



Current Perspectives in Social Sciences

Formerly: Journal of Social Sciences Institute

Official journal of Atatürk University Social Sciences Institute

Volume 28 • Issue 2 • June 2024

EISSN 2822-3160

<https://dergipark.org.tr/en/pub/atasobed>

Current Perspectives in Social Sciences

CHIEF EDITOR / BAŞ EDITÖR

İlknur EMEKLİ 

Department of Arabic Language and Literature,
Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum,
Turkey
*Atatürk Üniversitesi- Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Erzurum, Türkiye*

EDITORS / EDITÖRLER

Serkan NAKTİYOK 

Department of Management and Work Psychology,
Atatürk University, Faculty of Economics and
Administrative Sciences, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi- Yönetim ve Çalışma Psikolojisi,
Erzurum, Türkiye*

SECRETARY

Mehmet ULUĞ

Graduate School of Social Sciences, Atatürk
University, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Erzurum, Türkiye*

EDITORIAL BOARD / YAYIN KURULU

Belgin AYDINTAN 

Division of Business, Department of Business
Administration, Faculty of Economics and
Administrative Sciences, Ankara Hacı Bayram Veli
University, Ankara, Turkey
*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi- İşletme
Bölümü, Ankara, Türkiye*

Enver AYDOĞAN 

Division of Business, Department of Business
Administration, Faculty of Economics and
Administrative Sciences, Ankara Hacı Bayram Veli
University, Ankara, Turkey
*Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi- İşletme
Bölümü, Ankara, Türkiye*

Osman ELMALI 

Department of History of Philosophy, Atatürk
University, Faculty of Theology, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi- Felsefe ve Din Bilimleri
Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Muhsin HALİS 

Division of Management, Department of
Management and Organization, Kocaeli University,
Faculty of Economics and Administrative Sciences,
Kocaeli, Turkey
*Kocaeli Üniversitesi- İşletme Bölümü, Kocaeli,
Türkiye*

Naci İSPİR 

Department of Radio, Cinema and Television,
Atatürk University, Faculty of Communication,
Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi- Radyo-Televizyon ve Sinema
Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Ömer Faruk İŞCAN 

Division of Business, Department of Management
and Organization, Atatürk University, Faculty of
Economics and Administrative Sciences, Erzurum,
Turkey
*Atatürk Üniversitesi- İşletme Bölümü, Erzurum,
Türkiye*

Hüseyin Ali KUTLU 

Department of International Trade and Logistics,
Atatürk University, Faculty of Economics and
Administrative Sciences, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi- Uluslararası Ticaret ve Lojistik
Bölümü, Erzurum, Türkiye*

Atılhan NAKTİYOK 

Division of Business, Department of Management
and Organization, Atatürk University, Faculty of
Economics and Administrative Sciences, Erzurum,
Turkey
*Atatürk Üniversitesi- İşletme Bölümü, Erzurum,
Türkiye*

Gökalp Nuri SELÇUK 

Department of Tourism Management, Atatürk
University, Faculty of Tourism, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi- Turizm İşletmeciliği Bölümü,
Erzurum, Türkiye*

Özgür TEMİZ 

Department of Public Law, Department of
Administrative Law, Faculty of Law, Atatürk
University, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi- Kamu Hukuku Bölümü,
Erzurum, Türkiye*

Sait UYLAŞ 

Department of Arabic Language and Literature,
Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum,
Turkey
*Atatürk Üniversitesi- Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Erzurum, Türkiye*

FOREIGN LANGUAGE CONSULTANTS / YABANCI DİL DANIŞMANLARI

Kamil CİVELEK

Department of American Culture and Literature,
Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum,
Turkey
*Atatürk Üniversitesi- Amerikan Kültürü ve Edebiyatı
Erzurum, Türkiye*

Ahmet SARI

Department of German Language and Literature,
Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum,
Turkey
*Atatürk Üniversitesi- Alman Dili ve Edebiyatı
Erzurum, Türkiye*

Mehmet TAKKAÇ

Department of English Language Education,
Atatürk University, Erzurum, Turkey
*Atatürk Üniversitesi- İngiliz Dili Eğitimi Bölümü,
Erzurum, Türkiye*

Nimet YILDIRIM

Department of Persian Language and Literature,
Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum,
Turkey
*Atatürk Üniversitesi- Fars Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Erzurum, Türkiye*

Nurullah YILMAZ

Department of Arabic Language and Literature,
Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum,
Turkey
*Atatürk Üniversitesi- Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü,
Erzurum, Türkiye*



Current Perspectives in Social Sciences

AIMS AND SCOPE

Current Perspectives in Social Sciences is a scientific, open access, online-only periodical published in accordance with independent, unbiased, and double-blinded peer-review principles. The journal is official publication of the Atatürk University Institute of Social Sciences and published triannually on March, June, September and December. The publication languages of the journal are Turkish and English. Current Perspectives in Social Sciences aims to contribute to the literature by publishing manuscripts at the highest scientific level in Turkish language. The journal publishes original articles, reviews, care reports, and letters to the editors that are prepared in accordance with ethical guidelines. The scope of journal includes communication, geography, history, linguistics, psychology, anthropology, philosophy, philology, sociology, archeology, economy, international relations, social work, political science, international studies, business management, applied econometrics, applied statistics, law and public administration.

The target audience of the journal is experts, researchers and professionals working and interested in social sciences.

Current Perspectives in Social Sciences is currently indexed in **DOAJ, EBSCO, ERIH Plus, TUBITAK ULAKBİM TR Index and China National Knowledge Infrastructure (CNKI)**.

The editorial and publication processes of the journal are shaped in accordance with the guidelines of the Council of Science Editors (CSE) Committee on Publication Ethics (COPE), European Association of Science Editors (EASE) and National Information Standards Organization (NISO). The journal is in conformity with the Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing (doaj.org/bestpractice).

Disclaimer

Statements or opinions expressed in the manuscripts published in the journal reflect the views of the author(s) and not the opinions of the editors, editorial board, and/or publisher; the editors, editorial board, and publisher disclaim any responsibility or liability for such materials.

Open Access Statement

Current Perspectives in Social Sciences is an open access publication, and the journal's publication model is based on Budapest Access Initiative (BOAI) declaration. All published content is available online, free of charge at <https://dergipark.org.tr/en/pub/atasobed>. The journal's content is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial (CC BY-NC) 4.0 International License which permits third parties to share and adapt the content for non-commercial purposes by giving the appropriate credit to the original work.

You can find the current version of the Instructions to Authors at <https://dergipark.org.tr/en/pub/atasobed/writing-rules>.

AMAÇ VE KAPSAM

Current Perspectives in Social Sciences; bağımsız, tarafsız ve çift-kör hakem değerlendirme ilkelerine bağlı yayın yapan, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün açık erişimli bilimsel elektronik yayın organıdır. Dergi Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında olmak üzere yılda dört sayı olarak yayınlanmaktadır. Derginin yayın dilleri Türkçe ve İngilizce'dir. Current Perspectives in Social Sciences, Türkçe dilinde en yüksek bilimsel düzeyde makaleler yayınlayarak literatüre katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Dergi, etik kurallara uygun olarak hazırlanmış özgün makaleler, derlemeler, bakım raporları ve editörlere mektuplar yayınlar. Derginin kapsamı iletişim, coğrafya, tarih, dil bilimi, psikoloji, antropoloji, felsefe, filoloji, sosyoloji, arkeoloji, ekonomi, uluslararası ilişkiler, sosyal hizmet, siyaset bilimi, uluslararası çalışmalar, işletme yönetimi, uygulamalı ekonometri, uygulamalı istatistik, hukuk ve kamu yönetimidir.

Derginin hedef kitlesi, sosyal bilimlerin her alanına ilgi duyan veya çalışan araştırmacı ve uzmanlardır.

Current Perspectives in Social Sciences, DOAJ, EBSCO, ERIH Plus, TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin, China National Knowledge Infrastructure (CNKI)'da indekslenen uluslararası alan indeksli bir dergidir.

Derginin editöryel ve yayın süreçleri Council of Science Editors (CSE), Committee on Publication Ethics (COPE), European Association of Science Editors (EASE) ve National Information Standards Organization (NISO) kılavuzlarına uygun olarak biçimlendirilmiştir. Turcology Research dergisinin editöryel ve yayın süreçleri, Akademik Yayıncılıkta Şeffaflık ve En İyi Uygulama (doaj.org/bestpractice) ilkelerine uygun olarak yürütülmektedir.

Sorumluluk Reddi

Dergide yayınlanan yazılarda ifade edilen ifadeler veya görüşler, editörlerin, yayın kurulunun ve/veya yayıncının görüşlerini değil, yazar(lar)ın görüşlerini yansıtır; editörler, yayın kurulu ve yayıncı bu tür materyaller için herhangi bir sorumluluk veya yükümlülük kabul etmemektedir.

Açık Erişim Bildirimi

Current Perspectives in Social Sciences yayınlanma modeli Budapeşte Açık Erişim Girişimi (BOAI) bildirgesine dayanan açık erişimli bilimsel bir dergidir. Derginin arşivine <https://dergipark.org.tr/tr/pub/atasobed> adresinden ücretsiz olarak erişilebilir. Current Perspectives in Social Sciences içeriği, Creative Commons Atıf-Gayri Ticari (CC BYNC) 4.0 Uluslararası Lisansı ile yayınlanmaktadır.

Yazarlara Bilgi'nin güncel versiyonuna <https://dergipark.org.tr/tr/pub/atasobed/writing-rules> adresinden ulaşabilirsiniz.

Contact (Editor in Chief) / İletişim (Baş Editör)

İlknur EMEKLİ

Atatürk University, Faculty of Letters, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Erzurum, Türkiye

✉ ilknur.emekli@atauni.edu.tr

✉ sosbildergi@atauni.edu.tr

🌐 <https://dergipark.org.tr/en/pub/atasobed>

☎ +90 442 231 49 26

Contact (Publisher) / İletişim (Yayıncı)

Atatürk University

Atatürk University, Erzurum, Turkey
Atatürk Üniversitesi Rektörlüğü 25240 Erzurum, Türkiye

✉ ataunijournals@atauni.edu.tr

🌐 <https://bilimseldergiler.atauni.edu.tr>

☎ +90 442 231 15 16

Current Perspectives in Social Sciences

CONTENTS / İÇİNDEKİLER

Research Articles / Araştırma Makaleleri

- 147** **Strategic Planning in Turkish Local Administrations: How Participatory is it?**
Türkiye’deki Yerel Yönetimlerde Stratejik Planlama Ne Kadar Katılımcı?
İhsan İKİZER
- 158** **The “Mighty Voice of Gandersheim”:** Hrotsvit’s Didactic Motivation in Her Plays
“Gandersheim’in Aziz Sesi”: Hrotsvit’in Oyunlarındaki Eğitici Amaç
Hediye ÖZKAN
- 166** **Dijitalleşmenin Kurumsal İtibar Yönetimindeki Yeri: Atatürk Üniversitesi Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğü Sosyal Medya Hesapları Üzerine Bir İnceleme**
The Place of Digitalization in Corporate Reputation Management: A Review on Atatürk University Coordinatorship of Scientific Journals Social Media Accounts
Muhammet Hikmet OKUTAN
- 182** **“Dünya Öküz ve Balığın Üstündedir” Hadisinin Coğrafya/Astronomi Perspektifinden Arka Planı: Bir Kavram Analizi**
“The World is on the Ox and the Fish” The Perspective of Hadith from the Perspective of Geography/Astronomy: A Concept Analysis
Mehmet Akif SEYİTOĞULLARI
- 188** **Birinci Dünya Savaşı Sonrasında Erzurum’da Eşkıyalık Olayları (1919)**
Banditry Events in Erzurum After the First World War (1919)
Firdes TEMİZGÜNEY
- 204** **Transhumanist Elements in ‘Understand’**
“Understand” Eserindeki Transhümanist Unsurlar
Enfal ERKAN
- 210** **Individual and Social Perfection in Islamic Thought**
İslam Düşüncesinde Ferdi ve Toplumsal Mükemmeliyet
Mizrap POLAT
- 219** **İnanna’dan Venüs’e, Bir Mezopotamya Tanrıçasının Değişimi**
From Inanna to Venus, The Transformation of a Mesopotamian Goddess
Semra GÜL, Korkmaz MERAL
- 233** **Young Adult Literature in An Age with Less Reader**
Okuma Oranının Azaldığı Bir Çağda Genç Yetişkin Edebiyatı
Nalan DEMİR, Mehmet Başak UYSAL
- 240** **Early Maladaptive Schemas as Predictors of Narcissism: The Mediating Role of Self-Esteem**
Narsisizmin Yordayıcısı Olarak Erken Dönem Uyumsuz Şemalar: Benlik Saygısının Aracı Rolü
Sezen GÜLEÇ, Hamide YILDIZ
- 250** **Traces of Transhumanism in Michel Houellebecq’s Novel Elementary Particles**
Michel Houellebecq’in Temel Parçacıklar Adlı Romanında Transhümanizmin İzleri
Buğra ŞENGEL
- 258** **Bibliometric Analysis of Postgraduate Theses on Religious Coping in Türkiye and its Relationship with Psychological Variables**
Dini Başa Çıkma Üzerine Yazılan Lisansüstü Tezlerin Bibliyometrik Analizi ve Psikolojik Değişkenlerle İlişkisi
Asiye DURSUN

Current Perspectives in Social Sciences

- 271** **Displacement and Liminality in Birds Without Wings by Louis de Bernières**
Louis de Bernières'in Kanatsız Kuşlar'ında Sürgün ve Eşiksellik
Neslihan GÜNAYDIN ALBAY
- 281** **Dinî Tecrübe Üzerine**
Religious Experience
Faruk KARACA, Faik AYTEMİZ



Strategic Planning in Turkish Local Administrations: How Participatory is it?

Türkiye'deki Yerel Yönetimlerde Stratejik Planlama Ne Kadar Katılımcı?

İhsan İKİZER 

İstanbul Nişantaşı Üniversitesi, İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyal Hizmet, İstanbul, Türkiye
Istanbul Nişantaşı University, Faculty of Economics, Administrative and Social Sciences, Social Work, İstanbul, Türkiye
ihsan.ikizer@nisantasi.edu.tr
(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)

Abstract

Strategic plans are more participatory, more responsive, more integrated and more empowering when compared to the traditional plans. It has been nearly 20 years since the Financial Management and Control Law in Turkey required public institutions, including municipalities, to prepare strategic plans and to apply strategic management techniques. It has been observed that most of the metropolitan municipalities in Turkey just conduct surveys in the preparation process of strategic plans without organising workshops with the participation of various stakeholders. It seems that through surveys the legal requirement of ensuring the participation of stakeholders in the preparation process is met. It is considered that the local authorities in Turkey need to revise their approach to the strategic planning process in terms of good principles of governance, especially participation.

Keywords: Strategic planning, urban planning, metropolitan municipalities in Turkey, participation, participatory strategic planning

Öz

Stratejik planlar, geleneksel kentsel planlarla kıyaslandığında daha katılımcı, ihtiyaçlara daha çok cevap veren, daha bütünleşik ve daha güçlendiricidir. Kamu Mali Yönetimi ve Kontrolü Kanununun belediyeler de dahil olmak üzere kamu kurumlarının stratejik plan hazırlamaları ve stratejik yönetim tekniklerini uygulamalarını zorunlu kılmasının üzerinden neredeyse 20 yıl geçti. Türkiye'deki yerel yönetimlerin çoğunun stratejik plan hazırlama sürecinde farklı paydaşların katılımı ile atölye çalışması düzenlemeksizin sadece anket yaptıkları görülmüştür. Paydaşların katılımını zorunlu kılan yasal şartın anket yoluyla yerine getirildiği anlaşılmıştır. Türkiye'de yerel yönetimlerin, başta katılımcılık olmak üzere iyi yönetim ilkeleri bakımından stratejik planlama sürecine yönelik yaklaşımlarını yeniden gözden geçirmeleri gerektiği düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Stratejik planlama, kentsel planlama, Türkiye'deki büyükşehir belediyeleri, katılım, katılımcı stratejik planlama

Geliş Tarihi/Received 03.02.2023
Kabul Tarihi/Accepted 10.02.2024
Yayın Tarihi/Publication Date 22.06.2024

Cite this article as: İkizer, İ. (2024). Strategic planning in Turkish local administrations: How participatory is it?. *Current Perspectives in Social Sciences*, 28(2), 147-157



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.

Introduction

Cities are like living organisms or organisations, which are made up of different constituents with different functions. Due to the effects of some drives such as globalisation, digitalisation, industrialisation/deindustrialisation, urbanisation and suburbanisation etc., the pace of the change has amplified tremendously in the recent decades, and the cities especially in developing countries are affected deeply by these processes. Today, we live in an increasingly urbanising world. More than half of the world population lives in cities, and it is expected that around 70% of people will have been living in cities by 2050, which means more social, economic and environmental burden on cities especially in developing countries where rapid urbanisation is still going on (UN Department of Economic and Social Affairs, 2018). There are several cities in the developing countries such as Sao Paulo, Istanbul and Cairo that have a population of 15 to 20 million, dealing with crises compounded by environmental challenges and weak local governance (Watson, 2009, p.151). Uncontrolled and unplanned urban growth has limited the capacity of cities to provide services such as transportation, health care, education, energy and security (UCLG Policy Paper on Strategic Urban Development, 2017).

Traditionally, urban plans had the main objective of controlling and regulating the development of towns and cities failing to address “the challenges of rapid urbanization, poverty, exclusion, informality and vulnerability” as well as inclusiveness, social justice and sustainable development (Inclusive and Sustainable Urban Planning, 2007). In other words, conventional urban planning approaches were not designed to overcome today’s complicated challenges, and they cannot keep up with the pace of urban change, which is closely related to globalisation (Friedmann, 1993). Traditional urban plans were mainly prepared in line with the principles of municipal engineering and rigid master-planning paradigm (Halla, 2007, p.130).

Strategic planning requires a balance between short term needs of delivery and sustainability, multidimensional approach, participation of city dwellers and partnership with relevant stakeholders in each stage of the process (UCLG Committee on Strategic Urban Planning Policy Paper, 2009, p.5). However, the level of partnership and citizen engagement depends on the urban governance structure and political will of the city administration. Participation of the citizens and stakeholders in the preparation process is the essential element of strategic planning, which is more effective and efficient through workshops rather than surveys. Workshops are also useful in terms of mutual understanding of the issues at hand, building trust and consensus among the participants, which is quite limited through surveys. In participatory planning process, what the city administration needs is more than the collection of data, which is usually acquired through surveys, in the form of one-way feedback (Hrivnak, M. et al, 2021, p.4).

In Turkey, municipalities started to publish their strategic plans in 2007 to fulfil the legal requirement of the law on Financial Management and Control, which urges most statutory bodies including local authorities to prepare strategic plans, as well as laws on municipalities and metropolitan municipalities (Law no: 5018, 2003; Law no.5216, 2004; Law no. 5393 on Municipalities, 2005). Although, participation is a central concept in strategic planning, it is observed that most municipalities do not put sufficient emphasis on this issue (Turan, Güler, Güler, 2013, 262). In this article, the participatory methods adopted by the municipalities in Turkey, under the two basic categories of surveys and workshops will be analysed by examining their strategic plans that cover the period between 2020–2024 to find out how participatory they are. Out of the 81 cities in Turkey, the 30 metropolitan municipalities have been selected as the cases, which have population of more than 750.000 representing around 80% of the total population in Turkey. The preliminary findings show that most of the metropolitan municipalities in Turkey prefer surveys rather than workshops, which gives an idea about the local governance in Turkey.

Strategic planning: A multidimensional concept

Urban Strategic Planning (USP), is relatively a new concept, as different from the traditional spatial planning or zoning, which lacks a long-term vision and comprehensive approach with a special focus on people’s well-being and quality of life, governance principles, inclusiveness and sustainability (Table 1). USP is used interchangeably with city development strategy although the latter is more comprehensive with a specific focus on economic growth and poverty reduction (Rasoolimanesh, 2016, p.285). USP emerged as a paradigm shift in Europe in the 1980s, and it has become prevalent in the 1990s as the current traditional master planning did not meet the needs of the cities, which faced serious social, environmental and economic problems (Healey, 1997, p.4). The main motivation behind USP was the requirement of short-term actions that are planned as part of a long-term vision (Albrechts, 2004, p.743). It is an interdisciplinary approach, which necessitates coordination and cooperation among different stakeholders to ensure more sustainable outcomes and public interest (Planning Sustainable Cities - Global Report on Human Settlements, 2009, p.20).

A catch-all definition of USP is as follows: “a public-sector-led, socio-spatial process through which a vision, actions, and means for implementation are produced that shape and frame what a place is and may become” (Albrechts, 2004, p.743). It is also defined as “a systematic process involving the collection of data from the city in order to formulate a long-term vision and to translate the vision into goals, objectives, and action” (Poister & Streib, 2005, p.45). The term ‘strategic’ in USP implies the prioritisation of some aspects over others and setting the direction in line with the needs and the vision of a city. Through USP, rather than being reactive towards the existing problem, cities have a proactive approach that sees the city in a holistic way, or in other words as ‘big picture’ (Rydin, 2011, p.17). Strategic planning ensures coordination and coherence among different aspects of a city such as urban regeneration, infrastructure delivery, land use regulation and environmental sustainability (Albrechts, Healey, & Kunzma, 2003, p.113).

Strategic planning is a set of concepts, tools and methods, which needs to be adopted in a tailored manner for each city, which means that there is no fixed approach (Bryson & Roering, 1996, p.38). However, some characteristics of strategic planning are obligatory for all cities. For example, a strategic plan that changes whenever political leadership changes in a city may not yield the expected outcomes. Especially, planning infrastructure, transport and energy sectors require at least a 30-year projection, and a long-term vision, which is missing in some cities due to the mayors taking office after elections that are held once every four or five years. (Berry & Wechsler, 1995, p.159; Friedmann, 2004, p.49). The second feature of strategic planning is the participation of all stakeholders and all segments of the population in the process, including those who are socially excluded or marginalised. The legitimate value of USP depends on “a deep and well-structured process of involvement of relevant actors and the construction of consensus about information, problems to be addressed and possible solutions” (Balducci, 2004, p.49).

People tend to accept and adopt rules, plans, programs or strategies that have effect on their lives if they actively participate in the preparation of them. Local residents are especially interested in policy-making processes, which have direct effects on their daily lives. Any plan or program that is adopted in a top-down approach, without active involvement of the residents, may not have the required success as the assessment of the need is not conducted in a proper way (İkizer, 2023, p.102). Representative democracy has some limitations as it is based on elections that are held in usually once in every four or five years. The understanding of democracy in today’s world offers the communities more than voting in election in terms of involvement in the administration of local governments. Direct democracy tools such as surveys and community advisory councils, which are improved day by day through democratic innovations thanks to the developments in the field of information and communication technology, aim to overcome the limitations of the representative democracy. Such kind of tools have potential to engage the local residents in policy-making process, which may increase public confidence and legitimacy of policies. Although many local governments adopt these direct democracy tools, which is also a legal requirement in some countries including Turkey, they have the limitation of the unbalanced representation (İkizer, 2022, p.68). It is observed that middle-income and upper-income groups have higher participation in the democratic tools especially based on information and communication technologies such as e-surveys and e-referendum while low income groups’ participation is low (Kern & Hooghe, 2018; Kriesi, 2008).

Various groups have different needs, interests, life realities, social and cultural backgrounds. It is common to see strategic plans that do not take into account the public interest and wider social groups (Towards a new planning process, 1999). However, various interests need to be reconciled for the sake of the common good or strategic vision on the ground of key values. In addition, a strategic plan needs to be prepared in a holistic approach that ensures integration and coordination of different policy areas such as environment, transportation, education, health, energy etc., which requires an institutional framework (Albrechts, 2001, p.293). Actors involved in different sectors need to be active in the planning process to achieve the utmost public interest. In addition to that, the surrounding areas of urban centres also need to be considered in USP process as the cities are service centres for the surrounding urban or rural areas (UCLG Committee on Strategic Urban Planning Policy Paper, 2009).

Strategic planning can be regarded as part of urban governance, which inherently incorporates several concepts such as participation, collaboration, coordination, decentralisation, transparency, openness, accountability, inclusiveness, sustainability, subsidiarity, equity and social justice etc. (Habitat III Policy Paper 6 – Urban Spatial Strategies: Land Market and Segregation, 2016). In other words, urban governance provides the favourable basis and conditions for strategic planning in cities as it enables people to access the benefits of urban citizenship through participation in decision-making processes (The Global Campaign on Urban Governance: Concept Paper, 2002). In addition to that, broad-based ownership of the plan by the public, which is a significant factor in the success of strategic plans, is only possible through collective decision-making.

Healey (1997, p.249) describes the planning process in simple terms as follows: “participants come together, build understanding and trust among themselves, and develop ownership of the strategy”. However, it may not be so simple to achieve the implementation of this definition as governance regime, which requires bottom-up approach, joined-up thinking and horizontal integration, is not something that can be built in a short time (Stoker, 2005, p.156). Participation of stakeholders or wider social groups may serve the fulfilment of a legal obligation or a window-dressing activity that improves the image of a city unless different views are taken into account seriously. In fact, as well as other features, USP diverges from traditional master planning for its participatory, inclusive, decentralised and interactive nature.

Gender perspective is also a crucial aspect in strategic planning process. Without the participation of women in the planning process, a male-oriented plan that does not take into account women’s perspective might arise. Gender perspective cannot be ensured just through letting equal number of men and women to participate in the strategic planning. The plan itself needs to be gender-sensitive and target elimination of root causes of gender inequalities in a society through gender analysis and gender mainstreaming, which is a strategy to achieve equality between men and women, equitable resource use and equality of opportunity (European Institute for Gender Equality, 2021). Diversity in society is reflected in a gender-sensitive barrier-free city, which offers spaces “that can be interpreted and utilized according to diverse needs” (Gender Mainstreaming in Urban Development, 2011). Gender-relevant objectives are introduced on the basis of gender streaming, which is in fact a strategy of urban planning (Gender Mainstreaming in Urban Planning and Urban Development, 2013). Gender mainstreaming in planning implies that “an awareness of the varying types of living situations and interests of future users of all ages and origins be awakened and their consequences respected throughout the entire planning process” (Gender Mainstreaming in Urban Development, 2011). Some structural changes based on legal provisions might be necessary such as positive discrimination and gender quotes in public and private organisations with a specific focus on the percentage of women who are in senior decision-making mechanisms.

Sustainability is also a central concept in strategic planning, which was rarely covered in traditional city planning. Sustainable development, which is defined as achieving development without jeopardizing the future generations’ capability to meet their needs, necessitates collaboration among all stakeholders in a city or country (Mutiarani & Siswanto, 2020, p.2). In other words, sustainability is a matter of balancing the needs of present and future generations through “allocation and use of land and other resources which are based on balanced social, economic and environmental priorities” (Inclusive and Sustainable Urban Planning, 2007). UN General Assembly adopted 17 sustainable development goals (SDGs) in 2015 (UN Sustainable Development Goals, 2020). Although only the SDG 11 on ‘Sustainable Cities and Human Settlements’ is directly related to local governments, nearly two-third of all SDGs fall under the responsibility of subnational governments (Sustainable Development Goals and Habitat III: Opportunities for a successful New Urban Agenda, 2015). Today, more than half of the world population lives in urban areas, which bear more responsibility as it consumes nearly 70 % of the world’s energy and cause global carbon emissions as well as waste and pollution much more than rural areas (Papa, 2020). Unless the SDGs are localised and incorporated into strategic plans of cities with the participation and collaboration of all relevant stakeholders, it is hard to achieve sustainability or sustainable development in cities. Some cities such as New York have already incorporated the SDGs in their strategic plans and published their voluntary local reviews (UN Voluntary Local Reviews, 2020). In brief, the path towards achieving sustainability and the SDGs goes through strategic planning in cities, which is conducted by implementing governance principles, especially informed, collective decision-making.

The ‘big picture’ of the city (urban situation analysis or urban diagnosis) needs to be taken such as the state of the internal and external environment, education and health, social and economic conditions including unemployment, migration, social exclusion, social injustice etc. (Towards a new planning process, 1999). The key issues, challenges and problems of the city are identified through multi-stakeholder involvement. This stage might be combined with the next stage that includes SWOT analysis (Strengths, Weaknesses, Opportunities and Threats). Each problem needs to be defined well as treatment can only be possible if the diagnosis is correctly put. Therefore, community participation and collaboration with stakeholders through thematic workshops, citizens forums, issue-specific working groups, online or face-to-face surveys etc. need to be conducted. In this stage, not only quantitative data but also qualitative data (soft data), which is made up of experiences and ideas are collected (Inclusive and Sustainable Urban Planning, 2007). The main question that is answered during this phase is ‘Where are we now?’ (Guide to Municipal Strategy Development, 2001). As it is used in social work discipline, the strengths-based approach, which focuses on strengths as well as weaknesses, might be adopted by cities in this stage to further invigorate strong aspects, which might contribute to the reduction of social injustice.

All these stages are preparatory work for the next stage, which is on planning the actions. In this stage, all stakeholders seek answers to these two questions: “Where do we want to go?” and “How do we get there?” (Guide to Municipal Strategy Development, 2001). Solutions to the problems in a city need to be planned on a long-term basis, which is one of the characteristic features of strategic planning. In other words, the city needs to set its vision for the next decades, which indicates its priorities, aspiration and the position where it wants to be. The final two stages are implementation and monitoring, which necessitate political will, sufficient financial and human resources (Towards a new planning process, 1999; Inclusive and Sustainable Urban Planning: A Guide for Municipalities, Volume II, 2007). Strategic plans are required to include the indicators for evaluating the success of the plan, and evaluation reports indicating the progress and performance of the plan, need to be published. USP is a dynamic, proactive and flexible process with continuous self-analysis, which allows the plan to be redesigned in the face of unforeseen developments.

Some international organisations such as UN-Habitat and World Health Organisation (WHO) are interested in strategic planning as it is the path through which some of their targets can be realized in cities. For example, WHO published a comprehensive report on USP in 1999, which includes some guiding principles and methods for cities that aim to be ‘healthy’. WHO suggests cities establish a ‘trustworthy’ institution that is responsible for forming systemic partnerships with various stakeholders and community groups by implementing principles of transparency and accountability, which can be possible through facilitating access to information (Towards a new planning process, 1999). In order to sustain partnership and participation, this institution needs to be reinforced with an appropriate legal basis such as some legal instruments and provisions. Community participation or civic engagement is critical in the success of the plan as all citizens are the principal wealth of cities, and living together in a settlement requires the active involvement of all residents in issues that interest everybody. Public participation is not only taking part in the processes of identification and formulation of needs and problems, but also “implementation of public policies” with actions aimed at influencing decisions made by public representatives (Parry, Moyser, & Day, 1992, p.16).

Table 1: Strategic Planning vs Conventional Planning Approaches (Inclusive and Sustainable Urban Planning, 2007)

Strategic planning	Conventional planning
Decentralised approach (bottom-up)	Centralised approach (top-down)
Process-oriented and action-oriented	Product-oriented (the plan)
Combination of responsive and proactive	Driven only by proactive strategies
Flexible	Rigid
Starts with consensus on issues	Starts with consensus on “power to enforce”
Planning, budgeting and implementation integrated	Planning separated from implementation (and therefore, budgeting)
Focused and selective – aims at identifying and resolving critical issues while targeting sustainable and balanced urban development in the long term	Comprehensive
Strong assessment of internal and external environment (situation)	Limited or politically motivated assessment of situation
Expects new trends, discontinuities and surprises	Assumes that current trends will continue in the future
Interactive with a range of stakeholders	Based largely on data rather than stakeholder engagement
Political/multi-stakeholder awareness and involvement	Administrative orientation and awareness
Implementation by empowerment	Implementation by directive

Strategic planning in Turkey: How participatory is it?

Rapid urbanisation in Turkey was called unhealthy and extreme as the cities were unable to absorb millions of new migrants, and the existing plans could not be implemented to a large extent (Es & Ateş, 2004, p.206). In Turkey, one out of five buildings is without construction or residential permit, meaning that no permission was granted for the construction, and Istanbul is the city with the highest number of buildings in this status, which accounts for nearly half of the buildings (Half of the buildings in Istanbul are unregistered, 2018; One out of five buildings in Turkey is unregistered, 2020). Since the 1950s, several laws, called 'zoning peace' passed from the National Parliament of Turkey, which aimed at issuing building registration certificates for the owners of the buildings without construction or residential permit in return for payment (Uşak & Yalçın, 2019, p.1). Strangely enough, due to the expectation of new 'zoning peace regulations', new buildings without construction or residential permit have kept on being built. Most of the social, economic and environmental problems, which Istanbul and other big cities in Turkey have, are consequences of rapid urbanisation (Es & Ateş, 2004, p.206).

Strategic planning, an obligation in the new public management reforms, was adopted from the private sector, and it aims at managing public organisations based on the increased level of governance and transparency (Höglund, Caicedo, Mårt, & Svärdesten, 2018, p.822). In Turkey, this obligation was introduced by the Financial Management and Control Law, which required public institutions to prepare strategic plans including municipalities and to apply strategic management techniques (Law no: 5018, 2003). Strategic planning, which is usually considered as a tool for controlling the public expenditure and budget, has been one of the basic instruments of public management for local governments in Turkey since 2003 (Demirkaya, 2015, p.15). According to the mentioned law, strategic planning is part of the strategic management, which is made up of four phases: planning, budgeting based on performance, reporting based on monitoring and evaluation, inspection and accountability (Efe, 2012, p.121). In addition to that, the law on municipalities and the law on metropolitan municipalities oblige mayors of municipalities, the population of which is over 50.000, and all metropolitan municipalities to prepare and submit strategic plans to the city council for approval within six months after the local election, and to submit activity report of the previous year to the city council in April. They are also obliged to make their budgets in line with their strategic plans (Law no.5216 on Metropolitan Municipalities, 2004; Law no. 5393 on Municipalities, 2005). Activity reports - obligatory for all local authorities irrespective of population size - are instruments of accountability as the administrative units of the municipalities headed by mayors inform city councillors and citizens about the conducted activities as well as the allocated budgets, which also reflects the implementation level of strategic plans.

Both the Law on Municipalities and the Financial Management and Control Law require municipalities to prepare their strategic plans with the participation of relevant stakeholders. Article 41 of the Law on Municipalities require the strategic plan to be submitted to the city council to be prepared by consulting the universities, relevant chambers and relevant NGOs (Law no. 5393 on Municipalities, 2005). Participatory approach is recommended for local authorities not only in the preparation of strategic plans but also in all policy-making and policy-implementation mechanisms by relevant documents including the ad hoc reports on the local authorities which were prepared as part of the 10th and 11th Development Plans of Turkey as well as the 12th Development Plan (2014, 2018, 2023). However, participation method such as conducting survey, organising a stakeholder conference or workshops is not mentioned in both laws. It is seen that the participatory method or the idea of participation in the preparation of strategic plans has not been adopted by most of the administrators at the local level (Genç, 2009, p.6). The municipalities which do not put emphasis on the participation of relevant stakeholders in the preparation process prefer conducting surveys through letters, e-mails or websites without organising a face-to-face meeting with the stakeholders. Thinking that strategic plans are the most important documents about the future of cities, which officially show where the city aims to be after five years, it is hard to claim that the method of survey is enough to ensure the participation of stakeholders in an efficient and effective way. It is also true that the NGOs and residents do not tend to follow and monitor the preparatory process of the strategic plans (Akay, 2015, p. 11).

Strategic plans of all metropolitan municipalities in Turkey have been analysed in terms of their method of participation. As a legal requirement, strategic plans of all metropolitan municipalities are available in their websites, and all strategic plans include a section titled 'analysis of the stakeholders' (*paydaş analizi*) in line with the guide on the preparation of the strategic plans issued by the Ministry of Interior Affairs in 2019 and the decree titled the 'procedures and principles about the strategic planning in the statutory bodies' (*Kamu İdarelerinde Stratejik Planlamaya İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik*) (Decree on the Procedures and Principles about the Strategic Planning in the Statutory Bodies, 2018; Guide on Strategic Planning for the Municipalities, 2019). In addition to that, activity reports of the metropolitan municipalities as well as relevant websites have been analysed as sources of additional data.

It is observed that out of the 30 metropolitan municipalities, only eleven of them, (Adana, Ankara, Balıkesir, Bursa, Denizli, Hatay, İstanbul, Mersin, Şanlıurfa, Tekirdağ and Van) both conducted surveys and organised workshops while the remaining 19 cities just conducted surveys without any face-to-face interviews, workshops or discussions while preparing their strategic plans covering the period of 2020-2024. It is hard to jump to the conclusion that cities that organise workshops with the participation of other stakeholders are perfect examples of participatory and democratic cities; however, it is sure that they adopt more participatory mechanisms than the cities that conduct just surveys. Or, at least, it is possible to claim that the cities that conduct just surveys with the relevant parties in a city undervalue stakeholder involvement in the preparation process of strategic planning.

It is seen in the Table 2 that all cities have conducted surveys, which are usually for citizens, stakeholders such as NGOs, *muhtars* (representatives of neighbourhoods), city administrations of central government agencies and business communities. The surveys for the citizens were usually conducted through the websites of the municipalities while most of the cities preferred to send the surveys to the other stakeholders as annex to official letters. It is not surprising that all metropolitan municipalities as well as all other city municipalities in Turkey conducted surveys as the decree issued by the Presidency of Turkey and the former decrees issued by different ministries concerning the preparation of strategic plans by all public agencies require the involvement of the relevant stakeholders in the preparation process (Official Gazette, 2021). Therefore, even if the municipalities are reluctant to adopt a participatory process in line with the principles of good governance, they must meet this legal requirement. As surveys are the easiest, cheapest and the most practical way of fulfilling this legal requirement, even if some municipalities are not interested in the ideas, demands and needs of other stakeholders, they usually conduct surveys without organising workshops.

Out of the 11 cities that organised workshops during the preparation process of strategic planning, İstanbul Metropolitan Municipality (İMM) deserves special attention as its strategic plan is reported to be the outcome of the most widespread participation in Turkey, with around 200.000 participants. It is also stated that İMM organized several meetings with around 2.000 stakeholders. In fact, the participatory in approach is visible in the strategic plan of İMM, from the discourse starting in the preface of the plan to the motto of the plan, which is “İstanbul is Yours, Let’s Decide its Future Together” (İMM Strategic Plan 2020-2024, 2020). Another city that attracts attention in terms of its efforts for ensuring high-level participation of stakeholders is Balıkesir. The good practice of the Balıkesir Metropolitan Municipality is that the mayors of all 20 districts of Balıkesir were included in the planning process through the Supreme Board of Developing Strategy (*Strateji Geliştirme Üst Kurulu*). The city organised four regional workshops as well as a more widespread conference with the ultimate aim of aligning the strategic plan of the Metropolitan Municipality with those of the districts. In addition to that, surveys with more than 9.000 city dwellers were conducted not through websites, but face to face or on phone, which certainly ensure more reliable and effective results. Finally, it is reported that interviews were conducted with more than 1000 NGO representatives, *muhtars* (official representatives in neighbourhoods) and business people, which is again a more efficient means than surveys on internet (Strategic Plan of Balıkesir Metropolitan Municipality, 2020-2024, 2020).

Table 2: Method of Participation for Strategic Plans of Metropolitan Municipalities in Turkey

Metropolitan Municipality	Method of Participation	
	Survey /Interview	Workshop
Adana	X	X
Ankara	X	X
Antalya	X	
Aydın	X	
Balıkesir	X/X	X
Bursa	X/X	X
Denizli	X	X
Diyarbakır	X	
Erzurum	X	
Eskişehir	X/X	
Gaziantep	X	
Hatay	X	X
İstanbul	X	X
İzmir	X	
Kahramanmaraş	X	
Kayseri	X	
Kocaeli	X	
Konya	X	
Malatya	X	
Manisa	X	
Mardin	X	
Mersin	X	X
Muğla	X	
Ordu	X	
Sakarya	X	
Samsun	X	
Şanlıurfa	X	X
Tekirdağ	X	X
Trabzon	X	
Van	X	X (no detailed information)

Conclusion

What makes strategic planning different from the traditional planning is that it has a decentralised approach (bottom up) which requires the participation of all relevant stakeholders while the latter has a centralised approach (top down). The distinguishing characteristic of strategic planning is that it is responsive to the needs and demands of the stakeholders as well as being interactive with the stakeholders while the traditional planning is largely based on data rather than stakeholder engagement. The multi-stakeholder strategic planning focuses on an assessment of both internal and external environment while the traditional planning is more administration and internal assessment oriented.

It has been observed that out of the 30 Metropolitan Municipalities which have population of more than 750.000 representing around 80% of the total population in Turkey, only 11 of them conduct workshops with the relevant stakeholders in the preparation process of strategic planning while the remaining 19 cities just conduct surveys in an attempt to meet the legal requirement of ensuring participation. When we consider all these distinguishing aspects of strategic planning, it is possible to note that municipalities in Turkey that do not ensure full participation of stakeholders are close to the understanding of traditional planning rather than strategic planning, and it is recommended that they revise their approach to strategic planning in line with the principles of good governance, especially participation. The so-called e-democracy tools can be used more often to ensure the participation of the residents in the preparation process of the strategic plan without disregarding the fact that on line participatory democracy tools are not used by the entire population. An effective advertisement campaign seems to be essential through billboards and other platforms to encourage the participation of the residents as it is not possible to convince people in participating in this process without being cognizant of the strategic plans as well as the power and necessity of expressing thoughts, ideas, demands and critics about the urban policies. Therefore, before expecting the city residents to participate in the planning process, raising awareness campaigns need to be held, targeting not only adults but also children in primary schools. It is also recommended to organise extensive workshops with the participation of all stakeholders in the city such as NGOs, statutory bodies, business communities, universities and research centers without excluding any of them. Further research is essential to analyse the factors that affect the participation of the city residents and the stakeholders in the process of the preparation of the strategic plans in metropolitan cities, which might reveal the reasons behind the low participation in some cities.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

References


- Akay, H. (2015). *Yerel Yönetimlerde Katılımcı Mekanizmalar ve Süreçler*. Türkiye Avrupa Vakfı Yayınları.
- Albrechts, L. (2001). In Pursuit of New Approaches to Strategic Spatial Planning. *A European Perspective*, 6(3), 293-310.
- Albrechts, L., Healey, P., & Kunzma, K. R. (2003). Strategic Spatial Planning and Regional Governance in Europe. *Journal of the American Planning Association*, 69(2), 113-129.
- Albrechts, L. (2004). Strategic (spatial) planning reexamined. *Environment and Planning B: Urban Analytics and City Science*, 31(5), 743-758.
- Balducci, A. (2004). Strategic Spatial Planning and the Longer Range: Comment 3. *Planning Theory & Practice*, 5(1), 49-67.
- Berry, F.S., and B. Wechsler. 1995. State agencies' experience with strategic planning: Findings from a national survey. *Public Administration Review* 55(2): 159-68. Doi:10.2307/977181.
- Bryson, J. M., & Roering, W. D. (1996). Strategic planning and Management. In J. Perry, *Handbook of public administration*. Jossey-Bass.
- Decree on the Procedures and Principles about the Strategic Planning in the Statutory Bodies. (2018). Official Gazette. Available at: <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2018/02/20180226-10.htm>. (Accession: 29.12.2023)
- Demirkaya, Y. (2015). Strategic Planning in the Turkish Public Sector. *Transylvanian Review of Administrative Sciences*, 15-29.
- Efe, Ş. (2012). Kamuda Stratejik Planlamaya Dayalı Performans Yönetimi: Türkiye Uygulaması ve Sorunlar. *Sayıştay Dergisi* (87), 121-142.
- Es, M., & Ateş, H. (2004). Kent Yönetimi, Kentleşme ve Göç: Sorunlar ve Çözüm Önerileri. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*

- (48), 206-248.
- European Institute for Gender Equality. (2021). <https://eige.europa.eu/gender-mainstreaming/what-is-gender-mainstreaming>
- Friedmann, J. (1993). Toward a non-Euclidian mode of planning. *Journal of the American Planning Association*, 59(4), 482-485.
- Friedmann, J. (2004). Strategic spatial planning and the longer range. *Planning Theory & Practice* 5(1): 49–67. Doi:10.1080/1464935042000185062
- Gender Mainstreaming in Urban Development. (2011). Senatsverwaltung für Stadtentwicklung.
- Genç, F., N. (2009). Türk Kamu Yönetiminde Stratejik Planlama. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (23).
- Gender Mainstreaming in Urban Planning and Urban Development. (2013). Urban Development Vienna.
- Guide on Strategic Planning for the Municipalities. (2019). Ministry of Interior Affairs
- Guide to Municipal Strategy Development. (2001). Canadian Urban Institute.
- Habitat III Policy Paper 6 – Urban Spatial Strategies: Land Market and Segregation. (2016). UN Habitat.
- Half of the buildings in Istanbul are unregistered. (2018). NTV: <https://www.ntv.com.tr/turkiye/istanbuldaki-binalarin-yarisi-kacak,WzNFb24S50ih2wcb2iJcA>
- Halla, F. (2007). A SWOT analysis of strategic urban development planning: The case of Dar es Salaam city in Tanzania. *Habitat International* 31(1): 130–42. Doi:10.1016/j.habitatint.2006.08.001.
- Healey, P. (1997). *Collaborative Planning: Shaping Places in Fragmented Societies*. Macmillan.
- Healey, P. (1997). The revival of strategic spatial planning in Europe. In P. e. Healey, *Making Strategic Spatial Plans*. Routledge.
- Höglund, L., Caicedo, M. H., Mårt, M., & Svärdsten, F. (2018). Strategic Management in the Public Sector: How Tools Enable and Constrain Strategy Making. *International Public Management Journal*, 21(5), 822-849.
- Hrivnák, M.; Moritz, P.; Melichová, K.; Roháčiková, O.; Pospíšová, L. (2021). Designing the Participation on Local Development Planning: From Literature Review to Adaptive Framework for Practice. *Societies*. 11, 19
- İkizer, İ. (2022). Direct Democracy Practices of Local Authorities in Turkey. In C. Premat (Ed.), *Direct Democracy Practices at the Local Level* (pp. 67-90). IGI Global. <https://doi.org/10.4018/978-1-7998-7304-4.ch004>
- İkizer, İ. (2023). Localised strategies and principles of good governance for the Sustainable Development Goals: where do the local authorities in Turkey stand? *International Journal of Environment and Sustainable Development* (22)1, 95-111.
- Kern, A., & Hooghe, M. (2018). The effect of direct democracy on the social stratification of political participation: Inequality in democratic fatigue? *Comparative European Politics*, 16(4), 724–744.
- Inclusive and Sustainable Urban Planning: A Guide for Municipalities. (2007). United Nations Human Settlements Programme.
- Law no. 5018 on Financial Management and Control. (2003). TBMM.
- Law no.5216 on Metropolitan Municipalities. (2004). TBMM.
- Law no. 5393 on Municipalities. (2005). TBMM.
- Mutiarani, N. D., & Siswantoro, D. (2020). The impact of local government characteristics on the accomplishment of Sustainable Development Goals (SDGs). *Cogent Business Management*, 7(1), 1-11.
- Official Gazette, Decree issued by the Presidency of Turkey concerning the preparation of strategic plans by all public agencies <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2021/04/20210422-39.pdf>
- One out of five buildings in Turkey is unregistered. (2020). t24: <https://t24.com.tr/haber/turkiye-deki-her-bes-yapidan-birisi-kacak,854567>
- Papa, F. (2020). Four ways cities must harness the UN's Sustainable Development Goals to build back after COVID. (2020). <https://www.weforum.org/agenda/2020/11/4-ways-cities-must-harness-the-sdgs/>
- Parry, G., Moyser, G., & Day, N. (1992). *Political Participation and Democracy in Britain*. Cambridge University Press.
- Planning Sustainable Cities - Global Report on Human Settlements. 2009. UN Habitat
- Poister, T., & Streib, G. (2005). Elements of strategic planning and management in municipal government: Status after two decades. *Public Administration Review*, 65(1), 45-56.
- Rasoolimanesh, S. M. (2016). City development strategy: theoretical background, themes, and building blocks. *International Journal of Urban Sciences*, 20(2), 285-297.
- Rydin, Y. (2011). *The purpose of planning: Creating sustainable towns and cities*. Bristol University Press.
- Stoker, G. (2005). Joined-Up Government for Local and Regional Institutions. In V. Bogdanor, *Joined-Up Government*. Oxford University Press.
- Strategic Plan of Balıkesir Metropolitan Municipality, 2020-2024, 2020. BMM.
- Strategic Plan of İstanbul Metropolitan Municipality, 2020-2024, 2020. IMM.

- Sustainable Development Goals and Habitat III: Opportunities for a successful New Urban Agenda. (2015). Cities Alliance.
- The Ad Hoc Committee Report on Local Authorities, Tenth Development Plan of Turkey. (2014). Ministry of Development.
- The Ad Hoc Committee Report on Local Authorities, Eleventh Development Plan of Turkey. (2018). Ministry of Development.
- The Global Campaign on Urban Governance: Concept Paper. 2002. Nairobi: UN Habitat. The Global Campaign on Urban Governance: Concept Paper. (2002). UN Habitat.
- The Twelfth Development Plan of Turkey. (2023). Ankara: Presidency of Turkey, Department of Strategy and Budget.
- Towards a new planning process. (1999). World Health Organisation.
- Turan, M., Güler, S., Güler, M. (2013). Belediye Yönetimine Katılım Bakımından Stratejik Planların Değerlendirilmesi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. 18 (2), pp. 241-267.
- UCLG Committee on Strategic Urban Planning Policy Paper. (2009). UCLG.
- UCLG Policy Paper on Strategic Urban Development. (2013). UCLG.
- UN Department of Economic and Social Affairs. (2018). <https://www.un.org/development/desa/en/news/population/2018-revision-of-world-urbanization-prospects.html>
- UN Voluntary Local Reviews. (2020). <https://sdgs.un.org/topics/voluntary-local-reviews>
- Uşak, B., & Yalçın, G. (2019). İmar Barışı Düzenlemesi Üzerine Bir İçerik Analizi. *Türkiye Arazi Yönetimi Dergisi*, 1(1), 01-10.
- Watson, V. (2009). 'The planned city sweeps the poor away...': Urban planning and 21st century urbanisation. *Progress in Planning*, 72(3), 151-193.

The “Mighty Voice of Gandersheim”: Hrotsvit’s Didactic Motivation in Her Plays

“Gandersheim’in Aziz Sesi”: Hrotsvit’in Oyunlarındaki Eğitici Amaç

Hediye ÖZKAN 

Aksaray Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi,
İngiliz Dili ve Edebiyatı, Aksaray, Türkiye
Aksaray University, Faculty of Science and
Letters, English Language and Literature,
Aksaray, Türkiye
hediyeozkan@aksaray.edu.tr
(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)



Abstract

The monastic author of the Saxon Imperial abbey of Gandersheim, Hrotsvit of Gandersheim was a notable woman playwright during the reign of Otto I, who had been crowned Roman emperor by the Pope in 962. Hrotsvit subverts notoriously misogynistic medieval literature and the negative literary depiction of women in her plays composed in the middle of the 10th century. She substitutes the masculine tradition and pagan writers’ themes of shameless indecency of lascivious women with saintly women who verbally and intellectually defeat the male oppressors. Transfiguring the earlier depictions, she is devoted to evangelizing of the world and committed to reorienting the dramatic representation of women. Furthermore, she identifies herself with an educator and moralist and discloses an assertion of intention to constructs a didactic persona. This study analyzes Hrotsvit’s plays *Dulcitus* and *Sapientia* by discussing the ways in which Hrotsvit defies the literary conventions in male-authored narratives through her female characters, who simultaneously defy and subvert the male authority through rhetorical skills, moral and intellectual ability, and Christian wisdom. The aim of this study is to show that Hrotsvit elevates the depiction of women and to serve God and spiritual ends by writing.

Keywords: Hrotsvit of Gandersheim, medieval ecclesiastical literature, didactic literature, hagiography, female martyrdom

Öz

Saksonya İmparatorluk manastırı Gandersheim’in manastır yazarı Gandersheimli Hrotsvit, 962 yılında Papa tarafından Roma imparatoru olarak taç giydirilen I. Otto’nun hükümdarlığı dönemindeki ilk kadın oyun yazarıdır. Hrotsvit 10. yüzyılın ortalarında yazdığı oyunlarda, kadın düşmanı olarak bilinen Ortaçağ edebiyatını ve kadınların olumsuz edebi tasvirini altüst eder. Eril geleneği ve pagan yazarların şehvet düşkünü utanmaz kadın betimlemelerini, erkek zalimleri sözel ve entelektüel olarak alt eden aziz kadınlarla değiştirir. Bu tasvirleri dönüştürerek, kendini dini öğretmeye ve kadınların dramatik temsilini yeniden inşa etmeye adanır. Dahası, kendisini bir eğitmen ve ahlakçı olarak tanımlar ve didaktik bir kişilik inşa etme niyetini eserlerinde açıkça ortaya koyar. Bu çalışma, Hrotsvit’in *Dulcitus* ve *Sapientia* adlı oyunlarını inceleyerek yazarın retorik becerileri, ahlaki ve entelektüel yetenekleri ve Hristiyan bilgeliğini kullanarak otoriteye karşı çıkan kadın karakterler aracılığıyla erkek egemen edebi geleneklere nasıl meydan okuduğunu tartışmaktadır. Bu çalışmanın amacı, Hrotsvit’in kadın tasvirini yücelttiğini ve yazarak Tanrı’ya ve ruhani amaçlara hizmet ettiğini göstermektir.

Anahtar Kelimeler: Gandersheimli Hrotsvit ortaçağ kilise edebiyatı, didaktik edebiyat, hagiografi, kadın şehitler

Geliş Tarihi/Received 21.12.2023
Kabul Tarihi/Accepted 10.02.2024
Yayın Tarihi/Publication Date 22.06.2024

Cite this article as: Özkan, H. (2024). The “Mighty voice of Gandersheim”: Hrotsvit’s didactic motivation in her plays. *Current Perspectives in Social Sciences*, 28(2), 158-165.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Introduction

The monastic author of the Saxon Imperial abbey of Gandersheim, Hrotsvit of Gandersheim is considered as the “*first poet of Saxony, first female German poet, first female German historian, first dramatist of Germany and of Christianity an only female writer of the extant Latin epic*” (Gold, 1997, p. 42). Identified as the first woman playwright, her active authorship was likely between 960 and 975 during the reign of Otto I, who had been crowned Roman emperor by the Pope in 962. Her abbess was Otto I’s niece Abbess Gerberga II, whom she affectionately mentions as a “*patroness and authorizer*” and notable supporter of her writing (Berschin, 2013, p. 23). Living in Gandersheim, an imperial abbey of canonesses, and having close connections with the upper nobility help Hrotsvit build a profound historical and political knowledge and understanding. Her relationship with Ottonian dynasty and familiarity with the imperial politics encourage her to address some of her poems to Otto I and Otto II as an act of homage and define the subject matter— the clash of empire and Christian cause through the lives of the martyrs— in her plays composed in the middle of the 10th century.

Hrotsvit subverts notoriously misogynistic medieval literature in which women are traditionally depicted as “*self-indulgent, lustful, treacherous, domineering, greedy, shrewish, prone to sin, and, most importantly, a constant danger to man’s salvation unless they are saints or chaste women in monastic orders*” (Wilson, 1985, p. 18). Hrotsvit feels compelled to respond to the negative literary depiction of women by asserting her purpose in the Preface to the Plays:

“There are many Catholics, and we cannot entirely acquit ourselves of this charge, who prefer the vanity of pagan books on account of the elegance of their style, to the usefulness of sacred scripture. There are also others, who, devoted to sacred writings and spurning pagan works, yet read the (figmenta) phantastic fiction of Terence frequently, and while they delight in the sweetness of his style, they are stained by the knowledge of [exposure to] wicked events. Wherefore I, the Strong Voice of Gandersheim, did not refuse to imitate in composition him whom others are wont to read, so that in the same form of writing in which the shameless acts of lascivious women have been sung, the laudable chastity of Christian women may be celebrated according to the ability of my poor talent.” (1972, p. 235)

Concerned about Terence’s sweet style that becomes a grave danger to the readers and a mask for his wickedness by telling “*fables, fictions*” (*figmenta*) rather than truth, Hrotsvit is determined to substitute the false depraved and weak women in Terence’s plays who are “*seductresses, usually harlots, almost invariably involved in love-affairs, frequently avaricious, and, unless married, weak*” with strong, chaste, virtuous, Christian women “*depicted as catalysts, not of perdition, but of salvation and betterment for their husbands, lovers, or would-be lovers*” (Wilson, 1985, p. 21, 19). She desires to supersede Terence, who “*educates badly*” (Zampelli, SJ, 2013, p. 152), and substitute the masculine tradition and pagan writers’ themes of shameless indecency of lascivious women with “*saintly and virginal women triumphing over the temptations of the flesh*” (Wilson, 1998, p. 65). Placing her own work in conversation with others, Hrotsvit explores the feminine ideals of excellence against the fictional denigration of women.

Justifying her decision to stylistically imitate Terence, yet embracing a different focus than that of him, Hrotsvit is committed to reorienting the dramatic representation of women. Addressing her audience in the Preface to the Plays, she claims that she will not “*refrain / from preaching Christ’s glory and strength as it works through His saints to the extent that He grants [her] the ability to do so*” (Wilson, 1998, p. 42). She assures the reader that it “*would be wrong: to deny God’s gracious gift to one; / and to pretend to have received a gift when one has received none*” (Wilson, 1998, p. 43). Deifying the mainstream idea of women’s supposedly intellectual inferiority through her “*little work,*” she states, “*The Giver of my talent all the more justly be praised through me, / the more limited the female intellect is believed to be*” (Wilson, 1998, p. 44). Expressing explicitly her desire to write, she underlines Christian responsibility and encourages her readers to follow the examples set by her. The devotion to the apostolic mission undoubtedly shapes her literary career within the Christian tradition.

Offering her authorial labor to the service of God, Hrotsvit calls herself “*Clamor Validus Gandeshemensis*” (*the “Mighty Voice of Gandersheim”*) in the Preface to the Plays,” which presents her as a precursor of Christ (Wailes & Brown, 2013, p. 3). Undertaking the task of reorienting the theatrical writing, though her intention was not production or presented on a stage, yet her plays were read aloud at court (Dronke, 1984, p. 57), she identifies herself with an educator and moralist and discloses an assertion of intention to construct a didactic persona. Transfiguring the earlier depictions, she is devoted to evangelizing of the world and envisions an audience for recognition and response in her intellectual and social circle, particularly the canonesses at Gandersheim and the Ottonian court. Redeeming the theatrical form, Hrotsvit expects to cultivate an emotional response from the audience invited to praise God through genuine Christian living. I argue that she intends to defy

the literary conventions in male-authored narratives with *“the creative talent granted by God”* while her female characters simultaneously defy and subvert male authority through rhetorical skills, moral and intellectual ability, and Christian wisdom. Through the act of writing, Hrotsvit’s intention is twofold: to elevate the depiction of women and to serve God and spiritual ends by writing. Therefore, her literary and didactic ambitions are neatly combined in her writings. The variety of dialogues as a pedagogical form indicates Hrotsvit’s educational mission and instructive purpose. Discussing Hrotsvit’s didactic literary form, which is not dry and dull but vibrant and alive, this study examines how she challenges female image as her pedagogical strategy through extensive use of dialogue.

Scholarship has mostly focused on the celebration of virginity as a central theme in Hrotsvit’s plays, whereas the topic of didacticism and female endurance seem to have been of slight concern. Stephen Wailes (2006) argues that Hrotsvit’s plays are *“about sexual purity, virginitas”* (p. 2) while Judith Tarr (1991) notes the thematic center of the plays and legends is sexual purity defined as *“perpetual and triumphant virginity”* (p. 147). Gary Macy (2013) remarks that Hrotsvit clearly and constantly praises virginity and continence within marriage (p. 67) since as Lisa Verner (2023) emphasizes, *“the loss of [women’s] virginity could very well annihilate [the] hard-won identity as a bride of Christ”* (p. 51). On the other hand, Barbara Gold (1997) proposes that Hrotsvit’s plays have autobiographical elements, which reveal her personal experiences through female characters (p. 45). I suggest that Hrotsvit’s self-reflection indicates the desire for individuality and disconnectedness from her predecessors such as pagan Terence, or Augustine and guides her creative potential towards undermining the literary denigration of women as her *“project was to change the roles of women on the stage from negative ones to positive ones”* (Case, 1983, p. 535). As a canoness, she steps into a rhetorical space traditionally defined as masculine and reverses the misogynic discourse by reconstructing the depiction of woman within the monastic hierarchy of excellence. Thus, Hrotsvit’s dramas become a *“vehicle for the redefinition of women’s qualities, characters and motivations”* (Gold, 1997, p. 42). Blending her liturgical lifestyle with historically true legends about saints and martyrs and providing a unique feminine perspective, Hrotsvit creates an alternative literature in which the image of women is eminently elevated.

According to Juanita Feros Ruys (2008), *“[A] text can be considered didactic if it was created, transmitted, or received as a text designed to teach, instruct, advise, edify, inculcate morals, or modify and regulate behavior”* (p. 5). The author clearly identifies herself/himself with an educator, and creates a self-coherent didactic persona throughout the text. Constructing a highly didactic voice, the author has a deliberate attempt to teach by leading the reader to a specific direction. In the didactic literature of the Middle Ages, the nexus between textual advice and actual behavior is interpreted through the power of literature to guide. Hrotsvit embraces this approach and claims her didactic authority through her experience as a monastic life where she advises the Christian living by divinely messages. She embodies the moral and religious authority of a monastery to provide further exhortation to emulate the examples that are set before the reader to follow. Writing fulfills her obligation to spread the faith and valorize the moral and hagiographic truth.

Indebted to classical literature, Hrotsvit depends on apocryphal stories of Christ and the Apostles as well as martyrs’ legends to extend the faith through the overarching theme of Christian responsibility. In addition, she is fascinated by the history of the Roman Empire and adopts ancient texts and Christian source materials and refashions them in dramatic form within Ottonian history. For example, perceiving pagan people in the east and Muslim Kingdom of Spain as a political and religious threat, Hrotsvit relays on *“an [oral] account of the martyrdom of a young Spanish Christian at the order of Caliph Abd al-Rahman III in July 925”* to constructs *Pelagius* (Stevenson, 2013, p. 57). This strategy enhances the author’s authority as the writer by increasing her power of persuasion. Appropriating various ancient materials, she substitutes male heroism with female piety and wisdom. Women in Hrotsvit’s plays, *Dulcitus* (also known as *The Martyrdom of the Holy Virgins Agape, Chionia, and Hirena*) and *Sapientia* are the symbols of strengths and endurance, religious and moral fortitude, and Christian ascetic ideals. They refuse to yield to male desire, resist temptations, and persist on their Christian faith. By attributing heroic characteristics to Christian women, Hrotsvit *“recue[s] herself and the others of her gender from the perdition and obscurity to which they have been confined”* (Gold, 1997, p. 51). By doing so, Hrotsvit attempts to educate her audiences through the resilient female characters who are true Christians and strong believers. Their heroic defiance and endurance set an example for her audience since Hrotsvit emulates the desirable behavior. In this regard, her works have ascetic intentions and are didactic and dedicated to the edification of people as emphasized in the beginning of the Preface, Hrotsvit offers *“this little book [...] for correction and advice”* (Wilson, 1998, p. 46) and informs readers about her pedagogic motive in instructive literature.

Dulcitus

Dulcitus was adopted from *The Acts of Christian Martyrs* which *“was recorded in the Fourth Century, based on historical*
Current Perspectives in Social Sciences

edicts of Diocletian and records of the trial and punishment of the women" (Case, 1983, p. 538). The play depicts three Christian virgins— Agape (Love), Chionia (Purity) and Hirena (Peace) who defies pagan authorities with spiritual plight to the Christian faith. They are offered noble marriages by Emperor Diocletian if they renounce their faith. Their civic and religious participation is enforced by patriarchal desire; however, they reject secular, pagan marriage since their forthrightness stands in front of physical and spiritual violations. According to Maud Burnett McInerney (2003), the representation of the virgin-martyr in the work of Ambrose and Prudentius prior to Hrotsvit is a "*pure symbolic object, perfectly passive and perfectly silent*" (p. 11). Hrotsvit, on the other hand, subverts the similar tendency during her time with assertive women verbally expressing their allegiance to Christ. They are passionate and intellectual who "*defy [his] decrees and words*" (Wilson, 1998, p. 39). Agape fervently objects Diocletian's proposal, exclaiming, "*We cannot be compelled under any duress / to betray Christ holy name, which we must confess, / not to stain our virginity*" (Wilson, 1998, p. 45). She resists the male authority audaciously and confidently by asserting her loyalty to Christ. Furthermore, undermining the authority of the male ruler, Agape becomes the manifestation of female resistance and courage. However, Agape's "*renouncing the practices of ancient religion*" and "*follow[ing] the useless, new-fangled ways of the Christian superstition*" (Wilson, 1998, p. 46) is considered as madness and a threat by Diocletian. Rejecting the old order, Agape takes the role of a preacher and warns Diocletian about his blasphemous language. Diocletian dismisses Agape and Chionia and orders Hirena to "*bow [her] neck to the gods, set an example for [her] sisters, and be the cause for their freedom!*" (Wilson, 1998, p. 46). Hirena, however, questions his order saying: "*What dishonor is more disgraceful, / what disgrace is any more shameful/ than when a slave is venerated as a master?*" (Wilson, 1998, p. 46). Harassments of male tyrants to destroy female bodies only reiterate their weakness and despair in the face of female strength and endurance.

They are turned to the Roman functionary Dulcitus, captivated by their beauty, commands them to be taken to a pantry with a lustful intention. To abuse the virgins as he wishes, he enters the kitchen, yet instead of the virgins, he kisses pots and pans blackened himself with soot and is eventually beaten by the palace guards who mistake him for the devil. His impulse to rape them and uncontrolled sexual desire become self-destructive as he is punished by his wife's rejection, public ridicule, and disgrace. His failed rape attempt refers to the failure of the objectification of patriarchal desire. Ashamed of his failure and to regain his dignity, he orders women to be "*publicly stripped of all their clothes, / so that they experience similar mockery in retaliation for ours*" (Wilson, 1998, p. 49), and they too experience public humiliation in their nudity. But, the soldiers "*labor in vain*" and "*sweat without gain*" as the virgins' "*garments stick to their virginal bodies like skin*" while Dulcitus "*snores in his seat*" (Wilson, 1998, p. 49). He is foiled by heavenly intervention as the punishment cannot be carried out by the soldiers. Christian obedience and perseverance of the powerless are rewarded through the public humiliation of the powerful as Hrotsvit states:

"The more seductive the unlawful flatteries of those who have lost their sense, / the greater the heavenly Helper's munificence / and the more glorious the victories of triumphant innocence are shown to be, / especially / when female weakness triumphs in conclusion. / And male strength succumbs in confusion."
(Wilson, 1998, p. 41)

Humor that frustrates their formidable opponents operates as resistance. The virgins are handed over to the Count Sissinus who orders Agape and Chionia to be burned alive and Hirena's confinement in a brothel as a way of corporal and spiritual corruption. The dead virgins' bodies miraculously are not corrupted by the fire and remain completely intact as a divine answer to Agape's prayer before they are thrown into the fire. Once again, the male oppressors become the object of mockery.

Hrotsvit emphasizes the integrity of the soul versus the dissolution/violation of the body through the ordeals of the virgins as Wilson (1998) suggests, "*The attempted imprisonment, punishment, or annihilation result in liberation and the retention of the heroine's virginity*" (p. 61). The actual imprisonment is having a soul, which is blind with idolatry and surrounded by false gods. When Sissinus asserts, "*If you are so polluted in the company of harlots, you can no longer be counted among the virginal choir,*" Hirena stands strong, since for her, one cannot be guilty as "*unless the soul consents freely*" (Wilson, 1998, p. 51). The heartrending death of her sisters does not discourage Hirena who fearlessly utters, "*The more cruelly I will be tortured, / the more gloriously I'll be exalted*" and adds "*whatever punishment you design, / I will escape with help Divine*" (Wilson, 1998, p. 51). The excessive and brutal torments are ineffective and only facilitate Hirena's exaltation and increase her glory. Hirena "*shows herself to be made of tougher stuff than her male antagonists have anticipated, and she emphasizes the role reversal by attributing conventional feminine weakness to them*" (Newman, 1013, p. 298). Disappointed due to her resistance, Sissinus "*knew this before; / for on no possible score / can she be moved to adore [their] gods, nor can she be*

broken by terror" (Wilson, 1998, p. 51). On the way to the brothel, a stain upon chastity, two strangers, who are likely angels take her to a mountaintop which is inaccessible to Sissinus, thus he aims to "*string a bow, and shoot an arrow, and kill that witch!*" (Wilson, 1998, p. 52). Hirena joyfully announces Sissinus's defeat, exclaiming, "*Wretched Sissinus, blush for shame, and proclaim your miserable defeat because without the help of weapons, you cannot overcome a tender little virgin as your foe*" (Wilson, 1998, p. 52). Sissinus is blushed with shame and forced to remain on the lower part of the mountain while Hirena is exalted as a symbol of glorious courage and eternal blessedness. The eternal salvation as the medieval theology's emphasis is conveyed through the prayers of her. The honor and pride of the virgins are protected while pagan persecutors are mocked and humiliated. Furthermore, conventional feminine weakness is attributed to male antagonists while the political and social folly is underlined by Hrotsvit to show the futility of opposing God.

Hrotsvit juxtaposes the eternal place of Hirena and Sissinus through the color-coded comparison at the end the play. Hirena's death reminds us the Crucifixion of Christ while for Sissinus "*this is a cause to grieve, / because [he] shall be dammed in Tartarus for [his] cruelty, / while [she] shall receive the martyr's palm and crown of virginity; / thus [she] will enter the heavenly bridal chamber of the Eternal King, to whom are all honor and glory in all eternity*" (Wilson, 1998, p. 53). Referring to Tartarus, the deep abyss, and the dungeon of torment, Hrotsvit points out the punishments for evildoers. While Hirena is rewarded with eternal bliss, Sissinus's final destination is Tartarus referring to his eternal damnation. The closure of the play indicates that Christianity prevails Paganism and is approved by miracles of Virgins against evil pagans Diocletian, Dulcitus, and Sissinus.

Through the spiritual triumph of the virgins, Hrotsvit emphasizes the glorification of saintly life and Christian death and reconstructs the image of women by attributing heroic characteristic to the virgins who are defiant, smart, and articulate. They are outspoken, verbally defend themselves, and choose death and tortures over abandoning the Christian faith. Besides being virtuous and chaste, Hrotsvit's female characters also "*exhibit delightful verbal strength and power*" (Richmond, 2003, p. 136). In this respect, *Dulcitus* and *Sapientia* "*explicitly train the audience to embrace those values and follow the model presented in the performance*" (Classen, 2011, p. 242). Hrotsvit emphasizes the importance of submission to God and his orders and encourages women no matter how hard the situation, they should trust God with full heart. Praising the dedication to Christ, Hrotsvit shows that "*Martyrdom was essentially the subordination of the world to love of Christ*" (Wailes, 2013, p. 118). They achieve sanctity through martyrdom, and God's power inevitably confounds cruel, lecherous, and lascivious men.

Sapientia

Appropriating the world of Roman antiquity as a central framework in her play *Sapientia*, Hrotsvit depicts the Christian persecutions under pagan emperors. In *Sapientia*, Hrotsvit does not emphasize sexual contamination but her emphasis is "*ideological*" (McNaughton, 1993, p. 11) as the corruption of Roman culture is due to the worship of malignant deities rather than Christian missionaries. Depicting the Emperor Hadrian's reign, the play presents the resolute Christian matrons as exemplary figures of moral and intellectual strength since they subvert the traditional gender stereotypes, and do not flinch in the face of oppression. As *Dulcitus* presents the conflict between pagan idolatry and Christianity, *Sapientia* is about a Roman matron who arrives to Rome with her three daughters, Karitas (Charity or Love), Spes (Hope), Fides (Faith), initially considered as a social and political threat for the state mainly because knowledge about their background is limited. Representing faith, hope, and charity, each sister as allegorical figures adamantly refuses to forswear her faith. *Sapientia* and her daughters use intellectual and verbal power which makes their opponents feel verbally and intellectually inferior as Spes states, "*Hand in hand, let us go and confound the grim tyrant*" when the girls are brought before the emperor (Wilson, 1998, p. 87).

The play opens with a theatrical conversation between the general Antiochus and the emperor Hadrian, a historical figure who situates the drama in time and space, about the threat to the peace of Rome. Antiochus affirms his loyalty and heroic service to Rome by stating to "*uproot immediately / and destroy entirely / whatever might harm the state, whatever might threaten its peace and tranquility*" and assuring Hadrian that "*whenever I discover anything that appears subversive or bring contention, / I do not hide it but bring it immediately to your attention*" (Wilson, 1998, p. 81). When Hadrian asks for a national security update, Antiochus informs him about "*a certain woman [who] arrived Rome, / not alone / but accompanied by her three little children*" (Wilson, 1998, p. 84), as a violation of political stability because of their religion. The emperor is beset by anxiety due to the enemies and asks in trepidation, "*Could the arrival of these three little girls possibly present a danger for the state?*" (Wilson, 1998, p. 84). Antiochus responds that a religious dissent is the most disruptive force for the harmony of civic peace. Rather than wars, invasions, or natural disasters, a religious opposition is considered the most disruptive force

against the civil concord.

They are right in their concerns since the woman subverts the established order and challenges the dominant male authority by gaining the trust and support of fellow women of the community. Antiochus reports how the woman “*exhorts [their] citizens and clients / to abandon the ancestral and ancient rites / and to convert to Christianity*” (Wilson, 1998, p. 81). Her religious ideals are shared and practiced by the Roman women as Antiochus proceeds, “*Our wives despise us so that they refuse to eat with us, / or even more to sleep with us*” (Wilson, 1998, p. 81). She primarily destroys patrilineal family arrangements. Estrangements of pagan husbands from the marital bed due to the new faith spreading like a disease in the society reveals anxieties about the potential dangers as the rulers Hadrian confirms, “*Nothing is graver, nothing more dangerous. The Roman Empire testifies to that fact, / infected everywhere by the moral plague of the Christian Sect*” (Wilson, 1998, p. 82). The rapid and unpredictable spread of Christianity is depicted through the analogy of a moral plague which defines the mother and her daughters as moral invaders and indicates the social impact of the religious conflict.

Roman women follow the teaching of the new woman and regulate marital relations by preferring continence to sexuality which is praised by Hrotsvit, who not only adopts but also imposes unequivocally the superiority of celibacy as the best form of Christian life, and this particular view of marriage as a virtuous alternative. Through the containment of female sexuality, she aims the promotion of celibacy in the society. Convert women, according to Hrotsvit, exemplify ideal female sexuality. Her disdain for sexuality within marriage shows that she reinforces the idea of spiritual rather than a cardinal marriage. This promotes Hrotsvit’s theology that abstinence from sex purifies not only body but also spirit. It is sacred and divine as well as subversive. Furthermore, women’s banishing their husbands from the marital bed is a proud assertion of autonomy in the family, the main component and the cosmos of the whole society. They take control of their bodies against secular and pagan patriarchs. Women who take vows of continence and reject sexual intimacy with their spouses in the domestic sphere represent unwavering Christian women standing against Paganism in the public sphere.

Fides, the eldest is tortured and beheaded first and severe tortures and beheading follow Spes and Caritas, while Sapientia is forced to watch the tortures. Their tormented bodies, however, are the manifestation of God’s grace, and Christian redemption rescues them from worldly degradation. Christian truth is opposed by political power, yet solidarity of Christian women is underlined by Hrotsvit as at the end of the play, when Sapientia brings her daughters’ remains to bury them with “*noble ladies*” and dies praying after forty days. The matrons who are converted to Christianity by Sapientia accompany in fulfilling an excruciating duty for a mother at the brutal site by giving her comfort and hope. Like Hrotsvit, Sapientia becomes an influential teacher and cultivates wisdom in a tight-knit community of women similar to the holy sisterhood within the walls of Gandersheim. Hrotsvit emphasizes the communal participation in the liturgy and uniformity of collective worship by underscoring the idea of building up a Christian community and pursuing the Christian ideal through communal maternal tenderness.

The struggle between Christianity and Paganism is illustrated through the opposition of female autonomy and masculine authority between the pagan husbands and Christian wives. It demonstrates how “*Sapientia’s matrifocal family lacking the pater familias of the ancient household, threatens the very nature of the patriarchal Roman state*” (Kline, 2004, p. 80). It is indicated that women can be the agents of progress and social transformation by embracing the ideals first, practicing it at home, and spreading the message to the society later. Shaping the morality of the society, the power of women and their potential of making the profound changes in the society are emphasized. Hrotsvit underlines woman’s spiritual and intellectual willingness of accepting novel ideas in Christianization of the nation since Roman women start questioning the ancestral and ancient rites of the Roman Empire. The disobedient wives against their pagan husbands indicate how Hrotsvit’s encourages continence within the marriage and the expansion of the Christian faith to the new souls and societies as a crucial responsibility.

Hrotsvit focuses on edification of society as well as individuals by depicting the emerging Christian community in conflict with the political power of paganism. Hrotsvit counters their assumptions and prejudices with her female characters who subvert the conventional roles allotted to women. They are tough, fearless, steadfast, and brave contrary to the accepted belief and representation of their image as weak, fragile, and delicate. She undermines the flaws attributed to women through Hadrian and Antiochus’s inability to comprehend the intellectual knowledge of Sapientia, who delivers a lecture as a form of feminine rhetorical power and wisdom when Hadrian asks about the girls’ ages, which confirms their lack of intelligence while revealing feminine scientific wisdom. It indicates that Christian women not only beat Pagan prosecutors and violate high-status male privilege with a strong spirit but also with subtle intellect and deep knowledge. Their embodiment of heroic qualities helps them ultimately triumph over their male persecutors through which Hrotsvit edifices

her audience about feminine excellence and Christian values over the male authority and Paganism.

Conclusion

Being a well-educated member of a female community in Gandersheim, a wealthy and distinguished convent sustained by the imperial family, Hrotsvit in the role of the first woman playwright, plays an important role by demonstrating a new perspective through preaching and teaching. In the history of Western Theatre, her dramatic compositions perpetuate the Christian conversation between the author and audience. Drawing on a rich array of historical and contemporary resources, Hrotsvit confirms that Christendom must be defended and extended through literary and political efforts. Through role models who are diametrically opposed to those of prior male writers, she glorifies chastity trumping over male wickedness and presents diversified alternatives to the calumnious literary depictions of women in popular pagan literature. Imbued with Christian tradition, she inserts herself into the patriarchal and misogynist male world to ostensibly venerate women. She combats noxious effects of the misogynistic male authors by replacing female depravity with female virtue. Her method of teaching is informed by the experience of her own womanly existence to define the meaning and value of women's existence and experience. She sees herself as divinely gifted, empowered, and mandated to instruct and teach people the principles of Christianity. Her alteration of the canon under the domination of exclusive male authorship is revolutionary as she places women at the center of the action so that the male dramatic representation of women is radically reversed.

Hrotsvit reshapes medieval literature by redefining the representation of women with not only moral virtues but also universal characteristics of courage, strength, wisdom, and steadfastness. The heroines in the plays are virgin martyrs, the highest state of holiness and models of Christian living, furnished with an armory of moral and religious precepts. Providing guidance and direction for her audience, she devotes her life to the spiritual uplifting, and this pedagogical purpose is undertaken by her female protagonists presented as an exemplar of the values. Teaching by example brings ideal behaviors into superior focus. The reader is expected to be inspired by reading the heroines, who appear to be exemplary disciples attaining Christian virtues, overcoming all challenges, and restoring the ideals of Christian virtues. The drastic, ascending, and prolonged torments inflicted upon the bodies of virgins increase their perseverance and shows that they are capable in defense of their opinions and beliefs. Her insistence on female virtue and heroism disempower the masculine authority as Christianity is defended by feminine power while Paganism is represented by cruel, lascivious, male patriarchs. Men who challenge the chastity of women verbally vanquished or often spectacularly foiled.

Her deep belief in the power of literature to corrupt/edify the reader underpins her condemnations of misogynist tropes of women. Her primary objection to Terence is his literary ability to corrupt and degrade the reader through distorting image of women. Establishing herself as a serious competitor to secular classical authors, she aims to discredit the disparaging lessons of misogynist writers, influencing readers' minds and actions. As an authoritative and impartial teacher, Hrotsvit believes the efficacy of instructional literature, conveys her concerns for the moral and spiritual formation of readers, and leads them in the path of righteousness. Through her plays, she creates opportunities for spiritual transcendence and provides religious instruction and inspiration. Crafting her persona as advisor in her plays, she speaks candidly with an authorizing didactic strategy to shape the present, society, people's thinking, beliefs, and practices. She exemplifies female disregard of the male privilege through her literary transgression into misogynic literary domain. Hrotsvit dexterously rectifies the damaged image of woman through carefully constructed gender roles and redefines the boundaries of patriarchal literary tradition and its very limitations.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

References

- Bersch, W. (2013). Hrotsvit and her works. In P. R. Brown & S. L. Wailes (Eds.), *A companion to Hrotsvit of Gandersheim: Contextual and interpretive approaches* (pp. 23-34). Brill.
- Case, S. (1983). Re-viewing Hrotsvit. *Theatre Journal*, 35(4), 533-542.
- Classen, A. (2011). Performance, orality, and communication in medieval women convents in the light of the plays of Hrotsvit of Gandersheim. In S. Vanderputten (Ed.), *Understanding monastic practices of oral communication* (pp. 231-243). Breopolis.
- Dronke, P. (1984). *Women writers of the middle ages*. Cambridge University Press.
- Gold, B. K. (1997). Hrotsvit writes herself: *Clamor validus Ganderhemensis*. In B. K. Gold, P. A. Miller & C. Platter (Eds.), *Sex and gender in medieval and renaissance Text: The Latin tradition* (pp. 41-70). State University of New York Press.
- Hrotsvit of Gandershem. (1998). *Hrotsvit of Gandershem: A florilegium of her works*. (K. Wilson, Trans.). D. S. Brewer.
- Hrotsvit of Gandershem. (1972). *Hrotsvithae Opera*. (H. Homeyer, Ed.). Verlag Ferdinand Schoningh.
- Kline, D. T. (2004). Kids says the darndest things: Irascible children in Hrotsvit's *Sapientia*. In P. R. Brown, L. A. McMullin & K. M. Wilson (Eds.), *Hrotsvit of Gandershem: Context, identities, affinities, and performances* (pp. 77-95). University of Toronto Press.
- Macy, G. (2013). Hrotsvit's theology of virginity and continence." In P. R. Brown & S. L. Wailes (Eds.), *A companion to Hrotsvit of Gandersheim: Contextual and interpretive approaches* (pp. 63-82). Brill.
- McInerney, M. B. (2003). *Eloquent virgins: The Rhetoric of virginity from Thecla to Joan of Arc*. Springer.
- McNaughton, H. (1993). Hrotsvitha and the dramaturgy of liminality. *Journal of the Australasian Universities Modern Language Association*, 80, 1-16.
- Newman, F. (2013). Strong voice(s) of Hrotsvit: Male-female dialogue." In P. R. Brown & S. L. Wailes (Eds.), *A companion to Hrotsvit of Gandersheim: Contextual and interpretive approaches* (pp. 287-310). Brill.
- Richmond, C. D. (2003). Hrotsvit's *Sapientia*: Rhetorical power and women of wisdom. *Renascence*, 55(2), 133-145.
- Ruys, J. F. (2008). *What nature does not teach didactic literature in the medieval and early modern periods*. Brepols.
- Stevenson, J. (2013). Hrotsvit in context: Convents and culture in Ottonian Germany. In P. R. Brown & S. L. Wailes (Eds.), *A companion to Hrotsvit of Gandersheim: Contextual and interpretive approaches* (pp. 35-62). Brill.
- Tarr, J. (1991). Hrotsvit of Gandersheim. In K. M. Wilson (Ed.), *An encyclopedia of continental women writers* (pp. 445-447). Taylor & Francis.
- Verner, L. (2023). Consent, rape and pollution: the context of Hrosvitha's *Dulcitius*. *The Explicator*, 81(2), 50-53. <https://doi.org/10.1080/00144940.2023.2243537>
- Wailes, S. L. (2006). *Spiritually and politics in the works of Hrotsvit of Gandershem*. Susquehanna University Press.
- Wailes, S. L. (2013). The sacred stories in verse. In P. R. Brown & S. L. Wailes (Eds.), *A companion to Hrotsvit of Gandersheim: Contextual and interpretive approaches* (pp. 85-120). Brill.
- Wailes, S. L., & Brown, P. R. (2013). Hrotsvit and her world. In P. R. Brown & S. L. Wailes (Eds.), *A companion to Hrotsvit of Gandersheim: Contextual and interpretive approaches* (pp. 3-21). Brill.
- Wilson, K. M. (1988). *Hrotsvit of Gandersheim: The ethics of authorial Stance*. Brill.
- Wilson, K. M. (1985). Figmenta vs. veritas: Dame Alice and the medieval literary depiction of women by women. *Tulsa Studies in Women's Literature*, 4(1), 17-32.
- Zampelli, SJ, M. A. (2013). The necessity of Hrotsvit: Evangelizing theatre. In P. R. Brown & S.L. Wailes (Eds.), *A companion to Hrotsvit of Gandersheim: Contextual and interpretive approaches* (pp. 147-199). Brill.

Dijitalleşmenin Kurumsal İtibar Yönetimindeki Yeri: Atatürk Üniversitesi Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğü Sosyal Medya Hesapları Üzerine Bir İnceleme

The Place of Digitalization in Corporate Reputation Management: A Review on Atatürk University Coordinatorship of Scientific Journals Social Media Accounts

Muhammet Hikmet OKUTAN 

Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Halkla İlişkiler ve Tanıtım Anabilim Dalı,
Erzurum, Türkiye
Atatürk University, Institute of Social Sciences,
Department of Public Relations and Promotion,
Erzurum, Türkiye
hikmet.okutan@atauni.edu.tr
(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)



Öz

Kurumsal itibar, bir kurumun paydaşlarının nasıl algılandığını gösteren soyut ve somut değerlerin bütünüdür. Kurumsal itibar, kurumun paydaşları ile olan ilişkiden doğmaktadır. Kurumların sahip oldukları değerlerin başında gelen itibar, kurumun paydaşları arasındaki ilişkide stratejik bir anlam ifade etmekte ve kurumun farklılaşmasında önemli rol oynamaktadır. Bu nedenle kurumsal itibarın iyi yönetilmesi gerekmektedir. Kurumsal itibarın sağlanması uzun vadede gerçekleşirken, korunmadığı takdirde kısa sürede kaybedilebilmektedir. Dijitalleşme kavramı son yıllarda çok sık kullanılmaya başlanmıştır. Gelişen teknoloji ve internetin getirisi olan dijitalleşme birçok alanda yer almakta ve etkisini göstermektedir. Özellikle iletişim alanında büyük yenilikler sağlayan dijitalleşme ile birlikte sosyal medyalar hayatımıza girmiş ve yaratıcılık kazandırmıştır. Tüm bu özellikleri sayesinde dijitalleşme kurumlar için kaçınılmaz olmuştur. Kurumlar dijitalleşme ile gelen tüm gelişmeleri yakından takip etmeli ve hızla uyum sağlamalıdır. Çünkü kurumlar gelişen dijitalleşmeye ayak uydurmalı ve yeniliklerden geri kalmamalıdır. Böylece kurumlar diğerleri arasından sıyrılarak ön plana çıkmaktadır. Bunların yanı sıra kurumların dijitalleşmenin getirdiği dönüşüm ve değişimlere hızla uyum sağlaması kurumsal itibarlarında olumlu etkiler sağlamaktadır. Bu çalışmada dijitalleşme kavramının kurumlar için önemi ve gerekliliğinin incelenmesi amaçlanmış olup, kurumsal itibar yönetiminde dijitalleşmenin rolü ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: İtibar, kurumsal itibar, kurumsal itibar yönetimi, dijitalleşme, sosyal medya

Abstract

Corporate reputation is the whole of intangible and tangible values that show how an institution is perceived by its stakeholders. Corporate reputation arises from the relationship with the stakeholders of the institution. Reputation, which is at the forefront of the values that institutions have, has a strategic meaning in the relationship between the stakeholders of the institution and plays an important role in the differentiation of the institution. Therefore, corporate reputation should be well managed. While the establishment of corporate reputation takes place in the long term, it can be lost in a short time if it is not protected. The concept of digitalization has been used frequently in recent years. Digitalization, which is the result of developing technology and internet, takes place in many areas and shows its effect. Especially with digitalization, which provides great innovations in the field of communication, social media has entered our lives and brought creativity. Thanks to all these features, digitalization has become inevitable for institutions. Institutions should closely follow all the developments that come with digitalization and adapt quickly. Because institutions should keep up with the developing digitalization and should not lag behind innovations. Thus, institutions stand out from the rest. In addition, the rapid adaptation of institutions to the transformations and changes brought about by digitalization has positive effects on their corporate reputation. In this study, it is aimed to examine the importance and necessity of the concept of digitalization for institutions, and the role of digitalization in corporate reputation management is discussed.

Keywords: Reputation, corporate reputation, corporate reputation management, digitalization, social media

Geliş Tarihi/Received 03.05.2023
Kabul Tarihi/Accepted 11.02.2024
Yayın Tarihi/Publication Date 22.06.2024

Cite this article as: Okutan, M. H. (2024). The place of digitalization in corporate reputation management: A review on Atatürk University Coordinatorship of Scientific Journals social media accounts. *Current Perspectives in Social Sciences*, 28(2), 166-181.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

İtibar sahibi olmak yalnızca kişileri değil kurumları da başarıya götürmede önemli bir etkidir. Kişilerin ve kurumların itibarları çevreleri ve paydaşlarının algıları ile belirlenmektedir (Asiltürk Okutan, 2020). Kazanılması uzun yıllar süren itibarın kaybedilmesi kısa zamanda gerçekleşmektedir.

Kurumsal itibar, tüm paydaşların kurum hakkındaki görüşleri, ilişkileri ve iletişimleri sonucu oluşan soyut bir anlam ifade etmektedir. Buna karşın, ölçülebilir unsurlar barındırması kurumsal itibar kavramını somutlaştırmaktadır. Kurumsal itibar kurumların geçmiş hareketlerinin gelecek hedefleri ile bir bütün halinde incelenmesi ile oluşmaktadır.

İtibar, kişi ya da kuruma çevresinin gösterdiği saygı olarak ifade edilebilmektedir (Marconi, 2001). İtibar, toplumsal değerlerin kurumların değerleri ile etkileşimi sonucu ortaya çıkmıştır (Karaköse, 2007). İtibarını önemseyen bir kurum yalnızca müşterileriyle değil, tüm paydaşlarıyla ilişkilerinde tutarlı davranmalıdır. Çevresiyle olan ilişkilerine önem veren kurumlar, daha kolay itibar kazanabilmektedirler.

Her kurumun kendine has kimliği, karakteri, zayıf ve güçlü yanları vardır. Kimlik belli kalıplara sokulmuş bir slogandan ziyade, görünen, dokunulan ve benimsenen her şeyi ifade etmektedir. Birbiriyle rekabet halinde olan işletmelerin ürettiği ürünlerin çoğu birbirine benzemektedir. Bir kurumun sağladığı avantajları, diğer firmalar da hemen yakalayabilmektedir. Bu noktada bir kurum, sahip olduğu kimliğiyle bütünleşerek rakiplerinden ayırt edilebilmekte ve bir adım öne geçebilmektedir (Asiltürk Okutan, 2020).

İtibarın yıllar süren çabalar sonucunda kazanılıp, tahmin edilenden de çok kısa bir sürede de kaybedilebilme ihtimalinin olması, itibarı yönetmenin ve daima elde tutmanın zor olduğunu göstermektedir. İtibarına önem veren kurumlar sadece müşterileriyle ilişkilerinde değil, tüm paydaşları ile olan ilişkilerinde güvenilir, tutarlı ve ilkeli olmalıdırlar. Bir kurumun çevresiyle olan iletişiminin iyi olması itibar kazanmasını daha da kolay kılmaktadır. Kurumlar ürün ve hizmet üretiminde güvenilir ve tutarlı olmanın yanı sıra, hangi faaliyetin neden yapıldığı konusunda da açıklayıcı olmalıdırlar.

Günümüzde teknolojinin gelişmesi ile birlikte dijitalleşme kavramı her alanda sıkça kullanılmaya başlanmıştır. Önemi gün geçtikçe artan dijitalleşme kavramı yalnızca kişilerle bağlı kalmamakta kurumlara da değer katan bir etken olmaktadır. Kurumlar rakiplerinin önüne geçebilmek için dijitalleşme alanında stratejik çalışmalara yer vermelidirler. Ayrıca kurumlar, kurumsal itibar yönetimlerinde başarılı olabilmeleri için dijitalleşme sürecini yönetim planlarına dâhil etmeli ve bunu sürdürülebilir hale getirmelidirler.

Dijitalleşme, hız, yaratıcılık, inovasyonellik, farklılık, farkındalık, daha hızlı iletişim ve etkileşim gibi kurumlar için çekici olabilecek ayrıcalıklar sunmaktadır. Ayrıca kurumsal kültür, kimlik ve iletişim faaliyetlerinde dijitalleşmeye uyum sağlayan kurumlar hem küresel alanda başarı elde etmekte hem de toplumsal değer kazanmaktadır.

Günümüz yönetim anlayışında yeni bir kavram olan kurumsal itibar yönetimi, gün geçtikçe daha da önem arz etmektedir. Öyle ki verilmesi gereken önem, gerek bireyler gerekse kurumlar tarafından anlaşılmakta ve itibar yönetimi üzerine çalışmalar giderek yoğunlaşmaktadır. Bu çalışmada dijital dünyada kurumsal itibar yönetiminin önemini belirlemek amacıyla yapılmıştır. Araştırma betimsel analiz yöntemi kullanılarak Atatürk Üniversitesi Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğüne ait sosyal medya hesapları incelenmiş olup, kurumun dijitalleşme sürecine ayak uydurarak sosyal medya hesaplarını aktif olarak kullandığı sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca henüz yeni açılmalarına rağmen kurumun sosyal medya hesaplarında her gün düzenli paylaşımlar yaparak etkileşimlerini artırmakta olduğu ve büyümeye devam ettiği tespit edilmiştir.

Kavramsal Çerçeve

Dijitalleşme

Dijitalleşme kavramı, teknolojinin özellikle son dönemlerde gösterdiği hızlı gelişmeler ve internetin artık her alanda kullanılması ile birlikte ortaya çıkmıştır. Bugünkü anlamıyla dijitalleşme, 1936 yılında programlanabilen ilk bilgisayarlar ile başlamıştır (Telli ve Aydın, 2020). En basit tanımı ile dijitalleşme, teknoloji ve internetin etkileşimi ile ortaya çıkan iletişimdir (Solak, 2020).

Dijitalleşme kavramı internet ve iletişimden bağımsız değildir. Tüm dijital sistemler iletişim alanlarını etkilemekte ve yeni bir iletişim şekli oluşturmaktadır. Yeni kitle iletişim araçlarının kullanımı ile birlikte bu dijital platformlar iletişimde dönüşüm süreci meydana getirmiştir.

Teknolojideki yenilikler ve internetteki gelişmeler insanları hızla dijitalleşmeye yönlendirmektedir (Solak, 2020). Bireyler

süreci hızla benimsemekte ve bu dijital alanları aktif olarak kullanmaya devam etmektedir. Bu durum kurum ve kuruluşları da değişim ve dönüşüme ayak uydurmak zorunda bırakmıştır.

Dijitalleşme, çağımızın en büyük gelişmesi olarak yerini almış ve beraberinde birçok alanı etkilemiştir (Uçan, 2013). Dijital dönüşümler yalnızca toplumları ve bireyleri değil, kurumları da etkisi altına almaktadır. Eğitim, sağlık, siyaset, ekonomi ve sosyal birçok alanda etkisini gösteren dijitalleşme, her faktörde farklılık gösterse de ortak noktası dijital dünyaya geçiştir. Bu geçişleri gerçekleştiren kurumlar dijital dünya evreninde yerini almaktadır (Şahinaslan, 2018).

Dijitalleşme bir bütün halinde gerçekleşmektedir. Yalnızca ekonomi ve finans faaliyetlerinde değil, tüm alanlarda dönüşümün yaşanması gerekmektedir. Dijital stratejiler ile birlikte bu dönüşümün gerçekleşmesi mümkün olmaktadır (Yüceol, 2020). Kurumlarda dijitalleşme sürecini başarılı gerçekleştirebilmek için tüm alanlarında dönüşüm yaşamalı, yönetim ve organizasyon yapılarında da bu dönüşümleri uygulamalıdır.

Dijitalleşmenin önemi ve gerekliliği

Teknolojide yaşanan gelişmeler ile birlikte dijitalleşme geldiğimiz noktada artık kaçılmaz bir gereklilik halini almaktadır. Tüm toplumlarda olduğu gibi global alanda hizmet veren kurumların da dijitalleşmek zorunda olduğu bir gerçektir. Teknolojinin bu denli hızla gelişmesi, tüm dünyayı dijitalleşmeye ayak uydurmak zorunda bıraktırmıştır (Ersöz ve Özmen, 2020).

Farklı dijital platformların ortaya çıkması ve hedef kitlelerin aktif kullanılması ile birlikte kurumlar da dijital ortamları iletişim süreçlerine eklemektedir (Arklan ve Tuzcu, 2019). Teknolojideki yenilikler sayesinde birçok sektörler dijitalleşmeyi her alana yaymışlar ve dijitalleşmenin avantajlarından faydalanmışlardır.

Bireyler mekân ve zamandan bağımsız olarak buldukları her yerden dijital ortamlar aracılığı ile iletişim kurmayı başarabilmektedir (Solak, 2020). Toplumlar arasındaki küreselleşme ile birlikte mesafeler ortadan kalkmıştır. Yalnızca insanlar için değil, kurumlarda da zaman ve mekândan bağımsız bir şekilde iletişim sistemlerinde dijitalleşmeler yaşanmaktadır.

Dijitalleşme günlük hayat içindeki yerini hızla almıştır (Ersöz ve Özmen, 2020). Gerek bireysel gerekse kurumsal alanlarda dijitalleşmenin gerekliliği gün geçtikçe artmaktadır. Böylece hızla dijitalleşen dünyada kurumların ilişkilerinde ve kimliklerinde dijitalleşmeler yaşanmaktadır (Güzel, 2016). Yaşadığı topluma ayak uydurabilmek adına bireylerin yanı sıra kurumlarında dijitalleşme süreçlerine dâhil olması gerekmektedir.

Kurumların, dijitalleşme süreçlerinde başarılı olabilmesi için hedeflerine uygun olarak doğru iletişim platformlarını kullanması gerekmektedir. Çünkü dijitalleşme sayesinde kurumlar yalnızca üretim geleceği sağlamamakta paydaşları ile ilişkilerine yön verebilmektedir (Yazıcı ve Düzakaya, 2016).

Dijitalleşmenin gerekliliği konusunda üç farklı açıdan değerlendirmeler yapılması gerekmektedir. Bunlar; hedef/kitle, müşteriler ve toplumdur. Kurumlar açısından dijitalleşmeler, sosyal medyada etkileşimi sağlayan paylaşımlar, hedef kitle ile iletişimler reklam faaliyetleri şeklinde olmaktadır. Hedef kitle açısından dijitalleşme, çevrimiçi çözümler sunulması, çevrimiçi deneyim sağlanması ve karşılıklı etkileşimlerdir. Toplumsal olarak dijitalleşme ise, küreselleşme ile birlikte diğer toplumlara ayak uydurabilmek, interneti iyi kullanabilmek ve dijital teknolojiden faydalanabilmektir (Karaman, 2020).

Dijitalleşmeyi oluşturan kavramlar

a) Sosyal medya

Günümüzde internet, birçok bilgisayar sistemini birbirine bağlayan ve dünya üzerinde sürekli genişleyen bir iletişim ağıdır (İnal, 2006). Başka bir tanımda DiMaggio interneti tanımlarken, bilgi erişiminde ve kişiler arası iletişimde bilgisayarların kullanılması ve bilgisayarlar aracılığı ile insanların dünya çapında birbirlerine bağlanması ifadesini kullanmaktadır (Aktaş, 2014).

İnternet kullanımının sayısında giderek artmalar yaşanırken bu yenedünyada yeni medya araçları ortaya çıkmaya başlamıştır. Teknolojinin bu denli hızlı ilerlemesi iletişim teknolojilerini de etkilemiş iletişimin dijital ortama taşındığı sosyal ağlar oluşmuştur (Başlar, 2013).

İletişim teknolojilerinde yaşanan hızlı değişimler, internetin her alanda yer alması ve kullanılmaya başlanması ile birlikte internette bazı yeni uygulamaların ve yeni kitle iletişim araçlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Böylece bununla birlikte sosyal medya denilen yeni bir kavram var olmuştur (Aydın, 2015). Sosyal medya araçları insanların bilgiye ulaşmalarını sağlamakta ve onlara farklı imkânlar sunmaktadır.

Günümüzde aktif olarak kullanılan sosyal medya araçlarından bazıları şu şekildedir:

- i) **Facebook:** İçerik bakımından oldukça zengin olan uygulama yalnızca iletişim kurmak için değil, video ve fotoğraf paylaşımları yapmak için de kullanılmaktadır. Kurumlar tarafından da fazlaca tercih edilen Facebook kurumların hedef kitlelerine ulaşması noktasında etkili olmakta ve reklam konusunda yardımcı olmaktadır.
- ii) **Twitter:** Kısa zamanda kendi kültürünü ve tarzını oluşturan uygulama, içeriklerine göre farklı konularda paylaşımlar yapmayı ve algı yönetiminde etkin rol oynamayı sağlamaktadır.
- iii) **Instagram:** Kullanıcılarının üyelik ile giriş yaptığı bu uygulamada kendilerine ait sayfalarında eş zamanlı ya da zamansız olarak fotoğraf, kısa video gibi içerikler paylaşma imkânı sunmaktadır. Günümüzün en çok tercih edilen sosyal medya platformunun başında gelen Instagram, yalnızca kullanıcılarının içerik paylaşmasının yanı sıra marka ve kurumların faaliyetlerini de sergiledikleri yer olmaktadır.
- iv) **Youtube:** İnternetin video paylaşım ağlarının en büyüğü olan Youtube, görüntüleme sayısı ile en iyi video içerik uygulamasıdır. Ayrıca şimdilerde birçok insan için yeni bir iş alanı olarak kullanılmakta ve kullanıcılarının paylaşımlarına göre izlenme sayıları doğrultusunda tutundurma faaliyeti ve pazarlama yöntemleri sunmaktadır.

b) Web sitesi

İnternette yer alan sayfalar, ziyaretçilerine görsel, yazılı ve animasyon halinde bilgi aktaran ve hizmet sunan bilgi alanlarını kapsamaktadır. Özellikle son zamanlarda bilginin üretilip paylaşılmasını ve tüketilmesini sağlayan bir platform haline gelmiştir.

Web siteleri kurumlar içinde oldukça önemlidir. Çünkü kurumun amaçlarına ve hedeflerine göre şekil almakta ve kurum hakkında bilgileri sunmaktadır. Kuruma ait birçok başlık bir arada bulunmakta ve bir bütün halinde düzenlenmektedir. Böylece gerek ziyaretçilerine gerekse medya kuruluşlarına doğru bilgiler aktarılmakta ve kurum imajının korunmasına katkı sağlamaktadır.

c) E-posta

E-posta mesaj iletme sistemi sayesinde bireylere bilgi aktarımı veren, mesajları depolayan ve başkalarına da iletilmesini sağlayan bir kanaldır. İletişimde yeni bir sistem imkânı sunan e-posta ilk kullanıldığı zamandan itibaren kullanıcı sayısını giderek artırmaktadır.

Eğitim ve çalışma alanlarında da kurumlar için sıkça kullanılan bir iletişim aracı olmaktadır. Kurumlar özellikle bilgi aktarma, dosya paylaşma, belge talepleri, evrak alma-gönderme ve yazışma gibi işlemlerde e-postayı sıkça kullanmaktadır. İletişimde hızlı olması tercih edilmesini etkilerken güvenliği konusu hala akıllarda sorular oluşturmaktadır.

d) Basın bülteni

Gerçek veya tüzel kişilerin, kurumların organizasyon ve etkinliklerini, düşüncelerini, planlarını, stratejilerini medya aracılığı ile kamu ile paylaştığı metinlerden oluşmaktadır (Çakır, 2020). Basın bültenleri destekleyici yönde bilgiler içermekte, yayımlanmaya hazır halde raporlar sunmakta ve teknik konulara dair yazıları kapsamaktadır. Basılı olarak veya internet ortamında kullanılmaktadır.

Kuruma ait bilgileri içeren, kurum kültürünü ve kimliğini anlatan haber bültenleri oluşurken güncel ve ilgi çekici olmaları gerekmektedir. Bunun yanı sıra hedef kitlenin beklentisine uygun ve haber değeri taşıyacak önemlilikte olması gerekmektedir.

e) Ekstranet ve intranet

Intranet, iş yerlerinde kullanılan ve kurum çalışanları tarafından bilgi akışında kullanılan özel bir ağ sistemidir. İç ağ olan bu sistem, çalışanların birbirleri ile iş birliği kurabilmesi, iş faaliyetlerinin düzenlenmesi ve işlerle ilgili bilgi paylaşımının yapılması amacını taşımaktadır.

Ekstranet ise kurumun dış paydaşları ile kuruma ait bilgilerin paylaşılmasını sağlayan bir dış ağ sistemidir. İş ilişkilerinin geliştirilmesi ve yönetilmesi için önemli olan bu sistemde, kurum tarafından izin verilen yetkililer yer almaktadır.

f) Arama motoru optimizasyonu

Son zamanlarda sıkça karşılaşılan bu kavram, onlarca web sitesi arasından fark yaratarak öne çıkmayı ifade etmektedir. Web sitelerini daha kolay şekilde taramayı sağlayacak ve anahtar kelimeler içeren bir sistemdir. Bu uygulama web sitelerin, ziyaretçilerin aramalarına karşılık ilk sıralarda yer almasını ve daha fazla tıklanmasını sağlamaktadır. Web sitelerinin performanslarının artmasında doğrudan etkili olmakta ve pazarlama noktasında avantajlar sunmaktadır.

İtibar ve kurumsal itibar

İtibar kavramını Türk Dil Kurumu saygınlık, değer görmek ve güvenilirlik şeklinde ifade etmektedir (Tdk, 2015). Oxford sözlüğüne göre itibar, bir insan hakkında genel anlamda inanılan şey olarak tanımlanmaktadır. İtibar kavramını il kullanan kişi olarak bilinen Fombun ise itibarı rekabet avantajının kaynağı şeklinde belirtmiştir (Herbig ve Mulewicz, 1995).

Başka bir ifadeye göre itibar, bir kurumun hedef kitesinin algısında oluşturduğu pozitif tutumlu ve fark yaratan güven ilişkisidir (Asiltürk Okutan, 2020). Marconi'ye göre itibar, bir kişi veya kurumun çevresi tarafından gördüğü saygı ve hürmettir (Marconi, 2001). Karaköse itibarı toplumsal değerler ile kurumsal değerlerin karşılıklı etkileşimi ile ortaya çıkan soyut bir kavram olarak ifade etmektedir (Karaköse,2007). İtibar kavramı güven, ahlak, güç ve saygı ifadelerinin de yer aldığı soyut bir kavramı karşılamaktadır.

Genel anlamında itibar kavramına bakıldığı zaman, özel unsurlara sahip olduğu, bireye ait niteliklerden ziyade çevresi tarafından nasıl algılandığının önemli olduğu, yıllar süren çabalar ile elde edilmesine karşılık kaybedilmesinin de çok kolay olduğu görülmektedir. Bu sebeple itibar yönetiminin her daim elde tutulması gerekmektedir.

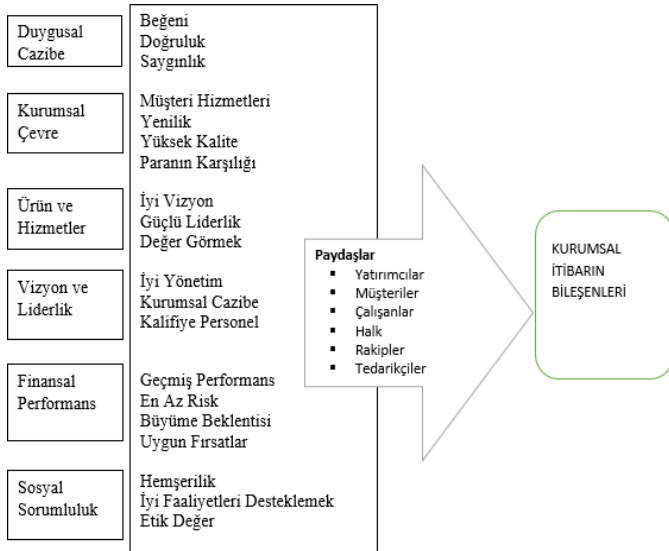
Kurumsal itibar kavramı ise, sosyal bilimler alanında birçok kavramda görüldüğü gibi herkes tarafından benimsenmiş ortak bir tanıma sahip olmamaktadır. Bu sebeple birçok tanıma yer verilmektedir. Kurumsal itibara ait tanımlar incelendiğinde, kurumsal itibarın bir kurumun paydaşlarının zihnindeki düşünceler şeklinde ifade edildiği görülmektedir (Kadıbeşegil, 2006). Barnett'in ifadesine göre kurumsal itibar bir kurumun zamanla edindiği finansal, sosyal ve ekonomik yargılardır.

Bir başka tanıma göre kurumsal itibar, kurumun ne olduğu, sorumlularının neler olduğu, paydaş beklentilerinin nasıl karşılandığı ve kurumun sosyal çevre ile uyumu gibi içerikleri barındıran bir bütünlük halidir (Anca ve Roderick, 2007). Demir'e göre kurumsal itibar kurum hakkındaki oluşan gerçeklik, dürüstlük ve saygınlık değerlerinin toplamıdır (Demir, 2018). Kurumsal itibar için yapılan tanımlar incelendiğinde, kurumsal itibarın kurumların paydaşları üzerinde oluşturduğu olumlu düşünceleri ve değerleri içerdiği görülmektedir.

Kurumsal itibarın unsurları

Kurumsal itibarın tek bir değer veya iletişim ile oluşturulması mümkün olmamaktadır (Okutan, 2020). Bir kurumun imajı oluşurken, çalışanlarından, üretkenliğine, hizmetlerinden kullandığı yöntemlere, iletişiminden oluşturduğu algılara kadar pek çok etken yer almaktadır.

İtibar kavramının babası olarak bilinen Fombrun ve arkadaşı Riel tarafından geliştirilen kurumsal itibar unsurları şu şekildedir (Şekil 1):



Şekil 1.

Kurumsal İtibar Unsurları. Corporate Communication Centre (2003)

Duygusal cazibe; kurumun paydaşları ile arasındaki kurduğu bağ şeklinde tanımlanmaktadır (Akgöz, 2009).

Kurumsal çevre; kurumun itibarının etkin bir şekilde yönetilmesini sağlayan, çevre ile kurulan ve paydaşların izlenimi belirleyen açık ve anlaşılır iletişim stratejileridir (Karaköse, 2008).

Ürün ve hizmetler; kuruma güven duyulmasını sağlayan yenilikler ile ihtiyaç ve beklentilere karşılık veren ve sadakatin devamlılığını sağlayan ürün ve hizmetleri içermektedir (Aydemir, 2008).

Vizyon ve liderlik; kurumsal hedeflere ulaşmayı sağlayan amaçlar ve amaçlar doğrultusunda yapılan eylemlerin bütünüdür (Asiltürk Okutan, 2020).

Finansal performans; kurumların hedefleri gerçekleştirme noktasında kar sağlama ve yatırım yapabilmesi yeteneğidir (Karatepe, 2008).

Sosyal sorumluluk; kurumun faaliyetlerini gerçekleştirirken toplumu dikkate alması ve gerek birey ve gerekse kurumlara karşı yerine getirmesi gereken sorumluluklarıdır (Aydemir, 2008).

Kurumsal itibarın faydaları

Kurumsal itibar, kurumlar için en önemli değerdir. Güçlü bir itibara sahip olmak kurumlara birçok yönden fayda sağlamaktadır. Etkin ve güçlü bir itibara sahip olan kurumlar gelecekte de varlıklarını devam ettirebilmektedir. Çünkü kurumsal itibar etkilerini uzun vadede ve birçok alanda göstermekte ve geleceklerine yatırım yapmalarını sağlayan önemli bir stratejik faaliyettir. İtibarın kuruma sağladığı yararlar sıralanacak olursa;

- Kurum için rekabet avantajını sürdürülebilir kılmak, (Zyglidopoulos, 2005).
- Kurum hizmetlerine değer kazandırmak (Dowling, 2002).
- Paydaşlarda olumlu tutumlar oluşturmak (Chun, 2006).
- Gelecek için yatırım yapmak (Brammer, 2006).
- Kurumlar arasında kıyaslama sağlayarak tüketici tercihlerinde etkili olmak,(Nguyen ve Leblanc, 2001).
- Yeni pazarlara açılmayı sağlamak (Jeffries-Fox, 2006).
- Kuruma ait olumlu haberler yapılmasına katkı sağlamak (Fombrun ve Riel, 2003).
- Daha becerikli ve alanında yetenekli çalışanları çekmek (Doorley ve Garcia, 2007).
- Kurumun sosyal alanda konumunu göstermek (Fombrun ve Shanley, 2007).
- Kuruma duyulan güvenin artmasını sağlamak (Wiedmann ve Hennigs, 2006).

Kurumsal itibarı etkileyen faktörler

Kurumsal itibar, kurum hakkındaki algıları içermektedir. Kurumun paydaşları ve işbirliği yaptıkları tüm birim ve kişiler kurum itibarında etki göstermektedir. Fakat bu etkiler beklentilere göre farklılık göstermekte ve paydaşlarca farklı yorumlanmaktadır. Kurum itibarında etkili olan faktörler genel anlamda şu şekildedir:

Çalışma ortamı: Bir kurumdaki çalışan motivasyonunu doğrudan etkileyen faktörlerin başında çalışma ortamı gelmektedir. Kurum faaliyetlerinin devamlılığının sağlanması, kurumun çalışanlarca benimsenmesi açısından çalışma ortamı önemlidir (Demir, 2018). Kurumsal itibarın oluşturulmasında çalışanların etkisinin göz ardı edilmeden uygun çalışma ortamlarının oluşturulması gerekmektedir.

Halkla ilişkiler: Halkla ilişkilerin kurumsal itibarı oluşturmada stratejik bir yeri bulunmaktadır. Halkla ilişkiler, özel veya tüzel kişilerin hedef kitle arasında güçlü iletişim kurması ve karşılıklı etkileşim halinde olmasıdır (Asna, 2006). Kurumların paydaşları ve toplum ile ilişkilerinin düzenli olması sağlam bir halkla ilişkiler ile mümkün kılınmaktadır. Bu durumda doğrudan kurumsal itibarını etkilemekte ve desteklemektedir. Çünkü halkla ilişkiler kurumların tanıtılmasının sağlanmasında ve karşılıklı olarak güvene dayalı sağlam bir ilişki oluşmasında önemli bir yere sahiptir (Akyol, 2016). Kurum kimliğinin ve kültürünün doğru aktarılması için güçlü bir halkla ilişkiler gerekmektedir.

Öğrenen organizasyon: Deniz (2006)'e göre, kurumların hedefleri kapsamında kendilerini sürekli geliştirmesi ve paydaşları ile birlikte sürekli öğrenmeye açık olması şeklinde ifade edilmektedir. Öğrenen organizasyonda tüm paydaşlar birbirlerinden sürekli yeni şeyler öğrenmekte ve kurumlar kolayca yeni gelişmelere ayak uydurabilmektedir. Teknolojideki hızlı gelişmeler ve dönüşümler kurumları aynı hızla etkilemektedir. Kurumların bu gelişimlere hızlıca ayak uydurabilmesi ve gelişebilmesi bu süreçte kolay olabilmektedir.

Kurumsal etik: Etik kavramı, kurumların vizyon ve misyonları dahilinde paydaşları ile arasındaki mesaj ve davranış biçimlerini belirleyen yazılı olmayan kuralları ifade etmektedir (Karabey, 2020). Kurumsal etik, bir kurumun kuruluşundan itibaren belirlediği hedefleri doğrultusunda sorumluluklarının farkında olması ve bilinçli hale gelmesidir (Güler, 2016). Kurumların toplumsal değerler ile uyumlu çalışması ve etik normlara uygun faaliyetler göstermesidir.

Müşteri memnuniyeti: Kurumlar için müşteri memnuniyetinin sağlanması oldukça önemlidir. Çünkü kurumun devamlılığı bu şekilde gerçekleşmektedir. Kurumlar sundukları hizmet ve ürünler ile müşteri memnuniyetine katkı sağlamaktadır. Müşteri denen hedef kitlenin doğru tespiti ve analizi bu aşamada önemli olmaktadır (Koçak, 2018).

Müşteri memnuniyetinin sağlanması ve kurumun beğenilmesi hem uzun vadede kurum itibarına olumlu etki etmekte hem de kuruma finansal etkiler sağlamaktadır. Kurum ve müşteri arasında sürekli devam eden ilişkilerde, kurumlar vaatler sunmakta müşteriler ise beklenti içinde olmaktadır (Foster, 2019). Bu karşılıklı talep ilişkisinin uyumlu bir şekilde gerçekleşmesi kurumun itibarında olumlu etkiler sağlamaktadır.

Kurumsal itibar yönetimi

Uzun zamandır faaliyet göstermeye devam eden, belli bir başarıya ulaşmış ve daha fazla başarılı olmayı hedeflemiş olan kurumlar, itibar yönetimine uygun çalışmalara ihtiyaç duymaktadır (Canitez, 2016). Çünkü rakipleri arasından sıyrılmak ve fark yaratmak isteyen kurumlar kurumsal itibarın önemini, değerini ve gerekliliğini fark ettikleri zaman bu yöndeki çalışmalarına daha önem vermekte ve daha planlı bir yönetim tarzı benimsemektedir.

Kurumsal itibar yönetimi, kurumların finans, üretim, yatırım, halkla ilişkiler, insan kaynakları ve iletişim gibi birçok alanında bir bütün halinde organize edilmesi ve planlı bir yönetim sisteminin kurulmasıdır (Güneş, 2016). İtibar yönetimi, kurumların yönetim faaliyetinde benimsendiği takdirde başarılı olmaktadır.

İtibar yönetiminde kurumun itibarı somut bir hale gelmekte ve ölçülmesi ve planlı olarak sürdürülmesi sağlanmaktadır (Özyurt, 2019). Kurumların varlığını sürdürebilmesi için itibarını iyi bir şekilde yönetmesi ve koruması gerekmektedir (Turner, 2004). Çünkü güçlü bir itibarın sağlanması için etkin ve güçlü bir kurumsal itibar yönetimine ihtiyaç vardır. Kurumsal itibar yönetimi kurumun değerlerinin korunmasını ve yükseltmesini içermektedir. Kurumların adın piyasalarda iyi bir itibarla duyurması, kurum isminin güvenli ve etkin bir şekilde anılmasının sağlanması ve tüm yapılarında iyi bir itibar yönetimini sağlanması için başarılı kişilerle çalışması gerekmektedir.

Kurumsal itibar yönetiminde, kurumlar önceki dönemlerde yaptıkları çalışmalarını yeni dönemde yapmayı planladıkları ile bir bütün halinde belirlemeli ve bu amaçlar doğrultusunda stratejiler oluşturmalıdır. Kurumsal itibar yönetiminin kurumların yönetim politikasına dahil edilmesi ve yönetme sürecinde yer alması gerekmektedir. Çünkü bu şekilde kurumların iç ve dış paydaşları ile olan ilişkileri dâhilinde itibarın yönetimi sağlanabilmektedir. İç ve dış paydaşların göz önünde bulundurulduğu kurumsal itibar yönetiminde üzerinde durulması gereken birtakım noktalar bulunmaktadır. Bunlar şu şekildedir (Akın, 2019):

- Kurumun her faaliyeti iç ve dış paydaşlara açık ve şeffaf olmalı,
- İtibar yönetimi kriz anlarında değil, kurumun yönetim süresinde daimî olarak yer almalı,
- Teknolojide son gelişmeler sürekli takip dilmeli,
- İç ve dış paydaşlarla yaşanan sorunlar anında çözülmeli,
- Olası kriz durumlarına hazırlıklı olunmalı ve daima bir b planı hazırda bekletilmeli,
- İtibar yönetimi sıklıkla ölçülmeli ve gerekli değerlendirmeler yapılmalı.

Kurumsal itibar yönetiminde paydaşların kim olduğu, müşterilerin neler beklediği gibi faktörlerin belirlenmesi, itibara katkı sağlayacak haberler, ürünler, reklamların doğru belirlenmesi gerekmektedir (Pagnoncelli, 2006). Davies (2006)'a göre kurumsal itibar yönetiminde dikkat edilmesi gereken bazı noktalar bulunmaktadır. Bunlar:

- İtibarın anlaşılabilir olması gerekmektedir.
- Paydaşların beklentileri ve önemlilikleri anlaşılmalıdır.
- Bilgi kullanımında kurumun vizyonu, misyonu ve değerleri göz önünde tutulmalıdır.
- Planlamalarda kararlılık ve hassasiyet gösterilmelidir.
- Yeni konulara hazırlıklı olunmalı ve hızlı bir şekilde uyum sağlanmalıdır.
- Sorunlara çözüm bulma konusunda yetenekli kişilerle çalışılmalıdır.

Tüm bu bilgiler ışığında itibar yönetiminin çok yönlü ve planlı yapılması gerektiğini kanısına varılabilmektedir. İtibar, tüm paydaşları ilgilendiren önemli bir konu olduğundan yönetiminde birlikte hareket edilmesi gerekmektedir. Kurumsal itibar

yalnızca kurum tarafından gösterilen tutumlar olmamaktadır. Aynı zamanda kurum hakkında yapılan paylaşımlar ve oluşan algılarda itibarı etkilemektedir. Bu sebeple paydaşlar arasında bilgi paylaşımlarının dikkatle gerçekleşmesi gerekmektedir. Ayrıca, itibarın korunması ve zarar gördüğünde düzeltilmesinin zor olduğu unutulmamalı ve buna yönelik stratejilerin hazır olması gerekmektedir.

Kurumsal itibar yönetiminin ölçülmesi

İtibar kavramı taşıdığı özellikler bağlamında soyut bir anlam ifade etmesine karşılık ölçülebilir unsurlar barındırmaktadır. Kurumlar, hem hedef kitleler hem de diğer kitleler üzerinde nasıl bir algı oluşturduğunu, itibarının etkili olduğu alanların ve sağladığı faydaların neler olduğunu belirlemek ve itibar yönetimi konusunda başarılı olup olmadığını tespit etmek amacıyla itibar ölçümüne ihtiyaç duymaktadır (Ural, 2012).

Kurumsal itibar yönetiminin sağlıklı ve başarılı gerçekleşebilmesi için ölçülme işleminin planlanması gerekmektedir. Yapılması planlanan ölçümlerde kurum itibarının anlaşılmasına yönelik yazılı bir plan hazırlanması ve güvenilirliğin yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir (Demir, 2018). Kurumlar açısından itibarın ölçülmesi yönetilmesi ile eş değer öneme sahiptir. Yönetimde başarılı olunabilmesi için ölçüm yapılması gerekmektedir.

Kurumsal itibarın ölçülmesi ve değerlendirilmesi amacıyla yapılan ve literatürde yer alan çalışmalarda birçok yöntem denenmiştir. Kurumsal itibarın ölçülmesine yönelik geliştirilen bazı yöntemler şunlardır (Güneş, 2016):

1. The Harris-Fombrun İtibar Katsayısı
2. Global Rep Trak Pulse İtibar Ölçüm Modeli
3. Kurumsal Kişilik Ölçeği
4. McMillian SPIRIT Modeli
5. Delahaye Kurumsal İtibar Endeksi
6. Müşteri Odaklı Kurumsal İtibar
7. Rotterdam Kurumsal Özdeşleşme Testi
8. Fortune Dergisi
9. Capital Dergisi

Dijital alanda kurumsal itibarın yönetimi

İtibar, kurumlar için bir bütünü ifade etmektedir. Kurumun kimliğini, imajını, kültürünü, sosyal sorumluluklarını, iletişimlerini kapsayan bütün faaliyetlerin bütünüdür. Gelişen teknoloji ile birlikte tüm bu etkenlere dijitalleşme de eklenmiştir. Kurumlar itibarını oluşturan tüm bu unsurlara dijitalleşmeyi de ekleyip yönetim sürecinde benimsemelidir. Çünkü geldiğimiz çağda marka ve kurumların dijital alanlardaki varlığı itibarına katkı sağlayan önemli bir etken olmaktadır.

Dijital alanlarda varlıklarını sürdürmek isteyen kurumlar, teknolojik gelişmeleri yakından takip ederek ve hızla ayak uydurarak süreçlerine dâhil etmektedirler. Kurumlar kimliklerine ve kültürlerine uygun olarak dijital alanları seçmekte ve kullanmaktadır. Sosyal medya araçlarından kendilerine uygun olanları seçip, kendi vizyonları doğrultusunda tanıtımlarını yapmakta ve iletişimlerini sağlamaktadır.

Kurumların kendilerini iç ve dış paydaşlarına anlatabilmesi, hedef kitlelerine tanıtması ve bilgi verebilmesi, dijital ortamlarda etkileşim sağlayabilmesi, sosyal mecralarda yer alarak iletişim kurabilmesi için itibarını oluşturan unsurları dijital ortamlara taşıması gerekmektedir (Güler, 2016).

Kurumlar dijital ortamlarda yer alırken ilk olarak kurumsal kimliklerine öncelik vermektedirler. Kurum toplumda oluşturduğu algıyı da dikkate alarak sosyal mecralarda yer almaktadır. Çünkü kurumun sosyal medyada kurum kimliğinden farklı kimlik ile yer alması kurumsal itibarına zarar verebilmektedir.

Kurumun dijital alanlarda varlığını sürdürebilmesi için stratejik bir yönetim süreci gerekmektedir. Bu süreçte kurumsal itibarın dijital ortamda yönetilebilmesi için kurum kimliği kadar iletişim becerileri de önemlidir. Çünkü kurumun yaptığı tüm iletişim faaliyetleri kurum hakkındaki algıları etkilemekte ve bunun sonucunda kurumun itibarı şekil almaktadır (Özmelek, 2019). Bu sebeple kurumsal itibarın yönetilmesi, korunması ve sürdürülebilir olması noktasında kurumsal iletişimin önemi oldukça fazladır.

Kurumun dijital alanlarda varlığını sürdürmesi ve itibarını yönetebilmesi çevrimiçi iletişim faaliyetleri açısından oldukça gereklidir. Çünkü etkileşim ne kadar fazla ise, kısa sürede ne kadar çok insana ulaşılabilirse bu durum kurum itibarını olumlu etkilemektedir. Bu sebeple tüm bu sürecin yönetilebilmesi için stratejik planlar yapılması gerekmektedir.

Kurumların dijital ortamlarda varlığını sürdürmesi ve itibarını stratejik olarak yönetebilmesinin önemini ve gerekliliğini gösteren bazı unsurlar bulunmaktadır. Bunlar (Destici, 2018):

1. Bireylerin kurum ile direkt iletişim kurabilmesinin sağlanması,
2. Kurumların itibarını güçlendirmeye yönelik iletişim faaliyetlerini sosyal medya araçları ile kısa sürede fazla kitleye ulaşmasının sağlanması,
3. Kurumla ilgili oluşan algıların yönetilebilmesinin ve olumsuz algıların bertaraf edilmesinin sağlanması,
4. Hedef kitlelerin iletişim faaliyetlerinde destek vermesinin sağlanması,
5. Zaman ve mekân kısıtlaması olmaksızın paydaşlar ile her an iletişim kurulabilmesinin sağlanması,

Tüm bu bilgiler göstermektedir ki, kurumlar çağa ayak uydurmak için kurumsal kimlik ve imajlarını geliştirmek adına sosyal mecralarda yer almak zorundadır. Bu süreçte dijitalleşme sürecinin yürütülmesi, yönetilmesi ve dijital itibarın sağlanıp korunması ve sürdürülebilir olmasının sağlanması için tüm alanlara dâhil edilmesi ve iyi analiz edilmesi gerekmektedir.

Sosyal medyanın dijital kurumsal itibarı yönetimindeki yeri

Teknolojinin her alanda gelişmesi sonucunda dijitalleşme süresi kaçınılmaz olmuş ve sosyal medya kurumlar içinde önemli olmaya başlamıştır. Toplumsal iletişim faaliyetlerinin ve bilgilendirmelerin sosyal medya aracılığı ile yapılması yalnızca bireysel değil kurumsal olarak da önemli olmaya başlamıştır. Sosyal medyanın her gün artan önemi ve etkileşim alanı kurumların sosyal medyayı farklı şekillerde kullanmasını ve stratejik bir yönetim planı geliştirmesini zorunlu kılmıştır.

Kurumlar her şeyden önce sosyal medyada kendi kurumsal kimlikleri ile var olmalı ve kurum kültürüne göre yer almalıdırlar. Çünkü kurumların sosyal medyayı kullanması kimliklerini, kültürlerini, vizyon ve misyonlarını hedef kitlelerine iletilmesi ve sağlıklı bir iletişim kurabilmesi açısından önemlidir (Tenekecioğlu, 2020). Bunun yanı sıra kurumların hangi sosyal medya araçlarında yer aldıkları da oldukça önemlidir. Çünkü kurumun kimliği ve kültüre uygun olmayan dijital ortamlarda yer alması kurumsal itibarını olumsuz etkileyebilmektedir. Bu bağlamda paydaşlar ile bilgi aktarımının yapılabilmesi ve büyük kitlelerle iletişimin sağlanabilmesi uygun platformların seçilmesi gerekmektedir.

Kurumlar, etkileşimlerini artırmak ve dijital ortamlarda da kurumsal itibarını yönetebilmek için sosyal medyayı aktif olarak kullanmalıdırlar. Kullandıkları sosyal medyalara uygun içerikler paylaşarak ve hedef kitlelerinden gelen sorulara cevap vererek sürekli iletişim halinde kalmalı ve zaman ve mekândan bağımsız olarak her an ulaşılabilir olmalıdır. Bu durum paydaşları ile olan etkileşimini artıracak ve bağlarını güçlendirecektir. Bu bağlamda kurumların sosyal mecra hesaplarında sıkça paylaşım yapması ve içerik oluşturması güven oluşturacak ve kurumsal itibarını olumlu etkileyecektir.

Sosyal mecra hesaplarında yapılan paylaşımlar güncel olmasının yanı sıra ilgi çekici olmalıdır. Ayrıca her gün yenilenen içeriklerin yanında önceki paylaşımlarda kalıcılığını sürdürmekte olduğundan, kurumların paylaşım yaparken risk oluşturacak içerik olmamasına dikkat etmesi gerekmektedir. Bu durum dijital ortamlardaki kurumsal itibarlarının yönetimi ve korunmasında oldukça önemlidir.

Kurumların dijital ortamlarda ve özellikle sosyal medya araçlarındaki itibarlarını başarılı bir şekilde yönetebilmesi ve bu durumu koruyabilmesi için dikkat etmesi gerek üç temel unsur bulunmaktadır (Çakır, 2016).

1. Kullanılan sosyal medya hesabının sürekli olarak takip edilmesi,
2. Kurum itibarını etkileyecek paylaşımların belirlenmesi ve gerekli müdahalelerin zamanında yapılması,
3. Dijital ortamlardaki kurumsal itibarının ölçülerek değerlendirilmesi ve oluşan algıların gözlemlenmesi,

Kurumlar hedeflerine uygun olarak seçtikleri sosyal medyaları tutundurma faaliyeti olarak ve halkla ilişkiler çalışması olarak kullanılmaktadır. Sosyal medyanın hızlı bir şekilde çok fazla kişiye ulaşılabilmesi özelliği sayesinde paydaşlarına ve hedef kitlelerine mesajlarını ve bilgi aktarımını daha kolay yapabilmektedir. Ayrıca bu faaliyetlerinin ölçümünü yaparak gerekli değerlendirmeleri yapmakta ve ihtiyaç duyulan farklı çalışmalara da yer verebilmektedir. Tüm bunlar ancak kurumsal itibarın dijital ortamlarda sağlıklı ve başarılı yönetilebilmesi ile mümkün olmaktadır.

Atatürk Üniversitesi Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğünün Sosyal Medya Hesaplarının Kurumsal İtibar Bağlamında İncelenmesi

Araştırmanın amacı ve önemi

Teknolojinin hayatımızın her alanına yayılması ile birlikte birçok alanda yenilikler yaşanmakta ve dijitalleşme süreci başlamaktadır. Dijitalleşmenin hayatımıza girmesinin başında sosyal mecralar gelmektedir. Bu araçların kullanım amaçları ve içerikleri dikkate alındığında kurumların halkla ilişkiler çalışmalarında ve iletişimlerinde yer almalarının kaçınılmaz olduğu

görülmektedir. Sosyal medya araçları ile web sitelerinin kurumsal iletişimde etkisinin artması ile birlikte kurumların dijitalleşmeyi seçmesi kurumsal itibarlarında da etkili olmaktadır.

Bu çalışma dijitalleşmenin kurumların kurumsal itibarlarındaki yerini ve önemini incelemek amacıyla yapılmıştır. Çünkü dijitalleşme ile birlikte kurumlar kendilerine yeni alanlar oluşturmuşlardır. Bu yeni alanlar kurumların sosyal mecraları ve web siteleridir. Kurumlar bu alanlarda varlıklarını sürdürmeye çalışmaktadırlar. Bu sebeple bu çalışmada dijitalleşme ile birlikte kurumların sosyal mecralarda ne şekilde yer aldıkları, nasıl içerikler paylaştıkları ve etkileşimlerinin incelenmesi amaçlanmıştır.

Ayrıca çalışmanın dijitalleşme kavramının öneminin giderek artması sebebiyle kurumların itibarları üzerindeki etkilerinin incelenmesi ve kurumların dijitalleşmedeki yerleri ile gelişmelerinin sağlanması açısından önem arz etmektedir.

Araştırmanın yöntemi

Bu çalışmada yöntem olarak içerik analizi kullanılmakta ve kurumun sosyal medya hesapları betimsel olarak incelenmektedir. Çalışmada oluşturulan "Atatürk Üniversitesi Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğü'nün sosyal medya hesaplarının kurumsal itibar açısından nasıl bir durumda olduğu" sorusuna istinaden betimsel olarak bir durum analizi yapılmıştır.

Bulgular

Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğü Kurumsal Tarihi

Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğü Atatürk Üniversitesi bünyesinde 2019 tarihinde kurulmuştur. Kurulduğu tarihten günümüze kadar Üniversite bünyesinde yayın yapmakta olan bilimsel dergilerin Ulusal ve Uluslararası standartlara ulaşması için gerekli çalışmalar yapılmaktadır. Kurulduğu tarihte 21 tane dergiye sahip olan koordinatörlük güncel olarak bünyesinde 72 tane dergi bulundurmaktadır.

Diğer Üniversitelerde yapılan incelemelerde dergilerin farklı farklı birimlerde yayımlandığı gözlemlenmiştir. Koordinatörlük, Üniversiteye ait tüm dergilerin tek bir birim altında toplanması ve tek bir erişimle tüm dergilere ulaşılabilmesi özelliği ile ilk olma özelliği taşımaktadır. Bu durum Koordinatörlüğün kurumsal itibarı için önemli bir değer katmaktadır.

Ayrıca Atatürk Üniversitesinin yürüttüğü projeleri, sosyal sorumlulukları, araştırma-geliştirme çalışmaları ile pek çok alanda lider konumda yer alması kurumun itibarının değer kazanmasında etkili olmaktadır.

Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğü Resmi Twitter Hesabının İncelenmesi

Atatürk Üniversitesi Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğü @ataunidergiler kullanıcı adı ile Twitterda yer almaktadır. Sayfanın Mart-2023'te açılması sebebiyle güncel olan takipçi sayısı az olsa da sayfa açıldığı andan itibaren kısa sürede hızla gelişmektedir (Şekil 2).

BİLİMSEL DERGİLER KOORDİNATÖRLÜĞÜ
Coordinatorship of Scientific Journals

Atatürk Üniversitesi Bilimsel Dergileri
@ataunidergiler

Atatürk University Journals
Atatürk Üniversitesinin Ulusal ve Uluslararası Bilime Açılan Kapısı

Erzurum, Türkiye
Doğum tarihi: 1 Haziran 1957
Mart 2023 tarihinde katıldı

751 Takip edilen 337 Takipçi

Atatürk Üniversitesi Bilimsel... · 27 Şub
Üniversitemiz Sağlık Hizmetleri M.Y.O. Müdürlüğüne yayınlanan Journal of Basic Health Dergisi Mart-2024 sayısı için makale kabulüne devam etmektedir.

Linki ziyaret edebilirsiniz.
dergipark.org.tr/tr/pub/jobah

@YuksekgretimK
@DergiPark
@atauni1957
@rektorcomakli

Atatürk Üniversitesi Bilimsel Dergileri
Ekin-2023 YAYINDA
2. Cilt - 2. Sayı

Şekil 2.

Bilimsel Dergiler Resmi Twitter Hesabı Görüntüsü

Koordinatörlüğe ait resmi Twitter sayfasında güncel olan dergilere ait görseller ve bilgiler paylaşılmaktadır. Ayrıca her gün düzenli olarak gerçekleşen paylaşımlarla kısa sürede Twitterda gelişim göstermeye devam etmektedir.

Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğü Resmi Instagram Hesabının İncelenmesi

Atatürk Üniversitesi Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğüne ait Instagram hesabı @ataunidergiler kullanıcı adıyla açılmıştır. Hesap profilinde kurumun adının ve logosunun bulunduğu profil resmi bulunmaktadır. Ayrıca bilgi kısmında birimin web sitesi linki bulunmaktadır. Güncel olarak hesap takipçi sayısı 5348 dir. Hesabın açılış tarihinin Mart-2023 olması göz önünde bulundurulursa kısa sürede çok sayıda takipçiye ulaştığı görülmektedir (Şekil 3).



Şekil 3.

Bilimsel Dergiler Resmi Instagram Hesabı Görüntüsü

Şekilde görüldüğü üzere kurumun resmi Instagram hesabında Birim bünyesinde yayın süreçleri takip edilen dergilerin görselleri paylaşılmaktadır. İçerik paylaşımları incelendiğinde açıldığı günden itibaren her gün paylaşımlar yapıldığı görülmektedir. Görsellerin açıklama kısımlarında dergi adı, içeriği yayınlanma sıklığı gibi dergi hakkında bilgiler yer almaktadır. Ayrıca dergiye ulaşım için dergipark linki de yine açıklama kısmında yer almaktadır.

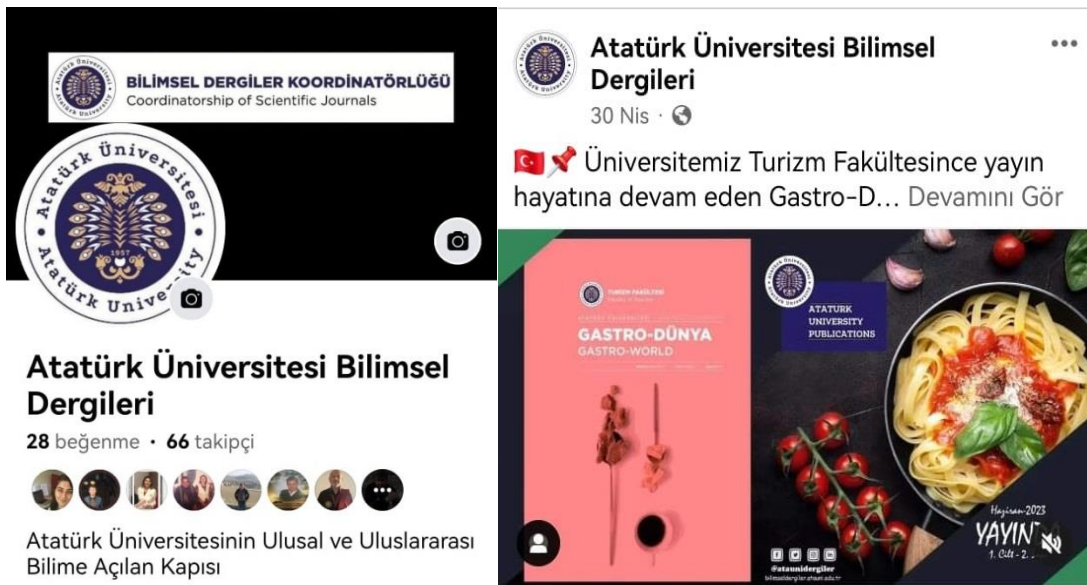
Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğü Kurumsal Facebook Hesabının İncelenmesi

Koordinatörlüğe ait kurumsal Facebook hesabında Atatürk Üniversitesi Bilimsel Dergileri ismi kullanılmaktadır. Bu hesapta da diğerleri ile eş zamanlı olarak güncel dergi görselleri ve bilgileri paylaşılmaktadır (Şekil 4).

Diğer sosyal medya hesapları gibi Facebook hesabı da Mart-2023'te açılmış ve kısa sürede oldukça fazla etkileşim sağlamıştır. Günlük düzenli olarak görsel paylaşımı yapılmakta ve dergilere ait bilgiler bu sosyal medya hesabında da yer almaktadır.

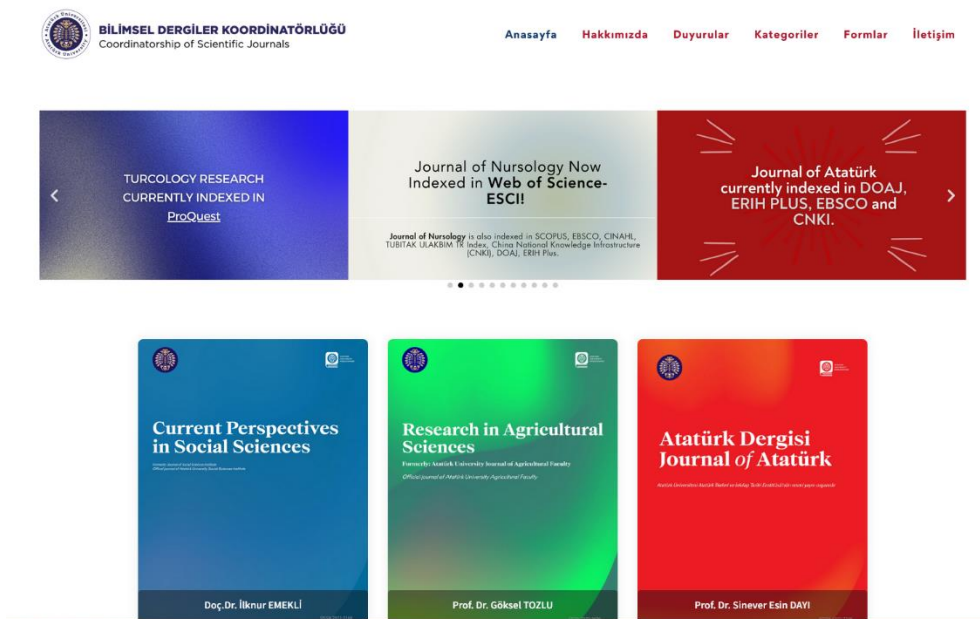
Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğü Kurumsal Web Sitesi İncelemesi

Atatürk Üniversitesi Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğü Web sitesi <https://bilimseldergiler.atauni.edu.tr/> adresinde yer almaktadır. Web sitesinde kurum hakkında bilgiler, duyurular, yeni dergi başvurusunda bulunacak olan birimler için formlar ve iletişim bilgileri yer almaktadır (Şekil 5).



Şekil 4.

Bilimsel Dergiler Resmi Facebook Hesabı Görüntüsü



Şekil 5.

Bilimsel Dergiler Kurumsal Web Sitesi Görüntüsü

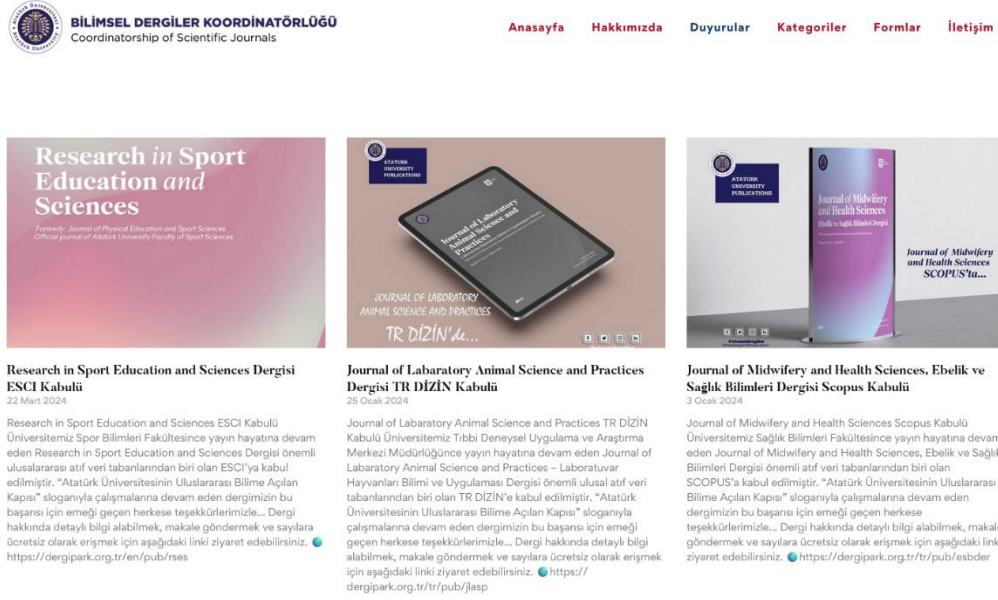
Web sitesinde yapılan incelemede ana sayfada dergilerin tümünün yayın hayatına başlama sırasına göre görselleri ile birlikte yer aldıkları görülmektedir. Ayrıca dergi görsellerinin altında dergi editörünün bilgileri ile e-ISSN numarası yer almaktadır. Ana sayfada Fen Bilimleri, Sosyal Bilimler ve Sağlık Bilimleri kategorileri ile ziyaretçilere arama kolaylığı sağlanmaktadır (Şekil 6).

Birimin web sitesinin hakkımızda kısmında kuruluşuna ait tarih ve üniversite senato kararı bildiren bilgi bulunmaktadır. Ayrıca derginin misyon ve vizyonu ile koordinatörlük yönetim ekibine ait bilgilere de ulaşmak mümkündür (Şekil 7).



Şekil 6.

Bilimsel Dergiler Kurumsal Web Sitesi Görüntüsü



Şekil 7.

Bilimsel Dergiler Kurumsal Web Sitesi Görüntüsü

Yine derginin web sitesinde yer alan duyurular kısmında Birimde yapılan toplantılar ve dergiler hakkında gelişmeleri içeren bilgilendirmelere yer verildiği görülmektedir.

Web sitesi üzerinde yapılan incelemelerde görülmektedir ki, sosyal medya hesaplarında olduğu gibi web sitesi de aktif olarak kullanılmakta ve güncel bilgilere yer verilmektedir.

Sonuç ve Öneriler

İnternette yaşanan hızlı gelişmeler ve teknolojideki yenilikler ile birlikte ortaya çıkan dijitalleşme yalnızca bireyler için kurumlar içinde önemli olmaktadır. İnternetin zaman ve mekân sınırını ortadan kaldırması sebebiyle her an her yerde ulaşım sağlamak isteyen kurumlar için dijitalleşmede kaçınılmaz olmuştur. Çünkü çağımızda yaşanan hızlı teknolojik gelişmelere ayak uydurmak kurumların varlığını sürdürmesi için önemlidir. Bu sebeple adını ve faaliyetlerini duyurmak isteyen kurumların stratejik bir dijitalleşme planı yapması gerekmektedir.

Kurumların teknolojik gelişmeleri talep etmesi, oluşan bu yeni düzene ayak uydurması, dijitalleşmeye kayıtsız kalmaması ve durumun sağladığı avantajları kullanması gerekmektedir. Çünkü dijitalleşme ile birlikte kurumların tanıtım ve iletişim faaliyetleri farklı boyutlara ulaşmaktadır. Kurumlar dijitalleşme ile birlikte ziyaretçilerine dijital kanallar ile hizmet vermektedir. Tüm süreçte dijitalleşmeyi iyi kullanan kurumlar, daha hızlı ve etkili bir şekilde iletişim kurmakta ve tanıtımını daha kolay yapabilmektedir. Tüm bu olumlu katkılar kurumun itibarına pozitif değer katmaktadır.

Kurumlar dijitalleşmeye geçişte ilk olarak sosyal mecralarda yer almaktadır. Bu noktada kurum dijitalleşmeyi yönetim sürecine dâhil ederken kurum kültürü ve kimliğine, faaliyetlerine ve iletişim biçimine göre uygun olan sosyal medya araçlarını seçmelidir. Kurum faaliyetlerini, bilgilerini ve vizyon ve misyonunu bu platformlara uygun olarak aktarmalıdır.

Dijital sürecini başlatmış ve bu süreci stratejik olarak yönetimine dâhil etmiş kurumlar, kurumsal itibarlarını da olumlu katkılar sağlamaktadır. Çünkü dijital platformlar kurumlar hakkında bilgi aranırken bakılan ilk yerler olmaktadır. Bu sosyal mecralar kurum hakkında fikirler sunmaya, kurum faaliyetlerinin bilgilerini aktarmaya yardımcı olmaktadır.

En doğru bilginin paydaşlara ve ziyaretçilere sunulması, kurum ile iletişim kurabilmelerinin sağlanması ve kendi görüş ve önerilerini sunabilmesi bu yeni dönemde sosyal medya ile sağlanmaktadır. Bu nedenle kurumların sosyal medyayı aktif kullanmaları ve gelen taleplere hızlı bir şekilde dönüş yapabilmesi gerekmektedir. Tüm bunları yaparken iyi bir dijital yönetim gerekmektedir. Çünkü tüm bu sürecin iyi yönetilmesi kurum için olumlu imaj oluşturacak ve kurumun itibarına olumlu değer katacaktır.

Kurumların dijitalleşme sürecini iyi yönetebilmesi ve kurumsal itibarlarına katkı sağlamak üzere dijital medyayı etkin kullanması gerekmektedir. Bu noktada kurumlar bu süreci gerçekleştirirken amatör kişilerce değil de profesyonel destek alarak ve alanında tecrübeli kişiler ile çalışarak dijitalleşmeyi sağlıklı yönetebilirler. Bunların sonucunda da kurumsal itibarını dijital ortamlarda da sağlayan etkili kurumlara ulaşabilmektedir.

Atatürk Üniversitesi Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğü sosyal medya hesaplarında yapılan incelemeler göstermektedir ki; Birim dijitalleşme sürecine ayak uydurarak sosyal medya hesaplarını aktif olarak kullanmaktadır. Henüz yeni açılmalarına rağmen kurum sosyal medyada her gün düzenli paylaşımlar yaparak etkileşimlerini artırmakta ve büyümeye devam etmektedir.

Kuruma ait tüm sosyal medya hesaplarında eş zamanlı olarak aynı görseller paylaşmakta ve bilgilendirmeler yapılmaktadır. Bu durum dijitalleşmelerine katkı sağlamakta ve etkileşimlerini artırmaktadır. Ayrıca dijitalleşme alanında gösterdikleri bu başarı kurumsal itibarlarını dijital ortamlarda da korumalarının yardımcı olmaktadır. Hesaplarının yeni olması dezavantaj olarak görülse de düzenli kullanım ile birlikte durumu avantaja çevirmekte ve Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğü olarak ilk olmalarının faydalarını göstermektedir. İlerleyen zamanla tüm sosyal medya hesaplarında yaptıkları paylaşımlar ile birlikte etkileşimleri daha da artarak daha fazla kişiye ulaşacaklardır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.


Kaynaklar

- Akgöz, E. (2009). *Turizm işletmelerinde halkla ilişkiler faaliyetlerinin itibar yönetimine etkileri: Örnek bir uygulama* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- Akın, A. (2019). *İtibar yönetimi bağlamında sosyal reklam kavramına yönelik bir araştırma*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, Halkla İlişkiler Bölümü, Marmara Üniversitesi].
- Aktaş, C. (2014). *QR kodlar ve iletişim teknolojilerinin hibritleşmesi*. Kalkedon Yayıncılık.
- Anca, C. E., & Roderick, B. (2007). *The influence of brand image and company reputation where anufacturers market to small firms*. A Customer Value Perspective, Industrial Marketing.
- Arklan, Ü., & Tuzcu, N. (2019). Dijital çağın bir pazarlama ve marka iletişim aracı olarak etkileyiciler: Kanaatler, kriterler ve takip nedenleri üzerine bir araştırma. *Selçuk İletişim*, 12(2), 969-1011.
- Asiltürk Okutan, Y. (2020). Turizm işletmelerinde kurumsal itibar yönetimi: Erzurum örneği. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 24(3), 1361-1377.
- Asna, A. (2006). *Kuramda ve uygulamada halkla ilişkiler*. Pozitif yayınları, 1. Baskı.
- Aydemir, B. (2008). İşletmelerin yeni rekabet aracı olarak kurumsal itibar. *"İş, Güç" Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi*, 10(33).
- Aydın, A. F. (2015). Kurumsal itibar açısından sosyal medyaya ilişkin bir değerlendirme. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İletişim Araştırmaları Dergisi*, 5(1), 78-92.
- Başlar, G. (2013). Yeni medyanın gelişimi ve dijitalleşen kapitalizm. *Akademik Bilişim*, 823-831.
- Canitez, F. (2016). *Kurumsal tasarımın kurumsal imaj ve kurumsal itibar oluşumu üzerine etkisinin hizmet sektöründe incelenmesi: THY örneği*. [Yayımlanmış Doktora Tezi, İşletme Bölümü, Haliç Üniversitesi].
- Çakır, M. (2020). Basın bülteni yazma uygulamaları üzerinden halkla ilişkiler öğrencilerinin mesleki iletişim yetkinliklerine dair bir değerlendirme. *Journal of Social Humanities and Administrative Sciences*, 6(23), 219-235.
- Çakır, Ö. H. (2016). *Sosyal medyada kurumsal itibar yönetimi*. Kriter yayınevi, 1. Baskı.
- Davies, D. (2006, Aralık 17). *Managing your reputation*. <http://www.dbrc.co.uk/managing%20your%20reputation.pdf>.
- Demir, N. (2018). *Kurumsal itibar yönetimi*. Çağlayan Yayınları, 1. Baskı.
- Deniz, M. (2006). *Öğrenen organizasyonlarda motivasyonun etkisi ve bir işletme uygulaması*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, İşletme Bölümü İnönü Üniversitesi].
- Ersöz, B., & Özmen, M. (2020). Dijitalleşme ve bilişim teknolojilerinin çalışanlar üzerindeki etkileri. *Bilişim Teknolojileri Online Dergisi*, 11(42), 170-179.
- Fombrun, C. J. (2004). *Cees van R. Managing Your Company's most valuable asset: Its reputation critique*. September, 72.
- Foster, C. (2019). *Hiper-bağlı bir dünyada itibar stratejisi ve analitiği*. Koç Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı.
- Güzel, E. (2016). Dijital kültür ve çevrimiçi sosyal ağlarda rekabetin aktörü: "Dijital Habitus". *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 4(1), 82-103.
- Güler, Ş. (2016). *Dijital ortamda itibar yönetimi uygulamalarına yönelik bir analiz*. [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü, Marmara Üniversitesi].
- Güneş, S. İ. (2016). *Kurumsal itibar yönetimi*. Cinius Yayınları, 1. Baskı.
- Herbig, P., & Milewicz, J. (1995). The relationship of reputation and credibility to brand success. *Journal of Consumer Marketing*, 12(4).
- Kadıbeşegil, S. (2006). *İtibar yönetimi*. MediaCat Kitapları.
- Karabey, N. C. (2020). Kurumsal sosyal sorumluluk, kurumsal itibar, profesyonel etik standartlar ve örgütsel vatandaşlık davranışı arasındaki ilişkiler. *İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 34(2), 603-629.
- Karaköse, T. (2007). *Kurumların DNA'sı itibar ve yönetimi*. Nobel Yayın Dağıtım.
- Karaman, S. (2020). *Yükseköğretimde dijital dönüşüm*. Pegem Akademi, 1. Baskı.
- Karatepe, S. (2008). *İtibar yönetimi: Halkla ilişkilerde güven yaratma*. Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 84.
- Koçak, S. (2018). *Kurumsal iletişim unsurlarıyla itibar yönetimi*. Der Yayınları, 1. Baskı.
- Marconi, J. (2001). *Reputation marketing. Building and sustaining your organization's greatest asset*. Blacklick OH, USA: McGraw-Hill Companies, The American Marketing Association, 2001.
- Özdestici, H. (2018). *Algılanan sosyal medya pazarlamasının kurumsal itibar algısına etkisi üzerine bir araştırma* [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, Pazarlama Bölümü, Hacettepe Üniversitesi].
- Özmelek, Taş, N. (2019). Sosyal medya ve çevrimiçi itibar yönetimi kavramları üzerine alan yazınsal bir değerlendirme. *Egemia*, 4(4), 22.

- Özyurt, B. N. M. (2019). *Kriz iletişiminin marka ve itibar yönetimi açısından değerlendirilmesi: Torku süt krizi* [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, Kurumsal İletişim ve Halkla İlişkiler Yönetimi Bölümü, Kadir Has Üniversitesi].
- Pagnoncelli, N. (2006). Corporate reputation with consumer-clients. *Ipsos Ideas*, March, 7–9.
- Solak, B. B. (2020). Markaların dijital dönüşümü ve sosyal medya kullanımı: Twitter özelinde bir inceleme. *Dördüncü Kuvvet Dergisi*, 3(1), 100-112.
- Şahinaslan, Ö., & Şahinaslan, E. (2018). E-dönüşüm uygulamalarında güvenlik. *Proceedings of the International Congress on Business and Marketing*, 420-435.
- Telli, G., & Aydın, S. (2020). *Dijital dönüşüm*. Kapital Medya, 1. Baskı.
- Tenekecioğlu, Ç. (2020). *Sosyal medyada kurumsal itibar yönetimi: Yeşilay* [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü, Başkent Üniversitesi].
- Turner, M. (2004). Reputation, risk and governance. *Risk Management Topic Paper*, 6, 1-8.
- Uçan, B. (2013). Türkiye’de karikatürün dijital dönüşümü: Uykusuz dergisi. *The Turkish Online Journal of Design Art and Communication*, 3(3), 41-50.
- Ural, G. E. (2012). Kurumsal itibarı ölçme yöntemi olarak Türkiye itibar endeksi ve endeks sonuçlarından hareketle Türkiye’de elektronik sektörünün itibarı üzerine bir değerlendirme. *AJIT-E: Online Academic Journal of Information Technology*, 3(7), 7-20.
- Yazıcı, E., & Düzkaya, H. (2016). Endüstri devriminde dördüncü dalga ve eğitim: Türkiye dördüncü dalga endüstri devrimine hazır mı? *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi*, 7(13), 49-88.
- Yüceol, N. (2020). Kitap incelemesi-2: dijital dönüşümde ‘Hayatta Kalmanın’ yol haritası. *İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(1), 205-212.

“Dünya Öküz ve Balığın Üstündedir” Hadisinin Coğrafya/Astronomi Perspektifinden Arka Planı: Bir Kavram Analizi

“The World is on the Ox and the Fish” The Perspective of Hadith from the Perspective of Geography/Astronomy: A Concept Analysis

Mehmet Akif SEYİTOĞULLARI 
Milli Eğitim Bakanlığı, Coğrafya Öğretmeni,
Van, Türkiye
Ministry of Education, Geography Teacher,
Van, Türkiye
(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)



Öz

Bir sözü, "Kim söylemiş? Kime söylemiş? Niçin söylemiş? Ne makamda söylemiş?" gibi kurallar sözü doğru anlamak için gereklidir (Nursi, 2012). Söze üslup/anlam zenginliği katmak için temsil, teşbih, mecaz, kinaye gibi edebî sanatlar, insanlar tarafından edebiyat alanında hatta günlük hayatta da kullanılmaktadır. Hadislerde de derin hakikatlerin açıklanmasında zaman zaman söz konusu bu edebi sanatlara başvurulmuştur. Bu makale coğrafya biliminin, hadis ilmiyle olan ilişkisine dayanmaktadır. “Dünya öküz ve balık üzerindedir” hadisi coğrafya/astronomi perspektifinden incelenmiştir. Hadiste geçen Dünya ne üzerindedir? sorusunu, Hz. Muhammed (sav) doğal ortamla insan arasındaki ilişkiyi mecazlı/kinayeli bir biçimde iki kelimeyle dile getirmiştir. Bir yönüyle hadiste geçen öküz kelimesinin “tarım ve hayvancılığ”; balık kelimesinin ise “deniz ve diğer su ürünlerini” sembolize ettiği anlaşılmıştır. Ayrıca Hz. Muhammed’e (sav) farklı zamanlarda dünyanın ne üstünde durduğu sorulmuş, peygamberimiz ilk sorulduğunda “öküzün”, ikinci defa sorulduğunda ise “balığın” üstünde duruyor diye cevap buyurmuştur. Bu cevaplarıyla, soru vakitlerinde dünyanın öküz ve balık burçlarından geçmekte olduğunu beyan etmiş olması, kâinatın sırlarını açıklayan ve anlayanları hayran bırakan mucizeler aracılığıyla, ilahi sistemin ahengine/hikmet mirasına bir daha dikkati çekmiştir. Diğer taraftan bu çalışmanın amacı, hadislerde yer alan coğrafya ile ilgili kavramların analizini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Müteşabih hadis, coğrafya, burçlar, öküz ve balık

Abstract

A saying, "Who said it? Who did he say it to? Why did he say it? In what authority did he say it?" rules such as these are necessary to understand the word correctly (Nursi, 2012). Literary arts such as representation, simile, metaphor, allegory and allusion are used by people in the field of literature and even in daily life to add richness of style/meaning to words. In the hadiths, these literary arts are sometimes used to explain deep truths. This article is based on the relationship between the science of geography and the science of hadith. The hadith "The earth is on the ox and the fish" is analysed from the perspective of geography/astronomy. In the hadith, the Prophet Muhammad (PBUH) expressed the relationship between the natural environment and human beings in a metaphorical / metaphorical way with two words. In a way, it is understood that the word ox in the hadith symbolises "agriculture and animal husbandry" and the word fish symbolises "sea and other water products". In addition, the Prophet Muhammad (peace be upon him) was asked at different times what the earth was standing on, and the Prophet replied that it was standing on the "ox" the first time and on the "fish" the second time. With these answers, the fact that he declared that the earth was passing through the signs of the ox and the fish at the time of the question drew attention once again to the harmony / wisdom heritage of the divine system through miracles that explain the secrets of the universe and amaze those who understand it. On the other hand, the aim of this study is to analyse the concepts related to geography in hadiths.

Keywords: Mutashabih hadith, geography, horoscope, ox and fish

Geliş Tarihi/Received 11.08.2023
Kabul Tarihi/Accepted 12.02.2024
Yayın Tarihi/Publication Date 22.06.2024

Cite this article as: Seyitoğulları, M. A. (2024). "The world is on the ox and the fish" The perspective of hadith from the perspective of geography/astronomy: A concept analysis. *Current Perspectives in Social Sciences*, 28(2), 182-187.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

Son ilahi mesajın temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve Hadis-i Şeriflerin Arap dili aracılığıyla insanlara ulaştırılmış olması, Arap dilinin en önemli dünya dillerinden bir tanesini olmasını sağlamıştır. Diğer taraftan engin ifade biçiminin yanı sıra oldukça zengin sanatsal/edebi yönüyle de dikkat çekmektedir. Arap edebiyatında sözü, güzel/etkili/özlü bir biçimde söylemek için kullanılan edebi sanatlar/anlatımlar belagat kavramıyla ifade edilmektedir (Baytar, 2015). Mecaz-ı mürsel (ad aktarması), istiare (eğretileme), kinaye (alegori) vb. farklı adlarla tanımlanan edebi sanatlar aslında sözün yeni anlam kazandığı (mecaz) kelimelerdir. Ancak bu terimlerin farklı isimler altında sınıflandırılmalarının nedeni, mecazlaşma, farklı lokasyonlarda/çevrelerde kullanımı ve biçimsel özelliklerdir (Gürbüz, 2008). Temsili anlatımın örneklerini pek çok hadiste görmek mümkündür. Nitekim peygamberimizin Arapçayı belığane (güzel) konuşan bir çevrede yer alması, Arapçanın ince manalarına hakim olmasını sağlamıştır. Hadisler biçimsel olarak analiz edildiğinde başlıca iki farklı kullanım göze çarpmaktadır. Bunların ilki, karşılaştırma metodu sonucu bir temsille konuyu anlatma, ikincisi ise zaten peygamberimizin her zaman veciz bir niteliğe sahip özlü sözleridir. Hadislerde genel kullanılan temsili anlatım, manası kapalı hadislerin (müteşabih hadis) açıklanmasında daha fazla başvurulduğu görülmektedir. Böylelikle müteşabih hadislerdeki temsili anlatımla aklın anlamakta/anlamlandırmakta aciz kaldığı hakikatler, daha anlaşılır hale gelmektedir (Bodur, 2014)

Yöntem

Doküman analizi yöntemi, nitel araştırmalarda araştırma amacına ve veri kaynaklarına bağlı tek başına yöntem olarak kullanılabilen (Ersoy & Ayaydın, 2023) ve araştırma konusu için yazılmış farklı türdeki dokümanların (metin halini almış yazı, belge vb.) bir araya getirilmesini ve incelenmesini içerir (Seyidoğlu, 2016). Söz konusu bu yöntem uygun olarak çalışma tasarlanmış ve ulusal/uluslararası literatürden faydalanılmıştır. Diğer taraftan bu çalışmanın amacı, hadislerde yer alan coğrafya ile ilgili kavramların analizini ortaya koymaktır.

Bulgular ve Tartışma

Farklı medeniyetlerde yer alan balık ve boğa/öküz sembolleri ve anlamları

Medeniyet ve uygarlık inşasında önemli bir yere sahip hayvancılık, tarihin en eski dönemlerinden beri toplumların hayatlarında yer almıştır. Toplumların, dış dünyalarını bu hayvanların özellikleriyle algılamaları ve onlarla içi içe olmaları, gerek kültürlerinde gerekse de mitolojilerinde bu hayvanların başlıca yer edinmelerini sağlamıştır (Çobanoğlu, 2001). Yapılan arkeolojik kazılar ile ortaya çıkarılan balık ve diğer deniz canlılara ait fosiller MÖ. 40 bin-10 bin dönemlerine rastlamaktadır. Mezopotamya ve Mısır gibi medeniyetlerde balık figürünün/sembolünün güçlü ve ön planda olduğunu, balık çeşitliliği/avı ile ilgili gerek kabartmaların gerekse arkeolojik buluntuların ortaya koyduğu parametreler zengin bir tablo sunmaktadır (Tekin, 2020). Diğer taraftan Mezopotamya mitolojisinde balık ile ilgili oldukça fazla figür bulunmakla beraber balığın bilgeliğin simgelerinden biri olduğu dile getirilmektedir. Bununla birlikte Asurlarda balık figürü bilgeliği/güveni sembolize ederken Babillerde ise koruyucu bir rol üstlenmiştir. Hint mitolojisinde balık mitolojik bir kahraman olarak tufan efsanelerinde yer alırken Antik Roma döneminde ise değiştirme/dönüştürme gücü olarak tasvir edilmiştir. Balığın koruyucu, bereket, refah ve bolluğun simgesi olma rolünün izlerine Türk mitolojisinde de rastlanmaktadır. Balıkla ilgili bu nitelendirmeler genel olarak insanoğlunun faydasına olan parametrelerdir (Black-Green, 2017'den aktaran; Kaplan, 2021). Paleolitik dönemle (MÖ. 2 milyon ile MÖ. 10 bin) beraber boynuzlu hayvan figürlerine ait izlerin/figürlerin bulunması boğanın bu dönemde bir sembol haline geldiğini göstermektedir. İnsanoğlunun tarımsal hayata geçmesiyle birlikte MÖ. 4500'lerde evcilleştirilen boğa, insan hayatında önemli bir yer tutmaya başlar. Günümüzden yaklaşık 9 bin yıl önce Orta Anadolu'da eski yerleşim yeri olan Çatalhöyük'te, duvarlarda boğa freskleri/boğa başlarına ait figürlerin bulunması bu hayvanlarla etkileşimin ilk izlerini kanıtlamaktadır. Boğa, Sümerlerde bolluk/bereket ve güçlülük simgesidir. Diğer taraftan Babil, Mısır, Hitit, Eski Yunan ve Roma medeniyetlerinde de boğa önemli figür olarak görülmüştür. Özellikle Anadolu ve Mezopotamya'da olmak üzere tüm kültürlerde güçlü olmanın ve yeniden canlanmanın sembolü olmuştur. Türk kültüründe ise yeniden doğuş, dönüşüm ve erliği ifade eden bir ünvandır. Sonuçta Mezopotamya, Anadolu ve Türk medeniyetinde boğa sembolizmi, kayalara çizilen resimler, kullanılan simgeler ve kabartma gibi unsurlar dikkate alındığında birçok yönüyle benzerlik taşımaktadır. Neticede boğa, inek, öküz vb. hayvanlara neredeyse her kültürün/medeniyetin önem vermesi ve o toplum için bir sembol olması bu hayvan türünden/cinsinden faydalanmanın çeşitliliği (eti, derisi, gücü) etkili olmuştur. Semavi kitaplarda/metinlerde de boğa, sığır, öküz, inek kavramları geçmektedir. Tevrat, Zebur ve İncil'de yüz kırk sekiz ayette sığır kavramı geçmektedir. Ayetlerde sığır çoğunlukla mal varlığı anlamında zenginlik göstergesi olarak geçmektedir (Gürlek, 2017; Balcı, 2018; Berrygele, 2020). Diğer taraftan Kur'an-ı Kerim'in en uzun suresi olan Bakara suresi adını, Yahudilere kesilmesi emredilen sığırdan almaktadır.

Neticede balık ve öküz/boğa sembolleri, farklı kültür ve medeniyetlerde değişik biçimlerde tasvir edilmiştir. Bu farklılıkta medeniyetlerin mitolojik anlayışları, sosyo-kültürel yapıları, yaşam biçimleri hatta buldukları coğrafya koşullarının etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Müteşabih Hadis (manası açık olmayan hadis) meselesine dair yaklaşımlar

Allah, peygamberimize sözü en güzel şekilde kullanabilme vasfı vermiştir. Belagat ve fesahatte zirve yapmış bir çevrede/toplumda peygamberlik görevini yaparken aynı zamanda Arap dilinin tüm anlatım tekniklerine/edebi sanatlarına başvurmuştur (Aslan, 2013).

Öte yandan Kur'an-ı Kerim'de muhkem ve müteşabih ayetler bulunduğu gibi peygamberimizin de sözlerinin bir kısmı muhkem (anlamı kolaylıkla anlaşılan) diğer bir kısmı müteşabih (manası kapalı) niteliklidir. Kur'an-ı Kerim'deki müteşabih ayetlerin tevil edilmesine (uygun mana vermek/ihtimal dahilinde bulunan başka anlamlarını (mecazi) esas olarak yorumlamak) çeşitli akıl yürütmeler ileri sürerek karşı çıkan kimi çevreler sıcak bakmamışlardır. Fakat müteşabih hadislerin (manası kapalı) tevil edilmesi gereğine inananların sayısı oldukça fazladır. Modern dönem İslam alimlerinden Said Nursi de bu duruma kayıtsız kalmamıştır. Nursi, müteşabih hadislerin doğru şekilde tevil edilmesini ehl-i dalaletin (doğru ve hak yoldan sapmış) İslami öğretilere yönelik kuşkularını ortadan kaldırmak/izale etmek için önemli bir görev olarak görmektedir. Bu nedenle dünyanın öküz ve balık sırtında olduğuna dair rivayetleri (aktarma/nakletme) farklı açılardan tevil etmiştir (Salmazzem, 2017). Bu ve benzeri hadisleri anlama yoluna girmeden önce aşağıda hadisin türkçe anlamı verilecek ve konunun daha iyi anlaşılması için alıntı bir örnek verilecektir. Böylece peygamberimizin hakikati güzel bir teşbih ile nasıl anlattığı ortaya çıkmış olacaktır.

Tefsir/fıkıh sahasında otorite olarak kabul edilen ve çok sayıda hadis aktaran Abdullah ibni Abbas hazretlerinden rivayet edilen hadisin Türkçe açıklaması şöyledir:

Hz. Muhammed'e (sav) sorulmuş: Dünya ne üstündedir?

Peygamberimiz şöyle buyurmuş: Öküz ve balığın üzerindedir.

Başka bir rivayette ise ilk defa sorulduğunda: Öküzün üzerindedir, buyurmuştur.

İkinci defa sorulduğunda ise: Balığın üzerindedir, buyurmuştur.

Bediüzzaman Said Nursi, Lemalar adlı eserinde yukarıda Türkçe anlamı verilen müteşabih hadisin analizini yaparak şu şekilde tevil etmiştir. "*Mesela (örneğin) nasıl ki denilse, Bu devlet ve saltanat hangi şey üzerinde duruyor? cevabında "Ale's-seyfi ve'l-kalem" (kılıç ve kalem üzerinde) denilir. Yani, asker kılıcının şecaatine (yiğitlik), kuvvetine ve memur kaleminin dirayetine (kabiliyetine) ve adaletine istinad eder (dayanır). Öyle de, küre-i arz (Dünya) madem zihayatin (canlıların) meskenidir ve zihayatin kumandanları (komutanları) da insandır ve insanın ehl-i sevâhil kısmının (deniz kıyılarında yaşayanlar) kısm-ı âzaminin (büyük çoğunluğunun) medar-ı taayyüşleri (geçim kaynakları) balıktır ve ehl-i sevâhil olmayan (deniz kıyılarında yaşamayanlar) kısmının medar-ı taayyüşleri (geçim kaynakları), ziraatle, öküzün omuzundadır ve mühim (önemli) bir medar-ı ticareti (ticaret kaynağı) de balıktır. Elbette, devlet seyf (kılıç) ve kalem üstünde durduğu gibi, küre-i arz (Dünya) da öküz ve balık üstünde duruyor, denilir. Zira (çünkü), ne vakit öküz çalışmazsa ve balık milyon yumurtayı birden doğurmazsa, o vakit insan yaşayamaz, hayat sukut eder (ortadan kalkar), Hâlık-ı Hakîm (her varlığı sonsuz hikmetlerle yaratan Allah) de arzı (Dünya) harap eder"* (Nursi, 2012, 106).

Allah'ın rahmetini/ihsanını/inayetini, anlamak ve hatırlamak amacıyla dünyanın öküz ve balık üzerinde olduğunun söylenmesi yerinde bir ifadedir. Nitekim bu dünyada, O'na inansınlar, inanmasınlar, itaat etsinler, karşı çıksınlar, tüm insanlara evrensel olarak ölçülemez bir merhamet gösterir. Bu evrensel rahmet/inayet/ihsan, onlara hayat vermeyi, ömür boyu yemelerini, içmelerini, tedavilerini, korunmalarını ve daha fazlasını sağlamayı içerir. Her nefes oksijen, güneş ışını, yağmur damlası, anne sevgisi, iyilik, önlenen musibet bu rahmetin gözle görülür tecellilerindedir. O'nun rahmetinin büyük bir çoğunluğu ise ya görülmediği için, ya ince olduğu için, ya da insan unutkanlığının uçurumunda kaybolduğu için fark edilmez.

Burçların çıkış noktası astronomi

Evren, doğal laboratuvarların en büyüğüdür. Böylelikle insandaki merak, hayal gücü, keşfetme ruhu ve buluşlarla beslenen ve hemen hemen bütün kültürlerin ilgi odağını oluşturan bir bilim olan astronomi ortaya çıkmıştır (Yüce, 2017).

Bilimin kökenine baktığımızda, İnsanda ilk olarak pratik kaygılar ön planda olmuş ve yaşam mücadelesi vermiştir. Diğer taraftan insanın kâinatı/doğada saptamış olduğu düzenden/intizamdan/nizamdan yararlanmıştır. Bu anlamda ilk bilgi kümelerinin daha çok fizik ve astronomi ile ilgili olduğu söylenebilir. Yaşamın temel parametresi olan beslenme ve

beslenmenin de avcılık/tarım aktivitelerinin gelişmesiyle olan ilişkisi, insanların tarım için takibi gerekli olan mevsimsel değişim süreçlerini ve hayvanların göç etme zamanlarını/dönemlerini bilmelerini zorunlu kılmıştır (Özsoy, 2017).

16. ve 17. yüzyıllarda gerçekleşen bilimsel devrim, benzeri görülmemiş bir öğrenme ve keşif dönemidir. Bu dönemde fen bilimleri alanlarındaki atılımlar sayesinde modern bilimin temelleri atılmıştır. Bununla birlikte astronomi denilince en etkili bilim adamı, evrenin Güneş merkezli modeliyle tanınan Kopernik olmuştur. Kopernik, gezegenlerin hareketlerine ilişkin devam eden gözlemlere ayrıca klasik antik çağlardan ve İslam dünyasından önceki bilgilere dayanarak gök cisimlerinin güneşin etrafında döndüğü bir evren modeli önermiştir. Bunu yaparken, klasik yermerkezli modelden kaynaklanan matematiksel problemleri çözmüş ve modern astronominin temellerini atmıştır (Williams, 2016).

Neticede yermerkezli evren anlayışı, antikçağdan itibaren kabul görmeye başlamış ve Ortaçağda genel olarak egemen bir görüş olmuştur ancak Kopernik'in ortaya attığı fikirlerle/görüşlerle dönüşüme uğramıştır. Diğer taraftan güneş merkezli evren modelinin olgunlaşması Kepler ve Galile'nin desteğiyle mümkün olmuştur (Özsoy, 2015).

Güneş Sistemi'ne dahil bütün gök cisimlerinin/gök adalarının ile diğer yıldızların uzay boşluğunda oldukları, insanların bunları çıplak gözle görebildikleri bilinen bir gerçektir. Bütün bu gök adaları çoğunlukla katı ve yoğun haldedir. Gök, yalnız gazlardan oluşmuş bir cisim olmayıp burçlarıyla birlikte incelenmektedir (Selçuk Biricik, 2001). Gökte küme küme yıldızlar şeklinde olan burçların varlığı Kur'an-ı Kerim'de bazı ayetlerde anlatılmaktadır.

- *Hicr Suresi, 16. Ayet Türkçe Meali: "Andolsun, gökte burçlar kıldık ve onu gözleyenler için süsledik".*
- *Furkan Suresi, 61. Ayet Türkçe Meali: "Gökte burçlar kılan, onların içinde bir aydınlık ve nurlu bir ay var eden (Allah) ne Yücedir"*
- *Buruc Suresi, 1. Ayet Türkçe Meali: "Burçları olan göğe andolsun"*

Mükemmel bir nizama/intizama/azamete sahip olarak yaratılan gökyüzüne dikkatle bakan kişi, bu gözlemi sırasında semada hareket eden Güneş, ay ve yıldızlarla onların ardında yer alan çok uzak oldukları için hareketsiz olarak varsayılan yıldız kümelerini görür. Bu yıldız kümeleri astronomide 88 farklı kümeye ayrılmış ve adlandırılmıştır. Bu yıldız kümelerinden her biri otuzar derecelik olan 12 parçaya (Hamel/Koç, Sevr/Boğa, Cevza/İkizler, Seretan/Yengeç, Esed/Aslan, Sünbüle/Başak, Mizan/Terazi, Akrep, Kavs/Yay, Cedy/Oğlak, Delv/Kova, Hut/Balık) bölünmüştür. Bu 12 parça içindeki sabit yıldızların şekilleri, bazı nesne/hayvan şekillerine benzetilmiştir. Güneşin kendi feleğindeki dönüşünü tamamlarken bu on iki durak noktasından geçtiği düşünülmektedir (Asımgil, 2006). Günümüzde öküz burcu boğa burcu ile özdeşleştirilir.

Hadisin burçlarla olan ilişkisi

Dünya öküz ve balık üzerindedir hadisinin ikinci aktarma şekli şu şekildedir:

Dünyanın öküz burcunda olduğu bir zaman, Hz. Muhammed'e (sav); Dünya ne üzerindedir? diye sorulmuş, Peygamberimiz; "Öküz üzerindedir" buyurmuştur. Bu soru farklı bir zamanda sorulduğunda "Balık üzerindedir" şeklinde buyurmuştur. Hadisin bu şekilde aktarılması/söylenmesi dikkate alındığında ise, bu hadisle dünyanın hangi burçta bulunduğu anlatılmak istenmiştir.

"Eski Kozmoğrafya nazarında (bakış açısında) Güneş gezer. Güneş'in her 30 derecesini, bir burç tabir etmişler (açıklamışlar). O burçlardaki yıldızların aralarında birbirine raptedecek (bağlayacak) farazî (varsayılan) hatlar çekilse, bir tek vaziyet (durum) hasıl olduğu (meydana geldiği) vakit, bazı esed (yani arslan) suretini (biçimini), bazı terazi manasına (anlamına) olarak mizan suretini, bazı öküz manasına (anlamına) sevr suretini (biçimini), bazı balık manasına (anlamına) hut suretini (biçimini) göstermişler. O münasebete (ilişkiye) binaen (dolayı) o burçlara o isimler verilmiştir. Şu asrın kozmoğrafyası nazarında (bakış açısında) ise, Güneş gezmüyor. O burçlar boş ve muattal (kullanılmaz) ve işsiz kalmışlar. Güneş'in bedeline (yerine) Küre-i Arz (Dünya) geziyor. Öyle ise o boş, işsiz burçlar ve yukarıdaki muattal (kullanılmaz) daireler yerine, yerde Arz'ın (Dünya) medar-ı senevîsinde (Dünya'nın yıllık hareket sonucu çizdiği yörünge) küçük mikyasta (ölçekte) o daireleri teşkil etmek (oluşturmak) gerekir. Şu halde buruc-u semaviye (gökteki burçlar), Arzın (Dünya) medar-ı senevîsinden (Dünya'nın yıllık hareket sonucu çizdiği yörünge) temessül edecek (yansıyacak). Ve o halde Küre-i Arz (Dünya) her ayda buruc-u semaviyenin (gökteki burçlar) birinin gölgesinde ve misalindedir. Güya Arz'ın (Dünya) medar-ı senevîsi (Dünya'nın yıllık hareket sonucu çizdiği yörünge) bir âyine (ayna) hükmünde olarak semavî burçlar, onda temessül ediyor (yansıyor). İşte bu veçhile (yönüyle) Resul-i Ekrem Aleyhissalâtu Vesselâm, önceden söylediğimiz gibi bir defa Ale's-Sevr (öküzün üzerinde) bir defa Ale'l-Hut (balığın üzerinde) demiştir. Evet mu'ciz-ül beyan (açıklamaları mucize olan) olan lisan-ı nübüvvete (peygamberlik diline) yakışır bir tarzda gayet derin ve çok asır sonra anlaşılacak bir hakikata (doğru gerçeğe) işaretten bir defa Ale's-Sevr (öküzün üzerinde) demiştir. Çünkü Küre-i Arz (Dünya), o sualin (sorunun) zamanında Sevr (öküz) burcunun misalindeydi. Bir ay sonra yine sorulmuş, Ale'l-Hut

(balığın üzerinde) demiştir. Çünkü o vakit Küre-i Arz, Hut (balık) Burcu'nun gölgesindeymiş. İşte istikbalde (gelecekte) anlaşılacak bu ulvî (yüksek) hakikata (doğru gerçeğe) işareten ve Küre-i Arz'ın (Dünya) vazifesindeki (görevindeki) hareketine ve seyahatına imaen (işaret ederek) ve semavî burçlar, Güneş itibariyle muattal (kullanılmaz) ve misafirsiz olduklarına ve hakikî işleyen burçlar ise, Küre-i Arz'ın medar-ı senevîsinde (Dünya'nın yıllık hareket sonucu çizdiği yörünge) bulunduğu ve o burçlarda vazife gören ve seyahat eden Küre-i Arz (Dünya) olduğuna remzen (işareten) Ale's-Sevri (öküzün üzerinde) ve'l-Hut (balığın üzerinde) demiştir" (Nursi, 2012, 106-107).

Batlamyus'un savunduğu yermerkezli evren anlayışını, Said Nursi eski kozmoğrafya olarak adlandırmıştır. Nitekim Kopernik tarafından ifade edilen güneş merkezli evren teorisiyle geçerliliğini yitirmiştir. Diğer taraftan Said Nursi, Dünya öküz ve balık üzerindedir hadisini tevil ederken/yorumlarken Kopernik'in güneş merkezli evren anlayışını dikkate alması taktire şayandır (Salmazzem, 2017). Diğer taraftan sonradan ravilerin/müfessirlerin açıklamaları hadis zannedilmiştir. "Dünya öküzün üzerindedir, öküz başını sallayınca deprem oluyor" gibi ilaveler hadis değildir.

Hz. Muhammed (sav) dışında yaşamının/hayatının her döneminde dikkatle izlenen veya her hali kayıt altına alınan ikinci bir şahsiyet yeryüzünde bulunmamaktadır. Böylece ona nispet edilen her ne varsa; tarih, eğitim, felsefe, ahlak, tıp, sosyoloji siyaset ve coğrafya vb. bilim dallarının konuları arasında kendisine yer bulmuştur. Peygamberimizin sözleri siyasi, askeri, tıbbi, felsefi ve tarihi alanların yanı sıra coğrafi içerikli eserlerin içeriğinde de kendisine yer bulmuştur (Gökalp, 2021). Bu çerçevede bu çalışmada açıklamak/söylemek istediğimiz ancak, çok cüz'i bir şeydir. Adeta ummandan bir katre gibidir.

Sonuç

Bu çalışmada *Dünya öküz ve balık üzerindedir* hadisi coğrafya perspektifinden incelenmiş ve şu sonuçlar tespit edilmiştir.

1- Hz. Muhammed (sav) sözlerinde muhatapın mesajlarını doğru anlayabilmeleri için zaman zaman mecaz, teşbih, temsil, kinaye gibi edebi anlatımlar/sanatlar kullanmıştır. Söz konusu bu çalışma gösteriyor ki Hz. Muhammed (sav) mecazlı ve kinayeli bir sözle büyük hakikati en güzel şekilde dile getirmiştir. Hem o asırdaki, hem de daha sonraki asırlardaki muhataplarını tatmin etmiştir.

2- İnsan-doğa ilişkisini, ilkçağlardan beri süregelen karşılıklı etkileşimle başlamıştır. Göçebeyken avcılık ve toplayıcılık yapan insan, yerleşik tarım toplumuna geçişiyle beraber ekip biçerek, yaşadığı bölgeyi kullanmıştır. Bu etkileşim, genel anlamıyla tüketilen maddelerin niteliği ve geçirdiği işlemler ne olursa olsun, bunu elde etmek için ilk başvurulacak ortam parametreleri ise doğal unsurlar oluşturmuştur. İnsanların pek çok ihtiyaçlarının karşılanmasında vazgeçilmez olan bu unsurlar su, toprak, maden, orman vs. gibi kaynaklardır. Bu kaynaklar içerisinde bereketin/hayatın anahtarı olan su ve toprak en önemlilerinden ikisini oluşturmaktadır. Denize kıyısı olan ülkelerde (İspanya, Çin, Tayvan, Güney Kore, Japonya vb.) ana geçim kaynağını balıkçılık oluştururken; Denize kıyısı olmayan ülkelerde (Afganistan, Moğolistan, Nepal, Özbekistan, Tacikistan, Paraguay, Bolivya vb) ise tarım ve hayvancılıktır.

3- Yüzyıllar boyunca insanlar, bilinçli/bilinçsiz olarak gerçekleştirdikleri faaliyetlerle karasal ve denizel ekosistemleri şekillendirmişlerdir. İnsanoğlunun varoluşundan bugüne kadar doğal kaynakların birçok şekilde kullanımı söz konusu olmuştur. Doğal çevrenin ve geleneksel ekonomik faaliyetlerin sembolik bir yansıması olan hayvanlar, toplumlarda/kültürlerde sembolik bir unsur olarak da kullanılmıştır. Nitekim tarım ve hayvancılığı faaliyetlerini, öküz sembolize ederken; deniz ve diğer su ürünlerini ise balık sembolize etmektedir.

4- Kozmolojik parametreler olan burçlar bazı ayetlerde (Hicr Suresi, 16. Ayet; Furkan Suresi, 61. Ayet; Buruc Suresi, 1. Ayet) geçmektedir. 12 parça içindeki yıldız kümelerinin şekilleri, bazı hayvan/nesne şekillerine benzetilmiştir. Bu benzetme sonucu burçlara koç, boğa, aslan, balık gibi çeşitli isimler verilmiştir. Hz. Muhammed'e (sav) farklı zamanlarda dünyanın ne üstünde olduğu sorulmuş, o da ilk sorulmuşta öküzün üstünde olduğunu, farklı bir zamanda ikinci kez sorulduğunda ise balığın üstünde olduğunu buyurmuştur. Bu cevaplarıyla, soru vakitlerinde dünyanın öküz ve balık burçlarından geçmekte olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda güneşin sabit olduğunu da on dört asır önceden mucizevi bir şekilde haber vermiştir. Sevgili peygamberimiz, veciz bir biçimde cevap vermiş ve o asrın insanlarını tatmin etmiştir.

5- Yapılan araştırmalarda *Dünyanın öküzün üstünde olduğu ve boynuzunu sallamasıyla deprem olduğu* şeklindeki aktarmanın hadis olmadığı anlaşılmıştır. Ayrıca kimi çevrelerin yazılı/görsel/sosyal medyada, hadiste teşbih/temsil yoluyla anlatılan hakikati, bilimsel dayanağı olmadan kendilerince subjektif olarak açıklamalarında ve farklı/olumsuz tutum sergilemelerinde kanaatimizce söz konusu analiz edilen hadisin, hadis olarak değerlendirilmeyen kısmı (*boynuzunu sallamasıyla deprem olduğu*) etkili olmuştur. En doğrusunu Allah bilir.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

- Asımgil, S. (2006). Doğu kaynaklarının bakış açısıyla burçlar nedir. Danış Kitabevi.
- Aslan, R. (2013). Hadislerde temsili anlatım, *İslâmî İlimler Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 1.
- Balci, F. (2018, Yaz). Türk kültür tarihinde sığır. [Yayınlanmamış doktora tezi. Hacettepe Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü/ Türk Halkbilimi Anabilim Dalı].
- Baytar, Y., S. (2015). Arap edebiyatında mana ile ilgili güzel söz sanatları. *Diyanet İlmî Dergi* 51(1), 101-118. .
- Berrygele, N. (2020, 5 Ağustos) (<https://www.dikgazete.com/yazi/boga-kultu-ve-sembolizmi-2697.html>).
- Bodur, O. (2014). Müteşâbih âyetlerin yorumu kapsamında İbn Fûrek'in tefsîri. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 135-156. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.219874>
- Çobanoğlu, Ö. (2001). Türk mitolojisi Türk dünyası ortak edebiyatı, Türk dünyası edebiyat tarihi (1), 5-85. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Ersoy, F. & Ayaydın, Y. (2023). Sosyal bilgiler ders kitaplarındaki coğrafi öğelerin yerel ve küresel bağlamda incelenmesi. *International Journal of Geography and Geography Education* (49), 115-132 . DOI: 10.32003/igge.1271388
- Gökalp, M., (2021). Coğrafyada hadis izi sürmek (Ebû Ubeyd El-Bekrî'nin Mu'cemu Me'sta'cem adlı eserinde hadis kullanımı), *Hikmet Yurdu*, 14(28), 248-261.
- Green, A. & Black, J. (2017). Mezopotamya mitolojisi sözlüğü. Köprü Yayınları.
- Gürbüz, F., (2008). Mecaz kapsamındaki anlamlar ve bu anlamlar arasındaki ince ayrıntılar. *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 10(2),197-212. retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/erziefd/issue/5997/79904>
- Gürlek, C. (2017, 10 Ağustos) .<http://www.felsefetası.org/boga-kultu/Cemal>
<https://islamansiklopedisi.org.tr/kenzul-ummal> (Erişim Tarihi: 05/08/2023)
[https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/ Kur'an Yolu Tefsiri 3/342-343](https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/Kur'an%20Yolu%20Tefsiri%203/342-343) (Erişim Tarihi: 07/08/2023)
<https://questionsonislam.com/> (Erişim Tarihi: 07/08/2023)
<https://sorularlailamiyet.com/> (Erişim Tarihi: 07/08/2023)
<https://www.hadiskitaplari.com/> (Erişim Tarihi: 05/08/2023)
- Kaplan, (2021). Mitolojik inançlarda ve anlatılarda yer alan balık motifi ve balık motifinin günümüz efsanelerine yansımaları, *International Journal of Filologia* ISSN: 2667-7318 4(6), 129-137.
- Nursi, S. (2012). Lemalar (Risale-i Nur külliyatından) RNK yayınları.
- Nursi, S. (2012). Muhakemat, RNK yayınları.
- Nursi, S. (2012). Şualar (Risale-i Nur külliyatından) RNK yayınları.
- Özsoy, S. (2015). Güneş merkezli evren anlayışı: Kopernik, Kepler ve Galilei neyi değiştirdi?. *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 95-112.
- Özsoy, S. (2017) Antikçağ'daki evren anlayışı: Aristoteles'ten Kopernik'e farklı evren modelleri, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10-50.
- Salmazzem, Y. M. (2017). Said Nursi'ye göre müteşâbih hadis. *Katre International Human Studies Journal*, Hadis, 59-79. DOI: 10.31120/0.2018.39
- Selçuk Biricik, A. (2001). Kur'ân ve coğrafya. Ensar Neşriyat.
- Seyidoğlu, H. (2016). Bilimsel araştırma ve yazma el kitabı. Güzem Can Yayınları
- Tekin, O. (2020,9 Ağustos) https://acikders.ankara.edu.tr/pluginfile.php/42591/mod_resource/
- Türk Dil Kurumu, (2011). Türkçe sözlük, XI. baskı. Saray Matbaacılık.
- Williams, M. (2016, January 5). What is the heliocentric model of the universe? <https://phys.org/news/2016-01-heliocentric-universe.html>
- Yazır, M.H., (1979). Elmalı'lı Muhammed Hamdi hak dini Kur'an dili: Eser Neşriyat.
- Yüce, K., (2017). *Astronomi tarihi güz dönemi ders notları*. Ankara Üniversitesi Fen Fakültesi Astronomi ve Uzay Bilimleri Bölümü.

Birinci Dünya Savaşı Sonrasında Erzurum'da Eşkıyalık Olayları (1919)

Banditry Events in Erzurum After the First World War (1919)

Öz

Savaşlar, devletlerin sadece siyasi, sosyal ve ekonomik yıkımına sebep olmaz, giderek fakirleşen toplumların çöküşüne de yol açar. Savaş öncesi ve savaş sürecinde yaşanan sorunlar, devlet otoritesinin zayıflamasıyla savaş sonrasında daha da kesifleşir. Bununla birlikte artan güvensizlik ortamı, çeşitli asayiş problemlerini beraberinde getirir.

Uzun yıllar savaşa maruz kalmış, sosyal ve ekonomik dengesinde derin izler taşıyan Erzurum, birçok asayiş problemi ile karşılaşan vilayetlerden biridir. Birinci Dünya Savaşı'na kadar iki kez Rus saldırısına uğramış, Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'na girmesiyle birlikte yeniden Rus ordusunun hedefi hâline gelmiştir. Rusların 16 Şubat 1916'da Erzurum'u ele geçirmesiyle işgale uğrayan vilayet, hem işgalden hem de Rusya'nın kışkırttığı Ermenilerin saldırılarından kaçmak isteyen halkın gerçekleştirdiği göçlerle büyük bir yıkıma uğramıştır. Erzurum, işgalden kurtarıldığı 12 Mart 1918'e kadar yaklaşık iki yıldan fazla bir süre Rus idaresinde kalmış, bu geçiş sürecinde pek çok sorunla karşılaşmıştır. Savaş sonrası yaralarını sarmaya çalışan vilayette, suç vakalarında bir artış meydana gelmiş, güvenlik ve asayiş problemleri ile mücadele edilmeye çalışılmıştır. Savaş koşulları ile birlikte bozulan sosyo-ekonomik yapı ve otorite boşluğu bu sorunların temel nedenlerinden olmuştur.

Birinci Dünya Savaşı sonrasında Erzurum ve çevresinde asayiş sorunlarının bir parçası olarak ortaya çıkan eşkıyalık olaylarını konu alan bu çalışmada, eşkıyalık faaliyetlerinin nedenleri, aşiret, çete ve bireysel eşkıyalıklar ve eşkıyaların yakalanması için devletin hangi tedbirleri aldığı açıklanmaya çalışılmıştır. Arşiv vesikaları içinde vilayete ait vukuat kayıtları, eşkıya vukuat raporları ve kurumlar arası yazışmalar doğrultusunda ele alınan çalışmada, ayrıca döneme tanıklık eden şahısların hatıratları ile araştırma eserlerinden faydalanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Savaş, suç, eşkıyalık, güvenlik, asayiş, Erzurum

Abstract

Wars do not only cause the political, social and economic destruction of states, but also lead to the collapse of increasingly impoverished societies. The problems experienced before the war and during the war become more intense after the war due to the weakening of the state authority. However, increasing insecurity brings along various security problems.

Erzurum, which has been exposed to war for many years and has deep traces in its social and economic balance, is one of the provinces that faced many security problems. It was attacked by the Russians twice until the First World War, and after the Ottoman Empire entered the First World War, it became the target of the Russian army again. The city, which was occupied by the Russians' capture of Erzurum on February 16, 1916, was devastated by the immigration of the people who wanted to escape from both the occupation and the attacks of the Armenians provoked by Russia. Erzurum remained under Russian control for more than two years until March 12, 1918, when it was liberated from the occupation, and the province faced many problems in this period. In the province, which was trying to dress its wounds after the war, there was an increase in crime rates, and security and public order problems were struggled. The deterioration of the socio-economic structure and the lack of authority due to war conditions were the main reasons for these problems.

In this study, which deals with the banditry cases that emerged as a part of the security problems in Erzurum and its surroundings after the First World War, it has been tried to analyze the tribal, gang and individual banditry, the reasons for these banditry activities, and what measures the state took to catch the bandits. For this purpose, besides archive documents such as crime records of the province, bandit crime reports and inter-institutional correspondence, memoirs of individuals who witnessed the period and research works were also utilized.

Keywords: War, crime, banditry, security, public order, Erzurum

Firdes TEMİZGÜNEY 

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Tarih Bölümü, Erzurum, Türkiye
Atatürk University, Faculty of Letters,
Department of History, Erzurum, Türkiye
firdes.temizguney@atauni.edu.tr
(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)



Geliş Tarihi/Received 02.02.2024
Kabul Tarihi/Accepted 05.06.2024
Yayın Tarihi/Publication Date 22.06.2024

Cite this article as Temizgüney, F. (2024).
Banditry events in Erzurum after the First
World War (1919). *Current Perspectives in
Social Sciences*, 28(2), 188-203.



Content of this journal is licensed under a Creative
Commons Attribution-Noncommercial 4.0
International License.

Giriş

Son yıllarda dünyada ve Türkiye’de tarihin konusunun, devletler nezdinde salt siyasal, askerî ve ekonomik gelişmelere indirgenemeyip insan hayatının tüm faaliyetlerini kapsamaya gerektiği düşüncesine dayalı sosyal tarih anlayışı ön plana çıkmıştır. İnsanı öznesi olarak kabul eden bu anlayışla birlikte, bütünlüklü ve kapsayıcı genellemeler yerine parçalardan hareketle bütüne ulaşmayı hedefleyen bölgesel/yerel tarih çalışmaları hız kazanmıştır. Bölgeler arası farklılıkların ve yapısal özelliklerin dikkate alınması ile daha doğru bütüncül sonuçlar çıkarmak mümkündür.

Osmanlı Devleti’nde 18. yüzyıl ve sonrasında yaygınlaşan eşkıyalık konusunun sosyal tarih perspektifiyle Erzurum özelinde ele alınmamış olmaması bu çalışmanın ortaya çıkış sebebidir. Eşkıyalık kavramı, eşkıyalığın nedenleri, merkezî ve yerel yönetimin eşkıyalığa karşı aldığı önlemler ve halkın eşkıyalık olaylarından nasıl etkilendiği gibi sorulara cevap aranarak sosyal tarih araştırmalarına bölgesel bağlamda katkıda bulunmak amaçlanmıştır.

Erzurum ve çevresinin çalışmaya konu olarak seçilmesinin temel sebebi ise coğrafi konumu ve tarihi seyir içinde üstlendiği misyondur. Bir sınır vilayeti olarak Osmanlı Devleti’nin doğrudan sınır güvenliğiyle ilişkilendirilebilecek coğrafi konumu Erzurum’u önemli kılmaktadır. Zira vilayet, Kafkasya, İran, Hindistan, Mısır ve Süveyş Kanalı’na uzanan yolların kesiştiği noktada bulunup, stratejik öneminden dolayı çeşitli siyasi, sosyal ve askerî olaylara tanıklık etmiş, güç mücadelelerin yansıdığı savaflara sahne olmuştur. Bu önemine binaen Osmanlı Devleti, doğuya ve güneye yapacağı seferleri için önemli bir üs olarak gördüğü Erzurum’u sınırlarına dâhil etmiş, bir süre sonra da Erzurum Beylerbeyliği’ni kurmuştur. İdari taksimatı zaman zaman değişikliğe uğrayan Erzurum, Osmanlı Devleti’nin İran ve Güney Kafkasya’ya askerî harekât düzenlemesine fırsat vermiştir. Buna karşılık Rusya’nın İskenderun Körfezi ve dolayısıyla Akdeniz’e inmek için belirlediği güzergâh üzerinde bulunması sebebiyle Osmanlı Devleti’nin son dönemlerinde Rusya ile yaptığı savaflarda hedef hâline gelmiş, hatta işgale uğramıştır. Aynı hedef doğrultusunda Rusya, Birinci Dünya Savaşı başlar başlamaz Erzurum ve çevresini işgal etmek üzere harekete geçmiş; Osmanlı Devleti’nin Rus saldırılarını püskürtmek için açtığı Kafkas Cephesi, savaşın en önemli cephelerinden olmuştur (Sadıgov, 2020, s. 282). Sarıkamış Savaşlarında elde ettiği başarı üzerine Rus ordusu bölgedeki Osmanlı güçlerini etkisiz kılmak ve Erzurum’u ele geçirmek için ileri harekâtına devam etmiş, vilayet 16 Şubat 1916’da Ruslar tarafından işgal edilmiştir. Rusya, Bolşevik İhtilali sonrası savaş dışı kalırken, Rus ordusu da Osmanlı’nın doğusunda işgal ettiği topraklardan çekilmiştir. Türk ordusunun ileri harekâtıyla 12 Mart 1918’de işgalden kurtulan ve Millî Mücadele’nin kilit vilayetlerinden biri hâline gelen Erzurum’un asayiş sorunları, “Vilâyât-ı Sitte”de kurulması düşünülen Ermeni devletinin önüne geçmek için önem arz etmiştir.

Doğu illerinin kaderini tayin edecek tertipli bir asayişsizlikle birlikte herhangi bir yabancı müdahaleyi gerektirecek büyük ölçekli bir karışıklığı önlemek için eşkıyalığa karşı nasıl bir mücadele geliştirildiğinin ortaya konulması, çalışmayı önemli kılmaktadır. Ayrıca eşkıyalık olayları Erzurum’a lokalize edilse bile o günün idari taksimatıyla vilayetin sınırları geniş bir sahayı içine almaktadır. Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra birçok kez idari yapısında değişiklikler yapılan Erzurum Vilayeti, Birinci Dünya Savaşı öncesinde Merkez, Erzincan ve Bayezid sancaklarından oluşuyordu. 1914 yılına kadar sancak statüsünü devam ettiren Erzincan, 1915 yılında bağımsız mutasarrıflık hâline geldi. Böylece çalışmanın mekânsal sınırlarını -yeni idari düzenlemeyle- Erzurum Merkez¹ ve Bayezid² sancakları oluşturmaktadır (Küçüküçurlu-Başkaya, 2014, s. 51). Bununla birlikte eşkıyalığın önemli bir eylemi olan yol kesme faaliyetleri aynı güzergâhta bulunan ve vilayetleri birbirine bağlayan yollar üzerinde gerçekleştiğinden zaman zaman bu mekânsal sınırlamanın dışına çıkmıştır. Merkez karargâhı Erzurum’da bulunan 15. Kolordu, hareket bölgesi olarak Van ve Trabzon illeriyle kısmen batıya doğru bir uzantıdaki bölgenin sadece savunmasında değil aynı zamanda asayiş ve güvenliğinin sağlanması noktasında da etkin bir rol üstlenmiştir. Dolayısıyla çalışma, 15. Kolordu’nun bu geniş hareket sahasındaki bölgenin asayiş ve güvenliğinin temini hususunda fikir vermekte, eşkıyalık olaylarına karşı alınan önlemler hakkında bilgi sunmaktadır.

Bu çalışmada, tarihi süreç içinde önemini her daim koruyan ve Birinci Dünya Savaşı sonrasında bölgenin geleceğinin tayini noktasında stratejik bir misyon üstlenen Erzurum’un, Millî Mücadele’ye geçiş sürecindeki güvenlik ve asayiş problemleri, eşkıyalık olayları doğrultusunda ele alınmış, zamansal açıdan çalışma ağırlıklı olarak 1919 yılını kapsamıştır. Birinci Dünya Savaşı’nın başlaması, Erzurum’un işgal süreci ve kurtuluşu, Ermeni olayları, göç gibi başlıklara, her biri ayrı bir araştırma konusu olduğundan ve yapılan çalışmalar da dikkate alınarak kısmen değinilmiştir.

¹ Erzurum Merkez Sancağı: Erzurum (Aşkale ve Çat dâhil), Bayburt, Pasinler, Kiğı, Tercan, Tortum, Kiskim (Yusufeli), İspir, Narman ve Hınıs (Tekman ve Karayazı dâhil) kazalarından oluşmaktadır (Küçüküçurlu- Başkaya, 2014, s. 51).

² Bayezid Sancağı: Bayezid, Diyadin, Karakilise, Eleşkirt ve Tutak (Antab) kazalarından oluşmaktadır (Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA.), DH. EUM. MTK. 1/38, 24 Mayıs 1913).

Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde vilayet ve sancaklarda meydana gelen suç olaylarının takibinde, aylık olarak tutulan vukuat cetvelleri önemlidir. Kaza merkezlerinde ay sonlarında hazırlanan cetveller, takip eden ayın ilk haftasında sancaklardan vilayetlere, vilayetlerden de Dâhiliye Nezaretine gönderilmiştir (Kanal, 2017, s. 1016). Erzurum merkezi ve civarında yaşanan güvenlik ve asayiş problemleri için önemli bir yer tutan eşkıyalık olayları, eşkıya ve vukuat raporlarından hareketle değerlendirilmiştir. Dolayısıyla bu raporların yer aldığı Dâhiliye Nezareti Emniyet-i Umumiye Asayiş Kalemi kayıtları çalışmanın ana kaynağını oluşturmuştur. Aynı doğrultuda eşkıyalık suçlarını önlemek için alınan tedbirlerin kurumlar arası yazışmalara nasıl yansdığı irdelenmiştir.

Birinci Dünya Savaşı Öncesinde ve Savaş Yıllarında Erzurum'da Asayiş ve Güvenlik Problemlerine Dair Bazı Değerlendirmeler

Güvenlik ve asayişin temini her devletin en önemli meseleleri arasında yer almıştır. Osmanlı Devleti, yakın dönem önce kurduğu Asâkir-i Redife ve Zaptiye Müşirliği gibi teşkilatlarla iç güvenliğini sağlamaya çalışmıştır. Zaptiye Müşirliğinin Zaptiye Nezaretine dönüştürülmesiyle polis işleri bu nezaret vasıtasıyla sağlanırken yine jandarma teşkilatı da bazı güvenlik meselelerinde etkin hâle gelmiştir. 1909 yılında yeni bir düzenlemeyle Dâhiliye Nezareti bünyesinde Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti kurulmuştur. Böylece II. Meşrutiyet'ten sonra iç güvenlik işleri Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti, Umum Jandarma Komutanlığı ve Polis Müdüriyeti Umumiyesi tarafından yürütülmüş, bu kurumların bağlı olduğu Dâhiliye Nezareti ise ülkenin iç güvenliğinden sorumlu olmuştur (Seçkinler, 2008, s. 127).

Dâhiliye Nezaretinin bünyesindeki iç güvenlik konusu, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde girdiği savaşlar, toprak kayıpları ve merkezi otoritenin zayıflaması ile baş edilmesi güç bir hâl almıştır. Erzurum özelinde değerlendirildiğinde ise savaş ve işgal süreçleri, sınır saldırıları ve ihlalleri, Ermeni mezalimi ve yaşanan göçler, depremler, salgın hastalıklar, bozulan sosyo-ekonomik duruma paralel olarak ahlaki yapının çöküşü, işsizlik, yoksulluk, geçim sıkıntısı gibi hususların suç işleme oranlarında bir artış meydana getirdiğini; asayiş problemleri doğurduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin iç güvenliği sağlamakla görevli unsurları silahlı savaşa alması vilayette asayişin temini noktasında sıkıntılar doğurmuştur. Örneğin Balkan Savaşları sırasında Erzurum'dan Çatalca'ya yardım için gönderilen asker takviyesinin bölgedeki güvenlik sorununu artırdığı (BOA. BEO. 4125/309353, 18 Aralık 1912), zaman zaman sınır ihlallerine varacak problemler ortaya çıkardığı anlaşılmaktadır. Bu durum karşısında Erzurum'dan Dâhiliye Nezaretine gönderilen yazıda, vilayetin stratejik konumu bir kez daha vurgulanarak mevcut kuvvetlerle asayişin sağlanmasının zor olduğu belirtilmiş, güvenlik güçlerinin sayısının artırılması talebinde bulunulmuştur (BOA. BEO. 4125/309353, 8 Aralık 1912; Temizgüney, 2018, s. 1042). Bu taleplerin dile getirilmesinde, vilayetteki asayiş sorunlarının artmasının etkisi olduğu söylenebilir (BOA. BEO. 4125/309353, 18 Aralık 1912; Temizgüney, 2018, s. 1042). Öyle ki savaş öncesine ait ceraim-i umumiye cetvellerine göre darp ve yaralama, kundaklama, sarhoşluk, küfür, hakaret ve iftira, hırsızlık, yankesicilik ve gasp, adam öldürme, yol kesme ve eşkıyalık, kız/kadın kaçırmaya gibi elli dokuz suç başlığı altında belirlenen suçlardan büyük çoğunluğunun vilayette görüldüğü dikkat çekmektedir.³ Bu suçlar arasında yer alan eşkıyalık faaliyetlerinde ise bir artış söz konusudur. Daha çok yol kesme, gasp ve soygun şeklinde gelişen eşkıyalık olaylarının genel suç olayları içinde önemli bir oran teşkil ettiği ve hemen her ay vilayetin suç cetvelinde yer aldığı görülmektedir.

Şüphesiz ki asayiş problemleri sadece Erzurum'a özgü değildir. Bu sebeple devlet, artan asayiş ve inzibat problemlerine karşı Erzurum'un da içinde bulunduğu birçok vilayeti, daha uyanık davranılması ve bir hadise çıkması durumunda müdahale için mevcut kuvvetlerin yanı sıra ahali ve aşiretlerden de istifade edilmesi konusunda uyarmıştır (BOA. DH. ŞFR. 43/191, 6 Ağustos 1914).

Osmanlı Devleti'nin Birinci Dünya Savaşı'na girişiyle birlikte asayiş problemleri artarak devam etmiştir. Devletin tüm savunma mekanizmasıyla girdiği savaş, özellikle yerel bağlamda bir otorite boşluğu doğurmuştur. Bunun yanı sıra Erzurum'un Osmanlı Devleti'nin Rusya'ya karşı açtığı Kafkas Cephesi'nin ana coğrafyasını oluşturması, bir süre sonra da işgale uğraması ve ardından yaşanan Ermeni olayları, vilayeti birçok noktada yıkıma uğratmıştır. Özellikle Ermeni mezaliminden kaçmak isteyen halkın göçü vilayetteki kargaşa ortamını beslemiştir. Birinci Dünya Savaşı yıllarında Kafkas Cephesi'nde çeşitli askerî görevlerde bulunan Aziz Samih Bey, Rus işgalinden sonra canını kurtarmak isteyen bölge halkının kaçışına tanık olmuş; geçtikleri yolların muhacirlerle dolu olduğunu; *"kadınlar, çocuklar, ihtiyarlar, kağnılı, atlı, yaya, bu müthiş soğukta yollara dökülmüş, gidiyorlardı"* sözleriyle de bu göç trajedisini dile getirmiştir (İlter, 2007, s. 68).

³ Birkaç örnek için bk. BOA. DH. EUM. MTK. 20/24; 22/8; 20/24; 37/18; 42/16.

İşgalle birlikte merkezi Erzurum'da bulunan 3. Ordu'nun batıya doğru çekilmesi, ayrıca vilayetteki jandarma ve polis güçlerinin farklı bölgelere kaydırılması, işgal sonrası süreçte vilayette büyük bir güvenlik kaybı doğurmuştur. Her ne kadar Rusya, meydana gelen devrim nedeniyle savaş dışı kalıp Osmanlı topraklarından çekilse de savaş sonrası imzalanan Mondros Mütarekesi'nin altı vilayette bağımsız bir Ermeni devleti kurulması vaadi, Ermeni olaylarını artırmıştır. Nitekim bu vilayetler, bir karışıklık çıkması durumunda işgal edilip Ermeni devleti için hazır hâle getirilecektir. Tüm bu gelişmeler Erzurum başta olmak üzere doğu vilayetlerinde asayiş ve güvenliğin sağlanmasını daha da önemli kılmıştır. Buna karşılık Mütareke'nin 5. maddesine göre Osmanlı Devleti'nin hudutlarının korunması ve asayişin sağlanması için gerekli görülecek askerî kuvvetlerin dışında ordunun derhâl terhisini kabul etmesi, tüm Osmanlı coğrafyası gibi doğu illerini de işgale açık hâle getirmiştir. Bununla birlikte Mütareke'nin imzalandığı günlerde kurulan 9. Ordu'nun Kars'taki karargâhının Erzurum'a nakli (Türk İstiklâl Harbi I: Mondros Mütarekesi ve Tatbikatı, 1999, s. 226, 228-230; Türk İstiklâl Harbi III: Doğu Cephesi, 1995, s. 69-70), 2 Nisan 1919'da 9. Ordu'nun lağvedilmesinden sonra yine karargâhı Erzurum'da olmak üzere 15. Kolordu'nun teşkili (Karabekir, 2008, s. 17) ve bu ordunun güvenliği tesis etme çabaları, asayiş sorunlarıyla mücadelede önemli olmuştur.

İşgal yıllarında harabeye dönüşen Erzurum'da,⁴ başta eşkıyalık olmak üzere bu suça paralel olarak gerçekleşen darp ve yaralama, yol kesme, adam öldürme, hırsızlık gibi güvenlik ve asayiş problemleriyle mücadele edilmiştir.

Erzurum'da eşkıyalık faaliyetlerinin nedenleri

Devletlerin var oluş gayelerinden biri, topraklarında emniyet ve asayiş sağlayıp güvenliği tesis etmektir. Kamu huzurunu bozan ve iç güvenliği tehdit eden unsurlar arasında eşkıyalık faaliyetleri önemli bir yere sahiptir. Arapça "şaki" kelimesinin çoğulu olan eşkiya; yol kesen, hırsızlık yapan, haydut, azgın, fesatçı gibi anlamlara gelmektedir (Sami, 1317, s. 118, 781). Eşkıyalık ise daha çok silahla veya başka bir şekilde zor kullanarak yol kesip baskın yaparak mala ve cana tecavüz, kamu düzeni ve güvenliğini ihlâl olarak yorumlanabilir (Ertürk, 2012, s. 98). Eşkıyalık olgusu tüm toplumların tarihi süreçleri içinde zaman zaman karşı karşıya kaldıkları, siyasi, sosyal ve ekonomik bakımdan çok yönlü sonuçlar doğuran başkaldırı hareketleridir (Dinç, 2018, s. 73).

"Yol kesme, dağa çıkma, soygunculuk, haydutluk" gibi ortak kavramlar etrafında anlam kazanan eşkıyalığın faaliyete dönüşmesi, farklı nedenler barındırır. İnsan neden eşkiya olur? Yol keser, köy basar, dağa çıkar, başkaldırır? Kellesi koltuğunda bir bilinmezlik içinde yaşar? Eşkıyalık üzerine yapılmış akademik çalışmaların çoğunluğunda öncelikle bu eylemin nedenleri üzerinde durulmakta; ekonomik krizler, toprak ve vergi sistemindeki bozulmalar, yüksek enflasyon, keyfi yaptırımlar, liyakatsizlik, yolsuzluk, rüşvet, yoğun göç hareketi ve nüfus artışı, adalet mefhumunun giderek kaybolması ve halkın devlete olan güveninin kalmaması gibi bir dizi sebepler zinciri sıralanmaktadır. Tüm bu sebeplerin temelinde ise merkezi otoritenin zayıflaması yatmaktadır. Bu düşüncenin aksine Barkey, Osmanlı Devleti'nin -merkezileşme sürecini de dikkate alarak- 17. yüzyılını, patrimonyal yapısında süregiden devlet-toplum ilişkileri doğrultusunda değerlendirdiği "Eşkiyalar ve Devlet" adlı eserinde (Barkey, 2011, s. 199) eşkıyalığı, devletin hâkimiyetini perçinlemek için kullanılan bir aygıt olarak değerlendirmektedir. "Başkalarının devletin zaafı olarak gördüğünü ben devletin gücü olarak değerlendiriyorum" diyen Barkey, 17. yüzyıl boyunca merkezileşme ve taşrada denetimin sağlanması açısından eşkıyalığı, devletin denetleyebildiği düzenin bir parçası olarak görmektedir.

Barkey'in 17. yüzyıl Osmanlısında eşkıyalığa dair yaptığı değerlendirmeleri, hâkimiyet-otorite bağlamında devletin tam olarak çözümediği ve gücünü devam ettirdiği bir döneme işaret etmektedir. Dolayısıyla bu fikir doğru kabul edilse bile sonraki yüzyıllarda girdiği savaşlarda aldığı yenilgiler, toprak kayıpları, göç ve nüfus artışı ile birlikte ekonomik buhranlar Osmanlı Devleti'ni daha sıkıntılı bir sürece itmiştir. Osmanlı toplumunun sosyo-ekonomik yapısında meydana gelen bozulma ve zayıflamalar, eşkiyaların ve eşkıyalık faaliyetlerinin artmasına zemin hazırlamıştır (Ünver, 2018, s. 109). Merkezin taşra ile bağlantısı zayıflamış, devletin istediğinde boyun eğdirdiği eşkiyalar üzerindeki denetimi de zor bir hâle gelmiştir. Osmanlı Devleti'nin güç kaybının arttığı ve kontrolü sağlamakta zorlandığı 18. yüzyıl ve sonrasında eşkıyalık faaliyetlerinin artış göstermesi bu fikirleri doğrular niteliktedir.

Sonuç itibarıyla eşkıyalığın devlet bünyesinde iktisadi krizin, geçim sıkıntısının ve ahlaki çöküntünün yaygınlaştığı ve otoritenin zayıfladığı dönemlerde çoğaldığı söylenebilir. Söz konusu sebepleri, savaşlar ve işgal süreçleri göz önünde bulundurulduğunda Erzurum özelinde de kabul etmek doğru olacaktır. Savaş sonrası süreçte doğu illerini gezen Ahmet Refik'in "harabe" olarak nitelendirdiği (Altınay, 2001, s. 46) Erzurum'un yaşadığı ekonomik sıkıntılar had safhadadır. İşgal yıllarında Ermeni

⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar Beş Şehir isimli eserinin, Erzurum'a dair gözlemlerini anlattığı bölümünde vilayetin, savaş ve işgal yıllarında harap hâle geldiğini "Hiçbir yerde memleketin Birinci Cihan Harbi'nde geçirdiği tecrübenin acılığı burada olduğu kadar vuzuhla görülemezdi" sözleriyle dile getirmiş, eski gelişmiş ve canlı yapısından eser kalmadığını belirtmiştir (Tanpınar, 1979, s. 160).

mezaliminden kaçan halktan geri dönenlerin iskânı hususu bir kargaşa ortamı doğurmuştur. Büyük bir enkaz ile karşılaşan, yerlerini yurtlarını kaybetmiş bu insanları tüketici olmaktan çıkarıp kendi geçimlerini sağlayacak seviyeye getirmek hemen mümkün olmamıştır.⁵ Ekonomisi tarım ve hayvancılığa dayanan vilayet, savaş yıllarında ziraat için gerekli olan hayvan gücünü ve tarım aletlerini kaybetmiştir. Savaşın getirdiği olağanüstü koşullar nedeniyle yaşanan fiyat artışları temel tüketim maddelerinin temininde sıkıntılar doğurmuş; vilayette ekmek bulmak dahi zorlaşmıştır. Vilayette yaşanan bu yokluk ve yoksulluk 1919 yılı yazında Yakın Doğu Amerikan Yardım Heyeti bünyesinde yapılacak yardım ihtiyaçlarını tespit etmek amacıyla doğu illerine gelen Yüzbaşı Emory Niles ve Arthur Sutherland adlı iki Amerikalının raporlarına da yansımıştır. Erzurum'da ilerleyen aylarda açlığın kaçınılmaz olduğunun ve dışarıdan yiyecek sağlanamazsa bölge halkının açlıktan öleceğinin belirtildiği raporda, ayrıca savaş öncesiyle karşılaştırma yapılarak vilayetin nüfusundaki ciddi azalmaya dikkat çekilmiştir (Johnson, 2015, s. 201).

Ekonomik sıkıntılar vilayette pek çok suçu beraberinde getirmiştir. Mütareke sonrası Erzurum'unda bulunan dönemin önemli tanıklarından Cevat Dursunoğlu bölge halkının nasıl bir yokluk çektiğini ve bu durumun asayiş sorunlarına sebep olduğunu, "Ağır savaş yıllarının bütün yükünü omuzlarında taşımış olan Anadolu'dan gelen haberlerde de, halkın derin bir yoksulluk içinde çırpındığı, hele düşman elinden yeni kurtulmuş yerlerde köylünün ot yediği bildiriliyordu. Dağ taş, asker kaçakları ve eşkıyalarla dolmuştu." sözleriyle dile getirmiştir (Dursunoğlu, 2000, s. 27).

Erzurum ve çevresinde görülen eşkıyalık olaylarının daha çok gasp ve hırsızlık amaçlı olmasını Dursunoğlu'nun işaret ettiği yokluk ve yoksulluk ile açıklamak mümkündür. Bununla birlikte eşkıyalık faaliyetlerine, Hobsbawm'ın -biraz da romantik bir gözle değerlendirdiği- "sosyal isyancı" iyimserliğiyle bakmak mümkün değildir. Çünkü bu eşkıyalık faaliyetlerinde otorite boşluğu ve ekonomik sıkıntılar önemli bir rol oynadığı gibi bazen *ben* merkezli kişisel çıkarlar bazen de kısa yoldan zengin olma isteğinin etkili olduğu görülmektedir. Nitekim otorite zayıflığını fırsat bilen çok sayıda eşkıya Erzurum ve çevresinde faaliyet yürütmüş, bunlardan bir kısmı yakalanırken bir kısmı da uzun süre güvenlik güçlerini uğraştırmıştır.⁶

Silahlı güç odağı hâline gelen eşkıya çetelerinin kendilerini daha güçlü kılmak için ihtiyaç duydukları silah ve pek çok teçhizat malzemesi ile yiyecek ve nakil vasıtalarını temin etmeye yönelik yaptığı saldırılar, eşkıyalık faaliyetlerinin bir diğer sebebi olmuştur. Bu saldırıların odak merkezinde sadece köyler değil karakollar⁷ ve hareket hâlindeki askerler de bulunmaktadır.⁸

Erzurum'da eşkıyalık faaliyetlerinin diğer önemli bir sebebi de asker kaçaklarının eşkıyalığa yönelmesi olmuştur. Osmanlı Devleti'nin son yıllarını sürekli savaşlarla geçirmesi asker kaçaklarının sayısında ciddi bir artışa sebep olmuştur. Birinci Dünya Savaşı ve sonrasındaki süreçte Osmanlı coğrafyasının hemen her bölgesinde asker kaçaklarına rastlanılmıştır. Asker kaçakları, savaş hâlindeki ordunun gücünü azaltmakla kalmamış, beraberindeki silah ve cephaneye güvenlik güçlerine karşı çatışmaya girmekten kaçınmayan firariler, başta eşkıyalık olmak üzere birçok suça karışarak büyük bir güvenlik endişesi doğurmuştur. Nitekim dönemin vukuat kayıtlarından asker kaçaklarının, Erzurum ve çevresinde yaşanan eşkıyalık faaliyetlerinde önemli bir rol oynadıkları görülmüştür. Vilayetin Mayıs ayı vukuat cetvelinde, yedi asker firarisinin İspir'in Norgah mahallesinin Sadaka köyüne gelerek ahaliye işkence ettikleri, takipleri için gönderilen müfreze ile aralarında çıkan çatışmada altısının canlı, birinin de yaralı olarak yakalandıkları bilgisi verilirken, bölgede benzer birçok olaya rastlanılmıştır.⁹ Devlet, savaş gücünü korumak ve asker kaçaklarını önlemek için birtakım tedbirler almak zorunda kalmıştır. Dâhiliye Nezareti İdare-i Umumiye Müdüriyetinden Erzurum'a gönderilen yazıda, vilayette en büyük mülki amir ve jandarma kumandanından bir komisyon oluşturularak üç yüz on altı ve üç yüz on üç doğumlu firar ve bakaya askerlerin tespit edilmesi istenilmiştir (BOA. DH. ŞFR. 99/260, 19 Mayıs 1919). Ayrıca asker kaçaklarının firar süresince eşkıyalık ve gasp gibi birçok suça karışmasının önüne geçmek için farklı önlemler de alınmıştır.

⁵ Geçim derdine düşen köylünün vilayette daha kolay maişet temini beklentisi ile gerçekleştirdiği göçler, demografik ve ekonomik sıkıntıları büyütüştür. Vilayetin, savaş yıllarında benzer bir şekilde iç bölgelere göç edip geri dönen civar bölgelerin halkının geçiş güzergâhında bulunması da söz konusu sıkıntıların artmasına sebep olmuştur (Küçükkuşurlu, 2008, s. 273-274, 278).

⁶ Eşkıyalık faaliyetleri ile nam kazanan ve yakalanması için uzun uğraşlar verilen Hasan ve çetesi, yargılanmak üzere Divan-ı Harbe gönderilmiştir (BOA. DH. EUM. 6. Şb. 51/26, 24 Mayıs 1915).

⁷ Trabzon'un Sürmene kazasından Ali Osman ve otuz adamının Bayburt'un Hadrak karakolu ile birlikte askeriyeye ait zahire dolu on üç arabayı abluka altına alması, bu amaçla gerçekleşmiş eşkıyalık faaliyetidir (BOA. DH. EUM. AYŞ. 22/13, 22-23 Temmuz 1919). Bu çetenin karakol saldırıları ve gasp faaliyetleri sonrasında da devam etmiş, Erzurum civarındaki tecavüzlerinin önüne geçmek için vilayet, başta Trabzon olmak üzere çevreyle olan yazışmalarını sürdürmüştür (BOA. DH. ŞFR. 102/282, 27 Ağustos 1919).

⁸ Söz konusu saldırılar, silahını bırakmayı kabul etmeyip eşkıyaya karşı direnen pek çok askerin yaralanması ya da ölümüyle sonuçlanmıştır (BOA. DH. EUM. AYŞ. 22/13, 18 Temmuz 1919; 22/12, 26 Ağustos 1919).

⁹ Birkaç örnek için bk. BOA. DH. EUM. AYŞ. 8/102; 7/11, 18 Nisan 1919.

Erzurum'u eşkıyalık faaliyetlerine konu eden bir diğer husus da sınır vilayeti olması ve bulunduğu coğrafi konumudur. İran ve Rus sınırının kesiştiği noktada yer alan Erzurum'un, Birinci Dünya Savaşı öncesi dönemde Osmanlı hudutlarının ötesinden eşkıya saldırılarına maruz kaldığı görülmektedir. Bu bağlamda İran sınırında yaşanan ve giderek yoğun bir hâl alan eşkıya saldırıları dikkate değerdir (BOA. DH. EUM. 2. Şb. 1/17, 14 Ağustos 1914). Sınır ihlallerine sebep olan İranlı eşkıya çeteleri Erzurum ve civarında yağma, gasp, hırsızlık, adam öldürme gibi huzur ve asayiş bozucu tavırlar sergilemiştir (BOA. DH. ŞFR. 438/56, 24 Ağustos 1914). İki devletin sınır boylarında yaşayan bazı Kürt aşiretlerinin birbirlerine karşı husumet içeren tutum ve saldırıları da sınır güvenliğini ciddi anlamda tehdit etmiştir.

Savaş sonrası süreçte artarak devam eden bu eşkıya saldırıları Erzurum halkının şikâyetlerine sebep olmuştur. Erzurum Valisi Münir Bey, Dâhiliye Nezaretine gönderdiği yazısında, İran civarından yaklaşık otuz kadar silahlı Kürt eşkiasının hayvan gasp etmek amacıyla Bayezid sancağına bağlı köylere gerçekleştirdiği saldırılardan duyulan rahatsızlığı dile getirmiş, hem bu saldırılara engel olmak hem de firar eden eşkıyaların yakalanmalarını sağlamak üzere Hariciye Nezaretince gerekli teşebbüste bulunulmasını istemiştir (BOA. DH. ŞFR. 610/110, 16 Ocak 1919). Münir Bey'in yazısı Dâhiliye Nezaretince cevap bulmuş, söz konusu saldırılara mani olmak için gerekli teşebbüste bulunulması isteği Hariciye Nezaretine bildirilmiştir (BOA. DH. İ. UM. 20/12, 18 Şubat 1919). Vali Münir Bey, eşkıya saldırılarının artması üzerine Dâhiliye Nezaretine gönderdiği 22 Şubat 1919 tarihli bir başka yazısında ise Erzurum'da asayiş ve güvenliğin genel olarak sağlanmasına karşın civar bölgelerden ve İran sınırından yapılan eşkıya tecavüzlerinin devam ettiğini belirtmiş, vilayetçe bu saldırılara karşı alınan önlemlerden bahsetmiştir (BOA. DH. ŞFR. 616/113). Nitekim Münir Bey'in yazısını gönderdiği şubat ayındaki vukuat kayıtlarından, vilayette asayiş problemleri arasında eşkıyalık faaliyetlerinin diğer suçlara göre fazla olduğu dikkat çekmiştir.¹⁰

Erzurum'un sınır vilayeti olması, suçluların firar edip yakalanmaktan kurtulmalarını sağladığı için suçu kolay ve cazip hâle getirmiştir. Zira İran tarafından gelen eşkıyalar tekrar İran'a kaçmayı başardıkları gibi sadece eşkıyalık değil pek çok olaya karışan suçlular için Rusya, firar edebilecekleri bir diğer sığınak kapısı olmuştur (BOA. DH. EUM. AYŞ. 34/1).

Sınır vilayeti olmasının yanı sıra coğrafi konumu itibarıyla önemli bir ulaşım ve ticaret ağının odağında bulunması da Erzurum'u eşkıyalık faaliyetlerine maruz bırakan sebeplerdendir. Eşkıyalar, hayati ihtiyaçlarını sağlayabilmek için mevcut ekonomik düzenle bağlantılı bir şekilde varlıklarını sürdürürler. Dolayısıyla yiyecek, silah ve cephanesi gibi gereksinimlerini karşılamak adına faaliyetlerini işlek ticaret yollarının bulunduğu bölgelerde yoğunlaştırmaktadırlar. Bu bağlamda Erzurum, Anadolu ve Karadeniz'den İran'a giden ticaret yolunun üzerindeki önemli merkezlerdendir. Özellikle Trabzon-Bayburt-Erzurum-Tebriz arasında işleyen kervan yolları, vilayetin ticaret hacmini giderek büyütüştür. Erzurum, 19 ve 20. yüzyıllarda Rus saldırı ve işgalleri sonucu ticari fonksiyonunu kısmen kaybetse de (Temizgüney, 2008, s. 43-44) devletin son dönemlerinde bölgedeki yol yapım ve onarım çalışmalarını ihmal etmesi, bu defa da vilayeti farklı sebeplerle eşkıya saldırılarına maruz bırakmıştır. Zira ulaşım ağının geliştiği, düzgün ve modern yollara sahip bölgelerde eşkıyalık faaliyetleri büyük ölçüde azalmaktadır. Osmanlı Devleti, sahip olduğu geniş coğrafyasında idari ve askerî denetimini güçlendirmek için ulaşım ağının önemini farkındadır. Yolların gelişmişliği devleti savunma yönünden güçlendireceği gibi güvenlik güçlerinin hemen sevki ile isyan ve eşkıyalığın önleneyeceği muhakkaktır. Merkezi otoriteyi güçlendirmek isteyen devlet, karayolu ağının yanı sıra demiryolu yapımını da çok önemsemiş; yabancılara verdiği imtiyazlarla birçok hattın açılmasını sağlamıştır. Bu çabaya rağmen demiryolu çalışmalarını Ankara'nın doğusuna taşımak mümkün olmamıştır. Erzurum'un demiryolundan mahrum kalışının yanında bölgedeki kara yolu yapım ve onarım çalışmalarının yıllarca ihmal edilmesi (BOA. DH. UMVM. 161/80, 12 Temmuz 1919; 72/40, 2 Ağustos 1919), eşkıyalık gibi asayiş bozucu gelişmeler karşısında güvenlik güçlerinin sevkini zorlaştırmıştır. Ayrıca uzun süren kış koşulları sebebiyle yolların kapanması, bölgede güvenlik sıkıntılarına anında müdahaleyi imkânsız kılmış, yol kesme olayları artarken suçluları takip de zorlaşmıştır.

Tüm bu sebeplere ilaveten bölgenin büyük bir kısmının dağlık alanlardan oluşması ve eşkıyaların barınması için uygun fiziki koşulların bulunması, eşkıyalık faaliyetlerinin kolaylaşmasını sağlamıştır. Yol kesen eşkıyanın kendisine sığınacak yer olarak dağları seçmesi boşuna değildir. Dolayısıyla Kop, Bolga, Kuruca ve Harkor gibi birçok dağ adı kayıtlara yansımış, bu dağlar eşkıyalık faaliyetlerinin ana mekânlarından olmuştur. Üstelik dağlar eşkıyalara sadece "dağa çıkmak" tabiriyle mesken olmamış, aynı zamanda tecavüz, gasp ve fidye amaçlı "dağa adam kaldırma" eylemiyle kişileri kaçırdıkları yerler olarak da kayıtlara geçmiştir (BOA. DH. EUM. AYŞ. 67/62; 27/43, 3 Kasım 1919).

¹⁰ Vilayete ait şubat ayı vukuat kayıtlarında dört olayın meydana geldiği ve bunlardan üçünün eşkıyalıkla ilgili olduğu görülmektedir (BOA. DH. EUM. AYŞ. 65/39; 11/9).

Savaş yıllarında sıklıkla görülen eşkıyalık faaliyetleri¹¹ savaş sonrası süreçte bahsedilen sebeplerle devam etmiştir. Bu eşkıyalık faaliyetlerini aşiret, çete ve bireysel eşkıyalıklar olarak nitelendirmek mümkündür.

Erzurum’da eşkıyalık faaliyetleri (1919)

Eşkıyalık çeşitli sınıflara, zümrelere ve ideolojilere göre değişik biçimlerde yorumlanan ve anlamlar yüklenen bir olgudur. Nesnel ve öznel koşullar, bireysel ya da toplumsal bir direnme ve karşı koyma eğilimi yaratır, “eşkıya” olarak nitelendirilecek insanlar ortaya çıkarır (Pıçak-Bulut-Demir, 2020, s. 378, 388). Dönem içinde bu direnmenin bir ürünü olarak aşiret eşkıyalıklarının yaygınlığı dikkat çekmektedir. Aşiretlere bağlı eşkıya çeteleri çevredeki vilayet, kaza ve köylere sürekli saldırarak güvenlik zafiyeti oluşturmuştur. Bu bağlamda aşiret yapısının yoğun olduğu Dersim, birtakım nedenlerle¹² gasp ve soygunculuğa dayalı gelişen eşkıyalık faaliyetlerinde ön plana çıkmıştır. Birinci Dünya Savaşı yıllarında devletin hâlâ tam olarak otoritesini tesis edemediği Dersim’de 1916 yılında çıkan isyan kısa sürede bastırılrsa da aşiretler bağlamında sükûnet sağlanamamıştır. Dersimli aşiretlerin bölge halkı üzerindeki baskısının giderek artmasıyla merkeze iletilen pek çok yazışmaya konu olan şikâyetler, asayiş sağlamaya amacıyla bir dizi önlemler alınmasını zorunlu kılmıştır.

Coğrafi yakınlığının da etkisiyle Dersimli aşiret eşkıyalarının Erzurum ve civarında geçmişi daha eskiye dayanan pek çok saldırı, yağma, gasp ve öldürme suçlarında buldukları görülmektedir.¹³ Savaş sonrası süreçte aşiretlerin civar bölgelerdeki eşkıyalıkları devam etmiş, Erzurum’a yönelik eşkıya saldırıları vilayet yöneticilerinin ve halkının şikâyetlerine sebep olmuştur. Bu bağlamda Kiğı kazasının Zimtek köyüne saldıran yaklaşık otuz beş kişilik Dersim eşkıyası köylüye ait hayvan, eşya ve erzak çalarak kaçmışlardır (BOA. DH. EUM. AYŞ. 22/12, 25 Temmuz 1919). Kalabalık çeteler hâlinde daha çok hırsızlık ve gasp amaçlı köy baskınları gerçekleştiren eşkıyalar, zaman zaman bölge halkı ile çatışmaya girmekten çekinmemiş, çok sayıda kişiyi öldürmüşlerdir. Eşkıyalık faaliyeti sonrası Dersim’e firar eden suçluların yakalanması ise pek mümkün olmamıştır (BOA. DH. EUM. AYŞ. 67/62, 24 Ekim 1919; 22/13, 8 Temmuz 1919; 22/12, 25 Temmuz 1919; 27/42, 21 Ekim 1919).

Dersim, eşkıya çetelerinin sadece meskeni olmamış aynı zamanda suçluların yakalanmamak için firar ettiği yer olarak da kayıtlara geçmiştir. Öldürme gibi ağır ceza gerektiren suçlar başta olmak üzere çeşitli suça karışmış pek çok kişi Dersim’e kaçarak güvenlik güçlerinin takibinden kurtulmaya çalışmıştır.¹⁴ Erzurum Vilayeti, Dersim’e kaçmayı başaran bu eşkıyaların takip ve yakalanması için civar vilayet ve mutasarrıflıklarla yazışmalar yapmış, bölgedeki güvenlik güçlerini uyarmıştır (BOA. DH. EUM. AYŞ. 27/42, 21 Ekim 1919).

Dersim’in yanı sıra coğrafi, sosyal ve ekonomik sebeplerle aşiret yapısının ve aşiret eşkıyalıklarının yaygın olarak görüldüğü yerlerden bir diğeri de Bitlis’tir. Bitlis menşeli aşiretlerin eşkıyalık faaliyetleri Erzurum ve çevresinde asayiş sorunlarına sebep olmuştur. Bu bağlamda Erzurum Vilayeti dâhilinde 1919 yılı Ağustos ayı eşkıya vukuat raporunda, Bitlis Vilayetinin Malazgirt aşiretinden on altı kişilik eşkıyanın hırsızlık ve gasp amacıyla Hınıs’ın, Katranlı ve Purnak gibi köylerine saldırdıkları bilgisi yer almıştır (BOA. DH. EUM. AYŞ. 22/12, 3 Ağustos 1919). Silahlı çetelerden oluşan, aynı zamanda yol kesme ve adam öldürme gibi suçları da kayıtlara yansıyan (BOA. DH. EUM. AYŞ. 67/62; 27/43, 26 Ekim 1919) Bitlisli eşkıyaların çoğunluğu yakalanamamıştır. Hem bölgenin zorlu coğrafi koşulları hem de güvenlik güçlerinin sayısının azlığı takibatı güçleştirdiği gibi yakın temas kurulanlar ise kendilerini takip eden kolluk kuvvetleriyle mücadeleye girişmekten çekinmemiştir. Dolayısıyla firari eşkıyaların yakalanmaları için buldukları bölgenin tespitiyle yetinilmiş, vilayet sınırları dışındaki takibatı da daha çok o bölgenin yönetimine ve kolluk kuvvetlerine bırakılmıştır (BOA. DH. EUM. AYŞ. 22/12, 3 Ağustos 1919; 23/79, 14-15 Eylül 1919).¹⁵ Böylece Dersim gibi Bitlis de eşkıyaların kaçıp saklandıkları bir diğer yer olarak kayıtlara yansımıştır.

¹¹ Harbiye Nezaretinden Dâhiliye Nezaretine gönderilen 12 Şubat 1918 tarihli bir kayıta, 1917 senesinde 3. Ordu mintikasında temas edilen eşkıya sayısı hakkında bilgi verilmekte; 15.469 şakiden 2.183’ünün canlı, 569’unun ölü, 139’unun hükmen idam edilmiş olduğu belirtilmektedir (BOA. DH. EUM. 6. Şube. 31/9). Toplam eşkıya sayısına karşılık yakalanan eşkıya sayısının az oluşunu, savaş koşullarının hüküm sürmesi, otorite eksikliği ve asayişin temini için güvenlik güçlerinin yetersizliği ile açıklamak mümkündür.

¹² Bilgi için bk. Taş, 2020, s. 154-155.

¹³ Erzurum yöneticilerinin ve halkının Dersimli aşiret eşkıyalarının saldırılarından geçmişte de şikâyet ettikleri görülmektedir. 14 Şubat 1782’de Erzurum Valisi Mustafa Paşa’ya gönderilen bir yazıdan, Şeyh Hasanlu ve Dersimli aşiretlerinin Ovacık ve çevresinde eşkıyalık yaptıkları ve ahalinin bu aşiretlerden rahatsız oldukları anlaşılmaktadır (Yılmazçelik, 2012, s. 15).

¹⁴ Birkaç örnek için bk. BOA. DH. EUM. AYŞ. 7/11, 6 Nisan 1919; 27/42, 21 Ekim 1919; 22/13, 2 Temmuz 1919.

¹⁵ Kayıtlarda, sayısı az olmakla birlikte sınır harici takibat yapılan eşkıyalık olaylarına da rastlanılmaktadır. Örneğin Hasankale civarında hayvan hırsızlığı yapıp kaçan eşkıyaların yakalanması için bir müfreze sevk edilmiş ve takibe başlanılarak Bitlis’in Varto kazasına kadar gidilmiştir. Varto’nun Tatan köyünden oldukları tespit edilen suçlular yakalandığı gibi çaldıkları hayvanlar da geri alınıp sahiplerine teslim edilmiştir (BOA. DH. EUM. AYŞ. 23/79, 1 Eylül 1919). Bir başka örnek için bk. BOA. DH. EUM. AYŞ. 22/12, 8 Ağustos 1919.

Asayişin temini noktasında güvenlik güçlerinin yetersizliği, eşkiya saldırılarına ve zulmüne maruz kalan bölge halkını zaman zaman kendi başının çaresine bakmaya zorlamıştır. Çalınan mallarının peşine düşen kişilerin bireysel takipleri ise bazen ölümlerle sonuçlanmıştır (BOA. DH. EUM. AYŞ. 67/62; 27/43).

Dersim ve Bitlis örneklerinde görüldüğü gibi aşiretlerin gücüne güvenen eşkiyalar her türlü kanunsuz harekette bulunmuşlar, güvenlik güçleriyle çatışmaya girişmekten çekinmemişlerdir. Bölgede yaşanan eşkiyalık olayları ise her zaman salt aşiretlerden kaynaklanan ve aşiretlerin karıştığı vakalardan ibaret olmamıştır. Birçok olayda, firar etmiş ve kanundan kaçan kişiler eşkiya çeteleri şeklinde faaliyette bulunmuştur.

Erzurum'da, eşkiyaların barınması ve saklanması için uygun coğrafi yapısından dolayı Trabzon, Lazistan, Rize ve Sürmene gibi Karadeniz menşeli eşkiya çetelerinin asayiş sorunlarına sebep oldukları görülmüştür. Hareketli gruplar olan eşkiyalar, kendi bölgelerinde korku salmakla kalmamış, kalabalık ve çoğunlukta atlı çeteler hâlinde sınırları aşarak Erzurum'u tehdit etmişlerdir. Coğrafi yakınlık ve yol güzergâhları doğrultusunda özellikle İspir, Bayburt ve Yusufeli'nde faaliyetlerine yoğunlaşan eşkiyaların baskınları bölge halkını canından bezdirmiştir.

Kayıtlardan Erzurum sınırları içinde *Lazistan eşkiyasının* saldırılarına en fazla maruz kalan bölgenin İspir olduğu anlaşılmaktadır. Doğu Karadeniz'le bağlantılı kavşak noktasında bulunan İspir, bu coğrafi yakınlık dolayısıyla tarihinde çok defa Laz eşkiyasının zulmüne uğramış, merkez ve köyleri, meşhur eşkiya reisleri ve kalabalık çetelerinin saldırılarıyla ciddi asayiş sorunları yaşamıştır. Dönem içinde İspir ve çevresinde saldırılarıyla korku salan eşkiyalardan biri İstafil oğlu Hüseyin'dir. Lazistan'ın meşhur eşkiyalarından İstafil oğlu Hüseyin'in yakalanması için büyük bir mücadele verilmiş; İspir Bölüğünden Mülazım Kamil Efendi kumandasında bir müfreze sevk edilmiştir.¹⁶

İspir'de eşkiyaların yol kesme, hırsızlık ve gaspın yanı sıra dağa kaldırma/kaçırma suçlarını işledikleri de görülmüştür. Ahali arasında kendilerine yardım ve yataklık için yandaş bulmaları ise bölgede eşkiyaya karşı etkin mücadeleyi sonuçsuz bırakmış, suçluların yakalanmasını güçleştirmiştir. Nitekim eşkiyalar için işbirliği son derece önemlidir. Yağma, gasp, yol kesme gibi eşkiyalık eylemlerinden elleri boş dönmek istemeyen eşkiyalar işbirliğine ihtiyaç duymuştur. Eşkiyaların yollardan geçen kervanlar, taşıdıkları ürünler, zengin kişilerin takibi (Pıçak-Bulut-Demir, 2020, s. 385), baskın yaptıkları köy ahalisinin ekonomik durumları gibi konularda sağlam bir bilgi akışına ihtiyacı vardır. İşbirliğinin güçlü olduğu yerler eşkiyalar için daha güvenli olduğundan bu bölgelere yapılan saldırılar süreklilik arz etmiştir. Eşkiyalarla işbirliği bazen de zorunluluktan kaynaklanmıştır. Nitekim eşkiya saldırılarının görüldüğü bölgelerde halk, can ve mal güvenliğini sağlayabilmek için ya eşkiya tarafına geçmiş ya da eşkiya ile işbirliği yapmaya mecbur kalmıştır (Özkaya, 1983, s. 20). Bu işbirliği ve sürekliliği sağlayan bir diğer husus da eşkiyaların, baskın yaptıkları köylerin bazen bir üyesi bazen de akrabalık bağları ile kurdukları ilişkileri olmuştur. Eşkiyalara eşkiyalık sahalarını iyi bilme fırsatı sunan bu akrabalık bağları, güvenlik güçlerine de eşkiyaları yakalamak için olanak sağlamıştır.¹⁷

Kayıtlardan, eşkiyaların İspir civarında sıklıkla başvurduğu bir diğer suç çeşidinin *dağa kaldırma/kaçırma* olduğu görülmektedir. Bu suçu pek çok kez farklı amaçlarla işleyen eşkiyalar için önemli bir seçenek de fidyedir. Fidyeye, eşkiyaların ihtiyaçlarını karşılayacak maddi kaynak bulma amacına hizmet ederken, rehin tuttıkları kişilerin özgür bırakılmasının ön koşulu olarak kabul görmektedir. Bu minvalde Rize taraflarından gelen bir grup eşkiya çetesi İspir köylerine saldırarak halktan zorla zahire almış ve bir kişiyi de dağa kaldırmıştır. Kaçmayı başaran eşkiyalar yanlarında kaçırdıkları kişiyi yirmi üç altın karşılığında serbest bırakmıştır (BOA. DH. EUM. AYŞ. 67/62; 27/43. 3 Kasım 1919). Fidyeye amaçlı eşkiyalık eylemlerinde eşkiyaların halkla işbirliği yapması yine önem kazanmaktadır. Zira istenilen fidyeyi ödeyebilecek ekonomik güce sahip doğru kişiyi kaçırmaları adına gerekli bilgi, ancak o bölgede yaşayan birinin malumudur. Ayrıca fidyeyi alabilmeleri için de araçlar gereklidir (Hobsbawm, 1995, s. 73).

Eşkiyaların İspir civarında yaptıkları baskınların önüne geçmek mümkün olmamıştır. Öyle ki bu baskınlar önceden bilinemediği gibi güvenlik güçlerinin müdahalesi ise ancak baskın sonrası takip şeklinde gerçekleşmiştir. 1919 yılı içinde çok sayıda eşkiyalık olaylarına maruz kalan İspir halkının şikâyet ve tepkisi ise etkili bir sonuç vermemiştir. Üstelik eşkiyaların baskınları sadece halkın can ve malını tehlikeye düşürmekle kalmamış, cephaneye ihtiyaçlarını karşılamak için İspir'deki barut ve silah gibi askerî

¹⁶ BOA. DH. EUM. AYŞ. 23/79, 29 Ağustos 1919. İstafil oğlu Hüseyin ile bir adamı ölü olarak ele geçirilirken diğer iki eşkiya ise aynı köyden Mehmet'in yardımlarıyla kılık değiştirip kaçmayı başarmışlardır. Dönemin kayıtlarından eşkiyaya yardım ve yataklık eden kişilerin daha çok sürgün cezasıyla cezalandırıldıkları anlaşılmaktadır (Birkaç örnek için bk. BOA. DH. EUM. 6. Şube. 28/58; 30/6. 28 Ocak 1918).

¹⁷ Rize sancağına bağlı Anzır köyünden beş kişilik çetesiyle birlikte İspir ve civarında sürekli eşkiyalık yapan Zülküf'ün bu bölgeyi tercih etmesinin sebebi Bayburt'un Abusta köyünde bir akrabasının yaşamasıdır. Jandarma, Zülküf'ü yakalamak için Abusta köyündeki akrabasını ziyarete gelmesini beklemektedir (BOA. DH. EUM. AYŞ. 22/13, 8 Temmuz 1919).

mühimmatı ele geçirip büyük bir tehdit oluşturmaları ciddi boyutlu asayiş ve güvenlik zafiyeti doğurmuş, eşkiya çetelerine karşı önlemler alınmasını gerekli kılmıştır.¹⁸ Öncelikle eşkiya çetelerinin geçiş yolları dikkate alınarak jandarma ve bekçilerden oluşan ve daimi surette tayin edilen mevki ve mıntikalarda dolaşmak üzere yirmi kişilik kuvvette üç müfreze teşkil edilmiş ve bu müfrezeler zabıta kumandaları da dâhil olmak üzere vazifeye başlamıştır (BOA. DH. EUM. AYŞ. 22/12, 8 Ağustos 1919).¹⁹

Coğrafi konumu sebebiyle Lazistan eşkiyasının saldırılarına uğrayan bir diğer bölge de Bayburt'tur. Erzurum'dan Trabzon'a giden yol üzerinde, Van ve Bitlis vilayetleriyle İran tüccar ve kervan kabilelerinin güzergâhında olması Bayburt'u hemen her mevsimde eşkiyalık faaliyetlerine maruz bırakmıştır (Özger, 2007, s. 107). Kervanların ve yol güzergâhından geçen yolcuların önleri kesilerek yapılan hırsızlık ve gasp olayları sıklıkla görülmüştür. Ayrıca Erzurum-Bayburt arası karayolu üzerinde devam eden, Trabzon-Erzurum bağlantısı ile Doğu bölgesini Karadeniz'e bağlayan Kop Dağı, eşkiyaların saklanması için uygun coğrafi koşullar sunduğu gibi Bayburt'u bu bölgeden gelecek eşkiya saldırılarına da açık hâle getirmiştir. Öyle ki savaş sonrası süreçte Kop Dağı ve civarında meydana gelen çok sayıda eşkiya saldırısı, Erzurum Vilayetinden Dâhiliye Nezaretine gönderilen eşkiya vukuatı raporlarına yansımıştır (BOA. DH. EUM. AYŞ. 26/24, 25 Ekim 1919).²⁰ Bayburt civarında görülen eşkiyalık faaliyetleri sadece yol kesme eylemi ile sınırlı kalmamış, aynı zamanda köy baskınları da yapan eşkiyaların bu saldırıları daha çok gasp amacı taşımıştır (BOA. DH. EUM. AYŞ. 22/12, 26 Ağustos 1919).

Erzurum'da asayiş ihlal eden olayların görüldüğü Yusufeli ise yine bölgesel yakınlıktan dolayı Lazistan eşkiyasının uğrak yerlerinden olmuştur. 1919 yılı Ekim ayı eşkiya vukuat raporunda, elli kişilik silahlı Lazistan eşkiyasının Yusufeli kazasının Arcıvan köyünü abluka altına aldıkları, altı saat devam çatışmadan sonra köyün dört mahallesinden kırk bin kuruş değerinde eşya ile üç yüzden fazla davarı gasp edip bir kişiyi de ağır yaralayarak kaçtıkları bilgisi kayıtlara yansımıştır (BOA. DH. EUM. AYŞ. 27/42, 17/18 Ekim 1919). Hane ve köy baskınları gibi eşkiyalık faaliyetlerinden muzdarip olan bölge ahalisi can ve mal güvenliğini sağlamak için zaman zaman bu eşkiya çeteleriyle çatışmaya girmiştir (BOA. DH. EUM. AYŞ. 22/12, 17/18 Ekim 1919). Yusufeli, köy ve hane baskınlarının yanı sıra yol kesip hırsızlık yapan eşkiyaların saldırılarına da maruz kalmıştır (BOA. DH. EUM. AYŞ. 27/42, 24 Eylül 1919). Bu yol kesme eylemlerinde bazen bölge halkının işbirliği yaparak eşkiya çetelerine katıldıkları anlaşılmıştır.

Karadeniz civarından Erzurum'a yönelen bu eşkiyalıkları önlemek pek mümkün olmamıştır. Bununla birlikte halkın mal ve can güvenliğini tehdit eden ve vilayette asayiş problemlerinin artmasına sebep olan eşkiyalık faaliyetlerinde suçluların en azından bölgesel kimliklerinin tespit edildiği görülmektedir. Kayıtlarda daha çok Lazistan eşkiyası olarak geçen şakilerin kıyafetlerinin geldikleri bölge hakkında fikir verdiği anlaşılmaktadır. Aynı köylere tekrar tekrar yaptıkları baskınlar da onları tanınır hâle getirmiştir. Kimlikleri tespit edilse de çoğunlukla firar etmeyi başarmışlardır. Yerel bağlamda alınan tedbirler daha çok saldırı sonrasında müfreze gönderilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Ancak suçluların zorlu coğrafi koşullar nedeniyle takipleri pek mümkün olmamış, yerel yönetim ve güvenlik güçleriyle irtibata geçilerek yakalanmaları için talimat verilmeyle yetinilmiştir.

Erzurum ve çevresinde görülen eşkiyalık olaylarının insan kaynağını, sayısı az olmakla birlikte bireysel ve çeteler hâlinde bölge halkının oluşturduğu da görülmektedir. Ekonomik sıkıntıların suçların artmasındaki rolü muhakkaktır. Bu bağlamda ekonomik gücü tükenmiş vilayette, geçim sıkıntısı yaşayan halktan eşkiyalığa yönelenler de olmuştur. Yusufeli kazasının Lök köyü civarında görülen eşkiyalık faaliyetleri bu minvaldedir. Yol kesip eşkiyalık yapanların aynı köy halkından oldukları anlaşılmış, müfreze tarafından yakalanan suçlular mahkemeye sevk edilmiştir (BOA. DH. EUM. AYŞ. 67/62; 27/43, 19 Ekim 1919). Kaynağını yerli halktan alan olaylarda yol kesip gasp fiilini gerçekleştirenlerin dağlarda kol gezen eşkiyadan değil, yerleşik düzenin bir parçası ve bölge halkından oluşları, jandarma takibini, dolayısıyla yakalanmalarını kolaylaştırmıştır. Bu sebeple bölgede görülen kişisel eşkiyalıkların faillerinin çoğunluğunun yakalandığı dikkat çekmektedir (BOA. DH. EUM. AYŞ. 65/39, 21

¹⁸ Kân köyüne 8 Ağustos 1919'da yirmi kadar Lazistan eşkiyasının saldırısı gerçekleşmiştir. Üzerlerine gönderilen müfreze ile yaklaşık beş saat çatışmaya girerek bir jandarmanın yaralanmasına sebep olan eşkiyalar, kendilerine katılan bir diğer eşkiya grubu ile birleşmiş, sayıları altmış kişiyi bulmuştur. Eşkiyaların yakalanması için daha güçlü bir müfreze sevk edilmiş ise de ikisi yaralı olmak üzere hepsi firar etmeyi başarmıştır. Yapılan tahkikat neticesinde eşkiyaların Rize'nin Haçenoz/Haceno mahallesinden Gaffur ve adamları oldukları ve bunların İspir kazasına daha önce de saldırdıkları anlaşılmıştır. Erzurum Jandarma Taburu Kumandanı Cudi Bey, eşkiyaların takip ve yakalanması göreviyle İspir'e gönderilmiştir. Eşkiyalardan Rizeli Gaffur teslim olup İspir'e getirilirken diğer suçlular firar etmiş, bunların takip ve yakalanmaları hususu Trabzon Vilayeti ile Lazistan Mutasarrıflığı ve İspir Kaymakamlığına yazılmıştır (BOA. DH. EUM. AYŞ. 22/12, 8 Ağustos 1919).

¹⁹ Bir başka örnek için bk. BOA. DH. EUM. AYŞ. 22/13, 25 Temmuz 1919.

²⁰ Kop Dağı'nda gerçekleşen eşkiya saldırıları dönemin basınına da yansımıştır. *Albayrak* gazetesinin 16 Ağustos 1920 tarihli ilanında, bölgeden geçerken gasp edilen Erzurum arabacılarının hayvanlarının Sansa Deresi'nde eşkiyaların elinden alınarak yerel yönetime teslim edildiği belirtilmiş, sahiplerinin müracaatta bulunması istenilmiştir (*Albayrak*, S. 105).

Şubat 1919; 23/79, 19 Eylül 1919; 7/11, 8 Nisan 1919). Bir diğer husus da kazanç elde etmek için gaspa yönelik gerçekleşen bu eşkıyalıkların sadece ekonomik temelli olmadığıdır. Böyle bir durumda aynı ekonomik koşullarda yaşayan herkesin eşkıya olması beklenirdi. O hâlde burada ahlaki değerler söz konusudur ki eşkıyalığın önemli sebeplerinden biri de ahlaki çöküntüdür. Ahlaki değerleri zayıf olan kişiler, uygun zemin buldukça kanun dışı faaliyetlere başvururlar. Elbette ki ekonomik krizlerin ahlaki değerler üzerine olumsuz etkileri vardır. Ancak ekonomik krizlerin bütün ahlaksızlıkların ve kanun dışı davranışların haklı ve asıl sebebi olarak kabul edilemeyeceği de bir gerçektir (Pıçak-Bulut-Demir, 2020, s. 384).

Eşkıyalık faaliyetlerine karşı alınan tedbirler

Osmanlı Devleti, savaş yılları içinde ordunun asker ihtiyacını karşılamak ve firar olaylarını azaltmak amacıyla iki af kanunu çıkarmıştı. Savaşın sonlarına doğru yine askerlik hizmetinden kaçanları orduya kazandırmak amacıyla 15 Temmuz 1918’de ilan edilen genel af ile birlikte savaş koşullarının ordu üzerindeki olumsuz etkileri giderilmeye çalışılmıştır. Daha önceki iki af ile benzer özellikler gösteren bu af kanununa göre vatana ihanet etmemiş, casusluk yapmamış ve düşman tarafına geçmemiş tüm eşkıya ve firariler on beş gün içerisinde teslim olurlarsa affedileceklerdir. Ayrıca Divan-ı Harp mahkûmları ile adi suçlar da bu affın kapsamına dâhil edilmiş; firar süresince eşkıyalık ve gasp gibi birçok suça karışanların affı kabul görmüştür (Tanış, 2019, s. 286). Af kanunu çıkarıldıktan sonra Jandarma Umum Kumandanlığından Erzurum’un da dâhil olduğu çeşitli vilayet ve mutasarrıflıklara gönderilen telgrafta, on beş günlük sürenin bitiminden sonra af başvurularının kabulünün mümkün olmadığı belirtilmekle birlikte aftan haberi olmayıp bu süre zarfında cinayet ve eşkıyalığa karışmamak şartıyla yerel yönetimlerce afları kabul edilenler hakkında Dâhiliye Nezaretine bilgi verilmesi istenilmiştir (BOA. DH. ŞFR. 91/100, 9 Eylül 1918). Böylece devlet, eşkıyalık faaliyetlerinde bulunanları da af kapsamına almış, bu şahısların belirlenmesi noktasında yerel yönetimleri yetkili kılmıştır.

Çıkarılan af kanunlarıyla asker firarlarının önüne geçemeyen devlet, eşkıyalığın artmasına da engel olamamıştır. Bu durum zaman zaman bölgesel tedbirlerin alınmasını zorunlu kılmıştır. Artan eşkıyalık olayları karşısında 3. Ordu Kumandanlığınca alınan tedbirler Dâhiliye Nezaretince de uygun görülmüştür. Oldukça sert hükümler içeren bu tedbirlerin 2. maddesinde yer alan *“müsademe esnasında askere karşı silah kullanıp, silah ve cephanesiyle ele geçirilen eşkıyaların hemen mahallinde kurşuna dizilmesi”* ifadesi, eşkıyalıkla mücadelede kararlılığı göstermesi açısından önemlidir.²¹ Ancak çok geçmeden Osmanlı Devleti’nin Mondros Mütarekesi’ni imzalaması, topraklarının işgali ve devlet otoritesinin giderek zayıflaması gibi birçok sonuç doğurmuştur. Otorite boşluğu ise eşkıyalık başta olmak üzere pek çok asayiş problemini beraberinde getirmiştir. Devlet, almış olduğu tedbirler doğrultusunda yerel yönetimlerle koordineli bir şekilde bu asayiş sorunlarıyla mücadele etmeye çalışmıştır.

Ağır savaş yıllarının bütün yükünü omuzlarında taşımış olan Erzurum’da, savaş sonrası artan eşkıyalık faaliyetleri, gerek vilayet yönetiminin gerek bölge halkının şikâyetlerini merkeze ilemesiyle pek çok yazışmaya konu olmuştur. Vilayet yönetimi, çeşitli bölgelerden sınırlarına yönelen bu eşkıya saldırılarının önüne geçmek adına merkezden birtakım taleplerde bulunurken bölge halkı da can ve mal güvenliğinin sağlanması için gerekli önlemlerin alınmasını istemiştir. Örneğin Dersim eşkıyasının sürekli saldırılarına maruz kalan Eğin’e bağlı yirmi dört köy halkı adına Özbek köyü muhtarı Süleyman, Dâhiliye Nezaretine gönderdiği telgrafında saldırılardan duydukları rahatsızlığı dile getirmiş, bu köylerin korunmasını talep etmiştir. Muhtar Süleyman’ın talebi, Dâhiliye Nezaretince dikkate alınmış, Umum Jandarma Kumandanlığı Erzurum Vilayetine gönderdiği bir yazı ile söz konusu köylerin korunması için vilayetçe gerekli önlemlerin alınmasını istemiştir (BOA. DH. ŞFR. 94/142, 14 Aralık 1918).

Vilayet yönetiminden ve halktan gelen talepler merkez tarafından yeni güvenlik önlemlerinin alınmasını zorunlu kılmıştır. Bu iç güvenlik meselesine karşı alınan ilk önlem, eşkıya saldırı ve baskınlarının arttığı noktalara, eşkıya çetelerinin geçiş yolları dikkate alınarak jandarma ve bekçilerden oluşan seyyar müfrezeler gönderilmesi ve ihtiyaç dâhilinde yeni karakolların tesisi olmuştur. Söz konusu dönem içinde güvenlik güçlerini en fazla uğraştıran ve ciddi önlemler alınmasına sebep olan ünlü eşkıyalardan biri, Kığı, Pülümür ve Tercan civarında faaliyet gösteren Felekoğlu Süleyman’dır (BOA. DH. EUM. AYŞ. 65/39, 5 Şubat 1919). Erzurum Valisi Münir Bey tarafından Dâhiliye Nezaretine gönderilen yazıda, Felekoğlu Süleyman komutasındaki otuz kişilik eşkıya çetesinin Pülümür’den Tercan hududunu aşarak köylere saldırdıkları ve bunların takibinin yapıldığı bilgisi verilmiştir (BOA. DH. ŞFR. 613/84, 7 Şubat 1919). Ancak Felekoğlu Süleyman’ın yakalanması kolay olmamış, bölgedeki eşkıyalık faaliyetleri vilayet yönetiminin şikâyetlerine konu olmaya devam etmiştir. Nitekim Süleyman ve beraberindeki adamları peşlerindeki jandarmayı atlatmayı başarmışlar, Dersim’in Nazımiye kazasına firar etmişlerdir (BOA. DH. EUM. AYŞ. 65/39). Haydaranlı aşireti nezdinde saklandıkları anlaşılan eşkıyaların bir daha Erzurum ve civarına saldırmaması için bir takım

²¹ Eşkıyalığın önlenmesi amacıyla 3. Ordu’nun 10 Kasım 1917 tarihli ve altı madde olarak kabul ettiği tedbirlerin ikinci maddesinde yer alan *“askere karşı silah kullanıp, silah ve cephanesiyle ele geçirilen eşkıyaların hemen mahallinde kurşuna dizilmesi”* ifadesi kanunlara aykırı bulunmuş, bu eşkıyaların Divan-ı Harbe gönderilerek yargılanmaları istenilmiştir (BOA. DH. EUM. 6. Şube. 28/57).

önlemler alınmıştır. Bölgenin asayişini sağlayacak güvenlik güçlerinin sayısının azlığı göz önünde bulundurularak Erzurum'dan Dâhiliye Nezaretine gönderilen yazıda, Felekoğlu Süleyman ve çetesinin yakalanması için asker sevk edilmesi (BOA. DH. ŞFR. 616/11, 17 Şubat 1919) istenilmiştir. Ayrıca Dersim eşkiyalarının tecavüz ve saldırılarını ortadan kaldırmak ve bir an önce tutuklanmalarını sağlamak için Dersim'e yakın Erzincan, Mamüratülaziz, Kiği ve Tercan bölüklerinden oluşmak üzere özellikle eşkiyanın geleceği yol ve boğaz vs. gibi en önemli ve uygun mevkiilerde yeni jandarma karakolları tesis edilmiştir. Bu bölgelerdeki karakol kuvvetlerinin artırılması ve bir saldırı meydana geldiğinde her mıntıkadan ayrıca zabita kumandasında müfrezeler gönderilerek takibat yapılması konusunda ilgili yerel yönetimler uyarılmıştır. Erzurum Jandarma Taburuna da bir talimat gönderilmiş, söz konusu eşkiyaların Erzurum mıntikasına gelmeleri durumunda derhâl bilgi verilmesi istenilmiştir (BOA. DH. EUM. AYŞ. 11/44, 3 Haziran 1919).

Bölgedeki güvenlik güçlerinin sayısının artırılması yönündeki isteklerin zaman zaman yinelenildiği görülmektedir. Bu sebeple merkez ve mahallî jandarma kumandanlıklarındaki güvenlik güçlerinin yanı sıra polislerin sayısı da artırılmaya çalışılmıştır. Savaş öncesinde Erzurum Vilayetinden Dâhiliye Nezaretine gönderilen ve bölgedeki zabita ve polis güçlerinin sayısı hakkında bilgi verilen yazıda, dört tabur jandarma alayı, elli bir zabita, beş yüz yetmiş süvari, yüz kırk piyade, yüz on beş polis memuru, on üç polis muavini, sekiz üçüncü sınıf komiser, iki ikinci sınıf komiserin görev yaptığı anlaşılmaktadır. Bunların yarısı Erzurum merkez ve çevresinde diğer yarısı ise Erzincan ve Bayezid sancaklarında hizmet vermektedir (Temizgüney, 2018, s. 1042).

Vilayette asayiş, merkez ve mahallî jandarma kumandanlıklarının yanı sıra polislerin sayısı artırılarak tesis edilmeye çalışılmıştır. Savaş yıllarında Erzurum'un işgale uğraması ile birlikte Erzurum Jandarma Alayı geçici olarak Sivas Jandarma Alayına bağlanmış (BOA. DH. ŞFR. 536/19, 28 Ekim 1916; 69/217, 9 Kasım 1916),²² vilayetteki jandarma ve polis kuvvetlerinin bir kısmı Suriye'ye bir kısmı da Sivas ve Ankara vilayetleri ile Kayseri, Canik ve Karahisar-ı Sahip sancaklarında görevlendirilmiştir. Ayrıca İstanbul Polis Müdüriyet-i Umumiyesinde öncesinde Erzurum'da görev yapan bir baş komiser, üç ikinci komiser ve elli polis memuru bulunmaktadır. Vilayetin işgalden kurtuluşundan sonra güvenlik güçlerinin sayısını artırmak üzere Umum Jandarma Kumandanlığından, jandarma teşkilatı ihtiyacının karşılanması talebinde bulunulmuştur. Erzurum'daki jandarma ve Sivas Jandarma Alayına bağlanan Erzurum Alayı²³ ile Suriye'ye ve diğer bölgelere gönderilen polis memurlarının vilayete dönüşü sağlanarak giderilmeye çalışılmıştır (BOA. DH. EUM. MH. 172/38, 11 Nisan 1918; 173/29; 173/73; 173/114; 98/37; BOA. DH. EUM. MEM. 98/13). Sonrasında vilayetin jandarma sayısının artırılması yönünde beklentileri devam etmiş (BOA. DH. ŞFR. 87/132, 14 Mayıs 1918), polis eksikliğini gidermek için de farklı çareler düşünülmüştür.

Erzurum merkez ile Bayezid ve Bayburt sancaklarında toplam on üç polis karakolu hizmet vermektedir. Erzurum Vilayetinden Emniyet-i Umumiye Müdüriyetine gönderilen 20 Mart 1919 tarihli kayıttan, bu karakollarda dört ikinci komiser, on iki komiser muavini, yüz polis olmak üzere yüz on altı polis memuru bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu sayı yetersiz olduğu gibi Hınıs, Narman, Hasankale, Kiskim ve Tercan kazalarında asayişin temini için gerekli polis sayısı da azdır. Bu sebeple vilayet çözüm arayışlarına girmiş, öncelikle merkez karakollarından bu dört kazaya yedişer memur ve birer komiser muavinin görevlendirilmesi düşünülmüştür. Ancak böylesi bir görevlendirmenin merkez polis kuvvetinde eksikliğe sebep olacağı aşikârdır. Bu sebeple söz konusu kazalarda görevlendirilmek üzere Erzurum polis kadrosuna en azından bir komiser muavini ile yedi memurun ilavesi istenilmiştir (BOA. DH. EUM. MEM. 106/19).

Kayıtlardan, asayişin temini noktasında önemli bir yere sahip olan güvenlik güçlerinin silah ve teçhizat eksikliği yaşadığı da anlaşılmaktadır (BOA. DH. EUM. LVZ. 48/2, 17 Haziran 1919).²⁴ Güvenliğin sağlanması ve eşkiya ile etkin bir şekilde mücadele edilmesi için silah ve mühimmat ihtiyacı giderilmeye çalışılmıştır. Erzurum Valisi Münir Bey, Emniyet-i Umumiye Müdüriyetine gönderdiği yazısında, işgal yıllarında gerek polis dairesi ambarında gerek esarete kalan polis memurlarının üzerinde bulunan revolverlerin önemli bir kısmı düşman eline geçmiş olduğundan, güvenliğin sağlanması için revolver takviyesi istemiştir. Ancak Vali Münir Bey'in talebinin karşılanması o günün koşullarında oldukça zordur. Dolayısıyla Müdüriyetten gönderilen cevabi

²² Ayrıca bk. BOA. DH. EUM. 6. Şube. 34/70, 11 Nisan 1918; BOA. DH. EUM. MEM. 134/11, 14 Nisan 1918.

²³ Üçüncü Ordu'dan Sivas'taki jandarmaların Erzurum'a dönüşüne izin verilmesi istenilmiştir. Bu isteğin karşılanması Sivas'taki jandarma sayısını azaltıp bir asayiş sorununa sebep olacağı için Dâhiliye Nezaretine gönderilen yazıda, vilayet kadrosunda bulunup ordu ve başka yerlerde görevli olan jandarma ve zabitelerin geri gönderilmesi talep edilmiştir (BOA. DH. ŞFR. 583/78, 7 Mayıs 1918).

²⁴ Merkezi Erzurum'da bulunan 3. Ordu birlikleri işgal sonrası batıya doğru geri çekilirken Türk Ordusu'nun arkasından Erzurum'a girecek olan Rus ve Ermeni birliklerine cephan bırakmamak için bütün cephaneliklerini havaya uçurmak suretiyle ortadan kaldırmaya başlamışlardır. Rus birlikleri Erzurum'a girdiklerinde Türk Ordusu'nun çekilirken bırakmak zorunda kaldığı tüm kale cephanesine ve toplam 327 Türk topuna el koymuştur (Yüksel, 2006, s. 235). Ayrıca polis ve jandarma ambarlarında bulunan çok sayıda silahın da korunması mümkün olmamıştı. Bu durum işgal sonrası süreçte vilayette ciddi bir teçhizat eksikliği yaratmıştır.

yazıda, elde revolver bulunmadığı için temininin mümkün olmadığı bildirildi (BOA. DH. EUM. LVZ. 48/2, 17 Haziran 1919). Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti, Vali Münir Bey'in isteğine olumsuz yanıt verse de vilayette önemli bir güvenlik problemi doğuracak olan silah eksikliğini gidermek için farklı arayışlara girildi. Erzurum'un işgali esnasında polis ambarlarında bulunan silahların peşine düşüldü. Bu silahların kimlerin eline geçtiği tespit edilmeye çalışıldı. Müdüriyet, istila esnasında polis ambarındaki silahlardan Aydın Valisi Tahsin Bey'in (eski Erzurum Valisi) elinde olduğu anlaşılan bir revolver ve altı fişek, Kemah Kaymakamı Hayri Bey'e verilen kırk dört fişek ve bir revolver, eski Sivas Valisi Ahmet Bey'deki bir revolver ile tüccar Cafer'de olduğu anlaşılan yirmi revolver ve beş yüz fişek acilen iadesini istedi (BOA. DH. EUM. LVZ. 41/6, 5 Kasım 1918; 43/9, 18 Kasım 1918; 46/108, 27 Şubat 1919; DH. ŞFR. 93/209, 18 Kasım 1918). Geri alınan revolver ve fişekler yeniden polis envanterine eklendi (BOA. DH. EUM. LVZ. 47/40, 30 Mart 1919).²⁵ Polis memur ve komiserlerinin elbise ve kaputlarının temini ile polis ve jandarma karakolları için haberleşmeyi sağlamak adına ordunun elinde fazladan bulunan telefonlardan uygun miktarının verilmesi istenerek farklı teçhizat eksiklikleri de giderilmeye çalışıldı (BOA. DH. ŞFR. 91/199, 22 Eylül 1918).

Eşkıyalık faaliyetlerine karşı etkili bir şekilde mücadele etmek ve firarların önüne geçmek için sıkı bir takibat gerekiyordu. Bu konuda daha önce alınan bir kararla eşkiya takibi için yüzde on nispetinde yerli ahalden jandarma kaydının uygunluğu (Güven, 2020, s. 2688) kabul edilmişti. Zor arazi şartlarında gerçekleşen takiplerde ise atlı jandarma birlikleri ön plandaydı. Ancak savaş yıllarında bile jandarmanın hayvan ihtiyaçları karşılanamamıştı. Bu sebeple eşkiya takibi için ihtiyaç duyulan hayvanların temini noktasında bölge halkının desteği büyük önem arz etmiştir. Takip esnasında zaman zaman ahalinin hayvanları kullanılmış, bu hayvanların zarar görmesi durumunda ise halkın zararı karşılanmıştır (BOA. MV. 217/188, 18 Ocak 1919).

Uzun ve zorlu koşullarda yapılan takipler daha çok vilayet sınırları dâhilinde gerçekleşirken, eşkiyaları yakalayanlar ise çeşitli şekillerde ödüllendirilmiştir. Erzurum Valiliğinden Dâhiliye Nezaretine gönderilen yazıda, yol kesme suçundan dolayı takip edilen firari Hüseyin ile beş kişiyi silahlarıyla yakalayan jandarmaya 10.029 lira mükâfat verilmesi isteği bildirilirken²⁶ daha büyük başarı sağlayanlar ise taltif yoluyla ödüllendirilmiştir. Bu bağlamda İspir'in Kırık nahiyesinin Karaman köyünde ahalden birini öldürüp birkaç kişiyi yaraladıktan sonra silah ve cephaneleriyle Rize'ye kaçmaya çalışan on bir Lazistan eşkiyasını, yeterince jandarma mevcudu olmamasına rağmen yakalayan, İspir Jandarma Takım Kumandanlığından Mülazım-ı Sani Kamil Efendi ve İspir Jandarma Bölük Kumandanlığı Vekâletinde bulunan Mülazım-ı Evvel Nizamettin Efendi'nin beşinci Mecidi nişanı ile taltifleri uygun görülmüştür.²⁷ Eşkiya ile mücadelede yararlılık gösteren çok sayıda polis de taltif edilmiştir. Nitekim 1919 yılı polis mürettebatına ait vukuat kayıtları incelendiğinde, temmuz ayında altı polise meşhur eşkiya Şevki'nin yakalanmasından dolayı takdirname verildiği anlaşılmıştır (BOA. DH. EUM. MEM. 109/86, 31 Temmuz 1919).

Daha çok firarla sonuçlanan eşkıyalık olayları karşısında alınan bir diğer önlem de güçlü bir istihbarat ağı oluşturulmaya çalışılmasıdır. Hareketli gruplar hâlindeki eşkiya çetelerinin ne zaman, nerede, ne yapacakları tam olarak kestirilemediği için bunların barındıkları alanları bilmek, saldırılarını engellemek, onları takip ve yakalamak için istihbarat ayrı bir önem taşımıştır. Bu bilginin en önemli kaynağını ise muhbirler oluşturmuştur (Cömert, 2019, s. 39, 46). Eşkiya çeteleri hakkında bilgi almak için muhbirlere para ödülü verilmiş, böylece yakalanmalarına çalışılmıştır (BOA. DH. ŞFR. 595/90, 13 Eylül 1918).

Kayıtlardan eşkıyalıkla mücadelede alınan önlemlerin çoğu zaman etkili olmadığı görülmektedir. Öyle ki artan eşkıyalık olaylarına karşı zabitaların yetersiz kalması sebebiyle takip işi askerî birlikler tarafından yapılmıştır.²⁸ Mütareke sonrası bütün ülkede özellikle de bir Ermeni devleti kurulma vaadi, başta Erzurum olmak üzere doğu vilayetlerinde asayiş ve güvenliğin sağlanmasını daha da önemli hâle getirmiştir. İşgale sebebiyet verecek herhangi bir karışıklığa anında müdahalede bulunmak önem arz etmiştir. Bu sebeple Harbiye Nezareti 4 Aralık 1918 tarihli yazısında, asayişin korunması için jandarmaya yardımcı olarak, ordu birliklerinin doğu hudut bölgesi, altı doğu vilayeti, Trabzon ve doğusu ile Samsun, Amasya ve Sivas bölge ve merkezlerine ayrılmasını emretmiştir. Ancak işgal hassasiyeti sebebiyle askerî birlikler, doğu vilayetlerinde asayiş sağlama işini, hükûmete ve jandarmaya yardım şeklinde değil, esas görevi olarak benimsemiştir. Bu bağlamda 13 Ocak 1919'da merkezi karargâhı Adana'dan Erzurum'a intikal ettirilen ve komutanlığına Kazım Karabekir'in getirildiği 15. Kolordu, dış tecavüzlere karşı sorumlu olduğu bölgeyi sadece savunmakla yetinmemiş, aynı zamanda asayiş ve güvenliğin sağlanması

²⁵ Eski Erzurum Valisi Tahsin Bey'in elinde bulunan revolver geri alınırken kullandığı fişekler için de kendisinden bedeli tahsis edildi (BOA. DH. EUM. LVZ. 42/141, 27 Mayıs 1919).

²⁶ BOA. DH. ŞFR. 602/67, 18 Aralık 1918.

²⁷ BOA. DH. EUM. AYŞ. 41/28, 27 Mayıs 1919.

²⁸ Trabzon'da eşkıyalık olaylarında artışın görülmesi üzerine eşkiya takibi, zabita memurları yerine askerî birliklere bırakılmıştır (BOA. DH. EUM. AYŞ. 26/24, 30 Ekim 1919).

noktasında etkin bir rol üstlenmiştir. Zira Kolordu'nun konusu, bölgenin asayiş işleri ve jandarma yetersizliği göz önünde bulundurulmuş ve düzenlenmiştir.

15. Kolordu'nun hareket bölgesi, Van, Erzurum ve Trabzon illeriyle kısmen batıya doğru bir uzantıdan oluşmuştur. Emrindeki birlikler de buldukları bölgenin güvenliğini sağlamaktan sorumlu tutulmuştur. Böylece 15 Kolordu'nun bu geniş hareket sahasındaki bölgenin asayiş ve güvenliğinin temini hususu, Karabekir'in imzasını taşıyan birçok yazıya konu olmuştur. Bu yazıların içeriğinde ise eşkıyalık faaliyetleri ve çetelerin takibine yönelik alınan tedbirler önemli bir yer tutmuştur. Doğu Karadeniz'de Pontusçu Rum çeteleri ile Ermeni eşkiya çetelerinin saldırıları başta olmak üzere Erzurum ve çevresinde asayiş bozan her türlü eşkıyalık faaliyetleri hakkında bilgi veren Karabekir, bu çetelere karşı yapılan mücadele ve alınan önlemlerden de bahsetmiştir.²⁹ Karabekir'in eşkıyalık faaliyetlerine dair bilgi verdiği yazılarında, Erzurum ve civarında daha çok Trabzon menşeli eşkiya çetelerinin faaliyetlerinin yoğunluk kazandığı görülmüştür (BOA. DH. EUM. AYŞ. 26/24, 11 Ekim 1919).

Kayıtlardan anlaşıldığı gibi 15. Kolordu'nun Erzurum'a naklinden sonra askerî birliklerce eşkiya çetelerine karşı daha hızlı ve etkili bir takibat sağlanmıştır. Nitekim Karabekir, Harbiye Nezaretine gönderdiği 25 Ekim 1919 tarihli yazısında (BOA. DH. EUM. AYŞ. 26/24, 25 Ekim 1919), Erzurum'da sükûn ve asayişin devam ettiğini belirtmiştir. Erzurum Valisi Reşit Bey tarafından vilayetteki asayiş ve güvenlikle ilgili Dâhiliye Nezaretine bilgi verilen yazıda da sınırlar dâhilinde ekim ayında asayiş bozan bir olayın meydana gelmediği bildirilmiştir (BOA. DH. EUM. AYŞ. 24/83, 22 Ekim 1919). Gerek Karabekir Paşa gerek Vali Reşit Bey Erzurum'da asayişin sağlandığını belirtse de eşkiya vukuat raporlarından ekim ayında on eşkıyalık olayının kayıtlara geçtiği görülmüştür. Benzer bir çelişkili durum da kasım ayı için geçerlidir. Vilayetten Dâhiliye Nezaretine gönderilen ve asayiş olaylarına dair bilgi verilen yazıda, kasım ayının 3, 6, 7, 12 ve 14. günlerinde (BOA. DH. EUM. AYŞ. 26/43) asayiş bozucu vukuat olmadığı belirtilirken bir başka yazıda ise aynı ayın 10-30. günleri arasına (BOA. DH. EUM. AYŞ. 27/5) işaret edilmekte, bir olay meydana gelmediği bildirilmektedir. Oysaki Erzurum vilayetinin 1919 senesi Kasım ayına ait vukuat raporunda, 3 Kasım'da İspir civarında, 6 Kasım'da ise Hınıs kazasının Derik köyüne bir saat mesafedeki dere içerisinde olmak üzere iki eşkıyalık olayının yaşandığı anlaşılmaktadır. Bilgi farklılığının sebebinin asayiş ve güvenlik işlerinin tek elden yürütülmemesi ve muhabere eksikliğinden kaynaklandığı düşünülebilir. Ya da verilen bilgilerin Erzurum merkez kazasına ait olduğu varsayılabilir ki eşkiya vukuat raporlarındaki değerlendirmelerin bütünlük arz ettiği düşünüldüğünde bu ihtimal zayıf kalmaktadır. Karabekir açısından değerlendirildiğinde ise asayişsizlik bahanesiyle vilayetin haksız işgalinin önüne geçmek için her türlü önlemin alındığı ve otoritenin temin edildiği noktasında şüpheye mahal verilmediğini söylemek mümkündür. Nitekim Erzurum'da eşkıyalık olayları görülmekle birlikte bu olaylar tertipli bir asayişsizliğe dönüşmemiş, mülki makamlar, polis, jandarma ve ordu tarafından alınan tedbirler sayesinde bölgede herhangi bir yabancı müdahaleyi gerektirecek büyük ölçekli bir karışıklık çıkmamıştır.

Sonuç

Birinci Dünya Savaşı devam ederken Ruslar tarafından işgal edilen Erzurum, kurtuluşundan sonra yaralarını sarmaya çalıştı. Vilayet, işgalle birlikte Ermeni mezalimi ve buna bağlı olarak yaşanan göç hareketliliği ve sosyo-ekonomik sıkıntıların yanı sıra asayiş ve güvenlik sorunlarıyla da karşı karşıya kaldı. Savaş yıllarında ve savaş sonrası ortaya çıkan otorite eksikliği ile birlikte artan güvensizlik ortamı çeşitli asayiş problemlerine sebep olurken eşkıyalık olaylarında da bir artış yaşandı. Öyle ki vilayete ait 1919 yılının incelendiği suç ve eşkiya vukuat kayıtlarında eşkıyalık olaylarının genel suçlar içinde önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Örneğin temmuz ayı olaylarının gösterildiği iki ayrı vukuat kayıtlarının ilkinde toplam dört vakanın ikisi, ikinci raporda ise on dokuz vakadan on üçü eşkıyalıkla ilgilidir. Yine ağustos ayına ait farklı vukuat raporlarına yansıyan on bir olaydan sekizi eşkıyalığa dairdir.

Eşkıyalık olaylarının görülme sıklığı iklim koşullarına bağlı olarak değişiklik göstermektedir. Nitekim eşkıyalık faaliyetlerinin artmasında olumlu hava şartlarının önemli bir etkisi vardır. İlbaharın başlamasıyla artan eşkıyalık olayları yaz mevsimi boyunca hızlanıp, kış mevsiminde ise duraklamaktadır. Bunda yaz mevsiminin tarımsal kazancın ve ticaretin arttığı bir dönem olmasının yanında yol güzergâhlarının canlılık kazanmasının da etkisi vardır. Dolayısıyla yaz ayları eşkıyalar için doğal bir vurgun mevsimidir. Nitekim Erzurum'da da eşkıyalık olaylarında yaz ayları boyunca artış görülmekle birlikte oldukça soğuk ve uzun geçen iklim koşullarına rağmen şubat ayında dahi üç eşkıyalık olayının kayıtlara yansıdığı dikkat çekmektedir. Bununla birlikte her ay vilayette meydana gelen eşkıyalık olayları ile ilgili net bir rakam vermek mümkün değildir. Bunun en önemli

²⁹ Karabekir'in 9 Ekim 1919 tarihli eşkıyalık raporuna, Gümüşhane civarında Pontusçu Rum çetelerine karşı mücadele etmek üzere kurduğu çetesiyle Kalfa Süleyman'ın faaliyetleri yansımıştır. Süleyman ve adamları, Rum çetelerine karşı hareket etse de bölgede asayişsizliğe sebep olduğu için Karabekir Paşa 3. Fırka'ya bu çetenin takip ve yakalanması için emir vermiştir. Karabekir, Erzincan'da ise silahlı altı kişiden oluşan bir Ermeni çetesinin saldırılarından bahsetmiştir (BOA. DH. EUM. AYŞ. 26/24, 9 Ekim 1919).

sebebi vukuat kayıtları içinde zaman zaman geriye dönük bilgilerin yer almasıdır. Örneğin ağustos ayı vukuat kayıtları içinde hem haziran hem de temmuz ayında meydana gelen olaylara dair bilgiler bulunmaktadır. Eylül ayı raporuna ise ağustos ayı olaylarının bir kısmını içerir ayrıntılar yer almaktadır. Ayrıca bazı vakaların sonuçlanması uzun zaman aldığı için aynı eşkıya/eşkıyalık olayıyla ilgili gelişme ve yazışmalar birçok aya yansımıştır. Örneğin Felekoğlu Süleyman adlı eşkıyanın hemen yakalanması mümkün olmadığından hem şubat hem haziran ayı vukuat kayıtları içinde bilgi mevcuttur.

Bazı ayların vukuat kayıtlarında ise suçun mahiyeti hakkında net bir bilgi yoktur. Eşkıyalığın girift bir yapısı vardır ve birçok suçu da beraberinde getirmektedir. Yol kesen, köy basan eşkıya gasp ve hırsızlık suçlarını işlemekle kalmıyor kendisine direnenleri öldürüp katil de olabilmektedir. Bu sebeple gasp olayı bir suç başlığı olarak kayıtlara yansısı da bunun ne şekilde gerçekleştiği belli değildir. Suç cetvellerine yansıyan bu belirsizlik hâliyle eşkıyalık olaylarında eşkıya vukuat raporları üzerinden değerlendirmeleri güç kılmaktadır. Bununla birlikte eşkıyaların yakalanmasında yararlılıkları görülen jandarma ve polislerin taltifine yönelik yapılan yazışmalardan, eşkıya vukuat kayıtlarına yansımayan çok sayıda eşkıyalık olayının olduğu da dikkat çekmektedir. Bu durum eşkıyalık olaylarıyla ilgili net sayısal veri elde etmeyi güçleştirmektedir. Eşkıya ve eşkıyalık olaylarının sayısı hakkında kayıtlardan tam bir sayı elde edilememesinin bir diğer nedeni de savaş koşullarının devam etmesidir. Bir kargaşa ortamı vardır ve anlık muhaberat sağlamak güçtür.

Bilgi edinilmesi güç olan bir başka konu da uzun uğraşlar sonucu yakalanan eşkıyaların nasıl cezalandırıldığıdır. Eşkıya vukuat raporlarındaki bilgiler eşkıyaların canlı yakalanması durumunda tutuklanarak adli makamlara teslim edildiği ile sınırlıdır. Sürecin ne şekilde işlediği, yargılanmaları ve verilen cezalara dair bilgi mevcut değildir. Döneme ait yazışmalardan; eşkıyaların Divan-ı Harbe gönderildikleri, bir kısmına idam hükmü uygulandığı, eşkıyaya yardım ve yataklık edenlerin de genelde sürgün edildikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla dönemin ceza hükümlerinin uygulandığını kabul etmek doğru olacaktır. Ayrıca olağan üstü koşullar doğrultusunda birtakım bölgesel tedbir ve cezai yöntemlerin uygulandığı da görülmektedir.

Erzurum'da meydana gelen eşkıyalık olaylarını farklı bölgelerde yaşanan eşkıyalık olaylarından ayıran birtakım hususlar mevcuttur. Örneğin vilayetteki eşkıya saldırılarının yoğunluğu sınırlarının dışından gerçekleşmiştir. Osmanlı-İran sınır sorunlarına konu olan Erzurum, İran sınırından yapılan saldırıların yanı sıra yine aşiret yapısının güçlü, devlet otoritesinin zayıf olduğu Dersim ve Bitlis'ten eşkıya çeteleri ile Trabzon ve Rize taraflarından gelen Laz eşkıyalarının saldırılarına maruz kalmıştır. Sınırlarının ötesinden gelen bu eşkıya çetelerinin takibi zorlu coğrafi koşullar sebebiyle jandarma tarafından genellikle vilayet sınırları içinde gerçekleştiğinden firar olaylarının fazlalığı dikkat çekmektedir. Sayısı az olmakla birlikte insan kaynağını Erzurum'dan alan bireysel ve çete eşkıyalıkları ise kişilerin kimlikleri tespit edildiğinden suçluların yoğunluğunun yakalanması ile sonuçlanmıştır.

Kayıtlara yansıyan bilgiler incelendiğinde, Erzurum'da meydana gelen eşkıyalık olaylarının faillerinin bazı bölgelerde anlam bulan "sosyal isyancı" imajından uzak oluşu dikkat çeken bir diğer farklılıktır. Köy basan, adam kaçıran/öldüren, hırsızlık yapan ve yol kesen zorbalara halk nazarında korku salmıştır. Dolayısıyla bu imaj, Batı Anadolu'da kısmen "efe" şeklinde isimlendirilen "sosyal haydut" tiplemesine uygun değildir. Ayrıca Erzurum'a sınırlarının dışından saldıran eşkıyalar ya memleketlerine ya da saklanabilecekleri yerlere firar etmişlerdir. Böylece Batı Anadolu ya da Karadeniz civarındaki gibi insan kaynağını aynı coğrafi sınırlar içinden alıp meşhur olmuş eşkıya sayısı da azdır.

Son olarak Erzurum'da eşkıyalığa dair çok sayıda suç kaydı bulunmasına rağmen 15. Kolordu'nun bölgedeki varlığı asayişin kontrolü noktasında son derece önemlidir. Öyle ki "Vilâyât-ı Sitte"de bir Ermeni devletinin önüne geçmek için güvenlik hassasiyetinin yüksek olduğu vilayette, yabancı müdahaleyi gerektirecek, kontrolü zor, başıbozuk bu eşkıyalık olayları tertipli bir asayişsizliğe sebebiyet vermeden yerel bağlamda önlenmeye çalışılmıştır.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

Arşiv Kaynakları

Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

BOA. BEO. 4125/309353.

BOA. DH. EUM. AYŞ. 7/11; 8/102; 11/9; 11/44; 22/12; 22/13; 23/79; 24/83; 26/24; 26/43; 27/5; 27/42; 27/43; 34/1; 41/28; 65/39; 67/62.

BOA. DH. İ. UM. 20/12.

BOA. DH. EUM. LVZ. 41/6; 42/141; 43/9; 46/108; 47/40; 48/2.

BOA. DH. EUM. MEM. 98/13; 98/37; 106/19; 109/86; 134/11.

BOA. DH. EUM. MH. 172/38; 173/29; 173/73; 173/114.

BOA. DH. EUM. MTK. 1/38; 20/24; 22/8; 20/24; 37/18; 42/16.

BOA. DH. EUM. 2. Şb. 1/17.

BOA. DH. EUM. 6. Şube. 28/57; 28/58; 30/6; 31/9; 34/70; 51/26.

BOA. DH. ŞFR. 43/191; 69/217; 87/132; 91/100; 91/199; 93/209; 94/142; 99/260; 102/282; 438/56; 536/19; 583/78; 595/90; 602/67; 610/110; 613/84; 616/11; 616/113.

BOA. DH. UMVM. 72/40; 161/80.

BOA. MV. 217/188.

Sürelî Yayınlar

Albayrak

Araştırma ve İnceleme Eserler

Altınay, A. R. (2001). *Kafkas Yollarında*, haz. Yunus Zeyrek, Milli Eğitim Basımevi.

Barkey, K. (2011). *Eşkîyalar ve Devlet, Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, çev. Zeynep Altok, 2. Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Cömert, O. (2019). XIX. Yüzyılda Ege Bölgesinde Jandarmanın Eşkîya İle Mücadele Sorunsalı. *İzmir Araştırmaları Dergisi*, S. 11, s. 33-50.

Diñç, M. (2018). İsyanın Mizahı: Hobsbawm'ın Toplumsal Eşkîyalık Tanımı ve Kemal Sunal Filmleri. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, C. 11/S. 24, s. 73-90.

Dursunoğlu, C. (2000). *Milli Mücadele'de Erzurum*, Kaynak Yayınları.

Ertürk, V. (2012). XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Vize Sancağında Eşkîyalık Faaliyetleri (1553-1574). *Çanakkale Araştırmaları Türk Yılığ*, S. 12, s. 97-107.

Güven, O. (2020). Doğu Anadolu'da Jandarma Birliklerinin Asayiş Sağlama Çabaları (1890-1915). *History Studies*, C. 12/S. 5, s. 2673-2693.

Halaçođlu, A. (2008). Birinci Dünya Savaşı Sonrasında Çorum'da Bazı Polisiye Olaylar ve Eşkîyalık (1919). *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, S. 1, s. 126-142.

Hobsbawm, E. J. (1995). *Sosyal İsyancılar*, çev. Necati Doğru, 2. Baskı, Sarmal Yayınevi.

İlter, A. S. (2007). *Birinci Dünya Savaşı'nda Kafkas Cephesi Hatıraları*, Genelkurmay Askerî Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları.

Johnson, B. (2015). Amerikalıların Anadolu Gözlemleri: Emory Niles ve Arthur Sutherland'ın 1919 Saha Çalışması Notları. *Ermeni Araştırmaları*, s. 50, s. 189-214.

Kanal, H. (2017). Dâhiliye Nezâreti Emniyet-i Umumiye Müdüriyeti Kayıtlarına Göre Birinci Dünya Savaşı'nın Sonlarında İzmit Sancağı'nda Emniyet ve Asayiş. *Uluslararası Gazi Süleyman Paşa ve Kocaeli Tarihi Sempozyumu III*, Kocaeli, s. 1015-1041.

Karabekir, K. (2008). *İstiklâl Harbimiz I*, Yapı Kredi Yayınları.

Küçükuđurlu, M. (2008). *Erzurum Belediyesi Tarihi I*, Dergâh Yayınları.

Küçükuđurlu, M. – Başkaya, M. (2014). *Erzurum Özel İdare Tarihi 1913-2014*, Erzurum İl Özel İdaresi Yayınları.

Özger, Y. (2007). *XIX. Yüzyılda Bayburt (1830-1900)*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, [Yayımlanmamış Doktora Tezi].

- Özkaya, Y. (1983). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Dağlı İsyanları*, DTCF Basımevi.
- Pıçak, M. – Bulut, M. – Demir, Ş. (2020). Eşkıyaların Merkezi Devlet ve Feodal Otoritelerle İlişkileri. *The Journal of Social Science*, C. 4/S. 7, s. 377-393.
- Sadıgov, R. (2020). Birinci Dünya Savaşı'nda Erzurum'un İşgali: Rus Basını ve Literatürüne Göre İşgalin Rusya'da ve Dünyada Yankılanması. *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, C. 55/S. 55, s. 281-318.
- Sami, Ş. (1317/1899). *Kâmûs-ı Türkî*, İkdâm Matbaası.
- Seçkinler, A. H. (2021). *İç Güvenlik ve Türk Polis Teşkilatı (1839-1938)*, İksad Yayınları.
- Taniş, C. (2019). Birinci Dünya Savaşı'nda Genel Af. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, C. 12/S. 65, s. 280-288.
- Tanpınar, A. H. (1979). *Beş Şehir*, 2. Baskı, Dergâh Yayınları.
- Taş, E. (2020). XIX. Yüzyıl Sonlarında ve XX. Yüzyıl Başlarında Dersim'de Haberleşme Araçlarının Kullanımı ve Asayiş. *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 19, s. 151-177.
- Temizgüney, F. (2018). Birinci Dünya Savaşı Öncesinde Erzurum'da İşlenen Suçlar ve Kadın, *Osmanlı Hâkimiyetinin 500. ve Kuruluşunun 100. Yılında Uluslararası Erzurum Sempozyumu*, 12 -13 Mart Erzurum 2018, s. 1040-1061.
- Temizgüney, F. (2008). *Erzurum'a Demiryolunun Gelişi*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi].
- Türk İstiklâl Harbi I: Mondros Mütarekesi ve Tatbikatı*. (1999). Genelkurmay Basım Evi.
- Türk İstiklâl Harbi III: Doğu Cephesi*. (1995). Genelkurmay Basım Evi.
- Ünver, M. (2018). Osmanlı'da Eşkıyalık Meselesi ve Sözlü Tarih Işığında Bir Âlim Ailesinin İkamet Macerası. *Journal of Islamic Research*, C. 29/S. 1, s. 108-116.
- Yılmazçelik, İ. (2012). Osmanlı Döneminde Dersim'de Sosyal Yapı ve Dersim Aleviliği. *Alevilik Araştırmaları Dergisi*, S. 3, s. 1-38.
- Yüksel, M. (2006). *I. Dünya Savaşı'nda Erzurum'un Rus İşgaline Düşüşü*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi].

Transhumanist Elements in ‘Understand’

“Understand” Eserindeki Transhümanist Unsurlar

Abstract

Humans are progressing machines. Naturally, it is continuously changing and modifying not only itself but also everything around it, from a simple gadget to abstract concepts or questions asked from the very beginning of conscious ancestors’ times. Therefore, it is universally accepted that the human evolution process has never ceased and never will. In today’s world, Homo Sapiens are considered as human. However, if there is evolution, new, more intelligent, much healthier, and morally better individuals will emerge in time.

The second half of the twentieth century paved the way for a thought on transcendent human with the popularized science fiction works. Aliens and robots, with their brain capacities and bodily functions, were depicted as beings to superior to humans. It was the superhero comics and books that reinforced the thought of a possibility of a superman seeded by the medical experiments conducted during WWII. Now, people are discussing immortality, or at least anti-aging. New drugs are tested to see whether deadly diseases can be cured. There are countless areas working to enhance and make better human conditions. Once the aimed goals are achieved, human will be called post-human. But, since we are in an epoch between the former and the latter, our first milestone to reach is being a transhuman.

Nebula and Hugo-awarded author, Ted Chiang, is an American science fiction writer. His novellas are best known for their transhumanist features. As a computer science graduate, Chiang, in his short story called ‘Understand’, successfully fictionalizes the possible outcomes of a world in which a minority is privileged with abilities beyond human limitation. His portrayal of such a world makes one ponder whether humanity is “really” ready for such a move up on the genetic ladder or whether we are pushing fast ourselves to our own demise.

Keywords: Transhumanism, Ted Chiang, Understand, hormone K, hubris

Öz

İnsan gelişen bir makinedir. Doğal olarak sadece kendisini değil, etrafındaki her şeyi, basit bir aletten soyut kavramlara veya bilinçli atalarının başlangıcından beri sorulan sorulara kadar sürekli olarak değiştirir ve geliştirir. Dolayısıyla insanın evrim sürecinin hiçbir zaman durmadığı ve durmayacağı evrensel olarak kabul edilmektedir. Günümüz dünyasında insan Homo Sapiens olarak değerlendirilmektedir. Ancak eğer evrim varsa zamanla yeni, daha zeki, çok daha sağlıklı, daha ahlaklı bireyler ortaya çıkacaktır.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısı popülerleşen bilim kurgu eserleriyle birlikte üstün insan düşüncesinin yolunu açmıştır. Uzaylılar ve robotlar, beyin kapasiteleri ve bedensel fonksiyonlarıyla insanlardan üstün varlıklar olarak tasvir edilmektedir. Ancak İkinci Dünya Savaşı sırasında yapılan tıbbi deneylerle ortaya çıkan bir süper insanın olasılığı düşüncesini güçlendiren şey, süper kahraman çizgi romanları ve kitaplarıydı. Artık insanlar ölümsüzlüğü ya da en azından yaşlanma karşısını tartışıyor. Ölümcül hastalıkların tedavi edilip edilemeyeceğini görmek için yeni ilaçlar test ediliyor. Amaçlanan hedeflere ulaşıldığında insana post-insan (insan ötesi) denilecektir. Ancak önceki ile sonraki arasında bir dönemde olduğumuz için ulaşacağımız ilk kilometre taşı transhuman olmaktır. Nebula ve Hugo ödüllü yazar Ted Chiang, Amerikalı bir Bilim Kurgu yazarıdır. Romanları en çok transhümanist özellikleriyle tanınır. Bilgisayar bilimi mezunu olan Chiang, ‘Understand’ adlı kısa öyküsünde, bir azınlığın insan sınırlarının ötesinde yeteneklerle ayrıcalıklı olduğu bir dünyanın olası sonuçlarını başarılı bir şekilde kurgular. Onun böyle bir dünyayı tasvir etmesi, insanlığın genetik merdivende bu denli bir yükselişe "gerçekten" hazır olup olmadığını, yoksa kendimizi hızla kendi yok oluşumuza mı ittiğimizi düşündürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Transhumanizm, Ted Chiang, Understand, K hormonu, kibir

Enfal ERKAN 

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi,
Fen Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı
Bölümü, Rize, Türkiye

Recep Tayyip Erdoğan University,
Faculty of Science and Letters,
Department of English Language and
Literature, Rize, Türkiye
enfal.erkana@erdogan.edu.tr
(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)



Geliş Tarihi/Received 09.01.2024
Kabul Tarihi/Accepted 06.05.2024
Yayın Tarihi/Publication Date 22.06.2024

Cite this article as: Erkan E. (2024).
Transhumanit elements in ‘Understand’.
Current Perspectives in Social Sciences,
28(2), 204-209.



Content of this journal is licensed under a Creative
Commons Attribution-NonCommercial 4.0
International License.

Introduction

Nick Bostrom defines transhumanism as “a loosely movement” that has developed over the past three decades (2005). A movement is an umbrella term for an era in which some specific features stand out. Therefore, it can be concluded that he is right because transhumanism is a compound notion which consists of many components such as advancements in nanotechnology, biotechnology, robotics, information, and communication technology, and applied cognate science, along with sociology, philosophy, linguistics, and medicine.

Transhumanism is basically a transitional stage between humans and posthumans. Humans are weak, limited, deprived and in need of lots of external factors to maintain survival. Simply, even overcast weather may easily affect human being's psychology in a bad way. Transhumanism seeks to make humanity much stronger than it is and looks for ways of immortality in its core. While doing that, its foremost conduct is to make people's lives easier and provide better life conditions through inventions. So, it can be concisely defined as -making life simpler-. Hence, from the most rudimentary binoculars to the most complex 3D-printed organs, anything that enhances human life conditions can be classified as transhumanist. The roots of transhumanism can be traced back to ancient times and it never ceased its existence. Scholars such as Brassier leans transhumanism on Prometheanism, which, in Cambridge Dictionary, is defined as “[the] willing to take risks in order to create new things or do things in new ways, like Prometheus, the ancient Greek demigod (= part human and part god) who stole fire from Mount Olympus” (<https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/promethean>).

In this paper however, we define our starting point as the Age of Enlightenment, during which technological advancements and human life conditions had enhanced at an unprecedented level. Here, Mary Shelley's *Frankenstein* stands as a forerunner not only in Romantic literature but also in transhumanist science-fiction. Victor Frankenstein's creature is an example of reviving a dead body, which is one of the main concerns of transhumanist conduct. At first glance, any attempt to revive the deceased or attain an endless life may seem innocent and even benevolent. However, one should remember that technology, even though being an effective tool for reaching aimed goals, is a deadly weapon in wrong hands. Because, in literature, from Icarus to Faustus, or Frankenstein to Leon (the protagonist of the work we are going to examine in this paper) hubris posed as the greatest reason for the downfall for a person who is blessed with something that an ordinary human lacks.

Undoubtedly, the real-life reflection of such a flaw is shown through the deadly experiments performed by Nazi scientists in the field of eugenics. According to *Britannica*, eugenics is “the selection of desired heritable characteristics in order to improve future generations, typically in reference to humans” (<https://www.britannica.com/science/eugenics-genetics>). J.B.S Haldane, along with Julian Huxley, the eponym of the term transhumanism, saw eugenics as the perfect tool to reach the post-human form. In today's world there are children born with H.I.V resistance thanks to the usage of eugenics. However, back in the day, Nazis desired to create a biologically superior Aryan or Germanic master race. To overcome this challenging task, they attached children to one another or injected colour pigments into their eyes and conducted much worse experiments. Of course, they failed morally just like Victor Frankenstein did. Taking a bio-conservative stance, one may look at this kind of incidents in history and stand against transhumanism.

On the other hand, the moral ideals of transhumanism and its perception of nature should not be neglected. Transhumanists claim that there is a continuous evolution in human nature and this progress will never end. According to Benjamin Ross ‘to be transhuman is to be in transition to the next evolutionary phase of what counts as human – a phase defined by radical technological alterations to the body’ (2020, p. 1). Therefore, either this or that way, we will become post-humans. So, rather than overlooking to what humans are becoming, transhumanists try to make everyone aware of this fact and make transhumanist conduct universal. Their opinion on moral values is put forward in the sixth article of the *Transhumanist Declaration*:

“Policymaking ought to be guided by responsible and inclusive moral vision, taking seriously both opportunities and risks, respecting autonomy and individual rights, and showing solidarity with and concern for the interests and dignity of all people around the globe. We must also consider our moral responsibilities toward generations that will exist in the future.”
(<https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>).

When it becomes universal, anyone who willingly becomes immortal will do his best to attain a sustainable environment. Transhumanism fiercely advocates that humans are mistreating the world's sources because of the belief in the other world, or simply the anticipation of imminent death. Becoming immortal would end this because there is no other place to go and live. ‘The philosophy of transhumanism offers just such a transformation. The name of this philosophy literally means to go

beyond the human—in the sense of overcoming today’s fundamental constraints on the human condition: the constraints of material scarcity, disease, decay, death, and zero-sum conflict’ (Stolyarov, 2019, p. 90).

Also, according to their claim, if the advancements in transhumanism are embraced and perceived by majority, it would pose no harm to anyone. Yet, if a minority possess such a privilege, then the example of Nazis will be valid for also today’s world. Through the example of Leon, the protagonist of “Understand” by Ted Chiang, this study shows that when given to wrong hands, such a privilege may bring the demise of its holder.

Transhumanist Elements in ‘Understand’

Ted Chiang is an American science fiction writer. He is best known for his short stories, which have received critical acclaim for their thought-provoking concepts, literary quality, and exploration of philosophical and ethical themes. He has won numerous awards for his work, including the Nebula, Hugo and Locus awards.

Among some of his notable works are *The Story of Your Life*, which was adapted into the film *Arrival* in 2016, and *Exhalation*, a collection of short stories that explore various speculative and science fiction concepts. Ted Chiang's writings are often characterized by their intellectual depth and engagement with complex ideas.

‘Understand’ is one of Ted Chiang's short stories. It was first published in 1991 and later included in his collection *Stories of Your Life and Others*. The story centres on the extraordinary events that took place in Leon’s life after he was injected with hormone K as a treatment believed to revive him from a coma. After the first shot of hormone K, he realizes that this treatment not only cures him but also grants him unique cognitive and physical abilities: ‘Suddenly it occurs to me what’s just happened. I’ve never been able to do any serious editing while talking on the phone. But this time I had no trouble keeping my mind on both things at once’ (Chiang, 2016, p. 35).

Enhancing the physical and psychological capacities of people through medication was not new when this short story was written. In 1937, Fritz Hauschild developed and patented the drug called Pervitin in Germany to enhance soldiers’ combat skills. This drug, made of methamphetamine, not only produced higher energy but also reduced the need of sleep and hunger along with affecting one’s amygdala to make him feel insensitive towards the emotion of fear. This drug helped Nazis to create super soldiers. However, every action comes with a reaction. It was reported that after a certain amount of pervitin usage, a good deal of soldiers at trenches were diagnosed with psychological disorders such as insomnia, confusion, hallucinations, anxiety, and paranoia (Elrick, 2019).

This was around eighty years ago. Today, regenerative medical research tries to produce anti-aging medicines with no or little side effects. On the other hand, Freitas suggests nanomedicine in which injected nanobots in one’s body find the diseased cells and repair them (quoted in Sandberg, 2013, p. 132). We are still far from such an application but in the story, we are dealing with, the possible outcomes of finding such a cure are revealed.

It is important to note that the hormone K therapy is only effective with the individuals who experienced severe damage to their brains. Healthy individuals see no benefit from the treatment. This is the treatment that wakens Leon up from his coma. Realising how his brain capacity enhanced, he feels curious and wants to test his limits. Ultimately, he realizes that he can remember anything he saw just for once or he can play any instruments after a short period of training. Any theory becomes too easy to solve or refute for him. His transformation from an ordinary human to transhuman is narrated as follows:

“I don't have to consciously memorize rules, and then apply them mechanically. I just perceive how the system behaves as a whole, as an entity. Of course, I'm aware of all the details and individual steps, but they require so little concentration that they almost feel intuitive.” (Chiang, 2016, p. 39)

What he experiences seems desirable. But, one should not forget that the whole world around us is set upon the ideals, calculations or morals determined by ordinary humans. Therefore, Leon finds no one to teach and guide him in what ways his abilities should be used. Instead, he gradually sees the humans around him as inferior species. Advocators of transhumanism strongly opposes giving privileges to a minority because of the misuse just like Leon resorts to. Bostrom suggests that wide access of transhumanist privileges would reduce inequality and express solidarity (2005). Only then we will be able to solve the current moral problems and be ready to face the ones that will come with transhumanism. Even though he goes beyond human limits, Leon clearly is morally corrupt. What is worse is that he is aware of his superiority complex which he sees as his right.

It is noticeable that the aspirations and hubris of modern transhumanism reflect the ancient Greek myth of Prometheus.

Whereas Prometheus is generally depicted as a heroic figure, his defiance of the gods should indicate his darker side, that is his hubris. Prometheus gifted fire to humans. However, it is usually neglected that his act of stealing it from the gods is usurping power. Therefore, he disrupts natural order. He tries to make humanity a superior race so he can challenge the established hierarchy. Nevertheless, his aim is never to share his power but rather to take humans into his rule. This claim is supported by the fact that he does not share other knowledge stolen from the gods.

In Leon's character, this same tyrannical potential of Prometheus is reflected. Fuelled by transhumanist ideals, Leon symbolizes a radical transformation of humanity. At first, he seems as if he is offering a path to a utopian future – a world without poverty, disease and even death. Nonetheless, this utopia comes at a price. Leon seeks to control the means of enhancement, creating a stratified society where the augmented elite lord over the unenhanced masses. In this way, Leon is similar to Prometheus who hoarded fire for his own interest.

It is not only the moral issues that are going to change with transhumanism, science as we know it today will also go under a dramatic modification phase. Transhumanists defend that all knowledge should be shared and must be open to access. Therefore, the cumulative information will accelerate the development of science. With a mind beyond human limitations Leon explains this theory as follows:

"The natural sciences have the clearest patterns. Physics admits of a lovely unification, not just at the level of fundamental forces, but when considering its extent and implications. Classifications like "optics" or "thermodynamics" are just straitjackets, preventing physicists from seeing countless intersections. Even putting aside aesthetics, the practical applications that have been overlooked are legion; years ago engineers could have been artificially generating spherically symmetric gravity fields." (Chiang, 2016, p. 48)

Furthermore, Leon does not want to use this knowledge in favour of humans because he simply thinks that it would give him no satisfaction. Rather, he tries to find people like himself and be ready when the day comes. Meanwhile, his brain works so actively that ordinary languages do not express his thoughts. Therefore, he feels the urge to find a language which would "support a dialect co-expressive with all of mathematics, so that any equation he writes would have a linguistic equivalent" (Chiang, 2016, p. 51).

In the evolutionary process, human beings learned to acquire and use languages. According to Derrida, there is no language without thought and a complex thought requires a complex language (quoted in Lindberg & Jorion, 2022). Therefore, as long as evolution progresses, so will the languages, and the current ones will be unsatisfactory to articulate the thoughts of transhumans. Transhumanism further advocates that eventually there will be no need for a spoken or written language. Rather, all sentients would be connected to a system which would regulate communication through telepathy (Bostrom, 2005, p. 5). In 'Understand', Chiang reflects the unnecessary of language in the telepathic 'dialogues' between Leon and Reynolds, who is also a subject of hormone K therapy. In the search for people like himself, when Leon encounters Reynolds, he is aware that both know each other by heart. Their communication through thoughts only lasts for milliseconds, which is enough for Leon's demise.

Leon, unlike Reynolds, considers the world as a tool to achieve his own goals. Therefore, he turns his back to the ordinary world:

"I've shown no interest in the affairs of the external world, and made no investigations for aiding the normals. Neither of us will be able to convert the other. I view the world as incidental to my aims, while he [Reynolds] cannot allow someone with enhanced intelligence to work purely in self-interest. My plans for mind-computer links will have enormous repercussions for the world, provoking government or popular reactions that would interfere with his plans. As I am proverbially not part of the solution, I am part of the problem." (Chiang, 2016, p. 62)

Clearly, one's benefitting from the extra-ordinary powers for his own interest is what the critics of transhumanism are afraid of, and what its advocates try to evade. By stating that Leon himself is part of the problem, he means the minority will bring the end of the world through the exploitative use of technology. However, while Leon poses the picture of anti-transhumanist concerns, Chiang manages to imply the transhumanist solution through such a kind of threat in the form of Reynolds.

Transhumanists advocate a unified cyberspace in which all sentients would share their knowledge. That is how a superior community will be created and our minds will be uploaded into cyberspace. In that way, they believe "we will enjoy a communal network of shared intelligence" (Peters, 2011, p. 152). In the story, this is all that Reynolds is trying to achieve. His

ultimate goal is to save humanity and he thinks that sharing what he knows with ordinary people would eventually cause him to learn more from them. That is how he managed to become much stronger than Leon in terms of intellect. Unfortunately, what Leon pursues is Renaissance ideals combined with the endless curiosity that emerged during the Enlightenment. What he asked for had been asked several times before him. What caused Icarus to burn was his eagerness to fly above his limits. He was warned by his father not to do so. Or, it was the limitless knowledge that Faustus exchanged his life for. Even though he was told that after 24 years, he would have to give up on his own life. The same mistake was repeated by Victor Frankenstein to go beyond human limitations and play a god-like role by creating his monster. Now Leon, in a transhumanist era, which is also seen as a continuum of Enlightenment humanism, reminds the hubris that the previous examples fell for: "He [Reynolds] considers intelligence to be a means, while I [Leon] view it as an end in itself" (Chiang, 2016, p. 64). However, the flower does not bear fruit before the time ripens. In their telepathic battle, Reynolds manages to kill Leon by encrypting a word with every single thought and word on the globe. When articulated, this word initiates an overload in Leon's mind. His brain starts a stream in his consciousness which is so rapid and intense that he cannot bear it, and as a defence mechanism his body shuts it off. The word Reynolds uttered was "UNDERSTAND".

Conclusion

For many, transhumanism is not a new concept in the twenty-first century. Its aim to enhance human life-span and conditions through the use of science and technology was an outgrowing of Enlightenment ideals. Yet, what brought the end of the Enlightenment Era was the distortion of moral values. Rational thinking along with science in the search for an endless life remained dull without emotions and a universal acceptance. Today, transhumanists are much closer to achieve Enlightenment's aims because of the developments performed in NBIC - nanotechnology, biotechnology, information technology, and cognitive science. However, they are also faced with moral concerns. Most uttered of which is the question of whether this seek will bring our own demise or not.

Undoubtedly, literature is the best means to reflect the current or future situations. It tells about not only the conditions of the society in which it is written, but also prophesy about what is coming. Naturally, while anti-transhumanist writers show their concerns about a transhumanist future, transhumanist writers try to find solutions to those concerns. Some has written about cruel cyborgs, and some showed a utopian next generation. Among them, Ted Chiang is a computational science graduate. Therefore, he is well-aware of the capabilities of technology and showed them in his short story called "Understand". Even though he seems as if he is taking a partial stance against transhumanism, he is in favour of a transhumanist future. Through the character development of Leon, he shows us what may happen if a single individual is granted so much power without any responsibility. Throughout the story, we read about an ordinary light-hearted man who turns into an arrogant and selfish transhuman. It may seem as if Chiang attacks all the transhumanist ideals through the figure of Leon along with his hubris, but he also places Leon's binary opposition into the story. Reynolds, disparate from Leon, has all the positive characteristics of transhumanist values. He is sharing, caring, and concerned with the benefits of humanity.

The hubris of both Prometheus and Leon stem from their belief that they determine the fate of humanity. They cannot see the ethical ramifications of their actions. According to them their ends justify their means. Prometheus's punishment, chained to a rock with his liver eternally devoured by an eagle, serves as a severe warning. His defiance, fuelled by hubris, leads not to progress but to suffering. Similarly, Leon's overreach would lead not to utopia but to his own demise.

In short, while Chiang lays on the possible disasters that may come with transhumanism if it is confined to a minority, he also tries to emphasize one of the core values that transhumanists always utter. It is the wide accessibility of knowledge and power that would save humanity rather than bring its demise. Chiang also puts an end to the discussions between transhumanists and anti-transhumanists in his work. By killing Leon, he implies that any selfish person who uses the powers that come with transhumanism in his own interest would eventually fall against people with similar powers who follow moral values and unite in moral aims.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

References

- Bostrom, N. (2005). Transhumanist Values. *Journal of Philosophical Research*, 4, 3–14. https://doi.org/10.5840/jpr_2005_26
- Chiang, T. (2016). *Stories of your life and others*. Vintage Books, a division of Penguin Random House LLC.
- Elrick, J. (2019). Seig High! Psychostimulants and Opioids in World War II. *Torch Magazine*.
- Encyclopædia Britannica, inc. (2024, January 5). Eugenics. Encyclopædia Britannica. <https://www.britannica.com/science/eugenics-genetics>
- Lindberg, S. (2022). On Prosthetic Existence: What Differentiates Deconstruction from Transhumanism and Posthumanism. In *Humanism and Its Discontents the Rise of Transhumanism and Posthumanism* (pp. 37–65). essay, Springer International Publishing, Imprint: Palgrave Macmillan.
- Peters, T. (2011). Transhumanism and the Posthuman Future: Will Technological Progress Get Us There? In G. R. Hansell & W. Grassie (Eds.), *H±: Transhumanism and its critics* (p. 152). Metanexus Institute.
- Promethean English meaning - cambridge dictionary. (n.d.). <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/promethean>
- Ross, B. (2020). *The Philosophy of Transhumanism: A critical Analysis* Emerald Publishing Limited.
- Sandberg, A. (2013). Human Enhancement: The Somatic Sphere. In *The Transhumanist Reader* (p. 132). essay, Wiley-Blackwell.
- Stolyarov, G. (2019). The United States Transhumanist Party and the Politics of Abundance. In *The Transhumanist Handbook* (1st ed., p. 90). essay, Springer International Publishing.
- The Transhumanist Declaration*. Humanity. (n.d.). <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-declaration>

Individual and Social Perfection in Islamic Thought

İslam Düşüncesinde Ferdî ve Toplumsal Mükemmeliyet

Abstract

The notion of individual and social perfection varies according to civilization. Variability in this sense is to be regarded as a characteristic feature of every civilization. The Islamic-influenced notion of perfection describes the personal and communal capacity to bear individual and communal responsibility in a good and constructive sense. This understanding of perfection has not only an intellectual, moral and religious meaning. It also includes a material perspective, such as being socially and economically productive and useful.

Islam as a religion and a way of life, with social and legal dimensions, emphasizes the perfection of man through a constructive social order and shows a determination to prevent situations that would disrupt this order. This religion also rejects the concept of collective salvation and sin and emphasizes individual responsibility and maturity. Islamic thought emphasizes that the society that follows the path of multifaceted progress can be a society in which the good (maruf) can be promoted and the bad (munkar) can be rejected.

This study, based on the analysis of primary and secondary sources, examines the topic-specific insights and thoughts in the referenced sources with a social philosophical hermeneutic approach. This qualitative study discusses the notion of individual and social perfectibility in light of modern social science concepts and theories without falling into an anachronistic and reductionist stance.

In a sense, this study aims to re-understand and make sense of the social thoughts and concepts in the Islamic sources in light of the achievements of contemporary social sciences.

Keywords: Individual perfectibility, communal perfectibility, İslam

Öz

Ferdî ve içtimaî mükemmeliyet tasavvuru medeniyetlere göre değişen bir durumdur. Bu anlamdaki değişkenlik bir yönüyle her medeniyetin özgün ayrıcı sıfatı sayılır. İslam tasavvurunda mükemmeliyet hem sorumluluk ve hem de bu sorumluluğun iyi ve yapıcı şekilde ifa kabiliyeti anlamına gelmektedir. Bu mükemmeliyet anlayışı bir yandan entelektüel, ahlakî ve dinî bir anlam taşırken, diğer yandan maddi anlamda üretken ve faydalı olmayı da içinde barındırmaktadır.

İslam, sosyal ve hukukî boyutu da olan bir din ve yaşam şekli olarak insanın yapıcı toplumsal bir düzen eşliğinde mükemmeliyete ulaşacağına atıfta bulunur ve bu nizamı bozacak durumları önleme azmini ortaya koyar. Bu din ayrıca kolektif kurutuluş ve günah kavramını da reddederek ferdi sorumluluk ve ferdi olgunluğun esas olduğunu belirtir. Çok yönlü ilerleme yolunda yürüyen toplumun iyinin (marufun) teşvik edildiği; kötü olanın (münkerin) ise reddedilebileceği toplum olabileceği İslam düşüncesinde vurgulanır.

Birincil ve ikincil kaynak analizine dayanan bu çalışma, başvurulan kaynaklardaki konuya münhasır bulgu ve düşünceleri sosyal ve felsefî hermenötik bir yaklaşımla yorumlar. Bu nitel çalışma anakronist ve indirgemeci bir tutum içine düşmeden modern sosyal bilim kavram ve kuramları eşliğinde ferdî ve toplumsal mükemmeliyet kavramını tartışmaya açmaktadır. Bu çalışma bir yönüyle de İslam kaynaklarındaki sosyal içerikli düşünceleri ve kavramları günümüz sosyal bilimlerinin kazanımları eşliğinde yeniden anlamayı ve anlamlandırmayı gaye edinmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ferdî mükemmeliyet, toplumsal mükemmeliyet, İslam

Mizrap POLAT 

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Erzurum, Türkiye
Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Sociology, Erzurum, Türkiye
mizrap.polat@atauni.edu.tr
(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)



Geliş Tarihi/Received 14.01.2024
Kabul Tarihi/Accepted 29.03.2024
Yayın Tarihi/Publication Date 22.06.2024

Cite this article as: Polat, M. (2024). Individual and social perfection in Islamic thought. *Current Perspectives in Social Sciences*, 28(2), 210-218.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Introduction

Human-centeredness is found in every culture in its own specific way. In Islam, man is at the center as the addressee of revelation and the executor of faith. In the Qur'an, man is a mature individual (Qur'an 2:286) who inhabits the earth as the "caliph (administrator) of God" (Qur'an, 2: 30), who has been breathed into by the spirit of God (Qur'an, 38: 71-74.), who bears great responsibility (amāna) (Qur'an 33:72), before whom the angels had to prostrate themselves as a sign of reverence and appreciation (Qur'an, 38: 71-75.) and who is God's contractual and interlocutory partner (Qur'an 7: 172). These outstanding qualities, attributed only to man, describe his relationship with God and his environment. The description of the human relationship with God is at the same time the explanation of the image of man in the face of God as well as animate and inanimate nature (Polat, 2017).

In the Western cultural world, human dignity or the position of people at the center of thought and action is expressed by the term "humanism". The consistent transfer of Western-culturally coined terms such as humanism to the Islamic world of knowledge and culture is not always easy (Schölller, 2001). Every term in the humanities and social sciences is very often culturally determined and has its own epistemological development and specific context in the culture where it was born. Nevertheless, it is worth the scientific effort to search for and understand the parallelism and adequacy of a certain body of thought in different cultures - comparatively - without falling into egalitarianism and simplification. The concept of humanism, which has different meanings and contents from antiquity to the Western Enlightenment, today rather describes values such as freedom, equality, solidarity and peace etc. and often emphasizes a secularist attitude (Zichy, 2010). Even a religiously emancipatory and atheistic worldview is very often expressed with this term (Groschopp, 2010). The new atheism gained a significant cultural space, particularly in America, through its intellectual connection with the new secular humanism.

Until the 19th century, the perception of man with his abilities, rights and duties in the Islamic world was predominantly from the Islamic theological and philosophical perspective (see Hajatpour, 2013). Islam views a person as an individual, but this individuality is always considered in relation to God, society, community and family. In the Tasawwuf (Islamic theological-spiritual philosophy) of the 13th century in particular, the position and significance of humans in the world of creation and their relationship to God is very often addressed. Man was regarded as God's caliph on earth and his heart as God's dwelling place. Serving man was considered a service to God and doing wrong to man (breaking his heart) was one of the worst deeds of all. Mawlana (Öztürk, 2002) and Yunus (Emre, 1986; Schimmel, 1991) are considered to be the most important representatives of this humane (humanly respectful) thought in Anatolia in the century in question.

The human being in Islam

In order to fully perceive the image of man in Islam (Polat, 2017), it is first necessary to describe the relationship between God and man. The image of man in Islam is simultaneously the image of his relationship with God and the description of his position in creation. In this respect, it can be said that the Islamic image of man is a relational image. In Islam, man is always perceived in the face of God, his existence is placed in relation to all other existing beings. In this respect, the main objectives of Islamic education can be summarized as the empowerment of man in the service of humanity and the peaceful shaping of his relationship with God and creation. The following statement (hadith) by the Prophet Muhammad (al-'Ağlūnī, n.d., 1/421) can be understood in this sense:

"The head of wisdom (ḥikma) is godliness."

The Qur'an also establishes a relationship between knowledge (in the broader sense of acquiring knowledge and education) and reverence for God as follows (Qur'an, 35: 28):

"Only those of His servants who possess knowledge fear Allah. Verily, Allah is Mighty, Most Forgiving."

According to the Qur'an, religious education, also in the sense of education for humanity (moral education), means the maintenance of the relationship and bond between God, the Speaker (al-Mutakallim), the Seer (al-Baṣīr), the Hearer (as-Samī), the Listener (al-Muḡīb) and the people (Qur'an 2: 2; 3: 103), the "caliphs of God on earth" (Qur'an, 2: 30, 6: 165, 27: 62, 35: 39, 38: 26).

The Qur'anic description of people as "caliphs (trustees) of God on earth" describes God's relationship with people in a comprehensive way (Polat, 2010). This description as an Islamic-anthropological concept is therefore groundbreaking for the

definition of the Islamic image of man and the education of man. It defines a demythologized relationship between God and man and enables the appropriate perception of both the essential differences between God and man and the close connection between the two. Religious education as a place of education towards respect for God and appreciation of people should convey to children and young people the awareness that they are special, distinctive, unique and independent individuals. Without exception, every individual was created in their uniqueness and independence as a caliph of God on earth, regardless of gender, origin, etc. This caliphhood is a characteristic that unites all people. The responsibility of human beings as "caliphs of God on earth" includes respect for God, the preservation of creation and the acceptance of cultural, religious and ethnic differences as well as the observance of human rights. This responsibility is expressed in the Quran with the term *al-amāna* ("pledge" or "entrusted property"). This is what the Qur'an says (33: 72):

"Indeed, we offered the Trust [al-amāna] to the heavens and the earth and the mountains, and they declined to bear it and feared it; but man [undertook to] bear it. Indeed, he was unjust and ignorant."

The last part of this āya (Qur'anic verse) draws people's attention in the form of a criticism to the fact that they should fulfill their responsibilities on the basis of justice, benevolence and wisdom. People can acquire the necessary knowledge for this. In addition, the revelation of God offers itself to man as a companion (Qur'an, 2: 2; 3: 3-4).

This responsibility, namely the *amāna*, is to be understood as a consequence of being human. The limits of an individual's *amāna* lie where the limits of his possibilities and abilities lie. With regard to this humane determination, the Qur'an states (2: 286):

"Allah does not charge a soul except [with that within] its capacity. It will have [the consequence of] what [good] it has gained, and it will bear [the consequence of] what [evil] it has earned."

In the Qur'anic creation story about the first man and first prophet Adam, the imperfection of man is brought up, and yet man is dubbed "God's caliph on earth" (Qur'an 2: 30.). Regardless of human shortcomings, God's relationship with mankind is characterized by the constant granting of freedom and mercy. On this the Qur'an (6: 12):

"[...] He [God] has prescribed mercy for Himself [...]."

God's mercy is shown when man acts freely, even though he may make mistakes. In this respect, it can be argued that human imperfection and susceptibility to error (Qur'an 33: 72) is an occasion for the realization of, among other things, the attributes of God "the Forgiving" (*al-Ġaffār*) and "the Merciful" (*ar-Raḥmān*). This way of granting mercy can certainly be understood as a humane attitude.

Faith and piety in Islam are also a way in which man shapes his relationship with God. A believer who is in a mature phase of religiosity and morality feels a spiritual connection with God without understanding himself as an existential ontological part of God. His relationship to God - and at the same time to creation - is characterized by profound love, attentiveness, awareness and connectedness. Through these skills, he constantly reflects on and improves his intentions, attitudes and actions. This person has undergone a development of consciousness, achieved intellectual and moral maturity and purity in their intentions. This maturity should ultimately lead to people carrying out their actions as if God were personally accompanying them. Authentic Islamic education aims to keep this accompaniment of God alive as a conviction and to develop a constant awareness of it. This awareness also means that man frees himself from the need for an intermediary to achieve the love and goodwill of God and changes his reciprocal relationship to God and his fellow human beings in favor of a loving and liberating bond.

According to Ibn Sina (Avicenna, d. 1037), humans are the only living beings who are not only aware of their physical existence, but also of their spiritual and intellectual existence. Although other living beings also recognize their physical existence and have instincts and drives, they have no spiritual or intellectual consciousness. Only humans are able to know what they are and what they know (quoted from Durusoy, 2008). Regardless of the fact that Ibn Sina's opinion on animal cognition has been largely refuted today, he did recognize that humans, unlike other living beings, can recognize their mental and intellectual deficits as well as their potential for development and consciously deal with them, and that they can take an interest in knowledge, technology, art, etc. beyond their everyday needs. This realization is an important basis for the postulate of the educability of human beings in the sense that education can be understood as an essential characteristic of human beings and thus as part of their dignity and rights. The right to education, including religious education, is a human right. Thus, knowledge has the highest priority in Islam. In the hadith works, special chapters were even dedicated to knowledge (see as-Saḥāwī, 2003, *Kitāb al-'ilm* [the chapter on science]).

Respect for human dignity, the promotion of man's natural disposition, the fiṭra (hereinafter: the fitra) and the preservation of animate and inanimate nature are to be understood as important goals of the Islamic concept of education. Human dignity and human nature (fiṭra) are almost synonymous in this sense. The Qur'an (30: 30) defines Islam as the religion that corresponds to human nature (dignity):

"So direct your face toward the religion, inclining to truth. [Adhere to] the fitrah of Allah upon which He has created [all] people. No change should there be in the creation of Allah. That is the correct religion, but most of the people do not know."

In the Sunnah (sayings, actions and tacit approval) of the Prophet Muhammad, the word fiṭra is also used in the sense of pure faith (ability to believe) that corresponds to the nature of people and is breathed into them. The following hadith states (al-Buhārī, Ḡanā'iz, 79-80, 92; Ibn al-Ḥaḡḡāḡ [Muslim], Qadar, 22-25; Ibn al-Aṣ'at [Abū Dāwūd], Sunnah, 17):

"Every child is born according to the fitrah. Only later is it brought up by its parents as a Jew, Christian or fire-worshipper."

According to the Qur'an, God breathed his soul into man. This can be understood as an ontological and spiritual appreciation of man by God. The Qur'an states the following:

"[So mention] when your Lord said to the angels: 'Indeed, I am going to create a human being from clay. So when I have proportioned him and breathed into him of My [created] soul, then fall down to him in prostration.'" (38: 71-72; see also 32: 7-9; 15: 26-33).

By breathing his soul into man, God gave him a sign that he, as an intellectually and spiritually capable being, is the addressee of God's message and that this message can be understood, felt and experienced by him. This breathing in also signifies the ontological equality of human beings and their potential to be bound to God, who is the sole and only Lord (ar-Rabb) of all who exist. It also means that all people have a divinely bestowed dignity within them and must therefore be treated with respect without exception.

The Perfectibility of Man and Society: An Interplay

Man's self-perception consists in realizing that he is imperfect but has the ability to strive for perfection (Qur'an 95: 4-5). How does man imagine himself? What does he want to become and do? Man's answers to these questions about himself describe the human self-image and his personal responsibility. This self-image is at the same time a self-education of human beings, also in a religious sense. The perfection of man is demonstrated by the fact that he is constantly able to change for the better. The perfection of human beings consists, so to speak, in constantly being on the path to perfection: The path is the goal. Human perfection is not a being, but a becoming (process of becoming).

In Islam, man is seen as a creature striving for self-realization, which develops and unfolds according to its possibilities. This self-realization for the better is expressed in Islam with the term "*al-insān al-kāmil*". The concept of the "perfect human being", namely "*al-insān al-kāmil*", expresses the holistic and holistic endeavor to achieve intellectual, ethical and religious maturity. This effort aims to realize the highest achievable human development and, in turn, to use it humanely and in accordance with creation. What this effort (self-education) looks like and which spiritual and scientific modalities must be possessed by a perfect human being vary according to time and place. The expectations and requirements of a person striving for perfection are dependent on time and place. Striving for perfection is only a socially relevant possibility, because morality and contribution to the well-being of people can only be qualified and realized in social coexistence.

Man possesses the ability to attain the highest level of ethical maturity, spiritual erudition and technical ability and also possesses destructive power that can have the worst consequences (Qur'an 95: 4-6; 33:72). These ambivalent abilities are the indicators that man is capable of learning on the one hand and in need of learning on the other. The human being striving for perfectibility ("*al-insān al-kāmil*") freely chooses to develop and use his material possibilities and spiritual abilities not only for his own good, but also for the good of humanity as a whole.

As God's contact and contractual partner (Qur'an 7: 172), man should attain the maturity to devote himself to God as a free, conscious and mature creature. This surrender (becoming a Muslim) can be described as freedom, maturity and intentional attachment, not as blind submission and naïve faith. It is therefore to be expected that people are not only taught, subdued, instructed and made compliant in education, but that they are listened to, appreciated and their reality of life is taken into account. Only through this fair treatment of people in pedagogical interaction can people learn to realize themselves

independently and with conviction towards the good through faith and in faith, namely to embark on the process of "*al-insān al-kāmil*". This ideal of perfection is based on the assumption that man, as a mature individual, is himself a whole, but at the same time a part of the whole (a part of the Islamic community, of all humanity and creation). Consequently, striving for betterment and perfection is nevertheless a contribution to the perfectibility and virtuousness of society. In this article, I would like to describe Islamic social perfection using the term "*al-madīna al-fādila*" (the virtuous city [society]), which is also the title of a work by the famous Islamic philosopher al-Farabi (d. 950). In this work, Farabi (2001) describes the modalities of a virtuous community and the characteristics of the leaders who guide such a society. Like Plato (n.d.), he emphasizes the importance of values such as justice and scholarship, which should be regarded as prerequisites for righteous and wise leadership.

Islam offers communal (legal) principles and premises for shaping a humane society. G. Endress (2002, 21) writes in this regard as follows:

"The principle of proportionality of retribution and the prohibition of charging the avenger anew with blood guilt prevented the devastating blood feuds of the past; the recommendation to accept blood money instead of retribution paved the way for a more humane practice. Witness evidence was elevated to the basis of contract and procedural law."

The principles that are relevant for the organization of humane social life include "recommending the good and advising against the reprehensible: "*al-amr bi l-ma'rūf wa nahy 'an il-munkar*". Islam understands individual and social commitment to the community and society simultaneously as an act of upbringing and education and demands its constant maintenance. The Qur'an (3: 104) states the following:

"And let there be [arising] from you a nation inviting to [all that is] good, enjoining what is right and forbidding what is wrong, and those will be the successful."

The quality of "inviting to what is right and discouraging what is wrong" is attributed not only to sincere Muslim believers (Qur'an 3: 110), but also to conscious believers in other religions. The corresponding aya (verse) in the Qur'an (3: 113-115) reads as follows:

"They are not [all] the same; among the People of the Scripture is a community (Ummah) standing [in obedience], reciting the verses of Allah during periods of the night and prostrating [in prayer]. They believe in Allah and the Last Day, and they enjoin what is right and forbid what is wrong and hasten to good deeds. And those are among the righteous. And whatever good they do - never will it be removed from them. And Allah is Knowing of the righteous."

In the sense of the above Qur'anic statement, the members of the intact community have an ethical responsibility towards each other. As a result of this responsibility, they motivate each other and support each other with advice and action. However, this collective pedagogical functionality must not have the character of incapacitating the individual and restricting their lifeworld. Rather, it aims to help the individual to reflect and self-reflect.

Another principle that enhances collective opinion-forming and is thus conducive to the development of liberal discursive culture in society is the shura principle, i.e. the principle of consultation. The shura, i.e. consultation on matters between individuals, groups and nations, called for by the Qur'an (42: 38; 3: 159) can contribute to reaching consensus on solutions to problems and to jointly shaping a humane future. Consensus, i.e. ijma ("*iğmā'*"), is also recognized as an important source of Islamic jurisprudence (Kirchhof, 2019). Moreover, deliberation and consensus are also fundamental principles affirmed by democracy, so they are capable of further development and consequently universal acceptance. Ijma (consensus), as the decision-making process achieved through joint deliberation, facilitates the viability and acceptance of decisions by those affected. If all parts of society, regardless of their origin and religion, are allowed to participate in a consensus-building process, the consensus principle gains the ability to function as a basis for decision-making in today's heterogeneous societies.

It would also be beneficial here to briefly discuss the idea of community in Islam and to focus on the perspectives of a humane society.

Community or society is expressed in the Islamic cultural world with the term "ummah". The term "ummah" easily has a neutral, i.e. not politically pre-modified meaning (al-Ğawharī, 1998, I/1384). Nevertheless, the Qur'an describes the premises

that serve to designate a certain group/set of people as a community, an ummah. In this sense, the Qur'an (5: 48, further see also 2: ,148) states as follows:

"To each of you We prescribed a law and a method. Had Allah willed, He would have made you one nation [ummah], but [He intended] to test you in what He has given you; so race to [all that is] good. To Allah is your return all together, and He will [then] inform you concerning that over which you used to differ."

The main modalities of the ummah concept can be read from this Quranic verse (Polat 2014):

- Guidelines and values that define and regulate social coexistence, such as social contract, universal ethics, constitution, all religions prevailing in society (heterogeneous ummah). This element is also repeatedly emphasized in the following ayat (verses):

"And [mention] when Abraham was raising the foundations of the House and [with him] Ishmael, [saying], "Our Lord, accept [this] from us. Indeed You are the Hearing, the Knowing. Our Lord, and make us Muslims [in submission] to You and from our descendants a Muslim nation [in submission] to You. And show us our rites and accept our repentance. Indeed, You are the Accepting of repentance, the Merciful." (Qur'an 2: 127-128).

"You are the best nation produced [as an example] for mankind. You enjoin what is right and forbid what is wrong and believe in Allah [...]" (Qur'an 3: 110).

- Diversity that ensures the existence of different religious, political, ethnic and cultural communities and groups.
- A positive goal for humanity as a whole, which the Ummah competes with the other Ummahs (nations) to achieve.
- Preservation of responsible individuality in an intact community.

The main characteristics (modalities) of the ummah concept mentioned above can be described in more detail as follows:

The first characteristic describes contractuality and righteousness. Despite its diversity, the ummah is not a loose coexistence, but a legally defined bond and agreement of interests between individuals and groups on the basis of the legitimization principles accepted by all. The first historical experience of Islam in this respect was documented in the "Medina Treaty" of 622, a multi-legality. Each part of this ummah, the Muslims, Jews and pagans in Medina, had its own legal autonomy. Nevertheless, on the basis of the joint treaty, the parties undertook to reconcile their interests and resolve their conflicts peacefully, with the Prophet Muhammad being commissioned to act as mediator. In this respect, the concluded Ummah Treaty served as the constitution of this Ummah, the confederation of peoples and tribes, for the realization of which the Prophet was responsible. The "Medina Treaty", which is regarded as the first ummah treaty, united and allied religiously diverse groups on the basis of a legal document, namely the treaty, and defined them as a common ummah. The preamble to this treaty reads as follows (Ibn Hišām, 1996, I/110):

"By the name of Allah, the All-Merciful, the All-Compassionate. This is a charter of the Messenger of God Muhammad, which regulates the relations between the Muslims from the tribe of Quraysh and from the city of Yathrib (Medina) as well as their non-Muslim fellow citizens, partners and allies. They form an ummah and are distinct from the rest."

Not only the Medina Treaty just mentioned, but also other Islamic practice shows us that this community, namely the ummah, is not defined in an exclusivist way. Non-Islamic groups that have a contractually regulated, constructive, solidary and cooperative relationship with the Islamic community are also regarded as part of the Islamic ummah. These groups must not be appropriated and must be granted legal and religious autonomy.

The second modality of the ummah idea is the acceptance of diversity. Ethnic, cultural, religious and political diversity in the world is announced as God's will, because only in diversity does man have the free choice to be and act better and can compete with others. In the Koran (42: 8, see also 16: 93) this is stated as follows:

"If Allah had so willed, He could have made them a single people (ummah); but He admits whom He will to His Mercy; and the Wrong-doers will have no protector nor helper (wālī)."

Diversity is seen as a work of God. The ummahs of the many peoples and the multi-ethnic ummah should have the character of "getting to know each other", of *"ta'arrūf"*. This characteristic of the ummah, which is also its consciousness of existence,

is expressed in the Qur'an (49: 13; see also 30: 22) as follows:

"O humanity! Indeed, We created you from a male and a female, and made you into peoples and tribes so that you may 'get to' know one another. Surely the most noble of you in the sight of Allah is the most righteous among you."

The above-mentioned Medinan ummah had a multi-religious, multi-legal and multi-cultural character. The treaty that served as the basis for this provided for mutual recognition, solidarity and peace in Medina as a basic goal.

The third characteristic of the ummah is to have a common goal. This common goal must not be unethical and go against the interests of humanity as a whole. The Qur'an states (5: 2):

"[...] And cooperate in righteousness and piety (at-taqwā), but do not cooperate in sin and aggression [...]."

An important implication of the quality of "solidarity" is competition with the other ummahs, which may only take place for the good. The Qur'an calls for "competition for the good". This competition should be a humane and ethical competition. Destructive and self-centered competition at the expense of others is not permitted. The Qur'an sees doing good and recommending it as well as refraining from evil and advising against it as a characteristic of all members of the Ummah, both in Islam (Qur'an 3:110) and in Christianity (Qur'an 3: 113-114). This quality and task provide an ethical basis for competition and prevents indifference to developments within and between ummahs that disturb peace. In the community, this principle remains valid without one group trying to impose and force "its good" on the others, as in the Qur'anic statement (2: 256):

"There shall be no compulsion in [acceptance of] the religion."

The Qur'an rejects coercion, regardless of whether this coercion stems from the religion or is exercised against the religion.

The "diversity" mentioned as the second characteristic of the ummah guarantees precisely the competition desired in the ummah. Without diversity there is no competition and without competition there is no progress. These are also the most important recognized prerequisites for the development of modern society. The Qur'an (2: 148) states:

"For each [religious following] is a direction toward which it faces. So race to [all that is] good. Wherever you may be, Allah will bring you forth [for judgement] all together. Indeed, Allah is over all things competent."

The fourth characteristic of the Ummah is the preservation and promotion of individuality, which goes hand in hand with social responsibility and solidarity. The just and humane shaping of society is the sum and result of individual responsibilities and achievements. One expression of this solidarity-minded individuality is the imposition of the social tax (zakah) by Islam.

Unity in the Ummah is not tantamount to monotony. In fact, each individual should contribute to the well-being, healthy development and peace of the community with different legal and legitimate views, methods and means. These means, views and methods may and should even be different. The analytical synthesis of thoughts, the dialectical interaction of concepts and the open access of groups to common resources, as well as the mutual acceptance of others and of otherness, do more for the good of the Ummah than ossified egalitarianism, monologues and group domination. The Prophet praised constructive criticism, reflection, dialogical discussion of ideas and competition among the groups in the community (ummah) in order to advance society. In this sense, the Prophet Muhammad said (as-Saḥāwī, 2003, section kitāb al-'ilm):

"The disagreement of my ummah is blessing."

The above hadith (words of the Prophet) does not praise constant discord and disagreement in religion. This is the appreciation of learning from and teaching each other and the promotion of scientific openness to the new.

Another hadith clarifies this meaning as follows (as-Saḥāwī, 2003, section: Kitāb al-'ilm):

"My ummah does not agree on error."

Liberal elements can be clearly seen in these statements: In the ummah, everyone is allowed to have something to say, even if their utterance does not conform to the mainstream. Abraham's efforts to seek his own path despite the socially accepted opinion are exemplified in the Qur'an. Abraham as an individual was referred to in the Qur'an as ummah (Qur'an 16:120), because ummah is not a crowd or mass, but a qualitative conscious common path. The great religions began to exist socially when some individuals followed the new path as believers against the indoctrination of the ruling majority.

Conclusion

The educational ideal of Islam on an individual level is expressed through the concept of *al-insān al-kāmil* ("the perfect human being"). On a societal level, the pursuit of perfection can be expressed through the concept of *al-madīna al-fādila* ("the virtuous city/society"). According to the Islamic philosopher Molla Şadrā, individual perfectibility is an independent self-design of the individual and not an external design. This self-design, which is simultaneously self-education and self-justification (Hajatpour, 2013), also means self-qualification to take on personal and social responsibility. The path to perfection is a multifaceted and lifelong process. In this sense, the path itself is perfection and thus the goal. Islamic education can make direct and indirect reference to these anthropological and pedagogical concepts and premises inherent in Islam.

It would not be wrong to say that attributes and names of God (Molla-Djafari, 2001) not only introduce God to thinking human beings, but also describe God's relationship with human beings and show them the way to virtuous society/community. In this sense, people's effort to realize the contents and consequences of the names and attributes of God in their communal life within the scope of their powers can be evaluated as an effort on the way to perfection.

In Islam, the effort in establishing the collective mind in the form of an *ijma* (consensus) is appreciated. The *ijma*, which in Islamic law (*fiqh*) is counted among the sources of law-making, presupposes, as expected, freedom of opinion. In this sense, it can be said that decision-making in the Ummah should be based on the people. Another democratically liberal element is the advisory institution, namely the *shura* (Qur'an 3: 159; 42: 38). Although the *ijma* and the *shura* seem to be granted more to the legal scholars as specialist powers, they are also granted to the people as a whole on a civil and political legal level.

Faith, the *iman*, as constant attentiveness towards God and creation and as a conscious bond with them, leads to the awareness that what is not humane cannot and must not be God's will. This conclusion is also a theological-anthropological basis for legitimizing education for peace and human rights.

Ultimately, it can be said that the pursuit of perfection, which is to be regarded as education and upbringing in itself, is only possible according to Islam with reference to God and fellow human beings. This is where religion and morality come together. A good person is a good fellow human being who, as the caliph of God, strives to realize the names and attributes of God, such as mercy (*ar-Rahmān*: the Most Merciful), justice (*al-'Adl*: the Righteous) and peace (*as-Salām*: the Peacemaker) within the scope of his powers on earth. According to the Islamic concept, the virtuous society is a place of solidarity where such people can realize their potential and play a constructive role in shaping community life.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

References

- Al-'Ağlūnī, 'I. I. M. (o. J.). *Kaşf al-kaḫāfā' wa-muzīl al-ilbās 'ammā iştahara min al-aḫādīṭ 'alā alsinat al-nās*. Bde. I–II. Al-Buḫārī, Muḫammad Ibn 'Ismā'il. *Ağ-Ġāmi' aṣ-Şāḫiḫ* (standardisiertes Hadithwerk, daher keine weiteren literarischen Angaben).
- Durusoy, A. (2008). *İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri* (Der Mensch und seine Stellung im Universum in der Philosophie von Avicenna), 2. Aufl.
- Endress, G. (2002). Muḫammad – Der Verkünder des Islams. In: Maria Haarmann (Hrsg.) *Islam – Ein Lesebuch. Eine Einführung in seine Geschichte*, 3. überarbeitete und aktualisierte Aufl., 17–23.
- Farabi [al-Farabī, Abū Naşr Muḫammad] (2001). *El-Medinetü'l Fâzıla* [Mabâdī' ārâ' ahl al-madīna al-fādila], übersetzt ins Türkische von Nafiz Danişman.
- Al-Ġawharī, I. B. H. (1998). *Al-Şihāḫ. Tāğ al-luġa wa şihāḫ al-'Arabiyya*. Şihāb ad-Dīn Abū 'Amr (Ed.), Bde. I–II.
- Groschopp, H. (Hrsg.) (2010). *Humanismusperspektiven*.
- Hajatpour, R. (2013). *Vom Gottesentwurf zum Selbstentwurf. Die Idee der Perfektibilität in der islamischen Existenzphilosophie*.

- Ibn al-Ašʿaṭ, A. D. S. *Kitāb as-Sunan* (standardisiertes Hadithwerk, daher keine weiteren literarischen Angaben).
- Ibn al-Ḥaǧǧāǧ, M. *Al-Ġāmiʿ aṣ-Ṣāḥiḥ* (standardisiertes Hadithwerk, daher keine weiteren literarischen Angaben).
- Ibn Hišām, ʿA. al-M. (1996). *As-Sīra an-Nabawiyya*. Muṣṭafā as-Saqqā, Ibrāhīm al-Abyārī & ʿAbd al-Ḥafīz Šiblī (Ed.), Bd. 1–4.
- Kirchhof, R. (2019). *Grundlegung einer Soziologie der Scharia. Das islamische Recht im Licht einer neuen Theorie der normativen Ordnung und des Rechts*.
- Molla-Djafari, H. (2001). *Gott hat die schönsten Namen ... wa-lillāhi-l-asmāʿu-l-ḥusnā ... Islamische Gottesnamen, ihre Bedeutung, Verwendung und Probleme ihrer Übersetzung*. Frankfurt am Main usw.
- Öztürk, Y. N. (2002). Rumi und die islamische Mystik. Über das Menschenbild im Islam, aus dem Türkischen übertragen und mit Anmerkungen versehen von Nevfel Cumart.
- Polat, M. (2017). Menschenbild und Menschenbildung im Islam. Eine pädagogische Diskussion anhand der Analyse ausgewählter Kerncurricula für den Islamischen Religionsunterricht im Sekundarbereich I in Deutschland. In: Yasar Sarıkaya/Franz-Josef Bäumer (Hrsg.), *Aufbruch zu neuen Ufern. Aufgaben, Problemlagen und Profile einer Islamischen Religionspädagogik im europäischen Kontext*, 159–171.
- Polat, M. (2014). Umma. Eine religionssoziologische Betrachtung. In: Mizrap Polat (Hrsg.), *Religion im Zeitalter der Globalisierung. Mit besonderem Fokus auf Kollektivität und Bildung im Islam*, 45–59.
- Polat, M. (2010). Menschen als ‚Kalifen Gottes auf Erden‘. Eine sinnanthropologische und religionspädagogische Betrachtung. In: *Religionspädagogische Beiträge* 65 (2010), 77–83.
- Platon (o.J.). *Der Staat*.
- As-Saḥāwī, M. I. ʿA. R. (2003). *Al-Maqāṣid al-ḥasana. Bayān kaṭīr min al-aḥādīṭ al-mašhura ʿalā l-alsina*. Beirut.
- Schimmel, A. (1991), *Ausgewählte Gedichte von Yunus Emre*.
- Schöllner, M. (2001). Zum Begriff des „islamischen Humanismus“. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 151 (2001)/2, 275–320.
- Yunus Emre (1986). *Das Kummerrad / Dertli Dolap*. Gedichte, aus dem Türkischen übersetzt von Zafer Şenocak, Frankfurt am Main.
- Zichy, M. (2010). Das Humanistische Bildungsideal. In: Martina Schmidhuber (Hrsg.): *Formen der Bildung. Einblicke und Perspektiven*, Frankfurt a.M. usw., 29–42.

İnanna'dan Venüs'e, Bir Mezopotamya Tanrıçasının Değişimi

From Inanna to Venus, The Transformation of a Mesopotamian Goddess

Semra GÜL¹ 

Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Arkeoloji Ana Bilim Dalı, Erzurum, Türkiye
Atatürk University, Institute of Social Sciences,
Department of Archaeology, Erzurum, Türkiye
semragul86@gmail.com
(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)

Korkmaz MERAL² 

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi,
Arkeoloji Bölümü, Erzurum, Türkiye
Atatürk University, Faculty of Letters,
Department of Archaeology, Erzurum, Türkiye
kmeral@atauni.edu.tr



Öz

Medeniyetin beşiği olarak adlandırılan Mezopotamya, iki nehir (Dicle, Fırat) arasında kalan bölgedir. Günümüzde Irak, Kuzeydoğu Suriye, Güneydoğu Anadolu ve Güneybatı İran topraklarından oluşan bölgenin adı ilk kez Polybius, Strabon gibi antik yazarlar tarafından kullanılmıştır. İnsanlık tarihi açısından oldukça büyük öneme sahip Mezopotamya; aynı zamanda Sümer, Babil, Akad ve Asur gibi ilk medeniyetlerin de kurulduğu, verimli topraklarıyla da tarihte birçok uygarlığa ev sahipliği yapmıştır. Çok zengin kültürel bir birikime sahip olan bölgenin diğer önemli bir özelliği de inanç unsurlarının çok olmasıdır. İnsanoğlu, yeryüzünde varoluşundan itibaren, varlık nedenini sorgulamış ve ilahi bir güce inanma ihtiyacı duymuştur. Bu noktada tarihin temellerinin atıldığı bölgedeki inanç sistemi; bilinen ilk medeniyetlerden biri olan, MÖ 3200'lerde çivi yazısına dayalı bir yazı sistemini icat eden Sümerler aracılığıyla, sonraki uygarlıklara aktarılmıştır. Çalışmamızda Mezopotamya'nın en önemli tanrıçalarından biri olan; adına pek çok tapınağın inşa edildiği, aşk, bereket ve savaş tanrıçası İnanna'nın, Roma tanrıçası Venüs'e olan yolculuğu değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mezopotamya, tanrıça, Astarte, İnanna, İştâr

Abstract

Mesopotamia, called the cradle of civilization, is the region between two rivers (Tigris and Euphrates). The name of the region, which today consists of Iraq, Northeast Syria, Southeastern Anatolia and Southwest Iran, was first used by ancient writers such as Polybius and Strabo. Mesopotamia, which has great importance in terms of human history; At the same time, it has hosted many civilizations in history with its fertile lands, where the first civilizations such as Sumer, Babylon, Akad and Assyria were founded. Another important feature of the region, which has a very rich cultural background, is the abundance of religious elements. Since its existence on earth, human beings have questioned their reason for existence and felt the need to believe in a divine power. At this point, the belief system in the region where the foundations of history were laid; It was transferred to subsequent civilizations through the Sumerians, one of the first known civilizations, who invented a writing system based on cuneiform in 3200 BC. In our study, one of the most important goddesses of Mesopotamia; The journey of Inanna, the goddess of love, fertility and war, for whom many temples were built, to the Roman goddess Venus was evaluated.

Keywords: Mesopotamia, goddess, Astarte, Inanna, İştâr

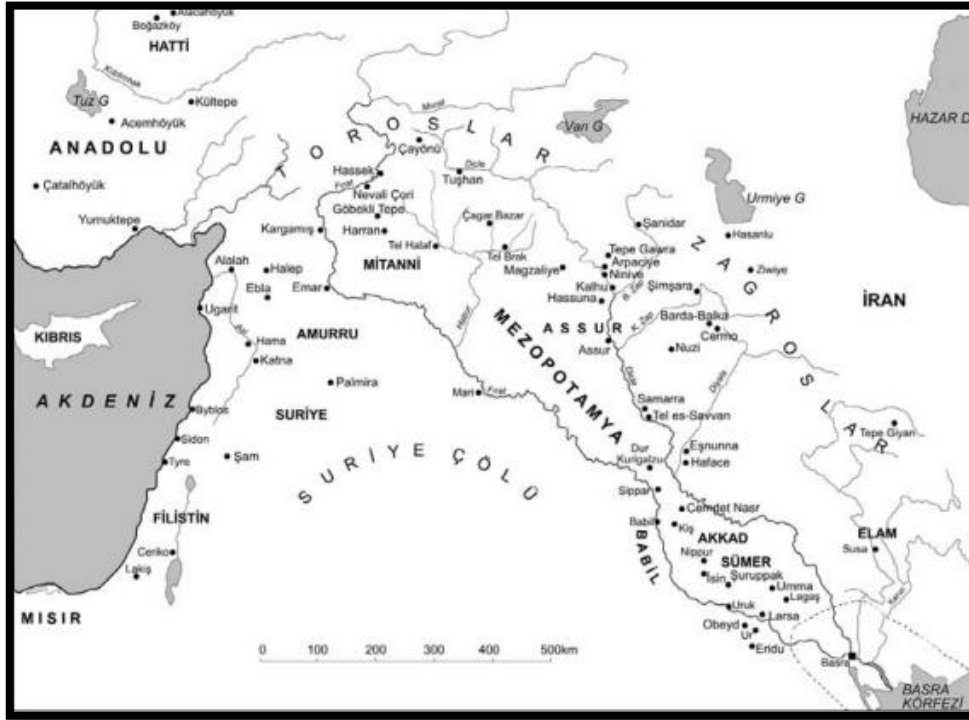
Geliş Tarihi/Received 25.01.2024
Kabul Tarihi/Accepted 05.06.2024
Yayın Tarihi/Publication Date 22.06.2024

Cite this article as: Gül, S. & Meral, K.(2024). İnanna'dan Venüs'e, bir Mezopotamya tanrıçasının değişimi. *Current Perspectives in Social Sciences*, 28(2), 219-232.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Mezopotamya adı “iki nehir arasındaki bölge” anlamına gelen Yunanca Μεσοποταμία; “mesos (orta)”, “potamos (nehir)” ile “ia” (Yunanlıların yer adlarına iliştiirdikleri ek) kelimelerinden türemiştir¹ (Bertman, 2003, s. 2). Mısırlıların aynı anlama gelen “Naharina” adını verdikleri bölgede bahsi geçen nehirler Fırat ve Dicle’dir. İslami devirlerde ise bölgeye “Cezire (ada)” denilmiştir (Memiş, 2007, s. 7). Bölgenin kuzey kesimine Asur, güneyine Babil, Akad, Sümer ve Basra Körfezi’nin doğusundaki bölgeye de Elam ismi verilmiştir (Resim 1), (Yalvaç, 1982, s. 564; Sevin, 1999, s. 1; Zafer, 2016, s. 13). Medeniyetin merkezi olan Mezopotamya’da da eskiçağ toplumlarının birçoğunda olduğu gibi çok tanrılı bir inanış vardı (Uncu, 2011, s. 1). Mezopotamya toplumları çevrelerini gözlemleyerek sorgulamış; nehirleri, dağları, bitkileri, güneş, ay ve yıldızları yöneten bir gücün olduğuna ve bu düzenin işleyişini büyük bir tanrılar topluluğunun elinde tuttuğuna inanmışlardır (Zafer, 2016, s. 13). Tanrı ve tanrıçalarına somut anlamlar yüklemişler ve hayatlarında önemli yer tutan doğa kuvvetlerini kutsallaştırarak; tıpkı kendilerinde olduğu gibi eril ve dişil, yani tanrı ve tanrıça olarak sınıflandırmışlardır (Yıldırım, 2019, s. 193).



Resim 1 Eski Mezopotamya ve Yakın Çevresi
(Köroğlu, 2006, s. 13)

Bu tanımlamaları anlamlandıran ve daha sonraki medeniyet oluşumlarının da temellerini atan, Mezopotamya’nın ilk halk gruplarından Sümerler², (Zafer, 2016, s. 14) tek bir tanrıya değil pek çok tanrı ve tanrıçaya tapınmışlardır³ (Etgü-Pekşen, 2023, s. 515). Sümerler, tanrıları yaratıcı ve yaratıcı olmayan tanrılar diye ikiye ayırmışlar; gök, yer, deniz ve havanın denetimini ellerinde bulunduran tanrıların yaratıcı tanrılar olduğu ve diğer bütün varlıkları bu dört tanrıdan birinin yarattığına inanmışlardır (Kramer, 2002, s. 155). Sümer tanrılar topluluğu; An (Gök Tanrısı), Enlil (Hava Tanrısı) ve Enki (Yer Tanrısı) üçlüsünden oluşmaktaydı (Bottero, 2003, s. 260; McNeill, 2005, s. 39; Zafer, 2016, s. 19; Bottero & Kramer, 2019, 115-140; Pekşen, 2022, s. 261). Bu üçlü dışında yaratıcı tanrıların dördüncüsü olarak, gök tanrısı An’ın eşi, Enlil ve Enki’nin kız kardeşi

¹ Bu çalışma Atatürk Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince Desteklenmiştir. Proje Numarası: SDK-2022-10659.

² Sümerler, Mezopotamya’da 2000 yıl kadar uzun bir süreçte varlıklarını sürdürmüş ve MÖ 3. bin yılın sonunda Samiler tarafından yıkılmıştır. Bkz: Kramer, 2001, s. 64. Mezopotamya inanç sisteminin Sümerler etrafında şekillenmesindeki en temel unsur; Sümerlerin yazıyı icat edip, kültürlerini yazı dili ile aktarmaları olmuştur. Bkz: Acı, 2016, s. 24.

³ Sümer tanrı ve tanrıçalarının fazla olması, Sümer Tanrılar Panteonunun varlığını düşündürmüştür. Bu Panteon Sümer devlet yönetimi ve siyasi gücün bir bileşimi olarak varlığını sürdürmüştür. Sümer tabletlerinde yüzlerce tanrı ismi geçmesine rağmen, sadece elli büyük tanrı bilinmektedir. Bkz: Kramer, 2002, s. 165. Şuruppak ve Tell Ebu Şalabik’te gerçekleştirilen kazılarda, tanrı listeleri adı verilen tabletler ele geçmiştir (Pekşen, 2017, s. 5-7).

(Dinç, 2017, s. 35), “yüceltilmiş hanım” olarak tanımlanan Nimmah gelmekteydi (Zafer, 2016, s. 28). Bu dört büyük tanrıdan sonra gelen ve Sümer inancında önemli yer tutan diğer tanrılar ise; kader tayin eden Nanna (Ay Tanrısı), Nanna’nın oğlu Utu (Güneş Tanrısı) ile İnanna’dır (Aşk ve Savaş Tanrıçası) (Kramer, 2002, s.165).

Yazılı kaynaklardan bilinen ilk “aşk” tanrıçası olan İnanna; An’ın kızı (Çağırın, 1990, s. 498), Utu’nun kız kardeşi (Zafer, 2016, s. 29) olarak kabul edilen; varlığını Sümerlilerin ortaya çıkışından, Mezopotamya uygarlığının sonuna kadar koruyan ve önemini giderek arttıran en önemli tanrıçalardan biriydi (Kıymet, 2014, 22). İnanna’nın adı; Sümerce’de “Nin-ana” (Göğün Kraliçesi ve Cennetin Hanımefendisi) kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuştur (Doğancı, 2019, s. 627). Sümerler kadınlarda gördükleri ve görmek istedikleri bütün nitelikleri onun şahsında toplamış (Zafer, 2016, s. 29); özellikle cinselliği ile evrene yaşam veren bir tanrıça olarak adeta onu yücelterek tapmış ve ölümsüzleştirmişlerdir. Tanrıça; çekiciliğin, güzelliğin, şefkatin, hırsın, kavganın, kurnazlığın ve en önemlisi de bereket ve çoğalmanın sembolü olmuştur. Yere ve göğe egemen olan tanrıça; tanrıların en üstünü olan Enlil’e istediğini yaptırmayı, Enki’yi aldatmayı başarmıştır (Çığ, 2006, s. 13). En önemli kült merkezleri Uruk, Kis ve Agede kentlerinde olan tanrıçanın (Köroğlu, 2012, s. 110; Yılmaz, 2018, s. 194); hastalara şifa dağıtması ve insanları hastalıklardan koruması da dikkat çeken diğer önemli bir özelliğidir (Yiğit, 1997, s. 279).

Sümerlerin yarattığı bu din anlayışındaki Tanrıça İnanna inancı uzun zaman varlığını devam ettirmiş; özellikle Sümer Rönesans Dönemi olarak adlandırılan, III. Ur Hanedanlığı Dönemi’nde yazılı metinlerin gelişmesiyle farklı bir boyut kazanmıştır. Ayrıca bu dönemde Sümerliler ile Sami Akadlılar’ı bir arada yaşamış ve Akadlılar tarafından Sümer yazın kültürü benimsenmiş ve bu aktarım da kalıcılığı arttırmıştır. Bu aktarımlarda Sümer inanç sistemi ve tanrı-tanrıça adları da Akadca karşılıklarının yazımı ve eklemelerle geçiş yapmıştır. Bu süregeliş Babil ve Asurlular tarafından da devam ettirilerek; sadece resmi yazılarda değil, mitlerde, destanlarda, ilahilerde, şiir ve şarkılarda da kendini göstermiştir (Yıldırım, 2019, 201). Artık metinlerde Sümerli tanrıça İnanna, Akadca Eş-tar, Babil ve Asur’da İştâr adını alarak savaş tanrıçası özelliklerini de almış ve geleneğini devam ettirmiştir (Bottero, 2003, 241). Eştâr/İştâr’ın Akadlardaki sıfatı “Belet-ekallim” (Saray Hanımı)’dır (Bottero, 2003, 35). Asur’da An-Anu, Enlil-Enlil, Enki-Ea, İnanna-İştâr adını almıştır (Kılıç & Uncu, 2011, s. 241). Babil’de bu tanrıların sadece adları değişmekle kalmayıp birkaç tanrının özelliği bir tanrıda toplanarak; baş tanrı konumunda Marduk olmuştur. İştâr ise Babil’in baş tanrısı Marduk’un eşidir (Kirschbaum, 2004, s. 138-141; Gökçek, 2015, s. 241).

Sabah ve akşam yıldızı olan Venüs Gezegeniyle özdeşleştirilen tanrıçanın kutsal hayvanı aslan, sembolü ise sekiz köşeli yıldız veya yıldız diskidir (Black & Green, 2004, s. 169). Tanrıçanın bolluk ve bereketi simgeleyen diğer bir sembolü ise özellikle Asur döneminde sekiz köşeli yıldız geride bırakan ve pek çok Asur tapınağının süslendiği; kanca şeklinde bükülmüş kamış buğdayı rozetidir (Black & Green, 2004, s. 156-157). Bazen kutsal hayvanı aslanla birlikte betimlenen tanrıça, bazen de av köpekleriyle ya da kanatlı savaş tanrıçası kimliğiyle ok ve yay tutarken betimlenmiştir (Köroğlu, 2012, s. 110; Doğancı, 2019, s. 627).

Tanrıçanın tabiatla ilgili en güzel örneği, ana tapınım merkezi olan Uruk kazılarında ele geçen kaymak taşından yapılmış, yaklaşık bir metre uzunluğundaki “Uruk/Varka Vazosu”nda (MÖ 3200-3000) hükümdarın tanrıça İnannaya bölge ürünlerini sunması işlenmiştir (Resim 2). Dönemin sanatını, dini yapısını, Sümer’in mitolojik anlayışını en iyi şekilde yansıtan vazo üzerinde tarım ürünlerinin konulduğu kâseler, kaplar ve sepet taşıyan çıplak erkekler/rahipler geçidi tasvir edilirken; başaklar, koyunlar ve keçiler bölgedeki tarım ve hayvancılığı temsil etmektedir. Vazonun üzerindeki öykünün başkahramanı, hükümdarla yüz yüze gelen, gösterişli kıyafetleriyle dikkat çeken tanrıça İnanna’dır (Mieroop, 2004, s. 46; Yiğit, 2020, s. 55-56).



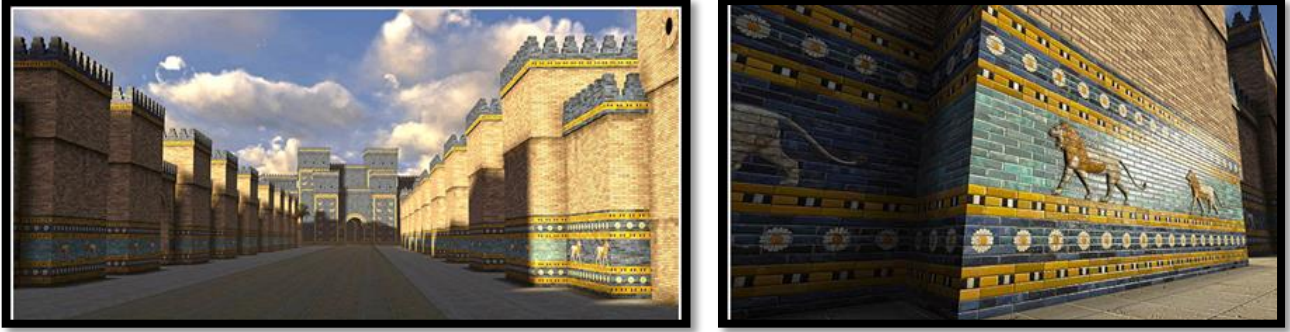
Resim 2 Uruk Vazosu (MÖ 3200-3000)
(https://tr.wikipedia.org/wiki/Varka_Vazosu)

Tanrıça İştar'ın savaşçı özelliğinin en iyi betimlendiği bir Akad İmparatorluğu mührü üzerinde (MÖ 2350-2150); boynuzlu bir miğfer takan ve sırtında silahlar taşıyan İştar, tasma takılı bir aslanı ayakları altına almaktadır. Üstte ise simgelediği Venüs yıldızı görölmektedir (Resim 3).



Resim 3 Bir Akad İmparatorluğu Mührü Üzerinde Tanrıça İştar (MÖ 2350-2150)
(<https://tr.wikipedia.org/wiki/%C4%B0nanna>)

Babil’de, Yeni Babil İmparatorluğu (MÖ 625-539) Kralı Nebukadnezar tarafından savaş ve aşk tanrıçası İştâr adına yaptırılmış olan “İştâr Kapısı” kente giriş kapısıdır. Babil şehrinin kuzey-güney yönünde uzanan Tören Yolu’nun kuzey ucunda bulunan İştâr Kapısı sırlı tuğlalar ile bezeleydi (Köroğlu, 2006, 204). Birlikte bir kompozisyon oluşturan İştâr Kapısı ile Tören Yolu, “Babil’in Asma Bahçeleri” kadar önemliydi. 23 metre yüksekliğindeki İştâr Kapısı’na kuzeyden gelip Tören Yolu’na girildiğinde 22-24 metre genişliğinde, 200 metre uzunluğunda taş döşeli bir yoldan geçilmekteydi. Tören Yolu’nun iki tarafında bulunan duvarlarda ise, sırlı ve kabartmalı tuğladan yapılmış tanrıça İştâr’ı simgeleyen 120 adet aslan figürü sıralanmaktaydı (Oates, 2015, s.161; Akar Noei, 2018, 35-36). (Resim 4)



Resim 4 İştâr Kapısı ve Tören Yolu
(https://www.kadingirra.com/proc_street.html)

Tanrıça İştâr’ın, Babil kralı Hammurabi dönemine (MÖ 1792-1750) ait British Müzesi’nde bulunan kilden yapılmış 49,5 cm yüksekliğindeki Burney Rölyefi/Gecenin Kraliçesi Rölyefinde; tanrıça boynuzlu başlığı, kanatları, aslanları ve baykuşları ile birlikte gösterilmiştir. Elinde bir dal ve adaleti temsil eden halka bulunur (Black & Green, 2004, s. 109; Köroğlu, 2012, s. 110). (Resim 5)



Resim 5 Burney Rölyefi (Tanrıça İştâr) (MÖ 1800-1750)
(Albenda, 2005, s. 172, Fig. 1)

Suriye’de, 1934 yılında Mari Sarayı’nda bulunmuş olan 1.42 cm boyunda, MÖ 18. yüzyıla ait kireçtaşından yapılmış üç boyutlu bir heykelde, tanrıça İştâr’ı elindeki bir vazoya görmektediriz (Resim 6). Başında özel bir miğfer, boynunda beş sıra bir gerdanlık olan gerçek boyutlarıyla dikkat çeken heykel, ellerinde su taşımak için bir vazo olamayacak kadar kalın ve ağır olan silindirik

bir nesne tutmaktadır. Bu vazo benzeri nesne, iç gösteren kıyafetin üstünden geçen göğüsteki iki paralel şerit ile tutturulmuştur. Arkaya doğru devam eden şeritler tanrıçanın ensesinde dikdörtgen biçimli garip bir kutuyu tutar. Kutu, tanrıçanın ensesinin arkasına sınıksız oturmuştur ve yatay bir şerit ile miğferine tutturulmuştur. Oldukça dikkat çeken heykel, aslında tanrıçanın bereketi ve savaşçı özelliklerini bir arada barındırmaktadır. Heykel aslında vazodan su akan bir çeşmeydi. Heykelin gövdesi boyunca su kaynağına bağlanan bir kanal açılmış ve suyun tanrıçanın vazosundan akması sağlanmıştır. Başındaki miğfer ile de savaşçı özelliği vurgulanmıştır (Harvey, 1985, s. 60).



Resim 6 Vazo Tutan Tanrıça İnanna (MÖ 18. Yüzyıl)
(Harvey, 1985, s. 60)

Sümer yazın geleneğinde tanrıça İnanna, şairlere, ozanlara bitmez, tükenmez bir ilham kaynağı olmuştur (Bayram, 2019, s. 555). İnanna için yazılan ve tanrıçayı tüm özellikleriyle en iyi tanıtan “Kutsal Evlilik” ve “Tanrıça İnanna’nın Yeraltı Dünyasına İnişi” mitleri oldukça dikkat çekicidir (Hooke, 2002, s. 25-43). Aslında bereket kültürünün bir yansıması olan “Kutsal Evlilik”; tanrıça ile çoban tanrısı Dumuzi arasında geçmektedir. Hayatın tarım ve hayvancılık üzerine kurulu olduğu Mezopotamya toplumlarında; zenginlik ve rahatlık için bir yılın verimli geçmesi büyük önem arz etmekteydi (Cemiloğlu, 2001, s. 21). Bu nedenle MÖ 3. binyılda, Sümer kentinin önde gelenleri, tanrıçayı bereketin çoğalması için evlendirmek istemişler (Zafer, 2016, s. 38) ve karşısına Uruk’un dördüncü kralı Dumuzi’yi (çoban tanrısı yaparak) ve çiftçi tanrı Enkimdu’yu çıkarmışlardır (Çaylı, 2008, s. 140). Tanrıça önceleri Enkimdu’yu seçmek istese de kardeşi Güneş tanrısı Utu, onun Dumuzi ile evlenmesinin daha uygun olacağını söyler ve ısrar eder. Sonunda tanrıça Dumuzi’yi seçer ve “Kutsal Evlilik” gerçekleşir (Hooke, 2002, s. 44; Zafer, 2016, s. 38). (Resim 7) İnsanlar Dumuzi’nin altı ay yerin üstünde tüm ürünleri sunduğuna, sonraki altı ay ise yerin altında sessizliğe büründüğüne inanırlar. İnanna ve Dumuzi’nin bileşmesi ve Dumuzi’nin yılın belirli döneminde yeryüzüne çıkışıyla doğanın yeniden canlanması, yeni bir yılın başlangıcı ve bereketinde sembolü, Dumuzi’nin ölümü ise kuraklık ve verimsizliğin sembolü olmuştur (Doğancı, 2019, s. 628).

İlk kez Sümerler’de MÖ 3000’lerden daha erken bir dönemde gerçekleşen bolluk ve bereketi getirdiğine inanılan “Kutsal Evlilik” töreni; daha sonra Mezopotamya toplumlarında yaklaşık 2000 yıl boyunca süregelen bir gelenek olmuştur⁴. Daha

⁴ 400 satırın üzerinde olan Sümercesinin neredeyse tamamlanmış olması nedeniyle bu mit iyi bilinmektedir. Bkz: Dalley, 2000, s.154; Pettinato, 2005, 4403- 4404. Dünyanın farklı müzelerinde yer alan parçalarının toparlanıp bir araya getirilmesi uzun yıllar almıştır. Bu konuda başta Kramer olmak üzere çok sayıda araştırmacının katkısı büyüktür. Bkz: Wolkstein & Kramer, 1983, s. 127-135; Kramer, 1999, s. 144-145.

sonraları bu törenler Sümerce, Akitu veya Akitusegurku olarak adlandırılan “Yeni Yıl Bayramı”⁵ adı altında her yıl bereket ve bolluğu güvence altına almak için tanrıyı temsil eden kral ile tanrıçayı temsil eden baş rahibenin birleşmesiyle sembolik olarak yeniden canlandırılmıştır (Kramer, 2002, s. 187; Bertman, 2003, s. 130; Kılıç-Duymuş, 2009, s. 160; Demirci, 2019, s. 61). MÖ 1. binyıla gelindiğinde ise, farklı bir uygulama şekli ile “Kutsal Evlilik”, yapıldığı görülmüştür. Burada tanrı ve tanrıça heykelleri süslenerek bir araya getirilmiş ve sonra da bütün bir geceyi bir arada geçirecekleri özel bir odaya götürülerek aynı amaç gerçekleştirilmeye çalışılmıştır (Bottero, 2003, 252). Mezopotamya toplumlari arasında adeta bir gelenek haline gelen bu kutlamalar günümüze kadar gelen bir geleneğin de ilk adımlarıdır (Yıldırım, 2019, s. 201).



Resim 7 İnanna ve Dumuzi'nin Evliliği (MÖ 18. Yüzyıl)
(Hooke, 2002, s. 44)

“Tanrıça İnanna'nın Yeraltı Dünyasına İnişi” mitinde ise; yeryüzünün tüm gücünü elinde bulunduran tanrıça, adeta gücüne güç katmak istercesine yeraltına da hakim olabilmek için kız kardeşi tanrıça Ereşkigal'in egemenlik sürdürdüğü “dönüşü olmayan ülkeye” ölümler diyarına inmeye karar verir (Kramer, 1999, s.196). Ancak ölümler diyarına inmeden önce, orada başına gelebilecek herhangi bir olay için tedbir alarak; veziri Ninşubur'a eğer üç gün içinde geri dönmezse kendisinin orada öldürülmesini engellemeleri için üç büyük tanrıya (Enlil, Nanna ve Ea) gitmesini ve yalvarmasını söyler (Uncu, 2011, s. 45). Daha sonra kraliçelik giysilerini giyip; değerli takılarını takarak ölümler dünyasının kapısına gelir. Burada yedi kapının bekçisi Neti'yle karşılaşır ve ölümler dünyasının yasalarına uygun olarak her bir kapıyı geçerken giysilerinin bir parçasını çıkararak Ereşkigal'in huzuruna getirilir. Tanrıça bir ceset olur ve kazığın üzerine asılır. Üç gün geçmesine rağmen tanrıça geri dönmeyince Ninşubur, tanrıçanın söylediği gibi üç tanrıya gider. Enlil ve Nanna işe karışmak istemezler, ancak Ea bazı sihirli güçlerini kullanarak, tanrıçayı yeniden canlı duruma getirecektir. Bunun için Ea, Kurgarru ve Kalaturru adında iki acayip yaratık yaratır ve onlarla ölümler diyarına yaşam yiyeceği ve içeceği gönderir. Yaratıklara bu yaşam yiyeceği ve içeceğini tanrıçanın cesedi üzerine altmış kez serpmelerini söyler. Yaratıklar söyleneni yapar ve tanrıça yaşama geri döner. Tanrıça kendisine eşlik eden cinlerle beraber yeraltı dünyasından çıkar. Ancak, cinler yeraltı dünyasının yasası gereği tanrıçanın yerine bir başkasını bulup koymakla görevlendirilmişlerdir. Cinler ilk önce Ninsubur'u almak ister. Ancak tanrıça onu sadakatinden dolayı vermez. İkinci olarak Sara adında bir ozanı almak istemişlerdir; tanrıça onu da güçlü edebi yönünden dolayı vermek istememiştir. Cinler üçüncü olarak tanrıçanın komutanı Lulal'ı almak ister; fakat tanrıça onu da hizmet ve saygısından dolayı vermek

⁵ Sümer metinlerinde “a-ki-it/zag-mu(k)” olarak verilen yeni yılın başlangıç tarihi, Sami kavimlerinde (Akad, Babil, Asur) farklı tarihlere kutlanmıştır; ancak genellikle Nisan ya da Mayıs ayı başları olarak tercih edilmiştir. Bkz: Yıldırım, 2019, 201.

istememez. Son olarak tanrıçanın kocası Dumuzi'nin yanına gelirler. Dumuzi yanına geldiklerinde, tanrıçanın ayağına kapanacağına bayramlıklarını giyinip, tahtına kurulur ve tanrıçayı sinirlendirir. Bunun üzerine tanrıça onu kendi yerine ölüler diyarına götürülmek üzere cinlere verir (Hooke, 2002, s. 26-28). Dumuzi kendisini kurtarması için ellerini göğe kaldırır ve tanrıçanın kardeşi olan güneş tanrısı Utu'ya yakarır. Utu Dumuzi'yi yılanı çevirerek cinlerin elinden kurtarır. Mitin devam eden dizelerinde Dumuzi yerine kardeşi Geştinanna'nın yeraltı dünyasına gittiği anlatılmaktadır. Ancak tanrıça tarafından yapılan yeni düzenlemeyle Dumuzi yeniden ölüler diyarına gönderilmiş ve yılın yarısını yeraltında yarısını ise yer üstünde geçirmesine karar verilmiştir (Kramer, 2002, s. 161-172; Black-Cunningham-Robson-Zólyomi, 2004, s. 75).

Tanrıçanın ismindeki değişiklik, mitlerde de kendini göstermiş; "Tanrıça İştar'ın Yeraltı Dünyasına İnişi" mitinde Dumuzi'nin de Tammuz'a dönüştüğü görülmüştür (Zafer, 2016, 91). Ancak Sümer yazımında 400 dize olan mit, Akadca'da 137 dizeden oluşmuş; genel olay sıralamasında bir değişiklik olmazken, İnanna ve Eştar/İştar arasındaki farklılıklar dikkat çekmiştir. İnanna daha çok gökyüzü ile ilişkilendirilirken, Eştar/İştar yeryüzünde daha etkindir (Bottero & Kramer, s. 367).

Antik Mezopotamya'dan günümüze ulaşan en eski edebiyat eseri olan "Gilgamiş Destanı"nın⁶ farklı versiyonlarında da tanrıça dişil özellikleriyle dikkat çekmektedir (Bottero & Kramer, s. 307-308).

Mezopotamya'dan Anadolu'ya doğru ilerlediğimizde Hurriler'in⁷ baş tanrıları arasında yer alan Şauşga'nın, İnanna/İştar'ın yansıması olduğu düşünülmüştür (Yıldırım, 2019, s. 204). Şauşga, hem kadın hem de erkek giysileri içinde, aşk ve cinselliğin sembolü olarak çoğu kez çıplak tasvir edilir. İnsanı isterse aşka davet eden, isterse çatışmaya sevk eden bir tanrıçadır. Hurriler aracılığıyla ise Mezopotamya'dan Sümer ve Babil tanrılarıyla dini inançları MÖ 2. bin yıllarında Anadolu'da yaşamış ve büyük bir uygarlık kurmuş olan Hititler'e geçmiştir (Aslantürk, 2013, s. 1). Hititler; kendi dillerini çivi yazısı ile binlerce kil tablet⁸ üzerine uygulamışlardır. Hititler'in en önemli tapınaklarından biri olan Yazılıkaya Açık hava Tapınağı'nda⁹, ülkenin önemli tanrı ve tanrıçaları sıra halinde kayaya kabartma olarak işlenmiştir. Bu kabartmalar arasında Şauşga'da yer almaktadır (Aslantürk, 2013, s. 16). (Resim 8) Şauşga, Hurri ve Hitit inanç sisteminde şarkılar söyleyen, adına şarkılar yazılan; fırtına tanrısı Teşup'un kız kardeşi ve Ninive kentinin kraliçesi olarak gökyüzüyle ilişkilendirilmiştir (Karauğuz, 2015, s. 123). Hitit kayıtları dışında Alalah/Tell Açana¹⁰ antik kentinde ele geçen Akadca tabletlerde de tanrıça İnanna/İştar, Şauşga olarak geçmektedir (Greenstein & David, 1976, s. 67-68)¹¹.

Mezopotamyalı tanrıçanın yolculuğu Akdeniz coğrafyasında da devam etmiş ve Mısır, Suriye ve Fenike kayıtlarında "Astartehr, as-ta-ra-hu-ru" olarak rastlanan ismin karşılığının, tanrısal özellikleri de düşünülerek İnanna/İştar olabileceği düşünülmüştür (Cross, 1971, 189). Özellikle İsrail, Mısır, Suriye ve Kıbrıs'ta ulaşılan kayıtlarda, "Aştar(t)/Aştarot/Astarte" olarak adlandırılmıştır (Schmitt, 2013, 214-215). Ayrıca Fenike inanç sitemine baktığımızda; yine kentin koruyucusu olan bir tanrı, onun eşi veya yoldaşı olan bereketli toprağı temsil eden bir tanrıça ve bu tanrıçayla bağlantısı (sevgilisi ya da oğlu) olan ve dirilişi, yıllık bitki örtüsü çevrimini temsil eden genç bir tanrıdan oluşan tanrılar üçlüsünün olduğunu görürüz. Topraktaki bu diriliş Dumuzi/Tammuz kültürünün de Fenikeliler'e geçtiğinin bir kanıtıdır. Fenikelilerde Dumuzi/Tammuz'a denk gelen tanrının adı ise Fenike metinlerinde hiç bahsedilmeyen (Günaltay, 1987b, s. 217) ancak ismini Yunanlıların vermiş olduğu düşünülen ve Sami dilinde Tanrı anlamına gelen Adonis'tir (Moscati, 2004, s. 70). En eski kayıtlarının MÖ 700 yıllarında olduğu Adonis kült törenleri, ilk kez Fenike'nin Biblos ve Afaka kentlerinde yapılmıştır (Çetin, 2006, 99). Mezopotamya'daki tanrıça İnanna/İştar Fenike'de Astarte olarak adlandırılmıştır. Özellikle Doğu Akdeniz'deki, Al Mina, Tyros, Byblos, Sur, Ugarit kentleri Mezopotamya ve Yunan dünyasındaki tüccarların buldukları merkezlerdi. Bu kentlerde ticaretin yanında kültürel ve dini

⁶ III. Ur Hanedanlığı'ndan (yaklaşık MÖ 2100) kalma Uruk Kralı Gilgamiş'in hakkında yazılan beş Sümer şiiriyle başlar. Gilgamiş edebiyattaki ilk insan kahramandır. Destanın sadece birkaç tableti günümüze ulaşmıştır. Çeşitli versiyonları bulunan destanın standart Babil versiyonunun altıncı tabletinde İştar sıklıkla geçmektedir. Bkz: https://tr.wikipedia.org/wiki/G%C4%B1lgam%C4%B1%C5%9F_Destan%C4%B1. Ayrıca Gilgamiş Destanına ilişkin Hitit başkenti Boğazköy/Hattuşa'da ele geçen çivi yazılı metinlerin ikinci grubunda da İştar'ın Gilgamiş'a aşık olması ve evlilik teklif etmesi geçmektedir. Bkz: (Demirel, 2019, s. 85-86, 100).

⁷ Hurriler'in anavatanı tam olarak bilinmese de; arkeolojik verilerden yola çıkarak Kafkasya veya daha büyük bir ihtimalle Transkafkasya'da yani Van Gölü, Ağrı Dağı ve Hazar Denizi arasındaki bölgede olduğu düşünülmektedir. Bkz: Ünal, 1997, 13.

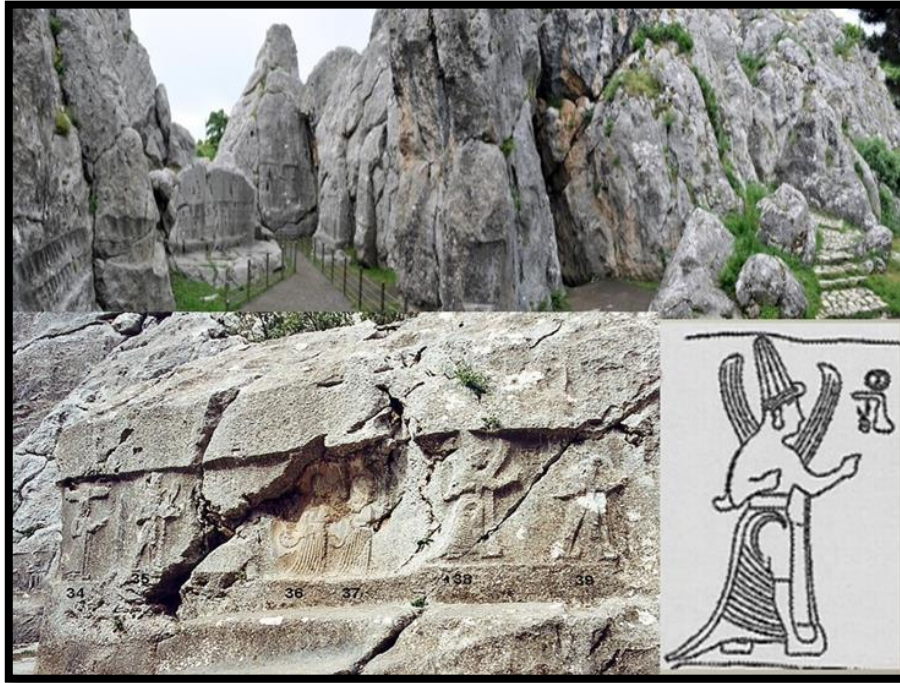
⁸ Hitit çivi yazılı tabletler; Kral yıllıkları, siyasal antlaşmalar, hukuki metinler, yönetim ile ilgili yönerge metinleri, dini metinler (dua metinleri, ayinler, bayram törenlerine ait metinler, fal ve büyü metinleri) olarak gruplandırılmaktadır. Bkz: Aslantürk, 2013, 2.

⁹ Günümüzde Çorum'da, Hitit başkenti Hattuşaş (Boğazköy) antik yerleşkesinin 2 km kuzeydoğusunda yer alan, doğal kayalar arasına yapılmış Hitit açık hava tapınağıdır. Bkz: <https://tr.wikipedia.org/wiki/Yaz%C4%B1I%C4%B1kaya>.

¹⁰ Hatay ili Reyhanlı ilçesi sınırları içerisinde yer almaktadır.

¹¹ Tanrıçanın Anadolu'daki ilerleyiş sürecinin daha sonra ayrıntılı olarak çalışılması planlanmaktadır.

inançlarında etkileşimde olması tanrıçanın yayılımını kolaylaştırmıştır (Doğancı, 2019, 627). Bunun yanı sıra denizlere hâkim olan Fenikeliler tanrıça Astarte adına sömürge altına aldıkları yerlerde tapınaklar yaptırarak buralara da taşımışlardır (Günaltay, 1987b, s. 199). Tanrıça kültü zamanla yerelleşerek bir tür koruyucu tanrıça özelliği de kazanmış ve Kıbrıs'ta "Kıbrıslı Afrodit" olarak anılmıştır (Yıldırım, 2019, 206).



Resim 8 Yazılıkaya Açık hava Tapınağı ve Tanrı Şauşga'nın Çizimi (MÖ 13. Yüzyıl)
(Seeher, 2011, s. 59)

Fenikeliler aracılığıyla MÖ 7. yüzyılda Yunan panteonuna geçen tanrıçanın buradaki karşılığı Aphrodite (Resim 9), Dumuzi/Tammuz'un ise Adonis'tir. Aphrodite, bereket ve savaş tanrıçası olsa da, o daha çok aşkın büyük tanrıçası olarak öne çıkmış ve kendi aşklarıyla ün salmıştır (Kılıç-Uncu, 2011, s. 196). Mezopotamya mitolojisinden esinlenerek oluşturulan Aphrodite Adonis aşkı da yine tanrıçanın kökenine işaret etmektedir. Mitolojiye göre Aphrodite'nin lanetine uğrayan Smyrna adında bir genç kız babasına tutulur. Günah işlediğini anlayan baba kızını öldürmek için peşine düşer. Kıza acıyan tanrılar onu ağaca çevirerek; dokuz ay sonra ağacın kabuğu çatlayıp dünyalar güzeli bebek Adonis doğar. Aphrodite bebeğe aşık olur ve onu kimselere göstermemesini söyleyerek Persephoneye verir. Persephone bebeği geri vermek istemeyince konu Zeus'a gider ve paylaşamayan Adonis'in, yılın yarısını Aphrodite ile, öteki yarısını da Persephone ile geçirmesine karar verilir. Genç bir avcı olan Adonis'i Aphrodite bu tehlikeli spordan vazgeçirmeye çalışsa da başarılı olamaz ve sonunda Adonis, bir yaban domuzu tarafından öldürülür. Ölen Adonis, Hades'e indiğinde Persophone onu Aphrodite vermez ve iki tanrıça arasındaki büyük yarıştan sonra, Adonis yeryüzüne döner (Moscati, 2004, s. 66; Erhat, 2011, s. 11; Graves, 2020, s. 87).

Yunan mitolojisinde kısa süren çiçekli ve neşeli ilkbaharın sembolü olan Adonis'in ölümü ve yeniden dirilişi bitki örtüsünün ölmesi ve yeniden dirilişini temsil etmekteydi. Yani bir nevi kış ve baharın temsili olarak görülmekteydi. Adonis açılıp gülüyor daha sonra ölüyordu ve bu ölüm yaz mevsiminin sonuydu. Onun bu vakitsiz ölümü münasebetiyle törenler yapılmıştır. Adonis'in tekrar mevsim yağmurlarıyla gelmesiyle tabiatın güzelleşeceği düşünülmüştür (Can, 1994, s. 97). Bu Yunan miti kuşkusuz ki Sümer tanrısı Dumuzi, Babil ve Asur tanrısı Tammuz'un Doğu mitinin tekrarıdır (Moscati, 2004, s. 67).



Resim 9 Kinidos Aphroditesi (MÖ 4. Yüzyıl)
(https://en.wikipedia.org/wiki/Aphrodite_of_Knidos)

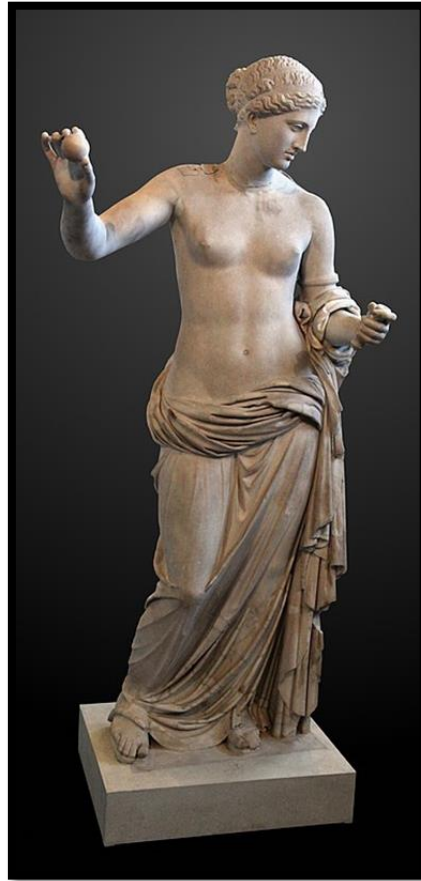
Mezopotamya tanrıçası İnanna/İştar'ın Yunan tanrıçası Aphrodite ile bağlantısı Yunan Şairi Hesiodos'un yazdığı Theogonia'da açıkça görülebilmektedir. Şiire göre; Aphrodite'nin doğuşunun anlatıldığı bölümde; tanrıçanın köpükten yaratıldıktan sonra; önce Kythera'ya uğradığını, daha sonra Kıbrıs'a giderek orada karaya çıktığını söyler (Hesiodos, 1977, s. 190-200). Hesiodos'un bu mısraları Aphrodite'nin Doğu kökenli olduğunu ve onun Kythera ve Kıbrıs üzerinden Yunan ve Roma dünyasına geçtiğine işaret eder (Doğancı, 2019, s. 628). Ayrıca Herodotos'un Babil'deki İştar Tapınağı'nı Aphrodite Tapınağı olarak adlandırması iki tanrıçanın da aynı olduğunu desteklemektedir (Herodotos, I.199). Yine Herodotos Kıbrıs'taki Aphrodite Tapınağını Fenikeliler'in yaptığını, aynı tapınaktan Kythera'da da olduğunu belirtir (Herodotos, I.105). Fenikeliler aracılığıyla Yunanlılara geçen tanrıçanın Mezopotamyalı İnanna/İştar olduğu aşikârdır. Hatta Aphrodite, İştar'ın görevlerini ve özelliklerini üzerinde toplamakla kalmamış, Mezopotamya'nın mitolojik unsurlarını da devam ettirmiştir (Kılıç-Uncu, 2011, s. 198).

Aphrodite'nin doğduktan sonra Olympos'a giderken giydiği tanrısal kıyafetlerinin onu ölümsüzleştirmesi, İştar'ın ölümler dünyasına indiğinde üzerindeki giysileri yedi kapıda bıraktıktan sonra tüm gücünü yitirip fani olması (Hooke, 2002, s. 26) ve İştar'ın savaşlarda Babil ve Asurlulara, Aphrodite'nin Troyalılara yardım etmesi de diğer benzer özellikleridir (Homeros, IV. 10-12). Ancak bazı küçük farklılıklarda vardır. Tanrıça İştar'ın kutsal hayvanı aslandır ve heykellerinde genellikle aslanıyla beraber betimlenirken Aphrodite'nin sembolü güvercindir ve elinde güvercinlerle ve çıplak olarak tasvir edilmiştir (Mansel, 1971, s. 138).

Tanrıçanın Roma dinindeki durumuna bakacak olursak; Roma dini Hint Avrupa, Etrüsk, Hellen ve Doğu kökenli inanç sistemlerini içine alan adeta din ve devletin iç içe olduğu karışık bir yapı göstermekteydi (Dürüşken, 2003, s. 29). Romalılar, egemenlikleri altına aldıkları toplumların tanrılarına ve kültlerine onları koruduğu ve başarı getirdiklerine inandıkları için müdahale etmemişlerdir. Ancak bu demek değildi ki her kültü ve inancı benimseyip kabul etmişler; kendi durumlarına göre bazı kült ve inanışları kabul ederken bazılarını da kabul etmemişlerdir (Orlin, 2010, s. 31). Aslında Roma dininin özünü doğa

olaylarının tanrılarla ilişkili olabileceği düşüncesi oluşturmaktaydı (Dürüşken, 2003, s.1). Doğa olaylarını kontrol edemeyen insanlar, herhangi bir konuda başarı elde edebilmek için kökeni Mezopotamya'ya dayanan tanrısal desteğe ihtiyaç duyma anlayışını benimsemişlerdi.

Tanrıça Astarte'nin Roma'ya geçişi büyük olasılıkla Yunanlılar aracılığıyla olmuştur. Yunan dininin Roma dinsel yaşantısının içeriğini belirlemede en önemli etkisi, bu dini çok tanrıcılığa dönüştürmesidir. Yunan Panteonuna ait tanrılar isim değiştirerek Roma inanç sisteminde yer almıştır (Dürüşken, 2011, s. 27; Alpaslan, 2020, s. 7- 11). Roma'da güzellik, zarafet anlamına gelen Venüs adını alan tanrıça (Resim 10), meyve bahçelerinin koruyucusu olarak saygı görmüştür (Erhat, 2011, s. 290). Roma'nın erken dönemlerinde Venüs, genellikle çiftçi ve köylüler tarafından önemsenen bahçe ekimi koruyucusuyken; MÖ 3. yüzyıl sonlarından itibaren Sicilya üzerinden Roma'ya giren Aphrodite ile eş tutulmuştur (Doğancı, 2019, s. 629).



Resim 10 Arles Venüsü (MÖ 1. Yüzyıl)
(https://tr.wikipedia.org/wiki/Arles_Ven%C3%BCs%C3%BC)

Aphrodite; Sibyl¹² kitaplarının aracılığıyla Sicilya'daki Eryx tepesinden alınarak Venüs Erycina ismiyle Roma toplumu içinde saygı görmüştür (Çapar, 1978, s. 171). Fenikelilere özgü bir tanrıça olduğunu bildiğimiz Venüs Erycina Aphrodite'nin

¹²Sibyl; tanrının etkisi altında kehanet verdiği düşünülen kadın kahinlere verilen isimdir. Bunlar belli bir tapınağa bağlı değillerdir. Başlarda tek bir Sibyl'in varlığından söz edilirken; sonraları bu sayı artar (9 ile 12 arasında değişir). Bkz. Susamcı, 2020, s. 171-199. Delphi, Persia, Libya, Samos, Erythrae, Cumea (Cuma/Cyme), Cumae (kimi zaman Cimmericia ya da Cumana olarak da geçer), Hellespontus, Phrygia, Tibur, Agrippina (Aegyptus) ve Europa olmak üzere farklı yer ve zamanlarda yaşamış, buldukları kentin adıyla da anılan çeşitli Sibyller ortaya çıkar. Bkz. Plinius, 34. 11. 5; La Farge, 1913, s. 21; Pausanias, 10. 12. 6; Luigi, 1908, s. 60-61.

Sibyl Kitapları ise; Yunan yazım sanatının en erken örneklerinden biri olan ve yazılı olarak bir araya getirilen, Yunanca heksameton vezniyle yazılmış; Sibyl kehanetlerini içeren koleksiyondur. Bu koleksiyon Yunanlar aracılığıyla Roma'ya girmiş ve Roma'nın tarihinde çok büyük yer tutmuş, adeta devlet politikasına yön vermiştir. Bkz. Burkert, 1985, s. 117.

Fenikeliler aracılığı ile Sicilya üzerinden Roma'ya geldiği ve doğu kökenli olduğu fikrini doğurmaktadır.

Sonuç

Dicle ve Fırat nehirlerinin hayat verdiği Mezopotamya, tarih boyunca pek çok medeniyete ve gelişmelere ev sahipliği yapmış, daha sonraki toplumları yönlendiren ve şekillenmelerinde büyük rol oynayan; bilinen ilk okur-yazar toplulukların yaşadığı bir bölge olmuştur. İnsanlık varoluşundan itibaren hayatta kalabilmek için besine, besin ise büyümek için hava, toprak ve suya gereksinim duymuştur. Mevsimlerin değişmesi, gece-gündüz dönüşümü gibi doğanın içinde bulunduğu bu döngüyü anlamlandırmaya çalışan insanlar, bu dengeyi sağlayan bir gücün hatta güçlerin olduğunu düşünmüşlerdir. İşte doğa kuvvetlerinin bu sorgulanması sonucu eril ve dişil olarak insan gibi düşünülen tanrı ve tanrıçalar ortaya çıkmıştır. Yunan ve Romalılarda Panteon adı verilen bu tanrı ve tanrıçalar aleminin oluşmasında, tarihte bilinen pek çok ilke imza atan Sümerler'in etkisi büyüktür. Çalışmamızda incelediğimiz ve kökeni Sümerler'e dayanan; bereketin ve aşkın tanrıçası İnanna, özellikle Sümer kültürüne ait mitlerde bereketin ve aşkın temsilcisidir. Tanrıçanın Asur ve Babil döneminde İştar adını almasıyla savaşçı özelliği ön plana çıkmıştır. Tanrıçanın konu edildiği mitlerde Dumuzi/Tammuz ile birleşmesiyle bereketli bir yılın başlangıcı olarak baharın gelişi gelenek haline gelmiş ve her yıl "Yeni Yıl Bayramı" olarak kutlanmıştır. Yine yer altı dünyasıyla ilgili mitleriyle tabiatın ölümü vurgulanmıştır. Anadolu'ya, Hurri ve Hitit üzerinden giriş yapan tanrıça, Şauşga adıyla karşımıza çıkmıştır. Akdeniz dünyasının ticaretinin önde gelen kolonicileri olan Fenikeliler döneminde Astarte adını alan tanrıça; Fenikeliler aracılığıyla Yunan dünyasına geçmiştir. Yunan panteonunda aşk ve güzellik tanrıçası Aphrodite olarak yayılımına devam eden tanrıçanın; Sümerdeki Dumuzi karşılığı ise sevgilisi Adonis'tir. Yine burada da Aphrodite ve Adonis'in evlenmesi bereketin, ölümleri ise kuraklığın ve verimsizliğin sembolü olmuştur. Yunanlılar aracılığıyla Venüs adını alarak Roma'ya geçen tanrıça, bahçelerin koruyucusu olarak yine bereketi temsil etmeye devam etmiştir.

Görüldüğü üzere tanrıça, Sümerlerin ortaya çıkışından, Mezopotamya uygarlığının sonuna kadar varlığını korumuş ve önemini giderek artırmıştır. Modern dünyada ismi her ne kadar unutulmuş olsa da, Antik Yakın Doğu'da hem karmaşık hem de etkili bir role sahip, kendisine ait yazılı kaynak bulunan ilk ilahi güçtür. Kökeni Sümer'e dayanan tanrıçanın Roma tanrıçası Venüs'e kadar olan hikayesi hem panteondaki konumları hem de edebi yapıtlardaki yerleri dikkate alınarak bilimsel olarak kurgulanmaya gayret edilmiştir. Ayrıca tanrıça için yazılan mitler yazıldığı uygarlığın kültürlerinin de tanınmasına zemin hazırlamıştır.

Yazar Katkıları: Fikir-S.G.; Tasarım-S. G.; Denetleme-K. M.; Kaynaklar-S. G., K.M.; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi S. G.; Analiz ve/ veya Yorum-K.M.; Literatür Taraması-S. G., K.M.; Yazıyı Yazan-S. G.; Eleştirel İnceleme-S. G.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmişlerdir.

Finansal Destek: Bu çalışma Atatürk Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince desteklenmiştir. Proje numarası: SDK-2022-10659.

Author Contributions: Concept - S.G.; Design- S.G.; Supervision- K. M.; Resources- S. G., K. M.; Data Collection and/or Processing- S.G.; Analysis and/or Interpretation- K. M.; Literature Search- S. G., K. M.; Writing Manuscript- S.G.; Critical Review- S.G.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors declare that they have no conflict of interest.

Financial Disclosure: This work was supported by Research Fund of the Atatürk University. Project Number: SDK-2022-10659.

Kaynaklar

- Acı, M. (2016). Doğu Akdeniz Havzasında kahramanlık mitosları [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akar Noei, T. (2018). Babil- İştar Kapısı sırlı tuğlalarının karakterizasyonu ve korumaya yönelik öneriler [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Kadir Has Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü.
- Alpaslan, M. (2020). *Anadolu'nun tarihi coğrafyası*. İstanbul Üniversitesi Açık ve Uzaktan Eğitim Fakültesi.
- Aslantürk, N. (2013). Hitit belgelerinde Hurri Tanrıları ve onların kültürleri [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bayram, S. (2019). Eski Mezopotamya'da kutsal evlilik metinleri ve "kutsal/kült/mabet fahişe(Si)" ibâresi. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 6(2), 546-575.
- Bertman, S. (2003). *Handbook to life in Ancient Mesopotamia*. Facts on File.
- Black, J., Cunningham, G., Robson, E., & Zolyomi, G. (2004). *Literature of Ancient Sumer*. Published by Oxford University.
- Black, J., & Green, A. (2004). *Gods, demons and symbols of Ancient Mesopotamia*. The British Museum Press.

- Bottero, J. (2003). Mezopotamya, yazı, akıl ve tanrılar. M. E. Özcan & A. Er, (Çev.). Dost Kitabevi.
- Bottero, J., & Kramer, S. N. (2019). Mezopotamya mitolojisi. A. Tümertekin, (Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Burkert, W. (1985). *Greek religion: archaic and classica*. Harvard University Press.
- Can, Ş. (1994). *Klasik Yunan mitolojisi*. İnkılâp Kitabevi.
- Cemiloğlu, İ. (2001). İnanna ve Dumuzi alıntısı [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Collins, P. (1990). The Sumerian Goddess Inanna (3400-2200 BC). *The Institute of Archaeology*, 5, 103-118.
- Cross, F. M. (1971). The old phoenician inscription from Spain dedicated to Hurrian Astarte. *HTR*, 64, 189-195.
- Çapar, Ö. (1978). Roma tarihinde Magna Mater (Kybele) tapınımları. *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 29, 167-190.
- Çaylı, P. (2008). Prehistoryadan günümüze kadın sembolünün sanata yansımaları. *Collequium Anatolicum*, VII, 137-155.
- Çetin, C. (2006). Antik Çağda Hieros Gamos ritüeli. *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, (76), 99-113.
- Çiğ, M. İ. (2006). *İnanna'nın aşkı Sumer'de inanç ve kutsal evlenme*. Kaynak Yayınları.
- Dalley, S. (2000). *Myths from Mesopotamia, creation, the flood, Gilgamesh, and others*. Oxford University Press.
- Demirci, K. (2019). *Eski Mezopotamya dinlerine giriş*. Ayışığı Kitapları.
- Demirel, S. (2019). Gilgamiş destanı Hititçe çivi yazılı tabletleri (CTH 341.III). L.G. Gökçek, & E. Yıldırım, & O. Pekşen (Ed.), *Mezopotamya'nın Eski Çağlarında İnanç Olgusu ve Yönetim Anlayışı* içinde (ss.85-115). Değişim Yayınları.
- Diñç, U. (2017). Mezopotamya'da tanrı anlayışının doğuşu, gelişimi ve yayılışı (Miladi yıllara kadar). *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 5(1), 64-75.
- Doğancı, K. (2019). Eski Roma dininde Mezopotamya kökenli unsurlar. L.G. Gökçek, & E. Yıldırım, & O. Pekşen (Ed.), *Mezopotamya'nın Eski Çağlarında İnanç Olgusu ve Yönetim Anlayışı* içinde (ss.609-640). Değişim Yayınları.
- Dürüşken, Ç. (2003). *Roma dini*. Türk Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Yayınları.
- Dürüşken, Ç. (2011). *Roma'nın gizem dinleri*. Arkeoloji ve Sanat Yayınları.
- Erhat, A. (2010). *Mitoloji sözlüğü*. Remzi Kitabevi.
- Etgü, T. Y. & Pekşen, O. (2023). Sümerlilerde din anlayışı ve tanrı algısı. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 22 (2), 511-525.
- Galip, Ç. (1986). Mezopotamya'da kutsal evlilik. X. Türk Tarih Kongresi. (22-26 Eylül 1986) Bildiriler Kitabı. (ss. 499-503). Ankara.
- Greenstein, E. L. & David, M. (1976). The Akkadian inscription of Idrimi. *Journal of the Ancient Near Eastern Society*, 8, 67-68.
- Gökçek, L. G. (2015). *Asurlular*. Bilgin Kültür Sanat Yayınları.
- Günaltay, Ş. (1987b). *Yakın Şark III-Suriye ve Filistin*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Harvey, W. (1985). From Ebla to Damascus: Art and archaeology of Ancient Syria. *Archaeology*, 38, 58-61.
- Herodotos (2002). *Historia*. M. Öktem, (Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Hesiodos, (1977). Hesiodos Eseri ve Kaynakları. S. Eyüboğlu, & E. Erhat, (Çev.). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Homeros (2002). İlyada. A. Erhat, & A. Kadir, (Çev.). Can Yayınları.
- Hooke, S. H. (2002). *Ortadoğu mitolojisi*. İmge Yayınları.
- Karağuz, G. (2015). *Hitit mitolojisi*. Çizgi Kitabevi.
- Kılıç, Y., & Uncu, E. (2011). Eski Mezopotamya inanç sisteminin Yunanlılara etkisi (İstar- Aphrodite örneği). O. Köse & S. Üst (Ed.), *History Studies International Journal of History*, 3 (1), 183- 201.
- Kılıç, Y., & Duymuş, H. H. (2009). Eski Mezopotamya'da din kadınları (Rahibeler). *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1, 159-168.
- Kıymet, K. (2014). Hitit mitolojisinde tanrıların yer altına inışı. *Folklor/Edebiyat*, 20 (77), 21-34.
- Kirschbaum, E. C. (2004). *Asurlular (tarih, toplum, kültür)*. A. Yarbaş, (Çev.). İlyaz İzmir Yayınevi.
- Koroğlu, K. (2006). *Eski Mezopotamya tarihi*. İletişim Yayınları.
- Kramer, S. N. (2002). *Sümerler*. Ö. Buze, (Çev.). Kabalıcı Yayınları.
- Kramer, S. N. (2001). *Sümer mitolojisi*. H. Koyukan, (Çev.). Kabalıcı Yayınevi.
- Kramer, S. N. (1999). *Tarih Sümer'de başlar*. H. Koyukan, (Çev.). Kabalıcı Yayınevi.
- La Farge, J. (1913). *The gospel story in Art*. The Macmillian Company.
- Luigi, T. (1908). *The sixtine Chapel: critic and art*. Cooperativa Tipografica Manuzio.
- Mansel, A. M. (1971). *Ege ve Yunan tarihi*. Türk Tarih Kurumu.
- McNeill, H. W. (2005). *Dünya tarihi*. A. Şenel, (Çev.). İmge Yayınları.

- Memiş, E. (2007). *Eskiçağda Mezopotamya*. Ekin Kitabevi.
- Mieroop, M. Van De (2006). *Antik Yakındoğu'nun tarihi*. S. Gül, (Çev.). Kitabevi.
- Oates, J. (2015). *Babil*. F. Çizmeli, (Çev.). Arkadaş Yayınları.
- Orlin, E. M. (2010). *Foreign Cults in Rome: creating a Roman Empire*. Oxford University Press.
- Pausanias, *Hellados Periegesis*.
- Pekşen, O. (2017). Mezopotamya'da din-siyaset ilişkisi. [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Pekşen, O. (2022). İnanç ve Tanrılar. L. G. Gökçek, E. Yıldırım, & O. Pekşen (Ed.), *Eski Mezopotamya'nın Kültür Tarihi* içinde (ss. 253-277). Değişim Yayınları.
- Pettinato, G. (2005). Inanna. P. Ellis, (Trans.). L. Jones, (Ed.). *Encyclopedia of Religion*, 2(7), 4403-4404.
- Plinius, *Naturalis Historia*.
- Sevin, V. (1999). *Yeni Asur sanatı ve mimarlık*. Türk Tarih Kurumu.
- Schmitt, R. (2013). Astarte, mistress of horses, lady of the chariot: the warrior aspect of astarte. *DieWeltDesOrients*, 43(2), 213-225.
- Susamcı, H. (2020). Batı resminde kâhin kadının temsili olarak Sibyl betimleri. *Sanat Tarihi Yıllığı - Journal of Art History*, 29, 171-199.
- Uncu, E. (2011). Eski Mezopotamya ve Yunan dünyasında din ve tanrılar [Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi]. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Ünal, A. (1997). Hurriler. Hurri tarihi, kültürü ve arkeolojisiyle ilgili yeni buluntular ve gelişmeler. *1996 Yılı Anadolu Medeniyetleri Müzesi Konferansları*, 11-35.
- Yalvaç, K. (1982). Sumerliler ve Sümerce. *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları*, Atatürk'ün 100. Doğum Yılına Armağan Dergisi, 323, 563-577.
- Yıldırım, N. (2019). Eskiçağ'da aşkın ve savaşın Mezopotamyalı sahibesi "Tanrıça İnanna/İştar". L. G. Gökçek, E. Yıldırım, & O. Pekşen (Ed.), *Mezopotamya'nın Eski Çağlarında İnanç Olgusu ve Yönetim Anlayışı* içinde (ss. 193-211). Değişim Yayınları.
- Yılmaz, D. (2018). Doğudan Batıya tanrılarının dönüşümü: Tanrıça İnanna Athena'ya Nasıl Dönüştü? A. Kökdemir & A.G. Fidan (Ed.), *Doğu ve Batı Mitolojileri* içinde (ss. 191-205). Delta Kültür Yayınları.
- Yiğit, T. (1997). MÖ II. binyıl Anadolu kentlerinden Şamuha'nın tarihi ve lokalizasyonu üzerine. *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Tarih Araştırmaları Dergisi*, 30, 273-287.
- Yiğit, T. (2020). *Eski Mezopotamya tarihi*. Bilgin Kültür Sanat Yayınları.
- Zafer, T. (2016). *Ortadoğu Mitolojisi*. Mitoloji Tarihi Yayınları.
- Wolkstein, D. & Kramer, S. N. (1983). *Inanna, queen of heaven and earth: Her stories and hymns from Sümer*.



Young Adult Literature in an Age with Less Reader

Okuma Oranının Azaldığı Bir Çağda Genç Yetişkin Edebiyatı

Nalan DEMİR¹

Gümüşhane Üniversitesi, Dış İlişkiler Ofisi,
Gümüşhane, Türkiye
Gümüşhane University, International Relations
Office, Gümüşhane, Türkiye
nalandemir@gumushane.edu.tr
(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)

Mehmet Başak UYSAL²

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngiliz
Dili ve Edebiyatı, Erzurum, Türkiye
Atatürk University, Faculty of Letters, English
Language and Literature, Erzurum, Türkiye
mbuysal@atauni.edu.tr



Abstract

Teenagers' reading habits are greatly impacted by the changing global environment, as multiple entertainment mediums and technologies compete for their attention. Despite the short- and long-term advantages associated with reading books in young individuals, their attention is increasingly fragmented due to the proliferation of diverse media platforms and entertainment alternatives. Nevertheless, when young people are exposed to more instantly satisfying types of entertainment, it might be difficult to encourage reading in them. Young Adult Literature (YAL) has a lot of potential to help with this problem, though. YAL has the ability to successfully pique young readers' interest with its gripping stories, likable characters, and topics that speak to their problems and experiences. Therefore, the purpose of this study is to give a brief synopsis of YAL's past and present.

Keywords: Young adult literature, children's Literature, English Language and Literature, youth

Öz

Değişen dünya düzeni gençlerin okuma alışkanlıklarını da oldukça etkilemiş ve okuma oranlarının azalmasına sebep olmuştur. Her ne kadar, kitap okumanın uzun vadede gençlere sağlayacağı olumlu dönütler ortada olsa da, çoklu medya teknolojilerinin ve çeşitli eğlence ortamlarının cazibesi onların dikkatlerini büyük ölçüde çalmaktadır. Bu sebeple bu çalışmanın amacı, gençleri kitap okumaya özendirme ihtimaline sahip bir alternatif olarak Genç Yetişkin Edebiyatı (GYE) türünü incelemektir. Genç Yetişkin Edebiyatı, etkileyici hikâyeleri, sevilen karakterleri ve genç okuyucuların sorunlarına ve deneyimlerine hitap eden konularıyla ilgiyi başarılı bir şekilde çekebilme potansiyeline sahiptir. Çalışmada Genç Yetişkin Edebiyatı'nın kısa bir hatih ve türdeki mevcut tartışmalar ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Genç yetişkin edebiyatı, çocuk edebiyatı, İngiliz Dili ve Edebiyatı, gençler

Introduction

The changing world order indeed has a significant impact on the reading habits of young people, as technology and various entertainment devices compete for their attention. Mobile phones and other digital gadgets offer a wide array of activities that trigger the brain's reward system, making them attractive alternatives to reading books. Despite the allure of these modern forms of entertainment, reading books has been proven to yield numerous positive outcomes both in the short and long term. However, instilling a habit of reading books can be challenging for young people, when they are exposed to more immediately satisfying types of entertainment.

On the other hand, there is a great deal of promise for Young Adult Literature (henceforth: YAL) to help with this problem. With its engaging stories, likable characters, and issues that speak to young readers' experiences and worries, YAL is in a unique position to pique their interest. Examining what young adult literature is and why it is relevant in light of contemporary discussions in the field is crucial in this

Geliş Tarihi/Received 01.03.2024

Kabul Tarihi/Accepted 05.06.2024

Yayın Tarihi/Publication Date 22.06.2024

Cite this article as: Demir, N. & Uysal, M. B. (2024). Young adult literature in an age with less reader. *Current Perspectives in Social Sciences*, 28(2), 233-239.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

context. Through an awareness of the distinctive features and advantages of YAL, educators, parents, and legislators may take advantage of its potential to help young people develop a lifetime love of reading. Furthermore, investigating how YAL can support reading and critical thinking abilities can enhance today's youth's educational experiences and better equip them to face the difficulties of a world that is becoming more and more complicated.

Determining boundaries is one of the most significant issues in both children's literature and young adult literature (henceforth YAL). Despite evidence to the contrary (Falconer, 2009, p. 27-28), young adult novels are often believed to be between 70 and 80,000 words long, or the length of an ordinary novel (Belbin, 2011, p. 133). It can be claimed that this genre—written by and for young people—is an outgrowth of American culture. This genre starts to become more well-known in the UK in the late 1970s (Belbin, 2011: 133). Small (in Herz & Gallo, 1996, p. 8-9) provided the following summary of the characteristics of YA novels generally:

- The protagonist is a teenager.
- A young person tells the story with the intention of forging a close connection between the writer and the reader.
- The story is about a problem or concern that may be familiar to young readers.
- They are often not very long (around 200 pages), with the goal being to capture the reader's interest from the first few pages and entice them to read the remainder.

Young readers are drawn to YAL because, according to Herz and Gallo (1996), they can read the books with ease and find them entertaining. They can learn about human connections and the origins and motivations behind interpersonal bonds by engaging with such information. Similar to this, a lot of young individuals who do not enjoy reading find these works appealing because they cover subjects that pique their curiosity and inspire them to read. As a result, books appropriate for YAL are thought to be a fair substitute for young people who struggle to read the classic novels assigned in literary lessons.

The definition will be simpler if it is known where the boundaries of YAL begin and end. However, there are differing views on what constitutes YAL. According to Nodelman (2008: 97), YAL is a branch of children's literature that primarily caters to young readers but can also contain other forms of adult fiction. Likewise, Zipes (2002: 41) examines YAL as a part of Children's Literature within a unified framework, catering to various age ranges spanning from young children to adolescents. Nevertheless, alternative perspectives exist regarding YAL, which some regard as a distinct subset of Children's Literature possessing unique traits. Within this discourse, a prevalent viewpoint suggests that the age of the protagonist serves as a pivotal criterion distinguishing between YAL, Children's Literature, or works intended for adult audiences (Coats, 2011, p. 322). According to Douglas (2018: 24), YA novels typically focus on individuals aged 14-20, often employing a first-person narrative and exploring the journey from childhood to adulthood. Cart (2013: 10) broadens this age bracket to include up to twenty-five-year-olds, introducing the concept of "New Adult" (19-25 years old), also referred to as the "MTV generation." On the other hand, Trites (2000: 7) takes a controversial stance by categorizing books with themes of sexuality as YAL and those without as belonging to the pre-adolescent category (Children's Literature). While this definition offers some insight, it proves insufficient as it disregards cultures where premarital or adolescent sexual activity is deemed inappropriate. In addition to age considerations, Coats (2011: 322) suggests that literature rewarding virtue and punishing vice falls under pre-adolescent literature, whereas Robert Cormier (*The Chocolate War*, 1974; *I Am the Cheese*, 1977) posits that works questioning moral and social norms, as seen in his novels, qualify as YAL. Given adolescence's contradictory nature, characterized by rebellion against societal norms, this definition appears most plausible. Moreover, as Campbell (2010: 70) contends, YAL delves into existential inquiries such as "Who Am I?" while navigating young individuals' transition into adulthood.

The diverse interpretations of YAL stem partly from the varying definitions of "youth" across cultures and countries. While the United States and the United Kingdom, influential in shaping YAL, share similar socio-economic traits, differences in perceptions of youth still persist. For instance, attitudes toward marriage or alcohol consumption may differ, with UK youth potentially engaging in these aspects earlier than their US counterparts. Furthermore, discussions surrounding YAL extend beyond defining its boundaries; the genre faces numerous criticisms regarding both content and form.

A Brief History of Young Adult Literature (YAL)

Critiques of YAL span various perspectives, ranging from disdain for what some consider mundane and stereotypical content

to negative perceptions arising from controversial subject matter and associated biases (Crowe, 2001 in Bold, 2019, p. 23). Jennings (1956: 226) asserts that YAL often features "contrived, unimportant, and meaningless" content, a sentiment echoed not only by literary critics but also by educators and librarians. In addition, some view YAL as a transitional tool, encouraging young readers to delve into more challenging material (Coats, 2011, p. 316). Research by Hopper (2018) indicates that certain English teachers and school librarians hold a negative stance towards YAL, incorporating it minimally, if at all, into their curricula. The struggle for recognition and legitimacy in YAL mirrors historical challenges faced by Children's Literature since the 18th century. Despite ongoing debates and denials, YAL persists as a distinct genre, shaped by paratextual features. Elements such as the book's launch process, language, design, cover art, critiques, and the identity of those endorsing the book on covers contribute significantly to the genre and identity construction of both the work and its author (Bold, 2019, p. 24).

Literary works aimed specifically at young audiences begins to gain prominence in the mid-twentieth century, with the field solidifying into mainstream publishing during the 1960s and 1970s. The term "Young Adult" is officially coined by the American Library Association in 1966 (Cart, 2010). In the United Kingdom, as interest among young readers shifted away from children's books, librarians began using the concept of "teen fiction" for this genre as early as 1948 (Cart, 2010).

While studies examining the evolution of Young Adult literature in America abound, with notable contributions from scholars like Cart (2010) and Coats (2017), detailed investigations into its development in the United Kingdom are lacking (Bold, 2019, p. 24). Consequently, academic discourse in this area has predominantly been shaped by American discussions on Young Adult literature, influencing British literary criticism in turn.

J. D. Salinger's seminal novel *The Catcher in the Rye* (1951) notably presents readers with a more assertive and perilous teenage perspective, diverging from previous school stories (Hayn et al., 2011). S. E. Hinton's *The Outsiders* (2006), penned at the age of 18 in 1960, directly targets readers in his age group, while Robert Lipsyte's *The Contender* (2018) has marked a significant milestone in the Young Adult genre's quest for independence from Children's Literature (Cart, 2001, p. 96). The advent of authors like Judy Blume, Robert Cormier, and Walter Dean Myers has marked the onset of YAL's initial golden age (Cart, 2016: 34). During this period, a shift towards realism occurs, with works tackling once-taboo subjects such as drugs, sex, and racism. Consequently, the perception of the "Romantic child" associated with Children's Literature fades, along with the expectation of tidy, happy endings (Douglas, 2018, p. 6). Although initially rooted in the fantasy genre prevalent in England, exemplified by works like *Alice in Wonderland* (Carroll, 1865), *The Jungle Book* (Kipling, 2018), *The Wind in the Willows* (Grahame, 2018) *The Hobbit* (Tolkien, 2012), and *Tom's Midnight Garden* (Pearce, 2018) YAL is profoundly influenced by the realistic wave emerging from America. Hollindale (1995: 84) interprets this realism in YAL as a reflection of young people's lives, confronting social experiences and conflicts deemed taboo.

The Outsiders (Hinton, 2006) often regarded as the inaugural example of the "problem novel" subcategory within YAL, dramatically alters both young readers' consumption habits and the writing styles aimed at them. It underscores the existence of a market for books addressing the genuine experiences of youth (Latham, 2007, p. 62). Despite criticisms regarding its emphasis on content over form and occasional concerns that its multicultural structure may overshadow the quality of writing, the "problem novel" genre holds significance for its role in introducing diverse characters onto the literary stage (Egoff, 1980, p. 196). Particularly during a period of heightened racial tensions in England, YAL featuring black Britons emerges as a driving force in mainstream publishing (Sands-O'Connor, 2017, p. 83). Macmillan Topliner publishing, under the guidance of Aidan Chambers, garners attention for its willingness to expand beyond the traditional white, middle-class readership. Chambers argues that books marketed for young people often excludes many potential readers, advocating instead for works that portrays characters from working-class and diverse ethnic backgrounds, aiming to ignite a love of reading among reluctant youth (Pearson, 2016, p. 119). Furthermore, prestigious British awards in Children's Literature, such as the Carnegie Medal, Guardian Children's Fiction Award, and Whitebread Children's (Costa) Book Award, have played pivotal roles in recognizing authors like Philip Pullman, David Almond, Jamila Gavin, Patrick Ness, Kevin Brooks, and Frances Hardinge, who have made significant contributions to YAL's development (Douglas, 2018, p. 4).

In response to the dominance of the "Problem Novel" genre in England, the 1980s observes the emergence of light romance novels in America as a counterpoint (Cart, 2016, p. 42). While these works have faced criticism for accentuating heteronormative and stereotypical gender roles, they gain immense popularity among young readers, particularly due to their affordable and easily accessible paperback editions. The influence of these series-based novels extends into the YA horror genre and persists into the 1990s. However, YAL has also encountered criticism for potentially compromising the quality of

the fiction genre (Zipes, 2002). As we transition into the twenty-first century, the dominance of realistic or problem novels begins to wane, making room for the rise of science fiction, horror, and fantasy genres exemplified by series like *Harry Potter* (Rowling, 2009), *Twilight* (Meyer, 2002), and *The Hunger Games* (Collins, 2010). These works, especially when accompanied by successful film adaptations, demonstrate the considerable profitability of the YA genre (Cart, 2016). The perception of YAL as a lucrative industry has led to an influx of imitative novels, although in the past decade, there has been a resurgence of interest in realistic fiction, notably spearheaded by American YA writer John Green (Bold, 2019, p. 27).

Nevertheless, the distinction between fantasy and realism in YAL has become increasingly blurred, with recent British works integrating elements from both genres. According to Douglas, blending fantasy and reality in YAL resonates with young adults, particularly because it mirrors the transitional phase of adolescence into adulthood (2018: 8). Much like the liminal phase of young adulthood itself, which exists between childhood and full adulthood, the fusion of reality and fantasy reflects this state of in-betweenness, neither entirely real nor entirely fantastical. This blending extends not only to the content but also to the stylistic methods employed in YAL.

Some critics also characterize YA as books initially intended for a specific demographic (either young or adult) but enjoyed by both young readers and adults. As seen throughout the history of Children's Literature, early examples often involve works originally written for adults being adapted and republished for children, and vice versa. In England Mark Haddon's novel *The Curious Incident of the Dog in the Night-Time* (2003) stands out as one of the earliest and most significant instances of this phenomenon, as it is published in dual editions targeting both adults and young readers. Essentially, this genre blurs the lines between children, young adults, and adults, further complicating demographic boundaries. The popularity of YAL has led many adult authors, such as Joyce Carol Oates, Alice Hoffman, James Patterson, and Carl Hiaasen, to explore this genre. Additionally, Lian Hearn's *Tales of the Otori* series, written between 2002 and 2007, finds its place on both adult and YA reading lists in the UK. Wall (1991: 9) delineates three types of address found in such literature. "Single Address" pertains solely to child (young) readers; "Double Address" primarily targets child readers but also extends to adult readers; "Dual Address" addresses both child and adult readers equally. YAL, notably with its dual address feature, has gained widespread popularity. Publishers adeptly appeal to both adult and young readerships simultaneously by varying book covers without altering the book's content. Nonetheless, some critics (Shavit, 2013, p. 90) view this phenomenon as adults exploiting Children's Literature and bemoan the lack of space specifically designated for children. The discourse and criticism regarding the impossibility of Children's Literature, ignited by Rose (1984), persist in a similar vein.

On the other hand, Falconer (2009: 30-31) offers a different perspective, asserting that books function as free cities rather than closed communities. Just as one does not need to be black to read *Beloved* (Toni Morrison), similarly, one does not need to be a drug addict to read *Trainspotting* (Irvine Welsh). Books serve as open realms where individuals can freely explore diverse lives, eras, cultures, and realities. Furthermore, YAL and books should not only be perceived as realms crafted by adults for young people and children but also as domains where young adults themselves present narratives to peers and adults alike. Presently, literature intended for and centered around young individuals can also be authored by young people. For instance, Christopher Paolini pens *Eragon* (2003) at the age of nineteen; Helen Oyeyemi authors *Icarus Girl* (2005) at the age of nineteen; Emma Maree Urquhart creates *Dragon Tamers* (2004) at thirteen, and Robert King crafts *Apple of Doom* (2005) at fifteen. In essence, YAL enables the amplification of young voices, fostering a literary space where their perspectives are heard and valued.

Falconer (2009) argues against attributing the surge in popularity of literary works that appeal to both adult and young readers solely to the Harry Potter series. While acknowledging the impact of series like *Harry Potter* in blurring the distinction between adult and young-adult literature, he highlights numerous other developments contributing to the dissolution of boundaries. In the 1990s, he notes, various elements traditionally associated with childhood, such as "Caterpillar boots, Levis pants, Scooters, PlayStations," became integrated into adult life (Falconer, 2009, p. 32-33). Boundary violations between adults and young adults have extended beyond literature to encompass realms like music, consumption, clothing, and gaming, persisting to this day. While some adults have embraced this period by adopting lifestyles akin to those of young people, aiming to retain a youthful spirit, others have targeted young people as a consumer group, burdening them with unrealistic expectations (Falconer, 2009, p. 37). With the turn of the millennium, a 2008 report highlights that the sale of child-centric products has skyrocketed to the extent that children in England are dubbed "the most materialistic children in the world" (Compass, 2006, p. 19). It reveals that children, exposed to tens of thousands of advertisements annually, are effectively influenced by these marketing messages, shaping their consumption patterns, clothing choices, and leisure

activities. It is noted that children develop affinities for nearly four hundred brands, indicating the extent of their assimilation into consumer culture. Similarly, Zipes contends that children are subject to alarming levels of economic exploitation, with all aspects of their lives susceptible to the hegemony of the capitalist market and elite corporations, effectively turning them into "commercial commodities" (2002: xi). This economic exploitation has been associated with a host of issues, including stress, anxiety, and insecurity among children and young people. In the United Kingdom, several factors (such as family breakdowns, the rise of single-parent households, increased sexual activity among young people, and the highest teenage pregnancy rates in the European Union) contribute to various mental health challenges among young individuals, including depression, eating disorders, behavioural problems, substance abuse, and suicidal tendencies (Falconer, 2009, p. 38). While adults often idealize youth, real young people are left vulnerable to the perils of advertising, grappling with the conflicting societal expectations imposed upon them. Literature serves as a powerful tool in exposing these contradictions, with YAL proving particularly valuable in articulating the challenges faced by young people.

As previously mentioned, American and British YAL maintain their prominence in the field. Kaplan (2007: 53) identifies three primary areas of concentration within YA studies. Firstly, there is a focus on how YAL serves as inspiration and guidance for young people. Teachers, parents, social workers, and youth leaders view YAL as a reflective mirror for young individuals, emphasizing works that address the challenges faced by youth. Studies within this realm also underscore the value of YAL in fostering a reading culture among young people. Readers who find relatable narratives in YAL may tend to develop a positive attitude towards reading, enhance their literacy skills, and mitigate risks such as unemployment, crime, substance abuse, and homelessness. Secondly, studies delve into the utilization of YAL to illuminate the hidden and often intricate experiences of young people, particularly those whose sexual orientations differ. The aim is to shed light on the challenges encountered by youth, providing insights into their diverse experiences. Lastly, research in the third area examines how YAL reflects changing social norms. These studies concentrate on societal expectations placed on young girls, the conflicts faced by young individuals who experience unplanned pregnancies in defiance of social norms, and how literature portrays and addresses these societal issues.

The tendency to position YAL as an alternative for young readers struggling with classic literature or those facing challenges in developing a reading habit is widespread. YA works often feature themes similar to classics, making them favourites in literature courses where students can readily comprehend and relate to the content, which addresses contemporary issues relevant to their lives (Herz & Gallo, 1996, p. 2). Particularly for students with shorter attention spans who may struggle with the depth and complexity of traditional classics, YAL offers a valuable alternative. For instance, themes found in Charles Dickens' *Great Expectations* (2003) reflecting Victorian London, are echoed in the novels of YA authors like Philip Pullman and Edward Irving Wortis (Avi) (Herz & Gallo, 1996, p. 34-37). Similarly, the themes explored in Shakespeare's *Hamlet* (2018) find resonance in the works of Robert Cormier, Bruce Brooks, and Chris Crutcher.

Herz and Gallo emphasize that YAL does not aim to replace classics, but rather serves as a bridge to introduce readers to classic literature (1996: 12). They argue that YA works also facilitate the exploration of archetypes proposed by Jung in classical literature. Archetypes such as "Birth/Death/Rebirth, Fall/Expulsion from Heaven, Journey, Trial/Testing, Extinction/Absurdity/Indifference, Family Conflicts/Relationships, Old Wise, Hero, Sacrificing Savior" found in classics, are also present in YA works, facilitating archetype studies in classical literature (Herz & Gallo, 1996, p. 64-70). Additionally, YAL explores universal themes such as "Who Am I?" and "Where do I belong?", as well as addressing various issues including isolation from society or group, coping with adversity, racism and ethnic discrimination, concerns about AIDS, teenage pregnancy, divorce, substance abuse, family conflicts, death and coping with dying, and political inequality.

Conclusion

In summary, YAL which has distinct features from Children's Literature, has gained momentum particularly after the 1950s and has become a widely popular genre with the support of popular culture. In this genre, where realistic "problem" novels have progressed hand in hand with fantasy fiction, works appealing to both adults and young adults have been produced. It also serves as a platform to address youth issues and is sometimes viewed as an alternative or bridge to classics. However, it faces criticism for its limited diversity and representation. Bold's (2018) analysis of YA novels published in the UK between 2006 and 2016 highlights a dominance of authors, particularly white, heterosexual, female writers. The main protagonists in these novels are often depicted as white, heterosexual characters of unspecified ethnicity. The field is largely influenced by Anglo-American authors; with a significant portion of works originating from the United States (white American female authors, constituting 42% of the total, whereas 8% of authors are black, with a notable discrepancy in publication rates

between the UK and the US). Despite assertions about the scarcity of black writers in children's and young adult literature, Bold suggests that the limited representation of black authors is primarily attributed to challenges in securing publishers rather than a lack of interest among black writers (2018: 387). Bold's analysis suggests that black writers, even if they secure publishers, may face pressure to write works that emphasize their ethnic identity and reinforce stereotypes, rather than pursuing their preferred topics. Essentially, they may feel compelled to address issues such as racism, colonialism, and post-colonialism to increase their chances of publication (2018: 387). Additionally, the Carnegie Medal for Children's Literature, established in 1935, has never been awarded to a black writer, sparking criticism for its long history of favouring white writers (Kean, 2017). Furthermore, the best-selling book lists in the United Kingdom are predominantly dominated by white, non-disabled, and heteronormative authors, underscoring the lack of diversity in representation (Bold, 2018, p. 402). Despite initiatives like "We Need Diverse Books," the representation of different races in YAL remains insufficient. This lack of diversity extends beyond race to encompass different gender roles, ethnicities, religions, cultures, and individuals with disabilities.

On the other hand, it is encouraging that YAL has the ability to impact publishing firms and advance diversity. Publishers are starting to realize how important it is to portray a wide range of perspectives and experiences in literature as people seek more inclusive and diverse narratives. Books with characters and tales that represent a range of ethnicities, cultures, genders, sexual orientations, abilities, and backgrounds are becoming more and more commercially viable, and publishing firms are realizing this. More writers from marginalized communities are getting the chance to tell their stories, and audiences are enthusiastically accepting these accounts. Overall, even though there is still work to be done, the publishing industry is changing for the better as a result of the increased awareness of diversity in YAL, creating a literary environment that more accurately captures the complexity of human experiences.

Author Contributions: Concept - N. D.; Design- N. D.; Supervision- M. B. U; Resources-N. D.; Data Collection and/or Processing- N. D.; Analysis and/or Interpretation- N.D.; Literature Search- N. D.; Writing Manuscript- N. D.; Critical Review- M. B. U.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: This work was supported by Research Fund of the Atatürk University. Project Number: 12588.

Yazar Katkıları: Fikir-N. D; Tasarım-N. D; Denetleme-M. B. U; Kaynaklar-N. D.; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi- N. D.; Analiz ve/veya Yorum-N. D.; Literatür Taraması-N. D; Yazıyı Yazan-N. D; Eleştirel İnceleme-M. B. U.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Bu çalışma Atatürk Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince Desteklenmiştir. Proje Numarası: 12588.

References

- Belbin, D. (2011). What is Young Adult Fiction? *English in Education*, 45(2), 132-145.
- Bold, M. R. (2018). The Eight Percent Problem: Authors of Colour in the British Young Adult Market (2006–2016). *Publishing Research Quarterly*, 34, 385-606.
- Bold, M. R. (2019). *Inclusive Young Adult Fiction: Authors of Colour in the United Kingdom*. Palgrave Macmillan.
- Campbell, P. (2010). *Campbell's Scoop: Reflections on Young Adult Literature*. Scarecrow Press.
- Carroll, L. (2003). *Alice's Adventures in Wonderland* (c1865). Penguin Classics.
- Cart, M. (2001). From Insider to Outsider: The Evolution of Young Adult Literature. *Voices from the Middle*, 9(2), 95-97.
- Cart, M. (2010). *Young Adult Literature: From Romance to Realism*. American Library Association.
- Cart, M. (2013). Cart's top 200 adult books for young adults: Two decades in review. IL: American Library Association.
- Cart, M. (2016). *Young Adult Literature: From Romance to Realism* (3rd ed.). American Library Association.
- Coats, K. (2011). Young Adult Literature: Growing Up In Theory. In K. C. Shelby & A. Wolf (Eds.), *Handbook of Research on Children's and Young Adult Literature* (pp. 315-329). Routledge.
- Coats, K. (2017). *The Bloomsbury Introduction to Children's and Young Adult Literature*. Bloomsbury.
- Collins, S. (2010). *The Hunger Games*. Scholastic Press.
- Compass. (2006). *Commercialisation of Children*. Retrieved from link <https://www.compassonline.org.uk/wp-content/uploads/2013/05/thecommercialisationofchildhood.pdf>
- Cormier, R. (2004). *The Chocolate War*. Ember. (Original work published 1974)

- Cormier, R. (2007). *I am the Cheese*. Ember. (Original work published 1977)
- Dickens, C. (2003). *Great Expectations*. Penguin Classics. (Original work published 1861)
- Douglas, V. (2018). The Success and Ambiguity of Young Adult Literature: Merging Literary Modes in Contemporary British Fiction. *HAL Open Science*, 1-16.
- Egoff, S. (1980). *Thursday's Child: Trends and Patterns in Contemporary Children's Literature*. American Library Association.
- Falconer, R. (2009). *The Crossover Novel Contemporary Children's Fiction and Its Adult Readership*. Routledge Taylor and Francis Group.
- Grahame, K. (2018). *The Wind in the Willows*. Wordsworth. (Original work published 1908)
- Haddon, M. (2004). *The Curious Incident of the Dog in the Night Time*. Vintage Contemporaries.
- Hearn, L. (2005). *Tales of the Otori Trilogy*. Pan Childrens.
- Herz, S. K., & Gallo, D. R. (1996). *From Hinton to Hamlet: Building Bridges between Young Adult Literature and the Classics*. Westport: Greenwood Press.
- Hinton, S. E. (2006). *The Outsiders*. Penguin Classics. (Original work published 1967)
- Hollindale, P. (1995). The Adolescent Novel of Ideas. *Children's Literature in Education*, 9(2), 83-95.
- Hopper, R. (2018). The good, the bad and the ugly: teachers' perception of quality in fiction for adolescent readers. *English in Education*, 40(2), 55-70.
- Jennings, F. G. (1956). Literature for Adolescents-Pap or Protein? *English Journal*, 45(9), 226-231.
- Kaplan, J. S. (2007). Recent Research in Young Adult Literature: Three Predominant Strands of Study: The Research Connection. *The ALAN Review*, 34(3), 53-60.
- Kean, D. (2017, February 16). All-white Carnegie medal longlist provokes anger from children's authors. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/books/2017/feb/16/all-white-carnegie-medal-longlist-anger-childrens-authors-philip-pullman> (21.07.2022)
- King, R. (2005). *Apple of Doom*. Aultbea Publishing.
- Kipling, R. (2018). *The Jungle Book* (c1894). Suzeteo Enterprises.
- Latham, D. (2007). The Cultural Work of Magical Realism in Three Young Adult Novels. *Children's Literature in Education*, 38(1), 59-70.
- Lipsyte, R. (2018). *The Contender*. HarperCollins. (Original work published 1967)
- Meyer, S. (2022). *The Twilight Saga Complete Collection*. Little, Brown Books.
- Morrison, T. (2004). *Beloved*. Vintage.
- Nodelman, P. (2008). *The Hidden Adult: Defining Children's Literature*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press.
- Paolini, C. (2012). *Eragon*. Knopf Books.
- Pearce, P. (2018). *Tom's Midnight Garden*. Greenwillow Books. (Original work published 1958)
- Pearson, L. (2016). *The Making of Modern Children's Literature in Britain: Publishing and Criticism in the 1960s and 1970s*. London: Routledge.
- Rose, J. (1984). *The Case of Peter Pan or The Impossibility of Children's Fiction*. Macmillan.
- Rowling, J. K. (2009). *Harry Potter*. Arthur A. Levine Books.
- Salinger, J. D. (1991). *Catcher in the Rye*. Little, Brown and Company. (Original work published 1951)
- Sands-O'Connor, K. (2017). *Children's Publishing and Black Britain 1965-2015*. Palgrave Macmillan.
- Shakespeare, W. (2018). *Hamlet*. Karbon Kitaplar Yayınevi.
- Shavit, Z. (2013). The Double Attribution of Texts for Children and How It Affects Writing for Children. In S. L. Beckett (Ed.), *Transcending Boundaries: Writing for A Dual Audience of Children and Adults* (pp. 83-98). Routledge.
- Tolkien, J. R. R. (2012). *The Hobbit*. Houghton Mifflin Harcourt. (Original work published 1937)
- Trites, R. S. (2000). *Disturbing the Universe: Power and Repression in Adolescent Literature*. University of Iowa Press.
- Urquhart, E. M. (2004). *Dragon Tamers*. Aultbea Publishing Company.
- Wall, B. (1991). *The Narrator's Voice: The Dilemma of Children's Fiction*. Macmillan.
- Welsh, I. (1996). *Trainspotting*. W. W. Norton & Company.
- Zipes, J. (2002). *The Brothers Grimm: From Enchanted Forests to the Modern World*. Palgrave Macmillan.

Early Maladaptive Schemas as Predictors of Narcissism: The Mediating Role of Self-Esteem

Narsisizmin Yordayıcısı Olarak Erken Dönem Uyumsuz Şemalar: Benlik Saygısının Aracı Rolü

Sezen GÜLEÇ¹ 

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Edebiyat
Fakültesi, Psikoloji, Sivas, Türkiye
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Letters,
Psychology, Sivas, Türkiye
sezengulec@cumhuriyet.edu.tr
(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)

Hamide YILDIZ² 

Milli Eğitim Bakanlığı, Samsun, Türkiye
Ministry of National Education, Samsun,
Türkiye
hyatar@gmail.com



Geliş Tarihi/Received 15.01.2024
Kabul Tarihi/Accepted 06.05.2024
Yayın Tarihi/Publication Date 22.06.2024

Cite this article as: Güleç, S. & Yıldız, H. (2024). Early maladaptive schemas as predictors of narcissism: The mediating role of self-esteem. *Current Perspectives in Social Sciences*, 28(2), 240-249.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Abstract

Narcissism and its components remain up-to-date in academic studies as a topic that has been and continues to be the focus of attention of researchers. The aim of this study is to examine the predictive effect of early maladaptive schemas on narcissism and the mediating role of self-esteem in this effect. A total of 426 university students, 229 female and 197 male, participated in the study. In addition to the demographic information form, the Narcissistic Admiration and Competition Scale, Young Schema Questionnaire-Short Form-3 and Rosenberg Self-Esteem Inventory were used to collect data. In the analysis of the data, descriptive statistics, Pearson Product of Moments Correlation analysis, mediation analysis in line with the procedures recommended by Preacher and Hayes, and Bootstrapping method were used to evaluate the mediation effect. According to the results of the research; Schema domains of impaired autonomy, unrelenting standards, disconnection, other-directedness, and impaired limits predict self-esteem. Schema domains of impaired autonomy, unrelenting standards, disconnection, impaired limits as well as self-esteem, predict narcissism, while the schema domains of other-directedness do not predict narcissism. Self-esteem acts as a mediator in the relationship between impaired autonomy, unrelenting standards, disconnection and impaired limits schema areas and narcissism.

Keywords: Narcissism, early maladaptive schemas, self-esteem, college students

Öz

Narsisizm ve bileşenleri, araştırmacıların ilgi odağı olmuş ve olmaya devam eden bir konu olarak akademik çalışmalarda güncelliğini korumaktadır. Bu araştırmanın amacı, erken dönem uyumsuz şemaların narsisizm üzerindeki yordayıcı etkisini ve bu etkide benlik saygısının aracı rolünü incelemektir. Araştırmaya 229'u kadın ve 197'si erkek olmak üzere toplam 426 üniversite öğrencisi katılmıştır. Veriler, cinsiyet ve yaş değişkenlerinin bulunduğu demografik bilgi formunun yanı sıra Narsisistik Hayranlık ve Rekabet Ölçeği, Young Şema Ölçeği- Kısa Form 3 ve Rosenberg Benlik Saygısı Ölçeği aracılığıyla toplanmıştır. Verilerin analizinde betimsel istatistikler, Pearson Momentler Çarpımı Korelasyon analizi, Preacher ve Hayes'in önerdiği prosedürler doğrultusunda aracılık analizleri ve aracılık etkisini değerlendirmek üzere Bootstrapping yöntemi kullanılmıştır. Araştırma sonuçlarına göre; zedelenmiş otonomi, yüksek standartlar, kopukluk, diğeri yönelimlilik ve zedelenmiş sınırlar şema alanları benlik saygısını yordamaktadır. Zedelenmiş otonomi, yüksek standartlar, kopukluk ve zedelenmiş sınırlar şema alanları ile benlik saygısı narsisizmi yordarken, diğeri yönelimlilik şema alanı narsisizmi yordamamaktadır. Zedelenmiş otonomi, yüksek standartlar, kopukluk ve zedelenmiş sınırlar şema alanları ile narsisizm arasındaki ilişkide benlik saygısı aracı etkiye sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Narsisizm, erken dönem uyumsuz şemalar, benlik saygısı, üniversite öğrencileri

Introduction

Narcissism is defined as admiration and attachment to one's own physical and spiritual self. Narcissism is of great interest to behavioral scientists and the lay public. Research across the past 20 years has led to substantial progress in the conceptualization, measurement, and study of narcissism (Miller et al., 2021). According to Rozenblatt (2002), narcissism is defined in two different ways: normal and pathological. Normal narcissism is the state in which the self-worth and self-confidence of the individual is very high without any doubt and the power of criticism or positive/negative influences from others to negatively affect the self-confidence of the individual is minimized. Pathological narcissism is the individual's self-confidence and openness to be completely fed by the thoughts of others in the internal process by considering the thoughts of others as worthless and insignificant (Kernberg, 1975). In other words, the main feature of narcissism, which is a state of mind in which self-admiration, selfishness and the world are seen only as a mirror of the self, is the grandiosity observed or imagined in behaviors, the need to be liked and the inability to empathize (Demirci & Ekşi, 2017). Narcissistic personality disorder is a personality structure that has emerged with the individual's desire to be seen as extremely important, valuable and admired, as well as the lack of empathy (empathy) (Kohut, 1977).

Normal childhood and adulthood narcissism and pathological narcissism differ from each other in various aspects. Pathological self-love manifests itself with self-centeredness and constant self-talk. This condition is characterized by grandiose displays, exhibitionism, a sense of superiority, thoughtlessness and excessive ambition. In addition, people with narcissistic tendencies may be overly dependent on others to admire themselves (Kernberg, 2004). The narcissistic admiration and competition model states that narcissism consists of two different but positively related dimensions. Narcissists use two different social strategies to maintain the glorified self, which is their main goal. One of them is self-promotion to ensure social admiration. The other is to defend themselves to prevent social failure. These two strategies are positively related to each other as they both contribute to the main goal of maintaining the glorified self (Back et al., 2013).

Kohut (1966), in contrast to Kernberg's theory, sees narcissism as part of the achievement of maturation and development, hence its remnants show traces throughout life. We never completely lose the traits of narcissism. This "basic narcissistic tension (tonus)" (Kohut, 1966), which pervades our whole personality, presents us throughout our lives with the need for a selfobject, that is, an other being who is at the service of the self or who ensures the sustainability of the self. We all need narcissistic satisfaction from the other or from activities and pursuits. This satisfaction reinforces self-esteem, confidence in one's well-being and confidence in satisfying object relations. It is also considered part of healthy self-development. Self-identity includes the individual's feelings and thoughts about his/her characteristics, how he/she sees himself/herself, i.e. the question 'what kind of character do I have? Self-esteem, on the other hand, includes the individual's evaluations of the self. Although self-esteem is generally seen as a very important part of the self-concept, it has been differentiated by researchers later (Burger, 2006). Self-esteem is the totality of personal feelings and thoughts about one's self-worth (Rosenberg, 1965). It includes feelings, beliefs, values and judgments about oneself that can range from very positive to very negative (Gecas, 1982; Rosenberg, 1965). High self-esteem indicates that the individual finds himself/herself valuable and respects himself/herself, while low self-esteem indicates that the individual is dissatisfied with himself/herself and sees himself/herself as worthless. People with high self-esteem are satisfied with themselves but do not necessarily see themselves as superior to others (Brummelman et al., 2016; Rosenberg 1965). Low or high self-esteem is an indicator of an individual's internal, emotional feedback about himself/herself. Although there are different definitions of self-esteem, the point where all definitions converge is that the concept involves a self-evaluation of the 'I', the subject, about the 'I', the object (Leary & Tangney, 2012). Although high self-esteem seems to be associated with happiness, feeling good about oneself, assertiveness or better self-expression in groups (Baumeister, 2013), studies have found that exaggerated and unbalanced increases in self-esteem can lead to narcissism (Baumeister et al., 2003). In studies examining the relationship between narcissism and self-esteem, narcissism and self-esteem are largely positively related. It is stated that self-esteem fully mediates the relationship between narcissism and well-being (Sedikides et al., 2004). Though various maintenance processes are proposed, all theories argue that narcissistic individuals are acutely attuned to potential threats to their ego and, thus, engage in strategies to protect or bolster their feelings of self-worth (Edershile et al., 2022).

It is accepted that the most important factor in the development of self-esteem is family and early childhood experiences. Studies have shown that the support shown to adolescents by their parents, (Önder & Gülay, 2007) parental attachment during adolescence, (Wilkinson, 2004) the type of authority used, (Erbil et al., 2006) whether the parents are alive or dead, (Rosenberg & Pearlin, 1978) educational level and occupation of the parents, (Demiriz & Öğretir, 2007) have significant effects on self-esteem, and it has also been shown that a perception of rejection by the parents is associated with both

depression and low self-esteem in adolescents (Robertson & Simons, 1989). Although high self-esteem seems to be associated with happiness, feeling good about oneself, assertiveness or better self-expression in groups (Baumeister, 2013), research has shown that exaggerated and unbalanced increases in self-esteem can lead to narcissism (Baumeister et al., 2003). Accordingly, the third hypothesis of the study: Self-esteem predicts narcissism.

Failure to form the bond that should be formed between the baby and the caregiver in the first years of life for healthy individual development and ignoring the needs of the baby leads the baby to be disappointed and prepares the ground for the baby to experience negative emotions (Mahler, 1968). Experiences in the first years of life are very effective in the formation of the individual's schemas. In many clinical studies, narcissistic individuals are defined as individuals who are not met empathically by their parents in their childhood experiences and try to fulfill these needs through their relationships in their adult lives (Morf & Rhodewalt, 2001). Thus, after a developmental process, the infant makes the libidinal investment in himself/herself and prefers to live in his/her inner world instead of the outer world (Freud, 1955). Freud treats and explains narcissism as a condition, but Jung and other theorists treat narcissism as an ongoing phenomenon (Rapier, 2005). The narcissistic person has started to be alone and to be alone with this feeling, even in the first months of life. The person whose needs are not fulfilled and ignored experiences the need to try to fulfill their needs even in infancy (Ozan et al., 2008). According to Kernberg, the context that causes this pathological merger of the ideal self and the ideal object with the real self is the difficulties and obstacles experienced by the parents in the early years of the individual's life. When we look at the parental figures of narcissistic individuals, we often encounter cold parents who behave aggressively, albeit implicitly. The common feature of Kernberg's own narcissist cases is that they have parents who seemingly function quite well but in reality are callous, indifferent and aggressive. It is the mother's narcissistic attitudes towards her child and her efforts to achieve narcissistic fulfillment that make the child special and drive him to seek greatness. Sometimes an important contribution is made to the family structure by attributing characteristics to the child such as being the only and genius child of the parents (Kernberg, 1975). Accordingly, the first hypothesis of the study: "Early maladaptive schemas predict self-esteem"; the second one is "Early maladaptive schemas predict narcissism". Also, in the light of this literature, the study was designed considering that early maladaptive schemas would predict narcissism through self-esteem. Forth hypothesis of the study is "Self-esteem has a mediating role in the relationship between early maladaptive schemas and narcissism." The hypothesis model of the study is presented in Figure 1.

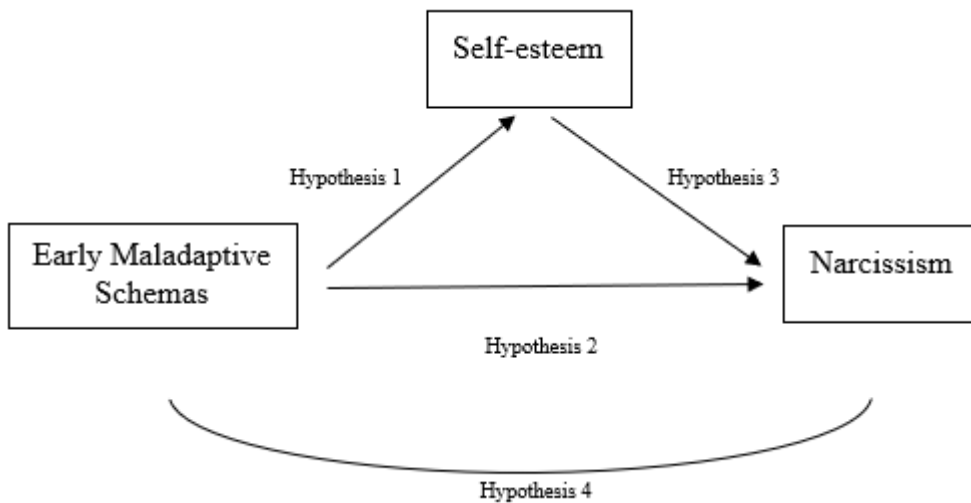


Figure 1. Hypothesis model of the research.

Method

Research model

The aim of this study is to examine the predictive effect of early maladaptive schemas on narcissism and the mediating role of self-esteem in this effect. The research was conducted in the context of the relational survey model, which is one of the quantitative research designs that allows examining the relationships between two or more variables.

Participant

The university students studying in various departments, 229 female and 197 male, participated in the study (N= 426). Participants were reached through snowball sampling. The ages of the participants ranged between 18 and 26 and the average age was calculated as 21.3.

Measures

Young Schema Questionnaire-Short Form-3: The scale was developed by Young et al. (1991; 2003) to assess early maladaptive schemas. The scale was adapted into Turkish by Soygüt et al. (2009). According to the results of the validity and reliability analysis of the Turkish version of the scale, the scale consists of 14 factors and 5 schema domains. The test-retest reliability coefficient of the scale ranged between $r = .66-.83$ for schema domains. Cronbach Alpha internal consistency coefficients are in the range of $\alpha = .53-.81$. The scale is valid and reliable in Turkish culture. For this study, Cronbach Alpha internal consistency coefficients are in the range of $\alpha = .58-.87$.

Narcissistic Admiration and Rivalry Scale: The scale developed by Back et al. (2013) measures grandiose narcissism with the interrelated dimensions of admiration (agency) and competition (hostility). The scale was adapted into Turkish by Demirci and Ekşi (2017). The scale has two forms, 18 items and 6 items. The scale is scored according to a 6-point Likert-type scale. The admiration dimension of the scale consists of grandiosity, uniqueness and attraction sub-dimensions. The competition dimension consists of aggression, superiority and devaluation dimensions. In the adaptation of the scale to Turkish culture, the fit values were found to be within the acceptable range ($\chi^2 (128, N = 420) = 302.43, p < .001$; CFI = .96; NFI = .94; NNFI = .96; SRMR = .052; RMSEA = .057). The internal consistency coefficient of the total score of the scale was calculated as .85. The internal consistency coefficient of the upper dimensions was .83 for Admiration and .82 for Competition. The internal consistency coefficients of the sub-dimensions were .62 for grandiosity, .61 for uniqueness, .64 for attraction, .63 for aggression, .79 for superiority, .60 for devaluation. The scale is valid and reliable in Turkish culture. For this study, the internal consistency coefficient of the total score of the scale was calculated as .88.

Rosenberg Self-Esteem Scale (Short Form): The scale developed by Rosenberg (1965), which is frequently used in the literature to measure the self-worth of the participants, was adapted to Turkish culture by Çuhadaroğlu (1986). The 10-item scale is 4-point Likert type. The Cronbach's alpha reliability coefficient reported in the adaptation study was .76. The test-retest reliability coefficient was calculated as .71. After the reversed items were translated, the high score obtained from the scale indicates high self-esteem (Çuhadaroğlu, 1986). The scale is valid and reliable in Turkish culture. For this study, the internal consistency coefficient of the scale was calculated as .74.

Procedure

Before collecting the data, the researchers obtained the necessary legal permissions with the decision of Sivas Cumhuriyet University Educational Sciences Research Proposal Ethical Evaluation Board dated 30.03.2023 and numbered 280688. Data were collected online through Google Forms. In the process, the university students reached were asked to forward the form to their friends.

Data analysis

In the analysis of the data, descriptive statistics, Pearson Product Moment Correlation analysis, mediation analyses were conducted in line with the procedures suggested by Preacher and Hayes (2008) and Bootstrapping method was used to evaluate the mediation effect. First, skewness and kurtosis coefficients of the data were calculated to examine whether the data met the assumption of normal distribution. Then, the relationship between the research variables was determined by correlation analysis. Finally, in this study, bootstrapping test with a resampling of 10,000 people was used to confirm the mediation effect. The fact that the 95% confidence intervals obtained from bootstrapping do not contain zero shows that the effects are significant (Hayes, 2013). The most frequent application of bootstrapping in research is the estimation of confidence intervals for indirect effects in mediation models. Data analysis was conducted through SPSS 26 and PROCESS v3.4.1. macro for SPSS. In the model, early maladaptive schemas are represented as x, narcissism as y and self-esteem as m.

Results

This section presents the findings of the data analysis. Descriptive statistics and correlation coefficients that provide information on whether the research variables meet the prerequisites for mediation analysis are presented in Table 1.

Table 1.

Descriptive statistics and correlation coefficients for research variables

	1	2	3	4	5	6	Skewness	Kurtosis
1.Narcissism	1						.806	-.432
2.Impaired autonomy	-.43**	1					1.20	-.771
3.Unrelenting standards	.41**	.44**	1				.782	-.528
4.Disconnection	-.22**	.42**	.30**	1			.365	1.38
5.Other-directedness	.19	.42**	.27**	.41**	1		.234	.356
6.Impaired limits	.54**	.38**	-.22**	-.31**	-.24**	1	.501	.187
7.Self-esteem	.37**	-.34**	-.45**	-.37**	-.44**	.41**	.227	-.679

** $p < .01$

The skewness and kurtosis values of the variables were examined and it was found that all variables in the study met the normality assumptions. As can be seen in Table 1, significant relationships were found between narcissism impaired autonomy, unrelenting standards, disconnection and impaired limits schema areas and self-esteem ($r = -.43$, $r = .41$, $r = -.22$, $r = .54$ and $r = .37$, respectively, $p < .01$). At the same time, there were significant relationships between self-esteem and impaired autonomy, unrelenting standards, disconnection, other-directedness and impaired limits schema domains ($r = -.34$, $r = -.45$, $r = -.37$, $r = -.44$ and $r = .41$, respectively, $p < .01$). The findings regarding the mediating role of self-esteem in the relationship between early maladaptive schemas and narcissism are shown in Figure 2, 3, 4, 5.

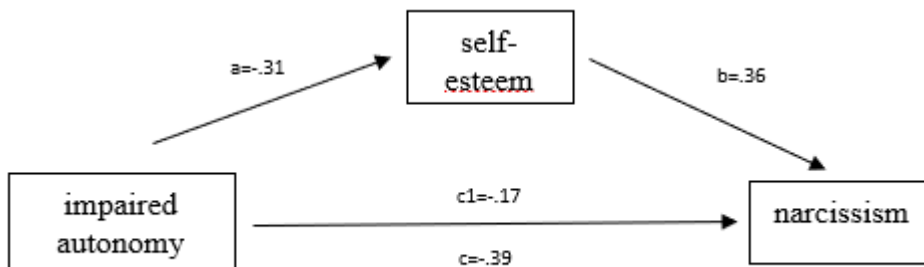


Figure 2. The mediating role of self-esteem in the relationship between impaired autonomy and narcissism

According to the results of the analysis, impaired autonomy significantly predicts self esteem negatively ($\beta = -.31$ $p < .01$). Self esteem significantly predicts narcissism positively ($\beta = .36$, $p < .01$). As seen in Figure 1, the direct effect of impaired autonomy on narcissism was determined as $\beta = -.39$, $p < .01$. After the mediator variable was entered into the equation, the effect of impaired autonomy on narcissism decreased (from $-.39$ to $-.17$). Bootstrapping results (Bootstrap coefficient = $.12$, 95% CI = $.08$, $.12$) indicate that self esteem mediates the relationship between impaired autonomy and narcissism.

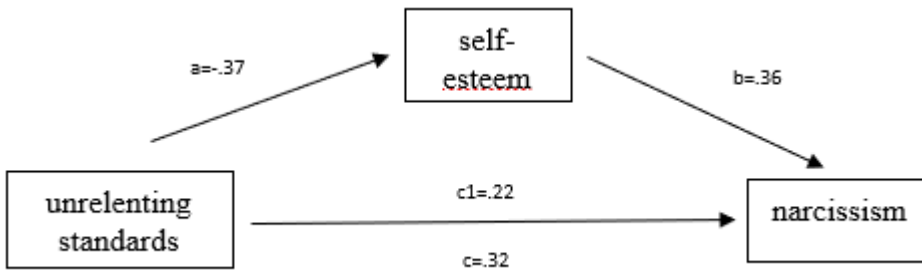


Figure 3. The mediating role of self-esteem in the relationship between unrelenting standards and narcissism

According to the results of the analysis, unrelenting standards significantly predicts self esteem negatively ($\beta = -.37$ $p < .01$). Self esteem significantly predicts narcissism positively ($\beta = .36$, $p < .01$). As seen in Figure 2, the direct effect of unrelenting standards on narcissism was determined as $\beta = .32$, $p < .01$. After the mediator variable was entered into the equation, the effect of unrelenting standards on narcissism decreased (from .32 to .22). Bootstrapping results (Bootstrap coefficient = .09, 95% CI = .072, .15) indicate that self esteem mediates the relationship between unrelenting standards and narcissism.

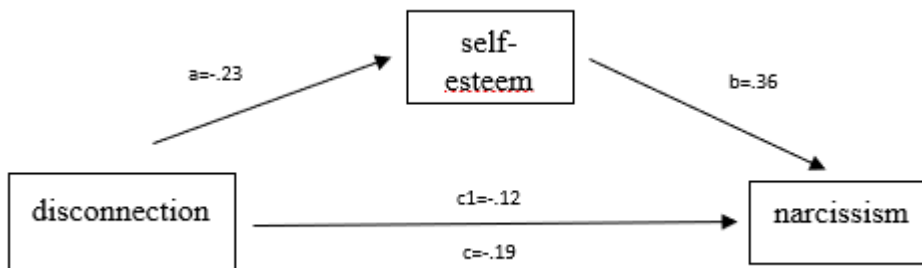


Figure 4. The mediating role of self-esteem in the relationship between disconnection and narcissism

According to the results of the analysis, disconnection significantly predicts self esteem negatively ($\beta = -.23$ $p < .01$). Self esteem significantly predicts narcissism positively ($\beta = .36$, $p < .01$). As seen in Figure 3, the direct effect of disconnection on narcissism was determined as $\beta = -.19$, $p < .01$. After the mediator variable was entered into the equation, the effect of disconnection on narcissism decreased (from -.19 to -.12). Bootstrapping results (Bootstrap coefficient = .06, 95% CI = .066, .18) indicate that self esteem mediates the relationship between disconnection and narcissism.

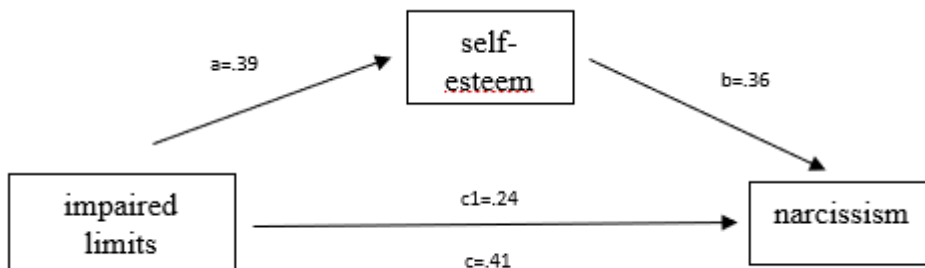


Figure 5. The mediating role of self-esteem in the relationship between impaired limits and narcissism

According to the results of the analysis, impaired limits significantly predicts self esteem positively ($\beta = .39$ $p < .01$). Self esteem significantly predicts narcissism positively ($\beta = .36$, $p < .01$). As seen in Figure 4, the direct effect of impaired limits on narcissism was determined as $\beta = .41$, $p < .01$. After the mediator variable was entered into the equation, the effect of impaired limits on narcissism decreased (from .41 to .24). Bootstrapping results (Bootstrap coefficient = .19, 95% CI = .032, .11) indicate that self esteem mediates the relationship between impaired limits and narcissism.

Discussion and Conclusion

According to the results of the research; schema domains of impaired autonomy, unrelenting standards, disconnection, other-directedness, and impaired limits predict self-esteem. Hypothesis 1 is confirmed. Schema domains of impaired autonomy, unrelenting standards, disconnection, impaired limits as well as self-esteem, predict narcissism, while the schema domains of other-directedness do not predict narcissism. Hypothesis 2 is confirmed partially. Self-esteem predict narcissism. Hypothesis 1 is confirmed. Self-esteem acts as a mediator in the relationship between impaired autonomy, unrelenting standards, disconnection and impaired limits schema areas and narcissism. Finally, Hypothesis 4 is confirmed partially.

A significant relationship was found between pathological narcissism and early maladaptive schemas (Anlı et al., 2017) and childhood traumas (Aydın, 2022). According to Anlı et al. (2017), pathological narcissism statistically significantly predicts "insecurity/abuse" and "social isolation/alienation" schemas in the disconnection schema domain; "dependency/inadequacy" and "entanglement/under developed self" schemas in the impaired autonomy schema domain; "inadequate self-control" in the impaired limits schema domain and "suppression of emotions" in the unrelenting standards schema domain. Inadequate parenting paves the way for the development of pathological narcissistic structure. It is also known that inadequate parenting and childhood traumatic experiences play a role in the formation of early maladaptive schemas (Kohut 1966; Young et al., 2003). According to Kohut (1966), narcissistic development begins at birth. Aydın et al.'s (2017) study supports the view that narcissistic development is directly related to the formation of early maladaptive schemas that begin to emerge at almost the same time. According to Kernberg (2004), normal childhood and adulthood narcissism and pathological narcissism differ from each other in various ways. Pathological self-love is characterized by self-centeredness and constant self-talk. It is characterized by displays of grandiosity, exhibitionism, a sense of superiority, thoughtlessness and excessive ambition. Horney (1939) emphasizes that self-esteem and self-aggrandizement should be evaluated separately because narcissism is related to the unrealistic inflation of the self. For this reason, Horney emphasized that pathological narcissism and healthy self-esteem should be evaluated separately and the concept of narcissism should be limited to the unrealistic glorification of the self. (Levy et al., 2011). It is stated that non-pathological narcissism is related to self-esteem. Especially in studies examining the relationship between narcissism and self-esteem, narcissism and self-esteem are mostly positively related (Bosson & Weaver, 2011; Sedikides et al., 2004).

According to Young et al. (2003) the impaired autonomy schema domain includes the perception that the person is inadequate to be an individual, to act independently or to assert himself/herself successfully. The early family environment of people with schemas in this domain is overprotective, damages the child's self-confidence, and does not provide enough support for the child to show his/her abilities outside the family. Kernberg (1992, cited by Levy et al., 2011) states that narcissism develops in a family environment where parental rejection, parents' inconsistent practices and parents use children to meet their own needs. Sometimes a parent neglects and belittles his/her children, while being attentive and even overly caring when it suits his/her own needs. Narcissism can serve a compensatory function as the child becomes defensive in the face of a cold and rejecting parent and glorifies his/her own self. Similarly Young et al. (2003) say, the domain of unrelenting standards develops in strict, demanding or punitive early family environments where the basic need for spontaneity and play is ignored. The person suppresses spontaneous feelings and desires, often at the expense of happiness, self-expression, relaxation, close relationships and health, and focuses excessively on meeting expectations about performance and moral behavior. There is a tendency to perfectionism, avoid making mistakes, follow rules and hide emotions. There is a general state of pessimism and a tendency to believe that if one is not constantly careful is accompanied by the worry that it will deteriorate. It is thought that the punitive attitude of the family and perfectionism may have decreased (Eroğlu & Odacı, 2019) narcissism through lowering self-esteem. The disconnection schema domain includes the expectation that one's needs such as safety, protection, stability, care, empathy, sharing of feelings, acceptance and respect will not be met. People with schemas in this area people's early family environments are disconnected, rejecting, cold, long separations, violent, abusive or abusive (Young et al., 2003). It can be said that not meeting some of the psychological needs of the individual, such as receiving care and acceptance and respect in the early period of the individual's life, may also decrease the level of narcissism by decreasing the individual's self-esteem. Kohut (1966) argues that idealization and devaluation are two basic attitudes towards others. The individual idealizes those who provide emotional support and devalues those who do not. The domain of impaired limits includes schemas related to internal limits, fulfillment of responsibilities towards others or deficiencies in orientation towards long-term goals. The schemas in this domain usually develop in cases where the early family environment is too permissive, where healthy boundaries are not set, where guidance is inadequate or a perception of superiority is instilled, and where there is inadequacy in areas such as cooperation and taking

responsibility and setting limits in achieving goals. Deficits in these areas lead to difficulties in adulthood in respecting the rights of others, cooperating, being true to one's word, setting realistic personal goals and showing patience in achieving them. In extreme cases, the person is unable to tolerate even a normal level of discomfort (Young et al., 2003). Inoculation of the perception of superiority in the family, egocentrism and insensitivity to the rights and needs of others may have led to an increase in the level of pathological narcissism. Grandiose narcissism, one of the forms of pathological narcissism, includes grandiosity, arrogance, aggression, dominance, exhibitionism, extraversion and high self-esteem (Miller et al., 2011). The scale used in the study aims to assess narcissistic admiration and rivalry, which are characteristics of grandiose narcissism. This schema domain and grandiose narcissism are positively correlated as expected.

The limitations of the study are that self-report scales were used in the study, the sample included only a certain age group and was not randomly selected. In addition, no exclusion criteria were included in the study. Accordingly, it is suggested that the study can be repeated with a more comprehensive and randomly selected sample or with different age groups. In addition, it is thought that pathological narcissism is still a subject whose components still need to be revealed and it is suggested that it can be studied with different variables. Considering the knowledge that schemas are formed by being influenced by relationships with parents in early periods, psychoeducation can be provided for parents about the kind of relationships that will cause the formation of maladaptive schemas in order to prevent the formation of pathological narcissism. Similarly, considering the results of this study, parents should be made aware that exaggerated self-esteem can lead to narcissism.

Ethics Committee Approval: Ethics committee approval was received for this study from Sivas Cumhuriyet University Scientific Research and Publication Ethics Social and Human Sciences Ethics Committee (Date: 30.03.2023, Number: 280688)

Informed Consent: Verbal consent was obtained from the study group who participated in the research.

Author Contributions: Concept- S. G.; Design- H. Y.; Supervision- S. G., H. Y.; Resources- S. G.; Data Collection and/or Processing- S. G.; Analysis and/or Interpretation- S. G., H. Y.; Literature Search- S. G.; Writing Manuscript- S.G.; Critical Review- S. G., H. Y.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The authors declared that this study has received no financial support.

Etik Kurul Onayı: Bu çalışma için Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu tarafından etik kurul onayı (Tarih: 30.03.2023, Sayı: 280688) alınmıştır.

Katılım Onamı: Araştırmaya katılan çalışma grubundan sözlü onam alınmıştır.

Yazar Katkıları: Fikir- S. G.; Tasarım-H. Y.; Denetleme- S. G., H. Y.; Kaynaklar- S. G.; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi- S. G.; Analiz ve/veya Yorum- S. G., H. Y.; Literatür Taraması- S. G.; Yazıyı Yazan- S.G.; Eleştirel İnceleme- S. G., H. Y.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazarlar, bu çalışma için finansal destek olmadığını beyan etmiştir.

References

- Anlı, İ., Can, Y., & Evren, C. (2017). Erkek alkol kullanım bozukluğu hastalarında patolojik narsisizmin erken dönem uyumsuz şemaların gelişimi üzerindeki etkisi. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 9(1), 63-74. <https://doi.org/10.18863/pgy.281127>
- Aydın, B. N. (2022). Narsisistik özellikler ile empati, çocukluk çağı travmaları ve utancın ilişkisi. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11(4), 1615-1627. <https://doi.org/10.33206/mjss.1018673>
- Back, M. D., Küfner, A. C., Dufner, M., Gerlach, T. M., Rauthmann, J. F., & Denissen, J. J. (2013). Narcissistic admiration and rivalry: Disentangling the bright and dark sides of narcissism. *Journal of Personality and Social Psychology*, 105(6), 1013. <http://dx.doi.org/10.1037/a0034431>
- Baumeister, R. F. (2013). Writing a literature review. *The portable mentor: Expert guide to a successful career in psychology*, 119-132. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-3994-3_8
- Baumeister, R. F., Campbell, J. D., Krueger, J. I., & Vohs, K. D. (2003). Does high self-esteem cause better performance, interpersonal success, happiness, or healthier lifestyles? *Psychological Science in the Public Interest*, 4(1), 1-44. <https://doi.org/10.1111/1529-1006.01431>
- Bosson, J. K., & Weaver, J. R. (2011). "I love me some me" examining the links between narcissism and self-esteem. *The handbook of narcissism and narcissistic personality disorder: Theoretical approaches, empirical findings, and treatments*. 261-271. <https://doi.org/10.1002/9781118093108.ch23>
- Brummelman, E., Thomaes, S., & Sedikides, C. (2016). Separating narcissism from self-esteem. *Current Directions in Psychological Science*, 25(1), 8-13. <https://doi.org/10.1177/0963721415619737>

- Burger, J. M. (2006). *Kişilik (1. Basım)* (Çev. İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu). Kaknüs Yayınları.
- Çuhadaroğlu, Ö. (1986). *Adolesanlarda benlik saygısı* [Yayınlanmamış doktora tezi], Hacettepe Üniversitesi.
- Demirci, İ., & Ekşi, F. (2017). Büyükleme narsisizminin iki farklı yüzü: Narsistik hayranlık ve rekabetin mutlulukla ilişkisi. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 46(46), 37-58. <https://doi.org/10.15285/maruabd.330008>
- Demiriz, S., & Öğretir, A. D. (2007). Alt ve üst sosyo-ekonomik düzeydeki 10 yaş çocuklarının anne tutumlarının incelenmesi. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 15(1), 105-122. <https://dergipark.org.tr/en/pub/kefdergi/issue/49108/626700>
- Edershire, E. A., & Wright, A. G. (2022). Narcissism dynamics. *Social and Personality Psychology Compass*, 16(1), e12649. <https://doi.org/10.1111/spc3.12649>
- Erbil, N., Divan, Z., & Önder, P. (2006). Ergenlerin benlik saygısına ailelerinin tutum ve davranışlarının etkisi. *Aile ve Toplum*, 3(10), 7-15. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/197970>
- Eroğlu, K., & Odacı, H. (2019). Ortaokul yedinci ve sekizinci sınıf öğrencilerinin sosyal anksiyete düzeyleri ile benlik saygıları, anne-baba tutumları, mükemmeliyetçilik özellikleri arasındaki ilişki. *Turk Journal of Child Adolescent Mental Health*, 26(3), 108-115. doi 10.4274/tjcamh.galenos.2019.2018.08.023
- Freud S. (1955). *On narcissism: An introduction*. Hogarth Press (Original work published 1914).
- Gecas, V. (1982). The self-concept. *Annual Review of Sociology*, 8(1), 1-33. <https://doi.org/10.1146/annurev.so.08.080182.000245>
- Hayes, A. F. (2013). *Introduction to mediation, moderation, and conditional process analysis: A regression-based approach*. Guilford Press.
- Horney, K. (2013). *New ways in psychoanalysis* (Vol. 16). Routledge.
- Kernberg, O. (2004). *Aggressivity, narcissism, and self-destructiveness in the psycho therapeutic relationship: New developments in the psychopathology and psychotherapy of severe personality disorders*. Yale University Press.
- Kernberg, O. (1975). *Sınır durumlar ve patolojik narsisizm* (1. Basım) (Çev. M Atakay). Metis Yayınları.
- Kohut, H. (1966). Forms and transformations of narcissism. *Journal of the American Psychoanalytic association*, 14(2), 243-272. <https://doi.org/10.1177/000306516601400201>
- Kohut, H. (1977). *The restoration of the self*. New York (International Universities Press).
- Leary, M., & Terry, M. (2012). Hypo-egoic mindsets. *Handbook of self and identity*, 268-288.
- Levy, K. N., Ellison, W. D., & Reynoso, J. S. (2011). A historical review of narcissism and narcissistic personality. *The handbook of narcissism and narcissistic personality disorder: Theoretical approaches, empirical findings, and treatments*, 1-13. <https://doi.org/10.1002/9781118093108.ch1>
- Mahler, M. S. (1968). On human symbiosis and the vicissitudes of individuation. *Infantile Psychosis*, 1. <https://eric.ed.gov/?id=ED030252>
- Miller, J. D., Hoffman, B. J., Gaughan, E. T., Gentile, B., Maples, J., & Keith Campbell, W. (2011). Grandiose and vulnerable narcissism: A nomological network analysis. *Journal Of Personality*, 79(5), 1013-1042. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.2010.00711.x>
- Miller, J. D., Back, M. D., Lynam, D. R., & Wright, A. G. (2021). Narcissism today: What we know and what we need to learn. *Current Directions in Psychological Science*, 30(6), 519-525. <https://doi.org/10.1177/09637214211044109>
- Morf, C. C., & Rhodewalt, F. (2001). Unraveling the paradoxes of narcissism: A dynamic self-regulatory processing model. *Psychological Inquiry*, 12(4), 177-196. https://doi.org/10.1207/S15327965PLI1204_1
- Ozan, E., Kırkpınar, İ., Aydın, N., Fidan, T., & Oral, M. (2008). Narsistik kişilik bozukluğu: Gelişim süreçleri ve yaşamı. *RCHP-Review Cases Hypotheses Psychiatry*, 2, 25-37.
- Önder, A., & Gülay, H. (2007). Annelerin kabul red düzeyi ile çocuklarının empati becerisi. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 22(22), 23-30. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/114709>
- Preacher, K. J., & Hayes, A. F. (2008). Asymptotic and resampling strategies for assessing and comparing indirect effects in multiple mediator models. *Behavior Research Methods*, 40(3), 879-891. <https://doi.org/10.3758/BRM.40.3.879>
- Rapier, M. L. (2006). *An interview study of narcissistic executives: Piercing the corporate veil of narcissism in the workplace* [Doctoral dissertation], Saybrook University.
- Robertson, J. F., & Simons, R. L. (1989). Family factors, self-esteem, and adolescent depression. *Journal of Marriage and the Family*, 125-138. <https://doi.org/10.2307/352374>
- Rosenberg, M. (1965). *Society and the adolescent self-image*. Princeton University Press.
- Rosenberg, M., & Pearlman, L. I. (1978). Social class and self-esteem among children and adults. *American Journal Of Sociology*, 84(1), 53-77. <https://www.journals.uchicago.edu/doi/10.1086/226740>

- Rozenblatt, S. (2002). *In defense of the self: The relationship of self-esteem and narcissism to aggressive behavior* [Doctoral dissertation], Long Island University.
- Sedikides, C., Rudich, E. A., Gregg, A. P., Kumashiro, M., & Rusbult, C. (2004). Are normal narcissists psychologically healthy?: Self-esteem matters. *Journal of Personality and Social Psychology, 87*(3), 400. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.87.3.400>
- Soygüt, G., Karaosmanoğlu, A., & Çakır, Z. (2009). Erken Dönem Uyumsuz Şemaların Değerlendirilmesi: Young Şema Ölçeği Kısa Form-3'ün Psikometrik Özelliklerine İlişkin Bir İnceleme. *Türk Psikiyatri Dergisi, 20*(1). <https://web.s.ebscohost.com/ehost/pdfviewer/pdfviewer?vid=0&sid=cd9ea9bf-4f60-46a3-b175-e27a71bc2dd1%40redis>
- Young, J.E., Klosko, J.S., Weishaar, M.E. et al. (2003) *Schema therapy: A practitioner's guide*. The Guilford Press.
- Wilkinson, R. B. (2004). The role of parental and peer attachment in the psychological health and self-esteem of adolescents. *Journal of Youth and Adolescence, 33*, 479-493. <https://doi.org/10.1023/B:JOYO.0000048063.59425.20>

Traces of Transhumanism in Michel Houellebecq's Novel *Elementary Particles*

Michel Houellebecq'in *Temel Parçacıklar* Adlı Romanında Transhümanizmin İzleri

Buğra ŞENGEL 

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Fransız Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Letters, Western Language and Literature, Department of French Language and Literature, Ankara, Türkiye
bugra.sengel@hbv.edu.tr

(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)



Abstract

Transhumanism sees the next step of the evolution of humanity in technology, together with the developments in the twentieth century and the influence of positivism. It desires to use technology as a tool for a stronger, smarter, non-sick, even immortal humanity. Transhumanists developed in an environment where the influence of humanism was reduced due to materialism and they aim to create a superhuman through technologies such as biotechnology, nanotechnology, artificial intelligence and cloning. In literature, which is a close follower mirror of social developments, transhumanist works are frequently encountered as they create a suitable environment for the development and discussion of transhumanist ideas. Therefore Transhumanism has become an important subject in world literature and has attracted the attention of French authors. Michel Houellebecq, one of the leading figures of contemporary French literature, is famous for deeply processing existential themes and bringing striking subjects such as religion, nudity and the human condition into his novels by reference. His novel *Elementary Particles*, published in 1998, problematizes the potential return of transhumanist ideas, human desires and technological advances, while depicting a modern society where life has lost its meaning with the advancement of scientific developments. This article aims to reveal the author's ideas for the future of humanity in a world driven by the increasing use of technology while critically investigating the traces of transhumanism in Houellebecq's *Elementary Particles*. After

Keywords: Transhumanism, Elementary Particles, Michel Houellebecq, cloning

Öz

Yirminci yüzyılda yaşanan gelişmeler ve pozitivistin etkisiyle beraber insanlık evriminin bir sonraki adımını teknolojiye gören Transhümanizm; golem mitinin modern bir tekrarı olarak daha güçlü, daha akıllı ve ölümsüz bir insanlık için teknolojiyi araç olarak kullanmak ister. Materyalizm nedeniyle hümanizmin etkisinin azaldığı bir ortamda gelişme gösteren transhümanistler; biyoteknoloji, nanoteknoloji, yapay zekâ ve klonlama gibi teknolojiler sayesinde süper insanı yaratmayı amaçlayarak insanı daha üst konuma getirmeye çalışır. Toplumsal gelişmelerin yakından takipçisi ve aynası olan edebiyatta, transhümanist fikirlerin geliştirilmesi ve tartışılması için uygun ortamı oluşturması sebebiyle transhümanist eserlere sıkça rastlanır. Dünya edebiyatında önemli bir konu haline gelen transhümanizm, özellikle yirmi birinci yüzyıla beraber Fransız yazarların da dikkatini çeker hale gelmiştir. Çağdaş Fransız edebiyatının önde gelen isimlerinden olan Michel Houellebecq, varoluşsal temaları derinden işlerken din, çıplaklık ve insanlık durumu gibi çarpıcı konuları referans olarak romanlarına taşımasıyla ünlüdür. 1998 yılında yayımlanan *Temel Parçacıklar* adlı romanı, bilimsel gelişmelerin ilerlemesiyle hayatın anlamını yitirdiği bir modern toplumu betimlerken insan arzularının, teknolojik ilerlemelerin ve transhümanist fikirlerin potansiyel getirilerini sorunsallaştırır. Bu makale, Houellebecq'in *Temel Parçacıklar*'ında transhümanizmin izlerini eleştirel şekilde araştırırken yazarın giderek artan teknoloji kullanımına yönlendirilen bir dünyada insanlığın geleceğine dair fikirlerini ortaya çıkarmayı amaçlar. Çalışma, transhümanizm kavramını anlamak adına bir çerçeve oluşturarak kuramın temellerine genel bir bakış sunduktan sonra eserde işlenen önemli temalar ve pasajlardan yararlanarak yazarın transhümanist fikirlerini ve insanın sınırlarının aşılmasının potansiyel sonuçlarını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Transhümanizm, Temel Parçacıklar, Michel Houellebecq, klonlama

Geliş Tarihi/Received 08.01.2024
Kabul Tarihi/Accepted 01.05.2024
Yayın Tarihi/Publication Date 22.06.2024

Cite this article as: Şengel, B. (2024). Traces of transhumanism in Michel Houellebecq's novel *Elementary Particles*. *Current Perspectives in Social Sciences*, 28(2), 250-257.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Introduction

Michel Houellebecq's novels *Les Particules Élémentaires* (*Elementary Particles*) and *La Possibilité d'une Ile* (*The Probability of an Island*), which cover genetic studies and are a continuation of each other, focus especially on Neo-Darwinian and naturalist evolutionist ideas. These novels problematize the necessity of human cloning technology because of their existential difficulties and biological position at the point that humanity has reached in the twenty-first century. The works in question are included in the field of transhumanism as they have discourses that change the bodily perception of humanity as a result of biotechnologies. Transhumanism, which is a philosophical and cultural movement that advances towards the development of human abilities through the use of various technologies such as biotechnology, nanotechnology, artificial intelligence etc., has also found an echo in the domain of literature in a critical context. Julian Huxley, one of the first scientist to use the word "transhumanism", defines the theory as "the human species transcend itself" (1968, p.76). Although talking about the aims and tools of transhumanism at the time of publication of the article was considered distant by societies due to the immaturity of technological possibilities, it has become an interesting topic for literature and auteurs who embrace human nature and new possibilities. In this context, the emergence of futuristic works primarily in literature has forms the starting point of the movement. As Foucault said, "man is an invention of recent date and one perhaps nearing its end" (Foucault, 1966, p. 538). But transhumanism proposes a future in which humanity does not end, it is built stronger from the beginning.

In science fiction works, the frequency of which has increased with the twentieth century and whose number is increasing nowadays, transhumanism is generally presented to the reader through worlds where humans become machines partially - or completely- and the world reaches as a dystopian or -less often- utopian future. These works, set in the future, are built on fictions in which the biological structure, mode of reproduction or bodily integrity of living things are modified through extensive genetic studies, and even immortality as achieved thanks to advances technologies. These narratives attempt to uncover the potential benefits or dangers of transhumanist ideas, by raising questions about identity, consciousness, morality and particularly the nature of being human. However, it is also possible to talk about novels that are based on philosophy and contain transhumanist traces, which are fictionalized to investigate the existential troubles that societies have begun to experience and the emerging new human condition, especially as a result of technological developments that have emerged recently. In these works, it is seen subjects such as change the traditional definition and nature of human due to technological developments but also individual identify and the meaning of life.

Roger William's novel *The Metamorphosis of Prime Intellect* and Greg Egan's *Permutation City* are examples of this genre in world literature, while in French literature Houellebecq's *Elementary Particles* can be described as a novel that focuses on philosophical issues and contains transhumanist ideas. By analyzing the transhumanist discourses presented in *Elementary Particles*, this study aims to illuminate the author's perspective on the values of contemporary Western society and his ideas about the possible consequences of the transhumanist revolution that may change human values.

Is Transhumanism a Self-Transcendence?

This is the whole point of technology.

It creates an appetite for immortality on the one hand.

It threatens universal extinction on the other.

Technology is lust removed from nature.

Don DeLillo

Transhumanism, while problematizing the definition of human, whose roots date back to ancient times and whose borders were clearly drawn with the Enlightenment Period, aims at a new and developed human being by using the advances that humanity can achieve in line with technological and biological development. Natasha Vita-More, published *The Transhumanist Manifesto* in 1983 and argued that aging is seen as a disease for transhumanists, therefore the human body and brain should be strengthened (2022, p. 138). The philosophical foundations of transhumanism are based on Nietzsche's concepts such as "will to power", "superman", "overman" and Auguste Comte's theory of social evolution. In addition to this, some of Michel Foucault's thoughts also feed or criticize the concept of transhumanism. For example, Maftai reports that the idea of liberating the human mind from mortal bodies will result in a standardized consumer society similar to the Nazi society (2020, p. 5). By emphasizing that transhumanism can be brought under control by homogenizing the masses, Maftai presents his ideas with the opinions in Foucault's *The Birth of Biopolitics*.

The most important feature of the transhumanist movement is the evolution of a human being out of his current body into a more developed being. In order to bring this idea to life, it resorts to new technologies emerging at the end of twenty-first century, from regenerative medicine to nanotechnology, radical life extension technology to human consciousness raising systems and the science of body freezing to artificial intelligence. Transhumanist theorists, who came together with the idea of the evolution of human to superhuman through technology, initially expressed the movement as “the improvement of existing humanity at every stage including physical, mental, emotional and moral thanks to scientific developments, especially biotechnologies” (Ferry, 2023, p. 1). It is known that the transhumanism is the first social movement or current of thought that sees aging is a disease. In this context, being up against old age, prolonging human life and even reaching immortality by defeating death are some of the main objectives of transhumanist thought.

The concept of transhumanism, which emerged in the middle of the twentieth century, was perceived as a community of utopian ideas, particularly due to the search for immortality. For this reason, its field of activity was limited however it aroused resonance among auteurs and futurist theorists. As the possibility of transhumanist ideas to be implemented increased with technological developments, the subject had attracted the attention of societies and scientists from all fields. In this way, the movement began to be defined as a viable movement over time and even it is described as a necessity of human evolution. In a world where capitalism is reproduced and the inequality of opportunity among individuals increases, it has become inevitable that the possible problems of transhumanist ideas advancing in parallel with technology. As a result of the technological development of humanity bringing ethical problems with it, transhumanism has brought together various social scientists such as philosophers, theologians and sociologists. In addition, for reasons such as questioning human evolution on a global scale and the dangers of using technology, various scientists including biologists, ecologists and engineers have been a part of this community. For the sake of the gathering of all these scientist and academicians, a platform called Humanity+ was established in 2004. This foundation has produced missions by considering all the existing risks and new situations, and it redefined transhumanism:

“The intellectual and cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition through applied reason, especially by developing and making widely available technologies to eliminate aging and to greatly enhance human intellectual, physical and psychological capacities” (Humanity+, 2006).

The first definition of Humanity+, seen above, focuses on making humanity superhuman through the use of reason and technology, in accordance with the traditional definition of transhumanism. On the other hand, it is seen that the aims seen below were taken in order to overcome the ethical problems that emerged with the twenty-first century and the thought that the movement would increase inequality among people.

“The study of the ramification promises and potential dangers of technologies that will enable us to overcome fundamental human limitations, and the related study of the ethical matters involved in developing and using such technologies” (Humanity+, 2006).

Under the umbrella of transhumanism, there are movements that advocate the same view, such as libertarian transhumanism, democratic transhumanism and extropianism, but they criticize the problems that may arise as a result of the transhumanist evolution and present different ideas. Libertarian transhumanism, as the name suggests, considers the free market as the most important force for the realization of the transhumanist ideal. Therewithal, democratic transhumanism focuses on the inequality of opportunity that may cause from libertarian transhumanism and seeks equal access to technological development for all. Otherwise, it argues that some social groups cannot benefit from new developments and underline that some racial and sexual policies may emerge (Ferrando, 2013, p. 28). Extropianism, another sub-branch of the movement, is defined by its founder Max More as “boundless expansion, self-transformation, dynamic optimism, intelligent technology, knowledge-open society, rational thinking, self-management and direction” (1990, p. 6-7). The emphasis of this definition on rationalism and expansion, precedes that the movement is a kind of continuation of humanism while providing proof that the roots of transhumanism go back to the Enlightenment Period. In this context, transhumanism can be said to have stepped up the humanism movement and it can also be defined as *ultra-humanism* because it puts human in the center of the universe just like humanism (Onishi, 2011, p. 101). On that note, although transhumanism offers a rational and historically imperative proposal for the future of the human species within the framework of technological and biological advances, it repeats the previous thought systems and maintains the anthropocentric structure, offering an anti-egalitarian perspective not only on behalf of nature and environment but also on behalf of humanity.

The prefix trans- in the word transhumanism is defined in the Robert dictionary as *beyond, through, across* and *alter* (Rey and others, 1994, p. 1297). In this sense, transhumanism can be interpreted as beyond the humanist movement. Although the first use of the word is generally attributed to the famous biologist Julian Huxley in academic circles, as a result of the study by Dard and Moatti, it was revealed that the first person to use the word was a French engineer named Jean Coutrot on 28 May 1939 (2016, p. 6). However, in the same study, it was shown that the French clergyman named Teilhard de Chardin used a similar word, not in the sense that it was known but in the theological sense in the 1930s. Theological traces are also seen when beholding at the origins of the desire to develop a superhuman being, which forms the basis of transhumanism. It is known that the effort of man to create a being superior to himself is based on the golem myth in Jewish beliefs.

The first encounter of the literary world with the myth of the golem -and the primitive form of transhumanism- took place in Mary Shelley's famous novel *Frankenstein or Modern Prometheus*, written in 1818 (Shelley M. , 2016, s. v). Afterwards, with the technological developments in the twentieth century, William Gibson's *Neuromancer*, Richard K. Morgan's *Altered Carbon*, Masumune Shirow's *Ghost in the Shell* and Aldous Huxley's *Brave New World* have become pioneering novels in the field of literature dealing with transhumanist ideas. In French literature, especially with the twenty-first century, auteurs such as Antoine Bello, Marc Dugain, Pierre Assouline and Michel Houellebecq have started to write novels containing transhumanist concepts. Houellebecq's series of novels *Elementary Particles*, published in 1998 and *The Possibility of an Island*, published in 2005 offers a deep critique of transhumanist ideas. However, these novels also accept that the use of technology on the human body is a historical necessity of human evolution. Especially in his work called *Elementary Particles*, the author, who problematizes the religious, ethical, philosophical and economic issues that may arise in a transhumanist world, engages in a profound philosophical investigation into whether a world where the known human species has come to end could be better.

What Happens if The Elementary Particles of Humanity are Transcended?

Elementary Particles is a novel that focuses on the lives of two half-siblings, one a gifted and depressed molecular biologist and the other a writer experiencing existential difficulties. The work can be defined as a novel that deals with the philosophical dimension of transhumanist thought, since it is the concept of genetic engineering and the idea of reprogramming the human race. In this novel, Houellebecq deals with the human being, who started to be defined from ancient times and whose definition became clear with the Enlightenment. He presents the point that the definition of human has reached in the historical process to the reader from an existential framework. In this context, the novel has a plot that develops around topics such as biological roles, the secrecy of sexuality, the consumption that capitalism drives societies, emotional breakdowns, social anxiety and the loss of meaning of life due to the certainty of death. For these reasons, the novel deepens the philosophical dimensions of transhumanist ideas by mentioning about evolutionary biology, Neo-Darwinian views and a self-sufficient, autonomous humanity, apart from issues such as the reproduction of capitalist society (Sreenan, 2018, p. 2).

The molecular biologist character of the novel, Michel Djerzinski, prioritizes humanity's overcoming the problems it faces in the twenty-first century, thanks to his invention that herald eternal life through genetic cloning. Djerzinski tries to end the social and existential distress of individuals through immortality. In the preface of the work, via a poem, it is underlined that biological cloning is a sociological phenomenon and a historical necessity in the liberation process of humanity. However, while the novel presents a dystopian -or utopian- future, which results in genetic manipulation separating the human race into two different classes, it highlights the disagreements about the redefinition of human. In the novel, a class of genetically modified individuals, defined as Neo-humans, and individuals of the past, who are naturally born, are confronted. This new humanity, as its name suggests, recall Nietzsche's overman:

"I teach you the overman. Man is something that shall be overcome. What have you done to overcome him? All beings so far have created something beyond themselves; and do you want to be the ebb this great flood, and even go back to the beasts rather than overcome man?" (Nietzsche, 2011, p. 6).

In the novel, Neo-humans is similar to the creation of the overman proposed by Nietzsche because this new humanity was imposed by the existing humanity to be better than themselves. The novel is also a visionary of transhumanism by emphasizing the development of human abilities through technological tools by overcoming biological limitations. The aim of developing human through technology, which the novel also emphasizes, is clearly expressed by Bostrom, one of the contemporary thinkers who theorized transhumanism:

“The intellectual and cultural movement that affirms the possibility and desirability of fundamentally improving the human condition through applied reason, especially by developing and making widely available technologies to eliminate aging and to greatly enhance human intellectual, physical, and psychological capacities” (2003, p. 4).

The narrative proceeds within the framework of scientific studies, away from religious doctrines and the idea that there is a god. The characters of the novel believe that the universe is formed as a result of biological and physical interactions and develops thanks to the ability to reproduce. The emphasis on the ability to create and reproduce in the novel also reveals the anti-religious point of transhumanist ideas. In this context, *Elementary Particles* have a complex philosophical structure that includes the ideas of Auguste Comte, Immanuel Kant and Friedrich Nietzsche. Especially in the preface of the novel, it is seen that Comte’s theory of social evolution is mentioned. At the same time, it is stated that the social evolution of humanity, starting from the theological field and continuing with metaphysics, has also completed human emancipation thanks to positivism. However, the preface also prioritizes the issues that the novel problematizes.

By placing the individual in contemporary societies to its center, *Elementary Particles* emphasizes that life passes through difficulties and many periods of depression. The narrative focuses on the inner inquiries of individuals, especially in western society. At this point, Houellebecq states in the novel that the West is in the midst of a suicide process and there are not many chances left in his regard. He also states that the transhumanist revolution, who is the evolution of human race through science and technology, is a historical necessity. In the novel, while it is stated that the positivism tradition, which started with the Enlightenment, gave way to materialism over time, is a regression in terms of humanism (*because materialism was not essentially compatible with humanism*), however, it is completely natural to make a breakthrough that will make humanism live again in contemporary society (Houellebecq, 2022, p. 295-296). In this context, it can be interpreted that the necessity and birth of transhumanism, which can also be defined as ultra-humanism, is normalized. The main reason why the movement can be recognized as ultra-humanism is that it aims to develop, improve and turn into a superhuman by taking the human being at the center of the universe. And it also aims to make human race a superior position in the world where it is already the dominant species.

Michel, who started his studies with cows, succeeds in cloning healthy cows thanks to the genetic codes that cows reproduce to increase milk quality and productivity. As a result of studies conducted on fungus such as *saccharomyces* after cows. It has been revealed that organisms that reproduce by genetic replication evolve faster than species who reproduce sexually. This discovery made by the novel character gains importance especially as it shows that sexuality is a useless and regressive function. The first accusations of the implementation of the genetic coding project on humans were aimed at the elimination of sexual discrimination because it destroys the most important feature of human identity. Moreover, the steps taken by cloning are criticized by the society as an attempt to eliminate humanity, as it is through to remove human characteristics. In fact, Frédéric Hubczek, the creator of the Neo-human race, who took over his work after Michel’s death and applied it on humans, confirmed that these studies were indeed the end of humanity:

“Humanity had to disappear; it had to give birth to a new species, sexless and immortal, transcending individuality, separation and evolution” (Houellebecq, 2022, s. 304).

For Vita-More (2020), one of the leading proponents of Transhumanism, the movement is defined as a new perspective that will help humanity become more human. The Neo-humans encountered in Houellebecq’s novel, on the other hand, comes to the fore with the complete disappearance of human characteristics. Thus, the novel offers criticism against futurists who advocate the Transhumanist process. At this point, it is noteworthy that the transition to this utopian world, in which humanity progresses after a world based on Darwinian evolution, takes place “by the extinction of species that do not comply with suitable conditions, instead of the recovery of humanity” (Sreenan, 2018, p. 5). From this perspective, the novel questions whether transhumanism is a eugenicist movement, with the complete disappearance of ancient humanity.

In the novel, it is seen that the change and development of humanity with Transhumanist ideas is criticized not only by the part of the society under influence of religious doctrines, but also by the supporters of traditional humanism. This situation, which is surprising because Transhumanism is an anthropocentric thought system, becomes clear when it is seen that there is no trace of the old human race at the last page of the novel. Hubczek, for the propaganda of his project, emphasizes the human mind and consciousness by saying that *“change will be genetic, not mental”* and states that he walks in the light of humanist ideas, but he cannot prevent the society from being divided into two as the old race and the Neo-humans. From this point of view, it can be said that Houellebecq thinks that the point of transhumanism will reach, will be inhuman even though he has a vision of the future for the transhumanist revolution, which favors the human being.

Houellebecq shaped his narrative within the framework of the ideas put forward in the novel *Brave New World*, written by the famous auteur Aldous Huxley, the brother of Julian Huxley, one of the pioneers of Transhumanism. Bruno's sentence "the extraordinary precision of the predictions in Aldous Huxley's *Brave New World* has always amazed me" (Houellebecq, 2022, p. 155), predicts that human production will one day take place not biologically but by genetic technologies in the laboratory environment. The depicting of what is told in Huxley's novel as an achievable utopia -although a dystopia- by Bruno, and the characters of *Elementary Particles* yearning for the society depicted in *Brave New World* reveal Houellebecq's perspective on a society transformed by technology.

"The society depicted in *Brave New World* is a happy society where tragedies and extreme emotions have disappeared... *Brave New World* in every way -genetic control, sexual freedom, warfare against old age, leisure civilization- is a paradise for us, a world we have so far unsuccessfully sought to achieve" (Houellebecq, 2022, p. 156).

Brave New World has been constructed in a space where human evolution and techno-scientific developments intersect at one point. In the beginning of the novel, it shows a world where the egalitarian and merit system, which has difficulties in its execution today, works without any problems. In this way, it gives hope to humanity that looks to the future without hope. The main reason for the emphasis on Huxley's novel is Houellebecq's ideas for genetic studies. He believes that the obstacles to an equal world for all are classes that take on different jobs, shaped by genetic and physical characteristics. Therefore, transhumanist studies for the improvement of species seem promising for humanity.

He also emphasizes that the egalitarian world proposed by Huxley in his novel cannot be realized (just like in the novel) if the libertarian order, which is an outcome of the capitalist society, continues. Because in a world where technology is monopolized by certain institutions and people, only the powerful will be able to access the human improvements promised by transhumanism -no matter whether it is nanotechnology, biotechnology, AI or cognitive technology. Considering the free market as the most important force in achieving the principles of transhumanism, it is a fact that libertarian transhumanism is insufficient to present a world of merit and equal access to technology for all. To avoid these concerns, which cause a world picture that is completely opposite to the more equal worldview for everyone that transhumanism aims to realize, Bostrom has assigned a new mission to the theory:

"The study of the ramifications, promises, and potential dangers of technologies that will enable us to overcome fundamental human limitations, and the related study of the ethical matters involved in developing and using such technologies" (2003, p. 4).

At this point, the author focused on the inequality of opportunity caused by the liberal market and explained that a more democratic transhumanist world could not exist. Since for Houellebecq, a rich society in which economic competition, economic flows and the market are strictly controlled is not possible, and even if it was, it would be no reason for existence in such a society (Houellebecq, 2022, p. 159). However, it should be noted that at the end of *Elementary Particles*, the ancient human race is almost completely destroyed, a world made up of Neo-humans produced by genetic engineering; and this world is without ruthlessness and selfishness, without anger and most importantly, without war.

"Desire in itself -as opposed to pleasure-, is a source of pain, hatred and unhappiness."

(Houellebecq, 2022, p. 159).

As seen in the novel, it is emphasized the inequality of opportunity that the free market can cause in a universe where the human body is improved thanks to technological developments. Another point the author made is the problems that may arise in a world where sexual competition has disappeared. Houellebecq is known to have written novels with striking scenes, especially in terms of sexuality. One of the main starting points in *Elementary Particles* is sexual activity, which allows people to both reproduce and enjoy life according to the author. The narrator stated that sexual life and fertilization were taken under control with the twentieth century, especially in developed western countries. Likewise, he predicts that with the advancement of science, people will be subject to more strict control over sexual intercourse. It is also estimated by Bruno that this situation will eventually come to end, just as in the novel, when the proliferation of humanity occurs as a result of genetic coding in laboratories. It is claimed that in a society where sexual competition fades and reproduction is carried outside of sexual activity, the reason for existence will disappear, just as in a society where the economy is completely controlled (Houellebecq, 2022, p. 159). At this point, it is underlined in the novel that the use of sexual intercourse only as a source of pleasure by detaching from the ability to reproduce will become a source of narcissistic differentiation among

people. It is also emphasized that individuation, vanity, hatred and desire will emerge.

“Indeed, he thought, how can a society live without religion?”

(Houellebecq, 2022, p. 161)

Another issue that is problematized in the novel is the existence of divine religions and the disappearance of traditional religions, especially with materialism. As a result of the metaphysical change and materialist determinism caused by the advances in scientific fields, the way of self-perception of human has changed. This change has led to a definition of human who considers himself superior to everything and is located in the center of the universe. The process of self-definition of human, which started with the Age of Enlightenment and humanism, was reconsidered with transhumanism. In this way it evolved into ultra-humanism and brought the idea that human is the ruler of the universe. While this situation a blow to the monotheistic religions, it gave rise to new techno-religions by encouraging religious imagination based on a new techno-theology on a changing focus of meaning beyond human subject (Antosca, 2019, p. 2). But despite of this new religions Houellebecq states that with the awareness of the inevitability of death, self-esteem and ruthlessness will increase in individuals whose hopes are destroyed. According to him, this situation will pave the way for the collapse of religions, and he also reminds the reader that a society in which the foundations of monotheistic religions has collapsed cannot exist (Houellebecq, 2022, p. 160). However, in the novel, neo-humans are in the majority in the society and a small number of individuals remaining from the old humanity constitute groups that have been under the influence of religion doctrines. While emphasizing the responsibilities that the author has placed on religions, the contrast between the Neo-human society that emerged through cloning studies and the fact that he has built a world where there is no place for pain and destruction compared to our contemporary society is striking.

In the light of all this information, it is possible to say that Houellebecq critiques a society focused on materialist and hedonistic pursuits, within the framework of transhumanist themes but also, he questions the technologicalization of human evolution and the broad social consequences of this process. Throughout the novel, the author focuses on thoughts on a world where the commodification of sexual satisfaction is dominant and accentuates the human characteristics that can emerge or, on the contrary, disappear when sexuality loses its purpose of reproduction. In this context, while questioning transhumanism in line with philosophical themes, the novel deals with existential questions such as nature of identity, the meaning of life and the limits of humanity. Thus, it constitutes a narrative that warns against the potentially dehumanizing effects of technological advances.

Conclusion

In conclusion, *Elementary Particles* can be characterized as a literary work that delicately deals with the transhumanist ideas introduced with Aldous Huxley's famous novel *Brave New World*. By touching on molecular biology, genetic engineering, virtual reality and ethical problems that may arise on the way to immortality, novel problematizes humanity's relationship with technology and its own physical transformation in this way. In the novel, Houellebecq deals with the human being, who situates at the center of the universe with the Age of Enlightenment and whose definitions have been restricted with transhumanism, which can be described as a kind of ultra-humanism. In this context, the author, while enquiring important questions about the potential consequences of the futuristic demands of the current age, also emphasizes that there can be no monotheistic religion in a world dominated by science and that life will be aimless. Thus, the work compels the reader to consider the consequences of a world in which humanity has transcended its elementary particles.

In the novel, it is stated that humanist thought, which started with the Age of Enlightenment, weakened with materialism after positivism, and it is seen that the transhumanist revolution is considered as a historical necessity and a natural process as it will revive humanist thought. From this point of view, it is stated that the way of deliverance of humanity from all social troubles and existential problems such as the departure or impermanence brought about by death, the consumer society created by capitalism, and materialist determinism will be realized not as a result of biological and natural evolution, but through science, genetic and biotechnological studies in the light of transhumanist thought. The novel, in which Neo-humans, created through cloning as the future of human evolution, come to the fore, depicts a world where there are no problems such as selfishness, cruelty and anger in the society. Moreover, it accentuates that libertarian transhumanism, which is the greatest opportunity for the realization of the transhumanist ideal, is also contrary to the idea of a better and egalitarian world advocated by transhumanists. Although transhumanism is an anthropocentric movement, it has been concluded that biological cloning studies play an analytical role in criticizing both nihilism and social despair for the author, who problematizes whether the final point of transhumanism to be reached will be non-human or not.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

References

- Antosca, R. A. (2019). Technological Re-Enchantment: Transhumanism, Techno-Religion, and Post-Secular Transcendence. *Humanities and Technology Review*, 38(2), 1-28.
- Bostrom, N. (2003). *The Transhumanist FAQ: A General Introduction*. November, 2023. From www.nickbostrom.com
- Dard, O., & Moatti, A. (2016). Aux origines du mot Transhumanisme. *HAL open science*.
- Ferrando, F. (2013). Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms. *Existenz*, 26-33.
- Ferry, L. (2023). *Transhümanist Devrim*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Foucault, M. (1966). *Les Mots et Les Choses*. Paris : Editions Gallimard.
- Houellebecq, M. (2022). *Temel Parçacıklar*. (O. Senemoğlu, Çev.), İthaki.
- Humanity+. (2016). *What We Do*. February 2, 2023. From Humanity+: <https://www.humanityplus.org/about>.
- Huxley, J. (1968). Transhumanism. *Journal of Humanistic Psychology*, 8(1), 73-76.
- Maftai, M. M. (2020). La fiction posthumaniste - Michel Houellebecq. *HAL, archives-ouvertes.fr*.
- More, M. (1990). Transhumanism: Towards a Futurist Philosophy. *Extropy*, 6-12.
- Nietzsche, F. W. (2011). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. (M. Tüzel, Çev.), İş Bankası Yayınları.
- Onishi, B. B. (2011). Information, Bodies, and Heidegger: Tracing Visions of the Posthuman. *Sophia*, 101-112.
- Rey, A., Arabyan, M., Chapron, J., Gérardin, F., Hordé, T., & Meddeb, A. (1994). Le Robert Micro. *Dictionnaire d'Apprentissage de la Langue Française*. Paris, la Glaciere, Dictionnaires Le Robert.
- Shelley, M. (2016). *Frankenstein ya da Modern Prometheus*. (Y. Yavuz, Çev.), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Sreenan, N. (2018). Universal, acid: Houellebecq's clones and the evolution of humanity. *Modern & Contemporary France*.
- Vita-More, N. (2020). *The Transhumanist Manifesto*. (Revision 1998 v.2, 2008 v.3, 2020 v.4, Original 1983). July 10, 2023. From Humanity+: humanityplus.org/the-transhumanist-manifesto
- Vita-More, N. (2022). Transhümanist Manifesto. *Pasajlar: Transhümanizm* (T. Dereci, Çev., s. 137-148). İçinde, Akademim Yayınları.

Bibliometric Analysis of Postgraduate Theses on Religious Coping in Türkiye and its Relationship with Psychological Variables

Dini Başa Çıkma Üzerine Yazılan Lisansüstü Tezlerin Bibliyometrik Analizi ve Psikolojik Değişkenlerle İlişkisi

Asiye DURSUN 

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi,
Psikoloji Bölümü, Kütahya, Türkiye
Kütahya Dumlupınar University,
Department of Psychology, Kütahya, Türkiye
asiyedursun26@hotmail.com
(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)



Abstract

Individuals often attempt to use various coping strategies when faced with challenging life events and personal difficulties. One of these coping strategies is religious coping, which is frequently used in both positive and negative ways. This particular coping method has been the subject of research in various disciplines, particularly in the field of psychology of religion. This study aims to examine the postgraduate theses written on religious coping within the scope of the Higher Education Council National Thesis Center through the bibliometric analysis method. The bibliometric analysis was conducted on postgraduate theses on religious coping in terms of university type, province-university name, year, thesis type, institute, department, topic, sample group, thesis methodology, and related psychological variables. Bibliometric research contributes to providing insights for future studies. Therefore, based on the information obtained from the theses, a comprehensive perspective on religious coping is presented. Psychologically, positive religious coping strategies strengthen individuals and protect against challenging situations. The situation is the opposite for those who use negative religious coping strategies. In addition, exploring the relationship with psychological variables allows for an interdisciplinary understanding of the concept of religious coping. Hence, this study is expected to provide a multidimensional approach for those interested in studying religious coping. In addition, research results emphasize that religious coping is an important strategy by revealing its effect on psychological variables.

Keywords: Psychology, religious coping, bibliometric analysis, graduate theses

Öz

Zorlu yaşam olayları ve bireysel zorlanmalar karşısında bireyler birtakım başa çıkma yollarını kullanmayı denemektedir. Bu başa çıkma yollarından bir tanesi ise dini başa çıkmadır. Genellikle olumlu ve olumsuz dini başa çıkma şeklinde kullanıldığı görülmektedir. İlgili baş etme yöntemi başta din psikolojisi olmak üzere farklı disiplinlerde araştırma konusu olmaktadır. Bu çalışmada Yüksek Öğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi kapsamında dini başa çıkma konusunda yazılan tezlerin bibliyometrik analiz yöntemi ile incelenmektedir. Araştırmada dini başa çıkma konusunda yazılan lisansüstü tezlerin; üniversite türü, il-üniversite adı, yıl, tez türü, danışman unvanı, enstitü, anabilim dalı, konu, örneklem grubu, tezin yöntemi ve ilişki olan psikolojik değişkenler bağlamında bibliyometrik analiz gerçekleştirilmiştir. Bibliyometrik araştırmalar, yeni çalışmalara fikir sunma konusunda destek olmaktadır. Bu nedenle çalışma sonucunda tezlere yönelik elde edilen bilgiler doğrultusunda, dini başa çıkma konusuna yönelik geniş bir bakış açısı sunulmaktadır. Ayrıca psikolojik değişkenlerle ilişkinin ele alınması dini başa çıkma kavramının disiplinler arası bir bakış açısı ile değerlendirilmesine fırsat sunmaktadır. Bu açıdan çalışmanın dini başa çıkma konusunda çalışma yapmak isteyenlere çok boyutlu bir bakış açısı sunması beklenmektedir. **Anahtar Kelimeler:** Psikoloji, dini başa çıkma, bibliyometrik analiz, lisansüstü tezler

Geliş Tarihi/Received 08.01.2024
Kabul Tarihi/Accepted 05.06.2024
Yayın Tarihi/Publication Date 22.06.2024

Cite this article: Dursun, A. (2024). Bibliometric analysis of postgraduate theses on religious coping in Türkiye and its relationship with psychological variables. *Current Perspectives in Social Sciences*, 28(2), 258-270.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Introduction

Throughout their lives, individuals may encounter difficult life events such as disasters, loss, death, and accidents, and there may be situations where they have difficulty in meeting their wishes and needs. It is seen that such challenging life events also have a negative impact on mental health (Sözer, 1992). Therefore, when individuals encountering difficult life events have difficulty feeling positive emotions, they try to cope with the negative emotions and attitudes caused by their dissatisfaction (Emmons & Mishra, 2011). Therefore, individuals strive to achieve balance by using different coping methods in order to cope with the stress that may arise as a result of challenging life events. These methods can appear as cognitive efforts to make sense of the event, as emotional efforts such as suppression, reflection, or anger, and as behavioral efforts such as walking, exercising, or turning to worship (Ali, 2012). From this perspective, religious coping strategies have effects on physical health, psychological well-being, health behaviors and feelings of competence (Harrison et al., 2001), and are considered the most common coping mechanism in the face of difficult life events because they transcend religious or cultural affiliation (Peres et al., 2007).

Religious coping

One of the coping types that individuals use in the face of difficult life events is religious coping. Religious coping is defined as a structure that encompasses religiously framed cognitive, emotional or behavioral responses to stress, encompassing multiple methods and purposes, as well as positive and negative dimensions (Wortmann, 2020). In other words, individuals can use religion as a way to cope with difficulties such as depression and death anxiety and try to protect their physical and mental health and well-being through religious coping activities (Kızılgöçit & Yıldırım, 2023). However, until recently, researchers interested in modern psychology viewed religion as a passive coping mechanism and defined it as a last resort for individuals. However, religion has an active coping function in the face of difficult life events (Pargament, 2002). However, it is emphasized that religious coping is common among many different groups and is associated with a wide range of psychological and physical health indicators. In addition, religious resources appear to be an effective element in the treatment of psychological processes and psychiatric conditions (Harrison et al., 2001). In fact, in situations where individuals feel weak and helpless, they need to take shelter in a strong being in order to feel safe (Peker, 2015). Because it is thought that religious practices may facilitate the use of reappraisal by encouraging the reframing of negative cognitions to change emotional states (Dolcos et al., 2021).

If religion has an important place in an individual's life, religious coping skills become important in dealing with difficulties and feeling psychologically resilient. In this respect, activities such as praying, thinking about life in terms of destiny, evaluating the situation as positive or negative can be considered as "religious coping" (Batan & Ayten, 2015). Similarly, beliefs and acceptances such as enduring difficulties and considering them as tests, showing submission, and seeking social support from religious environments and institutions are included among the types of religious coping (Abanoz, 2023). As a result, it appears that religious coping is a type of coping preferred by different groups. Indeed, many people in all religious traditions rely on spiritual teachings, beliefs, and practices to confront challenges, transform perspectives, and achieve comfort (Abu-Raiya & Pargament, 2015). Another issue that needs to be evaluated at this point is the species that do not show religious success.

Positive and negative religious coping

In addition to these activities, religious coping is generally considered in terms of positive and negative religious coping. Turning to God, interpreting events as good, praying, seeking closeness to God, religious transformation, and seeking religious guidance are considered as positive religious coping, while interpersonal religious dissatisfaction, spiritual dissatisfaction, and attributing events to evil are considered as negative religious coping (Ali, 2012). Besides, individuals who exhibit positive religious coping behaviors are seen to have an optimistic outlook on life, engage in spiritual search, have a secure attachment to the Creator, perceive life as meaningful, show forgiveness, and establish spiritual relationships with others. On the contrary, those who exhibit negative religious coping skills tend to have a pessimistic view of life, perceive challenging life events as misfortune, have an insecure attachment to the Creator, and generally display a fatalistic style (Pargament et al., 1998).

It is emphasized that individuals who use active coping and positive reframing coping strategies more cope with stress, are physically and mentally healthier (Imperatori et al., 2020), find life meaningful and do not feel lonely (Yıldırım et al., 2021). It is also noteworthy that positive religious coping strategies have a positive effect on psychological elements such as

controlling anxiety and depression, improving empathy, and improving cognitive and intellectual functioning (Abu-Raiya & Pargament, 2015). Negative religious coping appears to increase PTSD, depression, and anxiety (Alsamara et al., 2024), decrease the level of meaning in life (Yıldırım et al., 2021), and is associated with sleep problems (Dubar et al., 2024). These research findings indicate the importance of the relationship between religious coping and psychological variables.

The relationship between religious coping and psychological variables

For a long period of time, religious perspectives and psychological structures have been considered separately with the reasoning of religious structures being cited as intuitive and abstract. Nevertheless, the bridge between religious and psychological structures is established through specific religious coping strategies and behaviors (Maltby & Day, 2003). Therefore, this study examines the relationship between religious coping and psychological variables. There are studies that focus on the relationship between religious coping and different psychological variables. In these studies, religious coping is generally approached in two dimensions, positive and negative.

It is stated that individuals who use positive religious coping strategies in the face of difficult life events that create stress have positive psychological adaptation, while those who use negative religious coping strategies have negative psychological adaptation (Ano & Vasconcelles, 2005). Similarly, positive coping with religious flexibility appears to increase life satisfaction, while negative coping behavior such as fear/guilt, negative feelings towards God, and negative social interactions surrounding religion decreases life satisfaction (Szcześniak et al., 2020). Negative religious coping strategies appear to reduce the existence of meaning in life, autonomy, mastery of the environment, personal development, relationships with others, purpose in life, self-acceptance and psychological well-being (Krok, 2015). It has been observed that positive religious coping reduces social media addiction and loneliness levels, while negative coping increases social media addiction (Korkmaz, 2021). Similarly, individuals who use positive religious coping strategies have higher levels of life satisfaction, hope, and psychological well-being. Conversely, as the use of negative religious coping strategies increases, these related variable levels decrease (Uysal et al., 2017). It is also noteworthy that both psychologically healthy individuals and individuals with psychopathology use religious coping. Positive religious coping is mostly preferred by healthy individuals, while individuals with psychopathology tend to use negative coping strategies (Murat & Kızılgöç, 2017). Furthermore, research on religious coping has been conducted on different samples experiencing challenging life events such as patients, their families, hospital workers (Ayten et al., 2012), individuals infected with the Covid-19 virus (Gashi, 2020), families of martyrs and veterans (Esen Ateş & Kayıklık, 2019), disaster victims (Gören, 2023), families with special needs children (Bucuka, 2022), individuals experiencing parental loss (Göçen & Genç, 2019), and individuals going through divorce (Ferah, 2019).

In summary

When examining the literature, it is observed that bibliometric analysis studies have been conducted on various publications such as theses, articles, citations, papers, and journals in different disciplines such as education (Gülmez et al., 2020), marketing (Zeren & Kaya, 2020), and tourism (Yeksan & Akbaba, 2019). In the field of psychology, bibliometric analyses have been conducted on topics such as self-compassion (Karagöz & Uzunbacak, 2023), self-sabotage (Sayiner, 2023), psychological capital (Becan & Dayanç Kıyat, 2021), school psychological counseling (Özteke Kozan, 2020), and emotional intelligence (Hotamışlı & Efe, 2015).

In the field of psychology of religion and religious studies, there are bibliometric analyses on attachment, God, religiosity (Şeker & İkis, 2023), studies on religion and aging (Gürsu, 2022), religious education (Güneş, 2021), higher religious education (Sayın & Mutlu, 2020), religious beliefs about circumcision (Doğan, 2020), religious expressions (Syahid & Dakir, 2022), teacher professional training programs in Islamic religious education (Evendi, 2022), the Islamic network and religiousness in Indonesia (Jayanegara et al., 2023), and other topics. In addition, although there are studies based on bibliometric analyses on religious journals (Carey et al., 2023; Güneş, 2021; Harianto, 2022; Hussain et al., 2019; Koç et al., 2019; Şenel & Demir, 2018), there are rarely studies examining theses. Similarly, although there are bibliometric analyses of postgraduate theses on different religious topics abroad (Abanoz, 2020; Saeed & Ahmed, 2020; Özçoban, 2020), rarely any of these studies focus on religious coping. Abanoz (2020) included 46 theses up until 2019 in his research.

Considering that there are a total of 64 different postgraduate studies in 2023, it is believed that a comprehensive approach to the concept would be beneficial. In fact, bibliometric analysis, which has been frequently used in various disciplines especially in recent years, provides an opportunity to evaluate the relevant topic in a broader framework. In line with these explanations and needs, this study aims to evaluate and present postgraduate theses on religious coping, which is one of the important coping strategies in human life, through bibliometric analysis.

Aim

This research uses bibliometrics to review postgraduate theses on religious coping in Türkiye and to investigate its relationship with psychological variables. In this context, the research question was taken into consideration to reveal the trend in the postgraduate education period, which tries to put a product that contributes to the literature by learning the basis of the research process.

- RQ1: How do the theses show distribution according to the cities and universities they were conducted in?
- RQ2: How do the theses show distribution in terms of institutes/departments by years?
- RQ3: How do the theses show distribution in terms of year, university type, and thesis type?
- RQ4: How do theses show distribution in terms of topic, sample, and method?
- RQ5: What are the psychological variables addressed in the theses? What is their relationship with religious/spiritual coping?

The structure of the study is as follows: (i) the methodology presents bibliometric analysis technique and information on data collection, (ii) discusses the prevalence of theses on religious coping at Türkiye National Thesis Center in cities and universities in Türkiye, (RQ1) (iii) examines the scientific fields that address religious coping by years (RQ2), (iii) evaluates the trends of postgraduate theses in the context of year, type (RQ3), (iv) presents the trends of theses in terms of topic, sample, and method (RQ4), (v) examines psychological themes related to religious coping in the last question (RQ5), and (vi) includes the conclusion, discussion, and limitations section after the questions.

Method

Bibliometric analysis

Bibliometric analysis, defined as the statistical analysis of data including various publications such as books, journals, articles, theses in databases (Pritchard, 1969), is described as a method that quantitatively examines the characteristics of scientific research written on a specific subject. It is also considered that bibliometric analysis of postgraduate theses will contribute to determining prominent research in various disciplines (Al & Tonta, 2004). Similarly, through bibliometric research, the general trend of research topics and their development in the literature are examined, thus providing guidance for future studies based on current information. Examining postgraduate theses on the relevant subject is one of the preferred ways to determine current research trends (Mishra et al., 2014). In line with these explanations, this study aims to examine the current situation of postgraduate theses on religious coping through bibliometric analysis and present its relationship with psychological variables.

Data collection and analysis

In order to conduct the bibliometric analysis of postgraduate theses on religious/spiritual coping within the scope of this research, the theses uploaded to the National Thesis Center affiliated with the Council of Higher Education (YÖK) until September 1, 2023 were examined. In this context, a total of 65 theses were reached by searching the National Thesis Center using the keywords "dini başa çıkma," and "religious coping,". After determining that one of these theses was conducted outside of Türkiye, it was decided to include a total of 64 theses in the research. After accessing the full text of the planned theses, statistical procedures were performed by entering the data into the computer using the SPSS 23.0 data package program. Frequency and percentage techniques were utilized in the statistical evaluation stage within the scope of the sub-objectives of the study. Additionally, the theses that address psychological variables and religious coping together were examined and presented in the context of their relationship.

Transparency and openness promotion

The process of selecting the sources that constitute the research sample has been reported, and the guidelines in bibliometric studies have been followed (Al & Tonta, 2004; Pritchard, 1969). The data included in the study have been stored by the researcher and are available for access upon request. The design and analysis of this study have not been pre-registered.

Results

In this section, answers to research questions are presented in order. In this context, firstly, the universities where the theses were conducted and the cities they are located in are presented in Table 1.

Table 1

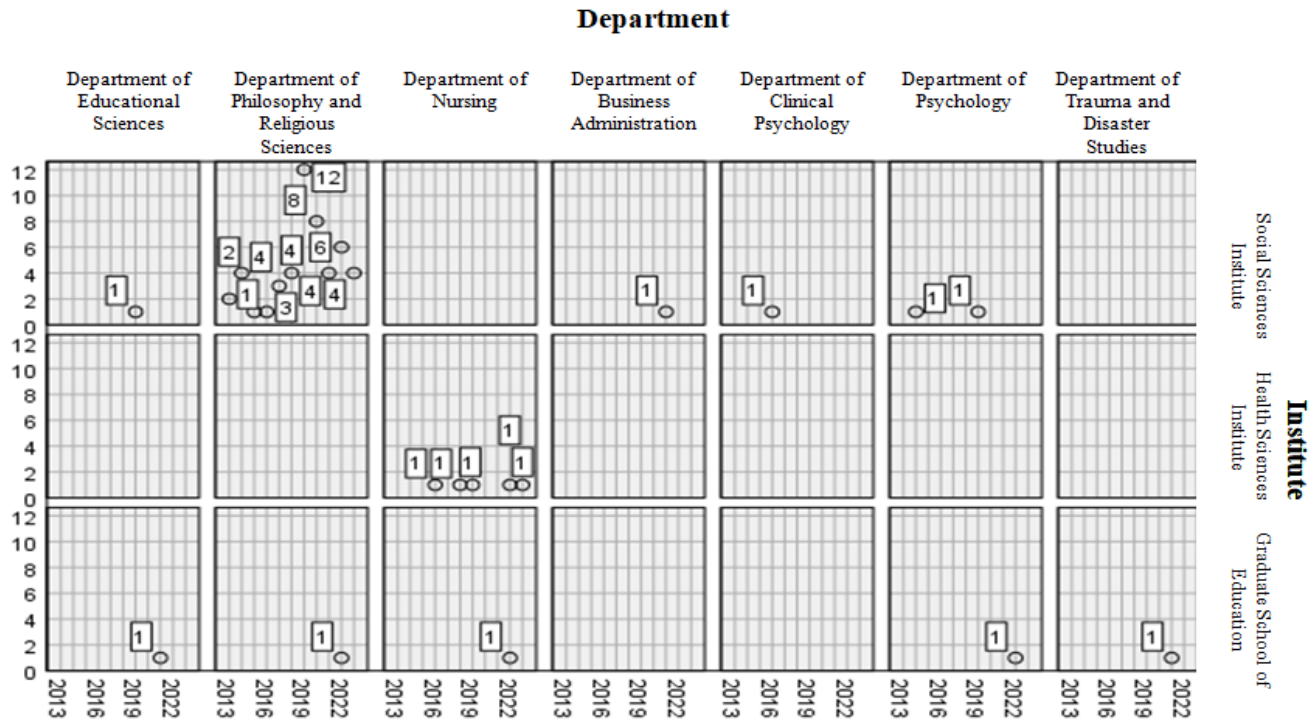
Distribution of Theses According to the Provinces and Universities Where They Were Made

Province in which the thesis was conducted	f	%	University where the thesis was made	f	%
Istanbul	24	37.5	Marmara University	9	14.1
			Istanbul University	7	10.9
			Medipol University	2	3.1
			Sabahattin Zaim University	2	3.1
			Işık University	1	1.6
			Bilgi University	1	1.6
			Beykent University	1	1.6
			Üsküdar University	1	1.6
Sakarya	6	9.4	Sakarya University	6	9.4
Ankara	4	6.3	Ankara university	3	4.7
			Middle East University	1	1.6
Bursa	4	6.3	Uludag University	4	6.3
Corum	4	6.3	Hittite University	4	6.3
Izmir	3	4.7	Katip Çelebi University	2	3.1
			Dokuz Eylül University	1	1.6
Isparta	3	4.7	Suleyman Demirel University	3	4.7
Eskisehir	2	3.1	Osmangazi University	2	3.1
Samsun	2	3.1	19 Mayıs University	2	3.1
Malatya	2	3.1	İnönü University	2	3.1
Kastamonu	2	3.1	Kastamonu University	2	3.1
Konya	1	1.6	Necmettin Erbakan University	1	1.6
Rize	1	1.6	Recep Tayyip Erdogan University	1	1.6
karaman	1	1.6	Karamanoğlu Mehmetbey University	1	1.6
Canakkale	1	1.6	18 Mart University	1	1.6
Duzce	1	1.6	Duzce University	1	1.6
Erzincan	1	1.6	Binali Yıldırım University	1	1.6
Kayseri	1	1.6	Erciyes University	1	1.6
Diyarbakir	1	1.6	Dicle University	1	1.6
Total	64	100	Total	64	100

When Table 1 is examined, it is seen that the 64 theses prepared on religious coping in Türkiye were conducted in 19 different cities and 28 different universities. It is noteworthy that a total of 24 theses on religious coping were prepared in eight different universities in Istanbul. Right after, it is seen that a total of six theses were conducted at Sakarya University. It can also be concluded that religious coping was studied in cities located in seven different geographical regions. The distribution of the institutes and departments where the theses were conducted by year can be found in Table 2.

Table 2

Distribution of Theses According to the Institute and Department Where They Were Made



When Table 2 is examined; it can be seen that 54 (84.4%) of the theses on religious coping were conducted at the Institute of Social Sciences, 5 (7.8%) of them at the PostGraduate Institution of Education, and 5 (7.8%) of them at the Institute of Health Sciences. Furthermore, 50 (78.1%) of the theses were conducted in the field of Philosophy and Religious Studies, 6 (9.4%) in Nursing, 4 (7.8%) in Psychology, 2 (3.1%) in Education Sciences, 1 (1.6%) in Trauma and Disaster Studies, and 1 (1.6%) in the Department of Business Administration. It is noteworthy that religious coping is not only studied in the field of psychology of religion, but its scope is expanding. When examined by years, it can be seen that nearly every year, theses on religious coping were prepared in the Institute of Social Sciences and the Department of Philosophy and Religious Studies. It is noteworthy that theses on religious coping have been prepared in different disciplines such as psychology, trauma, and education sciences in recent years. The years the theses were conducted, the type of university, and the type of thesis are presented in Table 3.

Table 3

Distribution of Theses by Year, University, and Thesis Type

Year the Thesis Was Done	f	%	Type of University	f	%	Thesis Type	f	%
2013	2	3.1	State	56	87.5	Degree	55	85.9
2014	5	7.8	Foundation	8	12.5	Doctorate	8	14.1
2015	1	1.6						
2016	3	4.7						
2017	3	4.7						
2018	5	7.8						
2019	15	23.4						
2020	8	12.5						
2021	7	10.9						
2022	10	15.6						
2023	5	7.8						
Total	64	100	Total	64	100	Total	64	100

When Table 3 is examined, it can be seen that the theses on religious coping were conducted between 2013 and 2023. In

terms of years, it is seen that most theses were prepared in 2019 (n:15), and the least theses were prepared in 2015 (n:1). Additionally, it can be said that the topic has significantly increased after 2019. Furthermore, it is noteworthy that 56 (87.5%) of the theses were prepared at state universities and 8 (12.5%) were prepared at foundation universities. Of the theses, 55 (85.9%) were master's theses and 8 (14.1%) were doctoral theses. The distribution of the theses by sample, topic, and method can be found in Table 4.

Table 4*Distribution of Theses by Sample Subject and Method*

Sample	f	%	Subject	f	%	Method	f	%
Adults	13	20.1	Psychology	48	42.9	Quantitative	42	65.6
Sick individuals (Covid 19, cancer, visually impaired, scerosis, OCD, dialysis, orthopedic)	10	15.6	Religion	47	42.0	Qualitative	16	25.0
Adolescents	8	12.5	Nursing	6	5.3	Mixed Pattern	5	7.8
Women	6	9.4	Sociology	3	2.7	Experimental Design	1	1.6
special needs (autism, mentally disabled, down, visually impaired)	6	9.4	Education and Training	3	2.7			
Relatives of patients (cancer, visually impaired, addict)	4	7.8	Philosophy	1	0.9			
Traumatic individuals (earthquake, violence, war, migration)	4	7.8	Journalism	1	0.9			
Different work groups (manager, gassal, caregiver)	4	7.8	Business	1	0.9			
University students	3	4.7	Social service	1	0.9			
Marital status (during and after divorce, widowed, unmarried)	3	4.7	infectious diseases	1	0.9			
Women in labor (pre- and post-natal)	2	3.1						
Hiz. The stories of Joseph, Jonah and Job	1	1.6						
Total	64	100	Total	112	100	Total	64	100

When Table 4 is examined, it can be seen that the phenomenon of religious coping is examined in a wide sample that includes different developmental stages, different genders, individuals who have experienced challenging life events, and individuals who continue their normal lives. Additionally, it is remarkable that the stories of three prophets (Prophet Joseph, Jonah, and Job) mentioned in the Quran were examined in only one thesis. It can be seen that a total of 112 different topics were expressed in the 64 theses. Indeed, 112 topics have been obtained because the authors stated multiple topics in their theses. Of the theses related to religious coping, 48 chose psychology and 47 chose religion as their subject. Additionally, it can be concluded that the concept of religious coping is studied in different fields. Finally, it is noteworthy that 42 (65.6%) of the evaluated theses were designed in a quantitative pattern, 16 (25%) in a qualitative pattern, 5 (7.8%) in a mixed pattern, and only one (1.6%) in an experimental pattern. While evaluating the relevant theses, the theses that discuss their relationship with different psychological variables were examined, and it was observed that in 45 theses, different psychological variables were included in the process. The relationship between psychological variables and religious coping was analyzed. The relevant information is presented in Table 5.

Table 5*Information on Psychological Variables Found in Theses and Their Relationship with Religious Coping*

Psychological Variable	f	Conclusion
Life satisfaction	7	It is seen that when positive religious coping increases, life satisfaction increases, and when negative religious coping increases, life satisfaction decreases.
Well-being (psychological, spiritual)	6	It was concluded that as positive religious coping behavior increases, well-being increases, and as negative religious coping behavior increases, religious well-being decreases. A thesis states that both positive and negative coping increases spiritual well-being.
Coping (difficult life events, violence, stress, obsessive behavior)	4	The use of positive religious coping increases the level of coping.
Stress	4	It is seen that stress decreases as a result of positive religious coping, and increases when negative religious coping increases.
Depression	3	While it is stated that negative religious coping methods increase depression, some studies indicate that positive religious coping methods have no relationship. Some studies emphasize that religious coping will reduce depression.
Trauma (post -traumatic growth, childhood)	3	Positive religious coping increases coping with traumatic situations.
Death (perception, anxiety, mourning process)	3	While positive religious coping reduces death anxiety, negative religious coping increases the likelihood of grief.
Despair	3	While positive religious coping reduces the level of hopelessness, negative religious coping increases it.
Anxiety (anxiety sensitivity)	3	Positive religious coping reduces the level of anxiety in divorced individuals , positive religious coping increases as the anxiety level in the patient's relatives increases.
Acceptance	2	As positive religious coping increases, parents' level of acceptance of the situation of the child with special needs increases.
Search for meaning	2	It is thought that life becomes more meaningful as positive religious coping increases.
Connecting	2	Those with secure attachment use positive religious coping more than those with avoidant and anxious attachment.
Anxiety (illness, climate change)	2	While religious coping has no effect on climate change anxiety, it appears to increase disease anxiety.
Identity/personality	2	An opposite and weak relationship was found between the Personality Traits of Responsibility, Agreeableness and Openness to Development and Positive Religious Coping. There is a linear and weak relationship between Negative Religious Coping and Responsibility and Openness to Development Personality Trait, and a linear and moderate relationship with Agreeableness Personality Trait.
Self respect	1	While positive religious coping increases self-esteem, negative religious coping decreases it.
Cognitive change	1	Positive coping activities provided a positive change in the cognition of individuals who experienced an earthquake.
Marital harmony	1	While positive religious coping increases marital adjustment, negative religious coping decreases it.
Forgiveness	1	Positive religious coping increases the level of forgiveness.
Psychological resilience	1	Positive religious coping increases psychological resilience.
Life quality	1	Positive religious coping improves quality of life.
Solve problem	1	Religious coping appears to increase problem solving.
Justification of violence	1	Religious coping increases the level of legitimation and approval of violence.
Loneliness	1	Positive religious coping reduces loneliness.
Anger expression styles	1	Positive religious coping reduces the level of anger and increases the state of control.

When Table 5 is examined, it can be seen that religious coping is studied and analyzed with different psychological variables. The use of positive religious coping methods generally has a positive effect on forgiveness, hope, psychological resilience, psychological well-being, and life satisfaction, which are related to positive psychology. On the other hand, it is observed that negative religious coping methods have negative effects. Similarly, it can be observed that positive religious coping activities generally have a mitigating effect on experiences such as stress, fear, depression, trauma, grief, and anxiety that can be evaluated in a clinical context, while negative religious coping activities are positively related to these experiences. In other words, as the levels of stress, fear, depression, trauma, grief, and anxiety increase, negative religious coping activities are used more. Moreover, it is seen that religious coping is an effective factor on elements that have an impact on human life

such as problem-solving, anger control, marital harmony, self-esteem, attachment, acceptance, search for meaning, and quality of life.

Discussion

As a result of the research, 64 postgraduate theses published between 2013-2023 were evaluated and presented in the context of different research questions. It is observed that the majority of the theses on religious coping were prepared in state universities. Although most of the theses on religious coping were conducted in universities located in Istanbul, it is noteworthy that the subject was addressed in universities in all seven geographical regions.

It was concluded that the majority of the theses on religious coping were prepared at the master's level and rarely at the doctoral level. In this context, it can be considered that there are not enough doctoral programs in the relevant field. The theses on religious coping, which were supervised by advisors with different titles, were mostly published in 2019. However, it is also noteworthy that there has been a general increase over the years and studies on the subject have been conducted every year. The theses were prepared not only in the Social Sciences Institute but also in the PostGraduate and Health Sciences Institutes, with the most theses in the fields of philosophy and religious studies, followed by nursing and psychology. In addition, it is seen that the topic is addressed in different disciplines such as education sciences, disaster management, and business. It is observed that the topic has become interdisciplinary. Similarly, when the distribution of the subject is examined, it is seen that most of the theses regard psychology and religion while there are theses regarding different topics such as nursing, education, journalism, and infectious diseases. Considering the effects of religious coping on people of different religions, it can be said that it is important to subject it to further research on its effect and function in fields other than psychology and religion.

The theses were conducted with individuals from a wide range of samples, including individuals in different developmental periods and genders, and special groups such as individuals experiencing challenging life events and families with individuals with special needs. In this respect, religious coping can be considered as an effective coping method for individuals with different developmental stages and characteristics. In terms of methodology, it is observed that the theses were mostly planned in quantitative design, followed by qualitative and mixed designs. It is noteworthy that there is only one study in experimental design. The abundance of quantitative and qualitative studies on religious coping is thought to provide data for intervention programs in experimental design in the relevant field. In this respect, it may be recommended to conduct experimental design studies on religious coping. It is thought that this study expands the existing literature on the bibliometric analysis of the theses on religious coping conducted in Türkiye and the literature evaluating religious variables in the context of the theses (Abanoz, 2020; Saeed & Ahmed, 2020; Özçoban, 2020). Furthermore, this study serves as a roadmap for individuals conducting research on the topic.

Considering that religion can be an influential factor in human life raises curiosity about the psychological elements that can interact with religious coping activities. Indeed, it is emphasized that the connection between religion and psychological structures is established through religious coping strategies and behaviors (Maltby & Day, 2003). In this context, when the relationship between the theses in the scope of research and psychological variables is discussed, it is generally seen that evaluations are made in positive and negative dimensions of religious coping.

The use of positive religious coping methods increases psychological elements that constitute the positive side of human life, such as forgiveness, hope, psychological resilience, psychological well-being, and life satisfaction, while reducing the impact of challenging life experiences such as stress, fear, depression, trauma, bereavement, and anxiety. On the contrary, negative religious coping activities reduce levels of forgiveness, hope, psychological resilience, psychological well-being, and life satisfaction, while increasing levels of stress, fear, depression, trauma, bereavement, and anxiety. It is also seen that positive religious coping has a positive effect on factors such as problem-solving, anger control, marital harmony, self-esteem, attachment, acceptance, search for meaning, and quality of life, while negative religious coping has a negative effect. In a study that conducted a meta-analysis of studies on the relationship between religious coping and mental health indicators, it is emphasized that religious coping is related to indicators such as life satisfaction, happiness, post-traumatic growth and well-being (Pankowski & Wytrychiewicz-Pankowska, 2023). It is stated in a different meta-analysis study that negative religious coping is associated with psychological symptoms such as depression and anxiety (Cheng & Ying, 2023).

Finally, it is noteworthy that religious coping legitimizes violence. The relationship between religious coping and subjective well-being, psychological resilience, depression, loneliness, and stress is stated to be important in human life (Korkmaz, 2021). Likewise, there is increasing scientific evidence that religious coping strengthens resilience, reduces negative

symptoms, and is associated with psychological factors that maintain emotional well-being (Dolcos et al., 2022). It is emphasized that religious coping is important for the Turkish population, and those who use positive religious coping strategies find life more meaningful and feel less lonely (Yıldırım et al., 2021). This situation indicates that religious coping is effective on the psychological structures of individuals living in Türkiye. In conclusion, it is observed that religious coping is an effective structure for individuals who place religion at an important point in their lives and should not be denied. In this respect, it is thought that religious coping strategies will also be an effective tool in coping programs prepared for different psychological dynamics. Research results generally show that positive religious coping is associated with positive mental health indicators such as hope, well-being, life satisfaction, and post-traumatic growth, and emphasize that it is valid for individuals with different religious beliefs. In this respect, mental health experts consider that religious coping is an effective element in people's challenging situations. Similarly, it is emphasized that negative religious coping can increase psychological symptoms such as depression, loneliness, life satisfaction, meaninglessness in life and anxiety. It is thought that it would be useful to examine coping styles when studying clients with similar experiences. It seems that there is a need for more research on how religious coping occurs in educational processes and different developmental periods and which variables it is associated with. It is said that planning different studies to fill this gap will facilitate a better understanding of the impact and nature of the concept of religious coping.

Limitations and Recommendations

There are some limitations that need to be expressed in this study. First of all, it is limited to postgraduate theses prepared in Türkiye because the publications included in the data analysis were accessed using the YÖK Thesis Center database. In this context, bibliometric analysis of different types of publications searched in different indexes (such as TR INDEX, SCOPUS) can be conducted in future studies. Another limitation is that the bibliometric analysis consists of theses on religious coping. In this regard, bibliometric analyses in different studies can be enriched with different variables. The last limitation is that the prevalence and impact level of theses have not been evaluated. Although efforts were made to access the references of theses through Google scholar, it was not successful and could not be included in the research findings.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: No potential conflict of interest was reported by the author.

Financial Disclosure: The author, declared that this study has received no financial support.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

References

- Abanoz, S. (2020). An evaluation of research on 'religious coping' conducted in Türkiye. *Eskiyeni*, 40, 407-429.
- Abanoz, S. (2023). Religious coping: a scale development study. *Eskiyeni*, 48, 201-222. <https://doi.org/10.37697/eskiyeni.1226612>
- Abu-Raiya, H. & Pargament, K. I. (2015). Religious coping among diverse religions: Commonalities and divergences. *Psychology of Religion and Spirituality*, 7(1), 24–33. <https://doi.org/10.1037/a0037652>
- Ali, A. (2012). *Psycho -Social Research on Religious Coping*. İz Publishing, 38.
- Alsamara, K., Kakaje, A., Soqia, J., Ghareeb, A., Watson, L., Hadakie, R., ... & Forbes, D. (2024). Exploring Women's Religious Coping Strategies and Psychological Impact After the 2023 Earthquake in Syria. *Journal of Religion and Health*, 63, 2314–2326. <https://doi.org/10.1007/s10943-024-02005-8>
- Ano, G. G., & Vasconcelles, E. B. (2005). Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis. *Journal of Clinical Psychology*, 61(4), 461-480. <https://doi.org/10.1002/jclp.20049>
- Ayten, A., Göcen, G., Sevinç K., & Öztürk, E. E. (2012). The relationship between religious coping, gratitude and life satisfaction: an empirical research on patients, relatives and hospital staff. *Journal of Academic Research in Religious Sciences*, 12(2), 45-79.
- Batan, S. N. & Ayten, A. (2015). A research on the relationship between religious coping, psychological resilience and life satisfaction. *Journal of Academic Research in Religious Sciences*, 15(3), 67-92.
- Becan, M. & Dayanç Kiyat, G. B. (2021). Examination of positive psychological capital with bibliometric analysis. *International Current Perspectives in Social Sciences*


- Journal of 3D Printing Technologies and Digital Industry*, 5(3), 550-559. <https://doi.org/10.46519/ij3dptdi.917236>
- Carey, L. B., Kumar, S., Goyal, K., & Ali, F. (2023). A bibliometric analysis of the Journal of Religion and Health: Sixty years of publication (1961–2021). *Journal of religion and health*, 62(1), 8-38. <https://doi.org/10.1007/s10943-022-01704-4>
- Cheng, C. & Ying, W. (2023). A meta-analytic review of the associations between dimensions of religious coping and psychological symptoms during the first wave of the COVID-19 pandemic. *Frontiers in Psychiatry*, 14, 1097598. <https://doi.org/10.3389/fpsy.2023.1097598>
- Doğan, G. (2020). The effect of religious beliefs on the publication productivity of countries in circumcision: a comprehensive bibliometric view. *Journal of Religion and Health*, 59, 1126-1136. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-00985-x>
- Dolcos, F., Hohl, K., Hu, Y., & Dolcos, S. (2021). Religiosity and resilience: Cognitive reappraisal and coping self-efficacy mediate the link between religious coping and well-being. *Journal of Religion and Health*, 60, 2892–2905. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01160-y>
- Dolcos, F., Hohl, K., Hu, Y., & Dolcos, S. (2021). Religiosity and resilience: Cognitive reappraisal and coping self-efficacy mediate the link between religious coping and well-being. *Journal of Religion and Health*, 60, 2892–2905. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01160-y>
- Dubar, R. T., Watkins, N. K., & Hope, M. O. (2024). What's your religious coping profile? Differences in religious orientation and subjective sleep among religious coping groups in the United States. *Sleep Health*, 10(1), 83-90. <https://doi.org/10.1016/j.sleh.2023.10.001>
- Emmons, R., & Mishra, A. (2011). Why gratitude enhances well-being: what we know, what we need to know, Kennon M. Sheldon, Todd B. Kashdan, Michael F. Steger, (Eds.), *Designing positive psychology taking stock oath moving*, (p. 248-262). Oxford Universty Press.
- Esen Ateş, N. & Kayıklık, H. (2019). The relationship between patience and religious coping in the families of martyrs, veterans and veteran familie. *Çukurova University Faculty of Theology Journal (ÇÜİFD)*, 19(1), 225-236. <https://doi.org/10.30627/cuilah.540347>
- Evendi, E. (2022). Teacher Professional Education Program in Islamic Religious Education: Bibliometric Analysis and Review. *Prisma Sains: Jurnal Pengkajian Ilmu dan Pembelajaran Matematika dan IPA IKIP Mataram*, 10(3), 591-597. <https://doi.org/10.33394/j-ps.v10i3.5322>
- Ferah, N. (2019). The relationship between depression, anxiety, stress and religious coping in individuals going through divorce. *Bilimname*, 2019(37), 383-405. <https://doi.org/10.28949/bilimname.470155>
- Gashi, F. (2020). The effect of religious coping during the treatment period in people with coronavirus. *Pamukkale University Faculty of Theology Journal*, 7(1), 511-535.
- Göcen, G. & Genç, M. (2019). Autobiographical memory, god imagination and religious coping in individuals who have experienced parental loss, *Bilimname*, 2019(40), 313-349. <https://doi.org/10.28949/bilimname.635965>
- Gören, A. B. (2023). Secondary traumatic stress and religious coping after disaster: the case of kahramanmaraş earthquake. *Marife Journal of Religious Research*, 23(1), 80-100. <https://doi.org/10.33420/marife.1280604>
- Gursu, O. (2022). A methodological review on religion and aging studies conducted abroad: the example of the journal of religion, spirituality and aging. *Republic Journal of Theology*, 26(1), 395-414. <https://doi.org/10.18505/cuid.1052238>
- Gülmez, D., Özteke, İ. & Gümüş, S. (2020). General view of educational research from Türkiye published in international journals: bibliometric analysis. *Education and Science*, 46(206), 213-239.
- Güneş, A. (2021). Bibliometric analysis of articles on religious education published in academic journals (1925-2020). *Turkish Journal of Religious Education Research*, (12), 199-222. <https://doi.org/10.53112/tudear.980143>
- Güneş, A. (2021). Bibliometric analysis of articles on religious education published in academic journals (1925-2020). *Turkish Journal of Religious Education Research*, 0(12), 199-222. <https://doi.org/10.53112/tudear.980143>
- Hariato, E. (2022). Publication trends of journal articles about religious moderation in recent years: Bibliometric analysis. *Islamic Review: Jurnal Riset dan Kajian Keislaman*, 11(2), 125-138. <https://doi.org/10.35878/islamicreview.v11i2.375>
- Hotamışlı, M. & Efe, D. (2015). Examination of studies in the context of emotional intelligence and leadership relationship with bibliometric analysis. *Çukurova University Faculty of Economics and Administrative Sciences Journal*, 19(1), 101-121. <https://dergipark.org.tr/en/pub/cuiibfd/issue/4140/54378>
- Hussain, A., Ibrahim, M., Saeed, S., & Pakhtunkhwa, K. (2019). A bibliometric analysis of contributions in Islamic studies (journal): 2009-2011. *AL-MUZARA` AH*, 7(2), 24-33.
- Imperatori, C., Bersani, F. S., Massullo, C., Carbone, G. A., Salvati, A., Mazzi, G., ... & Farina, B. (2020). Neurophysiological correlates of religious coping to stress: a preliminary EEG power spectra investigation. *Neuroscience Letters*, 728(34956).

- 1-5. <https://doi.org/10.1016/j.neulet.2020.134956>
- Jayanegara, A., Raihan. & Rosyada, D. (2023). Analisis Bibliometrik Kajian Religiusitas Islam di Indonesia dan Relevansinya dengan Pendidikan Agama Islam. *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam*, 12(04). 2497-2510. <https://doi.org/10.30868/ei.v12i04.4437>
- Karagöz, Ş. & Uzunbacak, H. H. (2023). Bibliometric analysis of articles published on self-compassion. *International Academy of Management Journal*, 6(2), 410-420. <https://doi.org/10.33712/mana.1276099>
- Kızılgeçit, M. & Yıldırım, M. (2023). Fear of COVID-19, death depression oath death anxiety: religious coping as a mediator. *Archive for the Psychology of Religion*, 45(1), 23-36. <https://doi.org/10.1177/00846724221133455>
- Koç, A., Kaya, U. & Gelgör, E. S. (2019). A bibliometric analysis on the Journal of Marmara University Faculty of Theology. *Marmara University Faculty of Theology Journal*, 57, 1-24. <https://doi.org/10.36543/kauibfd.2022.021>
- Korkmaz, S. (2021). The relationship between positive and negative religious coping, social media addiction and loneliness. *Tasavvur/Tekirdağ Journal of Theology*, 7(1), 237-271. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.883693>
- Krok, D. (2015). The role of meaning in life within the relations of religious coping and psychological well-being. *Journal of Religion and Health*, 54, 2292-2308. <https://doi.org/10.1007/s10943-014-9983-3>
- Maltby, J., & Day, L. (2003). Religious orientation, religious coping and appraisals of stress: Assessing primary appraisal factors in the relationship between religiosity and psychological well-being. *Personality and Individual Differences*, 34(7), 1209–1224. [https://doi.org/10.1016/S0191-8869\(02\)00110-1](https://doi.org/10.1016/S0191-8869(02)00110-1)
- Mishra, D. K., Gawde, M., & Solanki, M. S. (2014). Bibliometric study of PhD thesis in English. *Global Journal of Academic Librarianship*, 1(1), 19-36.
- Murat, A. & Kızılgeçit, M. (2017). "Relationship between religious coping and psychopathology (Rize Case). *Recep Tayyip Erdoğan University Faculty of Theology Journal*, 6(11), 111-151. <https://dergipark.org.tr/en/pub/rteuifd/issue/30020/307297>
- Mutlu, Ş. & Sayın, G. (2020). Bibliometric analysis of the international higher religious education symposium. *Mesned Journal of Theological Research*, 11(1), 189-214.
- Özçoban, E. (2020). Bibliometric analysis of master's and doctoral theses published in the field of religious tourism (1998-2019). *Turkish Studies-Social*, 15(3), 1363-1375. <https://dx.doi.org/10.29228/TurkishStudies.41530>
- Özteke Kozan, H. İ. (2020). Bibliometric analysis of studies on school psychological counseling: 1980-2019. *Journal of School Psychological Counseling*, 3(1), 1- 28. <https://dergipark.org.tr/en/pub/opdd/issue/55593/651056>
- Pankowski, D., & Wytrychiewicz-Pankowska, K. (2023). Turning to religion during COVID-19 (Part I): A systematic review, meta-analysis and meta-regression of studies on the relationship between religious coping and mental health throughout COVID-19. *Journal of Religion and Health*, 62(1), 510-543. <https://doi.org/10.1007/s10943-022-01703-5>
- Pargament, K. (2002). God help me: advances in the psychology of religion oath coping, *Archive for the Psychology of Religion*, 24(1), 53. <https://doi.org/10.1163/157361203X00219>
- Pargament, K. I., Smith, B. W., Koenig, H. G., & Perez, L. (1998). Patterns of positive oath negative religious coping with major life stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(4), 710-724. <https://doi.org/10.2307/1388152>
- Peker, H. (2015). *Psychology of religion*. Istanbul: Çamlıca Publication.
- Peres, J. F., Moreira-Almeida, A., Nasello, A. G., & Koenig, H. G. (2007). Spirituality and resilience in trauma victims. *Journal of Religion and Health*, 46(3), 343–350. <https://doi.org/10.1007/s10943-006-9103-0>
- Saeed, R. A., & Ahmed, R. (2020). Urdu Dissertations of Islamic Studies on Semitic Religions (MPhil, PhD) in Pakistani Universities: An Index and Bibliometric Review. *Al-Milal: Journal of Religion and Thought*, 2(1), 178-231. <https://doi.org/10.46600/almilal.v2i1.53>
- Sayiner, B. (2023). Bibliometric analysis of postgraduate theses written on self-sabotage. *Academic Sensitivities*, 10(22), 194-230. <https://doi.org/10.58884/akademik-hassasiyetler.1308051>
- Sözer, Y. (1992). The concept of crisis in psychiatry and crisis intervention. *Crisis Journal*, 1(1), 8-12. O. Harrison, M., Koenig, H. G., Hays, J. C., Eme-Akwari, A. G., & Pargament, K. I. (2001). The epidemiology of religious coping: A review of recent literature. *International Review of Psychiatry*, 13(2), 86-93. <https://doi.org/10.1080/09540260124356>
- Syahid, B., Dakir. (2022). Describing religious expressions over time through Scopus: A bibliometric analysis. *Res Militaris*, 12(2): 912-935.
- Szczęśniak, M., Kroplewski, Z., & Szałachowski, R. (2020). The mediating effect of coping strategies on religious/spiritual struggles and life satisfaction. *Religions*, 11(4), 195-211. <https://doi.org/10.3390/rel11040195>
- Şeker, M. & İkis, M. (2023). Bibliometric analysis of theses on attachment, god and religion in the fields of theology, business, educational sciences and psychology. *Eurasian Journal of Social and Economic Research*, 10(1), 17-34.

- <https://dergipark.org.tr/en/pub/asead/issue/75724/1193291>
- Şenel, E., & Demir, E. (2018). Bibliometric and scientometric analysis of the articles published in the journal of religion and health between 1975 and 2016. *Journal of religion and health*, 57, 1473-1482. <https://doi.org/10.1007/s10943-017-0539-1>
- Uysal, V., Göktepe, A. K., Karagöz, S., & İlerisoy, M. (2017). A research on the interaction between religious coping and hope, life satisfaction and psychological resilience, *Marmara University Faculty of Theology Journal*, 52(52), 139-160. <https://doi.org/10.15370/maruifd.333535>
- Wortmann, J. (2020). *Religious Coping*. In: Gellman, M.D. (eds) Encyclopedia of Behavioral Medicine. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-39903-0_665
- Yeksan, Ö. & Akbaba, A. (2019). Bibliometric analysis of sustainable tourism articles. *Journal of Current Tourism Research*, 3(2), 220-231. <https://doi.org/10.32572/guntad.502563>
- Yıldırım, M., Kızılgöçit, M., Seçer, İ., Karabulut, F., Angın, Y., Dağcı, A., ... & Çinici, M. (2021). Meaning in life, religious coping, and loneliness during the coronavirus health crisis in Türkiye. *Journal of Religion and Health*, 60, 2371–2385. <https://doi.org/10.1007/s10943-020-01173-7>
- Zeren, D. & Kaya, N. (2020). Digital marketing: A bibliometric analysis of national literature. *Çağ University Journal of Social Sciences*, 17(1), 39-52.

Displacement and Liminality in *Birds Without Wings* by Louis de Bernières

Louis de Bernières'in *Kanatsız Kuşlar*'ında Sürgün ve Eşiksellik

Neslihan GÜNAYDIN ALBAY 

Doğuş Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,
İngiliz Dili ve Edebiyatı, İstanbul, Türkiye
Doğuş University, Faculty of Faculty of Arts and
Sciences, İstanbul, Türkiye
nalbay@dogus.edu.tr
(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)



Abstract

Penned in 2004 by Louis de Bernières and articulated through the viewpoints of diverse characters, *Birds Without Wings* illuminates the harrowing scenes of war and their impact on local inhabitants and migrants during the formative years of the new Turkish Republic. Examining the reverberations of the national struggle in the international context, this paper specifically investigates the repercussions of the population exchange between Greece and the emerging Turkish state in 1923, focusing on a South-West Anatolian village (Eskibahçe) in a tumultuous historical era, which is the central issue in *Birds Without Wings*. Employing polyphony, that is, a multi-voiced narrative style with Bakhtin's terminology about the novels with a variety of perspectives and narrators, the novel explores themes such as war, love, forced migration, and identity. The plot unfolds against the backdrop of a multicultural late Ottoman Empire, where Turkish-speaking Christian villagers and Greek Orthodox migrants initially coexist harmoniously but later face social isolation and loneliness after being exiled to Greece. Therefore, this paper aims to underscore individual and social isolation resulting from the devastating impact of wars on the idyllic lives of villagers in *Birds Without Wings*, drawing on Homi K. Bhabha's third space theory. Another objective of this study is to demonstrate that *Birds Without Wings* celebrates hybridity and ethnic diversity by reevaluating the forced migration between Greece and Turkey, prompting reflection on the villagers' attempts to redefine their identities after the Turkish Republic's establishment and an analysis of its long-term implications.

Keywords: Liminality, displacement, Louis de Bernières, *Birds Without Wings*, third space

Öz

2004 yılında Louis de Bernières tarafından kaleme alınan ve farklı karakterlerin bakış açılarıyla dile getirilen *Kanatsız Kuşlar*, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında savaşın yükü parçalayıcı sahnelerini ve bunların yerel halk ile göçmenler üzerindeki etkisini aydınlatmaktadır. Millî mücadelenin uluslararası bağlamdaki yansımalarını inceleyen bu makale, özellikle Yunanistan ile 1923'te ortaya çıkan Türk devleti arasındaki nüfus mübadelesinin yansımalarını, çalkantılı bir tarihsel dönemde Güneybatı Anadolu'daki bir köye (Eskibahçe) odaklanarak araştırmaktadır ki bu da *Kanatsız Kuşlar*'ın ana konusunu oluşturur. Romanları farklı bakış açıları ve anlatıcılarla anlatan Bakhtin'in terminolojisiyle çok sesli bir anlatım tarzının kullanıldığı romanda savaş, aşk, zorunlu göç, kimlik gibi temalar işlenmektedir. Hikâye, Türkçe konuşan Hıristiyan köylülerin ve Rum Ortodoks göçmenlerin başlangıçta uyumlu bir şekilde bir arada yaşadığı, ancak daha sonra Yunanistan'a sürgün edildikten sonra sosyal izolasyon ve yalnızlıkla karşı karşıya kaldığı, çok kültürlü Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemine bağlı olarak gelişmektedir. Bu nedenle bu makale, Homi K. Bhabha'nın üçüncü mekân teorisine dayalı olarak, *Kanatsız Kuşlar*'daki söz konusu savaşların köylülerin cennet gibi yaşamı üzerindeki yıkıcı etkilerini ve sonrasında ortaya çıkan bireysel ve toplumsal izolasyona dikkat çekmeyi amaçlamaktadır köylülerin cennet gibi yaşamı üzerindeki yıkıcı etkilerini ve sonrasında ortaya çıkan bireysel ve toplumsal izolasyona dikkat çekmeyi amaçlamaktadır. Bu çalışmanın bir diğer amacı da Yunanistan ile Türkiye arasındaki zorunlu göçü yeniden değerlendirerek romanın melezliği ve etnik çeşitliliği desteklediğini göstermek, köylülerin Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonra kimliklerini yeniden tanımlama girişimlerine ışık tutmak ve bu sürecin uzun vadedeki etkilerini analiz etmektir.

Anahtar Kelimeler: Eşiksellik, sürgün, Louis de Bernières, *Kanatsız Kuşlar*, üçüncü mekân

Geliş Tarihi/Received 08.01.2024
Kabul Tarihi/Accepted 06.05.2024
Yayın Tarihi/Publication Date 22.06.2024

Cite this article: Günaydın Albay, N. (2024). Displacement and liminality in *Birds Without Wings* by Louis de Bernières. *Current Perspectives in Social Sciences*, 28(2), 271-280.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Introduction

In the early twentieth century, a substantial portion of the non-Muslim population was forcibly displaced from the recently delineated borders of the Turkish Republic and nation-state. In his novel *Birds Without Wings*, De Bernières challenges the legitimacy of criteria like race, religion, and language in the context of nation-building. He mourns the departure of Greek residents from an Anatolian town, lamenting the loss of an idyllic way of life. The article posits that the central theme of *Birds Without Wings* revolves around “multiculturalism,” emphasizing how the novel illustrates dynamic relationships implied by the term through formal and narrative elements like chapter organization, shifting perspectives, blending of languages, genres, and the symbolic usage of names. A significant multitude of non-Muslims are forcibly expelled from the newly established national boundaries. They lack the ability to oppose or escape the forceful current that carries them away, akin to birds without wings. The narrative in the book resonates as an elegy lamenting the forfeiture of a harmonious way of life rooted in mutual comprehension, tolerance, and collaboration. Initially coexisting in harmony as hybrid identities within the diverse cultural milieu of the late Ottoman Empire, Turkish-speaking Christian villagers, or Greek Orthodox migrants face displacement to Greece. This resulted in their exposure to social isolation and loneliness, stemming from their unfamiliar and unwelcoming experiences.

Birds Without Wings illuminates the harrowing scenes of war and their effects on local inhabitants and migrants during the formative years of the new Turkish nation-state. Drawing on Bakhtin’s concept of polyphony as the narrative style the novel mirrors the reverberations of themes, such as war, love, forced migration, and cultural identity. The plot unfolds against the backdrop of a multicultural late Ottoman Empire, where Turkish-speaking Christian villagers and Greek Orthodox migrants initially coexist harmoniously but later confront with social isolation and loneliness after being exiled to Greece. Meanwhile, Muslim villagers mourn for the lost harmony with other cultural and ethnic inhabitants, experiencing a sense of loneliness, helplessness, and economic/spiritual deprivation in the partially deserted and decaying village. The residents of Eskibahçe, who once achieved social cohesion and acquired a hybrid identity through centuries of cohabitation, suffer from the absence of a third space in the national discourse as well. They must forge a new identity, leading to a renewed form of hybridity. Therefore, *Birds Without Wings* highlights individual and social isolation resulting from the devastating impact of wars on the idyllic lives of villagers, drawing on Homi K. Bhabha’s third space theory. Furthermore, the novel celebrates hybridity and ethnic diversity by reevaluating the forced migration between Greece and Turkey, prompting reflection on the villagers’ attempts to redefine their identities after the Turkish Republic’s establishment and an analysis of its long-term implications.

Theoretical framework

Ben Lazare Mijuskovic (2012) analyses loneliness from various perspectives and searches for the causes and effects of loneliness, besides its relation with such feelings as sadness and depression. As he refers, James Howard suggests that we may try to conquer our loneliness either by (a) an incorporation, an encapsulation of the other within ourselves, bringing the other reflexively into our own sphere of consciousness; or (b) a transcendence, a reaching out for the other (Mijuskovic, 2012, p.16). In accordance with Howard’s opinion, it is essential to integrate with the other to overcome our loneliness instead of removing it from our vision or consciousness. Being withdrawn into our inner world and getting closer to the Other simultaneously force the mind to exert dual ability and two-fold battle to relieve desolation and loneliness. Sinking into one’s own shell and being unable to come out of your shell mirrors one’s rigid stance against the other like an indestructible wall. On the other hand, the German-American philosopher Paul Tillich indicates “the word ‘solitude’ expresses the glory of being alone, whereas the word ‘loneliness’ expresses the pain of feeling alone” (Tillich, 1980, p. 453). With a tragic tone, the sense of loneliness permeates into Louis de Bernières’ novel, especially under the pressure of the population-exchange decision between Greece and Turkey. In a microcosmic world and a hybrid society, individuals are forced to disrupt the order of their lives and plunge into an ambivalent life in a third zone. Philosophers such as Tillich (1980) and Mijuskovic (2012), and the psychologist Moustakas (1961) favoured a consciousness detached from all other consciousness while they dream of epistemic concurrence with others, and hence, absolute loneliness emerges. With a critical eye, Linda Wood (1986), rejects these conceptualizations and she emphasized that “loneliness is the individual experience of failed intersubjectivity” (Wood, 1986, p.188). In addition, Wood (1986) focused on the role of language in shaping our experience of loneliness and she also explored the potential cultural and societal factors that lead to loneliness like social isolation, and the breakdown of conventional social structures. She discusses that addressing to these social problems may contribute to reducing levels of loneliness in individuals and in different social groups. In liminal borders, Bhabha asserts, there is a space “in-between the designations of identity” (1994, p.4) and that “this interstitial passage between fixed identifications opens up the possibility of a cultural hybridity that entertains difference without an assumed or imposed hierarchy (1994, p.4). In accordance with

Homi Bhabha's ideas of the "realm of the beyond" (2004, p. 1) and liminality as the beyond, the 'beyond' is defined as a contested place. Each character in *Birds Without Wings* undergoes the anguish of war and forced immigration in their individual manner, and it would be unjust to recount their distinctive experiences through a single authoritative narrator. Consequently, De Bernières grants a voice to numerous characters, which makes the novel polyphonic. Additionally, an omniscient narrator occasionally interjects with general observations, yet more prominently, the reader is frequently exposed to the voices of the characters.

In psychoanalytic criticism and multicultural societies, the existence of the individual self depends on the other. Identification of the individual self is realized through the reflection of the other as suggested by Lacan's psychoanalytic criticism. Rich in terms of postmodern elements, Louis de Bernières' novel presents postmodern individuals who can be directly linked to hybridity. Hybrid identities do not have a stable, permanent self. In contrast, they are in constant flux and change as they both construct and deconstruct themselves in their interaction with the Other. In a period when the Ottoman empire started to collapse, the author points to the intercultural encounters and intercultural awareness gained in a time of intense war, forced marches and massacres and ultimately the peaceful life is destroyed by the intrusion of the outside world, external forces, and the affliction of religious and nationalist movements.

Forced migration versus cultural diversity

When we look at *Birds Without Wings* to search for the examples or traces of loneliness in the lives of the main characters, the well-known landowner, Rüstem Bey stands out. Overwhelmed by the loneliness stemming from the lack of a wife, Rüstem Bey intends to make a trip to Istanbul in order to buy himself a concubine. He is perplexed by the cosmopolitan tumult of the city. In terms of mirroring the colourful variety or multicultural society within the empire, the prominent landowner Rüstem Bey's observations and first impressions on Istanbul are just a reflection of the characters from different race or ethnic backgrounds that he comes across in a street amid the chaos of the capital. Moreover, exhibiting a small example of a cosmopolitan world with its inhabitants including Greek Orthodox Christians and Turkish Muslims before the population exchange, the village of Eskibahçe was an exemplary place to live in harmony or, in other words, 'unity in diversity' (Bhabha 1992, p. 46) which even 'seems to stem out of its heterogeneity' (Golban, 2015, p. 46). In this context, De Bernières' Eskibahçe is perhaps somewhat idealised or glorified (Bedlek, 2015, p. 101) as its name, literally meaning Old Garden, suggests, it can even be considered as an Edenic space, albeit one dwelled by "benevolent but flawed" characters (Golban, 2015, p. 46). The local people in Eskibahçe were also profoundly affected by the dislocation of their Christian friends and neighbours who reinvigorated their lives with their supreme feelings of love, help, and cooperation. As Iskander the Potter puts it, the town of Eskibahçe has lost its multicultural charm and colourful appeal, and turned into a forlorn and bleak place due to the deportation of the Christians:

"Left on our own now, there is a sadness seeping out of the stones of this half- deserted town... There are many here who say we are better off without the Christians who used to live here, but as for me, I miss the old life of my town, and I miss the Christians. Without them our life has less variety, and we are forgetting how to look at others and see ourselves." (De Bernières, 2014, p. 1-5)

Being one of the key topics of *Birds Without Wings*, the dislocation of ethnic groups is argumentative in terms of social construction of exiled identities. The case of the population exchange between Turks and Greeks brings about some identity crises and conflicts on individual and social levels because of feeling isolated, excluded, or marginalized in exile or migrated countries. Set just before the First World War, Louis de Bernières' novel defies all kinds of differences, such as religious, ethnic, economic, or individual in a reference to the multicultural aspect of the Empire including a great variety of multitudes or social groups under the same roof. The successful management policy of the Ottoman Empire depended on its "adoption of flexible administrative practices that could accommodate the needs of different religions and different cultures" (Cleveland, 1994, p. 43). At that time, the town Eskibahçe inhabited Muslims, Christians, Jews, and Armenians living side by side in the frame of respect, harmony and solidarity. More particularly, the novel scrutinizes the poor and the wealthy, the literate and the illiterate, the sane and the insane in a lively, heavenly atmosphere. The author highlights these contrasts or oppositions at the beginning of the novel just in order to demonstrate later that one-dimensional nationalist policies of the new nation states after wars such as forced migration can restrict this hybridity in society. The multi-voiced narrative style of the novel through various narrators is also harmonious with the multi-dimensional society and individuals that the author creates within the composite nature of Eskibahçe. Individual love, social unity and harmony are all interwoven with ethnic and cultural differences, chaos caused by wars and hostility among different ethnic groups in this vibrant/fluid Eskibahçe, which embodies a microcosm of life in other places of the world. Referring to this cultural diversity, particularly in Istanbul

fantastically De Bernières explains

“It is said that in those days one could hear seventy languages in the streets of Istanbul. The vast Ottoman Empire, shrunken and weakened though it now was, had made it normal and natural for Greeks to inhabit Egypt, Persians to settle in Arabia and Albanians to live with Slavs. Christians and Muslims of all sects, Alevis, Zoroastrians, Jews, worshippers of the Peacock Angel, subsisted side by side and in the most improbable places and combinations. There were Muslim Greeks, Catholic Armenians, Arab Christians and Serbian Jews. Istanbul was the hub of this broken-felloed wheel, and there could be found epitomised the fantastical bedlam and babel, which, although no one realised it at the time, was destined to be the model and precursor of all the world’s great metropolises a hundred years hence, by which time Istanbul itself would, paradoxically, have lost its cosmopolitan brilliance entirely.” (De Bernières, 2005, p. 167)

In her novel *Hasret* (Yearning) Canan Tan indicates that the departure of the Greek minorities in Keskin from Keskin because of the decisions taken during the population exchange was very dramatic. They leave behind many experiences, memories, loves and their dead. From that moment on they set out on a difficult journey. Exchange provisions and Tacettin’s feelings towards this bitter truth in the novel are given by these lines:

“Article 1: Compulsory exchange of Turkish nationals of the Greek Orthodox religion settled in Turkish territory and Greek nationals of the Muslim religion settled in Greek territory (Exchange obligatorie) will be initiated starting from 1 May 1923. None of these people can return to Turkey without the permission of the Turkish Government or to Greece without the permission of the Greek Government and they won’t be able to settle there... What was this! Tacettin’s death warrant? He couldn’t believe what he hears, he rebelled against what he believed. Patricia, Aris, Omorphia, Yorgo, Sofia, Anastasia, Vasili and the others who spent all these years in peace in these lands... Their friends, their confidants, the ones with whom they went to the military, the ones with whom they danced halay at weddings, the ones with whom they sat at the same table. Those people with whom they clink glasses and share common joys on different holidays. So they would be exiled to foreign lands that they do not know, whose air they do not breathe and whose water they do not drink and forced to reside there! Could Tacettin, mourning for Artin, send three precious beings that he knew dearly; Ali, Patricia and Aris abroad forever? No, it couldn’t be! There was definitely a solution. It should have happened... According to the second article of the exchange agreement, the exchange envisaged exempted the Greeks living in Istanbul and the Muslims living in Western Thrace from forced migration. Accordingly, all Orthodox Greeks living in Anatolia were included in the exchange. “It was obvious that no one would be ignored.” (Tan, 2013, p. 98 -99)

Tacettin, who stayed in Keskin while all this migration occurred, thinks that he made the mistake of his life, that he does not even have the right to shed tears, and that he will pay for this mistake by longing for a lifetime. Omorphia’s feelings towards the reality of exchange are expressed in the following lines: “We are separated from our homeland where we are born, where we grow up, and where we are kneaded with a thousand joys and sorrows and migrate to lands we do not know. And we call those lands homeland. Is it easy for uprooted trees to grow roots in other lands? Omorphia couldn’t say these things. He buried it all inside” (Tan, 2013, p. 144) The separation of the Turkish and Greek people, who have been living together brotherly for years, in accordance with an agreement, brings with it the stories of longing that will last for years.

Nationalism versus Hybrid Identities

Influenced by Austria-Hungary and Russia, the diverse communities of the Balkans and the Near East were unravelling their historic coexistence and interdependence. Among them, impassioned individuals and ideological proponents advocated the doctrines of isolation and supremacy: “The slogans are ‘Serbia for the Serbs, Bulgaria for the Bulgarians, Greece for the Greeks, Turks and Jews out!’ There has been interbreeding for centuries, but no one stops to ask what exactly a Serb or a Macedonian or a Bulgarian or a Greek actually is” (De Bernières, 2014, p. 16). The treaty of Lausanne required an obligatory population exchange in the Aegean region just following after the Greco-Turkish War that lasted from 1919 to 1922. Based on this treaty, the displacement of more than one million people was approved in accordance with their religious background. Orthodox Christians living in Asia Minor were exiled to Greece while the Muslims residing in Greece were deported from Greece and sent to Turkey. Louis de Bernières deals with the previous and subsequent lives and identities of Christian Greeks and the Muslim Turks after the war and decision of displacement dramatically. Especially the integration process of Asia Minor Greeks into Greek Society with their Ottoman background renders the novel intriguing as far as hybrid identities and

their search for a “third place” in exile or migration are concerned. Before the rise of nationalism, the Orthodox Christians who inhabited in Asia Minor were regarded as the local people of Anatolia although they were defined as only “Greeks” by the nationalist ideology that exiled them to their origin culture and ancestral home. Orthodox Christians of Anatolia shared almost the same nationalist feelings with the Muslim Turks as they lived together for ages. Thus, the Ottoman identity of Orthodox Christians maintained its existence wherever they arrived after they were deported from Anatolia.

As regards the historical background of the events in the novel, the impending war leads to a turmoil for the citizens of the town who are forced to yield to the wind of change and imposed movements of nationalism and this situation restricts the existence of hybrid identities and impairs the wholeness of a multicultural society as a single unified identity. When the Ottoman Empire fell apart, the spirit of nationalism and the construction of new borders required the exclusion and exile of ethnic cultural groups for the welfare and maintenance of the new Turkish state. Rene Hirschon indicates that with the rise of nationalism and population exchanges, the peoples of the Aegean have lost “familiarity which carries with it the possibility for understanding and respect, and this is all too often replaced by suspicion, hostility and the inability to cooperate” (Hirschon, 2009). In the first chapters of the novel, Louis de Bernières depicts the peaceful, unified society in Anatolia that were composed of different ethnic groups realistically in the novel. According to the modern view, the underlying aim of the population exchange was to get rid of the ‘Other’ in national territories and for the sake of a homogenous Turkish society this ethnic cleansing was compulsory, while the displacement of the Muslims in Greece who were originally “Turks” was also necessary for a homogenous Greece. Greece and Turkey aimed to form homogenised societies out of the people coming from the imperial custom and legacy. Benedict Anderson stresses

“Many ‘old nations,’ once thought fully consolidated, find themselves challenged by ‘sub’-nationalisms within their borders - nationalisms which, naturally, dream of shedding this sub-ness one happy day. The reality is quite plain: the ‘end of the era of nationalism,’ so long prophesied, is not remotely in sight. Indeed, nation-ness is the most universally legitimate value in the political life of our time.” (Anderson, 2006, p. 3)

In the novel *Birds Without Wings*, the village’s diverse character, evident in the simultaneous presence of a mosque and a church, is most conspicuous in the sections portraying the daily interactions of the townspeople. Iskander the Potter recalls the moments when the cheerful Christian customs infused delight into the otherwise austere Muslim way of life. Moreover, when Tamara, who is injured and disgraced on allegations of disloyalty, takes refuge in their residence, Ayse, apprehensive of losing her husband owing to the attraction of this new woman, implores Polixeni to illuminate a candle in the church, beseeching for Tamara’s swift recovery and departure from their home (De Bernières, 2014, p. 123). Similarly, during Karatavuk’s service at the front, his mother entreats Polixeni to venerate the icon and entreat [her] Panagia for the safeguarding of her son (De Bernières, 2014, p. 302). Concepts of nationhood have been articulated diversely, yet blood, religion, and language have consistently constituted key criteria. It has been demonstrated that a shared religion is not imperative for fostering unity within a community. Deliberating on the numerous atrocities committed in the pursuit of establishing a homogeneous nation, Bernières endeavours to systematically challenge and diminish each facet of national identity.

Yılmaz Karakoyunlu, who covers important events that left their mark on the political history of the Republic of Türkiye in his novels, tells the stories that took place during the population exchange, one of the most important historical and social turning points in the history of the Republic, Thessaloniki in *The Purple Caftan* (2012) and tried to explain it without neglecting its political aspect. Patriotism is one of the major issues that mark the novel Thessalonica in the Purple Caftan. The common feeling that all the exchanges have in the novel is the great love they feel for the homeland they had to leave. For Turks, Turkey is the homeland, and for Greeks, Greece; But for immigrants, the homeland is always the land where they were born and raised. Leaving the homeland where you were born and raised means breaking away from your roots. In Thessaloniki in *The Purple Caftan*, the issue of breaking away from one’s roots or not being able to break away is also processed. The novel reveals the suffering experienced by people who do not want to break away from their roots/homeland. There are many examples of people who cannot break away from their roots in *Thessalonica in the Purple Caftan*. The first of these, perhaps the most important, is Markos. Markos dug his own grave before committing suicide. He also placed the tombstone next to the grave. The tombstone of Markos, who preferred to die by suicide rather than being torn away from his roots/homeland and leaving the land of his birth, reads: “Here lies Markos from Şarköy. Markos’ family cultivated these lands for more than a century. He sowed and reaped... Mark was born here, and he died here... He spent his life in true gratitude. He encountered ungratefulness” (Karakoyunlu, 2012, p. 239). In the novel, it is brought to attention that Greeks and Turks were able to live brotherly and amicably, but the conditions made the exchange necessary. Even though so much time has passed, it can be

said that this was the Turkish side's perspective.

In time, nationalist ideologies led to uprisings among the Ottoman subjects in the twentieth century and then the Ottoman people were split up as Greeks or Turks. Delineating between two religions helped the new Turkish state to found her "millet" system. Thomas Nairn asserts that "nationalism is the pathology of modern developmental history, as inescapable as "neurosis" in the individual, with much the same essential ambiguity attaching to it, a similar built-in capacity for descent into dementia, rooted in the dilemmas of helplessness thrust upon most of the world ... and largely incurable (Nairn, 1977, p. 359). Under the influence of the nationalist ideologies, ethnic groups under the reign of the Ottoman Empire ended their co-existence and chose their side. Depending on the Treaty of Lausanne, and the decision of population exchanges, Greece and Turkey were transformed in terms of social structure remarkably, which also influenced the social and cultural life profoundly.

Born into a turbulent historical period ruled by wars, political manoeuvres and the rise of nationalism, Mustafa Kemal was a very successful soldier of the Ottoman Army who had acquired great fame, a prestigious position and respectability in the Turkish War of Independence. Defending the nation against other imperial powers with nationalist sentiments, Mustafa Kemal envisioned to establish a totally independent country for Turks, as referred by Hobsbawm who underscores that the nation needs to be "imagined" first. E.J. Hobsbawm lists three developmental phases of nationalism: "A preliminary phase in which the idea of the nation is purely cultural and/or folkloric; A pioneering phase wherein political campaigners begin to try and raise awareness and mobilize the nation; and finally, the stage at which nationalist movements acquire mass support, an occurrence which can come to pass before or after the birth of the state" (Hobsbawm, 1992, p. 12). In a similar vein, Turkish Republic was established thanks to the unique leadership, impressive power, stubbornness and perseverance of Mustafa Kemal, who changed the destiny of a nation as a towering figure in the twentieth century. Louis de Bernières draws attention to the significance of the leader of the new Turkish state for the new system. In Chapter twenty-two of the novel *Birds Without Wings* (De Bernières, p. 517) the author recounts the crucial changes and reforms led by Mustafa Kemal as well as the implementation of the population exchange decision between Turkey and Greece in the nation-building process of the new Turkish state in an objective, distant tone. He stresses: "the criteria are explicitly religious rather than ethnic, and in the interests of preventing future strife it looks like a good idea, until one takes into account the innocent people concerned (De Bernières, p. 518-19).

Hybridity and the Third Space

The Greek invaded Asia Minor in 1919 and the fight was a milestone for the future of both the Turks and the Greeks. Both Christians and Muslims were deported from their motherland to an uncanny, unhomely place. Encouraging the effort to search for an open cultural 'third space' in defiance of the fallacies of exoticism, essentialism and cultural diversity, Homi Bhabha favours an international culture that emphasizes hybridity rather than difference. He puts forward: for me the importance of hybridity is not to be able to trace two original moments from which the third emerges, rather hybridity to me is the 'third space' which enables other positions to emerge. This third place displaces the histories that constitute it, and sets up new structures of authority, new political initiatives, which are inadequately understood through received wisdom (Bhabha, *Location of Culture*, 1994, pp. 37-39). In Bhabha's view, decolonized subjects can have a chance to survive in this third space. In a hybrid space, cultures merge and gets involved in a "mutual contamination of imaginary purity both in the colonial and the postcolonial scenario" (Fludernik, 1998, p. 13).

"Bhabha assigns cultural meaning to this space between cultures and views the productivity of internal differences that are denoted by the dichotomous constructions inside/outside, dominant/dissident, mainstream/subculture, and global/local as dynamics of hybridization, replacing colonialist, racist or nationalist conceptions of excluding the other." (Fludernik, 1998, p. 13)

While the Third world and postcolonial world can also be considered as "third space," Bryne asserts that "it is thus a dialogue between positions, rather than people prior to positions (Bryne, 2009, p. 149). In addition, he suggests that the cultural 'thread' which constitutes this third space is enigmatic and culturally 'thick,' or difficult to penetrate (2009, p. 149). According to another view, as far as politics is concerned, a third space has been described as "a space where the weak resist the dominant by adopting elements from dominant, hegemonic discourses and thus challenging dominant forces with their own devices" (Lemay-Hebert and Freedman, 2017, p. 38). 'Third space' refers to a zone in which the sense of linear time disappeared. That is, binary oppositions such as past/present break down. Bhabha favours a time process in which the past interferes with the present. Bryne underscores: "This does not only make the present incomplete. It also shows what the

transition between times and places involves.” (Bryne, 2009, p. 151)

Social isolation and individual loneliness

Frieda Fromm Reichmann notes: “it is so frightening and uncanny in character that they [those who have once suffered loneliness] try to dissociate the memory of what it was like and even the fear of it” (Weiss, 1973, p. 11). According to her, “there was active rejection of the memory of loneliness, and not simply passive inability to recall” (Weiss, 1973, p. 10). Sullivan believed that loneliness was “an experience which has been so terrible that it practically baffles clear recall” (Weiss, p. 10). “Loneliness is caused not by being alone but by being without some definite needed relationship or set of relationships (Weiss, 1973, p. 17). Standing out with his capitalist aspect in the novel, Georgio P. Theodorou portrays himself as a philanthropist as well as being a merchant. Sarcastically he criticises the effects of the nationalist uprisings such as social trauma that divide the individuals and ethnic groups up in a multi-national society. His son, Leonidas devotes himself to his only ambition ‘the Great Idea’ as the most fervent Greek nationalist character in the novel. While Leonidas pursues his Greek nationalist ideals, his acquisitive, prosperous father makes fun of his Big Idea and challenges all his romantic ideas as a fervent Greek nationalist by denying his perspective harshly. On the other hand, the presence of the other can occasionally serve as the primary catalyst for aggressive and infringing actions. For instance, during the attack, the public encourages violence, insulting words and racist remarks toward Levon:

“Haydi! Haydi! Haydi!” he shouted, pushing the Armenian in the sternum, and forcing him backwards. ‘Filthy shit! What do you think you are doing? Pig!’... Levon’s initial reaction was one of astonishment, and his mouth fell open. He said something inarticulate, and Constantinos merely thrust at him in the chest again. ‘Pig! Filthy Armenian! Traitor pig.’” (De Bernières, p.159)

If we handle the theme of individual alienation caused by the global world affairs or the imperial and capitalist plans of other countries more closely in the novel, it is evident that Ibrahim, Rüstem Bey, Leyla, Philothei and Drosoula all suffer from individual and social alienation under the influence of turbulent wars and forced migration. To give an example, Ibrahim is a divided self as he is ensnared in a “disengaged” mind and in a sorrowful body afflicted with grief. As an existential analysis of sanity and madness, R. D. Laing’s *The Divided Self* defines the term schizoid, which directly refers to Ibrahim’s general mood and psychology after the war. Maybe his complex psychology and confused mind can be explicated with this term better: In the prologue of Iskander the Potter, he tries to interpret Ibrahim’s mysterious situation and attributes his madness to grief and love. After his return from the war, Ibrahim becomes completely isolated and inaccessible to his beloved Philothei. He is impenetrable in his feelings and intentions. Philothei observes his physical appearance and stresses his inaccessibility.

Iskander the potter makes a correlation between the great world and Philothei’s death in his epilogue and narrates how the war divided people up and led to her tragic end indirectly: “I say this not because her death was an accident, but because there would have been no accident it were not for the great world. It was the great world that went to war with us and attempted to divide us up and because of this decision Philothei ran to find Ibrahim and suffered the accident that killed her” (De Bernières, p.600). Indeed, the author implies that she would have married Ibrahim and led a happy and serene life if she had not been dislocated from Eskibahçe just owing to her religion and national identity. The new world and system do not offer them any prospects for the future. Ibrahim loses his individuality along with his collapsing mind and Philothei is driven to death as victims of the war and new world. Another important point about their prospective marriage is the matter of Philothei’s conversion. Philothei is aware that she must convert to Islam upon marriage and this case is not a big deal for her as the believers of both faiths join in and perform each other’s religious practices to some extent in daily life.

Another significant character who feels alone after forced migration is Drosoula, who cannot adjust to her new living area and accordingly feel out of place. She was among the Turkish Christians excluded from Anatolia and left both homeless and languageless. She suffers from an identity crisis because she is originally Greek; however, she feels like she is Turkish. She refers to her identity crisis and complicated situation like that: “because I may be Greek now, but I was practically a Turk then, and I’m not ashamed of it either, and I’m not the only one, and this country’s full of people like me who came from Anatolia because we didn’t have any choice in the matter. When I came here, I didn’t even speak Greek, didn’t you know that? I still dream in Turkish sometimes” (De Bernières, 2005, p. 20). She stresses that religion is not the single factor that influences one’s identity, as one’s identity is under the influence of language, experiences, and memories as well. She is frustrated owing to the losses she was exposed to because of leading a migrant life. Her personal life is badly affected by the war and the decision of forced migration. All the time she longs for the old days and memories she spent together with

Philothei and other friends in Anatolia after she moves to Greece. She recounts:

"I lost my family, my town, my language, and my earth. Perhaps it's only possible to be happy, as I am here in this foreign land that someone decided was my home, ... But sometimes one should also forget the things that were wonderful and beautiful, ... They have gone as irrevocably as my mother, and my Anatolia, and my son who became a devil and drowned, and my sweet husband who also drowned at sea, and all those who died here in the war." (De Bernières, 2014, p. 24)

Especially following the death of her son and husband Drosoula feels homeless, isolated, destitute and languageless in Greece as one of the expatriated Turkish Christians. Drosoula cannot get over the effect of the uncanny in her new home in Greece following a policy of essentialist national identity. As a social expatriate, Drosoula was ostracized by the local people in her new place, since she could not break her connection to Anatolia and adjust to the new culture right away. She felt she was totally out of place like a foreigner in Cephalonia. She was supposed to be originally a Turk and not adopted by the Greek culture. In despair, she was exposed to the prejudices of their relatives and family members. She feels highly proud although she was associated with being a Turk. She cannot speak Greece properly, which prevents her from being adopted by her new Greek society. Her situation proves that language plays a vital role in determining one's identity. She is afflicted with both social isolation and individual loneliness. She illustrates her formidable lifestyle in exile:

"To lose a child is the hardest thing that a human has to bear. Mandras died in the sea, just like my husband Gerasimos, and now I am here in Cephalonia with no family at all. I was orphaned by my own decision in Turkey when I was faced by an impossible choice, then I was widowed by my husband, and then I was orphaned by my own child... Home isn't only the place you come from, after all." (De Bernières, 2014, p. 557)

Drosoula depicts the notion of "home" in a reverse way. She adds a different perspective into its literal meaning by implying that sometimes the place where you go through migration turns into a homely place and becomes your native home completely. In the former multicultural society where identities were intertwined before the Ottoman Empire collapsed, it was difficult to divide or break up the society by applying cultural racism. People were not oblivious to the racial distinctions, yet they did not perceive them as an issue. Furthermore, they amused themselves by engaging in wordplay with terms or expressions that delineate ethnic backgrounds. Labelling or discriminating people based on their cultural roots or religious beliefs only disrupts the social order. However, as can be understood from the above sentences, the case may turn out to be the reverse as cultural integration as the foreigner or outsider can feel himself a part of the same society in which he was included later and strive to settle into the new identity as best he can.

Employing her false Circassian and Muslim identity as a defensive barrier against the societal framework of the town, Leyla inherently yearns for her authentic self as Greek Christian. She knows the Greek language better than the other Greek people in the town and humiliates them by speaking Greek. Leyla Hanım joined the Christians on the second day. Despite being tired and filthy she was cheerful. When she appeared in the encampment, she walked self-confidently and felt proud. Her head was high. She was not welcomed as she had anticipated before. After their first moment of surprise and reaction, the Christians soon started to murmur against her. However, she responds to them: "I am more Greek than any of you. I was born in Ithaca, and you are nothing but a pack of mongrel Turks" ... "From now on, said Leyla Hanım, reverting to Turkish, my name is Ioanna, and you will speak to me with respect" (De Bernières, p. 548-549).

With the words she uttered Leyla Hanım in fact touches on the essential components about belonging to a specific culture and identity, such as language, longing for hometown, the idea of return to the native land one day. Despite all these examples of racism, hostility, and social exclusion between different cultural and ethnic groups besides several examples of social harmony and cultural integration, remembering the old days with a nostalgic mind and commenting upon the prior condition of Eskibahçe, Iskander emphasizes the favourable effects of Christians on Muslims in his prologue at the very beginning: "We are in any case a serious people here. Life was merrier when the Christians were still among us, ... their revelry was infectious. Our religion makes us grave and thoughtful, dignified and melancholy, whereas theirs did not exact much discipline" (De Bernières, p.1).

Dido Sotiriyou, a famous exchange writer, describes the bloody conflicts and hostilities that took place during the nation-building process in her book *Say Hello to Anatolia*. This reaction of the famous writer is an expression of common reproach for the exchangeees, who were seen as a certain number of people belonging to a certain identity during the population exchange. Although those who were forced to migrate were considered passive actors against these practices, they

expressed their reactions in their own unique ways. Social memory, as a way of existence, has become a tool of resistance by the immigrants. Dido Sotiriyu's novel *Matomena Homa (Bloody Lands)*, which was translated into Turkish as *Say Hello to Anatolia*, had a great impact both in Greece and Turkey. Written in Athens in 1970, the novel tells the dramatic story of Manoly Aksiyotis from Şirince, who escaped from the war in the First World War when he was an Ottoman subject in Turkey and fought in the volunteer battalion in the Greek Army when the Greek-Turkish War began. Those were the years when ideological differences between Türkiye and Greece came to light intensely. According to the common opinion in the novel, imperialism caused the Turkish and Greek people to fight against each other. Manoli and Şevket have been friends since their childhood. Şevket, a Turkish boy working as a cattle herder, is perhaps the most important person in his life who understands Manoli. There are commonalities in their personalities, tastes and feelings of friendship. This is a common empathy. This empathy is an important value that holds individuals together in a common place and ties them together with strong ties, despite ethnic and cultural differences. Throughout the novel, two individuals are completely childish and naive towards each other; Only to that extent can one encounter real emotions and attitudes. You will feel throughout the novel that if these emotions and attitudes were effective in everything, there would be no ugliness left. It is this empathy that completes the novel. Imperialism has destroyed this empathy. However, the secret to being successful in this dirty game against this monster, that is, imperialism, is found in this natural, pure and clean empathy. As long as the people created by the same geography and culture show the ability and determination to return to this.

Dido Sotiriyu explains the cultural confusion in sharper terms: "Opposite, on the shores of Asia Minor, lights are blinking, eyes are blinking. We left houses against them, locked capitals, crowns in the iconostasis, ancestors in the cemeteries. We left behind children, families, siblings. The dead without graves. There. Karşı, that was our homeland until yesterday!" (Sotiriyu, 2017, p. 384). It has been concluded from the author's works that the exchange event is more voluminous in what is (un)said than in what is said, and it has been determined that the writer's internal responsibility towards Anatolia and the Anatolian people intersects in breaking the chain of failure to confront and denial. Individuals who had endured the strains of pressure, poverty, starvation, and hardship in Greece were preparing to depart from their birthplaces and childhood homes. They anxiously awaited Turkish ships to ferry them to Turkey, where they saw hope for a better life. For them, hope was synonymous with survival. In the midst of all the suffering and pain, a glimmer of hope had begun to shine (Sotiriyu, 2014; Arı, 2017, p. 77-85).

Conclusion

Portraying the turbulent history of a South-West Anatolian village dating back to World War I and then until the declaration of Turkish Republic in 1923, Louis de Bernières' *Birds Without Wings* enables readers to question the nature of forced migration based on the decision of population transfer between Greece and the emerging Turkish nation as well as the nature of a hybrid identity. While Turkish-speaking Christians were living side by side with Muslim villagers harmoniously through a largely shared culture and heritage under the patronage of the Ottoman Empire, this vibrant, fluid society became shallow with the leaving of Greek Orthodox Christians. The former harmonious co-existence is overshadowed by essentialist policies or movements of nationalism, and the uncanny effect felt by both the local Muslim villagers and Greek Christian in their new living space. Wherever these hybrid identities are forced to migrate, they feel unhomey because of the uncertainties or ambiguities as regards their Greek national identities. They are partly alienated from their mother culture as they speak Turkish rather than Greek or use Turkish words written with a Greek alphabet. This chaotic situation makes them redefine their identities. There is not a distance between the center (West/Greek) and the periphery (the Other/Turkey). In contrast, this cultural intermingling subverts the postcolonial discourse and leads to intimacy between two sides. Greeks need to find a third space to feel "at home."

The destiny of these hybrid Greeks after leaving Eskibahçe through forced migration is to feel like being on exile wherever they go because they are not completely accepted or adopted culturally. In the eye of the native/host culture they have become culturally corrupted and belong to another culture partially. Christian Greeks are regarded as "suspicious" when they return to Greece because they cannot even speak their mother tongue. This in-between situation creates an uncanny effect on their original national identity as Greeks because they have already integrated with the Other, that is, Turks. As Said stresses, "for the exiled, the past is made of loss and the future is always uncertain. The exile carries many things with them in addition to the weight of loss, they have with them a stigma of being the outsider" (Said, 2000). On the other hand, the new citizens of the new Turkish Republic are similarly exposed to an uncanny, unhomey influence and atmosphere in the half-deserted village, Eskibahçe.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The author has no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The author declared that this study has received no financial support.

References

- Arı, K. (2017). *Manoli'nin Gözyaşları, Mübadele Öyküleri*.
- Anderson, B. (2006). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Verso.
- Bedlek, E. Y. (2015). *Imagined Communities in Greece and Turkey: Trauma and the Population Exchanges Under Atatürk*. IB Tauris.
- Bernières, L. D. (2014). *Birds Without Wings*. Vintage.
- Bernières, L. D. (2022). *Kanatsız Kuşlar*. Altın Kitaplar.
- Bhabha, H. K. (1994). 'Anxious Nations, Nervous States', in J. Copjec (ed.), *Supposing the Subject*. Verso.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. Routledge, p. 12.
- Homi, B. (1990). "The Third Space: Interview with Homi Bhabha," in *Identity: Community, Culture, Difference*, ed. Jonathan Rutherford, Lawrence & Wishart, p. 211. Bhabha, *The Location of Culture*, 37-39.
- Bhabha, H. K. (1992). 'The World and the Home', *Social Text Third World and Post-Colonial Issues* 32, 141.
- Cleveland, W. L. (1994). *A History of Modern Middle East*, Westview Press, p.43.
- Fludernik, M. (1998). "Introduction" to *Hybridity and Postcolonialism: Twentieth-Century Indian Literature*, ed. Fludernik. Stauffenburg, p.13.
- Golban, T. (2015). 'The Apocalypse Myth in Louis de Bernières' novel *Birds Without Wings*: –Rustem Bey and an Individual Apocalyptic Experience in the Kierkegaardian Frame', *Analele Universității Ovidius din Constanța. Seria Filologie* 1, p. 46.
- Hirschon, R. (2009). "Unmixing Peoples' in the Aegean Region", *Crossing the Aegean: An Appraisal of the 1923 Compulsory Population Exchange between Greece and Turkey*. Vol. 12.
- Hobsbawm, E.J. (1992). *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge University Press.
- Karakoyunlu, Y. (2012). *Mor Kaftanlı Selanik*, Doğan Kitap.
- Kristeva, J. (1991). *Strangers to Ourselves*, Columbia University Press.
- Laing, R. D. (1990). *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*, Penguin Books.
- Macmillan, C. (2021). "Narrating the Nation? National Identity and the Uncanny in De Bernières' *Birds Without Wings*", *Literature & History*, Vol. 30(2) 155–174.
- Moustakas, C. (1961). *Loneliness*. Prentice-Hall.
- Nairn, T. (1977). *The Break-up of Britain*. New Left Books.
- Royle, N. (2003). *The Uncanny*. Manchester University Press.
- Said, E. (2000). *Out of Place: A Memoir*. Alfred A. Knopf.
- Sotiriyu, D. (2014). *Benden Selam Söyle Anadolu'ya*, Can Publisher.
- Sotiriyu, D. (2017). *İ nekri perimenun*. Kedros.
- Sotiriyu, D. (2017). *Matomena homata*. Kedros.
- Tan, C. (2013) *Hasret*, Doğan Kitap.
- Tillich, P. (1980). *Loneliness and solitude*. In J. Hartog, R. E. Audy, & Y. Cohen (Eds.), *The anatomy of loneliness* (pp. 547–553). NY: International Universities Press.
- Weiss, R. (1973). *Loneliness: The Experience of Emotional and Social Isolation*. The MIT Press.
- Wood, L. A. (1986). *Loneliness*. In R. Harre (Ed.), 'The social construction of emotions' (pp. 184–209). NY: Basil Blackwell.

Dinî Tecrübe Üzerine

Religious Experience

Öz

Bu çalışmanın amacı, insanın varoluşundan beri, dinî inancın temel dayanak olduğu dinî tecrübenin tanımı konusunda ileri sürülen görüşleri tanıtarak bir değerlendirme yapmaktır. Tanrı-insan ilişkisi, düşünce tarihinin en önemli sorunları arasında yer almaktadır. Esasen “Dinî tecrübenin imkânı” probleminden ayrı bir şekilde ele alınamayacak olan tanım konusunda “imkân” probleminin dışarıda tutulması, konuyu çalışmanın sınırlarında tutma amacına matuftur. Zira Tanrıyla ilişkisini hangi din üzerinden kuruyor olursa olsun, herhangi bir dindarın ilahî olanla karşılaşması ve onu fevkalade bir şekilde yaşaması olarak anlaşılabilir olan dinî tecrübenin imkânı ayrı bir tartışma konusudur. Dinî tecrübe kavramına yüklenen anlamlar ise sübjektif öz barındırdığı için kişiden kişiye değişebilecek kadar çeşitlilik arz etmektedir.

Dinî tecrübe tartışmalarındaki önemli bir sorun kişisel dinî tecrübelerin Tanrı’ya inanmak için yeterli olup olmadığı konusudur. Dinî tecrübenin çeşitliliği ise, düşünürleri meşgul eden diğer bir husustur. Teolojik sorgulamadaki tecrübenin durumu ve teolojik sistemlerdeki işlevi, teologların konuyla yoğun bir şekilde ilgilendiği alanlar olarak dikkat çekmektedir. Dinî tecrübe üzerine yapılan son tartışmaların odak noktası ise tüm kültürlerin temelinde aynı evrensel bir dinî tecrübe olup olmadığı üzerinedir. Perenniyalistler bu tür evrensel bir dinî tecrübenin varlığını ve tüm dinî tecrübelerin birliğini savunmakta, temelde dinî tecrübenin empirik olduğunu ve bu tecrübenin “tanıma yoluyla bilgi”yi içerdiğini ileri sürmektedir. Onlara göre dinî tecrübenin nesnellüğünü gösteren şey, duyu tecrübesinde olduğu gibi, tecrübe sahiplerinin tecrübe ettikleri şey konusundaki uzlaşımıdır. Bağlamsalcılar ise, evrensel öz temasını olumsuzlarken, tecrübenin saf ve evrensel bir öze sahip olmasının mümkün olmadığını ileri sürmektedir. Dinî tecrübenin nesnel bilgi sunmasının mümkün olmadığını iddia edenler, dinî tecrübenin kişisel olmasını ve başkasına aktarılamamasını kanıt olarak öne sürmektedirler.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, din, dinî tecrübe, mistisizm, mistik tecrübe

Abstract

The aim of this study is to make an evaluation by introducing the views on the definition of religious experience, which has been the main reason of religious belief since the existence of human beings. The God-human relationship is one of the most important problems in the history of thought. In fact, the exclusion of the problem of “possibility” in the issue of definition, which cannot be handled separately from the problem of “the possibility of religious experience”, is intended to keep the subject within the limits of the study. Because the possibility of religious experience, which can be understood as any religious person’s encounter with the Divine and experiencing it in an extraordinary way, regardless of the religion through which he establishes his relationship with God, is another subject of discussion. The meanings attributed to the concept of religious experience are so diverse that they can vary from person to person because they contain subjective essence.

An important problem in discussions of religious experience is the definition of religious experience, while another issue is whether personal religious experiences provide sufficient reason to believe in God. The diversity of religious experience is another issue that preoccupies thinkers. The state of experience in theological inquiry and its function in theological systems draw attention as areas where theologians are intensely interested in the subject. The focus of recent debates on religious experience is whether there is the same universal religious experience at the root of all cultures.

Keywords: God, religion, religious experience, mysticism, mystical experience

Faruk KARACA¹ 

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Rize, Türkiye
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of
Theology, Rize, Türkiye
faruk.karaca@erdogan.edu.tr
(Sorumlu Yazar-Corresponding Author)

Faik AYTEMİZ² 

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Rize, Türkiye
Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of
Theology, Rize, Türkiye
mecnunileylela@gmail.com.tr



Geliş Tarihi/Received 20.01.2024
Kabul Tarihi/Accepted 06.05.2024
Yayın Tarihi/Publication Date 22.06.2024

Cite this article as: Karaca, F. & Aytemiz, F. (2024). Dinî tecrübe üzerine. *Current Perspectives in Social Sciences*, 28(2), 281-292.



Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

Yaşama anlam katacak, hayatın sırlarını çözecek, kendisini ve evrendeki yerini anlamasını sağlayacak formülü bulma özlemi içinde olan insanın, kendine has bu anlam arayışıyla ilgili varoluşsal konulara duyduğu ilgi, onu dine ve Tanrı'ya yönelten motivasyonlardan biri olmuştur. Bir paradigma ve bir anlam sistemi olarak din, büyük bir güç potansiyeli ile insanın duygu ve tecrübe dünyasına hitap etmektedir. İnsanlık tarihine bakıldığında, birçok insanın görünen maddî evrenin ötesinde nihaî veya bu evrene kıyasla daha gerçek bir varlığa inandığı, hatta bu gerçekliğe inananların sayısının, inanmayanlardan kat kat fazla olduğu görülmektedir. Düşünce tarihine bakıldığında ise bu inanın hem algısı hem de dile getirilmesi noktasında önemli tartışmalar yapıldığı görülmektedir. Söz konusu tartışma, gerek epistemolojik gerek dinî gerekse de ahlâkî açıdan varoluşsal bir sorun olarak değerlendirilmiştir. Dinî tecrübeler yoluyla doğrudan veya dolaylı olarak temas kurulan İlahî Varlık/Nihaî Gerçeklik, varlığın temeli, hayata anlam veren ve kendisini sonsuz mutluluğa ulaştıran şey olarak telakki edilmektedir. Nitekim dinin de hedefinin, hayatı anlamlandırma, mutluluğa ulaştırma, maddî dünyanın ötesine dair fikir sahibi kılma, dinî tecrübeler yoluyla insanın bu arayışına yanıt verme olduğu söylenebilir. İnsan hayat yolculuğunda, duyu, hayal, bilim, sanat ve dinî tecrübe gibi pek çok deneyim yaşarken ve bu deneyimlere, kendisinin dünya görüşüne, yaşam tarzına ve dinî gelişimine paralel olarak epistemik değerler yüklemekte ve değer skalasında zirveye hangi değer veya tecrübeleri yerleştiriyorsa o tecrübe onun için *nihaî ilgi*'yi belirleyen epistemik değer veya kriter olmaktadır. Özellikle din felsefesi ve din psikolojisi alanında en önemli tartışma konularından biri olan dinî tecrübe, hemen hemen bütün düşünürlerin ilgi alanına girmiştir. Birçok türe ayrılabilen dinî tecrübe, dindarın inandığı Varlığa daha yakın hissetmesini temin edebilmektedir. Yine, dinî tecrübe, dinin doğruluk boyutu açısından da önemlidir. Dinin aşkın kaynağıyla dinî tecrübeler yoluyla iletişimin imkânı, rasyonel gerekçelerle temellendirildiği ölçüde, dine daha az şüpheyle yaklaşılabilir. Nitekim, dinî tecrübenin bulunmadığı bir dine Tanrı, evren ve mahlukatla ilgilenmeyen, pasif, deist bir Tanrı olacaktır. Dolayısıyla gerek teizmin gerek dinin Tanrı'sının sıfatlarına imanın makul olma durumu, dinî tecrübenin mevcudiyetini zorunlu kılmaktadır.

Tanrı-insan ilişkisi, düşünce tarihinin en önemli problemleri arasında yer alırken (Aydın, 2007, s. 17), çağlar boyunca dine inanan insanlar, çeşitli dinî tecrübelerle sahip olmuşlar ve bunları Tanrı'ya olan inançlarını haklı çıkarmak için kullanmışlardır. Schmidt'in tespitiyle, dine ilgili mevcut akademik çalışmalarda ise dinî tecrübeden daha çok ilgi gösterilen bir kategori bulunmamaktadır (Schmidt, 2013, s. 452). Dinî yaşamın önemli bir boyutu olan dinî tecrübenin nihaî bir gerçekliğin tecrübesi olup olmadığı, söz konusu gerçekliğin bilindik yollarla algılanıp algılanamaz olduğu, değişmeyen, evrensel bir öze ulaşılup ulaşılamayacağı, tecrübe edildiği öne sürülen varlığın dinî tecrübe olgusuyla gerekçelendirilip gerekçelendirilemeyeceği, Tanrı'nın varlığına dair rasyonel bir kanıt olup olmadığı felsefî açıdan tartışılan en önemli konular arasındadır. Bunun yanında dinî tecrübenin nevi şahsına münhasır özelliklerinin kendisine güvenilir bir statü kazandırıp kazandırmayacağı, "Nihaî Hakikat"ın bir göstergesi olup olmadığı, onun dışavurumunda kullanılan dilin nasıl anlaşılması gerektiği, rasyonel açıdan değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, değerlendirme imkânı varsa hangi kriterle yapılacağı, söz konusu olgunun sadece bir duygunun ifadesinden ibaret ya da bir yanılığa mı olduğu ve nesnellüğünün olup olmadığı, dinî epistemolojide önemli tartışma alanları olarak hala varlığını devam ettirmektedir. Albayrak'a göre, dinî tecrübe Nihaî Hakikat"ın bir göstergesi olup, kaynağı olan Hakikat'ten insana gelirken tamamen ilâhî olma özelliğini taşımaktadır. Ona göre, insanın gelen tecrübeyi sezgisel ve duygusal olarak algılamaya başlamasıyla birlikte dinî tecrübe, psikolojik ve zihinsel bir çerçeveye oturmuştur (Albayrak, 2005, s. 66-67). Albayrak'a göre, yaşanan ve hissedilen mutlak 'öz' ve bütünleyici bilgi, başkalarına ancak formel bir kalıp içerisinde anlatılabilmektedir (Albayrak, 2005, s. 76).

Birçok insan, kendi dışındaki daha yüksek bir güçten geliyormuş gibi görünen tecrübelerle sahiptir. Farklı dinî inançlara sahip bu insanlar için yaşadıkları tecrübeler içeriden oldukça benzer görünse de, inandıkları dinlerin farklılıkları bazı noktalarda çatışmaları da beraberinde getirerek bu tecrübelerin hepsinin doğru olamayacağı şeklinde bir sonuç ortaya koymaktadır. Bu durumda gerçek dinî tecrübenin hangisi olduğu yani dinî tecrübeye ilişkin iddialardan hangisinin Tanrı ile gerçek karşılaşmayı temsil ettiği sorunu ortaya çıkmaktadır. Dinî tecrübe bunu temsil etmiyorsa, o halde neyi temsil etmektedir? Ya da neyi temsil etmemektedirler? Yaratıcı hayal ürünü müdür? Halüsinasyon mudur? İllüzyon mudur? Yoksa bir yorumdan mı ibarettir? Dinî tecrübenin, dinî yaşamın Nihaî Hakikat'le olan ilişkisi olması dolayısıyla kutsal ve ilahî kudretle sezgisel ve duygusal ilişki kurma şeklindeki tanımlamasını kabul eden Albayrak, tecrübenin oluşabilmesi için anlam zeminine ihtiyaç olduğunu, dolayısıyla her obje veya nesneden tecrübenin meydana gelebileceğini söylemektedir. Ona göre, kendiliğinden ve vasıtasız bir şekilde, bir varlığın anlamını ruhumuzda hissettiğimizde algılama süreci başlamış demektir. İnsan, algılama sürecine giren bu tecrübeyi kavrama yani anlamlandırma çabası içerisinde iken, tecrübeyi olgunlaştırmaktadır. Albayrak, kutsalın izdüşümleri olarak kabul edilen her şeyin dinî tecrübenin oluşum kaynağı olarak kabul edilebileceğini belirtmektedir (Albayrak, 2009, s. 156). Albayrak'ın düşüncesine göre, dış âlem tecrübesi, bir başka ifadeyle âfâk, somut ve gözlemlenebilir olması yönüyle insan için kolaylıkla anlaşılabilir bir tecrübedir. O, dinî tecrübenin kaynağında, yani kutsal olanın merkezinde

aynı zamanda iç âlemin akıl, nefis, ruh, kalb gibi göstergeleri bulunduğunu; insan için, dış ve iç âlem, bir başka ifadeyle Yaratan ve O'nun tezahürleri olarak yaratılan her şeyin dinî tecrübenin oluşum kaynağı olduğunu söylemektedir (Albayrak, 2005, s. 68) Albayrak'ın anlayışına göre, insanın kutsal olan kaynaktan gelen tecrübeyi sezgisel ve duygusal olarak algılamaya başlamasıyla birlikte dinî tecrübe, psikolojik ve zihinsel bir çerçeveye oturmaktadır. (Albayrak, 2009, s. 156)

İnsan ve toplum bilimlerinde sıkça tartışılan önemli konulardan birisi, bir kültürel sisteme özgü konuların başka bir kültürel sisteme kolayca uygulanabilmiş gibi ele alınmasının meşruiyetidir. Gerçekte ilk insandan itibaren hayata karışan dinî tecrübe, kavram olarak bazı entelektüellerin dini, on sekizinci yüzyıl sonu romantizmine ve on dokuzuncu yüzyılın pozitivizm ve bilimsel materyalizminin saldırılarına karşı savunma çabaları nedeniyle ortaya çıkan yeni Batı kökenli bir kavramdır. Örneğin, Schleiermacher, *On Religion*'da (Schleiermacher, 2006, s. 19) Berlin'deki çağdaş sanatçıların küçümsedikleri şeyin din değil, kurumsal Hıristiyanlığın dogmaları ve görüşleri olduğuna ikna etmek için onların dikkatlerini dinin tecrübe boyutuna çekmekte; bu bağlamda onları Sonsuz ve Ebedi'nin dolaysız duygusunda özü bulmak için daha derine inmeye davet ederek, dinî yaşamın kendisine bakılması gerektiğine vurgu yapmaktadır (Proudfoot, 1985, s. 2).

Aslan'a göre, William James'in (1842-1910) dinin canlılığını kanıtlamak için tecrübeye başvurması, bilimin dine alternatif olarak yaptığı ilerlemelere karşı bir tepki olarak okunabilir (Aslan, 2003, s. 299-312). Dolayısıyla, dinî tecrübe kavramının modern Batı'nın bir icadı olduğu ve buna göre belirli bir tarihe ve kültüre özgü kavramları kullandığı unutulmamalıdır (Proudfoot, 1985, s. 184-185).

“Dinî tecrübe” kavramı, bulunduğumuz yüzyılda din araştırmalarında bir standart haline gelmiş, çok sayıda kitap ve analiz başlığında yer almıştır. Kavram, bu yüzyıldan önce Hıristiyan referans broşürlerinde kullanılmasıyla iyi bilinmesine rağmen, analitik bir kategori olarak baskınlığı, öncelikle William James'in Dinsel Deneyimin Çeşitleri isimli akademik çalışmasıyla gerçekleşmiştir. James, dinî (mistik) tecrübeyi bir anlama veya kavrama durumundan çok bir hissetme (*state of feeling*) durumuna, özellikle de bir müzik ve aşk tecrübesine benzetmektedir. Nitekim James'e göre, mistisizm alametlerinden en işe yarayanı tanımlanamazlık'tır. Ona göre, bu alamet özünde, daha en baştan mistik halin ifadeye karşı çıktığını ve kavramın içeriğinin mümkün olmadığını söylemektedir. Buradan da, mistik halin doğrudan yaşanması gerektiği; başkalarına açıklanamayacağı veya aktarılamayacağı sonucu çıkar. Bu yönüyle mistik haller zekâ durumlarından çok duygu durumlarına benzemektedir. Nasıl bir nitelik veya değer taşırsa taşırsın, bir duygunun o duyguyu yaşamayan kişiye açık bir şekilde anlatılabilmesi mümkün değildir. Bir senfoninin değerini anlayabilmek için müzik kulağına sahip olmak gerekir; aşığın zihin durumunu anlayabilmek için bizzat aşık olmak gerekir. Kalbimizde aşk duygusunu yaşamamışsak veya müzik kulağımız yoksa aşığı ya da müzisyeni hakkıyla değerlendiremez, hatta onları zayıf veya saçma bulma eğilimi dahi gösterebiliriz. Mistik deneyimleri karşısında çoğumuzun aynı şekilde davrandığını düşünür (James, 2017, s. 392). James'in düşüncesine göre “dinsel deneyimin en iyi meyveleri tarihin sergilemek durumunda olduğu en iyi şeylerdir. Her zaman öyle görülmüşlerdir; işte gerçek yaşam budur” (James, 2017, s. 273).

Dinî tecrübe kavramının kullanımı ve ona ilişkin tutumlar, büyük ölçüde William James ve Evelyn Underhill'in (1875-1941) çalışmaları ile yirminci yüzyılın başında değişmeye başlamıştır (Lamm, 2013, s. 2). 1985'te Wayne Proudfoot, bu kritik dönüşü, mistisizmin din çalışması içinde bir kategori olarak tarihsel önemini sürdürülebilir bir analizi ile önemli ölçüde ilerletmiştir. O, modernitenin ortasında dinî tecrübe için korunan bir alanı (dinî duyguların indirgemeci açıklamalardan ve bilimsel saldırılardan korunacağı bir alan) kapatmak için tasarlanmış, daha büyük bir “koruyucu stratejinin” bir parçası olarak oluşumu Schleiermacher'den daha ileriye taşımıştır (Schmidt, 2013, s. 452).

Tanım problemi

Din psikolojisi ve din felsefesinin üzerinde yoğunlaştığı alanlardan biri dinî tecrübenin tanımı konusudur (Wolterstorff, 2016, s. 171). Sosyal bilimlerin daha somut alanlarında bile herhangi bir kavramın tanımı üzerinde ulaşılamayan ittifak, daha muğlak hatta varlığı bile tartışma konusu edilen dinî tecrübe konusunda daha uzak görünmektedir. Çeşitli anlamlar taşıyan tecrübe kavramı en basit şekilde, beş duyu aracılığı ile elde edilen her türlü bilgi anlamına gelmektedir. Olağan kullanımında, bireyin bir gerçekliğe maruz kalmasıyla elde edilen pratik bilgiyi ifade eden (Gelpi, 1994, s. 2) tecrübe kavramını bazı filozoflar, eleştirel analiz ve değerlendirmeye tabi tutulmadan önce ilk elden bilgi olarak değerlendirirler (Gelpi, 1994, s. 2). Teologlar için tecrübe, somut veya soyut herhangi bir varlıkla doğrudan teması ve bundan kaynaklanan bilgiyi ifade eder (Lindbeck, 1984, s. 2). Bazı araştırmacılar ise tecrübe konusunda algısal ve yorumlayıcı roller üstlenen Kantçı çift kutuplu bir anlayış geliştirmişlerdir (Gelpi, 1994, s. 10).

Dinî tecrübe tamlamasını oluşturan kavramlardan 'dinî' ve 'tecrübe' kavramlarının her ikisi de farklı bağlamlarda ve anlamlarda kullanılabilirler. Dolayısıyla gerek söz konusu kavramların hem gündelik dilde hem de felsefî literatürde

farklı anlamlarda kullanılmalarından; gerekse söz konusu nitelemenin zaman zaman yanıltıcı sayılabilecek şekilde birçok farklı tecrübeyi içerecek şekilde algılanmasından dolayı dinî tecrübe kavramı hem içeriği hem de kapsamı itibarıyla birtakım belirsizlikler taşımaktadır. Geniş anlamda, yoğun dinsel ve psikolojik hal olarak bir kimsenin dinî yaşantısında karşılaştığı herhangi bir tecrübe için kullanılabilen bu kavram, din felsefesi literatüründe, “teizmin savunduğu birtakım zatî niteliklere sahip yüce bir varlığa ilişkin doğrudan veya dolaylı tecrübeler”i ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu tecrübenin kanıt tarzındaki formülasyonuna göre, içinde yaşadığımız dünyadaki olağan duyuşsal algılarımız, algıladığımız somut varlıkları bilmemiz ve onlar hakkında bir yargıda bulunmamız için bize nasıl ki haklı bir epistemik gerekçe sunuyorsa, aynı şekilde, Tanrı’ya ilişkin yaşadığımız doğrudan bir tecrübe de onun hakkındaki inançlarımızın doğruluğu için haklı bir epistemik gerekçe sunmakta ve dolayısıyla Tanrı’ya olan inancımızı rasyonel bir inanç seviyesine taşımaktadır (Akdemir, 2006, s. 168).

Tecrübe kavramı, dinî alanda kullanıldığı zaman duyu tecrübesinden farklı bazı durumlar ortaya çıkmaktadır. Alston, algısal inançlar gibi dinî olmayan temel inançların üç özelliğine dikkat çekmektedir. Bunlar;

- 1) Duyu tecrübesi, evrenseldir, dinî tecrübe ise evrensel değildir.
- 2) Duyusal tecrübeyi nesnelleştirmek için kullanılan kavramsal şema, normal yetişkin insanlarda ortaktır, ancak dinî tecrübeye durum böyle değil gibi görünmektedir.
- 3) Duyusal tecrübe inançları, gözlem vb. ile kontrol edilebilir ve doğrulanabilir. Ancak dinî inançlar için böyle bir prosedür yok gibi görünmektedir (Sharma, 2006, s. 128).

Hick’e göre, “nesnelere arasındaki temel farklılıklar göz önüne alındığında, dinî tecrübenin duyu tecrübesinden tam da olması gerektiği şekilde farklı olması mümkündür. Dolayısıyla bu farklılıklar, kendi içlerinde, dinî tecrübenin aşkın bir gerçekliğe bilişsel bir tepki olabileceğini inkâr etmek için bir sebep teşkil etmez (Hick, 1990, s. 26)”.

Dinî anlamda, “bir tecrübeye sahip olmak”, kişinin en azından bir şekilde tanımlayabildiği bilinçli bir durumda olmaktır. “Dinî bir tecrübeye sahip olmak”, bir din veya dinî kavramsal sistem içinde kurtuluş umudu olarak gerekli bilinçli bir durumda olmaktır (Yandell, 2010, s. 405). Vergote’ye göre tecrübe, nesne veya varlığın içerdiği anlamdan ortaya çıkabilir veya fikirlerden hareket edebilir (Vergote, 1999, s. 106)

İngilizce “religious experience” kavramının doğrudan tercümesi şeklinde Türkçe’ye yerleşen dinî tecrübe kavramı, esas itibarıyla dini, “*bireylerin kendilerini kutsal kabul ettikleri şeyle bağlantılı gördükleri ölçüde kendi başlarına sahip oldukları duyguları ve gerçekleştirdikleri davranışları, deneyimleri*” (James, 2017, s. 41) olarak tanımlayan ve yazdığı eser ile daha sonra dinî tecrübe üzerine yazılan en önemli klasikler arasına girecek olan William James ile birlikte popüler olmuştur.

Geniş anlamda; dinî duygular, tahayyüller, mistik ve gizemli deneyimler dahil olmak üzere dinî bir bağlamda kutsalın herhangi bir tecrübesini ifade eden dinî tecrübe kavramı¹, kısaca hem ilahî veya nihaî olanın özel tecrübesi hem de herhangi bir deneyimin ilahî veya nihaî olana işaret etmesi olarak anlaşılmaktadır.

Bireyin Kutsal olana bağlı olduğuna dair inanç veya duygu² anlamına gelen dinî tecrübe, genellikle daha dindar ve temiz kalpli herhangi bir insanın yaşadığı, olayların normal seyri içinde olmayan ve ansızın meydana gelen, doğal sebeplerin sınırları çerçevesinde açıklanması zor hatta imkânsız olan, ancak tecrübeyi yaşayan ve anlatmaya çalışan kişi için tabiatüstü bir dinî kaynağa başvurulduğu zaman tatmin edici bir izahı yapıldığı kabul edilen olağanüstü bir hal ve yaşantı şeklinde anlaşılabilir (Yaran, 2009, s. 11). Taylan’a göre, dinî tecrübe, dıştan müşahedeye kapalı, bireyin derunî tecrübesine dahil bir olgu, psişik bir gerçekliktir (Taylan, 2015, s. 83). Ona göre dinî tecrübe; “aşkın varlığın delil, alâmet, işaret ve tezahürlerini sezgisel (hadsî) olarak algılama, vasıtasız kavrama, kutsal ve ilahi olan ile içten (batını) ve duygusal bir biçimde ilişki kurma şeklinde tarif edilebilir. Bir başka ifade ile o, yaşayan kişiye Tanrı tecrübesi olarak beliren deruni bir tecrübedir” (Taylan, 2015, s. 83). Cevizci’ye göre bu kavram; “Doğayı konu alan gözlemlerden yola çıkan ilk neden kanıtıyla, düzen ve amaç bakımından, doğa ya da dünya yerine, inanan bir varlık olarak insandan hareket eden, inananın Tanrı’yla ilişki içinde olmasını, Tanrı’ya yaklaşmasını, onunla birleşmesini, bireysel varlığını Tanrısal varlıkta yok etmesini ifade eden bir inanç yapısını” (Cevizci, 1999, s. 242) ifade etmektedir.

¹ Dinî tecrübeye genel bakış için bkz: Gwen Griffith-Dickson, “Religious Experience,” in Chad Meister and Paul Copan, eds., *The Routledge Companion to Philosophy of Religion* (London: Routledge, 2007), 682–91; Jerome I. Gellman, “Mysticism and Religious Experience,” in William J. Wainwright, ed., *The Oxford Handbook of Religious Experience* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 138–67.

² <https://opentextbc.ca/introductiontosociology2ndedition/chapter/chapter-15-religion/> (Erişim tarihi: 22.07.2022)

Hick dinî tecrübeyi “Tanrı ile insan arasındaki iletişimi sağlayan ve böylece suje ile obje arasında kurulmuş mevcut zihnî ilişkiye bir canlılık getiren, Tanrı’nın kendisini insana açma faaliyeti” (Hick, 1970, s. 46) olarak nitelerken, Proudfoot, onu “bazı duygu, fiil ve tecrübeler yoluyla Kutsalla kurulan ilişkinin dinî bağlamda yorumlanması” diye tanımlamaktadır (Proudfoot, 1985, s. 181). Albayrak’a göre ise, dinî tecrübe, birlikteliği içeren bir döngüden ibaret olup, insanın dış ve iç âlemlerdeki ilâhî kudretin farkına varmasıyla bu döngü tamamlanmaktadır. (Albayrak, 2005, s. 68-69)

Dinî tecrübenin geniş ve dar bir tanımı yapılabilir. Geniş anlamıyla, “dinî tecrübe”, dinî bir bağlama uygun veya “dinî” bir algıya sahip olan herhangi bir tecrübeye atıfta bulunur. Bu, mistik tecrübelerin çoğunu, dinî görüntü ve sesleri, mistik olmayan Zen tecrübeleri, dinî huşu ve yücelik gibi çeşitli dinî duyguları içerir. Ayrıca Schleiermacher’in temel dinî deneyim olarak tanımladığı “mutlak bağımlılık” duygusu da buna dahildir. Dar anlamda, “dinî tecrübe”, mistik tecrübeler dışında tüm bunları kapsamaktadır (Gellman, 2005, s. 140-141).

İsa Mesih’in görünüp onunla konuştuğunun bilincinde olduğunu ileri süren Saint Teresa (1515-1582), iki farklı dinî tecrübe türünden bahsetmektedir. Birinci türden tecrübelerini aktarırken, onu ne fizik ne de ruh gözüyle görmese de, bir iç nurla ve dualarının tesiriyle onun yanında olduğundan emindir. O, yavaş yavaş yeniden dirilen İsa’yı ve onun yüceliğini ve ihtişamını kendi ruhunun gözleriyle görmeye başladığı ikinci türden bir tecrübeyi tarif etmeye devam etmektedir. Bu tecrübe, vizyon hayali (yani imgeler eşliğinde) olmasına ve bu nedenle aldatmaya açık olmasına rağmen, Teresa, gördüğü şeyin hayal edebileceği her şeyi aştığı için vizyonun şeytandan değil Tanrı’dan geldiğinden emin olduğunu düşünmektedir (Teresa, 2007, s. 32).

Proudfoot, bir dinî tecrübe tanımının, tecrübe sahibinin inanç sistemine -ki bu inanç sistemi nötr değildir- atıfta bulunması gerektiğini savunmaktadır (Proudfoot, 1985). Michael Martin ise, tecrübenin dışsal bir nedeni olduğu kadar psikolojik bir açıklamasının da olmasının muhtemel olduğu düşüncesindedir. O, kamuya açık bir fiziksel, yani nesnel tecrübenin bile farklı yorumlara açık olduğunu belirterek dinî tecrübelerin daha farklı olmadığını savunur. Swinburne’ün “Safdililik ilkesi³”ni göz önünde bulunduran Martin, herhangi bir Tanrı tecrübesinin yokluğunun, orada bir Tanrı olmasına karşı delil sayılacağı şeklinde paralel bir negatif saflik ilkesi önermektedir (Martin, 1990).⁴ Martin’e göre dinî tecrübeler, Tanrı’nın varlığına inanmak gibi dinî inancı haklı çıkarmak için kullanılmış olsa da, bazen bu kullanımın Tanrı’nın varlığı için bir argüman oluşturmadığı da bir gerçektir. Çünkü birey Tanrı’nın varlığını hissettiğinde, hiçbir çıkarım yapılmamaktadır. Dinî tecrübeye dayanan dinî inancın, masa ve sandalyelerin algısında olduğu gibi bir inanca benzediği söylenir; dolaysız ve çıkarımsal olmadığı için, bir argümana dayalı olarak yorumlanamaz. Sonuç olarak, dinî tecrübeden gelen hiçbir argüman yoktur. Ona göre dinî tecrübeler, uyuşturucu, alkol, akıl hastalığı ve uyku yoksunluğunun yol açtığı tecrübelerle benzer: Tek tip veya tutarlı bir hikâye anlatmazlar ve aralarındaki tutarsızlıkları açıklayacak makul bir teori yoktur... Psikolojik hipotez bu nedenle bu tecrübelerin en iyi açıklamasıdır (Martin, 2009, s. 68).

Hick, dinî tecrübe ile duyu tecrübesi arasındaki farklılıklar konusunda şunlardan bahseder: Birincisi, duyu tecrübesi evrensel ve zorunluyken, dinî tecrübe isteğe bağlıdır ve sınırlı sayıda insanla sınırlıdır. Böylece duysal bilgiler prensipte herkes tarafından onaylanabilirken, dinî tecrübe bilgileri bu şekilde değildir. İkincisi, duyu tecrübesi fiziksel dünyanın evrensel olarak kabul edilmiş bir tanımını üretirken, farklı gelenekler içindeki dinî tecrübe, ilahî olanın farklı ve çoğu zaman uyumsuz tanımlarını üretmektedir (Hick, 1999, s. 608). Bu duruma ilk itiraz, bireyler olarak temel özgürlüğümüzün doğal dünyaya dair zorunlu bir farkındalıkla zarar görmemesine rağmen, varoluşu üzerimizde tam bir hak iddia eden sınırsız değerli bir gerçekliğin zorunlu bir farkındalıkla zayıflatılacağı cevabıyla karşılaşmıştır. Dolayısıyla, itirazın dayandığı farklılık, sırasıyla duysal ve dinî tecrübenin varsayılan nesnelere arasındaki karşılık gelen bir farklılıkla eşleşmektedir. Bu nedenle, fiziksel dünya bilincimiz gibi Tanrı bilincinin de üzerimize zorlanmaması uygundur. Buna bağlı olarak, yetiştirilme tarzının veya bilinçli ya da bilinçsiz bir seçimin sonucu olarak birçok insanın onu dışlaması mümkündür. Ancak ikinci itiraz daha çetindir. Alston (aynı tür savunmayı benimseyen diğer birçok filozofun yaptığı gibi), inançları dinî tecrübeye dayandırmak rasyonel olduğu için, Hıristiyan dinî tecrübesinin, ona katılanlara belirgin bir şekilde Hıristiyan inançlarına sahip olma hakkı verdiğini iddia eder. Aynı ilkeye göre, İslâmî dinî tecrübenin Müslümanlara belirgin bir şekilde İslâmî inançlara sahip olma hakkı verdiğini, Budist dinî deneyiminin

³ Swinburne’e göre, “Safdililik ilkesi (The Principle of Credulity) bir rasyonel ilkesi olup, (özel durumlar dikkate alınmadığında), bir özneye x’in mevcut olduğu (ve bazı karakteristiklere sahip olduğu) (epistemik olarak) görünüyorsa, o zaman muhtemelen x, mevcuttur (ve bu özelliğe sahiptir); kişinin algıladığı gibi görünen şey, -muhtemelen öyledir... Kişi geçmişte bir şeyi algılamış veya bir şey yapmış gibi görünüyorsa, o zaman (özel durumlar hariç) muhtemelen o şeyi yapmıştır. Bu şeylerin nasıl görüldüğü, bizim onları nasıl algıladığımız, deneyimlediğimiz veya hatırladığımız (olası durumlarda), o şeylerin nasıl olduğu ya da olduğu hakkında bir inanç için iyi gerekçelerdir. (Richard Swinburne, The Existence of God, Oxford: Clarendon Press, 2004, 2nd Edition, s. 303).

⁴ Martin’in eleştirisi, Richard Swinburne’de Dinî Tecrübe adlı tezimizin 2. Bölümünde ayrıntılı olarak ele alınmıştır.

Budistlere belirgin bir şekilde Budist inançlara sahip olma hakkı verdiği ve bu şekilde devam ettiği açıktır. Bunu kabul eden Alston, durumu “kendi pozisyonu için en zor sorun” (Alston, 1991, s. 255) olarak nitelemiştir. Zira o, her büyük dünya inancının eşit derecede iyi bir şekilde dinî tecrübeye dayandığını ve aralarında seçim yapmak için tarafsız bir zemin bulunmadığını, sadece kendi dinî tecrübe biçimine güvenmek ve diğer biçimlerin (tamamen veya kısmen) doğru olduğunu varsaymak gerektiğini ileri sürmektedir (Hick; 1999, s. 608-609).

Alston, Tanrı'nın dolaylı farkındalığından ziyade doğrudan farkındalığını dikkate almak istediğini belirttiikten sonra, “tezahür kuramı” olarak isimlendirilebilecek algı modelinden bahseder. Buna göre algı, bireyin onu kavramsallaştırmasının veya onun hakkında yargıda bulunmasının dışında, kendini ona belli bir şekilde sunan bir şeyden oluşur. Buna göre bir şeyi algılamak, onun basitçe birine görünmesi ya da birine şu ya da bu şekilde sunulmasından ibarettir. Daha sonra bu modeli doğrudan dinî tecrübeye uygulayan Alston, dinî tecrübelerle sahip olan birçok kişinin kendi tecrübelerini benzer çizgilerle anladığını göstererek, doğrudan gerçek bir Tanrı algısına sahip olmanın mümkün olduğunu söyler. Tanrı'nın kendisini insana sunduğu özelliklerin duysal nesnelere tarafından sunulanlardan çok farklı olduğu itirazına, tezahürlerin Tanrı'nın kendisini tecrübemize nasıl sunduğunu bildirmek için kullandığımız karşılaştırmalı kavramları kullanarak bildirdiğimizi söyleyerek cevap veren Alston, son olarak dinî tecrübenin doğruluğu kanıtlanmaya çalışıldığında ortaya çıkan sorunların prensipte günlük algısal tecrübelerden kaynaklanandan farklı olmadığına dikkat çeker (Alston, 1991). Alston'a göre “Tanrı'yı tecrübe etme”, Tanrı'yı “şunu ya da bunu yaptı” şeklinde algılamaktan ibaret olduğundan, tecrübe sahibi Tanrı'nın kendisini ona sunduğuna ya da Tanrı'nın ona yönelik olarak şunu ya da bunu yaptığı inancında haklıdır. Nitekim ona göre, “Tanrı'yı tecrübe etme”, esas olarak ‘fiziksel nesnelere duysal algılama’ ile aynı yapıya sahiptir (Alston, 1999, s. 300-301). Zira “görüyor gibiyim”, “duysal olarak deneyimliyor gibi görüyorum” ifadeleri, algılayıcının görsel bir duysal izlenime (görme, işitme) sahip olduğu durumu ifade eder ve bu durum, algılayanın herhangi bir şeyi görmesi için yeterli olmasa da, mantıksal olarak gerekli bir koşuldur (Baker, 1983, s. 226).

Alston'a göre, bir kimse Tanrı'yı veya onun fiillerini algılamak suretiyle Tanrı'nın varlığı yönündeki inancını birtakım haklı epistemik gerekçelere dayandırabilir. Tezâhüre dayanan inançlar olarak adlandırılan bu yaklaşıma göre, bir kimsenin Tanrı'nın kendisine yardım ettiğine, yol gösterdiğine, çağrıda bulunduğu ya da Tanrı'nın kendisini hayatta tuttuğuna ilişkin inançları ile Tanrı'nın kudret, iyilik, sevgi gibi niteliklere sahip oluşuna ilişkin inançları, ilahi tezahüre dayanan inançlar olup, bu inançlar o kimsenin sahip olduğu Tanrı inancının yeterli ve haklı epistemik gerekçelerini oluşturur (Alston, 1991, s. 1). Buna göre Alston'un temel iddiası, karakter olarak algısal olmakla birlikte Hıristiyanlık ve diğer dinlerde önemli bir rol oynayan çok sayıda Tanrı tecrübesi olduğudur (Alston, 2007, s. 49-50).

Richard Swinburne ise tecrübeyi “bilinçli bir zihinsel bir durum” (Swinburne, 2004, s. 293) olarak tanımlayarak tecrübe için, insana dışarıdan gelen bazı verilerin olması gerektiğini belirtmektedir (Swinburne, 2004, s. 293). Swinburne'ye göre, eğer bir Tanrı varsa, kişi, O'nun sadece basit bir şekilde uğraşmaya değer şeyler yapması için insanlara olanaklar sağlamasıyla, tarihte belli bir anda vahiy göndermesiyle ya da dualarını yerine getirip belirli kişilerle ilgilenmesiyle, Tanrı'nın sadece insan ırkının ilerleyişiyle ilgilenmesini beklemeyebilir. Aynı zamanda, kişi, Tanrı'nın insanları yarattığını, bununla birlikte Tanrı hakkında konuşma ve ona ibadet etme yetisinde olan insanların bir kısmına bireysel olarak kendisini göstermesini ve konuşmasını da pekâlâ bekleyebilir. Bu bağlamda, Tanrı'nın herkese olmasa da bazı insanlara özel ve ara sıra tecelli etmesi beklenebilir. Dinî tecrübe argümanı bunun sıklıkla gerçekleştiğini iddia eder. Nitekim birçok kişi, Tanrı'yı ya da Tanrı ile bağlantılı doğaüstü bir şeyi tecrübe etmiştir. (Swinburne, 2004, s. 293). Swinburne için de dinî tecrübe, Tanrı'nın kendisini bir bilince sunması, kişinin de o Tanrı'yı algılamasıdır. Swinburne, -epistemik anlamda- görünüşteki bir tecrübenin, eğer o bir tecrübe olmayı iddia eden şey tarafından neden olunmuşsa, gerçek bir tecrübe olduğunu ifade etmektedir. Ona göre görünüşteki algı gerçektir. Örneğin, oldukça açık bir şekilde, (epistemik olarak) sizin orada bir masa varmış gibi görünme tecrübesine sahip olmanız (yani, size bir masa görü(nü)yor gibi gözükmesi), orada bir masa olduğunu varsaymak için iyi bir kanıttır (Swinburne, 2004, s. 303). Swinburne, dinî tecrübeyi “Suje (epistemik olarak) Tanrı'nın veya başka bir doğaüstü şeyin (ya gerçekten orada bulunması ya da bir şey yapması veya meydana getirmesinin) tecrübesi gibi gözükken bir tecrübe olarak” (Swinburne, 2004, s. 295) tanımlamaktadır.

Tartışma ve Sonuç

Çağdaş Batılı teologların konuyla ilgili olarak yoğun bir şekilde ilgilendikleri iki konu; teolojik sorgulamadaki tecrübenin durumu ve teolojik sistemlerdeki işlevidir. Konuya yönelik bu ilgi, dine yaklaşımda deneysel modelin çağdaş teolojide baskın bir perspektif olmasını beraberinde getirmiştir (Lindbeck, 1984, s. 31). Bununla birlikte, teolojik ekollerin geniş yelpazesinde tecrübeyi açıklayan görüşler şimdiki kadar istenilen uzlaşıya ulaşamamıştır (Koonce, 2013). Ayrıca, modern bilim, iyi yapılandırılmış doktrinler ve sistematik teolojiler pahasına dinî tecrübenin öznelliğini vurgulamıştır (Aslan, 2003, s. 299-312).

Bu, hiçbir şekilde insanlık tarihi boyunca dindarlığın özü olarak bireysel tecrübenin bulunmaması anlamına gelmemektedir. Aslında, deneyimsel modeli destekleyen birçok çağdaş teolog, dinî tecrübenin farklı dinlerde esasen aynı olduğu konusunda hemfikirlerdir (Lindbeck, 1984, s. 32). Wayne Proudfoot, “dinî tecrübeye dönüşün, büyük ölçüde, dinî doktrin ve pratiği metafizik inançlara ve dinî kurumlara bağımlılıktan kurtarmaya ve onu insan tecrübesine dayandırmaya yönelik ilgiyle motive edildiğini” (Proudfoot, 1985, s. xiii) savunmaktadır. Ona göre, din kavramı ve dinî tecrübe fikri hem din arasındaki çatışma hem de bilimsel bilginin gelişmesiyle şekillenmiştir (Proudfoot, 1985, s. 232).

Dinî inançlar bazen başkalarının tanıklığına değil, inananın dinî tecrübelerine dayanır. Bu durumda soru, kişisel dinî tecrübelerin Tanrı’ya inanmak için yeterli gerekçe sağlayıp sağlamadığıdır. Bazılarına göre, dinî tecrübeler ancak duygular kabardığında ve yalnızca inanmaya eğilimli olanlar için ortaya çıkmaktadır. Craig, “Tanrı’yı içtenlikle arıyorsanız, o kendi varlığını size açıkça gösterecektir” demektedir. Craig, dinî tecrübeye dayalı dinî inançların “gerçekten temel” olduğunu belirtmektedir. Ona göre, bu tür inançlar başka herhangi bir inanca dayanmayıp, bireyin inanç sisteminin temelini bir parçasıdır (Craig & Walter, 2004, s. 28, 39). Ancak diğer bazı filozoflar ise, dinî tecrübenin içsel karakterine başvurulamayacağı, çünkü aynı tür tecrübenin Tanrı olmadan da meydana getirilebileceğini iddia etmektedir (Craig & Walter, 2004, s. 40).

Dinî tecrübe ve mistisizm, birçok araştırmancının konusu olmasına ve James, Otto ve Freud gibi, aydınların çalışmalarında önemli bir yer işgal etmelerine rağmen hâlâ birçok kavramsal ve ampirik karışıklık ile karakterize edilmeye devam etmektedir. Başka bir deyişle, “din”, “mistik” ve “manevî tecrübe” gibi terimlerin anlamı üzerinde henüz bir uzlaşma oluşmadığı gibi, ufukta bir uzlaşma da görülmemektedir. Ayrıca, çok fazla çeşitliliğe sahip olan bu gibi tecrübeleri açıklayabilecek kapsamlı teorilerin bulunmadığı da ortadadır (Luyten & Corveleyn, 2003, s. 97,100). Luyten ve Corveleyn’in tespitlerine göre, genel olarak dinî tecrübe ile ilgili araştırmalarda eksik görünen şey, dinî tecrübelerin fenomenolojisine dair sistematik araştırmalarının yetersizliğidir (Luyten & Corveleyn, 2003, s. 101). Vergote’nun işaret ettiği gibi, bu kafa karışıklığının nedenlerinden biri olguyu kapsamlı bir şekilde ele alıp açıklamaya çalışan iyi bir teorinin henüz geliştirilememiş olmasıdır. O, psikanalitik teoriden ilham alarak bazı çalışmalarında; dikkatli tarihî ve sosyo-kültürel analizlere dayanarak farklı dinî tecrübe formlarının dikkatlice ayrıştırılmasının gerekliliğine işaret ederken, bir tecrübenin birey tarafından dinî olarak yorumlanıp yorumlanmadığını belirleyen birbiri ile ilişkili en az üç faktöre işaret eder. Bunlar;

- 1) Bir olay veya durumun algısı (örn. bir dağın tepesinde durmak)
- 2) Bireyin bu olayla ilgili duygusal donanımı,
- 3) Bireyin önceden var olan dinî/ manevi inancı (ya da bu inançların yokluğu) (Palouitzan & Park, 2013, s. 185).

Din gibi dinî tecrübe kavramını tanımlamak pek kolay olmasa da o, bireyin doğaüstü bir varlığın mevcudiyetini dolaysız olarak hissettiği bir deneyim olarak anlaşılmaktadır. Fakat bu konudaki eleştirilerden biri, bireyin bir varlığın doğrudan mevcudiyetini sezmesinin, onun varlığını garanti altına almayacağı şeklindedir.

Din felsefecileri dinî tecrübeler hakkında farklı kaygılara sahiptir. İlk olarak, dinî tecrübe nasıl bir olaydır? James gibi filozoflar, dinî tecrübeyi bir duygu olarak (James, 2002, s. 295) olarak anlarlar. Rudolph Otto, klasik eseri *The Idea of the Holy* isimli çalışmasında, bağımlılık duygusu, dinî korku veya huşu duygusundan ibaret üç duygudan bahseder (Otto, 1936, s. 9, 14, 16). Matthew Kapstein gibi birçok araştırmacı, meditatif uygulamaların, düzenli olarak, ayırt edici “dinî tecrübe” formları ürettiği sürece, tecrübelerin dinî veya başka türlü özel olmadığını ve dolayısıyla nitelikli ajanlar tarafından yeniden üretilebileceğini savunmaktadır. Evrensel, paradigmatik bir dinî tecrübe türü bulunmadığını belirten Kapstein’a göre, “dinî tecrübeler, estetik tecrübeler gibi; ses, görme vb. gibi birincil fenomenal deneyimler ve aynı zamanda zihinsel ve soyut fenomenlere ilişkin yorum ve yargılarımızdan oluşan ikinci dereceden tecrübelerdir.” (Kapstein, 2004, s. 287).

Dinî tecrübeyle ilgili birçok tartışma alanı bulunmaktadır. Bunlardan biri çeşitlilikle ilgilidir. Buna göre Tek tanrılı, çok Tanrılı ve Tanrısız dinlerde farklı türlerde dinî tecrübelerin bulunabildiği söylenmektedir. Birçok dinde, inananlar, özel tecrübe türlerinin yaşamlarına anlam ve yön verdiğini veya gerçeğe dair kavrayış sağladığını iddia etmekte olup, çeşitli şekillerde olan bu tür tecrübeler dinî, mistik, numinous (gizemli) veya meditatif (derin düşünceli) tecrübeler olarak adlandırılmaktadır. Bazı dinler, dinî açıdan önemli tecrübelerle sahip olmayı kolaylaştırmak için belirli teknikler geliştirmiştir. Örneğin, Hindu Yoga okulu, esareten kurtulma tekniklerini sekiz gruba (ahlakî kısıtlamalar, ruhsal gözlemler, duruşlar, disiplinli nefes alma ve duyuların geri çekilmesi, konsantrasyon, meditasyon ve tefekkür) ayırmaktadır. Batılı teistik geleneklerdeki dinî tecrübelerin açıklamaları ise çok çeşitlidir. Bazı insanlar, ikonlar veya gün batımları gibi halka açık, yaygın şeyler aracılığıyla Tanrı’yı deneyimlemekten bahseder. Diğerleri ise ağlayan heykeller veya bulutlardaki yüzler gibi olağandışı nesnelere aracılığıyla Tanrı’yı tecrübe ettiklerini ileri sürerler. Bazı insanlar, ilahî olanın özel, içsel tecrübeler yoluyla dolayımlandığı durumları

bildirirken, diğerleri Tanrı'yı veya Nihai Gerçekliği, duyuşal dilde tanımlanabilen herhangi bir şey tarafından aracılık edilmeyen şekillerde tecrübe ederler (Peterson vd, 2007, s. 29).

Dinî tecrübenin çeşitliliğiyle ilgili olarak eğer tecrübeler ilk bakışta güvenilirse, bu tür tecrübelerden kaynaklanan hakikat iddialarının çeşitliliği nasıl açıklanabilir? Görünüşte destekledikleri dinî iddialar yalnızca kökten farklılaşmakla kalmayıp birbirleriyle çelişiyorsa, dinî tecrübeler hangi inançları inşa edebilir? Elbette, yalnızca dinî tecrübelerin yorum içerdiği belirtmek, dinî tecrübelerden kurtulmaya izin vermeyecektir. Tüm tecrübeler yorumlamayı içerseler de, yine de tecrübelerin gerçekliği hakkında özgün bilgiler sağlayabileceğini kabul etmek gerekir. Burada şu soru gündeme gelmektedir: Dinî tecrübenin ortak bir çekirdeği, özü var mıdır? Bazıları, kendi dinî geleneklerinden gelen insanlar tarafından kullanılan çeşitli dil, kavram ve metaforlar göz ardı edildiğinde, tecrübelerin kendilerinin farklı olmadığını iddia etmektedir. Örneğin Stace, dinî tecrübenin yorumlanması ile tecrübenin kendisi arasında ayırım yapmaktadır. Steven Katz ve Proudfoot gibi düşünürler, kavramların ve inançların tüm tecrübelerle aracılık ettiğini iddia ederler. Dolayısıyla tecrübe, yorumlayıcı veya açıklayıcı unsurdan ayrılamaz. Bu nedenle, farklı geleneklerdeki insanlar olayları farklı şekilde tecrübe ederler, öyle ki kişi dinî inançları haklı çıkarmak için dinî tecrübeyi kullanamaz. Westphal gibi fenomenologlar ise dinî tecrübenin neyi haklı çıkardığını sormak yerine, en verimli yaklaşımın tecrübelerin fenomenolojik bir tanımını yapmak olduğunu savunurlar. Onlara göre dinî tecrübeler, en iyi bir şekilde bireyin Aşkın Öteki'ne açılması olarak anlaşılabilir. Bu kendini aşmanın gerçek bir Tanrı tecrübesi olup olmadığına kolayca karar verilemez. Çünkü kendini aldatma her zaman mümkündür. Daha ziyade önemli olan şey, dinî tecrübeye öznelliğini geri kazandırmaktır. Zira tüm geleneklerde dinî tecrübeler kendini aşma eylemleri olarak anlaşılmalıdır. Bununla birlikte; dinî tecrübenin doğası, tecrübeye yorumun rolü, tüm dinî tecrübelerin altında ortak bir özün olup olmadığı ve tecrübeye dair verilerin ilk izlenimine göre güveni varsayan bir 'safdillik ilkesi'⁵ ileri sürmek gerekip gerekmediği gibi birçok konunun açıklığa kavuşturulması gerekmektedir (Peterson vd, 2007, s. 30).

Vahiy tecrübesi ile dinî tecrübe ve Tanrı'nın varlığına ilişkin çeşitli argümanlar arasında sıklıkla bağlantı kurulmaktadır. Vahiy dinî tecrübeye benzetmek nispeten kolay olsa da, onun anlamsal içeriğinden soyutlanarak dinî tecrübeye indirgenmesi doğru değildir. Zira birçok dinî tecrübe durumunda söz konusu olan, Tanrı'nın herhangi bir eylemi veya mesajından ziyade onun varlığıyla karşılaşmadır (Abraham, 1999, s. 588).

Dinî tecrübeye sahip olanların, kendi deneyimlerine dayanarak Tanrı'nın gerçekliğine inanmalarının rasyonel olup olmadığı da tartışma konusudur. Bu noktada "safdillik ilkesi" ya da başka bir isimlendirmeye, "akılcı safdillik ilke"sine başvurulmaktadır. Buna göre, güvenmemek için bir nedenimiz olmadığı sürece, bilişsel olarak tecrübemize güvenmek rasyoneldir. Bu ilke fiziksel çevredeki olağan deneyimlere de uygulanır. Şöyle ki genel olarak duyu deneyimine güvenmek için bir nedene değil, belirli durumlarda ona güvenmemek için bir nedene ihtiyaç duyulur. Aynı ilkenin, görünüşte bilişsel tecrübenin bir biçimi olarak dinî deneyime tarafsız olarak uygulanması gerektiği iddia edilmektedir. Bu, ilk bakışta fiziksel olmayan ilahî bir gerçekliğin farkındalığıdır. Buradaki kritik görev, olası öncelikli hususları incelemek ve değerlendirmektir. Bu yaklaşım en kapsamlı ve sistematik olarak William Alston tarafından sunulmuştur (Hick, 1999, s. 607).

Dinî tecrübe konusunda sıkça yaşanan tartışma nedenlerinde biri de onun mistik tecrübeye karıştırılması konusudur. Aynı tecrübeden bahsederken bile, kimi araştırmacılar dinî tecrübe terimini kullanırken, kimileri mistik tecrübe kavramını kullanmaktadır. Başka bir ifadeyle, bazı araştırmacılar dinî tecrübeye mistik tecrübeyi aynı anlamda ele alırken, bazıları iki farklı kategori olarak değerlendirmektedir. Bu da önemli bir sorun oluşturmaktadır. Bu konuda genel olarak iki yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan biri; dinî tecrübeyi daha geniş ve daha genel bir kategoriye yerleştiren, mistik tecrübeyi ise dinî yaşamın özel bir formu olarak algılayan ve onu dinî tecrübe kategorisinin içinde ele alan yaklaşımdır. İkinci yaklaşım ise, mistisizmi genel ve asıl kategori olarak ele alıp dinî tecrübeyi onun altına yerleştiren anlayıştır.

Rahner, mistisizmi "aşkınlığın Tanrı'nın gizeminde nihâ ve mutlak radikal tecrübesi" olarak tanımlar. Mistik özne, bu tecrübeye günlük yaşamın kategorik nesnelere beni aşan 'anında' bir tecrübeye maruz kalır..." (Rahner, 1983, s. 70,72). Ona göre mistisizm, ilahî olanla ilişkinin normal tecrübe kategorileri aracılığıyla aracılık ettiği alışlagelmiş inançtaki dinî tecrübelerden oldukça farklıdır. O, normal dinî tecrübelerde Tanrı tarafından verilen lütfâ tarih ve kültürün kategorik nesnelere vasıtasıyla aracılık edildiğini, oysa radikal Hıristiyan mistisizminde, kişinin normal tecrübe kategorilerinin doğrudan ve dolaysız bir ilahi sevgi deneyiminde aşıldığını savunarak (Parsons, 2011, s. 230) mistik tecrübenin dinî tecrübeden farklı olduğunu düşününler arasındadır. Vergote'a göre mistik tecrübe, oluş şekli ve konusu itibarıyla, mistiklerin tecrübesi anlamında, hususidir yani olağandışıdır (Vergote, 1999, s. 111).

⁵ Safdillik İlkesi, Richard Swinburne'de Dinî Tecrübe adlı tezimizde ayrıntılı açıklanmıştır.

Dinî tecrübenin dili ve özellikle mistik duyguların tanımları, tarihsel olarak genellikle mistikler ve yerleşik dinî otoriteler arasındaki çatışmanın merkezinde olmuştur (Oliver, 2009, s. 64). Din çalışmalarına katılan yeni insanlar, mistik tecrübelerin dinde oynadığı önemli rolleri sorgulamaktadır. Ancak bir tecrübenin “mistik” olmasının ne anlama geldiği konusunda hemfikir olmanın zor olduğu anlaşılmaktadır.

Mistisizm sadece dinî anlamda kullanılmayan bir terimdir. Şöyle ki; insanlar laik alanda bir olayı düşünürken ‘mistik bir deneyime’ atıfta bulunabilmektedir. Örneğin, bir yaz gününde bir uçurumun tepesinde durup denize bakmak, bireyde huzur, sükûnet ve dünya ile birlik duygusu üretebilir. Güzel bir doğal ortamda yürürken ya da müzik dinlerken benzer deneyimler yaşanabilir. Elbette bu tür deneyimlerin dinî tecrübe fikrine dahil edilip edilmeyeceği dinin nasıl tanımlandığına bağlıdır (Oliver, 2009, s. 9). Bir kavram olarak mistisizm, maneviyat gibi diğer dinî kavramlarla da örtüşmektedir. Maneviyat kavramının belirli bir dine özel olarak bağlı olmayan ortamlarda giderek daha fazla kullanıldığı iddia edilebilir. Bu iddia mistisizme de genişletilebilir. Mistisizm terimini, ilahi bir varlıkla veya evrensel bir ruhsal güç şeklindeki formla birlik duygusu dışındaki deneyimlere başvurmak için kullanmak da meşru hale gelebilir (Oliver, 2009, s. 11).

Hökelekli’ye göre dinî mistisizmlerin en karakteristik özelliği “Allah’a ulaşma arzusu”dur. Başka bir ifadeyle, dinî mistisizm, kendi huzur ve olgunlaşma ilkesini Allah’ta gören insan ruhunun, kendi geçici benliğini terk ederek Allah’ın yol göstericiliğinde yeni bir varlık ve benlik kazanma arzusunun az ya da çok açık ve sürükleyici ifadesidir. Mistiğin gözünde “insan, özü itibarıyla Allah’tan kopan bir parça (Öztürk vd., 1983, s. 113) olması sebebiyle bütüne, asıl ve hakiki varlığa ulaşmak, onunla bütünleşmek varoluşun en son gayesini oluşturur (Hökelekli, 2008, s. 317-318). Hökelekli’ye göre, gerçeğe doğrudan doğruya kurulan ilişki sonucu elde edilen bilgi ve idrakler, insanda “tecrübe” denilen iç yaşantılara varlık verirler. Ona göre, tecrübe, dünyayı ve hayatı duygusal ve sezgisel bir kavrama tarzını ifade ederken (Hökelekli, 2008, s. 123); dinî tecrübe, ilahi varlığın etkisini taşıyan ve mü’mini O’ndan haberdar eden sezgiler, duygular ve algıları kapsamaktadır (Hökelekli, 2008, s. 74). Mistisizmin ruhi-bedeni bir disipline dayandığını ifade eden Hökelekli, bunun neticesinde kişinin evreni ve olayları başka bir idrak cephesinden görmeye başladığını belirtmektedir. Ona göre, bu şuur ve kişiliğin köklü bir değişimine bağlı olarak gerçekleşen psikolojik bir süreçtir. Mistikte yapılan şuur vasıtasız idrak ve bütüncü kavrayış yönünde özelleşmiş bir görünüm arz eder. Mistik Şuur, sezgisel idrak ve içsel aydınlanma tecrübeleriyle yapı kazanır (Hökelekli, 2008, s. 316-317).

“Mistik tecrübe” kavramıyla ilgili üç temel yaklaşım bulunmaktadır. Bu bağlamda Katz, Keller ve Penner gibi yazarlar, kategorik olarak, “mistik tecrübe” terimi için gerçek bir evrensel referans olmadığını iddia ederler. Onlar, “mistik” kategorisinin dilsel bir eser olduğunu ve kültürel olarak birbirine bağlı ve gelenekten geleneğe temelde farklı gerçek deneyimlerle karıştırılmaması gerektiğini savunurlar. Grof, Smith, King, Forman, d’Aquili gibi araştırmacılar ise mistik deneyimler arasında ortak ampirik niteliklerin varlığına işaret ederler. Izutsu, Sells, Idel ve McGinn’in de aralarında bulunduğu yazarlar ise, kültür ve dil farklılıklarını aşır gibi görünen mistik deneyimlerin açıklamaları arasında belirgin benzerlikler olduğunu, ancak bu benzerliklerin yalnızca metinsel anlatımlar arasında var olduğunu vurgularlar (Brainard, 1996, s. 361-362).

Diğer taraftan Brainard, mistik tecrübenin daha genel olan “dinî tecrübe” kategorisinin bir alt sınıfı olduğu kanaatindedir. Bu nedenle, dinî tecrübe kavramı, mistik tecrübeyi karakterize edenler de dahil olmak üzere birçok özellik kombinasyonunu içeren çok geniş bir kavramdır (Brainard, 1996, s. 371-372). Ona göre herhangi bir tecrübenin deneyimsel süreç ve deneyimsel içerikten ibaret iki bileşeni bulunmaktadır. İlk bileşen, deneyimin nasıl oluştuğunu, fizyolojisini ve psikolojisini ele alır. İkinci bileşen, deneyimin ne hakkında olduğu, anlamı ve önemine dairdir. Mistik tecrübenin karakteristik iki özelliği (“sıradışılık” ve “derinlik”) sırasıyla deneyimin süreci ve içerik değeriyle ilgilidir. Bununla birlikte, kelimelerin hepsi kendi kullanımları ve anlamları ile birlikte gelir. Mistiklerin niteliklerini tarif etmek için kelime seçimindeki ana sorunlardan biri, hiçbir kelimenin bizim ‘mistik’ kullanımımıza tam olarak hakkını vermemesidir. Zira hem ‘sıradışı’ hem de ‘derin’, ‘mistik’ terimi için uygun olmayan anlamlara sahiptir (Brainard, 1996, s. 372).

Dinî tecrübelerde yer alan benzersiz beyin süreçlerini araştırmak için yürütülen nöropsikolojik araştırmalar son dönemlerde daha popüler hale gelmeye başlamıştır. “Her şeyin kafada” olduğunu iddia eden bu yaklaşımlardan en kapsamlı ve güncel olanı, beynin prefrontal (ön lob) bölgesini mistik yaşantılar sırasında özel beyin aktivitesinin yeri olarak önermektedir (d’Aquili & Newberg, 1993, s. 177-200; d’Aquili & Newberg, 1999). d’Aquili ve Newberg “deafferentiation” yoluyla veya beynin bu bölgesine sinirsel girdinin kesilmesiyle, saf bilinç olayının meydana gelebileceğini iddia etmektedirler. Buna göre beyinde kurulan kalıplar, ezici bir “mutlak üniter varlık” tecrübesi yaratmaktadır. Onlara göre belli bir hipotalamik akıntının pekiştirilmesi o zaman gerçekleşirse, bu sevinç duygusunu uzatacak ve bu durum bir Tanrı tecrübesi olarak yorumlanacaktır. Aksi takdirde, belirtilen hipotalamik yapıların baskınlığı nedeniyle derin bir huzur ortaya çıkacaktır. Bu, kişisel olmayan, mutlak bir varlık zemininin tecrübesi olarak yorumlanır. Teori, esrarengiz tecrübeleri, sinir sisteminin çeşitli yapılarındaki deafferentiation’daki varyasyonlarla ve daha az dinî tecrübeleri, lateral hipotalamustaki devrelerin hafif ila orta derecede

uyarılmasıyla ilişkilendirmektedir (d'Aquili & Newberg, 1993, s. 193). Batson, Schoenrade ve Ventis, dinî tecrübeye sahip bir kişinin varoluşsal bir krizle karşı karşıya olduğunu ve sorunu beynin sol yarımküresine gömülü sabit bilişsel yapılar içinde çözmeye çalıştığını iddia etmektedir (Batson, Schoenrade & Ventis, 1993). Dikkat çeken diğer teoriler arasında, epileptik durumların yeri olan beynin temporal loblarının anormal özelliklerine odaklanan bir teori bulunmaktadır (Persinger, 1987). Hatta bir çalışma, temporal lob epilepsisi ile ani dönüşüm tecrübeleri arasında bir ilişki keşfettiğini bile iddia etmektedir (Dewhurst & Beard, 1970, s. 497-507). Bir nörolog olan Austin, uzun süreli Zen meditatif pratiği için bir beyin dönüşümleri teorisi geliştirmiştir. Teori, beyindeki kademeli, karmaşık değişikliklere dayanmakta ve bu da daha yüksek çağrışım süreçlerinin engellenmesine yol açmaktadır. Austin, Zen kensho tecrübesinin, "kendi içinde olduğu gibi" bir gerçeklik tecrübesinin (nispeten) sinirsel aktivite ile ilgili bir deneyim olduğunu düşünmektedir (Austin, 1989).

Gellman'a göre, nöropsikolojik teori, dinî bir tecrübe gerçekleştiğinde beyinde neler olduğuyla ilişkilendirilmekten fazlasını yapamaz gibi görünmektedir. Ona göre, bir teori, beyin olaylarının nihai nedeninin tamamen organizmanın içinde olduğunu söyleyemez. Öte yandan böyle bir teori, şüpheli aldatma vakalarını ekarte etmeye ve dinî tecrübelerin salt duygularla tanımlanmasını engellemeye yardımcı olabilir (Gellman, 2005, s. 160-161). Wainwright, natüralist bir açıklamanın, bir tecrübenin geçerliliği ile uyumlu olduğunu, çünkü Tanrı'nın natüralist bir ortam aracılığıyla bir tecrübe meydana getirebileceğini ileri sürmektedir (Wainwright, 1981, 2.bölüm).

Aralarında Baillie, Broad, Davis, Gellman, Wainwright, Swinburne'nin de bulunduğu bir grup felsefeci, özellikle Tanrı'ya dair tecrübeler başta olmak üzere bir dizi tecrübenin, bir dereceye kadar kanıtsal değer taşıdığını ileri sürer. Bu filozoflar, Tanrı deneyimlerinin "algısal" doğasını vurgulamışlardır. "Algıdan kaynaklanan argüman" olarak adlandırılan bu yaklaşımın temel özellikleri şunlardır:

(1) Tanrı'ya dair tecrübeler, tecrübenin nesnesini temsil ettiği iddia edilen fenomenolojik bir içeriğe sahip bir özne-nesne yapısına sahiptir. Ayrıca, duyu algısında olduğu gibi Tanrı'ya dair, dinî bir tecrübeye pozisyon almak için mistik prosedürler vardır. Tanrı tecrübesi duyu algısı gibidir.

(2) Algı benzeri tecrübeler (en azından bir kısmı) kendi meşrutiyetinin kanıtı sayılır. Bir kişinin bir nesneyi tecrübe ediyor gibi görünmesi, onunla gerçekten deneyimsel teması olduğunu düşünmek için bir nedendir (Swinburne, 2004, s. 303-305, 308, 311). Dolayısıyla, Tanrı tecrübeleri (en azından bir kısmı) kendi geçerlilikleri lehine birer kanıt sayılabilir.

(3) Farklı yer, zaman ve geleneklerdeki insanların algıları arasındaki uyum, onların geçerliliği lehine olan kanıtları güçlendirdiği gibi, çeşitli durumlarda Tanrı'ya dair tecrübelerin uyumu, onların lehine olan kanıtları güçlendirmektedir.

(4) Dinî tecrübenin geçerliliğinin daha da pekiştirilmesi, tecrübeyi yaşayan kişinin yaşamındaki uygun sonuçlardan kaynaklanabilir (Gellman, 2005, s. 154-155).

Yazar Katkıları: Fikir-F. K.; Tasarım-F. K.; Denetleme-F. K.; Kaynaklar-F. K., F. A.; Veri Toplanması ve/veya İşlemesi- F. K., F. A.; Analiz ve/veya Yorum-F. K.; Literatür Taraması-F. K., F. A.; Yazıyı Yazan-F. K.; Eleştirel İnceleme-F. K.

Hakem Değerlendirmesi: Dış bağımsız.

Çıkar Çatışması: Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan etmiştir.

Finansal Destek: Yazarlar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Author Contributions: Concept - F. K.; Design- F. K.; Supervision- F. K.; Resources-F. K., F. A.; Data Collection and/or Processing- F. K., F. A.; Analysis and/or Interpretation- F. K.; Literature Search- F. K., F. A.; Writing Manuscript- F. K.; Critical Review- F. K.

Peer-review: Externally peer-reviewed.

Conflict of Interest: The authors have no conflicts of interest to declare.

Financial Disclosure: The authors declared that this study has received no financial support.

Kaynaklar

Abraham, J. (1999). William Revelation and Scripture, *Companion to the Philosophy of Religion*, ed. Quinn, Philip L., Massachusetts, Blackwell Publishing Ltd.,

Akdemir, F. (2006). Tanrı İnancının Temellendirilmesi ve William Alston'ın Algı Tecrübesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/22.

Albayrak, A. (2009). Din Görevlilerinin Mistik Tecrübe Düzeyleri (Giresun Yöresi Örneği). *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/4 (Ağustos 2009), 153-185.

Albayrak, A. (2005). Dinî Tecrübenin Dışa Vurum Problemi, *Milel ve Nihal*, 2 (2), 65-79.

- Alston, W. P. (1991). *Perceiving God*, Cornell University Press.
- Alston, W. P. (1999), *Tanrı'yı Algılamak*, çev. Ramazan Ertürk, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 8.
- Alston, W. P. (2007). Religious Experience as Perception of God, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, ed. Michael Peterson, (3rd ed.), Oxford University Press.
- Aslan, A. (2003). What is Wrong with the Concept of Religious Experience?. *Islam and Christian-Muslim Relations* 14, no 3, 299-312.
- Austin, J. H. (1998). *Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness*, MIT Press.
- Aydın, M. S. (2007). *Din Felsefesi* (11. Baskı). İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2007.
- Baker, J. R. (1993). *Religious Experience and The Possibility of Divine Existence*, *Int J Philos Relig* 14.
- Batson, C. D. Schoenrade, P., and Ventis, W. Larry. (1993). *Religion and the Individual. A Social-psychological Perspective*. Oxford University Press.
- Brainard, S. (1996). Mystical Experience, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 64, No. 2.
- Cevizci, A. (1999), *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (3. Baskı). Paradigma Yayınları.
- Craig, W. L. & W. S.-A. (2004). *God? A Debate Between A Christian And An Atheist*, Oxford University Press.
- d'Aquili, E. & Newberg, A. (1993). Religious and Mystical States: A Neuro-psychological Model. *Zygon* 28.
- d'Aquili, E. & Newberg, A. (1999). *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience* Fortress Press.
- Dewhurst, K. & Beard, A. W. (1970). Sudden Religious Conversions in Temporal Lobe Epilepsy. *British Journal of Psychiatry*, 117: 497-507.
- Gellman, J. I. (2005). *Mysticism and Religious Experience*, *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Editor William J. Wainwright, Oxford University Press.
- Gelpi, D. L. (1994). *The Turn to Experience in Contemporary Theology*, Paulist Press.
- Hökelekli, H. (2008). *Din Psikolojisi*, (7. Baskı), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- James, W. (2017). *Dinsel Deneyimin Çeşitleri: İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. İsmail Hakki Yılmaz, Pinhan Yayıncılık.
- Hick, J. (1970). Religious Faith as Experiencing as, *A John Hick Reader*, ed. Paul Badham.
- Hick, J. (1990). *Philosophy of Religion* (fourth edition), Englewood Cliffs, Prentice-Hall.
- Hick, J. (1999). Religious Pluralism, *Companion to the Philosophy of Religion*, ed. Quinn, Philip L., Massachusetts, Blackwell Publishing Ltd.
- Kapstein, M. T. (2004). The Strange Death of Pema the Demon Tamer. In *The Presence of Light: Divine Radiance and Religious Experience*, edited by Matthew T. Kapstein, University of Chicago Press.
- Koonce, D. S. (2013). *Theology and Experience: A Critical Evaluation of William Van Roo's Contribution to a Wider Conversation*, PhD Diss., Pontifical Athenaeum Regina Apostolorum.
- Lamm, J. A. (2013). A Guide to Christian Mysticism, *the Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, Edited by, Blackwell Publishing Ltd.
- Lindbeck, G. (1984). *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-Liberal Age*, Westminster Press.
- Luyten, P. & Corveleyn, J. (2003). *Mysticism, Creativity, and Psychoanalysis: Still Crazy after All These Years?* *International Journal for the Psychology of Religion*, 13(2), 97-109.
- Martin, M. (1990). *Atheism: A Philosophical Justification*, Temple University Press.
- Martin, M. (2009). Critique of Religious Experience, in *Philosophy of Religion: Selected Readings*, 4th ed., ed. Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, and David Basinger, Oxford University Press.
- Oliver, P. (2009). *Mysticism: A Guide For The Perplexed*, Continuum International Publishing.
- Otto, R. (1936). *The Idea of The Holy*, Çev. John W. Hadvey, Oxford University Press.
- Öztürk, O. vd. (1983). *Ruh Sağlığı ve Hastalıkları*, (2. Baskı), T. Sinir ve Ruh Sağlığı Derneği Yay.
- Parsons, W. B. (2011). *Mysticism, Spirituality and the Undergraduate: Reflections on the Use of Psychosocial Theory*, *Teaching Mysticism*, Ed. William B. Parsons, Oxford University Press.
- Persinger, M. A. (1987). *Neuropsychological Bases of God Beliefs* Praeger.
- Peterson, M. et al. (2007). *Philosophy of Religion: Selected Readings*, (3rd ed.). Oxford University Press.
- Peterson, M. & Hasker, W. & Reichenbach, B. & Basinger, D. (2013). *Din Felsefesi Seçme Metinler*, (1. Baskı), ter. Rahim Acar, Nebi Mehdiyev, Hümeýra Özturan, Osman Baş, Küre Yayınları.
- Raymond F. P. & Crystal, L. (2013). *Park, Din ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*, çev. Ed. İhsan Çapcıoğlu-Ali Ayten, Phoenix Yayınları.
- Proudfoot, W. (1985). *Religious Experience*, University of California Press.

- Rahner, K. (1983). *The Practice of Faith: A Handbook of Contemporary Spirituality*, edited by Karl Lehmann and Albert Raffelt, Crossroad.
- Schleiermacher, F. (2006). *On Religion: Speeches to its Cultured, Despisers*, Trans. John Oman, Public Domain Digital Edition.
- Schmidt, L. E. (2013). The Making of "Mysticism" in the Anglo-American World, From Henry Coventry to William James, *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, Edited by, Blackwell Publishing Ltd.
- Sharma, A. (2006). *A Primal Perspective on the Philosophy of Religion*, Published by Springer.
- Swinburne, R. (2004). *The Existence of God*, (2nd ed.), Clarendon Press.
- Taliaferro, C. & Marty, E. J. (2010). *A Dictionary of Philosophy of Religion*, Edited By Charles Taliaferro and Elsa J. Marty, The Continuum International Publishing Group.
- Taylan, N. (2015). *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, (3. Baskı), Mahya Yayınları.
- Saint Teresa of Jesus. (2007). Religious Experience, *Philosophy of Religion: Selected Readings*, (3rd ed), ed. Michael Peterson, Oxford University Press.
- Vergote, A. (1999). *Din, İnanç ve İnançsızlık*, çev. Veysel Uysal, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay.
- Yandell, K. E. (2010). Religious Experience, *Companion to the Philosophy of Religion*, (Second Edition), Charles Taliaferro, Paul Draper & Philip L. Quinn (Eds), Massachusetts, Blackwell Publishing Ltd.
- Yaran, C. S. (2009). *Dinî Tecrübe ve Meunet, Sıradan İnsanların Sıradışı Dinî Deneyimleri*, Rağbet Yay.
- Wainwright, W. J. (1981). *Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*. University of Wisconsin Press.
- Wolterstorff, N. (2016). The Liturgical Present Tense, Michael Bergmann and Jeffrey E. Brower (eds.), *Reason and Faith: Themes from Richard Swinburne*, Oxford University Press.
- <https://www.britannica.com/topic/religious-experience> (erişim tarihi: 25/12/2020)
- <https://opentextbc.ca/introductiontosociology2ndedition/chapter/chapter-15-religion/> (erişim tarihi: 22.07.2022).