



**HACETTEPE HACETTEPE
ÜNİVERSİTESİ UNIVERSITY**

Edebiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Faculty of Letters

Hacettepe Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi Dergisi (HÜEFD) / Journal of Faculty of Letters (HUJFL)

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü ve Yayın Kurulu Başkanı / Editor in Chief

Emine Erdoğan Özünü, *Hacettepe Üniversitesi, eozenulu@hacettepe.edu.tr*

Editör Yardımcıları / Assistant Editors

Tolga Çakmak, *Hacettepe Üniversitesi, tcakmak@hacettepe.edu.tr*

Emre Yağlı, *Hacettepe Üniversitesi, yagli@hacettepe.edu.tr*

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Pınar Batur, *Vassar Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri*

Prof. Dr. Gert Buelens, *Ghent Üniversitesi, Belçika*

Prof. Dr. Hikari Egawa, *Meiji Üniversitesi, Japonya*

Prof. Dr. Tülin Gençöz, *Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Türkiye*

Prof. Dr. Tanju İnal, *Bilkent Üniversitesi, Türkiye*

Prof. Dr. Richard Moulding, *Deakin Üniversitesi, Avustralya*

Prof. Dr. Alison Pike, *Sussex Üniversitesi, İngiltere*

Prof. Dr. Ralph J. Poole, *Salzburg Üniversitesi, Avusturya*

Prof. Dr. Gisela Procházka-Eisl, *Viyana Üniversitesi, Avusturya*

Prof. Dr. Julian Rentzsch, *Mainz Johannes Gutenberg Üniversitesi, Almanya*

Prof. Dr. Scott Slocic, *Idaho Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri*

Prof. Dr. Birsen Şahin Kütük, *Hacettepe Üniversitesi, Türkiye*

Prof. Dr. Yaşar Tonta, *Hacettepe Üniversitesi, Türkiye*

Prof. Dr. Gülsün Umurtak, *İstanbul Üniversitesi, Türkiye*

Prof. Dr. Ülo Valk, *Tartu Üniversitesi, Estonya*

Prof. Dr. Filiz Yenişehirlioğlu, *Koç Üniversitesi, Türkiye*

Doç. Dr. Isabel Caldeira, *Coimbra Üniversitesi, Portekiz*

Doç. Dr. Marie-Henriette Gates, *Bilkent Üniversitesi, Türkiye*

Doç. Dr. Tolga Uyar, *Nerşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Türkiye*

Doç. Dr. Luca Zavagno, *Bilkent Üniversitesi, Türkiye*

Dr. Amparo Belloch, *Valencia Üniversitesi, İspanya*

Dr. Gemma Garcia-Soriano, *Valencia Üniversitesi, İspanya*

Dr. Éva Kincses-Nagy, *Szeged Üniversitesi, Macaristan*

Dil Editörü / Language Editor

Emre Yağlı, *Hacettepe Üniversitesi, yagli@hacettepe.edu.tr*

e-ISSN: 2630-5976

Yayın Türü / Type of Publication: Süreli Yayın / Periodical

Yayın Yönetim Yeri / Address:

Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Dekanlığı

06800 Beytepe, Ankara, Türkiye

(Tel) +90 312 2976810-12

(Fax)+90 312 2992085

e-dergi@hacettepe.edu.tr

Yayın Tarihi / Date of Publication: Haziran/June 2024

Yayıncı / Publisher:

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dekanlığı 06800,

Beytepe / Ankara

Tel: 0312 207 6810-11-12

Edebiyat Fakültesi Dergisi Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez yayımlanmaktadır. EFD ULAKBİM TR Dizin Veri Tabanı, MLA (Modern Language Association of America) International Bibliography, EBSCO Host Academic Search Complete, SOBIAD ve DOAJ tarafından dizinlenmektedir. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

Journal of Faculty of Letters is published semi-annually, in June and in December. JFL is indexed in ULAKBİM TR Dizin Database, MLA (Modern Language Association of America) International Bibliography, EBSCO Host Academic Search Complete, SOBIAD and in DOAJ databases. Writers are solely responsible for the content of their articles. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/huefd>

Hacettepe Üniversitesi

Edebiyat Fakültesi Dergisi (HÜEFD) / Journal of Faculty of Letters (HUFJL)

Alan Editörleri / Editors

Erkan Zengin, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü*

Ufuk Özdağ, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Amerikan Kültürü ve Edebiyatı Bölümü*

Ömür Dilek Erdal, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Antropoloji Bölümü*

Yiğit Hayati Erbil, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Arkeoloji Bölümü*

Özgür Külcü, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü*

Emine Yılmaz, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü*

Çetin Türkyılmaz, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü*

Zeynep Açıan Aydın, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dilbilimi Bölümü*

Alev Karaduman, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü*

Sinem Bozkurt, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Mütercim Tercümanlık Bölümü*

Şirin Okyayuz, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Mütercim Tercümanlık Bölümü*

Zeynep Oral, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Mütercim Tercümanlık Bölümü*

Sevginar Vatan, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü*

Murat Kocaaslan, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü*

Tuğça Poyraz, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü*

Birsen Şahin Kütük, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü*

Fatih Yeşil, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü*

Hayrunisa Topçu, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü*

Nebi Özdemir, *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Halkbilimi Bölümü*

Önsöz

Değerli Okuyucularımız,

Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nin 41. cildinin, 1. sayısıyla karşınızda olmanın mutluluğu içindeyiz. Bu sayımızda da alanlarında uzman değerli bilim insanlarının yazılarını sizlere ulaştırmaktan dolayı büyük bir gurur duyuyoruz.

Bu sayımızda Felsefe, Edebiyat, Halk Bilimi, Sosyoloji, Tarih ve Sanat Tarihi alanlarında kaleme alınmış özgün araştırmalar yer almaktadır.

Bu sayımızın yayımlanmasında, danışma, alan editörü ve hakem kurullarında yer almak nezaketini gösteren değerli hocalarımıza, makaleleriyle akademik dünyaya katkı sağlayan akademisyenlere ve emeği geçen tüm arkadaşlarımıza teşekkür ederiz.

Saygılarımla,

Prof. Dr. Mehmet ÖZ

Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi
Dekanı

HÜEFD /HUFJL

Edebiyat Fakültesi Dergisi/Journal of Faculty of Letters
Cilt/Volume 41 Sayı/Number 1 (Haziran / June 2024)

Preface

Dear Readers,

We are happy to welcome the 1st issue of the 41st volume of the Journal of Faculty of Letters. In this issue, we are glad to publish the articles of the valuable scholars who are experts in their fields.

This issue involves original works conducted in the fields of Philosophy, Literature, Folklore Studies, Sociology, History, and Art History.

In the publication of the current issue, I would like to extend my thanks to the scholars for taking part in the advisory, field editor, and reviewer boards, authors for contributing to the academic world with their articles, and people for devoting their efforts to the course of this volume.

Sincerely,

Prof. Dr. Mehmet ÖZ

Dean

Hacettepe University, Faculty of Letters

Editörden

Değerli Okurlarımız,

2024 yılının Haziran ayı sayısı ile sizlere kavuşmanın mutluluğu içindeyiz. Muhteva bakımından oldukça zengin olan bu sayımızda Felsefe, Edebiyat, Halk Bilimi, Sosyoloji, Tarih ve Sanat Tarihi alanlarında kaleme alınmış yazılar yer almaktadır.

Bu sayıya yazılarıyla katkıda bulunan yazarlarımıza, akademik alandaki yoğun çalışmalarına rağmen dergimizin kaliteli bir şekilde yayımlanmasında emeği geçen alan editörlerimize ve hakemlerimize teşekkürü borç biliriz. Derginin yayıma hazırlanması sürecinde editör yardımcılarımız Doç. Dr. Tolga ÇAKMAK ve Doç. Dr. Emre YAĞLI'nın çok büyük gayret ve emekleri vardır. Kendilerine minnettarız.

Gelecek sayıda buluşmak dileğiyle, iyi okumalar dileriz.

Prof. Dr. Emine ERDOĞAN ÖZÜNLÜ
Hacettepe Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi Dergisi
Genel Yayın Editörü

Editorial

Dear Readers,

We are happy to meet you with the June issue of the year 2024. In the current issue, which is rich in content, there are articles written in the fields of Philosophy, Literature, Folklore Studies, Sociology, History, and Art History.

We want to thank our authors who prosper our journal with their articles, our field editors, and reviewers who have so far contributed to the quality publication of our journal despite their busy schedules. In the course of the preparations of the journal for publication, we appreciate the efforts given by our assistant editors Assoc. Prof. Dr. Tolga ÇAKMAK and Assoc. Prof. Dr. Emre YAĞLI. We are grateful to them.

We hope to meet you in the next issue and have a good reading.

Prof. Dr. Emine ERDOĞAN ÖZÜNLÜ
Hacettepe University
Journal of Faculty of Letters
General Editor

İçindekiler

	Sayfa No
Önsöz	i
Editörden	iii
Çevresel Adalet Kurmacası	1
<i>Sezgin Toska</i>	
Hipolojik Politika: Siyasal Bir Düşünür Olarak Roland Barthes	17
<i>Adem Yılmaz</i>	
Dekonstrüksiyonun Sosyolojik İmkân(sızlığı)ı ya da Karar Verilemez Açmaz: Dekonstrüksiyon ve Sosyoloji	31
<i>Mustafa Ertürk</i>	
“Turning Others’ Leaves”: The Politics of National Literary Identity in Renaissance England	46
<i>Himmet Umunç</i>	
Kant’ta Ahlak Yasasının Özel Yeri	56
<i>Mehmet Eren Gedikli</i>	
Narrative Space and Transtextual Dialogues in Emma Donoghue’s ‘Kissing the Witch’	66
<i>Gülden Hatipoğlu</i>	
Bilimkurgu Edebiyatında Biyopunk, Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği, Kadına Yönelik Şiddetin Türleri: Kurma Kız	76
<i>Meltem Dağcı</i>	
Ampirik Bir Araştırma Tasarımımızı Nasıl Daha İyi Hale Getirebiliriz?	85
<i>Abdulkerim Sonmez</i>	
Coriolanus: The Unheimliche Doppelgänger, The Uncanny and The Double	103
<i>Aslı Bayram</i>	
6 Şubat 2023 Depremi Sonrasında Sosyal Yaşamın Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Değerlendirilmesi: Nurdağı Örneği	113
<i>İpek Beyza Altıparmak, Ebru Birel</i>	
1830-1906 Yılları Arasında Denizli Merkez Nüfusu Üzerine İnceleme	135
<i>Hümevra Karabıyık</i>	
SSCI İndeksli Sosyoloji Dergilerinde Güncel Tartışmalar	159
<i>Merve Sultan Akçakaya</i>	
Tutunamayanlar’da Modernleşme Eleştirisi: “Abdülhamit Rüyası”	174
<i>Özge Özdemir, Tuğça Poyraz</i>	

	Sayfa No
Convergence of Literature and History: 'The Bridge on the Drina' in the Context of Historiographic Metafiction	186
<i>Ayşem Dur</i>	
'Pal Sokağı Çocukları' Adlı Kitabın Çocuk ve Gençlik Edebiyatının Temel İlkelerine Uygunluk Bağlamında İncelenmesi	198
<i>Sabanur Yılmaz</i>	
Ahmet Necdet'in Şiirlerinde Tematik Açından Hep ve Hiç Kavramları	210
<i>Betül Öztoprak</i>	
Corporeal and Spatial Engagements in Emma Donoghue's 'Room'	231
<i>Elif Demir</i>	
Toplumsal Cinsiyet Rollerini Ekseninden Bale Mesleğine Bakış	245
<i>Burcu Gedikli, Meliha Demet Ulusoy</i>	
Yaratılış Mitlerinde Rakibeler: Tanrının Özgür Kızı Lilith, Günahkâr Havva ve Ehl-i Beyt Soyu Güruh-ı Naci	262
<i>Neslihan Avcı</i>	
Telgrafın Tellerinde Aranan Hak: Ladik'teki Batum Muhacirlerinden İstanbul'a Telgraflar (1881-1889)	274
<i>Mahir Melih Güneş</i>	
İngiltere'nin Osmanlı Politikasını Kayseri'de Uygulamak: İngiliz Konsoloslarının Kozanoğlu'yla Yaptıkları İki Görüşme	287
<i>Necmettin Durmuş</i>	
The Representation of the Oriental Exotic through Multiple Races in 'Kyng Alisaunder'	305
<i>Ali Belenli</i>	
1990'larda Türkiye'de Çağdaş Sanat Sergilerinde Mekân ve Tema İlişkisi	320
<i>Bora Gürdaş</i>	
Eco-Nomads of American Wilderness: An Analysis of the Auto/Biographies of Christopher McCandless and Everett Ruess	332
<i>Gülşen Aslan Uslu</i>	



Çevresel Adalet Kurmacası Fictitiousness of Environmental Justice

Sezgin TOSKA*

Öz

Bu makale, çağdaş Amerikan ekokurgu eserlerinden hareketle çevresel adalet konusunu ekoeleştirel bir bakış açısıyla göçmenler, dezavantajlı grup ve toplumlar, çevre sorunlarının sınır ötesi ve yeni nesillere aktarılışı, doğal afetler neticesinde patlak veren çevresel sorunlar ve afet sonrası iyileştirme çalışmaları gibi çevresel adaletin çeşitli boyutları üzerinden incelemeye çalışmaktadır. Çevresel adaletin birçok boyutuyla detaylıca ortaya konulması çevreyi kirletenler ile mağdurlar arasındaki ironik ve paradoksal ilişkinin anlaşılmasına da yardımcı olacaktır. Bu noktada makalenin hedeflerinden biri de ekokurgu eserlerden yola çıkarak bu tür çarpıklıkları ortaya çıkarmak ve çevre istismarının yol açtığı bir kısır döngüye dönüşmüş olan çevre tahribatına dikkat çekmektir. Bu bağlamda seçilen Amerikan ekokurgu eserlerinin çevresel adaletsizliğin birinci derecede sorumlusu olan yapı, kurum ya da kuruluşları ekokurgunun kendi kurmaca dünyasında kesin bir dille eleştirdikleri anlaşılmaktadır. Diğer taraftan çevresel adaletsizliğe maruz kalanların trajik durumu da bahsi geçen ekokurgu eserlerde çeşitli yönleriyle yansıtılmaktadır. Öyle ki kurgu eserlerdeki bazı ekomağdurlar çevre ve dolayısıyla kendileri için de tehlike oluşturan şirket ya da oluşumlar için çoğu zaman direnç gösterememekte, hatta bazıları bu tür ekosuçluların yanında yer almaktadır. Ayrıca bu çalışma ekoişgâlciler ve ekomağdurlar arasındaki bu tür tuhaf bağların altını çizerek yalnızca çevresel adaletsizliği kışkırtanların izlerini nasıl sildikleri gibi hususlarla değil, aynı zamanda ekomağdurların da doğa tahribatına nasıl dahil [olmak zorunda] olduklarını göstermeye çalışmaktadır.

Anahtar sözcükler: Ekokurgu, çevresel adalet, paradoks, çevre sorunları, ekokurban.

Abstract

Through the lens of ecocriticism, this article explores the theme of environmental justice in contemporary American ecofiction. First, it delves into various facets of environmental justice as portrayed in ecofiction, including matters affecting immigrants, underprivileged individuals, communities, and societies, cross-border and intragenerational concerns, ecological justice challenges arising from natural catastrophes, and post-catastrophe recuperation initiatives. Recognizing these characteristics facilitates a deeper understanding of the ironic and contradictory relationships between polluters and those affected, thereby emphasizing the seriousness of environmental justice concerns. This analysis highlights the endeavors of ecociders to benefit from environmental injustices intertwined with political, cultural, and economic dimensions. Moreover, it investigates the environmental injustice perpetrated by those who devastate the environment and the environmental degradation caused by exploiting environmental injustice, thereby creating a vicious cycle. A critical examination of selected ecofiction pieces dealing with economic marginalization, ecological abuse, and the impacts of environmental injustice on vulnerable groups, communities, cultures, nations, and generations in this context unveils how dominant, hegemonic, and even repressive narratives manifest themselves

* Dr. Öğr. Üyesi. İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü. E-posta: sezgin.toska@ikcu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6539-1220



within eco-victims of environmental injustice through fabricated paradoxes and how these narratives place them in a position of accepting environmental injustice. Because environmental injustice and destruction are inescapable in work and living conditions, eco-victims who object to this situation face challenges in forming any structured, politically articulated resistance. Moreover, this study underscores the paradoxical connection between eco-occupiers and eco-victims, illustrating how not only do the instigators of environmental injustice erase their traces but also how eco-victims are compelled to engage in or contribute to environmental injustice and nature's devastation, at times willingly and at other times inadvertently.

Keywords: Ecofiction, environmental justice, paradox, environmental issues, ecovictim.

Giriş

Çevresel adalet genel olarak çevresel meselelerin ekonomik, politik ve sosyal adalet yönünü ifade etmek için kullanılan bir kavramdır (Baxter, 2005; Faber, 2008; Figueroa ve Mills, 2001; Rhodes, 2005). Jardins'e göre bu kavram -daha basit haliyle- çevreden yararlananlar ile çevre yıkımının faturasını ödeyenlerin toplumdaki dağılımı anlamına gelmektedir. Çevresel adalet, her ne kadar pozitif bir yapıya sahip gözükse de çevreyle ilgili göz ardı edilemeyecek sorunlara/haksızlıklara işaret ettiğinden gerçekte negatiftir. Yani bu yönüyle çevresel adalet, daha çok "çevresel adaletsizlik"i çağrıştıracak şekilde kullanılmaktadır. Bununla beraber çevresel adaletin genellikle "paylaşımçı" ve "katılımcı" olmak üzere iki boyuttan da söz edilebilir. Bu iki boyuttan biri olan *paylaşımçı adalet*in odaklandığı iki temel unsur vardır. Paylaşımçı adaletin odaklandığı iki temel unsur vardır. Bunlardan ilki doğal varlıklar ve çevreden kimlerin, hangi düzeyde nemalandığı/faydalandığı; ikincisi ise bu menfaate mukayese edilince doğal afet, ekolojik kriz, çevre krizi ve sorunlarından kimlerin, hangi ölçüde etkilendiğidir. Çevresel adaletin diğer boyutu olan *katılımcı adalet* ise çevresel nema ve külfetin paylaşımına dair kararların alındığı yönetimlerin kimlerden ne şekilde oluşturulduğu ve çevre sorunlarından etkilenen kitlelerin bu kurullarda hangi düzeyde ve nasıl temsil edildiğine odaklanmaktadır¹.

Sosyal bilimlerin birçok dalında dikkat çeken kavramlaştırma problemi çevresel adalet için de söz konusudur. Bu noktada çevresel adalet yerine literatürde ekolojik adalet, türler adaleti, eko-adalet gibi kavramlara rastlanılmaktadır. Çoğu zaman önemli bir karışıklığa yol açmadan birbiri yerine kullanılabilen bu kavramlar, kimi zaman ise bünyelerindeki anlamsal incelikler yüzünden bazı problemlere neden olmaktadır. Söz gelimi çevresel adalet genel olarak çevreden edinilen nema ile bunun külfetinin insanlar arasındaki dağılımına odaklanıp insanın sağlığı ve refahı ile ilgilenirken, ekolojik adalet menfaat ve zararın insanlarla geri kalan doğal dünya arasındaki adil paylaşımına odaklanıp içsel bir değer atfedilen insan türü dışındaki doğal varlıklar, bitkiler ve hayvanların, kısacası biyosfer ve gezegenin sağlığı ile iyiliğiyle ilgilenir. Tür adaleti ise daha geniş bir perspektifle insanlar arasında görülen ırkçılık/ayrımçılık gibi konularla birlikte insan türünden daha aşağı olarak görülen hayvanlar ve diğer türlerin haklarına da odaklanmakta, egemen türçülük ideolojisine dayanarak insan dışı varlıkların sömürülmesine karşı çıkmaktadır².

İnsan merkezilik (anthropocentrism), biyomerkezilik (biocentrism), ekomerkezilik (ecocentrism), hayvan hakları, derin ekoloji ve toplumsal ekoloji gibi unsurların beslemesiyle literatürde birçok kavram bir arada kullanılıyor olsa da bunlar arasında çevresel adalet ya da ekolojik adaletin çatı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan her ne kadar adı çevresel adalet ya da farklı bir şey olsun, diğer kavramların ilgi alanlarını kapsaması ve tartışmalarına yer vermesi halinde, bahsi geçen farklılıklara dikkat etmek şartıyla, bunların birbiri yerine kullanımında bir sakınca yoktur. Bu çalışmada terimsel bir bütünlük ve tutarlılık oluşturabilmek için "çevresel adalet" kavramı kullanılacaktır.

Modern çevrecilikle beraber küresel iklim değişikliği, ekolojik kriz ve çevre sorunlarının insanlar üzerindeki yıkıcı etkilerinin ortaya çıkmasıyla, geleneksel çevreciliğin sadece [sözde] insan eli değmemiş/yabanıl alanlara odaklanan, insan dışındaki doğal varlıkları korumayla sınırlı kalan çabalarının yetersiz kaldığı anlaşılmıştır. Bu sayede de geleneksel çevreciliğin aşmakta zorlandığı odak ve kapsam

¹ "Çevresel adalet" in boyutları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. (Figueroa ve Mills, 2001, ss. 426-438).

² Çevresel adalet, ekolojik adalet ve türler adaleti hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. *Crimes Against Nature: Environmental Criminology and Ecological Justice*, Rob White ss. 15-23.

problemleri modern çevrecilik tarafından daha kesin çizgilerle ele alınır olmuş, dolayısıyla insan unsuru da çalışmalarda göz önünde bulundurulmaya başlanmıştır. Bununla bağlantılı olarak daha önceleri çevrecilik çalışmalarında arka plana itilen çevresel adalet konusu kendine önemli bir yer edinmiş ve bilimsel çalışmaların yanı sıra kurgusal yapıtlarla da kamuoyunun dikkati çekilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmanın hedefi, yirmi birinci yüzyılda giderek daha yüksek sesle dile getirilmeye başlanan çevresel adalet konusunun ekokurgu eserlere yansımaları tespit edebilmektir. Bu noktada ekoeleştirel bağlamla 2000-2010 yılları arasında Amerika’da yazılan ekokurgu eserler arasından çevresel adaleti çeşitli boyutlarıyla ele alanlar mercek altına alınmıştır.

Ekokurgu ve çevresel adalet(sizlik)

Ekokurgu eserlerde çevresel adalet(sizliğin) birinci derece sorumlusu olarak çevreyi kirleten şirketler gösterilmektedir. Bu şirketlerin eylemleriyle patlak veren çevresel sorunlar, önemli ölçüde üçüncü dünya diye nitelendirilen ülkelerle gelişmiş ülkelerin bazı dezavantajlı gruplarını etkilemektedir. Üstelik bu şirketler sadece bununla da yetinmeyerek kurdukları fabrikalar yahut iş merkezlerinde çevre krizinin mağdurlarını kendileri için çalışmaya mecbur bırakmaktadır. Bu mecbur kalmada ekomağdurların fakirliği, kaçak işçi olarak çalışma zorunluluğu ve çeşitli mental problemlerinden istifade edilmesi önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda çevreyi kirleten şirketlerin tesislerini göz ardı edilmiş insanların yaşadığı bölgelere kurdukları, iş gücü olarak yoksulları kullandıkları, ellerinden sağlıklı ekosistemleri alarak bunlara zehirli atıklarını sattıkları görülmektedir. Hatta çevreye zarar veriyor diye yine güç durumda bıraktıkları bu ekomağdurları suçladıklarına tanık olunmaktadır.

Ekokurgu yapıtlarda eleştirilen durumlardan birisi de çevre sorunlarına “sözde” çözüm yolları sunan yönetim mekanizmalarıdır. Zira bu mekanizmaların getirdiği teklif ve çözüm yollarının genelde zenginlerin çıkarlarına hizmet edecek biçimde kurgulandığı anlaşılmaktadır.³ Benzer şekilde çevre sorunlarının beslediği doğal afet ve krizlerin az gelişmiş ülkeleri daha çok etkilediği, afetler sonrası yapılacak restorasyon çalışmalarında da aynı kurgu ve anlayışın devam ettiği gözlemlenmektedir.⁴ Ayrıca mevcut kuşakların oluşturdukları çevre krizlerinin külfetini gelecek kuşaklara⁵ yüklemekten rahatsız olmamaları da kurgusal yapıtların eleştirdiği noktalardandır.

³ Bu bağlamda Rob Nixon ve Avijit Gupta’nın sözleri dikkat çekicidir. Rob Nixon, Dünya Bankası başkanlığı da yapan Lawrence Summers’ın, zengin ulusların çöp, zehirli atık ve ağır kirletici sanayilerini Afrika’ya ihraca çalışan “sözde kazan kazan” senaryosuna atıfta bulunarak gelişmiş ülkelerin çevre sorunlarına getirdiği çözümlerdeki adaletsizliğe işaret etmektedir. Nixon, bu projeye gerek zengin gerekse yoksul ülkelerin kazanç elde etmesi planlandığı halde sadece ABD ve Avrupa’nın hem söz konusu çevresel kirlilik ve yıkımdan hem de çevrecilerin oluşturduğu baskıdan kurtularak çifte kazanç elde ettiklerini vurgulamakta; fakat çevresel şiddetin uzun vadeli sonuçları, siyasi manipülasyonlar ve kültürlerinin çevresel pratikleri hesaba katılınca Afrika ülkelerinin kazançlarının asgariye indiğini belirtmektedir (Nixon, 2013, ss. 1-2). Benzeri şekilde Avijit Gupta da Dünya Bankası ve Afrika Kalkınma Bankası gibi çok taraflı kurumları çevrenin bozulması ve yıkımına neden olacak projelere finansman sağlamakla eleştirmektedir. Gupta’ya göre Üçüncü Dünya ülkelerinde oluşan çevre sorunları yine bahsi geçen problemlerin tetikleyicisi gelişmiş ülkeler ve bunların çevreye zararlı teknolojileri yüzünden yayılmakta; uluslararası borç yükleri yüzünden de bu ülkeler gelişmiş ülkelerin istek ve yönlendirmeleri doğrultusunda çevre yıkımına zorlanmaktadır (Gupta, 1993, ss. 110-111).

⁴ Bu noktada Paul Harrison, ölümle sonuçlanan gerek doğal ve gerekse doğal olmayan afetlerin onda dokuzunun gelişmekte olan ülkelerde meydana geldiğini ileri sürmekte; zenginlerin doğal afetlere karşı tedbir alıp zararı asgariye indirmeleri mümkünken yoksulların böyle bir şansları olmadığını belirtmektedir. Zira yoksullar afetlerin daha fazla görüldüğü tehlikeli bölgelere kurulan altyapıları yetersiz derme çatma yapıtlarda yaşamaya zorlandıklarından her türden afetin doğal davetlileri konumundadır. Bunun önüne geçecek planlamalar mümkün olduğu halde birçok ülkede siyasi mekanizma bunun tam tersi istikametinde işlemektedir. Harrison’a göre “Yoksul ülkelerde doğa ve insan, birbirlerini yiyip bitirmeleri için [yine] birbirlerine kırılmaz zincirlerle bağlanmış gibidir” (Harrison, 1993, ss. 20,22,126).

⁵ Joni Adamson, kuşaklar arası adalet hareketinin çevresel adaletin temel hedeflerinden biri haline geldiğini belirterek Amerikan etütleri ve ekoeleştiriyle ilgilenen akademisyenlerin çevresel adalet hareketinin başlangıcını, Avrupalılar’ın yeryüzünü kolonileştirmeye başladığı tarihe kadar götürdüğünü ve o zamandan günümüze kadar çevresel adalet için verilen bu uzun mücadelenin artık kuşaklar arası adalet hareketi olarak da anılmaya başlanmasının mantıklı

Çevresel adalet çıkmazında kurmaca dünyanın ezen ve ezilenleri

Çevreyi kirleten şirketlerin gerek yasal ve gerekse yasadışı olarak muhtaç kişileri işlerinde kullandıkları konusunu işleyen ekokurgu eserlerden biri Michael A. Black tarafından yazılan *A Killing Frost*'tur. Eserde değinildiği üzere çevreyi kirleten Space Oddities şirketi, L&m Tracking, Waste Eliminators ve J&D Oil gibi çevreye zarar veren diğer şirketlerle ilişkilidir. Aşağıdaki pasajdan bu tür şirketlerin ekoyokedici faaliyetlerinde özellikle dezavantajlı işçileri tercih ettikleri anlaşılmaktadır:

Hiç kimsenin yaptıkları iş hakkında konuşmasını istemedikleri için bir sürü Meksikalı, Polonyalı gibi kaçak tipleri işe aldılar. Ancak bu Carlos zekiydi. Varillerin içinde ne olduğunu ve ne yaptıklarını anlıyordu (Black, 2007, s. 296).

Eserde vurgulandığı üzere, *A Killing Frost*'un kurmaca şirketleri, kendilerini garantiye alabilmek için genellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde yasa dışı olarak bulunan Latin Amerikalı, Hispanik ve Polonyalı işçileri çalıştırmaktadır. Kaçak işçi ve göçmen portresiyle oluşturulan bu kurgusal karakterlerin eğitim düzeyleri son derece düşük, İngilizce konuşma becerileri ise epeyce kısıtlıdır. İşçilerden biri olan Pacos, ancak bir tercüman aracılığıyla yetkililerle konuşabilmektedir. Üstelik Pacos'un ne taşıdıkları varillerin üzerindeki sembol ve işaretlemelerin anlamına ne de yaptıkları işe dair bir bilgisi vardır. *A Killing Frost*'un eğitilmiş ve zeki karakteri Carlos Sanchez ise El Salvador'daki illegal ölüm mangalarının tehdidinden canını kurtarmak için kaçak olarak sınırı geçen, San Salvador Üniversitesi kimya mühendisliği mezunu İngilizce bilen bir işçidir. Carlos'un, yaptıkları işin farkına varıp bunu yetkililerle paylaşması, onun birden ortadan kaybolmasıyla neticelenmiş, ilerleyen sayfalarda ise Cal Sag kanalında cansız halde yüzen bedenine ulaşılmıştır. Kaçak insanların kayboluşu yahut da ölümüyle yetkili kurumların yasal ve toplumsal sorumluluklarını yeterince yerine getirmediği hesaba katılacak olursa şirketlerin işçi temininde neden bu tip dezavantajlı kişileri çalıştırdığı daha net bir şekilde anlaşılacaktır.

Liz Adair tarafından yazılan *Snakewater Affair* adlı ekokurgu eserde ise atık yönetimi şirketleri tarafından çevre ve insana zarar veren faaliyetlerde çalıştırılan işçilerin profili özenle vurgulanmıştır. Eserde ilk elden eleştirilen bir maden şirketinin atıklarını bertaraf etme işini üstlenen Greenchem şirkettir. Çünkü Greenchem kuruluş amacının zıddına zehirli atıkları güvenli yollarla bertaraf etmemekte, ek olarak atıkların nakliye ve gömülmesi gibi süreçlerde sadece engelli ve muhtaç kişileri çalıştırmaktadır. *Snakewater Affair*'in nakliyeden sorumlu karakteri Bryan Wilson [ya da eserde hitap ettiği şekliye Cougar Wilson] annesinin evliken yaşadığı kaçamak bir ilişki sonucunda dünyaya gelmiştir. Bu yüzden anne için bir utanç, annenin kocası için de nefret kaynağıdır. Çocukluk döneminde yaşadığı fiziksel ve ruhsal travmalar neticesinde ailesinden alınıp koruyucu ailelere verilmiştir. Mental engeli bulunan Cougar insanlardan izole bir hayat yaşayan bir tiptir. Çocuğu ve ailesi bulunmamaktadır. Benzer şekilde nakliye ile kendisine getirilen varilleri ıssız bölgedeki kendi arazisi civarına depolayan/gömen Tommy Hobson da izole yaşam süren bir Vietnam gazisidir. Vietnam'da iken vurulup ağır bir biçimde yaralanması üzerine şok etkisi ya da travma sonrası stres sendromu nedeniyle terapi görüp kendisini iyi hissettiren ilaçlar kullanmaktadır. Bu kişilerin şirketin sahibi Stanley Lucas tarafından seçilmesi *Snakewater Affair*'dan anlaşılabilir üzere bir art niyet ifade etmektedir:

-Tamam, yani söylemek istediğin şey, Stan, zehirli atıkların icabına bakmak için bir şirket kurdu ve bunun gereklerini yerine getirmedi, öyle mi?
 -Evet. Üstelik onları gömecek insanları da işe aldı.
 -Fakat bu nasıl olabilir ki? Birileri en sonunda bunu öğrenmeyecek mi?
 -O, kimsesizleri seçti. Bu insanlar sahip oldukları işi başkalarına kaptırmamak için yaptıkları işten, hiç kimseye bahsetmez (Adair, 2004, s. 204).

olabileceğini ileri sürer ve bu hareketin amacının bütün çocuklar ve onların çocuklarının çocuklarının geleceğiyle yeryüzündeki yaşam çeşitliliğinin devamını önemseyen ekopolitikalar inşa etmek" olduğunu ifade eder (Adamson, 2017, ss. 122, 125).

Bu art niyetin ötesinde aynı eserde Greenchem şirketinin sahibi Stan'ın, zehirli atıkların bulunduğu varillerin elli derecelik açıyla gömüldüğü takdirde bir müddet sonra varillerin içerisindekinin suya dönüşerek toprak için faydalı hale geldiğini söylemek suretiyle, toprak sahibi Tommy Hobson'ı motive etmeye çalışması da altı çizilen diğer bir ahlâksızlıktır. Bu şekilde kandırılan insanlar, yaptıkları işin çevre ve diğer insanlara zarar verdiğini düşünmek bir yana, faydalı olduğu fikrine bile kapılmaktadır. *Snakewater Affair*'in bu tarz örneklerinden anlaşıldığı üzere, ister kaçak isterse yasal statüde çalışsınlar, bu tür insanlar birtakım zaaflarından istifade edilebilmek için seçilmektedir. Çoğu zaman da bu kimselerin yaptıkları iş hakkında hiçbir fikirleri de yoktur. Bu bağlamda ekokurgu eserlerin kurmaca şirketleri bilinçli ve sistematik bir şekilde gerek çevre gerekse onun bir parçası olan insana karşı suçlar işlemektedir.

Ekokurgu eserlerde çevresel adaletin bireysel boyutunun yanı sıra bölgesel ve toplumsal boyuttaki yansımaları da ele alınmaktadır. Örneğin RP Siegel ve Roger Saillant tarafından yazılan *Vapor Trails*, Michael T. Barbour'ın kaleme aldığı *The Kenai Catastrophe*, M. M. Buckner'ın yazdığı *Watermind* ve daha önce değindiğimiz Michael A. Black'a ait *A Killing Frost* adlı ekokurgu eserlerde çevresel adalet(sizliğin) sadece bireyi değil, yoksul bölgelerde yaşayan geniş kitleleri de nasıl etkilediğini görmek mümkündür. Çevre Sosyolojisi hakkında çalışmalar yapan Andrew Szasz'a göre zehir kurbanları genellikle düşük ücretlerle çalıştırılan insanlardan oluşur ve bunların sosyo-ekonomik durumları çevre sorunlarından ayrı tutulamaz. Ekonomik şartlar yüzünden çoğunlukla kirli sanayi siteleri yakınlarında yaşamaya zorlanan bu insanlar hem iş hem de evde toksik maddeler ve kirliliğe maruz kalmaktadır. Szasz'a göre bunun altında yatan neden, söz konusu yerlerde yaşayan birey ve toplulukların çevreyi kirleten şirketlere karşı kendilerini ekonomik yönden tamamen bağımlı hissetmeleri ve şirketlerin işi bir şantaj aracı olarak kullanmalarından kaynaklanmaktadır (Szasz, 1999, s. 151).

Szasz'ın bu tespitleri *Vapor Trails* adlı ekokurgu eserde de gözlemlenebilir. Eserde anlatıldığı üzere New Orleans'da düzenlenen Uluslararası Sürdürülebilirlik Konferansında çevre sorunlarının birinci derecede mağduru bir kadın tarafından dile getirilenler zehir kurbanlarının içinde buldukları ikilemin göstergesidir. Eserde "bir gönüllü" olaraktanıtılan kadının söylediklerine göre yaşadığı bölgede birçok kişinin çalıştığı büyük fabrikalar vardır ve bunların birçoğu yasadışı yollarla zehirli atıklarını çevreye salmaktadır. Bu işlere ihtiyacı olan bölge insanları fabrikalarla karşı karşıya gelmekten korktuklarından seslerini çıkaramamaktadır. Daha kötüsü ailesinin de içinde bulunduğu birçok kişi içme sularını bir kuyudan temin etmektedir ve bu gidişle bir gün o kuyunun da kirleneceği bilmektedirler (Siegel ve Saillant, 2009, s. 23). Yine aynı eserin ilerleyen bölümlerinde, Endonezyalı köylülerin yaşadıkları ormanlık bölgede Splendid Oil tarafından petrol çıkarma faaliyetlerinin başlamasıyla birlikte doğal yaşamları değişen bu insanların ya petrol şirketinde çalışmaya mahkûm edilişleri ya da varoşlara göç ettirilerek⁶ çevreyi kirleten benzeri şirketlerde çalışmak zorunda bırakılışları aşağıdaki cümlelerle tenkit edilmektedir:

Juan, "Bu insanların hepsi yerli." dedi. Yakın bir zamana kadar, yaklaşık dört yüzyıl boyunca yaptıkları gibi ormanda avlanarak kendilerini geçindiren bu insanlar özgür ve bağımsızdı. Şimdi, onların yaşam tarzları neredeyse tamamen yok edildi. Hayvanlar gitti ve bu bölgede artık avcılık yok. Onlardan bazılarının petrol şirketlerinde çalışmaktan başka bir seçeneği kalmamıştı. Fakat yakında petrol de bitecek ve onların elinde yağmur ormanlarına gezi düzenlemek gibi birkaç turistik iş dışında hiçbir şey kalmayacak. Sonunda birçok kişi varoşlarında yaşayacakları ve bir iş bulmayı umut edecekleri şehre gidecekler (Siegel ve Saillant, 2009, s. 249).

⁶ İnsanların yerlerinden yurtlarından edilmesi konusuna Rob Nixon daha radikal bir bakış açısı getirir. Buna göre ulusötesi, ulusal ve yerel güçlerle ait oldukları yerlerden zorla çıkarılan bu insanlar kadar, kendi yurtlarında kalmak için direnenlerin trajedileri de dikkat çekicidir. Yaşam alanları baltalandığı için mevcut yaşam pratik ve bilgileri anlamsızlaşan bu insanlar, ayakta kalma kapasitelerini kaybettiklerinden kendi yerlerinde adeta birer mülteciye dönüştürülmüş; kendi yurtlarında yaşamaya devam ettikleri halde bir nevi oradan sürgün edilmiştir (Nixon, 2013, s. 19).

Kurgu eser *Vapor Trails*'in yukarıdaki çevresel adalet eleştirisiyle Daniel Faber'in, kitlesel sömürü bağlamında dile getirdiği, “Geçimlerini doğrudan topraktan, sudan, ormandan, kıyıdaki mangrovlardan ve diğer ekosistemlerden sağlayan insanlar, egemen sınıflara ve yabancı sermayeye ucuz hammadde sağlamak için yerlerinden edilmektedir (Faber, 2008, ss. 10-11)” şeklindeki ifadeler kurgusalılık dışında birbirleriyle örtüşmektedir. Ulrich Beck ise bütün bunların dışında çevre mağdurlarının zihin yapılarına dair ilginç bir iddiayı dile getirmektedir. Buna göre sanayi bölgelerinin varoşlarında yaşayıp tehlikeli ve zararlı atıklara maruz kalan kişilerin, ekonomik imkânsızlar nedeniyle, çevre suçlarına karşı tolerans eşikleri bir hayli yüksektir (Beck, 2011, s. 47). Rhodes de aynı şekilde eğitim, uyuşturucu ve işsizlik gibi daha acil sorunları olduğunu düşünen kitlelerde çevresel sorunların ekonomik ve politik açıdan önceliğe sahip olmadığını ileri sürmektedir (Rhodes, 2005, s. 7).

Hatta ekokurgu eserlerde Beck ve Rhodes'in dikkat çektiği çevre suçlarını ciddiye almamanın bir üst aşamasını dahi gözlemlemek mümkündür. Öyle ki bu tür insanlar çevre sorunlarına sebep olanları müdafaa ederken çevre tahribatını engellemeye çalışanların karşısına dikilmektedir⁷. Bu paradoksun tipik bir örneği Barbara Delinsky tarafından yazılan *Looking for Peyton Place*'de göze çarpmaktadır. Eserdeki başkarakter Annie Barnes, annesinin ölümü üzerine Middle River kasabasına dönerek bu ölümcül hastalığa neyin sebep olduğunu araştırmaya karar verir. Çok geçmeden buna, kasabadaki Northwood kağıt fabrikasının zehirli atıklarının neden olduğunu keşfeder. Bu fabrikanın atıkları kasabadaki birçok kişinin yaşadığı sağlık sorunlarının önemli ölçüde sebebidir. Annie Barnes, bu durumu güçlü argümanlarla dile getirdikten sonra, ilginç bir şekilde, kız kardeşleri de dâhil olmak üzere kasaba sakinlerinin çoğuyla sorunlar yaşamaya başlar. Çünkü fabrika kasabanın ana işverenidir ve kasabalıya göre Northwood fabrikası demek aynı zamanda Middle River kasabası da demektir (Delinsky, 2006, s. 102). Kasabadaki sağlık merkezi, ticaret, diğer yaşam ve geçim alanları çoğunlukla fabrika kontrolündedir. Bu yüzden kasabalı, Annie Barnes'in daha da ileri gitmesi halinde fabrikanın kendilerine sunduğu bütün imkânları kaybetmekten çekinir.

Annie, kız kardeşi Sabina'ya diğer kız kardeşleri Phoebe'nin de ölen anneleri gibi semptomlar gösterdiğini, kasabadaki birçok kişinin benzer sağlık sorunlarına sahip olduğunu, fabrikayla birlikte kasabada daha fazla düşük ve otistik çocuk gözlemlendiğini belirtip, tüm bunların fabrikanın zehirli atıklarından kaynaklandığını öne sürmesi üzerine kız kardeşinin söyledikleri çevreyi kirleten şirketlere karşı verilecek mücadelenin ne kadar çetin olabileceği hakkında bir fikir vermektedir:

Bu tür imalardan bu kasabalıya bir hayır gelmez. Lütfen, sana yalvarıyorum. Lütfen burada hayatı bizim için daha da zorlaştıracak bir şey yapma. Kocam o fabrikada çalışıyor. Ben o fabrikada çalışıyorum. Bu bizim ekmeğimiz, geçim kaynağımız, çocuklarımızın geleceği. Bu işe burnunu sokma (Delinsky, 2006, s. 97).

Ayrıca, Barbara Delinsky'nin kurgusal karakteri Annie, aile çemberinin dışına çıkıp kasabadaki diğer mağdurlarla iletişim kurmaya çalıştığı da çok sert tepkilere maruz kalmaktadır. Birçoğu kapıyı yüzüne kapatıp yakınlarının artık iyileştiğini söyleyerek onu geri çevirmektedir. Bunun yanında fabrikanın da sahibi “Meade”ler olarak bilinen kasabanın en zengin ailesinin, kasabalıların kendilerini ele vermemesi için bir fon oluşturup bölge halkına dağıtması, mağdurların onunla irtibata geçememesi için Annie'yi takip ettirmesi ve fabrika kaynaklı felaketleri Annie'ye fısıldamasına rağmen “Meade” ailesi tarafından işletilen bir sağlık merkezinde çalışan doktorun bile, işimden olurum endişesiyle, Annie'ye açıktan destek vermemesi kaygı seviyesinin ulaştığı durumu göstermesi bakımından önemlidir (Delinsky, 2006, ss. 53-54; 429). Bu açıdan

7 Bu durum Frantz Fanon'un siyah ve beyaz arasındaki mücadele gerçek bir mücadeleye dönüştüğü zaman kimin beyaz kimin beyazdan daha beyaz olduğu görünür hale gelir ifadesini akla getirmektedir. Bu dezavantajlı grupların kendilerini böylesine bağımlı hissetmeleri, bizzat çevre mücadelesi esnasında kendi kısa vadeli çıkarları için çevreyi savunan insanların karşısına ilk çıkacak kişiler olmalarına da yol açacaktır ki bu tıpkı beyazlar tarafından sömürülen siyahların sömürsünde, beyazları savunan ya da savunmak zorunda kalan siyah insanların olması gibidir (Fanon, 2007, ss. 143-145).

ekomağdurların kendilerine yardım etmek isteyenlerin karşısına ekoyokedicilerden önce dikilmesi oldukça düşündürücü bir paradoksa neden olmaktadır.

Ekokurgu metinlerde ele alınan diğer bir çevresel adalet(sizlik) örneği de gider maliyet hesapları çerçevesinde birçok insanın yaşadığı sağlıklı ekosistemlerin atık depolama ve bertaraf alanı olarak kullanılmasıdır. Ekolojik döngü ilkeleri göz önünde bulundurulduğunda atıkların sadece depolandığı alanlar ile sınırlı kalmayıp birçok alanı etkileyeceği yani illâ ki bir başkasının arka bahçesinden çıkacağı şüphesizdir. Zira kimi ağır sanayi atıklarına, sanayinin bulunmadığı kuzey kutbundaki insan ve balıklarda rastlanması bunun çarpıcı bir örneğidir⁸. İşte bu yüzden, zehirli atıkların kimin arka bahçesinden çıkacağı kime veya kimin yakınlarına zarar vereceği meselesi çevresel adaletin konusu olmuştur. Çevresel atıkların depolanacağı/gömüleceği yerler seçilirken göz önünde bulundurulmuş kriterler (ki bu kriterlerin çoğu istenen düzeyde değildir) ve belirlenen bu yetersiz kriterlerin dahi çevre suçluları tarafından manipüle edilmesi meselesi ekokurgu eserlerde ele alınan bir diğer husustur.⁹

Bu tarz eserlerden biri olan M. M. Buckner tarafından yazılan *Watermind*'de elektronik devrimi ve bununla bağlantılı olarak ortaya çıkan elektronik atıkların ciddi sonuçlarına dikkat çekilmekte; potansiyel risk ve tehlikeler belirtilerek konu fayda-zarar ikileminde bilim kurgu ve gerilim havasında tartışılmaktadır. *Watermind*'de çevreyi kirleten şirketlerin bölgeye getirdiği yüklerden biri tehlikeli atıkların gömülmesidir. Eserde vurgulandığına göre tehlikeli çöp yığınları, önceleri ormanlık bir bölge olan Devil's Swamp ve onun civarındaki Alsen kasabasını hayalet bir kasabaya çevirmiştir:

1950'den önce Devil's Swamp, Alsen adlı bir köyün etrafında merkezlenen verimli bataklık ormanlık bir bölgeydi. Özgür bırakılan köleler yerleştikten sonra, aileler 1964'e kadar neredeyse bir asır huzur içinde arazilerinde çiftçilik yaptılar. 1964, yerel yöneticilerin bataklığa ilk tehlikeli atık çöplüğünü kurduğu yıldır. Çoğunluğu fakir ve siyahi olan yerleşimcilerin protestolarına rağmen, atık çöplüğü her geçen gün genişlemeye devam etti. 1970'e gelindiğinde gür ormanlı bataklıkta yüzden fazla zehirli lagün, çöp yakma fırını ve düzlük vardı. Netice olarak Alsen bir hayalet kasabaya dönüştü (Buckner, 2008, s. 34).

Watermind'daki bu satırlardan anlaşıldığı üzere yerleşim alanları tahrip edilen Siyahiler ve yerli halk, Amerika'da hızla büyüyen çöp ticaretinin ilk hedefleri arasında yer almış; sonuç olarak da geleneksel yaşam tarzlarından kopararak büyük ekonomik buhranlara sürüklenmiştir. Siyahilerin elindeyken uzun yıllar varlığını devam ettiren Devil's Swamp'ın (1964-1970 arası gibi) kısa bir sürede çöplüğe dönüşmesi durumunun ciddiyetinin delilidir.

Shepard Krech III'ün *The Ecological Indian: Myth and History* adlı eserindeki tespitlerinden hareketle söylenecek olursa siyahiler ve yerli halk, bu tür problemlere sadece *Watermind* gibi kurgusal eserlerde maruz kalmamaktadır. Krech'in vurguladığına göre son yıllarda Amerika'da petrol ve gaz üzerinden yürütülen tartışmalar, yerini nükleer atıklar da dâhil olmak üzere yıllık üç milyar pounddan fazla çöp ve atığın bertaraf edilmesine bırakmış ve bu yüzden de atık şirketleri, 1980'lerin sonu ile 1990'ların başından itibaren giderek artan bir oranda çöp ve zehirli atıkları depolamak için Kızılderili kabilelerine yaklaşmaya başlamıştır (Krech, 1999, s. 220).

Krech'in de vurguladığı gibi yüksek tüketimle doğru orantılı olarak her geçen gün daha da artan zehirli/zararlı atıkların, ekonomik imkânsızlıklarla boğuşan Kızılderili bölgelerini hedef alması kaçınılmazdır. Bunun yanı sıra *Watermind*'de çevresel adaletsizliği protesto eden Siyahiler'in aksine, Krech'e göre bazı Kızılderililer, genlerinde taşıdıkları doğayla uyumlu geçmişlerine rağmen, bütün riskleri kabullenerek bu tür faaliyetlerin gönüllüsü olmaktadır.

⁸ Bu durumun cıva özelindeki örneği için "Cıvanın Küresel Yaygınlığını Azaltmak" adlı çalışmaya bakınız (Greer, Bender, Maxson ve Lennett, 2006).

⁹ Rob White, atık depolama ve bertarafı için seçilen bölgeleri ortaya koyan bir ampirik çalışmayı incelediğinde söz konusu depolama ve bertaraf işlemlerinin (legal veya illegal olmasına bakılmaksızın) yoksulların aleyhlerine olacak karmaşık mikro süreçleri barındırdığına işaret etmektedir (White, 2008, s. 17).

Compa Kızılderilileri çöp depolamayı yönetmenin yüksek işsizlik sorunlarını çözebileceğini öne sürdü...Kızılderililer radyoaktif atık kabul etmeye bile gönüllüydüler [...] Daha büyük toplumlarda olduğu gibi Kızılderili bölgesinde de koruma sıklıkla ekonomik güvenceye kurban edilebilirdi (Krech, 1999, ss. 220-227).

Watermind gibi ekokurgu eserlerde altı çizildiği üzere, yaşam alanları tahrip edilen çevresel adaletin mağdurları topraklarını terk etme ya da çöp yığınları arasında kalma seçeneklerinden birini tercih etmeye zorlanmaktadır. Bu iki seçenekten hangisini seçerlerse seçsinler varacakları noktanın yine mağduriyet ve çevresel tahribat olması neredeyse kaçınılmazdır. Yani kurulan sistem bu insanları ya varoşlarda çevreyi kirletenlerin paydaşı/işçisi olmaya zorlamakta ya da zehirli atıklar arasında hastalıklı bir hayat sürmeye mecbur bırakmaktadır. Gerek ekokurgu yapıtlarda öyküsü anlatılan gerekse bilimsel ve sosyolojik analizlerle tespiti yapılan bu tablo çevresel adalet bağlamı paradoksun bir diğer boyutunu ortaya koyar niteliktedir.

Çevresel adaletin sınırlar ötesi mağdurları

Çevresel adaletin diğer bir boyutu gelişmiş ülkelerin kendi zehirli atıklarını üçüncü dünya ülkesi olarak kabul ettikleri ülkelere ihraç etmeleriyle ilgilidir. Bu bağlamda Faber, çevresel adaletsizliğin uluslararası/sınırlar ötesi boyutuna değinirken ABD ve diğer gelişmiş ülkelerin farklı yöntemlerle üçüncü dünya ülkelerine kendi çevresel yüklerini nasıl dayattıklarını ortaya koymaktadır (Faber, 2008, ss. 178-180). Rhodes ise çevresel adaleti sadece Amerika Birleşik Devletleri'nin sorunu gibi görmenin eksikliğine işaret eder. Çünkü ona göre ekonomik gerekçeler ve gelişmiş ülkelerin diğerlerini sanki kendi çocuklarıymış gibi idare etmeye çalışmaları çevresel adaletin uluslararası düzeyde ele alınmasını zorunlu kılar (Rhodes, 2005, s. 9).

Çevreyi kirleten şirketler, zehirli atıklarından kendi ülke sınırları içerisinde kurtulamadıklarında ya da bu işlem kimi zaman kendileri için epeyce masraflı hale geldiğinde üçüncü dünya ülkesi olarak adlandırılan ülkeleri gözlerine kestirmekte ve ekonomik açıdan muhtaç bu ülkelere ellerinde bulunan zehirli atıkları göndermektedir. Dünya genelinde ekonomik sisteme hâkim olan bu şirket ve ülkeler hem bu ülkelerin ekonomik açıdan büyümesinin önüne geçmekte hem de kaynaklarını sömürmek suretiyle fakirleştirdikleri bu ülkeleri ödedikleri küçük meblağlarla bir tür atık deposu olarak kullanmaktadır. Üstelik bu ülkeler kendi atıklarını sınırları dışına çıkarıp kendi ülkelerini kirlilikten biraz da olsa muaf tutabildikleri için *çevreci* olduklarına dair sahte bir algı da oluşturmaktadır.

Türkkaya Ataöv'e göre çevreyi kirleten teknelci sermaye, çöplerini kendi girişimleri ve devletlerinin aracılığıyla üçüncü dünya ülkelerinin topraklarına ve denizlerine bırakır. Bu yönlendirme işi gene aynı çevrelerin uluslararası bir uygulama örgütü olan Dünya Bankası'nın onayıyla olmaktadır. Daha da öte, bu banka söz konusu yönlendirilişin düzenleyicisidir. Bankanın baş iktisat uzmanı [Lawrence H. Summers], 1991 sonunda gizli bir yönergeyle, sorumlusu olup bir manada yüzleşmek zorunda kaldıkları çevre sorunlarına karşı çözümün ancak gelişmiş ülkelerin atıklarını üçüncü dünyaya taşımalarıyla mümkün olacağını belirtmek suretiyle bankanın bu işteki rolünü ortaya koymaktadır (Ataöv, 2009, s. 34). Bunun yanı sıra Ulrich Beck'in de belirttiği gibi, özellikle tehlikeli risk sanayilerinin periferideki yoksul ülkelere aktarılmasıyla, üçüncü dünyanın yoksulluğuna bir de gelişmiş risk sanayinin kısıtlanmamış yıkıcılığı eklenmiş ve iş iyice çığırından çıkmıştır (Beck, 2011, s. 60).

Çevresel atıkların sınır ötesi mağdurları konusuna ekokurgu eserler de kayıtsız kalmamıştır. Bu bağlamda Tom Barbash'ın yazdığı *The Last Good Chance*'den alınan aşağıdaki metin zehirli atıkları taşıyan geminin aylarca ülkeden ülkeye dolaşmak zorunda kalışını şöyle tasvir etmektedir:

Jack, şayet ki doğru hatırlıyorsa, üçüncü dünya ülkesi Haiti dâhil birçok ülke zehirli atıkları kabul etmemiş, bu yüzden çöpleri taşıyan gemi, onu alacak kimse olmadığından aylarca ülkeden ülkeye dolaşmak zorunda kalmıştı. En sonunda Haiti zehirli atıkları kendilerine vaad edilen paralar nedeniyle kabul etti. Her zaman çöplerinizi alarak arka bahçesini kirletecek

birileri illa ki vardır. Öyle anlaşılıyor. Bu onları ne soylu ne de soysuz yapar. Bu onların sadece bunu kabul etmek zorunda kalacak kadar muhtaç/aç olduğunu gösterir (Barbash, 2002, s. 399).

Çöp/atık ihracı dışında sınırlar ötesi çevresel adaletin bir diğer mevzusu kanserojen içeren bazı ürünlerin fakir ülkelere pazarlanmasıdır. Zararlı madde içeren bu tür ürünlerin, üretici ülkelerde satışa sunulması yasaklanmışken fakir ülkelere ihracının önünde engel bulunmaması traji-komik bir edayla ekokurgu eserlerde işlenmektedir. k.j.a. Wishnia'nın yazdığı *The Glass Factory* adlı ekokurgu eser bu çarpık anlayışa şu şekilde gönderme yapmaktadır:

- Klordan (kullanımı) 1988 yılında yasaklandı. Fakat ihracat için hâlâ üretilmeye devam ediyor.
- Nerelere ihraç ediliyor?
- Nerelere olabilir ki? Tabii ki uyduruk çevre düzenlemeleri olan fakir ülkelere.
- Ekvador'a falan mı?
- Sadece oraya değil, bütün Latin Amerika'ya (Wishnia, 2001, s. 112).

İşin tuhaf kısmı bu tür ülke ve şirketler, sanki yoksul ülkeleri atık deposu olarak kullanan, bu ülkelere zehirli ürünleri satan yahut da bu tür üretimleri o ülkelerde gerçekleştirenler kendileri değilmiş gibi, kendilerini tüm bu kirli işlerden tamamen izole ederek çevre kirliliği ve tahribatı bağlamındaki bütün suçu bu ülkelere yüklemektedir.¹⁰ Yani onlara göre bütün suç, zehirli atıkları kendi ülkelerine kabul eden ve çevreye zararlı ürünleri ithal ederek kullanan üçüncü dünya ülkelerindedir. Zira dar gelirli ülkeler, bu şirketlerin kendi ülkelerinde çalışabilmesi için bazı çevre düzenlemelerini göz ardı etmekte veya bunu yapmaya zorlanmaktadır. Dahası üçüncü dünya ülkelerinde faaliyet gösterip çevrenin kirlenmesine neden olan bu şirketlerin hangi ülkeye bağlı oldukları ya da ortaklarının hangi ülkeden olduğu gibi konular örtbas edilmektedir.

Çevreyi kirleten şirketler, yoksul insanların kullandığı ucuz yakıt ve emisyonu yüksek eski araçların neden olduğu küçük çaplı çevresel sorunları gündemde tutarak kendi devasa suçlarını gizlemeye çalışmakta, yani bunları kendileri için bir kalkan olarak kullanmaktadır. Eski bir araba, ucuz bir buzdolabı ve yine kalitesiz kömür kullanmak zorunda bırakılan yoksul insanlar, bu ürünleri nereden/kimden aldıklarına bakılmaksızın çevresel adaletsizliğin baş aktörü olarak gösterilmekte, bu sayede de olayın esas faileri hiçbir şekilde gündeme gelmemektedir. Örneğin Joan Francis'in yazdığı *Old Poison* adlı kurgu eserde anlatıldığına göre Kostarika hükümeti çevreye zararlı kullanılmış araçların ithalatını bu araçların vergisini düşük tutarak teşvik ederken doğaya daha az zarar veren araçların vergilerini ise yüksek tutarak alınmasını zorlaştırmaktadır. Bu durumda Kostarikalı bir vatandaş ya çevreye zarar veren bir aracı tercih edecek ya da diğeri için uzun yıllar çalışmak zorunda kalacaktır:

[Diana Hunter]: Kurşunlu benzin yıllardır yasadışı değil mi?

[Roberto]: Evet Amerika'da öyle. Fakat pek çok üçüncü dünya ülkesinde olduğu gibi burada da değil. Ayrıca düşük vergilerle kullanılmış araba ithal etmek hükümet tarafından kolaylaştırılırken kurşunsuz olan yenilerini ithal etmek oldukça pahalı hale getiriliyor. Bu kadar para biriktirebilmek için ailemden uzak bir şekilde Amerika'da iki yıl geçirmeliyim (Francis, 2003, s. 126).

¹⁰ “Endüstrileşme sürecini geçirmiş ülkelerde doğanın neredeyse sınırsız bir şekilde kirlenmesinden ötürü çevreyi ve çevre sağlığını koruyucu çok sıkı önlemler alınmış ve alınmaktadır. Bu önlemler de birtakım üretim maddelerinin maliyetinde önemli artışlara neden olmaktadır. Buna çözüm olarak gelişmiş ülkeler, daha önce kurulmuş ve çalışmakta olan fabrikaları çevreye daha az zarar veren bir duruma getirecek önlemleri alacaklarına, kar oranını düşürmemek için onları çevre korunmasının daha gevşek olduğu ve yabancı yatırıma gereksinme duyan, gelişmekte olan ülkelerde kurmaya başlamışlardır. Asbest, arsenik, cıva, kurşun, çinko, fare vb. öldürücüleri, benzidin boyaları ve çelik üretimi ile ilgili endüstri kuruluşları, dışsattımına başlanan ve çevreye zararlı olanlar arasında en önde gelen örneklerdir” (Pınar, 1991, s. 138).

Çevresel adaletin sınırlar ötesi boyutu sadece Old Poison'da vurgulanan eski bir aracın çevreye saldığı karbon, The Glass Factory'de belirtilen klor ve The Last Good Chance'de dile getirilen zehirli atık ihracatından ibaret değildir. Asıl problem benzeri durumdaki birçok ürün ve bunların kullanımını doğrudan yahut dolaylı yoldan teşvik eden birtakım ülkelerin söz konusu olmasıdır. Bu ülkeler, kendi ülkelerinde çevreye zarar verdiği gerekçesiyle yasaklanan sakıncalı ürün, hizmet, bilgi ve teknolojilerin yoksul ülkelere satışına izin vermekte; hatta bununla da yetinmeyip doğayı ve dolayısıyla insanı tehdit eden tehlikeli ve zararlı ağır sanayi faaliyetlerini bu ülkelere kaydırmaktadırlar. Yine bu ülkeler, yoksul ülkelerin doğal varlıklarını istismar etmekten de hiçbir şekilde çekinmemektedir. Bu bağlamda gelişmiş ülkelerin kendi içlerinde filizlenmeye başlayan doğa dostu ideoloji, kültür, teknoloji ve yaşam tarzını üçüncü dünya ülkelerinde de yaygınlaştırmak yerine kendi çıkarlarını koruyabilmek için doğayı umursamayan politikalarını dayatmaya l devam etmeleri tam bir paradoks olarak değerlendirebilir. Filizlenen doğa dostu yaşam tarzı kültür teknoloji ve ideolojiler ise genellikle greenwashing (yeşile boyama) çerçevesi içerisinde eski değerlere katkı sunacak biçimde pazarlanmaktadır.

Ekonomik, sosyo-kültürel ve çevresel sorunlar nedeniyle kırsal yaşamdan şehirlere göçe zorlanan insanlar gerçekleşecek muhtemel doğal afetlere karşı en savunmasız grubu oluşturmaktadır.¹² Zira bu tür insanlar şehirlerde yüksek kiralar ve barınma problemleri nedeniyle toprak kaymaları ve su baskınları gibi çevresel felaketlerden en fazla etkilenebilecek bölgelerde yaşamak durumundadır (Tanuro, 2011, s. 40). Ayrıca ayrıcalıklı kesimin zarar görmemesi için bu tür insanlara bir çeşit tampon muamelesi yapılmaktadır. Öyle ki afetlere karşı geliştirilen muhtemel senaryolarda ilk gözden çıkarılacak kesim felaketlerin birinci derecede mağduru olan bu insanlar olmaktadır. Hatta şirketleri korumak için doğal afetler elden geldiğince yoksul ve dezavantajlı grupların yaşadığı bölgelere yönlendirilmektedir. Bu durum *Vapor Trails*'de şu şekilde ele alınmıştır:

New Orleans'taki para babaları, şehri sel basması durumunda, kendi işlerine ne olacağının derdine düştüler. Şayet sel iyice şiddetlenmeden New Orleans'ın aşağısındaki set açılırsa, su seviyesi düşer ve şehrin güvenliği sağlanırdı. Validen başkana kadar herkesin de setin açılması konusunda ikna ettiler. Zira birçok önemli banka New Orleans'taydı ve buraların su altında kalması büyük bir finansal krize neden olabilirdi. Böylelikle bankaları ve şirketleri korumak için New Orleans'ın aşağısındaki seti bilerek patlatmaya karar verdiler. Çünkü setin altında bir sürü fakir çiftçiden başka kimse yaşamıyordu. Onlardan biri de benim büyükbabam Turner'dı.

-Öyleyse her şeyini kaybetti, değil mi?

-Her şeyini dedi, Turner. O ve diğer binlerce fakir çiftçi.

Turner şöyle devam etti. Bu defa hiç kimse seti bilerek patlatmamasına rağmen büyükbabamın bir zamanlar yaşadığı yere inşa edilen evimi bir kez daha sel bastı. Çünkü bize yıllardır söz verenlerden hiçbiri setin tamirini gerçekleştirmedi. Bunun yerine körfeze açılan kocaman bir gemi kanalı yaptılar ki, bu kanal, eskiye nazaran iki kat daha fazla suyun girmesine neden oldu (Siegel ve Saillant, 2009, ss. 320-321).

Bu noktada Amerika'da doğal felaketlerden zarar görenlerin genellikle göçmenler, Siyahiler, Kızılderililer ya da yoksullar olması tesadüfi değildir. Olası afetlere karşı yapılan kurtarma planlarında bu

¹¹ Filizlenen doğa dostu yaşam tarzı kültür teknoloji ve ideolojiler ise genellikle greenwashing (yeşile boyama) çerçevesi içerisinde eski değerlere katkı sunacak biçimde pazarlanmaktadır. Greenwashing için ayrıntılı bilgi için Toby Miller'in *Greenwashing Culture* adlı esere bakınız (Miller, 2018).

¹² Faber, geçimlerini toprak, su, orman ve diğer sağlıklı ekosistemlerden sağlayan halkların yaşadığı bu bölgelerin egemen sınıflara ve sermayeye ucuz hammadde kaynağı sağlamak için ellerinden alndığını belirttikten sonra bu küresel düzenin hizmetinde hayatta kalabilmek için çalışan geçim sektörünü oluşturan milyonlarca insanın ekolojik olarak riskli, doğal ve diğer afetlere yatkın bölgelere ya da iş aramak için şehrin gecekondularına çevresel tehdide açık bölgelere göç etmek zorunda kaldığını ileri sürer (Faber, 2008, s. 11).

insanlar öncelikli değildir. Kendilerini güvenceye almak için doğal felaketlerle aralarında bir set kurmaya çalışan şirketler, risk bölgelerine sosyo-ekonomik göstergeler ışığında yoksul insan ve dezavantajlı grupların yerleşmesini hedeflemektedir. Çünkü bu bölgeler tehlike anında ilk gözden çıkarılacak yerleşim yerleridir.

Vapor Trails adlı kurgu eserden anlaşıldığı üzere ne çevresel felaketlerden ders alınmakta ne de felaketlerden zarar gören gruplar değişmektedir. Daha önce dedesinin yaşadığı bölgeyi sel bastığı anlaşılan kişinin yoksul olduğu için yine aynı bölgede yaşamaya devam etmesi ve olası bir felakette onunda aynı senaryo ile kaçınılmaz bir biçimde karşı karşıya kalması dezavantajlı grupların ileride de çevresel felaketlerden zarar görecektir kimseler olmaya devam edeceklerinin göstergesidir. Çünkü çevreyi kirleten şirketler ve onların temsil ettiği yapı kendi çıkarları için bunun böyle devam etmesini istemektedir. Bu şirketler için öncelikli olan, seli önleyici setlerin inşa ve tamiri değil, dev gemilerini rahatça yüzdürebilecekleri yeni kanallardır.

Bununla birlikte Kim Stanley Robinson'ın yazdığı *Fifty Degrees Below* adlı kurgu eserde sel felaketlerine sebep olan şirketlerle ilgili dikkat çekici bir örnek paylaşılmaktadır. Buna göre birçok yerin sel neticesinde perişan olmasına karşın bölgenin alışveriş merkezi olan MALL'ın sanki hiç sel olmamış gibi bütün görkemiyle yükselmeye devam etmesi gerçekten ilginçtir (Robinson, 2007, s. 7). Bu olay doğal afetlere sebep olanların bunlardan etkilenmemek için nasıl bir planlama içinde oldukları ve kendilerini nasıl koruduklarını göstermesi bakımından da kayda değerdir.

Ekolojik tahriplerin onarılması ve kirliliğin ortadan kaldırılması çalışmalarında bu olaylardan en fazla zarar gören kesimlere öncelik verilmesi gerekirken yapılan planlamaların daha çok zengin insan ve ülkelere yönelik olması ilginçtir. Ayrıcalıklı kesimler, doğayı tahrip etmeleri neticesinde nedeni oldukları çevresel adalet(sizliğin) refahından pay alırken, yoksul kesimler bunların olumsuz sonuçlarıyla karşı karşıya bırakılmakta ve çözüm odaklı adımlardan da öncelikli olarak zengin ülke ve kişiler faydalanmaktadır. Karen Dionne'nin yazdığı *Boiling Point* adlı kurgu eserindeki şu satırlar bu ikileme işaret etmesi yönüyle önemlidir:

Aslında her jeo-mühendislik çalışmasından birileri faydalanırken, birileri de buna bağlı olarak güçlü soğuk hava dalgaları ve kuraklıktan mustarip olacak. Sence jeo-mühendislikten kim kazançlı çıkacak, bu sözde çözümleri uygulamaya koyan zengin uluslar mı yoksa bunun sonuçlarıyla uğraşmak zorunda kalacak olan fakirler mi? (Dionne, 2011, s. 212)

Devlet ya da özel teşebbüs eliyle planlanan çevre koruma çalışmalarının amacının da aslında çevreyi eski haline döndürmekten ziyade çevreyi kirleten şirketlerin çalışmalarını kolaylaştırıcı adımlar olduğu, bunu da çevreyi koruma bahanesiyle yaptıkları anlaşılmaktadır. Karl Hiaasen'nin yazdığı *Skinny Dip* adlı kurgu eserde ele alınan bu konu, devlet tarafından yürütülen çevre koruma-restorasyon çalışmalarının aslında çevreyi kirleten sistemler için destek teşebbüsüne nasıl dönüştüğünü göstermesi bakımından kayda değerdir. Florida'nın Everglades bataklığının birtakım aç gözlü spekülörler tarafından imar, tarım ve turizme açılarak nasıl yok edildiğine değinen bu kurgu eserde, para kazanmak için önce doğanın nasıl umarsızca tahrip edildiği ve tahrip edilen doğanın restorasyon projeleri üzerinden ekosüç işleyenlerin kendi çıkarları doğrultusunda tekrardan nasıl sömürüldüğü gözler önüne serilmektedir. Kurgu eserde belirtildiği üzere tarihi, doğal ve ekolojik döngülere aldırılmadan bazı alanların tarım, sanayi ve belediyeler için su rezervuarlarına dönüştürülmesi, nehirlerin üzerinden otoyollar geçirilerek akışlarının kesintiye uğratılması, akarsuların gübre, böcek ilacı ve cıva ile kirletilmesi, sel baskınlarından/taşkınlarından kurtulmak için yüzlerce kilometre uzunluğunda kanallar kazılması ve su seviyesini manipüle edecek pompa istasyonları kurulması gibi hamlelerle vahşi yaşam, sulak alanlar ve bataklığın muhteşem dokusu yok edilmektedir. Fakat kuraklık ve kirliliğe yenik düşen Everglades'in yüzde doksanının kaybedilmesi sonucunda servetlerinin tehlikeye girdiğini gören çevre suçluları ile bu yıkıma yardım eden politikacılar, buna neden olan sanki kendileri değilmiş gibi, Everglades'in ne pahasına olursa olsun korunması için kampanya başlatmıştır.¹³ Everglades'in kurtarılması için faaliyet gösterenler arasında, seçim kampanyası için vahşi

¹³ Çevreyi tahrip eden şirketler seçim kampanyalarında parti ayrımı yapmaksızın önemli partilerin siyasi adaylarını desteklemekte ya da kendilerine yakın adayların bu partilerden seçilmesini sağlayarak kendi lehlerine çalışmalarını

hayattaki canlılarla düzmece fotoğraf çektiren politikacılar, restorasyon projesini kendi lehine çevirmek için Vali'nin seçim kampanyasına bağışta bulunup ona özel uçağını tahsis etmekten kaçınmayan, on üç bin dönümlük marul, lahana, tatlı mısır, domates, turp, hindiba, maydanoz tarlalarının sonsuza kadar ucuz yoldan sulanmasını garantiye almaya çalışan Samuel Johnson Hammernut gibiler mevcuttur (Hiaasen, 2004, ss. 91-92). Bununla birlikte *Skinny Dip* adlı kurgu eserde restorasyon çalışmalarındaki ranta da dikkat çekilmektedir. Everglades'in restorasyonu için devletten alınan paranın birileri tarafından paylaşıldığı vurgulanmaktadır:

Sekiz milyar dolar pis kokular yayan acayip büyük bir tutardı. Red Hammernut, bu paranın en az üçte birinin lobiciler, avukatlar, danışmanlar ve hatırı sayılır mevkideki politikacılarca kayrılan ihale fesatçıları tarafından alınacağını hesapladı (Hiaasen, 2004, ss. 91-92).

Skinny Dip'te ele alındığı üzere Hammernut gibiler tarafından tahrip edilen Everglades'in restorasyon çalışmaları da politikacılar için göstermelik bir teşebbüsten ibarettir. Zira ayrılan bütçe ve atılan adımlar, hiçbir şekilde Everglades'in eski haline döndürülüp korunmasına yönelik olmayıp daha çok Hammernut gibi şirket sahiplerinin ticari çıkarlarına yöneliktir. Bu durum doğal afet ve restorasyon çalışmalarında alınan kararlar ve uygulanan planların yansıyan sonuçları bakımından çevresel adaletsizlik bağlamındaki paradoksun bir diğer boyutuna işaret etmektedir.

Nesillerarası Çevresel Adaletsizlik

Mevcut neslin, çevresel yarar ve zarar bakımından gelecek kuşaklara karşı sorumlu olup olamayacağı çevresel adaletin üzerinde durduğu diğer bir konudur.¹⁴ Doğa insan ilişkilerindeki mevcut tavrın gelecek kuşaklara karşı sorumluluk doğrultusunda değiştirilmesi ya da iyileştirilmesi yine çevresel adalet kapsamında tartışılmaktadır. *Vapor Trails* adlı ekokurgu eserde çevresel adaletin kuşaklararası boyutu Jacob ve Burnside adlı karakterler arasında geçen diyalog aracılığıyla şöyle ele alınmıştır:

Bak, sadece birkaç nesil sürecek bu yüksek konsantrasyonlu enerji kaynaklar sayesinde çok rahat bir yaşam sürüyoruz. Bunu muhteşem bir parti yapıyoruz gibi düşünebiliriz. Fakat parti biter bitmez, geriye kalan, gelecek nesillerin her şeyi temizlemesi ve onlara bıraktığımız az şeyle hayatta kalmaya mücadele etmeleri olacak [...] Bir ya da iki neslin bu durumun keyfini muhteşem bir şekilde sürmesi gibi, ama bunu yaparken, yeryüzünün (yeryüzünde ne var ne yoksa) tüm besinini de öylesine sömürürler ki kendilerinden sonra geleceklere elbette kendi çocuklarına hiçbir şey bırakmazlar (Siegel ve Saillant, 2009, s. 88).

Jacob'un doğanın tahribine dikkat çekerek gelecek kuşaklara karşı olan sorumluluğun altını çizmesi çevresel adaletsizliğin bir boyutudur. Bu bakımdan doğayla olan ilişkimiz ve doğayı kullanım biçimlerimizin sadece mevcut kuşaklar arasında çevresel adaletsizliğe neden olmadığı, aynı zamanda gelecek kuşakları da etkilediği açıktır. Yerlilere ait olduğu iddia edilen, “*Yeryüzü bize atalarımızdan miras kalmadı, onu çocuklarımızdan ödünç aldık.*” ifadesi bu yaklaşımın net bir özeti gibidir. Bu bağlamda yeryüzünde gerçekleştirilen her eylemin, takınılan her tavrın ve dahası sessiz kalınarak yapılmasına göz yumulan her ekosüçün gelecek kuşaklar üzerindeki yıkıcı etkisi kaçınılmazdır. Tıpkı maliyet ve zararların dışsallaştırılması sürecinde en büyük bedellerin doğaya ve yoksullara ödetilmesi mantığında olduğu gibi

sağlamaktadırlar. Yine benzer şekilde bu şirketler ve kişiler halkla ilişkiler firmalarına, düşünce kuruluşlarına, araştırma merkezlerine, vakıflara ve politika enstitülerine finansal destek sağlayıp kendi çıkarlarının korunmasını amaçlamaktadırlar (Faber, 2008, s. 8).

¹⁴ Gelecek kuşaklara sorumluluk ve kuşaklararası adalet ile söz konusu argümanlara karşı yöneltilen başlıca eleştiriler için bkz. Hasan Ünder *Çevre Felsefesi*, 136-138 (Ünder, 1996, ss. 136-138). Ayrıca White, eko-insan hakları veya ekolojik vatandaşlığın mevcut nesillerin gelecek nesillerin varlığını ve yaşam kalitesini tehlikeye atmayacak şekilde hareket etmesi gerektiği anlamına geldiğini ileri sürer (White, 2008, s. 13).

burada da bedelin gelecek kuşaklara aktarılması öngörülmekte ve bu tür sorunları bir şekilde onların çözmeleri beklenmektedir. Romanda Burnside aracılığıyla dile getirilen gelecek kuşakların keskin zekâları sayesinde çevre sorunlarını kolayca çözebileceği inancı da ironi ya da iyimserlikten başka bir şey olmasa gerektir. Gelecek nesillere bırakılan bu sorunlar onların kendi tercih ve iradeleri dışında ortaya çıkan uğraşmak zorunda kalacakları zorlu bir görev olarak gözükmektedir.

Sonuç

Oluşturdukları çevresel adetsizliklerle çevreyi katleden ve katlettikleri çevreden oluşan haksızlıkların avantajından yararlanmayı bilen bu yapı tüm bunları göz ardı edip yarattıkları haksızlıklar için bir sorumluluk duymak yerine aymazlıklarını ve sinsiliklerini bir adım daha öteye giderek çevreciliğin ancak kendileriyle var olabileceğini ileri sürerek çevresel adalet bağlamındaki paradoksların boyutunu farklı bir noktaya taşıyabilmektedir. Bu bağlamda çevreyi kirleten şirketler doğal varlıkların ve ortamın kendisinden ziyade hazırlayacakları şirket sosyal sorumluluk ve/veya sürdürülebilirlik raporlarına daha fazla önem vermektedirler. Söz konusu kurum ve şirketler bu raporları bir bakıma kendilerini aklamının yanı sıra çevreyi katleden kendilerinin çevrecilik için ne kadar hayati bir öneme sahip olduğu algısının yayılması için dâhi kullanabilmektedir.

Vapor Trails adlı ekokurgu eserde başta Ekvador ve Afrikada'ki bazı ülkelerde neden oldukları çevresel felaketler ve iş ortaklarının nüfuzunu devam ettirmek için seçimleri nasıl manipüle ettikleri hakkında hiçbir bilgisi olmayan şirketin sosyal sorumluluk raporunda, şirketin çevre sorumluluğuna dair yetersiz girişimlerinin çarpıtılmış gerçeklerle, samimiyetsiz, örtmece dolu bilgilerle mümkün olan en iyi şekilde nasıl yansıtıldığına yer verilmektedir. Raporun bir parçası olarak hazırlanan tanıtım sunumundaki mesajlardan bazıları şu şekildedir:

Doğa koruma alanlarının, Houston şehir merkezindeki okul çocuklarının, bakir ormanların ve bozulmamış göllerin resimleri ile başladı. Sonra sahne, ciddi, yakışıklı bilim adamlarının mikroskoplardan ve dönen beherlerden bakan çekimlerine kaydı; bu sırada tatlı ses, Splendid'in doğanın hazinelerini ve hepimizin zevk almaya başladığı yaşam kalitesini korumaya olan bağlılığından bahsetti. (Siegel ve Saillant, 2009, s. 385)

Çevreye zarar veren şirketler, ekokurgu eserde belirtildiği üzere kimi zaman kendi çalışanları tarafından da itiraf edildiği gibi, işledikleri çevre suçlarını çevrecilik kılıfı altında gizleyebilmek için sayıca da çok az olan çevresel sorumluluk projelerini, mümkün olduğu kadar iyi pazarlama derdindedir. Çevre koruma örgütlerine yapılan yüklü yardımlar, teşhir amaçlı küçük hatıra ormanları ve holding binalarındaki geri dönüşüm üniteleri gibi karmaşık, çok boyutlu ve ciddi çevre sorunlarını çözmekten uzak basit adımların, ilgili şirketler adına kamuoyunda çevreci şirket izlenimi uyandırmaktan başka amacı olmadığı anlaşılmaktadır. Şirketlerin bu tür faaliyetlerini reklamlarla yüksek tondan duyurması da yaptıkları işin özde değil “sözde” olduğunun farklı bir göstergesidir. Bu doğrultuda desteğe muhtaç çevre koruma örgütleri, çevreyi kirleten şirketlerin kendilerine yaptıkları destekler nedeniyle, seslerini çıkarmamakta, hatta onları takdir eden adımlar dahi atmaktadır. *Skinny Dip* adlı ekokurgu eserde Everglades'in tahribatında ve kirletilmesinde en önemli rollerden birini oynayan Red Hummernut'un çevre örgütünün yerel birimi tarafından takdir edilmesi durumun vahametini ve ulaştığı paradoksu gözler önüne sermesi bakımından oldukça düşündürücüdür: “*Yerel Sierra Kulübü [çevreyi kirleten] Red Hummernut'a bir plaket vermiş ve onuruna bir selvi fidesi dikmişti*” (Hiaasen, 2004, s. 127). Bir tür karamizahı andıran bu duruma diğer eserlerde de rastlamak olayın geldiği boyutun anlaşılması adına bir fikir verebilir. Çevreyi kirleten şirketlerin bu göstermelik çevrecilikleri ve onların çevre koruma örgütleri tarafından onurlandırılması *Vapor Trails* adlı kurgu eserde “pis kokular yayan bir domuzun parfümlenmesi” şeklinde ifade edilmektedir (Siegel ve Saillant, 2009, s. 241).

Diğer taraftan Lindsay G. Arthur, Jr.'ın yazdığı *Litigators* adlı kurgu eserden anlaşıldığı kadarıyla çevreyi kirleten şirketlerin kamuoyu üzerindeki algı çalışmalarından biri de çevreyi koruyan yegâne odağın kendileri olduğudur. Çevre koruma örgütlerinden aldıkları ödüllerle özgüven kazanan bu şirketler, çevreyi

koruma işinin büyük ölçüde kendileri tarafından gerçekleştirildiğini iddia ederek şirketlerine bir zarar gelmesi durumunda asıl zarar görenin kendilerinden çok doğa olacağını zihinlere kazımak istemektedir:

Bu işin üzücü kısmı ise şu. Biz gerçekten harika bir ürüne sahibiz. P-27 çevreyi daha güvenli yapacak. Eğer biz kaybedersek, çevre de bizimle kaybedecek. (Arthur, 2005, s. 99)

Bu bağlamda ortaya çıkan diğer bir paradoks ise ekoyokedicilerin hem çevreyi kirletmenin zorunluluğunu vurgulamaları hem de kendilerini en çevreci kurum olarak göstermekten geri kalmamalarıdır. Çevreyi kirleten şirketler, işledikleri çevre suçlarının aslında gerekli olduğu izlenimini uyandırmak için çeşitli bahaneler uydurmakta ve gerek yasal gerekse yasadışı bazı yöntemlere başvurmakta çekinmemektedir. Bu bahanelerin başında ülkenin ilerlemesi için çevrenin kirletilmesinin kaçınılmaz olduğu gelmektedir. Çevreyi kirleten şirketler yeri geldiğinde gücün, zenginliğin, sağlığın ve vatandaşlarının hayat kalitesini yükseltmenin ancak çevrenin kirletilmesi sonucunda mümkün olabileceğini iddia etmektedir. İnsanlara aslı ihtiyacı olmayan şeyleri ihtiyaçmış gibi sunan ya da ihtiyacından çok daha fazlasını tüketmeye zorlayan egemen ekonomik sistemin parçası konumundaki şirketler, lüks bir hayata ulaşmak isteyen ya da hayatta kalmaya çalışan bireyleri çevrenin kirletilmesine ses çıkaramaz duruma getirmektedir. Çevreyi kirleten şirketlere göre bugünkü teknoloji ve uygarlık düzeyine ancak çevrenin tahrip edilmesiyle ulaşılmıştır. Şayet daha fazla ilerleme isteniyorsa çevre sorunlarının sineye çekilmesi kaçınılmazdır. Kimi zaman ilerleme ve lüks bir yana, insanların sıradan yaşamlarını devam ettirebilmeleri için bile çevrenin katlinin zorunlu olduğu çarpık fikri öne sürülmektedir. Her ne kadar fazla ilerleme adına olmasa da ulaşılan yaşam seviyesinin devamı için çevrenin kirletilmesi gerekliliğine işaret edilmektedir. Çevreyi kirleten şirketler, günümüzde insanın en temel ihtiyaçlarının karşılanabilmesi için dâhi çevrenin tahrip edilip kirletilmesinin gerekliliğini ortaya koymaya çalışmak istemektedir. Bu bağlamda temel ihtiyaçların karşılanması için çevrenin kirletilmesi ve tahribatı meşrulaştırılmaya çalışılmaktadır. Bu durumda kazan kazan¹⁵ mantığını ön plana çıkarılmaktadır. “Zengin, gelişmiş, ileri” toplumlar ve insanlar dünyadaki, ülkedeki veya bölgedeki ilerlemeyi çevreyi tahrip etme pahasına gerçekleştirirken bu ilerlemeden, gelişmişlikten ne kadar yararlanabildikleri şüpheli, “fakir, gelişmekte olan, ilerleme” aşamasındaki toplumlara ve insanlara ise çevre tahribatının külfetini üstlenme görevi verilmektedir. Gelişmişlik, ilerleme, medeniyet, zenginlik, refah ya da en basit anlamıyla yaşamda kalmak söz konusu olduğunda bunların oluşumunda payı az olduğu düşünülen toplum, grup ve kimselere kesilen fatura ya da biçilen kaftan çevre zararlarını göğüsleyerek gerekli bedeli ödemeleridir. Bu bakımdan suni olarak oluşturulan aş ve çevre ikileminde bırakılan devletler, uluslar, topluluklar ve bireyler kendilerine düşen oranda çevre tahribatına izin verebilmekte, destek ve gönüllü olmakta veya mecbur kalabilmektedir. Diğer bir ifadeyle çevreyi kirleten şirketler insanları ya yaşamayı ya da çevrenin tahribatına izin vermeyi seçme paradoksunda gidip gelmeye zorlayabilmektedir. Çevre adaleti hususunda ön plana çıkan ise küresel boyuttaki çevreden bu nemalanma durumu ile oluşan külfetin sözü edilen tüm seviye ve gruplarda eşit olarak uygulanmamasıdır. Durumu gezegende bulunan insan dâhil tüm varlıklar açısından değerlendirdiğimizde ise haksızlık ve adaletsizliğin ulaştığı boyut insan ve diğer varlıklar arasında daha da vahim eşitsizlikleri, dengesizlikleri ve orantısızlıkları ortaya koymaktadır.

Çevre mücadelesinde çevresel adalet bağlamında oluşturulan paradokslara takılıp fasit daire içerisindeymişçesine hareket edip hatta koşturup ancak mesafe katedememek yerine paradoksun oluşma nedeni ve kimler tarafından oluşturulduğu sistematığıne yönelmek söz konusu mücadeleyi farklı açıdan ele alma gerekliliğini ortaya koyabilir. Çevresel adalet çalışmalarında sosyo-ekonomik sorunlarla çevre sorunlarını ayrı ayrı ele almaktansa mümkün olan her koşulda bunları birlikte ele alma pratikliği çözüm yolu arayışlarına alternatif seçenekler getirebilir. Çevresel adalet çalışmaları birini diğerine tercih ettirme

¹⁵ Maksimum kişi için maksimum yarar bakış açısına göre yoksullara ekonomik durumlarını iyileştirmek adına çevreyi kirleten tesislere ve çöplüklere ev sahipliği yapma fırsatı verilmelidir. Bu durumda yoksullar ekonomik gelir uğruna pis koku, artan trafik ve gürültü gibi sorunlarla yaşamayı kabul edebilir. Diğer taraftan ekonomik rahatlığa sahip olanlar da bu çevre sorunlarından kurtulmuş olur. Bu bağlamda söz konusu değiş tokuş iki taraf için de kazan kazan durumu oluşturur (White, 2008, ss. 16-17).

kurnazlığı yerine ikisini birden aynı anda en iyi şartlara getirebilme anlayışı ve olasılığının daha kuvvetli bir şekilde tartışılmasına imkân verebilir¹⁶. Bu paradoksların ve fasit dairenin sorgulanması söz konusu paradoks ve fasit daire kıskacından kurtulmak için paradoks ve fasit dairenin dışına çıkacak yolların aranmasına katkıda bulunabilir.

Çıkar çatışması:	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Mali destek:	Yazar bu çalışma için mali destek almadığını bildirmiştir.
Etik kurul onayı:	Yazar bu çalışmada etik kurul onayına gereksinim duymadığını beyan etmiştir.

Kaynakça

- Adair, L. (2004). *Snakewater affair*. Deseret Book.
- Adamson, J. (2017). Roots and trajectories of the Environmental Humanities: From environmental justice to Intergenerational Justice. *English Language Notes*, 55(1-2), 121–134.
- Arthur, L. G. (2005). *The litigators* (1st ed.). Scarletta Press.
- Ataöv, T. (2009). *Kapitalizm ve çevre: Kapitalist emperyalizmin çevre soygunu*. İleri Yayıncılık.
- Barbash, T. (2002). *The last good chance* (1. Bs.). Picador USA.
- Baxter, B. (2005). *A theory of ecological justice*. New York: Routledge. <http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&scope=site&db=nlebk&db=nlabk&AN=115087> adresinden erişildi.
- Beck, U. (2011). *Risk toplumu: Başka bir modernliğe doğru* (Özdoğan, K-Doğan, B, Çev.). İthaki.
- Black, M. A. (2007). *A killing frost*. Leisure Publishers Group UK
- Buckner, M. M. (2008). *Watermind*. Tor.
- Delinsky, B. (2006). *Looking for Peyton Place*. Pocket Books.
- Dionne, K. (2011). *Boiling point*. Jove Books.
- Faber, D. (2008). *Capitalizing on environmental injustice: The polluter-industrial complex in the age of globalization*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Fanon, F. (2007). *Yeryüzünün lanetlileri*. (Ş. Süer, Çev.). Versus.
- Figueroa, R. ve Mills, C. (2001). Environmental justice. D. Jamieson (Yay. haz.), *A companion to environmental philosophy* içinde (ss. 426-438). Blackwell Publishers.
- Francis, J. (2003). *Old poison*. IUniverse, Inc.
- Greer, L., Bender, M., Maxson, P. ve Lennett, D. (2006). Cıvanın küresel yaygınlığını azaltmak. L. Starke (Yay. haz.), *Dünyanın Durumu* içinde (ss. 99-117). Tema Vakfı.
- Gupta, A. (1993). *Üçüncü dünya ülkelerinde çevre ve kalkınma*. (Ş. Alpagut, Çev.). Kabalıcı.
- Harrison, P. (1993). *3. dünya ve ekoloji*. (C. Cerit, Çev.). Pınar.
- Hiaasen, C. (2004). *Skinny dip*. Alfred A. Knopf.
- Krech, S. (1999). *The ecological Indian: Myth and history*. W.W. Norton & Co.
- Miller, T. (2018). *Greenwashing culture*. Routledge.
- Nixon, R. (2013). *Slow violence and the environmentalism of the poor*. Harvard University Press.
- Pınar, H. (1991). Yeni bir çevre sorunu: Kirlilik dışıyatımı. (ss. 138-141). Türkiye Çevre Sorunları Vakfı.
- Rhodes, E. L. (2005). *Environmental justice in America: A new paradigm* (1. Bs.). Indiana University Press.
- Robinson, K. S. (2007). *Fifty degrees below*. Bantam Books.
- Siegel, R. P. ve Saillant, R. (2009). *Vapor trails*. S.I.: s.n.].
- Szasz, A. (1999). *EcoPopulism: Toxic waste and the movement for environmental justice*. University of Minnesota Press.

¹⁶ Szasz, toplumların, iş ve çevre arasında tercih yapmayacağı, bir tarafın kazancının diğer tarafın kaybı olmayacağı ekonomik kalkınma modellerine sahip olabileceğini ileri sürer (Szasz, 1999, s. 151).

Tanuro, D. (2011). *Yeşil kapitalizm imkansızdır* (V. Yalçintoklu, Çev.). Habitus Yayıncılık.

Ünder, H. (1996). *Çevre felsefesi: Etik ve metafizik görüşler*. Doruk.

White, R. D. (2008). *Crimes against nature: Environmental criminology and ecological justice*. Willan.

Wishnia, K. J. A. (2001). *The glass factory*. Signet.



Hipolojik Politika: Siyasal Bir Düşünür Olarak Roland Barthes Hyphological Politics: Roland Barthes as a Political Philosopher

Adem YILMAZ*

Öz

Roland Barthes'a, kendisinin deyimiyle siyasal bir olarak kulak verme pratiği olan bu çalışma, onun düşüncesinde üstü kapalı fakat saplantılı bir şekilde yer alan siyaset ve siyasal kavramlarını somutlaştırma çabasıdır. Bu somutlaştırma pratiği içinde çalışma, Barthes'ı kendine özgü bir okumaya tabi tutarken hem onun düşüncesine sinmiş siyasal kavramının izlerini takip etmekte hem de bu izlerde karşılaştığı Heideggerci uğrakları işaret etme uğraşında olacaktır. Nitekim Barthes'a dair siyasal bir okuma ya düşünürü dönemselleştiren bir okuma gerçekleştirmekte ya da bütünüyle onun ideoloji kavramına odaklanmaktadır. Bu çalışma, kendi okuması bağlamında, Barthes'ın siyaset kavramının siyasal-olanın bozulmaya uğrayıp tekrara düştüğü bir çerçevelenme, bu çerçevelenmenin mesafesizliği içinde öznelliklerin taşlaşarak konumlandığı boşluksuz ve ölü bir süreç olduğunu iddia etmektedir. Barthes'da siyasal kavramı ise hazzın hem koşulu hem de uğrağı olan sıfır derecenin mutlak mesafesinde vuku bulan, bizatihi bu mesafesinin kendisi olan hipolojik politikadır.

Anahtar sözcükler: Siyasal, siyaset, sıfır derece, haz, mesafe, Heidegger.

Abstract

This study, which is the practice of listening to Roland Barthes as a political, as he puts it, is an effort to embody the concepts of politics and political that are tacitly but obsessively involved in his thought. Within this process of embodiment, the study will be devoted to a peculiar reading of Barthes, while both following the traces of the political concept embedded in his thought and pointing out the Heideggerian moments it encounters in these traces. As a matter of fact, a political reading of Barthes either makes a reading that constructs periodization of his thoughts as political and apolitical or focuses entirely on his concept of ideology. This study, in the context of his own peculiar reading, argues that Barthes's concept of politics is a framing in which the political is corrupted and repetitive, a vacuous and dead process in which subjectivities are compounded in the distancelessness of this framing. In Barthes, the concept of political is hyphological politics, which takes place at the absolute distance of the zero degree, which is both the condition and the moment of pleasure, and is itself this distance.

Keywords: Political, politics, zero degree, pleasure, distance, Heidegger.

Giriş

Roland Barthes, siyaset ile olan ilişkisini, aşağıda okurun tanık olacağı üzere “üstü kapalı ama saplantılı” şekilde tanımlar. Dolayısıyla onu siyasal bir düşünür olarak okumanın koşulunun metninin satır aralarında nüfuz eden siyasallığı açığa çıkarmak olduğunu söyleyebiliriz. Bir başka ifadeyle düşünürün, “üstü kapalı” olarak süregiden siyaset ve siyasal ile olan ilişkisini karakterize eden

* Dr. E-posta: ademyilmaz@outlook.be, ORCID: 0000-0001-5847-6835



“saplantıyı” görünür kılmak, siyaset ve siyasal ile olan ilişkisinin üstünü örten perdeleri aralamak Barthes’ı siyasal bir düşünür olarak okumanın ön koşuludur. Böylelikle de Barthes’ın “siyasal” ve “siyaset” düşüncesinin canlı bedenine, “sıfır derecesine” ulaşmaya çalışacağız; nitekim bunun anlamı belki de Barthes’ı, Barthes gibi okumaktan başka bir şey değildir.

Barthes’ı siyasal bir düşünür olarak okuyan bu çalışma öncelikle onun düşüncesini teşkil eden temel kaygıları, sıradan olana bakışı bağlamında ele alacaktır. Nitekim Barthes’ın da (1999, ss. 16-17) ifade ettiği gibi olağan, gündelik deneyimin sıradanlığına sinmiş olduğu için önemsiz gibi görünen olaylar toplumsal ve politik çözümlemenin “giriş kapılarıdır”. Keza “önemsizlik” örtüsü altındaki sıradan pratikler ya da bakış açıları “öznelliğimizin” en somut göstergeleridir. Dolayısıyla Barthes’ın düşüncesini ele alırken onu en temel düzeyde “öznelğin sarsıntısı” olarak okuyacağız.

Ardından bu ilk çözümlememizde öne çıkan “ideoloji”, “doğallaştırma” gibi kavramları Barthes – Heidegger ilişkisi ekseninde değerlendirmeye tabi tutacağız. Barthes’ın öznelliğini, içinde bulunduğu uzamın işlenmiş bir uzantısı olarak Martin Heidegger’in “hazır-kaynak” ve “çerçeveleme/konumlandırma” mefhumlarıyla birlikte ele alacağız. Heidegger’in “mesafesizliğe” dair vurgusu Barthes’ın “öznelliğinin” kendini tekrar eden bir varoluşa sürüklenen bir “nesne”, bir “hazır-kaynak” olduğunu anlamamıza yardımcı olacaktır. Barthes’ın siyaset kavramı da bu “mesafesizliğin hükmüne” işaret etmektedir. Siyaset, “gerçeğin boyutunu” ifade eden siyasal-olanın, yinele(n)melere mahkûm edilmiş bozulmasıdır. Bu bozulma, siyasal-olanı gülünç bir tekrara, aynı oranda da “söylemeye gerek bile yok”un aşıkârlık iddiasında şekillenen kibre dönüştürmektedir. Bu kibrin öznesi ise “ölü bir beden” olarak kendi konumlanışını sorgulamaktan imtina eden “militan” figürdür.

Barthes’da siyasal-olan “sıfır derece”nin dehşetengiz uğrağında, öznelliği parçalayan deviniminde açığa çıkar. Bu açığa çıkışın temel dinamiği hazdır. Haz, mutlak mesafenin koşulu olarak sıfır derecede var olma koşullarını edinen bir duyumdur. Siyasal-olanın öznesi bu anlamda işlenmiş öznelliğini intihara sürüklediği gibi daimî bir boşluğun bizatihi kendisi olan nihilist/âşik öznedir. Hipolojik, bizatihi bu öznenin siyasallığının adıdır.

Siyasal bir Barthes portresi ortaya koyma iddiasında olan çalışmaları iki gruba ayırmak mümkündür. İlk grup Barthes’ın öznellik ve ideoloji kavramları üzerinden hareket ederek onun çözümlemesinde Louis Althusser’in “çağırılma” ve “ideoloji” kavramlarının izlerini bulmaktadır. İkinci grup ise Barthes’ı politik ve apolitik şeklinde dönemleştirmeye maruz bırakmaktadır. Politik Barthes portresi, yazarın kimi metinlerinde açıkça görülen Marksist ve Sartreci yaklaşımları kendisine referans almaktadır. Bize göre Barthes’ı bu şekilde dönemlere ayırmak ve açıkça görülen kimi mefhumları onun politik niteliği açısından kanıt olarak kullanmak eksik bir çabadır; ayrıca, Barthes’ın düşüncesinin devinimine de aykırıdır. Bu çalışma Barthes’ın düşüncesinde “üstü örtülü ama saplantılı” bir şekilde yer alan siyasal niteliği açığa çıkarırken kendisine özgü bir Barthes okuması da sunmaktadır.

Barthes’ın Düşüncesi: Öznelliği Sarsmak

Susan Sontag (1998, s. 139), Barthes’ı “hatırladığı” bir yazısında düşünürün oldukça sıradan bir olgu ya da “herhangi bir şey hakkında fikir üretme” kapasitesinden söz eder. Bu herhangi bir şey, bir sigara paketi de olabilir, düşünür için fikirlerinin açığa çıkarma olanağına dönüşebilirdi. Bu dönüşmenin karakterini ise bir “bilgi meselesi” olmaktan çok düşünürün dikkat akışını ifade eden “uyanıklık”, odaklandığı olgu ya da şeyin görüngülerini ifşa etmeye dönük zihinsel çaba oluşturmaktaydı. Sontag’ın ifadesiyle Barthes, hemen her şeyin “görüngülerini sınıflandırabilecek bir ağa” sahipti.

Sontag’ın yorumunda dikkat edilmesi gereken husus Barthes’a özgü, fikirleri üretme ve duyumsama çabasında “bilgi meselesinin” ikincil önemde oluşudur. Nitekim bir sigara paketi üzerine düşündüğümüzde onun üretim süreci hakkında bilgi sahibi olmak, düşünme ediminin kendisi açısından yaşamsal bir unsur değildir. Çünkü Barthes açısından düşünme “bilen özne”nin pratiğinden öte bir boşluğun duyumudur; hatta bizzat bildiği varsayılan öznenin ve onun bilgisinin sarsıntısıdır. Örneğin, sigara paketinin “doğasını” teşkil eden kullanımı, barındırdığı malzemeler ve onun üretim süreci, bir diğer ifadeyle onu aşına olunan bir “nesne”, bir “gösterge” kılan özellikleri, bu özelliklerden oluşmuş

“düzenlenişi” Barthes’ın düşünme edimi açısından bir gereklilik değil, aksine sarsıntıya uğraması gereken katılıklardır.

Barthes (2017a, s. 66) açısından sorun göstergelerin, gösterenleri ve gösterilenleriyle birlikte ele alınışı değildir; bizatihi göstergenin kendisidir. Gösterge, “parçalamamız gereken” bir ögedir: Bu bakımdan düşünme edimi, “gösterge-kırcılık olarak adlandırılabilir bir harekât”tır. Burada Barthes’ın bir göstergebilimci olarak portresine girdiğimiz sanılabilir; fakat bizim için önemli olan Barthes’ın göstergebilimde ve “gösterge-kırcılıkta” gördüğü, düşünürü bu yola sevk eden şeydir. Bir başka ifadeyle Barthes, göstergebilimi kendi düşünme ediminin gelişip serpileceği, dinamizmini yitirmeyeceği ve bunu “zevkle” yapabileceği bir yuva kılmaktadır. Bir kere göstergebilim, düşünür açısından “pozitif bir bilim” değildir; çünkü o, “kendi öz söylemini tartışma konusu yapabilmek” bir içeriğe sahiptir (Barthes, 1993, s. 15). Bunun anlamı, göstergebilimin “içinde bulunup konuştuğu yer hakkında” daimî bir sorgulama kudretine sahip olmasıdır. Göstergebilim bu bakımdan diğer “pozitif bilimlerden” ayrılır; kendi yetkinliklerini ve işleyişini, ulaştığı sonuçları bir “üst dil” mertebesine çıkarmaz, kendisini bir “araç” statüsüne de indirmez.

Netice itibarıyla göstergebilimci Barthes’dan ziyade Barthes’ın göstergebiliminden söz etmek yerinde olacaktır. Çünkü onun göstergebilimde görmek istediği şey, “öznenin, bilimsel bile olsa, kendi söylemi açısından bir dokunulmazlığı” talep etmemesi, böyle bir şeye gereksinmemesidir (Barthes, 1993, s. 15). Bu bağlamda Barthes (2017a, s. 91) göstergebilimin “göstergebilimsel” eleştiriye tabi tutulmasını savunur ki bu olmadığında göstergebilim “ideolojik” bir karaktere bürünecektir. İdeoloji ise en temel düzeyde bir “yineleme”dir; o, “bulunduğu yerdeki geçerliliğini salt bir aklanma hareketiyle ilan eder” (Barthes, 2015a, s. 124). Bu aklanma bir yetkili olma savunusunun dışavurumudur. Nitekim ideoloji, kendi yetkesi altında bir dil üretir, bu dil de dokunulmazlık iddiasında bulunan söz konusu yetkenin “koruyuculuğu altında üretilen” ve yinelemelere maruz bırakılmış, boşluksuz bir söylemdir (Barthes, 2007:123). Dolayısıyla Barthes açısından ideoloji, kendi dilini tartışma konusu yapmak bir yana, bu dili boşluk bırakmayacak bir şekilde donduran ve onun güdümünde, “güvencesinde” bir söylemi dayatan bir sistemdir. Kendisini ideolojinin yöntemlerinden koparan, ondan apayrı bir şey olan göstergebilim ise (Barthes, 2014a, s. 203) bir anlam sisteminde “gedik açmayı”, onda boşluklar oluşturmayı hedeflemektedir (Barthes, 1993, s. 16).

Göstergebilimi bir ideoloji olmaktan uzaklaştıran şey, onun “nereden konuştuğunu” her daim tanımlama ihtiyacı içinde olmasıdır. Bu ihtiyaç Barthes ile onun göstergebilimini bir araya getiren yaşamsal bir besin kaynağıdır; “başımıza gelen”, kendimizi içinde bulduğumuz bir “serüveni” olanaklı kılan (Barthes, 1993, s. 12) bir “ân”dır. Sontag’ın işaret ettiği gibi bir sigara paketi ile karşılaşmak bile fikirlerin açığa çıkmasına imkân tanıyan bir serüvenin başlangıcı olabilir. Nitekim Barthes (2016, s. 13) bu serüvenin incelikli bir betimlemesini Japonya ile karşılaşması vasıtasıyla yapar: [Bu çalışmada] “Yazar hiçbir zaman, hiçbir anlamda, Japonya’nın fotoğrafını çekmedi. Daha çok bunun tersi olmalı: Japonya onu sayısız ışıltılarla benekledi; daha da iyisi: Japonya onu yazı konumuna getirdi”. Bu satırlar, bilen öznenin silikleştiği, kendi konumunun dokunulmazlık talep eden güvencesine sığınmadığı, bir üst-dil perspektifi ile karşılaştığı olguları “fotoğraflamadığı”, aksine yazarın, kendisini “yazı konumuna” getiren bir serüvene bıraktığı bir karşılaşma ânının kanıtıdır.

“Japonya ‘yazarı’ yazı konumuna getirdi” ifadesi bu noktada önemle vurgulanmalıdır, çünkü serüven bu “hâline gelmede”, bu dönüşümde saklıdır: Barthes’ın sözlüğünde “yazar”ın karşılığıdır bu dönüşüm. Düşünürün yazar ve yazman arasında yaptığı ayırımı ilki, yazma eylemine kalkıştığında “eylemi nesnesine içkin” olandır: “Yazar, dünyanın niçin’ini kesin olarak bir nasıl yazmalı’nın içinde eriten kişidir” (Barthes, 2018, s. 154). Yazma eylemi “nesnesine”, Japonya’ya içkin bir şekilde açığa çıkmıştır; dahası, onun “sayısız ışıltılar”dan oluşun “niçin”i, “nasıl yazmalı” sorusunu yazarını, yazı konumuna getirerek yanıtlamaktadır. Japonya bağlamında bu konumu derinleştirmek için Barthes’a (2016, s. 13) kulak verdiğimizde bu konunun vuku bulduğu boşluk ve sarsıntıdan duyulan hazza, metnin oluşumuna da eşlik eden hazza tanık oluruz:

Bu durum da kişinin kimi sarsılmalarının, eski okumaların tersine dönüşünün, nesne hiçbir zaman anlamlı, çekici olmaktan çıkmadan, anlamın bir sarsılışının, yeri doldurulamayacak

bir boşluk noktasına gelinceye dek parçalanıp tükenişinin gerçekleştiği durumun ta kendisi. Gerçekte, yazı da, kendi yordamınca, bir *satoridir*: *satori* (Zen'de olay) bilgiyi, özneyi sarsan az ya da çok güçlü (hiç de görkemli olmayan) bir yer sarsıntısıdır: bir söz boşluğu gerçekleştirir.

Boşluk ve sarsıntıdan alınan zevk, duyulan haz, “yeri doldurulamayacak bir boşluk noktasına gelinceye dek parçalanıp tükenmek” yazarın, içinde yetiştiği “yerleşik değerler dizisinden” kopuşuna işaret eder (Barthes, 2007, s. 39). Bir mutasyondur bu; yazarı yazı konumuna getirdiği gibi yazıyı da bir “düş”ün nefes aldığı, hayat kazandığı bir olanağa dönüştürür. “Başka düzenlemelerin, başka sözdizimlerinin etkisi altında kendi ‘gerçeğimizi’ bozmak” Barthes’ın (2002, s. 22) deyimiyle bizleri yaratan ölçüt ve kuralların bıraktığı iz, “alışılmış kalıpların oluşturduğu genelliğin ta kendisi” olan özneliliğin çözülüşü, bir bakıma intihara sürüklenişidir. Öznellik bu boyutuyla “işlenmişliktir”; edindiğimiz, Heideggerci anlamda içine fırlatıldığımız dünyanın ölçüt ve kurallarıyla bezeli bir çerçevenin uzantısı olmaktır. Bu sürükleniş ise hazzın bir biçimi olarak, “özneliliğin” çözülüşü, dolayısıyla da bu özneliliği kendi kalıplarıyla var eden dünya tarafından “işlenmesi olanaksız” hâle gelmektir (Bkz. Barthes, 2007, ss. 107-108). Barthes’ın hazza yüklediği “işlenmesi olanaksızlık” boyutunu ileride irdeleyeceğiz; bu noktada değineceğimiz husus, söz konusu özneliliğin bizatihi “ideolojik” oluşudur.

Barthes (2016, s. 16) “düş”ün nefes aldığı yazıdan söz ederken onun gerçekleştirdiği kopuşun “baba dilinin”, “baba ve tarihin ‘doğaya’ dönüştürdüğü” bir kültürden kopuş olduğuna değinir. Keza, kültürün bu şekilde “sözde-doğa” olarak deneyimlenişinde de “ideolojinin” tanımı saklıdır (Barthes, 1993, s. 172). Düşünürün büyük harfli “Doğa”yı, “ezici, devinimsiz, vb. yanıyla toplumsallık” olarak tanımlaması boşluk bırakmayacak şekilde kendini yineleyen, bu yinelemeyle eşzamanlı olarak dokunulmaz bir üst-dil üreten ideoloji tanımıyla uyum içindedir (Barthes, 2015a, s. 148). Nitekim bir olguyu “doğal” olarak kavrayışımızın karşılığı aslında onun “kamusal uygunluklar tablosunda” bir yeri olduğunu, “toplumsal çoğunluğun donandığı bir şaşırmanın” hükmündeki yasalılığa uygun olduğunu kabul ederiz (Barthes, 2015a, ss. 152-153): “Doğallık bir yasalılıktır”. Hâliyle doğallık, “yerindeliktir” de (Barthes, 2002, s. 126); bu yerindeliliği tahsis etme ve belirleme yetkesine sahip, özneliliğimizin de kendi karşılığını bulduğu bir üst-dilin buyruğuna uygunluktur.

İdeolojinin işleyişi olgu ve nesnelere, onların işlevleri ve anlamlarını özdeşleştirerek, “doğallaştırarak” sunuyor olmasında saklıdır. Barthes’ın (1993, s. 172) belirttiği gibi, kullanılan ve işlevselliği ile deneyimlenen nesnelere dolu pratik bir dünyada yaşadığımızı varsayabiliriz; fakat bu varsayımın aracılık ettiği bir “nedenler, kanıtlar” ve anlamlar dünyasında yer alırız: Göstergeleri oluşturan da bu işlevlerdir. Oysa bizler, “göstergelerle dolu olsak da” göstergeleri birer “gösterge” olarak deneyimlemiyoruz (Barthes, 2017a, s. 78). Aksine bu işlevleri ve salt işlevler aracılığıyla edindiğimiz anlamları “doğal”, tarafsız ve “nötr” biçimiyle deneyimleriz; bir diğer ifadeyle, kendi özneliliğimizin “doğal” parametreleri olarak onları benimseriz.

İdeoloji bu bakımdan, salt edinilmiş özneliliğin içinden, onun “katılıklarından” yola çıkarak “fotoğraflamaya” eğilimlidir. Nitekim Barthes’ın yazar ile yazman arasındaki yaptığı ayrımında yazman, ideolojik olana eğilimlidir; kendi özneliliği içerisinden yazıya yaklaşır. Yazman, Barthes’ın da (2018, s. 157) belirttiği gibi, “tanıklık etmek, öğretmek, açıklamak” üzere bir “hedef” belirler; “tartışmasız bir bilgi” ortaya koyma uğraşındadır. O, yazar gibi “yazı konumuna gelmez”; yazı, onun için bir “tasdik” aracıdır. Barthes’ın (2018, s. 158) yazmanı “notere” benzetmesi de bu bağlamdadır: O, yazarın aksine, “her fırsatta ve gecikmeksizin ne düşündüğünü söylemeye”, topluma karşıt olsa bile, kanalize olmuş durumdadır; bir diğer ifadeyle, kendi özneliliğinin anlamsal mührünü karşılaştığı olgular üzerine her fırsatta vurmak ister.¹

¹ *Belleğin Politikası* (2022) adlı doktora tezinde teknolojik rasyonalitenin güdümündeki “gerçek-zaman çağı”nda güncelliklerin asli toplumsal ve politik failer olduğu belirtilmişti. Bir güncelliğin en önemli göstergesi, özne duyumunu kendi imgesel yüküyle sağlaması; bireye, gerçek-zamanlı işleyişin kısıtlı aralığında, gerçekleşen olaylara “aynı anda” yanıt verme dolayısıyla bir özne duyumu kazandırmasıdır. Barthes’ın “yazman” olarak adlandırdığı figürün “her fırsatta düşüncesini belirtme” isteği, bu bakımdan güncelliklerin olağan faileri bağlamında da ele

Böylesi bir eğilim ise düşünceyi bir “ürün” hâline getirmekten farksızdır (Barthes, 2017a, s. 159). Bu ürün son kertede, toplum tarafından, kendisine karşı olsa bile, uyumlu kılınan “düşünsel” bir nesnedir.

“Yazar depolar, bilincinin ritmi olmayan bir ritimde yayınlar”, demektedir Barthes (2018, s. 158); öznelğin lekeleyebileceği, nüfuz edebileceği bilincin ritmine mesafe koyabilen bir uğrakta yazıya dönüşür. Yazarın öznelğinin çözülmeye uğratıldığı bu etkin uğraş Barthes’ın düşünme edimine içkindir. Nitekim Barthes için düşünme edimi, gerçeklikle ilişkimizin etkin bir uğrağı olarak, gerçekliğin ve düşüncenin birlikte oluşturduğu bir kıvam, bir yoğunluk meselesidir. (2015a, s. 73). “Depolama”, bu yoğunluğun kıvama geldiği, bizlere hükmeden öznelğin intihara sürüklendiği bir süreçtir. Düşünce, derinleştiği ve yoğunlaştığı ölçüde, görüntüyü ve onu oluşturan unsurları “ayrı bir varlık olarak oluşturur”, onları “dolaysız haz nesnesi” hâline getirir; böylelikle de herhangi bir özdeşleşmeyle, kimlikle ilişkisizliğiyle açığa çıkar (Barthes, 2015a, s. 13). Hâliyle bir sigara paketi bile böylesi bir depolama sürecinin, öznelğin çözülmeye uğratıldığı anın imkânına dönüşebilir.

Barthes ve Heidegger’i Birlikte Okumak: Çerçeveleme Olarak Öznelik

Barthes’ın “doğallaştırma” ile işleyen ideoloji mefhumunda bir bakıma Martin Heidegger’in teknoloji olgusu bağlamında değindiği ayırımın yokluğuna tanık olmaktayız.² Keza Barthes’ın ideoloji kavramına içkin olan “yineleme” unsuru, kendi konumunu sorgulamaktan imtina etme, işlenmiş bir öznelğin taşıyıcılığı ve bu bağlamda her olgunun “yerindelik” ile “doğallığı” içinde ele alınışı Heidegger’in Varlık kavramının tümel bir şekilde kavranışına işaret etmektedir.

Heidegger (2020, ss. 19-20), Varlık kavramının maruz kaldığı kullanımı “her türlü tanımlama girişimine” direnen ve bu direnmenin ötesinde giderek tanımlama ihtiyacından yoksunlaşan bir tümellik olarak tanımlar: “Zaten herkes bu kavramı sürekli kullanır ve onunla ne demek istendiğini hep anlar”. Dahası Heidegger, Varlık kavramının bu tümel kullanımı “felsefe yapmanın bekasına” dönüştüğüne ve bunun da kavrama yönelik herhangi bir sorgulamayı, müdahaleyi gereksizleştirdiğini belirtmektedir. Dolayısıyla elimizde, anlamının “açıklığı” konusunda mutabakata varılmış, bu yüzden de salt işlevsel niteliğine hapsedilmiş bir kavram vardır. Salt işlevsellik boyutuyla ele alınışı da kavramın kullanıldığı zeminin, hâliyle bir görme ve duyma biçiminin aslî unsuruna dönüşmüş durumdadır.

Barthes açısından Varlık kavramı ekseninde gerçekleşen şey, onun bütünüyle pratik dünyanın ögesine indirgenmesi; anlamını, yarattığı çağrışımı salt işlevi, yani kullanımı dolayısıyla edindiğinin varsayılmasıdır. Başka bir deyişle Varlık kavramı, anlamının açıklığı dolayısıyla, ne olduğuna dair bir kaygının yokluğuna maruz kalmış bir “gösterge” iken, felsefe yapmanın temel çekirdeğine dönüşen bir “doğallaştırmaya” uğramıştır. Bu yönüyle Varlık kavramına dair “göstergelerle” dolu olsak da tanımlama direnen niteliği ve açıklığının kendisine yönelik sorgulamaları gereksizleştirmesiyle onu bir “gösterge” olarak deneyimlemeyiz; aksine, tüm “yerindeliğiyle” onu doğallığında kabul ederiz.

Heidegger’in tümel kullanım bağlamında işaret ettiği tanımlama kaygısı yokluğu, üzerinde uzlaşılmış anlam açıklığı ve salt işlevsellik boyutuyla ele alınma Barthes’ın Mit (*Söylen*) kavramı bağlamındaki kaygısına da sirayet eder. Nitekim mit, tarihsel gerçeğe “doğal bir imge” yükler, onun doğal imgesine dönüşür (Barthes, 2014a, s. 207). Bu doğal imge, gerçekliğe dair ve nesnelere dair körlük yaratmaktan ziyade onları, kurduğu özdeşlik çerçevesinde tüm açıklıklarıyla konuşulur kılar:

alınabilir. Nitekim “her fırsatta” ifadesinde güncelliğin beslendiği işleyişin mantığı saklıdır. Güncelliklerin çağı olarak “gerçek-zaman çağı” bu bağlamda hemen herkesin birer yazmana dönüştüğü bir çağdır.

² Barthes’ın ideoloji mefhumunu Louis Althusser’in ideoloji kavramı ve “özne”nin çağrılması mefhumu bağlamında okuyan çalışmalar mevcuttur (Bkz. Moriarty, 1988; Brisolin, 2011). Althusser’in tezi ideolojinin, bireylerin gerçeklikle kurdukları ilişkinin imgesel karakteri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Sözüünü ettiğimiz çalışmalar da Barthes’ın ideoloji mefhumunu, öznelğin kurulumu bağlamında Althusser’in çalışmasıyla ilişkilendirmektedir. Brisolin bunu, “baskıdan özgürleşme” bağlamında kurgularken, Moriarty, Barthes’ın mit kavramını “ideolojinin de yaptığı gibi” her yerde olan niteliğiyle ön plana çıkarmaktadır.

Söylen nesnelere yadsıma, tam tersine, işlevi onlardan söz etmektir; şu var ki, artırır onları, günahsızlaştırır, doğa ve sonsuzluk olarak temellendirir, onlara açıklamanın değil de saptamanın ürünü olan bir açıklık verir. (Barthes, 2014a, s. 208)

Barthes bu satırlar bağlamında bize, gerçekliğin deneyimini sunan mitsel uzamın bir “açıklama” ile değil, kendi uzamı çerçevesindeki saptamanın açıklığını sağladığını söyler. Bu açıklık da onları “yüklerinden” arındırarak, onları “günahsızlaştırıcı” bir doğallaştırma seyri içinde gerçekleştirir. Mitsel uzam, kişilerle gerçeklik arasındaki bağıntıyı salt onların gereksinimleri ölçüsünde, “kullanım pratiği” çerçevesinde kurar (Barthes, 2014a, s. 209); yukarıda belirttiğimiz gibi, bu uzam dâhilinde bütünüyle pratik bir dünyada, anlamı işlevle özdeşleştirerek deneyimi kurgularız. Mitsel uzam bu bağlamda Heidegger’in işaret ettiği tanımlama kaygısının yokluğunda, “herkesin onunla ne demek istediğini anladığı” tümel kullanımın hükmünde deneyimi yeniden üretir.

Mitsel uzam dâhilinde “yüksüz” olarak saptanmış ve “doğallaştırılmış” açıklığa bir tür “teslimiyet” söz konusudur; Barthesçı anlamda “öznellik” de bu teslimiyet mefhumunda şekillenir. Heidegger’in teknolojinin esası ile teknolojik olgular/aygıtlar arasında yaptığı ayırım, Barthes’in işaret ettiği, nesne ve olguların işlevi ile anlamı arasındaki ayırma gönderme yapar. Nitekim Heidegger (1998, s. 44), teknolojinin özü ile teknolojik olanlar arasında bir ayırım yapmadığımızda onu “nötr” bir fenomen olarak deneyimlediğimize, oysa teknolojinin, teknolojinin özüyle aynı şey olmadığına, bu “nötr” bakışın da teknolojiye “mümkün olan en kötü tarzda” bir teslimiyet olduğuna vurgu yapar. Bu teslimiyetin esasında onun “çerçevelemesine” maruz kalmak yatmaktadır. Çerçeveleme, insanî varoluşa yönelen bir “saldırı”, onun deneyimini karakterize eden bir “düzenleme” şeklidir; bir düzenleme şekli olarak da gerçekliği salt “el-altında-olan”dan ibaret hâle getirir (Heidegger, 1998, s. 63). Bu çerçeveleme dâhilinde her şey, onun “dolaysızlığının” mührünü taşır; birer “el-altında-olan” olarak çerçevelemeye özgü bir şekilde bir “duruşa” sahip olur (Heidegger, 1998, s. 58). Bu duruş, kendi dolaysızlığında, salt çerçevelemenin uzantısından ibaret olan bir öznelliği de teşkil eder.

Burada, çerçevelemenin kurguladığı “el-altında-olanın” gerçekliğin “doğal imgesine”, onun doğal deneyimine dönüştüğüne dikkat etmeliyiz. Nitekim çerçeveleme, gerçeklikle özdeşleşirken “el-altında-olanlar” gerçekliğin birer “doğal imgesi”, onun saptanmış ve doğal açıklığının unsurlarına dönüşmektedir. “El-altında-olanları” yüksüz bir şekilde görüp duyduğumuz sürece de onların ve onlarla bezeli deneyimin doğallığına, kendiliğinden açık oluşuna “teslim” oluruz. Bunun yanı sıra insan varlığının çerçevelemeye yönelik “teslimiyeti” de onun bir el-altında-olana dönüşmesi, “hazır-kaynak” hâline gelmesinde saklıdır. Bir “hazır-kaynak” (the standing reserve) olmak, “nötr” bir olgu olarak deneyimlenen teknolojik çerçevelemenin bir diğer adı olan “konumsallığın” (positionality) içine hapsolmek demektir (Heidegger, 2012, s. 31): Nitekim konumsallık, var-olanların bütünsel bir şekilde düzenlenişidir. Konumsallığın en önemli göstergesi ise onun “mesafesizliği”dir; salt konumsallığın maiyetinde var-olma ise Varlığın esasının bütünüyle unutulmuşu terk edildiği bir deneyimin ifadesidir (Heidegger, 2012, s. 49). Dolayısıyla mesafesizliğin hükmünde insan, Varlığı salt konumsallık düzeyindeki var-olanlardan ibaret olarak görüp duyar, deneyimler. Mesafesizliğin hükmünde Barthes’in şikâyet ettiği bu “doğallık” o denli yoğun ve katılmıştır ki insan, salt çerçevelemenin/konumsallığın maiyetinde eyleyen insan bu “çerçevelemenin” sesini, kendisini hazır-kaynak hâline getiren düzenlenişin seslenişini duyamaz olur (Heidegger, 2015, ss. 38-39). Tıpkı Varlık kavramının tümel kullanımına içkin tanımlama kaygısının yokluğa gömülmesinde olduğu gibi, mesafesizliğin hükmünde, salt konumsallığın maiyetinde eyleyen insan da mevcut deneyimini “doğal bir sürecin” ifadesi olarak kabul eder.

Barthes’in mitsel uzamı bu bağlamda, teslimiyetin olağanlaştığı, bir teslimiyetten ziyade “doğal bir süreç” olarak deneyimlendiği bir çerçevelemedir. Olgular ve nesnelere hakkında konuşuruz, onların faydaları ve zararları üzerine müzakere ederiz; fakat bu bütünüyle onların “doğallığı” eksenindeki çerçevede gelişir, yükledikleri anlamları sorgulamak gibi bir kaygıdan yoksunuzdur. Bu durumun bir diğer yüzü de teknolojiyi bir “çerçeveleme” olarak değil de salt aygıtları ve sağladığı olanaklar düzeyinde “nötr” bir olgu olarak gördüğümüzde aslında salt teknolojinin “miti” dâhilinde hareket ediyor oluşumuzdur. Heidegger’in (2015, s. 36) “Teknoloji çağımızın yazgısıdır!” yargısında gördüğü, içinde bulunulan sürece bir doğallık ve değiştirilemezlik atfetmek, Barthes’in işaret ettiği işlev-anlam ayırımı

silikleştirmek ve anlamın keyfi niteliği ile tarihselliğini yok saymak teknoloji “mitinin” bir örneğidir. Nitekim “işlev-anlam” ayrımı, Heidegger’in işaret ettiği teknolojinin esası ile teknolojik olan ayrımına tekabül eder. Her ikisinde de salt “işleve” odaklanmanın, anlamı da salt işlev dolayısıyla edinmenin ve böylece de işlevsel olanı “nötr”, “yüksüz” bir şekilde görüp deneyimlemenin yol açtığı teslimiyete tanık oluruz.

Heideggerci bağlamda bir tür konumsallık/çerçeveleme olarak okuduğumuz mitsel uzam, aynı zamanda konuşanın kendi konumunu sorgulama kaygısından yoksun olduğu bir düzenleniş ifade eder. Yukarıda belirttiğimiz gibi insanlar mit/söylen ile salt “kullanım” boyutunda bir ilişki kurup bu uzam bağlamında birer “söylen tüketicisine” (Barthes, 2014a, s. 196) dönüştüğü ve mitsel uzam da pratik bir dünya tasarımına yol açacak şekilde anlamı salt biçimden ibaret kıldığı için (Barthes, 2014a, s. 198) kendi konumlarını, görme/duyma biçimlerini sorgulamazlar. Zira mitsel uzam, “doğal” olanı kendisinin imgesiyle özdeş kılarak dünyayı “hareketsiz hâle getirmeyi” (immobilize) hedefler: Bu uzam dâhilinde “doğallaşan” mitsel imgeler, “her yerde ve her ân” insanı durdurup onu “kendi yerine yaşayan”, salt kendisinin uzantısı kılacak şekilde onu “boğan” bir işleyişe sahiptir (Barthes, 1972:156; 2014a, s. 218). Bu bakımdan insan, mitsel uzam açısından onun öznelliğini üstlendiği bir “el-altında-olana” dönüşür. İnsan böylelikle, bu uzam çerçevesinde, onun kurduğu “mesafesizlikte”, salt onun maiyetinde bir deneyime mahkûm edilir. Dolayısıyla Barthes, mitsel uzamın “yalancı-doğa” olarak deneyimi istila edişinde Heidegger’in “mesafesizlik” olgusuna gönderme yapmaktadır. Nitekim salt mitsel uzamın maiyetindeki insan, dünyanın “hareketsiz hâle getirildiğine” dair bir duyumdan, bir hissedişten yoksundur. Bu yoksunluk nedeniyle, salt bu maiyetin sunduğu, bir diğer ifadeyle salt bu uzam dâhilinde “konumlanan” öznellik çerçevesinde görüp duyar, hisseder. Barthes (2014a, s. 218), burjuva uzamı bağlamında mitin/söylenin “insanın kendisini yaratmasına konulmuş bir yasak” olduğunu söylerken bir anlamda bu konumlanmış, mitsel uzam tarafından işlenmiş öznelğin mesafesizliğe yazgılı olduğuna gönderme yapar.

Mitsel uzam insanı çerçeveleyecek, mesafesizliğe hapsedecek şekilde “sonu gelmez ve yorulmak bilmez bir istek” ve kesintisizliğinde süregiden bir “dayatmadır” (Barthes, 2014a, s. 218). İnsanın “kendini yaratmasına” yasak getirecek denli bir mesafesizliği kendi işlevselliğinde dayatan mitsel uzam, salt kendisinin uzantısı kıldığı öznellikleri kendi “hazır-kaynakları” kılar. Birer hazır-kaynağa dönüşmüş öznellikler, yaşamı ve onu teşkil eden nesnelere, olguları salt pratik bağlamda ele alır; anlamları, neden ve kanıtları salt bu bağlamın özdeşliğinde duyumsar. Bir başka ifadeyle mitsel uzam tarafından konumlandırılmış bir öznellik, bu uzamın dayatma ve istekleri tarafından işlenmiş, onu “doğallığı” içinde nötr bir deneyim olarak gören bir uzantıdan ibarettir.

Bu noktaya kadar gerçekleştirdiğimiz kuramsal tanıklığı toparlarsak, Barthes’ı siyasal bir düşünür olarak okumanın öncelikli koşullarından biri, bu bağlamda, öznelğin bir “mesafesizlik” içinde işlenip şekillendiğidir; bir diğer ifadeyle, öznellik, kendi mitsel uzamının salt bir hazır-kaynağından, onun “el-altında-olanından” ibaret olmaktır. Bu öznellik, kendi konumunu sorgulayabilme kapasitesinden yoksundur; çünkü hapsedildiği çerçevelemenin seslerini duyamayacak şekilde deneyimini “nötr”, doğal bir gerçeklik olarak sürdürmektedir. Mesafesizliğin “doğallık” kisvesine bürünmüş ve özneyi hapseden bu katılığı Barthes’ı siyasal bir düşünür olarak okumanın ikinci koşuludur. Öznelğin salt bu mesafesizlik içinde konumlanması, anlam yükünden arındırılmış bir şekilde doğallaştırılması “insanın kendisini yaratmasına” bir engel hâline gelir. Mesafesizliğin doğallığında nüfuz eden bu engelin kavrayışı da Barthes’ı siyasal bir düşünür okumanın bir diğer koşulunu oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra, yukarıda çözümlediğimiz gibi Barthes ile Heidegger arasında “mesafesizliğin” varoluşu kat edip kendisiyle özdeş hâle getirmesi, bu mesafesizliğin “doğallaşmış” buyurganlığına boyun eğen öznelliklerin onun birer “hazır-kaynağına” dönüşmesi bağlamında bir kaygı ortaklığı da söz konusudur. Dolayısıyla Barthes’ın “siyasal” kavramı “mesafesizliğin” işlemiş olduğu bu öznelğin intihara sürüklenip çözümlüğe uğratıldığı, “doğallaştırılmış” yüklerinden arındırılması ve bizatihi bu arındırma süreci olarak “mesafesizliğin” kırılmaya uğratılmasını ifade edecektir. Haz mefhumu da öznelğin maruz kaldığı “işlenmişliğin” ilgısı anlamında bu siyasal arındırma sürecinin aslı unsurudur.

Roland Barthes'da Siyaset: Ölü Bedenin Öznelliği

Barthes'ı siyasal bir düşünür olarak okumanın zorluğu onun siyaset ile olan ilişkisinin, kendisinin deyişiyle “üstü kapalı ama saplantılı” (Barthes, 2017a, s. 191) olmasından kaynaklanmaktadır. Kendisinden üçüncü tekil şahıs olarak bahsettiği çalışmasına göre ise o, “kötü bir siyaset öznesiydi”; buradaki “kötülük” onun, siyasetin maruz kaldığı ve giderek salt ondan ibaret hâle geldiği “yinele(n)melere” tahammül edememesiydi (Barthes, 2015a, ss. 195-196). Düşünürün siyasetteki “yinele(n)meler” ile kastettiği, aynı yerde vurguladığı üzere, biçimlerin nedenler ve amaçlardan sıyrılıp salt biçimsel düzeyde bir “değerler dizgesi” oluşturabilmesi ve siyasetin, Barthes'ın “iğrenç ya da gülünç bulduğu”, bu yöndeki “biçimsel kararlılığı”dır. Barthes iyi bir “siyaset öznesi” olamamaktadır; çünkü siyasetin her düzeyine sinmiş bu gülünçlüğü görece denli “sapkın bir eğilime” sahiptir.

Dikkatli bir okur, siyasetin biçimsel kararlılığında, mitsel uzamdaki “doğallaştırmanın” izlerini fark edecektir. Nitekim bu uzamı var eden “doğallaştırmanın” özünde anlamın, salt işlev dolayısıyla edinilmesi yatmaktadır; aynı şekilde salt biçimsel dizgelere ve “yinele(n)melere” bürünmüş siyasette de anlam kaygısı yokluğa, en iyi ihtimalle de önemsizliğe itilmiştir. Bunun yanı sıra Barthes (2017a, s. 191), merkezinde bu “yinele(n)melere” ve biçimsel kararlılığa vurgu yapan bir siyasal ve siyaset ayrımında bulunur: “Siyasal olan bana göre tarihin, düşüncenin, gerçekleşen ve konuşulan her şeyin temel düzenidir. Bizzat gerçeğin boyutudur. Siyasetse başka bir şeydir, siyasal olanın geniş getiren söyleme, tekrarın söylemine dönüştüğü andır” (vurgu eklenmiştir – A.Y.). Tanımlayıcı olmaktan çok betimleyici bir nitelik taşıyan bu ayrım, Barthes'ın “kötü bir siyaset öznesi” olmasının nedenlerini de göz önünde bulunduracak şekilde, tabir-i caizse didik didik edilmeyi hak ediyor.

Barthes burada siyasetin, her şeyden önce bir “söylem”, “tekrarın söylemi” olduğunu söylemektedir. Peki, siyaset salt bir söylem midir? Eğer öyleyse, siyasetin söylem olması ne anlama gelmektedir? Barthes'a göre (2017a, s. 192) siyasetin sadece söylem değil, aynı zamanda bir etkinlik de olup olmadığı kendi başına bir sorun oluşturmaktadır. Gerçekten de gülünç derecede biçimselliğe hapsolmuş, nedenler ve amaçlar konusunda sorgulamayı bir kenara itmiş bir “yinele(n)meler” düzlemini etkinlik olarak adlandırabilir miyiz? Bu sorunun yanıtı, bu tekrarlar söyleminin “siyasal-olanı” dönüştürdüğü anda saklıdır. Tekrarın söylemi kendinde bir zemini değil, siyasal-olanın bozulması, bir diğer ifadeyle “her şeyin temel düzeninin”, “gerçeğin boyutunun” sapması olarak var olur. Siyasetin, siyasal-olanın sapması, bozulması olması Barthes'ın (2015a, s. 67) deyişiyle şu şekilde gerçekleşir: “Siyasal-olan, kendini gerçeğin temel bilgisi gibi gördüğünden, bizler onu düşsel olarak son bir güçle, yani dili yenme, mat etme gücüyle, her gevezeliği, gerçek kırıntısına kadar indirgeme gücüyle donatırız”. Demek ki siyasal-olanın bozulması “her gevezeliğin, gerçek kırıntısına indirgenmesi” ile birlikte gerçekleşmektedir ki bu indirgeme “dili yenme” iddiasıyla eşzamanlı olarak açığa çıkmaktadır.

Philippe Sollers (2017, s. 13), Barthes'ın dostluğunu satırlara döktüğü denemesinde tam da “her gevezeliğin gerçek sanılması” bağlamında, onun siyaseti “nasıl gördüğüne” dair birtakım ipuçları sunar bize. Sollers'e göre Barthes için hem toplum hem de siyaset bir gösterebilir: “Bu alanda herkes çoğu kez, sık söylenen sözcüklerle yalan söyler” (vurgu eklenmiştir – A.Y.). Sollers'in katkısını da göz önünde bulundurarak “her gevezeliğin, gerçek kırıntısına indirgenişini”, sık söylenen yalanlara yol açtığını söyleyebiliriz. Nitekim bu “yalanları” olanaklı kılan “her gevezeliği” gerçeklikle özdeş kılacak şekilde ele alan bir ayrım yapma yokluğudur: Gevezelikle gerçekliğin birbirine karıştığı, bu ikisini birbirinden ayırmak gibi bir kaygının olmadığı durumda “yalan”, bir “yalan” olmaktan; “gevezelik” bir “gevezelik” olmaktan çıkarak olağanlaşır. Bu olağanlaşma Barthes'ın (2017b, s. 71) farklı bir bağlamda ifade ettiği gibi, gösterinin “maddileşerek” anlam kazanmasının sonucudur. Nitekim siyasetin, salt anlamın soyutlandığı biçimsel unsurlardan bir “değerler dizgesi” yaratması tam da bir gösteri olarak maddileşmesi, katılaşması anlamına gelmektedir.

Siyasetin Barthes'ın kavramsal ağı içerisinde “ayrım yokluğuna” tekabül ettiğini vurgularken bu yokluğun maddileşmesinin “Doğa ile tarihin her dakika birbirine karıştırılmasının” ve “tarihsel olmaktan çıkmayan bir gerçeğin sırtına geçirilip duran ‘doğallığın’” (Barthes, 2014a, s. 7) bir tezahürü olduğunu söylemeliyiz. Nitekim Barthes'ın gevezelik dediği şey bizatihi bu “karıştırma”nın çerçevesinde yükselen söylemlerdir. Dolayısıyla “yinele(n)meler”, salt biçimlerden ibaret değer dizgeleri ve gevezelikleriyle

siyaset, tam da bu “doğallaştırmanın” gölgesinde şekillenen mitsel uzamın etkinliği olarak görülebilir. Siyaset bir “etkinlik” olarak ancak, salt mitsel uzam içinde gerçekleşen bir “etkinlik”tir; salt bu uzamın “mesafesizliğinde” ve bu mesafesizliğin maiyetinde görüp duyan politik öznellikler açısından bir etkinlik olarak kabul edilebilir. Başka bir ifadeyle siyaset, bütünüyle “yinele(n)melere” ve onun gevezeliklerine teslimiyetin bakış açısından bir etkinlik olarak kavranabilir; fakat bu kavrayış için de onu bir “etkinlik” olarak gören söylemin iş başında olması gereklidir. Barthes’ın siyasetin bir etkinlik mi yoksa bir söylem mi olduğunun aslı sorun olduğuna dair önermesinin de işaret ettiği şey bir bakıma budur: Siyaset, onu bir “etkinlik” olarak gösteren söylemlerinde ele alanların “pratiği”dir.

Gevezeliklerin, gerçekliğin kalıntılarıyla, kırıntılarıyla özdeş kabul edilmesi onlara “gerçeklik” kılıfının dikilmesidir ki siyaseti bir etkinlik olarak “gösteren” söylem bu “dikişin” bir ifadesidir. Barthes, siyasal-olanın sapması olarak siyasetin “dili yenme” iddiasında bu söylemin kusursuz işleyişini görür. Peki, “dilin yenilmesi” ne anlama gelmektedir? Bu sorunun yanıtı da “gerçeğin boyutu” olarak siyasal olanın “geviş getirmeye” dönüşmesinde, bizzat bu “dönüşüm” evresinde saklıdır. Barthes’a göre (2015a, s. 67), bir “siyasal” söylem açığa çıktığı anda, bu ânın hemen ardından onun “yaygın bir biçimi ve değişmez tümcelerden oluşan onun o yorucu uzantısı (vurgu eklenmiştir – A.Y.)” gelir. Altını çizdiğimiz bu “değişmezliğin” özünde anlamın biçime yenilgisi, biçimlerin “nedenler ve amaçlardan” ayrılarak bir değerler dizgesi yaratması yer almaktadır. Başka bir deyişle burada siyasal söylemin “yinele(n)melere” dönüşmesi ve dolayısıyla, bu söylemin “mitsel” bir uzama evrilmesi söz konusudur. Barthes’ın (2014a, s. 198) belirttiği gibi, olgular ve nesnelere hakkında “konuşturan” mit, esasında “anlamı biçime” dönüştürür ki bu, onun “ayırt edici” niteliğidir. Nitekim aynı yerde belirtildiği üzere mit/söylen, “her türlü anlamdan, hatta gördüğümüz gibi, anlam yokluğundan yola çıkarak kendi ikincil düzenini geliştirebilir”. Bu ikincil düzen, “siyasal” söylemin başlangıçta açığa çıkardığı anlamın unutulmuşu terk edildiği ve “dilin çalındığı” bir yinele(n)menin düzenidir ve o, bizatihi siyasetin ifadesi olarak “değişmez tümcelerden oluşan yorucu uzantıları” sayesinde gerçeklikle özdeşleşir.

“Dilin çalınması” ya da “dilin mat edilmesi”, böylelikle de “siyasal olanın” siyasete dönüşmesi, dili siyasal kılan niteliklerin “buharlaşması” ile gerçekleşir; buharlaşma ise siyasal söyleme bol miktarda “yapay doğa” enjekte edilmesi ile gerçekleşir (Barthes, 2014a, s. 208). Daha önce önemle üzerinde durduğumuz gibi mitsel söylemin gerçeklikle salt “kullanım” boyutuyla ilişki kuran işleyişi ve maiyetindeki öznellikleri birer “söylen tüketicisine” çevirmesi söylemi, dili “siyasallığından” arındırır. “Doğallaştırma” ya da “doğallık” enjekte etme bu bağlamda salt kullanımın ifadesi olarak biçimselliğin hükmünde bir değerler dizgesini katılaştırır, varoluşu ve ona dair söylemi “hareketsiz kılar”. Barthes bu “Doğal” olana dönüşmüş sesi, siyasal olanın “buharlaşmasıyla” salt onun yorucu uzantısından ibaret olan sesi en gündelik düzeyde “doksa” (doxa) olarak adlandırır. Doksa, siyasal dilin “kibirli bir söyleme”, yinelemeye dönüşmesi, “doğal olanın, açık olanın, sağduyunun, ‘söylemeye bile gerek yok’un hafif yapışkan diline geçtiği anlamına gelir” (Barthes, 2017a, s. 193). Burada dikkat edilmesi gereken nokta gerçekliğin ve ona dair söylem olarak dilin “söylemeye bile gerek olmayacak” açıklığıdır. Bu nokta, Heidegger’in Varlık kavramı bağlamında bize söylediği, tanımlama kaygısını herkes tarafından anlaşılır olma niteliğiyle önemsizliğe iten “tümel kullanımın” Barthes’ın siyaseti ele alışına sindiği bir uğrağı ifade eder.

Barthes’a göre (2015a, s. 87) doksa, “kötü bir konu”dan fazlası değildir: “İçeriğinden yararlanarak hiçbir tanımlı yapılamaz, yalnızca biçimi yardımıyla tanımlanabilir; bu kötü biçim de, hiç kuşkusuz yinelemedir”. Mitsel uzamın dünyayı “hareketsiz hâle” getirmesinin gösterdiği gibi bu yineleme “ölü bir yineleme”dir; o, “belki de kesinlikle Ölülerin bedeninden gelenin dışında kimsenin bedeninden gelmez”. Canlılığı yitirmiş bir beden elinden gelen yegâne şey onun hareketsizliğidir; benzer şekilde doksa da “anlamı sevmez”, onu “somutluk” ile anlama karşı direnecek şekilde ikame eder (Barthes, 2015a, s. 105). Keza, bir Medusa’dır doksa, “kendisine bakını taşlaştırır”; bu taşlaşma, “hiçbir şey olmamış gibi yinelemenin” eşzamanlı göstergesidir (Barthes, 2015a, s. 144). Doksa, taşlaşmış, doğallaştırılmış bir “siyasalın” çürümüş bir sürümüdür; edindiği kibir, taşlaşmış söylemini gerçekliğin yegâne açıklamasına indirgemesinde saklıdır. Nitekim doksaya dönüşmüş bir dizge, kendi içinde “tek bir çatlak, eksiklik” bırakmaz, o sadece, bu eksiksizliği ile “övünür”; saklı ve ona içkin bir kibirdir bu, çünkü üstünlüğünün “doğallığına” kapılmış durumdadır (Barthes, 2015a, ss. 173, 178). Ölü bir yineleme, salt biçimselliği ile

tanımlanabilir olması ve “söylemeye bile gerek olmayacak” denli açıklık iddiası ile doksa siyasetin tanımıdır. Bununla birlikte doksaya kapılmış, “taşlaşmış” ve ölü bir bedene dönüşmüş figür ise bu siyasetin öznelliğidir.

Doksa “içinde” taşlaşmış öznellik, “söylemeye bile gerek yok”un açıklığı ve “doğallığında” ona teslim olmuş durumdadır. Nitekim “ölü bir yinele(n)menin” içinde bir “hayat” bulduğu iddiasında olan bu taşlaşmış öznellik, siyasetin “el-altında-olanı”, bütünüyle onun “maiyetinde” eyleyen ve salt onun sesine boyun eğmiş bir deneyimin nesnesidir. Bu “nesne”, Barthes’ın aksine iyi bir “siyaset öznesidir”. Bir başka ifadeyle taşlaşmış “nesne”, bütünüyle siyasetin doksası tarafından işlenmiş “iyi bir siyaset öznesidir”. Dolayısıyla siyaset, sadece “dilini yenilmesi” değil; aynı zamanda, bu yenilginin figüranına dönüşmüş insanın, “kendini yaratma kapasitesinden” yoksun bırakılmasının ifadesidir. Sorun şu ki bu işlenmişlik dâhilinde siyaset öznesi, eksiksiz söylemin maiyetinde kendi işlenmişliğini “doğal bir süreç” olarak benimser; teslimiyetini, kendisini “taşlaştıran” dizgenin mesafesizliğinde “nötr” bir olgu olarak sürdürür. Bu mesafesizliğin hükmünde, bir “el-altında-olan” olarak kaldığı sürece de kendi konumlanışını sorgulamak gibi bir kaygıdan yoksundur; o, “söylemeye bile gerek yok”un açıklığına meftun olan, bu açıklığa dönüşmüş “üst-dilin” kibirli söylemine yazgılıdır.

Kibrine yazgılı ve kendi konumlanışını sorgulamak gibi bir kaygıdan yoksun öznellik, Barthes’da “militan” figüründe karşılık bulur. Bu figür, “kendince, bir fikre, bir davaya âşık olandır” (Barthes, 2017a, s. 268). Bir öznellik olarak dair Barthes’ın aynı yerde verdiği ilk ipucu onun “çılgın bir âşığa katlanamayan” bir figür olmasıdır. Dolayısıyla âşık figürü “militana” karşıtlığında ele alınabilir. Nitekim bir âşık, militanın kibrinin aksine, mütevazıdır; marjinaldir, fakat bunu “göstermek” gibi bir kaygısı yoktur. Aynı şekilde “talepkâr” da değildir ki Barthes’a göre onun “ıslah olmaz” niteliğini kuran da budur (Barthes, 2017a, s. 269). Bu bakımdan Barthes’ın çizdiği âşık figürü, popüler imgelemdeki belirgin nitelikleriyle bir uzlaşmazlık içindedir. Keza Barthes (2014b, s. 9), âşığı bu popüler sözlükteki karşılığında, ona dair tanıyı kolaylaştıran belirgin özelliklerin esaretinden kurtarmak ister: Âşığın sesindeki “güncel-dışı” ve “uzlaşmaz” olanı duyurma uğraşındadır.

Âşık öznenin, “ıslah olmazlığını” talepkâr olmamasına borçlu olması onun “evcilleşmemesi” anlamına gelir. Nitekim Barthes’a göre (2017a, s. 269) toplum, “aşk hikâyeleri” ile âşık özneyi “evcilleştirir”; onu, kendi değer dizgesiyle uyumlu anlatılar ya da epizotlar şeklinde bir gösterinin unsuru kılar. Bu yönüyle onu “biçimsel” bir figüre dönüştürerek işler; bu biçimselliği içinde ona bir doğallık atfeder. Onu bir bakıma kendi kodladığı bir hikâyenin militanı kılar. Yukarıda değindiğimiz gibi “ezici ve devinimsiz” bir işleyişe sahip bir “yapay-doğa” olarak toplumsallığın bu müdahalesi, Barthes (2015b, s. 53) açısından “her türlü doyumunu, hazzı ele geçiren, manipüle eden” ve “sapkın olmayan sürücül olmayan bir ürün yaratan” bir iktidar pratiğidir. Bu ise “tıpkı sevişme hazzının genetik ürününü ele geçirip onlardan kendi yararına askerler, militanlar yaratmasına benzer” (Barthes, 2015b, ss. 53-54). Toplumun hikâyelerinde işlenmiş bir “âşığın” bu noktada yitirdiği bir şey var ki bu hazzın devinimidir. Bu yitirildiğinde elde kalan Barthes’ın (2015a, s. 125) “militanca” olarak adlandırdığı bir “ürün”dür; aynı şeyleri, gereksizce tekrar eden, yineleyen bir deneyimin figürü.

Âşık özne ise militan özneliğin aksine “işlenmişliğe” direnir. Yinele(n)melere kapılmanın aksine (ki popüler/doğallaşmış imgede âşık taleplerindeki ısrarın sürüklediği edilgin bir figürdür), “kendi kafasında durmamacasına koşar, yeni girişimlerde bulunur, kendi kendine karşı entrikalar çevirir” (Barthes, 2014b, s. 9). Dolayısıyla âşık ne kendisiyle ne de nesnesiyle özdeşleşir; o, kendisi ve gerçeklik ile daimî bir mesafenin eşliğindedir. Militanın, fikirlerine ya da davasına duyduğu “aşk”ta vuku bulan “mesafesizlik” bir yana o, “âşık” kalabilmek için herhangi bir konumda bir sabitleşme ihtiyacı hissetmez. Hâliyle, kendi konumunu daimî bir şekilde sorgulamaya açmıştır. Barthes’ın (2017a, s. 270) belirttiği gibi âşık öznenin, kendisini adadığı ya da adamak istediği “kesinlikler” yoktur; o, “mükemmel şekilde şifre çözer, ama şifre çözümünün kesinliğinde kalamaz. Ve hiçbir şeyin asla huzur vermediği daimi bir sirke girer”. Bu bağlamda âşık özne, daimî bir sorgulama ve “huzursuzluk” içinde olduğu için kendisini bir “yinelemeye”, bayağı tekrarların “geviş getirmesine” kapılmaz; onun var oluşunda “siyasal” karakterini muhafaza eden bir “sapkınlık”, bir haz söz konusudur.

Roland Barthes'ın “Siyasal”ı: Sıfır Derecenin Nihilizmi Olarak Hipoloji

Siyasal-olanın olanağı Barthes'ın işaret ettiği gibi, her şeyden önce “kötü bir siyaset öznesi” olmakta, “biçimsel” olanı, ölü yinele(n)meleri değiştirilemez bir yazgı gibi deneyimleyen işleyişin gülünçlüğüne açığa çıkararak bir “sapkınlıkta” saklıdır. Nitekim siyasal-olan, her şeyden önce “gerçeğin boyutu” olduğu için yaşanan “yinele(n)me”lere sapmama, bozulmalara kapılarak “taşlaşmama”, dolayısıyla da “gerçeğin boyutunu” yitirmeme uğraşdır. Hâliyle siyasal-olan, “ölü bir beden”e dönüşerek yinele(n)melerin beslendiği bir “hazır-kaynak” hâline gelmenin önüne set çekmekte saklıdır.

Bu noktada devam etmeden önce bir hatırlatma parantezine, Barthes'ın Japonya'daki “serüvenine” göz atalım: Barthes, Japonya'da karşılaştığı olguları kendi öznelliği çerçevesinde “fotoğraflamaz”; aksine, kendisini Japonya'nın açığa çıkışına bırakır ve böylelikle de yazar, bir yazıya dönüşür. Özne bu dönüşüm serüveninde “kendi sınırlarının”, işlenmişliğinin bir ifadesi olan bu sınırların çözülüşüne tanıklık eder; bir başka ifadeyle, kendi “öznelliğini” sınırlar ve “hem öznesiz hem de yüklemsiz” (Barthes, 2016, s. 17) bir serüvenin failine, hatta bizatihi serüvenin kendisine dönüşür. Barthes (2016, s. 18), “normallığe”, “bayağılığa” karşı korunma sağlayan bu bilinmeyen dil ile karşılaşmasında, bu serüvende “her türlü dolu anlamdan sıyrılmış durumda”, kendisinin deyimiyile “ara yerde” yaşar. Başa dönersek bu “ara yer” deneyimi “fotoğraflama”, kendi öznelliğinin kanıtını bir kâğıt parçasına dökme pratiğinden “farklılaşmanın” bir sonucudur. Çünkü bir fotoğraf, “nesnesini”, sunduğu görüntüyü bir “anlatım takınmaya” mecbur eder. Barthes (1996, s. 23) burada aslında fotoğrafın yapamadığı bir şeyden söz eder: “Yazık ki her zaman Fotoğraf tarafından bir anlatım takınmaya mahkûm (iyi anlamda) ediliyorum: bedenim bir türlü sıfır derecesini bulamıyor, kimse de bunu bana veremiyor”. Dikkat edilecek olursa, bedenın sıfır derecesinin bulamamasının kaynağında onun, bir “anlatıma” mahkûm edilmesi, bir öznellik kanıtına dönüşmüş çerçeveye hapsedilmesi yatmaktadır. Bu noktada “bedenin sıfır derecesi” ise bir anlatım takınmayan uzlaşmazlığı, herhangi bir öznellik tarafından işlenmemişliği ifade etmektedir. Dolayısıyla Barthes'ın, öznesiz ve yüklemsiz “ara yer”i bir bakıma sıfır derecenin duyumunu olanaklı kılan bir âna tekabül etmektedir.

Barthes'ın “sıfır derece” kavrayışı en bilindik hâliyle “yazı” bağlamında ortaya konmuştur. Nitekim Barthes (2006, s. 14), “sıfır derecedeki” yazılarını “yansız” olarak tanımlamakta, onlara “bir yadsıma devinimi” atfetmektedir. Yazıya, yansızlığını ilan edecek şekilde “mutlak tekillik” sağlayan da bir “boşluk” olarak “sıfır derece”dir (Barthes, 2017a, s. 243). Bu boşluk ise “hem anlamsal hem de çatışmaya dayalı” karşıtlıkların arasında bir “üçüncü öge” olarak belirir (Barthes, 2015a, s. 155). Demek ki “bir yadsıma devinimi” olarak “sıfır derece”, yazının bedeninin açığa çıkarıldığı, duyumsandığı bir uğraktır. Keza Barthes (2006, s. 14), yazının “sıfır derecesini” betimlerken onun “dilden ve biçimden bağımsız bir biçimsel gerçeğin varlığını” açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Dolayısıyla bir boşluk, karşıtlıkların “ara yer”inde bir üçüncü uğrak, bir yadsıma devinimi olarak “sıfır derece”yi bedenın, her türlü işlenmişlik ve yüklenmişliğin ötesinde yer alan canlılığını duyumsama edimi ve bu edimin olanağı olarak tanımlayabiliriz.

“Sıfır derece”nin bu tanımı bizi Barthes'ın iki mefhumuna, gerçeğin boyutu olarak “siyasal” olana ve derinleşen, yoğunlaşan düşüncenin görüntüyü ve onun unsurlarını “ayrı bir varlık olarak oluşturma” kapasitesine götürür. Aynı şekilde “öznesiz ve yüklemsiz” olmanın o “ara yer”inde olduğu gibi herhangi bir özdeşleşme ya da kimlikle ilişkisizlik durumuna gönderme yapar. Daha da ötesi bu “boşluk”, ele aldığı ve ayrı bir varlık olarak oluşturduğu olguları “dolaysız bir haz nesnesine” çeviren bir devinim sürecidir.

Barthes'ı siyasal bir düşünür olarak okumak onun “hazza” verdiği önemden azade olamaz. Nitekim yazarın, öznelliğini intihara sürükleyerek “yazı”ya dönüşmesinde olduğu gibi burada da sıfır derecede bir beden olmanın, sıfır dereceyi duyumsamanın hazzı söz konusudur. “Öznesiz ve yüklemsiz” olmak, öznelliğin boşluğa bilinçli ve etkin bir şekilde sürüklenişi “hazın alanı”dır; bu alanda “pratik yaşamla düşünsel yaşam arasındaki yanıltıcı karşıtlığı” kırmaktır (Barthes, 2007, s. 136). Bu alanı niteleyen haz Barthes'a göre (2007, s. 111), “bir sürüklenmedir, hem devrimcidir hem de toplumdışıdır ve hiçbir topluluğun, hiçbir anlayışın, hiçbir özel söyleyiş biçiminin hesabına çalışmaz”. Herhangi bir biçimsel boyun eğişin ya da özdeşliğin nüfuzunda yer almayan haz, sıfır derecenin duyumudur; bakarsanız, “yinele(n)melere”, biçimsel dizgelerin katılığına mahkûm olmuş siyasetin gülünçlüğünü ve iğrençliğini

görmek de böylesi bir hazın ifadesidir. Bu bakımdan haz, “nötr” bir olgu ve “doğal” bir süreç olarak deneyimlenen konumlanışların, çerçevelenmenin “sesini”, onların ezici işleyişinin gürültüsünü duymanın da olanağıdır; nitekim, salt bu konumlanışların maiyetinde eyleyen öznellikler böylesi bir hazdan yoksundurlar.

Bir çerçeveleme olarak toplumsallığın, mitsel uzamın ve siyaset pratiğinin maiyetinde olmak onların kendi “ürünlerinden”, hazır-kaynaklarından beklediğinden fazlasını yapmak; salt bir “el-altında-olmaktan” çıkmaktır. Barthes’ın da (2007, s. 111) belirttiği gibi haz ile “sınırı aşılın, kırılan şey, toplumun, her türlü insan ürününden beklediği ahlak birliğidir”. Toplumsallığın ve onun ezici, devinimsiz iktidarının bir göstergesi olan bu beklenti, bir “ürün” ve “hazır-kaynak” olarak öznelğin kendi konumunu sorgulamasını yasaklar. Haz, bu bağlamda “kendini tekrarlaya tekrarlaya kalıcılık kazanan” bu devinimsiz işleyişi sarsan, onun rotasını şaşırtan, “yerini değiştiren” bir sorudur (Barthes, 2007, s. 140). Haz bu bakımdan “sıfır derecenin” dehşetidir: “Hazzın, durdurma gücü, hiçbir zaman yeterince anlatılamaz: gerçek bir epokhe'dir bu, kabul edilen (kendi kendine kabul edilen) tüm değerleri uzaklarda sabitleyen bir duraktır. Haz tarafsızdır (yani şeytansızlığın en sapkın biçimidir)” (Barthes, 2007, s. 141). Bir epokhe olarak haz her şeyden önce, âşık öznenin de niteliklerinden biri olan “talepkâr” olmama durumuna işaret etmektedir; o, tam tersine hiçbir şey talep etmeme durumu olarak sıfır derecedeki duyumdur. İkinci olarak haz, işlenmiş ve “el-altında-olan” olarak öznelğin çözüldüğü, hükmünü yitirdiği bir uğraktır; “kendi kendine kabul edilen”, doğallık atfedilen değerler silsilesinin hükmedemediği bir özdeşlik noktasıdır. Bu iki unsuru da birlikte düşünecek şekilde üçüncü unsuru ise hazzın, kabul edilmiş değerleri “uzaklarda sabitleme”, onları “durdurma”, dolayısıyla da kendisini konumlandıran, yazgıya bürünen çerçevelemenin ötesinde kalabilen bir uğrak olmasıdır.

Haz bu üç aslî niteliğiyle, sıfır derecenin duyumu olarak mesafesizliğin buyurganlığında şekillenen doğallaştırmaların, biçimsel değer dizgelerinin boyun eğdiremediği bir devinim, bu devinimin ifadesi olan mutlak bir mesafedir. Gerçeğin, tüm doğal imgelerinden, biçimsel hükümlerinden arındırılmış, işlenmiş öznelğin intiharıyla açığa çıkan sıfır derecedeki boyuttur; haz, siyasal-olandır. Nitekim siyasal-olan “temsil edilemez” bir boyuttadır; o, kendisinin kopyalanışına izin vermeyen bir uğraktır, onun söz konusu uğrakta temsil ve taklit sona erer (Barthes, 2015a, s. 180). Temsil edilemediği için de onun ancak bir sapması, bozulması söz konusu olabilir: O, gerçeğin imgelerinin biçimsel kurgulanışına hapsolmuş mitsel uzamın yinele(n)melerinin, gerçeği “apaçık” gösterdiği iddiasında olan buyurgan çerçevelemesinin tahammül edemediği bir uğraktır.

Siyasetin, siyasal-olanın tekrara düşerek bayağılaşması olduğunu hatırlarsak onun mesafesizliğinde “haz”dan söz etmek neredeyse olanaksız olacaktır. Nitekim Barthes’ın da (2007, s. 135) belirttiği üzere, hazdan söz edildiği an siyaset ve psikanaliz “jandarması” hemen başımıza dikilecek ve yaptığının suç olduğunu, en hafif hâliyle de bunun “boşuna bir uğraş” olduğunu buyuracaktır. Haz, bir bozulma olarak siyasetin bakış açısından olsa olsa bir “kalıntı”dır (Barthes, 2017a, s. 146). Sıfır derecenin duyumu olarak siyasal-olanı açığa çıkaracak uğrak, Barthes’ın aynı yerde belirttiği gibi, onu bir “kalıntı” olmaktan çıkarmakta saklıdır.

Hazzı bir “kalıntı” olmaktan çıkarmak, ona “yapıcı, mücadeleci bir eylem” tarzı (Barthes, 2017a, s. 144) kazandırmak ise maruz kaldığımız mesafesizliğin maiyetinden çıkmakla olanaklıdır. Barthes, sözünü ettiği yapıcı ve mücadeleci eylem tarzını nihilizmde, bu nihilizmin eşlik ettiği devinimde bulmaktadır. Düşünüre göre nihilizm, “şiddet içeren davranışlardan, yıkıcı radikallikten veya daha derinde, az çok nevrotik ya da isterik davranışlardan ayrı” olan, bu tutumun aksine “bir zekâ çabası ve dil hâkimiyeti gerektiren bir düşünüm ve sözceleme türüdür”. Dolayısıyla nihilist bir devinim “mütevazı, kısıtlı, marjinal, hatta kibar” bir içeriğe sahiptir (Barthes, 2017a, s. 138). Dikkatli bir okurun fark edebileceği gibi, Barthes’ın “nihilist” eylemi, âşık öznenin tarifine birebir uymaktadır. Keza burada, “nevrotik ya da isterikliği” ile talepkâr bir radikalizme bürünen nihilizm türünün de aslında “militan” öznelğe tekabül ettiğine de tanık olmaktayız. Bu noktada nihilist eylem, âşık öznenin yaptığı gibi durmazcasına kendi konumunu sorgulayan, kesinlikleri reddeden ve daimî olarak “şifreleri çözme” eğiliminde olan bir mücadeleyi ifade eder. Başka bir deyişle o, “âşık” kalabilmek için konumlandırmaya ve çerçevelemelere durmaksızın ayak direr; olduğu hâliyle nefes alabilmek için durmaksızın “boşluklar” yaratır. Nitekim nihilist-âşık figür, militan tutumun yaptığı gibi “söylemeye bile gerek olmayacak” açıklıkta toplumu

“dışarıdan” yargıladığını iddia etmez; o “maske altına” yoğunlaşır (Barthes, 2007, s. 126). Kendisini, işlemeye ve bir “maske” ile özdeş kılmaya çalışan yinelenen müdahalelere karşı durmaksızın kendi boşluklarını açarak yanıt verir.

Âşık-nihilist eylem tarzı, kendi “sıfır derece” duyumunu, mesafesini muhafaza etme mücadelesi verir. “Gülünç ya da iğrenç” bulunduğu mevcut yinele(n)meler düzeninden bir talebi yoktur, aksine onun işleme çabalarına karşı sürekli “yer değiştirir” (Barthes, 2015b, ss. 53-54). Kendisine sunulmuş olan öznelğin, “maske”nin içini boşaltır, boşluklarıyla da onun merkezini sarsar; Barthes’ın (2017a, s. 68) dediği gibi nihilizm bu boşluktur. Haz nasıl bir epokhe ise nihilist ve âşık bir tutum da onun eylem tarzıdır; öznelği ve onun biçimlendiği mesafesizliği intihara sürüklenme edimidir. Nihilist ve âşık özne, kendi deviniminin, sıfır derecede süregiden duyumunun içinde “kaybolan özne”dir. Tıpkı bir örümcek gibi, demektir Barthes (2007, s. 140), “bir örümceğin, ağını yapmakta kullandığı salgılarının içinde kendi kendini eritmesi gibi”. Nihilist eylem, eyleminin her uğrağında kendisini özgürleştirirken tekrara düşmemek, bayağılaşmamak, bozulmaya uğramamak adına kendisini yeniden ve yeniden “sıfır derecede” eritir. Barthes, örümceğin kurarken kendi kendisini erittiği bu ağın hipoloji (hyphos) olduğunu söyler. Kendini sıfır derecede duyumsayan, hazzın boşluğunda kendi konumunu sürekli sorgulayan bir devinim olarak Barthesçı siyasal kavramı, işte bu hipolojik politikadır; her ân, her yerde kendini açığa vuran bir ândır bu, bir sigara paketi karşısında bile.

Sonuç Yerine

Kamen Kalev’in (2009) yazıp yönettiği “Şark Oyunları”nın (Iztochni Piesi/Eastern Plays) başkahramanı Christo, diğer adıyla Itso’yu, Barthes’ın sıfır derecenin eşliğinde dolaşan nihilist/âşık öznesinin bir örneği olarak ele alabiliriz. Ailesine yabancılaşmış, etrafında olan bitenlere olabildiğince kayıtsız Itso, siyasetin demokrat maskesi takmasının yanında ırkçı grupları araç kıldığı riyakâr işleyişinin ya da parçası olmayı pek de umursamadığı takıntılı “aşk hikâyesinin” nüfuz edemediği bir figürdür.

Itso, hiçbir ilişki zemininde “talepkâr” değildir; gerek iş gerek aşk gerekse aile ilişkisinde işlenememiş bir öznelik olarak bunların hiçbiri tarafından tümüyle çerçevelenememiş durumdadır. Onun nihilizmi, kendi öznelğinin daimî sorgulanışının ifadesidir. Barthes’ın dediği gibi bütünüyle kendi kafasında girişimlerde bulunur; bu girişimlerin en somut örneği de kendi odasında yarattığı sanat eseridir: “Hayatım” der, bu eser için. Gerçek bir epokhe’dur Itso, kendisini konumlandırmaya, “el-altında-kılmaya” çalışan uzamın müdahalelerini her boyutuyla durdurmuş, bunu “sükûnet” içinde yapmış ve onu uzaktan izleyen bir “devinime” sahiptir; tam anlamıyla “öznesiz ve yüklemsizdir”. Başka bir deyişle, kendi devinimini hareketsizliğe kurban etmemiş, kendisini tekrarlayan bir “bozulmuşluğa” dönüşmemiştir.

Tıpkı bir sigara paketi karşısında farklı fikirler üretebilen Barthes gibi Itso da kapanamayan bir boşluk gibidir; bulunduğu her yerde de devinimini muhafaza etmiş, hiçbir öznelik tarafından işlenememiştir. Hipolojik politikanın esası, kendi konumunu daimî bir sorgulamaya tabi tutmakta, asla katılıp bir karikatüre, “geviş getirmeye” dönüşmemekte saklıdır. Çağımız, “gevezelikleri” birer gerçeklik kırıntısı, bir fikir sanmanın çağıdır. Düşünmenin yerini alan “düşünce/düşünür bekçileri”, siyasal-olanın adını gasp etmiş kendini tekrar ettiğinin farkına varmayan ama siyaset dendiğinde akla ilk gelen söylemler birer gürültü yığınınna dönüşüp bedenimizin canlılığını sömürmektedir. Sanıyoruz, Barthes’ın “siyasal”a bakışının popüler olamamasının kaynağında onun “kişinin kendini, konuştuğu konumu daimî bir şekilde sorgulaması” ilkesine dayanması yatmaktadır. Nitekim kendi haklılığına, öznelğine saplanıp kalmışların çağında bu sorgulama imkânsıza yakın bir edim olmayı sürdürmektedir.

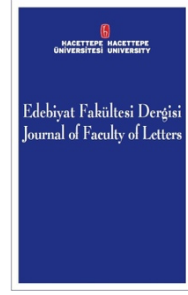
Barthes, kendi özneliklerinin mesafesizliğinde sıkışmışların çağına sesleniyor gibidir: “Siyaset illaki konuşmak değildir, kulak vermek de olabilir. Belki de bizde eksik olan siyasal bir kulak verme pratiğidir”. Öznelik ve onu konumlandıran mitsel uzam şeyler hakkında durmadan konuşur; fakat siyasal olan bizleri mesafesizliğe hapseden koşulların gürültüsünü idrak etmekte, hem kendi konumumuzun bizleri sabitleyen buyruğunun hem de bu sabitlenişi deneyimin kendisi kılan çerçevelenmenin sesini duymakta, sıfır derecenin mesafesinde, canlılığında onlara yönelik geliştirilen etkin kayıtsızlıkta saklıdır. Hem bu satırların yazarının hem de Barthes’ın uzak bir “dostu” olan Pier Paolo Pasolini’dan (2012:165), bizleri çerçeveleyen, konumlandıran gürültünün dehşetine işaret eden bir alıntı ile bitirelim:

“Belirli bir anlamda herkes zayıftır, çünkü herkes kurbandır. Ve herkes suçludur; çünkü herkes katliam oyununa hazırdır.”

Çıkar çatışması:	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Mali destek:	Yazar bu çalışma için mali destek almadığını bildirmiştir.
Etik kurul onayı:	Yazar bu çalışmada etik kurul onayına gereksinim duymadığını beyan etmiştir.

Kaynakça

- Barthes, R. (1991). *Mythologies* (A. Lavers, Çev.). The Noonday Press.
- Barthes, R. (1993). *Göstergebilimsel serüven* (M. Rifat & S. Rifat, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Barthes, R. (1994). *Roland Barthes* (R. Howard, Çev.). University of California Press.
- Barthes, R. (1996). *Camera Lucida: Fotoğraf üzerine düşünceler* (R. Akçakaya, Çev.). Altıkırkbeş Yayın.
- Barthes, R. (1996). *Ara olaylar* (S. Rifat, Çev.). Kaf Yayıncılık.
- Barthes, R. (2002). *S/Z* (S. Öztürk Kasar, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Barthes, R. (2006). *Yazının sıfır derecesi* (T. Yücel, Çev.). Metis Yayınları.
- Barthes, R. (2007). *Yazı üzerine çeşitlemeler-metnin hazzı* (Ş. Demirkol, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Barthes, R. (2014a). *Çağdaş söylenler* (T. Yücel, Çev.). Metis Yayınları.
- Barthes, R. (2014b). *Bir aşk söyleminden parçalar* (T. Yücel, Çev.). Metis Yayınları, 2014b.
- Barthes, R. (2015a). *Roland Barthes* (S. Rifat, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Barthes, R. (2015b). *Bir deneme bir ders: Eiffel Kulesi ve açılış dersi* (M. Rifat & S. Rifat, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Barthes, R. (2016). *Göstergeler imparatorluğu* (T. Yücel, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Barthes, R. (2017a). *Sesin rengi* (A. N. Bingöl, Çev.). Metis Yayınları.
- Barthes, R. (2017b). *Görüntünün retoriği, sanat ve müzik* (A. Koş & Ö. Albayrak, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Barthes, R. (2018). *Eleştirel denemeler* (E. Özdoğan, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Brisolin, V. (2011). *Power and subjectivity in the late work of Roland Barthes and Pier Paolo Pasolini*, Peter Lang.
- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe ilişkin soruşturma* (D. Özlem, Çev.). Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (2012). *Bremen and Freiburg lectures* (A. J. Mitchell, Çev.). Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2015). *Teknik ve dönüş, mizdeşlik ve ayırım* (N. Aça, Çev.). Pharmakon Yayınevi.
- Heidegger, M. (2020). *Varlık ve Zaman* (K. Ökten, Çev.). Alfa Yayınları.
- Kalev, K. (2009). *Eastern plays* (K. Kalev & S. Piriyov, Çev.). Waterfront Film.
- Moriarty, M. (1988). Barthes: Ideology, Culture, Subjectivity. *Paragraph*, 11(3), 185-209.
- Pasolini, P. P. (2012). Pasolini'nin son röportajı. S. Yıldırım (Yay. haz.), *Pier Paolo Pasolini* içinde. Agora Kitaplığı.
- Sollers, P. (2017). *Roland Barthes'in dostluğu* (S. Rifat, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Sontag, S. (1998). Barthes'ı Hatırlamak. Y. Salman, & M. Gürsoy Sekmen (Yay. haz.), *Sanatçı Örnek Bir Çilekeş* içinde (ss. 89-94). Metis Yayınları.
- Yılmaz, A. (2022). *Belleğin politikası* [Doktora Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Zhuo, Y. (2011). The 'political' Barthes: From theater to idiorrhythmy. *French Forum*, 36(1), 55-74.



Dekonstrüksiyonun Sosyolojik İmkân(sızlığı) ya da Karar Verilemez Açmaz: Dekonstrüksiyon ve Sosyoloji

Sociological (Im)Possibility of Deconstruction or Undecidable Aporia: Deconstruction
and Sociology

Mustafa ERTÜRK*

Öz

Fransız filozof Jacques Derrida'nın entelektüel ve akademik dünyaya kazandırdığı dekonstrüksiyon yirmi birinci yüzyıl dünyasında farklı entelektüel alanlarda ve akademik disiplinlerde tartışmalara yön vermiştir. Dekonstrüksiyon, başta felsefe olmak üzere edebiyat, mimarlık, teoloji ve hukuk gibi farklı disiplinlerde yoğun bir şekilde tartışılrsa da sosyoloji Derrida'yı ve özellikle dekonstrüksiyonu görmezden gelme veya dekonstrüksiyonun asıl sorununun metin ve felsefe olduğunu ve toplumsal gerçeklikle hiçbir ilişkisi olmadığı veya çok az ilişkisi olduğunu ifade etme eğiliminde olmuştur. Bu makale, dekonstrüksiyonun başlangıcından bu yana kurumsal ve toplumsal olanla ilişkili olduğuna ilişkin Derrida'nın ifadelerine dayanarak, dekonstrüksiyon felsefesinin sosyolojik yönlerinin olasılıklarını ve imkansızlıklarını veya açmazlarını incelemektedir. Bu bağlamda dekonstrüksiyonun sosyolojiye bir vaadi ve katkısı olup olmadığı sorusuna cevap arayan çalışma, dekonstrüksiyonu gündemine aldığı erken dönemden itibaren Derrida'nın dekonstrüksiyon pratiğinin geniş hatları içinde sosyolojik kenarın izlerine odaklanmıştır. Makalenin ilk bölümü, dekonstrüksiyonun kavramsal/metinsel bir pedagojinin sınırlarına hapsedilmesi ve tarihsel toplumsal gerçekliğe kayıtsız kalmasına yönelik literatürdeki belirleyici eleştirileri incelemektedir. Ardından araştırma sorusu bağlamında yazı ve metin kavramları çerçevesinde Derrida'nın dekonstrüksiyon sunumunun toplumsal gerçeklikle ilişkisi analiz edilmektedir. Son bölümde, dekonstrüksiyonun toplumsal alanda konumlandırılması ve toplumsal ve kurumsal alana müdahalesinin pratiği tartışılmaktadır. Sonuç olarak, dekonstrüksiyonun toplum ve sosyoloji ile ilişkisinin geçiş ve kesişme noktaları, istikrarsız bir olasılık ve imkânsızlık geriliminin salınımı içinde kararverilemez bir açmaz olarak görünmektedir.

Anahtar sözcükler: Dekonstrüksiyon, sosyoloji, felsefe, toplumsal, metin, yazı.

Abstract

Deconstruction, introduced by the French philosopher Jacques Derrida to the intellectual and academic world, has guided discussions in different intellectual fields and academic disciplines in the twenty-first century world. Although deconstruction has been discussed extensively in different disciplines such as literature, architecture, theology and law, especially philosophy, sociology has tended to ignore Derrida and deconstruction notably or to express that the main problem of deconstruction is text and philosophy and has no dealings with or little relevance to social reality. This article examines the possibilities and impossibilities or aporias of sociological aspects of the philosophy of deconstruction, relying upon Derrida's statements that deconstruction has been relevant to institutional and social since its inception. In this context, the study, which seeks to answer the question of whether deconstruction has a promise

* Dr, Kültür ve Turizm Bakanlığı, YTB. E-posta: erturkmustafal@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-7172-7133



and contribution to sociology, has focused on the traces of the sociological edge in the broad outlines of Derrida's deconstruction practice since the early period when he put deconstruction on his agenda. The first part of article focuses on the decisive criticisms in the literature of deconstruction being confined to the boundaries of a conceptual/textual pedagogy and its indifference to historical social reality. Thereafter, in the context of the research question, the relationship between Derrida's presentation of deconstruction and social reality is analyzed within the framework of the concepts of writing and text. In the last part, the positioning of deconstruction to the social sphere and the practice of its intervention in the social and institutional are discussed. As a result, the transition and juncture points of deconstruction's relationship with social and sociology appear as an undecidable aporia in an oscillation of an unstable tension of possibility and impossibility.

Keywords: Deconstruction, sociology, philosophy, social, text, writing.

Giriş

Dekonstrüksiyon, Fransız filozof Jacques Derrida (1930-2004)'nın Nietzscheci düşünce çizgisini takip ederek (Peters & P.Trifonas, 2005, s. 5) Heideggerci ontoloji ve Husserlci fenomenolojiyi titiz bir biçimde okuma pratiğinden ortaya çıkmış (Beardsworth, 2007, s. 212) ve yirmi birinci yüzyıl entelektüel ve akademik dünyasında farklı alanlardaki tartışmalara yön vermiştir. Derrida'nın erken kariyer döneminde "felsefe dünyasına giriş yaptığı" (Bennington, 2000, s. 7) birbirini tamamlayıcı bir dizi çalışması *Ses ve Görüngü*, *Gramatoloji* ve *Yazı ve Fark* dekonstrüksiyonu başlatan ve örnekleyen metinler olarak düşün dünyasının kanonu içinde ciddi bir konum edinmiştir.

Dekonstrüksiyon, mimarlık, yönetim bilimi, hukuk, edebiyat, organizasyon teorisi, kültürel ve postkolonyal çalışmalar, coğrafya (Attridge, 2005, s. 45) ve teolojik çalışmalar gibi alanlarda yoğun bir biçimde tartışılmış (Brothman, 1999, s. 65) olup etkisi günümüzde de söz konusu disiplin alanlarında yankılanmaya devam etmektedir (Bellou, 2013, s. 39). Dekonstrüksiyonun, yalnızca felsefe dünyasının değil, aynı zamanda sosyal ve beşerî bilimlerin neredeyse tüm alanlarında hızlı bir biçimde ilgi çekmiş olması (Stocker, 2006, s. 3) ve birçok disiplinde çeşitli açılardan sorunsallaştırılması ile koşut farklı düşünsel kaygılar için "bir toplanma noktası" (Bellou, 2013, s. 43) haline gelmesi akademik ve entelektüel dünyadaki etkisinin bir göstergesi olarak okunabilir. Dekonstrüksiyonun bu geniş etkisinin farklı nedenleri olmakla birlikte, başlıca nedeni kuşkusuz onun herhangi bir basit anlamda felsefe olmaması, felsefenin sınırında sürekli bir geçiş performansı ya da "sınırdan dolaşma" (Bennington, 2000, s. 7) deneyimi olmasına eşlik eden "Derrida'nın çalışmalarının sonuçları, kapsamı ve hacminin büyüklüğü" (Hill, 2007, s. vii) ile yakından ilgilidir. Bu ilgililik, dekonstrüksiyonun sosyoloji ile ilişkisinin araştırılmasına açılacak bir aralığa da işaret etmektedir. Genel olarak toplumsal olguların doğasına ilişkin bir açıklama sunma çabasında somutlaşan "sosyolojinin temel sorunu, bizzat felsefeye aittir" (Winch, 2008, s. 41). Nihayetinde sosyoloji için önemli olan sorular aynı zamanda felsefi olan sorulardır (Chernilo, 2014, s. 340; Derrida, 1994a, s. 9-10). Çünkü Derrida'nın ifadesiyle "felsefenin dekonstrüksiyonu farklı alanlarda sorulabilecek belirli sayıda soruyu beraberinde getirir" (1994b, s. 10). Dolayısıyla dekonstrüksiyon felsefenin ve onun toplumsal olana içkinliğine ilişkin bir gözden geçirme alanı sunar (Dumont, 1998, s. 219).

"Dekonstrüksiyon", "post-yapısalcılık" ve "post-modernizm" terimleri gibi sosyolojide oldukça yaygın bir şekilde kullanılmış" (Kelly, 2013, s. 169) olsa da pek çok farklı disiplin dekonstrüksiyon ile erken dönemde sıkı bir ilişki kurarken, genel olarak sosyoloji, Derrida'yı ve özelden ise dekonstrüksiyonu görmezden gelme veya dekonstrüksiyonun temel sorunsalının metin ve felsefe olduğu ve toplumsal gerçeklikle bir ilişkisinin olmadığı anlamına gelecek şekilde (Kelly, 1999, s. 150) "yanlış anlama" eğiliminde olmuştur (Kelly, 2013, s. 188). Toplumsal teori için Derrida'nın yeni bir "paradigma" sunmaması (Corlett, 1989, s. xi), sosyal filozoflar ve sosyologların onun metinlerinde bilinçli bir tercihle büyük ölçüde yer almaması (Sjöstrand, 2021, s. 47) ve daha önemlisi Derrida'nın konvansiyonel anlamda bir teorisyen olmaması sosyoloji ile dekonstrüksiyonun ilişkisinin sosyoloji tarafından ihmal nedenleri olarak görülebilir. Derrida'nın ilk dönem çalışmalarından itibaren dekonstrüksiyonun toplumsal gerçeklikle ilgili bir açılımının olmadığı yönündeki analizlerin savuşturulması pek çok Derrida takipçisi tarafından dekonstrüksiyonun toplumsal alana uygulanabilirliğine yönelik hamlelerle somutlaştırılmaya çalışılmış (Agger, 1989a; Agger, 1989b; Agger, 1992; Brown, 1987; Denzin, 1991; Game, 1991) olsa da dekonstrüksiyonun toplumsal olan ve dolayısıyla sosyoloji ile ilişkisini araştırmaya yönelik jestlerin

şimdiye kadar oldukça zayıf kalmış olması (Bernstein, 2007, s. 188) ve dekonstrüksiyonu sosyoloji disiplini perspektifinden araştıran çalışmaların literatürdeki eksikliği (Harrington, 2009, s. 53) dekonstrüksiyonun sosyolojik imkan ve imkansızlıklarının sorunsallaştırılmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda *toplumsal alana ya da toplumsal gerçekliğin kurulumuna ilişkin ve toplumsal düşünceye yönelik dekonstrüksiyonun bir vadi ve katkısı var mıdır*, sorusundan hareketle Derrida'nın dekonstrüksiyona ilişkin düşünce ve pratiğinin ana hatlarının izini sürerek ilerleyen çalışmamızda özellikle Derrida'nın dekonstrüksiyonu gündemine aldığı erken döneminden itibaren dekonstrüksiyonun toplumsal alanla ilişkisi ve bu ilişki biçiminin görünümü sosyolojik açılımı bağlamında sorunsallaştırılmaya çalışılmıştır. Bu çerçevede, Derrida'nın geç dönemi olarak adlandırılan 1980'ler sonrası sorunsallaştırdığı *adalet, konukseverlik, hayaletsellik, armağan, demokrasi* gibi kavramlarının toplumsal bağlamda okunması başkaca bir çalışmayı gerektirdiği için bu çalışmada ele alınmamıştır. Fakat burada işaret edilmesi gereken Derrida'nın geç dönem düşüncesinde yer alan tüm bu kavramların toplumsala yönelik içerimlerinin dekonstrüksiyonu ilk ortaya atışından itibaren belirli dozda içerdiği (Bellou, 2013; Burzyńska, 2019).

Sosyolojinin on dokuzuncu yüzyılın sonunda hem kurumsal hem de entelektüel olarak felsefenin bağrından ortaya çıkışı (Orchard, 2011, s. 60) felsefeye ilişkisini belirleyen temel zemine rengini vermiştir. Sosyolojinin ortaya çıkış aşamasında felsefeden tam bağımsızlığına (Orchard, 2011, s. 59) yönelik girişimlerin (Vandenbergh, 2018, s. 92) sonuçları tartışmalıdır (Bunge, 2013, s. 2). Dolayısıyla sosyoloji on dokuzuncu yüzyıldan itibaren birincisi felsefeye ikincisi ise diğer sosyal bilim alanları ile yakın ilişkisi olmak üzere üst üste çakışık ve iki yönelimli kurucu huzursuzluk ve istikrarsızla geçinmek zorunda kalmıştır (Kelly, 2013, s. 189). Sosyolojinin kendisini felsefe ile mesafelendirme çabası meşruiyetinin temel gerekliliği olduğu kadar, bu ayrışmanın başarısına ilişkin tereddüt sosyolojinin diğer disiplin alanları ile yakın ilişkisi ile sürekli desteklenmiştir.

Zygmunt Bauman (1992), sosyoloji ve felsefenin akademik profesyonelleşme ve kurumsal sınırlarla korunan sıkı departman ayrımlarının aksine “birbirini çeken, birbirini besleyen, iç içe geçen ve ortak bir tarih boyunca yaşayan iki entelektüel gelenek, iki geniş açık söylemsel oluşum” olarak her iki disiplin alanını “bir nehrin içindeki iki girdap” gibi düşünmenin faydalı olacağını vurgular (s. 114). Bu bağlamda felsefe ve sosyoloji arasındaki ilişkiye dair tartışmanın “sınır çizmeye yönelik doğal kaygının bir ifadesi” (Bauman, 1992, s. 114) sorunsalına hapsedilmesinden öte “sosyolojiyi polimorf arayüzleri ve diğer alan ve disiplinlerle olan bağlantıları açısından çok gözenekli bir alan olarak” (Ajana, 2008, s. 23) toplumsalın modern bilimlerin ayrışması ile alanına dahil edilen sosyolojinin nadiren sorgulanan felsefe ile ilişkisinin (Bauman, 1992, s. 143; Bourdieu & Passeron, 1967, s. 163) gözden geçirilmesine ve somutlaştırılmasına yönelik bir girişim olarak sosyoloji ile felsefe arasında nasıl bir ilişki olabilir, sorusunun cevabının Derrida'nın dekonstrüksiyon pratiği tarafından verilebilecek olasılığı yoklayan bu çalışma, olgusal ve aşkınsal unsurların toplum teorisine karşılıklı olarak düzeltici bir bakış açısı getirdiği çağdaş Kıta Avrupası felsefesi ile toplumsal teori geleneğinin muğlak sınırında bir okuma/yazma pratiği olarak görülebilir. Bu çalışma aynı zamanda felsefe ve toplumsal teorinin kesişim ve kırılma alanlarına yönelik katkıyı Derrida'nın çalışması üzerinden somutlaştırma girişimi olarak dekonstrüksiyonun, toplumsal gerçekliğin ve toplumsal olanın disiplinler arası doğasının çağdaş dünyada gelişiminde özel yerini belirlemeye ve felsefe ile sosyoloji arasındaki ilişkinin yeniden düzenlenmesine yönelik potansiyele yönelik bir katkı sunma çabasıdır. Bu çerçevede, dekonstrüksiyonun sosyolojide alımlanmasında kilometre taşı olarak okunabilecek Michel Foucault, Edward Said, Pierre Bourdieu ve Jürgen Habermas gibi önemli düşünürler ve akademisyenlerin dekonstrüksiyona yönelik konumuz bağlamında geliştirdikleri eleştirilerin ele alınması gerekmektedir.

İlk Karşılaşmaların Mirası: “Küçük Pedagoji”

Derrida'nın felsefi kariyerinde Heidegger'e benzer bir şekilde fakat her zaman Derrida'nın ısrarla reddettiği erken-geç dönem ayrımı yapılır. Bu ayrım, politik, etik, toplumsal ve olgusalın Derrida'nın felsefesindeki görünürlük motifine dayanır. Dekonstrüksiyonun erken dönemi olarak adlandırılan 1980'lere kadar toplumsal, etik ve politik olana doğrudan ve dolaylı olarak hiçbir biçimde atıfta bulunmazken (Wood, 2005) Derrida'nın geç dönemi olarak adlandırılan *Marx'ın Hayaletleri* (1993), *Konukseverlik Üstüne* (1997), *Emmanuel Levinas'a Veda* (1997) gibi metinlerle birlikte toplumsal, olgusal, etik ve politik sorulara

yönelik belirli bir kaymaya işaret edilerek (Leledakis, 2000, s. 179), siyasi-etik ve toplumsal sorunlarla ilgilenen bir Derrida dönüşü ve dekonstrüksiyon seyri tarif edilir (Kates, 2005; Baral, 2018; Rapaport, 2003). Her ne kadar 1980'lerin sonlarından itibaren Derrida'nın metinlerinde toplumsal ve kültürel alana ilişkin daha açık düşünceler serdettiği (Dews, 2007, s. 34) bir gerçek ise de dekonstrüksiyonun erken döneminden itibaren toplumsal alanla ilgisi bağlamında belirli bir izleğin Derrida tarafından devam ettirildiği hatta geç dönemde Derrida'nın metinlerinde açıktan toplumsal, etik ve olgusal olana yönelik sorunları ele alış biçimini erken dönem dekonstrüksiyonun bilgilendirdiği (Bellou, 2013, s. 122) ve geç dönem Derrida'nın ilgilerinin erken dönem çalışmalarının her yerinde izlenebileceği ve bunun tersi olduğu (Nealon, 2012) genel itibarıyla hem eleştirmenler hem de dekonstrüksiyona sempati duyan bir dizi düşünür tarafından ısrarla görmezden gelinerek ihmal edildiğine ilişkin yaygın bir kanı vardır (Newman, 2005, s. 84). Bu ihmalin Derrida'nın düşünce/yazı stili ve dekonstrüksiyonun kendisinden de kaynaklanan nedenleri sıralanabilir. Fakat çalışmamızın sınırlılıkları açısından ilk elden tespit edilmesi gereken iki nedene değinmek gerekir. Birincisi Derrida'nın erken dönem düşüncesi ve dekonstrüksiyonda olgusal ve toplumsal boyutun görünürdeki eksikliği (Gormley, 2020, s. 146); ikincisi ise Michel Foucault (2005a; 2005b), Edward Said (2000), Jürgen Habermas (2000) ve Pierre Bourdieu (2007) gibi beşerî ve sosyal bilimlerin önemli figürlerinin de dahil olduğu dekonstrüksiyona yönelik eleştirel tutum olarak görülebilir. Derrida'nın sosyoloji ile belgelenmiş ilişkisi oldukça nadirdir. Bunlardan ilki Bourdieu'nun diğeri ise Habermas'ın eleştirisi ile somutlaşmaktadır (Kelly, 2013, s. 170). Fakat Foucault'dan dekonstrüksiyona yönelik gelen ilk eleştirinin (Gaston, 2011, s. xxi) dekonstrüksiyonun sosyoloji ile ilişkisine yönelik bir takım yönlendirici özellikler taşıması açısından özel bir öneme sahip olduğunu düşündürecek ciddi kanıtlar vardır.

Foucault ve Derrida arasındaki tartışmanın başlangıç noktası, Foucault'nun ilk büyük eseri olan *Deliliğin Tarihi* (2006)'nin 1961 yılında yayınlanması olmuştur (Macherey, 2016, s. 3). Öğrencisi olduğu Foucault'nun bu çalışmasına yönelik Derrida'nın *Cogito ve Deliliğin Tarihi* adlı eleştirisi ile Foucault ile Derrida arasında başlayan ve Foucault'nun Derrida'ya cevap olarak iki metinle (2005a; 2005b) devam ettirdiği polemik yüklü tartışma yirmi yılı kapsayan bir süreçte gerçekleşmekle kalmamış aynı zamanda beşerî ve sosyal bilimler açısından son derece zengin sonuçlar doğurmuştur (Penfield, 2016, s. 1-2). Deliliğin tarihiyle ilgili olarak Descartes'ın *Birinci Meditasyon*'unun okunması bağlamında Descartesçı *cogito* ve deliliğin statüsü üzerine başlayan polemik detaylandırılması bu çalışmanın sınırlarını aştığı için konumuz bağlamında bu tartışmada Foucault'nun dekonstrüksiyon üzerine geliştirdiği eleştirisine odaklanılmaktadır. Foucault'nun Derrida'nın eleştirisine cevabının ilk bölümü *cogito*'nun durumuna ilişkin Derrida'nın eleştirilerine karşı uzun bir felsefi tartışmadan hareket eder, fakat ikinci bölümde eleştirisinin yönü Derrida'nın dekonstrüksiyonuna yönelik "korkunç bir şahsi saldırıya dönüşür" (Roudinesco, 2008, s. 92). Foucault (2005b), Derrida'yı modern felsefenin bir metni bir olay ya da olaylar dizisi olarak kavrama konusundaki sistematik başarısızlığının ve söylemsel pratiklerin sonsuz yorum gerektiren metinsel izlere sistematik olarak indirgenmesinin en kararlı temsilcisi (McGushin, 2016, s. 108) olarak görür ve Derrida'nın dekonstrüksiyonunun "çok görünür biçimde tezahür eden, tarihsel olarak çok belirli küçük bir pedagoji" (Foucault, 2005b, s. 74) olduğunu söyler (Foucault, 2005b, s. 74). Bu çerçevede Foucault'nun eleştirisi, dekonstrüksiyonun genel olarak tarihsel ve toplumsal olanın bilgisinin ve analizinin aşkınsal lehine metnin dışarısını dışarıda bırakan postülatlara dayalı "küçük bir pedagoji" olduğunun ilanına dönüşür.¹

Edward Said (2000), Foucault ile Derrida'yı karşılaştırarak, Foucault'nun metni olgusal, toplumsal tarihsel gerçeklikle ilgili bir iddia ve talep içeren bir biçimde ele aldığı, Derrida'nın ise metni fiili gerçeklik ile bağlarını kopararak hiçbir biçimde olgusal, toplumsal ve politik olanı dikkate almadan metinsel

¹ Foucault'nun dekonstrüksiyona ilişkin eleştirilerine yönelik Thomas Khurana Derrida'nın çalışmalarının, aslında felsefenin aşkınsal yaklaşımları içinde kalan soyut veya şematik bir dersten ziyade, toplumsal ve kurumsal pratik ve deneyimleri anlama ve şekillendirme yollarına ilişkin özel ve maddi müdahalelerle ilgilendiğini vurgular ve buna kanıt olarak (2016, s. 95) Derrida'nın "dekonstrüksiyon iki tarzda uygulanır (çoğunlukla bunların birini diğeri aşılacağı halde). Biri mantıksal-formel paradoksların kanıtlayıcı ve görünüşte tarihsel olmayan havasına bürünür. Diğeri daha tarihsel ve daha anamneziktir; metin okumalarıyla, kılı kırk yaran ve soykütüsel yorumlarla ilerler görünür." (Derrida, 2010a, s. 68) şeklindeki yorumunu sunar. Jonathan Basile (2018) Foucault'nun ve Marxist geleneğin dekonstrüksiyonu yazı ve metnin sınırları bağlamında "yanlış" okuduklarını vurgular ve bunun neden ve sonuçlarını göstermeye çalışır.

özelliklere odaklandığı savı ile eleştirerek Derrida'nın dekonstrüksiyonun metnin içine, Foucault'nun düşüncesinin ise hem içeriye hem de dışarıya götürdüğünü belirtir (s. 196). Said'in toplumsal, kültürel ve entelektüel bağlamla metni sorunsallaştırmak adına Foucault'nun okuma stratejisini Derrida'ninkinden daha yararlı gördüğü oldukça açıktır (Flaherty, 1986, s. 167) ve bu nedenle, Foucault'nun düşüncesinin toplumsal ve kültürel olguları sorunsallaştırdığı (Said, 2000, s. 228), Derrida'nın toplumsal ve kurumsal olanı göz ardı ettiği (s. 230) ve metni dünyadan ayırdığı için tercihini Foucault'dan yana kullanır (s. 239). Said'in Foucault'dan esinlenmiş görünen Foucault ve Derrida'yı konumlama biçimi dekonstrüksiyon hakkında konuyla ilgili tartışmaların önemli bir bölümünde Foucault'nun yorumunun pekiştirilerek kanonik hale getirilmesine hizmet etmekle kalmaz, aynı zamanda sosyal bilimlerde çalışan ve bu sorularla ilgilenen akademisyenlerin Foucault'cu yaklaşımı tercih etmesine de katkı sunar (Kelly, 1999, s. 150; Boyne, 2009, s. 109). Said'in yorumuna oldukça benzer şekilde Peter Dews (2007, s. xi) Derrida'nın çalışmalarını metnin doğası ve metinsellik biçimleri ile ilgili geniş kapsamlı tartışmaların ateşleyicisi olarak sınırlandırırken toplumsal düşünce ve teori ve dolayısıyla sosyolojide Foucault'nun yaklaşımının etkisinin göz ardı edilmemesi gerektiğine işaret eder. Bu çerçevede, Dews (2007, s. 37)'in aşkın olanla baş etmeye çalışırken aşkın olanın sınırlarına hapsolan dekonstrüksiyonun olgusal olana ilişkin bir fikrinin bulunmadığı; dolayısıyla ampirik bilginin revizyonu ile ilgilenmediği iddiası Foucault'nun izini takip eden Said'in dekonstrüksiyon eleştirisini yankılar.²

Bir başka eleştiri Jürgen Habermas tarafından geliştirilir. Habermas metafiziğin bir mirasçısı ve modernitenin felsefi söyleminin bir katılımcısı olarak gördüğü (2000, s. 181) Derrida'yı retorik egemenliğini mantığın alanına genişletmekle suçlar (s. 188). Habermas'a göre bu aynı zamanda akıl ile estetik arasındaki ayırmda estetik tarafında yer almak ve felsefe ile edebiyat farkının silinerek (s. 190), kurgusal olanın lehine olgusal, toplumsal ve ampirik olanın dışarıda bırakılması anlamını da içermek zorundadır. Habermas'ın Derrida'ya yönelik eleştirisini yakından takip eden Thomas McCarthy (1993) Derrida'nın "mevcudiyet metafiziği ile dolup taşan" (s. 116) dekonstrüksiyonunun toplumsal ve olgusal olan söz konusu olduğunda ciddi biçimde kendisini, sakat bıraktığı (s. 98) ve "ampirik toplumsal araştırmanın özgüllüğünden" geri çekilerek (s. 115) olağan ampirik ve normatif toplumsal araştırma prosedürlerini değersizleştirmesinin (s. 116) sonucu toplumsal olanı "yeniden yapılandırmak için yeterli bir temel" (s. 112) vadetmediğinde ısrar eder.

Sosyoloji disiplininin Pierre Bourdieu dekonstrüksiyonu "felsefi üretim alanına aidiyetle, yani bu alanın varoluşuyla ve bununla bağıntılı sansürlerle ilgili çıkar ve ilgiyle sınırlandırılmış" (2015, s. 721) "kasten dolambaçlı, merkezi kaymış, özgürleşmiş veya altüst edici bir bakış" (s. 723-4) formülasyonunda Derrida'nın son derece "bilgece" oynadığı (s. 719-20) entelektüel bir oyun olarak okur ve eleştirisine rağmen bu felsefi oyundan asla geri çekilmediği için, felsefi metin ve onun felsefi okuması hakkında yalnızca felsefi olarak doğruyu söylemek zorunda kalması nedeniyle Derrida'yı idealist felsefe alanından asla ayrılmamakla (s. 720) eleştirir. Bourdieu'nun dekonstrüksiyon eleştirileri Derrida'nın Kant üzerine makalesinin analizi bağlamında yapılmış olsa da (Loesberg, 1997) Derrida'nın felsefe içinde kapanmayı sorunsallaştırmaya çalışarak felsefenin ne içinde ne de dışında olan, felsefenin sınırlarını istikrarsızlaştırarak felsefenin sorunlarını diğer disiplin alanlarına-Bourdieu'nun sosyoloji için de geçerli olduğunu görebileceği-yayarak "bir yer ya da yer-olmayan" bulunduğu işaret etmesini (Kelly, 2013, s. 176) Bourdieu dikkate almaz ve Derrida'nın dekonstrüksiyonu "sosyolojik bir analize geçiş" noktasına kadar götürse de ancak her zaman bunun dışında-felsefe alanında-kaldığını ileri sürer (Bourdieu, 1988, s. 24). Derrida, Bourdieu'nun kendisi hakkındaki eleştirilere doğrudan yanıt vermez, fakat Bourdieu'nun *Ayırım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* başlıklı çalışmasındaki iddialara yönelik özellikle nesneleştirme sorunsalı bağlamında cevaplar geliştirir (Derrida, 2002, s. 1-66). Peter Zima (2002) Bourdieu'nun dekonstrüksiyon eleştirisinin Derrida'nın konumuna her açıdan hakkını vermediği dahası Bourdieu'nun

² Roy Boyne (2009, s. 107-109) hem Foucault'nun vargısının hem de Foucault-Derrida tartışması özelinde Foucault'nun saptamasına katılan Said (2000), Sprinker (1980), Frow (1986), Flaherty (1986) gibi yorumcuların Derrida'nın metinselliğin içine hapsediğini ileri sürmelerinin yalnızca bir sav olmaktan ileri gidip gidemediğinin soruşturulmasının gerekliliğine işaret eder.

Derrida'nın özellikle kurumsallaşmış felsefeye yönelik eleştirilerine hiç dikkat etmemiş olduğunun altının çizilmesi gerektiğine dikkat çeker (s. 170-1).

Derrida'nın çalışmasında “ontik, olgusal ve ampirik olanın örtük olarak reddedildiği” (Critchley, 2014, s. 189, 220) ve dolayısıyla toplumsal gerçekliğe yönelik ilgisizliği gerekçesiyle dekonstrüksiyona yönelik saldırılar şüphesiz Foucault, Said, Habermas ve Bourdieu ile sınırlı değildir. Örneğin farklı yoğunlukta olmak üzere Sprinker (1980), Lentricchia (1983), Eagleton (1984), Jameson (1999), Norrie (2005) ve Critchley (2014) gibi çeşitli disiplin alanlardan bir dizi entelektüel dekonstrüksiyonun toplumsal ve olgusal olana yönelimsizliği ve ampirik zayıflıkları nedeniyle eleştirir (Zima, 2002, s. 173; Burzyńska, 2019, s. 82). Tüm bu eleştirilerin dekonstrüksiyonu “yanlı” veya “üstün körü” bir alımlama ve yorum sonucu olduğuna ilişkin Derrida'nın savunmasını (1995a, s. 218) anlamlandırmak için konumuz bağlamında dekonstrüksiyonun Derrida tarafından geliştirilme biçimini yazı ve metin bağlamında ele almak gerekmektedir.

Sınırın Sonsuz Hareketi: Yazı, Metin ve Bağlam

Derrida'nın erken dönem metni, *Gramatoloji*'de, söz merkezciğe karşı dekonstrüksiyon hamlesinde söze karşı yazıya yönelik bir öncelik verme, yazıya itibarını iade etmek girişimi olmadığı kendisi tarafından açıkça vurgulanmış (2010b, s. 86) olsa da Derrida, bir başka kavram olmayan kavram olarak ürettiği “dil için hiçbir zaman el değmemiş, yazıyla temas etmemiş saf bir durumda mevcut olmamış olması” (s. 87) olarak *arkhe-yazı* (*arche-écriture*) (2010b, s. 87; 148; 1997a, s. 56; 83) ile yazı ve söz arasındaki düşünce tarihini kat eden hiyerarşik karşıtlığı ortadan kaldırma hamlesi ile yazının ve dolayısıyla metnin sınırlarını genişletmeye çalışır. *Arkhe-yazı* “şimdi ile yokluk arasında, grafik gösterege olarak yazı ile sözel sesler olarak konuşma arasındaki kararsızlık” (Silverman, 1994, s. 84) olarak sunulur. *Arkhe-yazı*, tarihsel olmamak koşuluyla hem geriye (dillerin de bir yazı olduğu) hem de ileriye doğru (dünyeviliğe) yazının sınırlarını genişletir ya da siler. Dolayısıyla Batı düşünce tarihi boyunca yazının aşağılanmasını anlamak girişimi, karşıtlıkların tüm Batı düşüncesini yapılandırma biçimini anlamak için bir dayanak olmaktan (Payne, 1993, s. 119) daha fazlasına gönderme yapmak üzere açıklanma imkanına kavuşmuş olur. Çünkü, “*arkhe-yazı* yalnız yazısal ifadenin form ve maddesinde değil, yazısal olmayan ifadenin [form ve maddesinde] de iş görmekte olmalıydı.” (Derrida, 2010b, s. 92). Dolayısıyla *arkhe-yazı*, yalnızca yazının maddiliğini değil, aynı zamanda maddi olanın metinselliğinin düşünülmesini zorlar; burada maddi kavramı, “genel olarak metinsel olmayan dışsallık” (Goldgaber, 2021, s. 8) dolayısıyla metinselliğin genişlemesine gönderme yapar. “Metin kavramının genişletilmesi stratejik olarak belirleyicidir.” (Derrida, 1994b, s. 15). Çünkü, ““metin” kelimesine verdiğim anlamda” der Derrida “metinleştirilmemiş hiçbir şey olamayacağı için söylemsel olanın ötesindeki şeyler “kendilerine metinsel bir yapı kazandıran bir farklılıklar ve referanslar ağı içinde yakalanmaktan kendilerini alamazlar.” (s. 15). Aynı zamanda, bu genişletme stratejisi (Derrida, 1997b, s. 17), dekonstrüksiyonun yaygın biçimde görülen söylemsel metin analiziyle sınırlandırılma fikrinin önemli biçimde yanlış anlaşılmasına veya dekonstrüksiyonu “dil meseleleri ile sınırlamak için tasarlanmış politik bir strateji” (Derrida, 1994b, s. 14) ye karşı bir stratejidir. Bu stratejinin karar verilemez kaldırıcı ve “muhtemelen Derrida'nın çalışmasındaki en kalıcı kavram” (Johnson, 1993, s. 8) olan *arkhe-yazı*, içerisi ve dışarıyı ayırmasını ortadan kaldırılmakla (Hill, 2007, s. 46) kalmaz aynı zamanda “Derrida'nın ötekini radikal bir şekilde yeniden düşünmesini müjdelemek olan bir düşünce tarzının başlangıcını” (Bellou, 2013, s. 17) da işaretler.

Metnin genişletilmesinde Derrida, kendinden menkul tek ve tutarlı bir içsel anlamın olmadığı, ancak metinlerin, kelimelerin, fikirlerin ve görüntülerin her zaman bağlamsal olduğu diğer metinler, kelimeler ve fikirlerle örülmüş bir *izler [tracé]* zinciri ile yapılandırıldığı ortaya koyar (Palmer, 2008, s. 89). Kültürün kendisi tüm boyutlar ve düzlemlerde parça parça üretilmez, *izler* zinciriyle üretilir ve bu durum metinsel ontolojimizde temel bir değişimi gerektirdiği için, konvansiyonel anlamda kâğıt üzerindeki “metnin kendisinden” ve bu metne uygulanan hermeneutik gelenekten mesafelenerek, tüm kültürel, politik ve toplumsal boyutlardan geçen sınırsız bir matris olarak metin karşımıza çıkarılır (Dienst, 1994, s. 303). Derrida'nın en çok alıntılanan ve metni maddi dünyanın tüm boyutlarından ayırdığı iddiasıyla ve dolayısıyla metinsel izolasyonculuğunun en ciddi kanıtı olarak eleştirilmesi nedeniyle ısrarla “yanlış”

yorumlandığını vurguladığı cümlesi, “*Metnin dışında hiçbir şey yoktur* [Metin-dışı yoktur; *il n’y a pas de hors-texte*]” (Derrida, 1997a, s. 158) metnin içi ve dışı olan kapalı bir bütün ve metnin içi ile dışını birbirinden ayıran bir sınırın olmadığını söylemektedir (Thomassen, 2010). Derrida, metin olarak herhangi bir anlama gönderme yapan bütünlüğe atıfta bulunmakta ve bu bütünlüğe kaçınılmaz olarak felsefi, toplumsal, politik, ekonomik veya her türlü pratikler, kurumlar ve yapılar da dahil edilmektedir (Thomassen, 2010, s. 43):

“Metin” dediğim şey, “gerçek”, “ekonomik”, “tarihsel”, toplumsal-kurumsal olarak adlandırılan bütün yapıları, kısacası tüm olası göndermeleri ima eder [...] İnsanların iddia ettiği gibi, tüm referansların askıya alındığı, reddedildiği veya bir kitaba kapatıldığı anlamına gelmez bu [...] Ancak bu, her göndergenin, tüm gerçekliğin farklı bir iz yapısına sahip olduğu ve yorumlayıcı bir deneyim dışında bu “gerçek”e atıfta bulunulamayacağı anlamına gelir (Derrida, 1988a, s. 148).

Dolayısıyla Derrida’nın erken dönem metin önermesi olarak “dışarıda bir yerde,” metinsel olmayan sağlam bir gerçekliğin yokluğu” (Bauman, 2003, s. 244) metinlerin belirli karakteriyle ilgili bir tezden ziyade, dekonstrüksiyonun (toplumsal/kurumsal/politik) yapılaraya doğru açılımına yönelik bir öngörünün stratejik hedefleriyle uyumlu eleştirel bir arka planı temin eder. Nihayetinde, bu durumda dekonstrüksiyon, “metni kendi dışına, dışlaması ya da önünü kapatması gereken terimlere, kavramlara, bilgilere açma girişimi” (Grosz, 1989, s. 29) olarak belirginleşir. Bu girişim, Derrida’nın “*arkhe-yazı*” ve “*metin*” kavramlarının dilin ve ötesinde somut dünya deneyimine ilişkin söyleyebilecekleri ile yakından ilgilidir (Bradley, 2008, s. 9). Çünkü, “metnin dışında bir şey yoktur” cümlesi nihayetinde “*bağlam*” sorununu gündeme getirir; “bu nedenle herkesin bildiği gibi” der Derrida “*bağlamdan başka bir şey yoktur*” (Derrida, 2013b, s. 219) ya da “*metnin dışında hiçbir şey yoktur*”, bağlamsal açılımıyla bir ilişkisi olmaksızın bir metne asla ulaşamayacağını ve bir bağlamın yalnızca bu kadar önemsizleştirilmiş indirgenmiş bir şekilde metne denilen şeyden oluşmadığı anlamına gelir” (Derrida, 2013b, s. 184). Bu bağlamda Derrida, kendisine rehberlik eden “metin” ve “bağlam” kavramının “dünyanın gerçek tarihi” formülasyonunda sunumunu “dünyayı, gerçeği ve tarihi” kucakladığı anlamında vurgulayarak metnin deneyimde ortaya çıkan “tarihe, dünyaya, gerçekliğe, varlığa ve özellikle ötekine göndermeyi” askıya almadığının ısrarla görmezden gelindiğinden şikâyet eder (1988a, s. 137). “[B]ağlam”, “tüm “dünyanın gerçek tarihi”ni ima eder” ve dekonstrüksiyon kısmen “bu sınırsız bağlamı hesaba katma çabası” (s. 136) olarak anlaşılabilir. Çünkü bağlam tüm dünyanın gerçek tarihine gönderme yapıyorsa bu bağlamın tarihi, kültürel, toplumsal olabileceği ve dolayısıyla metne dışsal olarak görülse de “metin” olmaları veya metinsellikleri bakımından, aynı zamanda metne içkin olduğuna işaret eder (Silverman, 1994, s. 85). Dolayısıyla artık metni okumak “geceleri kütüphanede geçirmek demek değil” bağlamı, olayları yakın bir şekilde okumakla eşdeğer olur (Derrida, 1999, s. 67). “Böylece genişleyip radikalleşmiş olan” (Derrida, 2010b, s. 19-20; 1997a, s. 10) yazı ve metin dekonstrüksiyon sürecinin tüm alanlara doğru yolunu açmış olur ya da başka bir ifadeyle, dekonstrüksiyon, yazının ve metnin genişletilmesi dolayısıyla sadece felsefe tarihinin tümünde değil diğer disiplin ve alanlarda da bir dizi belli belirsiz kısıtlamaların tespitine (Derrida, 2004, s. 118) imkân tanır. Batı düşünce tarihi boyunca metne atfedilen tüm sınırlar, *genelleştirilmiş metin* kavramı ile aşılmaya çalışırken Derrida bunu kaba bir homojenleştirme adına değil metnin içi (konvansiyonel metin) ile dışı (dünya) arasındaki sınırı karmaşıklaştırmak adına gerçekleştirir (1979, s. 84). Bu aynı zamanda, metnin gerçekten ne anlama geldiğine bir bağlamdan ayrılmış olarak başvurmanın hiçbir anlamı olamayacağı demektir. Anlam, metinde kavramda veya ifadede kendinde mevcut ve mevcudiyetin sonradan değiş tokuş edilmesi değil; bir mübadelenin gerçekleşmesinde ortaya çıkan olarak toplumsaldır (Colebrook, 2007, s. 193). Bu çerçevede, Ferraris (2018) “metnin dışında hiçbir şey yoktur [metin-dışı yoktur; *il n’y a pas de hors-texte*]” (Derrida, 1997a, s. 158) cümlesinin “neredeyse tüm dünyanın toplumsal olarak inşa edildiğini ileri süren” bir tez olarak “metnin dışında toplumsal hiçbir şey yoktur” şeklinde daha zayıf bir iddiaya çevrildiğinde şimdiye kadar formüle edilmiş en iyi ve en güçlü toplumsal ontoloji anlayışının elde edilebileceğini ifade eder (s. 212). Bunun gerekçesini ise Ferraris (2019), toplumsal nesnelerin metnin “bir dilin, bir ayınlar ve görenekler sisteminin ve her şeyden önce, bir kayıtlar sisteminin” ya da diğer bir ifadeyle “yazıtlar ağının

(hesaplar, arşivler, paylaşımlar, fiyat listeleri, gazeteler, internet siteleri, cep telefonları) dışında var olamayacağı” (s. 64) şeklinde temellendirir:

Toplum, yazıtlar ve kayıtlar, arşivler ve belgeler ve her şeyden önce prototipik bir kayıt biçimi olarak yazı olmadan yapamaz. Dahası, kayıt olmadan yasal kurumlar, yükümlülükler, garantiler ve haklar olmazdı ve olamazdı, bu nedenle özünde toplumsal olan adalet kavramı var olamazdı. Dolayısıyla, belgeler yalnızca yasal veya ekonomik bir uygulamayı düzenlemekle kalmaz, aynı zamanda (eğitim ve taklit yoluyla) bireysel niyetliliği belirledikleri ve (paylaşım yoluyla) kolektif niyetliliğe izin verdikleri noktaya kadar değerler, normlar, kültürler ve çatışmalar üretir. (Ferraris, 2019, s. 65)

Bu noktada “Metin veya bağlam “gerçek” olarak adlandırılan tüm yapıları, ekonomik, tarihsel, sosyo-kurumsal, kısacası tüm olası göndermeleri ima eder” (Derrida, 1988a, s. 148). Çünkü, metne ilişkin sorular, “aynı zamanda tarihsel, toplumsal, kurumsal ve politiktir” (Derrida, 1995a, s. 217). “Stratejik bir yeniden değerlendirme” olarak metnin bu yeni anlamı, “dekonstrüksiyon denen şeyin “pratik”, politik ve diğer gereklilikleriyle daha tutarlı bir biçimde, mümkün olan en tutarlı biçimde” bir araya getirilmesine izin verir (Derrida, 2013a, s. 77). Tam da bu noktada, dekonstrüksiyon, “metin ve bağlam üzerine konulan “sözlü” sınırların dekonstrüksiyonu” ile başlar (Derrida, 2013b, s. 184). Bu sınırların dekonstrüksiyonunu mümkün kılan ise, Derrida (2013b) için “metinsel” ile “pratik” arasında düşünülen karşıtlığın hiçbir şekilde anlamının olmamasının sonucu olarak dekonstrüksiyonun pek çok insanın inandığından daha “pratik ve politik olmasıdır” (s. 184). Bu bağlamda, Derrida’nın dekonstrüksivist okumaların basitçe söylem analizleri olmadığını, tersine “bağlantıları dönüştüren politik ve kurumsal müdahaleler” (Derrida, 2013a, s. 77) olduğuna ilişkin ifadesi toplumsalın bir anlam/bağlam alanı olarak ele alınması ile somutlaşmış olur. “Dekonstrüksiyonun çalışma alanı” artık felsefi, politik, kültürel ve toplumsal olarak metindir (Cooper, 1989, s. 481). Dekonstrüksiyonun çalışma alanı olarak genişletilmiş bu metnin okunması, aynı zamanda kurumsal toplumsal politik bir praksi de içerecektir. Tam da bu noktada toplumsal, politik ve kurumsal olanı *genelleştirilmiş metinde* okuyan dekonstrüksiyonun bu metindeki performatif pozisyonuna, yani müdahale pratiğine bakmak gerekmektedir.

Pratiğin Arzusu: Performatif Pozisyon

Derrida için, dekonstrüksiyonun en önemli pratik yönü, toplumsal ve kültürel gerçekliğin içinden toplumsal, kurumsal, politik bağlamları dönüştürmeye yönelik bir müdahaleyi içermesi ve bu müdahaleyi bir tür tanım ve sunumla özdeşleştirmeden performatif “olaylar” üretme arzusu olarak işaretlenir (Burzyńska, 2019, s. 158). Derrida uyarır; “Dekonstrüksiyon, bir kavramdan diğerine geçmekten değil, kavramsal bir düzenin yanı sıra kavramsal düzenin eklemlendiği kavramsal olmayan düzenin de tersine çevrilmesi ve yerinden edilmesinden oluşur.” (1982, s. 329; 1988a, s. 21). Böylece dekonstrüksiyon, “tehlikede olan her şeye şans ve kuvvet, iletişimin gücünü” (Derrida, 1982, s. 329; 1988a, s. 21) verecektir. Tam da bu noktada, Derrida; “Dekonstrüksiyonu, sıklıkla -bir teoriden, bir okuldan, bir yöntemden, hatta bir söylem olmak bir yana -tahsisleştirilebilecek bir teknikten uzak- en alta *ne oluyor* ya da *ne meydana geliyor* [*ce qui arrive*] olarak tanımlama fırsatım oldu.” (1995b, s. 17) diyecektir. Buradaki “ne oluyor” dekonstrüksiyonun dışsal bir müdahale olmadığını altını çizmekle kalmaz, aynı zamanda pratik ve deneyim alanında zaten dekonstrüksiyonun iş başında olduğunu, geriye kalanın ise neyin olduğunun gösterilmesi olduğuna işaret eder. Bu çerçevede, dekonstrüksiyon, olan ve olamayan arasındaki yer değiştirmelerdeki boşluğu yazılı metinlerde olduğu gibi, “herhangi bir “metin” içinde, yani deneyimin kendisinde, toplumsal, tarihsel, ekonomik, teknik, askeri vb. “gerçeklik” içinde” (Derrida & Ewald, 1995, s. 285-6) görünür kılacaktır. Dekonstrüksiyonun, Derrida’nın bir başka yerde de tekrar ettiği üzere “ne oluyorsa odur, bugün toplum, siyaset, diplomasi, ekonomi, tarihsel gerçeklik vb. denen şeylerde olan şeydir” (Derrida, 1994c, s. 85) yaklaşımıyla açıkça “bir toplumsal (bağlam) metin içinde” (Rasche, 2011, s. 256) “olup bitenler” (Royle, 2000, s. 11) şeklinde ele alınması, bir kez daha belirli bir sabit tanımının olanaksızlığını pekiştirmekle kalmaz aynı zamanda, sürekli değişen/dönüşen “bir süreç” (Palmer, 2008, s.

89), “her zaman zaten hareket halinde olan bir istikrarsızlaştırma mantığı” (Royle, 2000, s. 11) olarak “bitmez tükenmez” (Derrida, 1981, s. 42) nihayetsiz ve tamamlanamaz olduğuna işaret eder (Derrida, 1989, s. 75). Dekonstrüksiyonun, toplumsal/ kurumsal sorunlara doğru izlediği yolun taşıdığı döşeyen şüphesiz, Derrida’nın erken dönemde bozduğu konvansiyonel anlamın ortaya çıktığı okuma ortodoksisi bağlamındaki bu metin anlayışını maddesellik kozasına doğru örmesidir (Gehring, 2016, s. 118). Bu bağlamda, “çalışmasında bir kayma veya kehre olduğuna yönelik yorumları ısrarla eleştiren Derrida (2005b, s. 116), dekonstrüksiyonu kurumsal olana bağlayan şeyin temellerinin erken dönem çalışmalarından *Gramatoloji* (2010b)’de zaten var olduğunu belirtir (2002, s. 49). Geç dönem çalışmalarında ise söz konusu kurum sorununu hem teori hem de pratik açısından daha fazla ortaya koyduğunu vurgular (Derrida, 2005b, s. 116) ve bunun nedenini dekonstrüksiyonun “gerekliliğinin öncelikle felsefi içerik, tema veya tezler, şiirler, teolojiler veya ideolojiler meselesi değil ama özellikle ve ayrılmaz biçimde anlamlı çerçeveler, kurumsal yapılar meselesi olduğunu” daha iyi anlamaya başladım” (2004, s. 123) şeklinde açıklar. Bu anlama sürecini belirleyen ve motive şeyi ise Derrida’nın erken dönem metin anlayışının genişliği belirlemektedir. Buradan çıkarılması gereken sonuç, toplumsal “pratik ve politik olarak hesaba katılması gereken” (Derrida, 1995a, s. 73) dekonstrüksiyonun Batı geleneğinin tüm kavramsal ve söylemsel olmayan temelleri ve yapılanma biçimlerinin sıfırdan yeniden düşünmek olduğu ve bunun oldukça büyük ve sınırları geniş bir girişim olduğudur (McQuillan, 2000, s. 8). Bu genişliğin sunduğu imkân paradoksal biçimde aynı zamanda bir imkânsızlık olarak belirginleşir. Derrida’nın dekonstrüksiyonu toplum ve ilişkili gerçeklik alanlarında neler olup bittiği şeklinde ifadelendirmesi, kaçınılmaz olarak, toplumsal olanın kurumsal yapılanmalarını gündeme getirecektir; ya da tersinden söylemek gerekirse, Batı metafiziğinin toplumsal olanı kurumsal yapılandırmasını veya Batı metafiziğinin toplumsal ve siyasal olanın kurumsal olanda eş anlamlı olarak somutlaşmasını. Bu aynı zamanda felsefenin toplumsal/kurumsal pratik ve performans olarak yeni bir tanımının meşruiyetini temellendirir (Irwin, 2013, s. 178). Dekonstrüksiyon, metafiziğin, metafiziğin metinlerinin ve söyleminin analizi ve eleştirisinden daha fazlasına yöneliktir; metafizik söylemin içinde yer aldığı ve üzerinde yükseldiği, yani onun pedagojisinin tarihsel biçimleri olarak toplumsal, ekonomik ve politik yapılara saldırır (Derrida, 1987a, s. 19):

Dekonstrüksiyon kendisiyle tutarlı olmak için salt spekülâtif, kuramsal, akademik söylemlerin içinde hapsolüp kalmak istemez...bazı sonuçlara ulaşma, şeyleri *değiştirme* ve etkili ve sorumlu bir biçimde, ama her zaman çok dolaylı olarak, müdahale etme iddiasındadır. Elbette, bunu yalnızca (akademik) mesleğin içinde yapmayı değil, kent, *cit * denilenin içinde ve daha genel bir biçimde dünyada yapmak istemektedir. (Derrida, 2010a, s. 52)

Bu her şeyden önce dekonstrüksiyonun “dünya ile, toplumsal olanla ilişki kurmasına” açık bir biçimde gönderme yapar (Salmon, 2020, s. 226). Bu bağlamda, Derrida’nın en etkili dekonstrüksiyonun “söylemsel olmayan ya da yazılı söylem biçimine sahip olmayan söylemsel kurumlarla ilgilenen dekonstrüksiyon” (1994b, s. 14) olduğundaki ısrarı bu yorumu destekler niteliktedir. Dekonstrüksiyon’un, eleştirdiği karşıtlıklar alanın aynı zamanda toplumsal/politik/kurumsalda somutlaşmış olan söylemsel olmayan güçlerin bir alanı olması (Derrida, 1988a, s. 21) nedeniyle, “[dekonstrüksiyonu] dilsel fenomenlerle sınırlandırmayı istemek, operasyonların en şüphelisidir.” (Derrida, 1994b, s. 14). Bu şüpheyi bertaraf etmek adına, Derrida, “kurumsal” ile “toplumsal” ve “politik” yapılar arasında yerleşik bir geçirgenliğe açıkça vurgu yapar; “Dekonstrüksiyon, belirli toplumsal ve politik yapılardan *geçer*, direnişle karşılaşır ve bu sırada kurumları yerinden eder.” (1989, s. 71-72).

Burada Derrida’nın “söylemsel olmayan güçlere” ve “kavramsal olmayan düzene” atıfta bulunması, öncelikle birbiriyle ayrıştırılamaz bir bütünlüğe işaret eden iki şeye atıfta bulunur; birincisi felsefenin kavramsal bir idealizm olmadığı ve ikincisi Batı metafiziğinin sınırlarının tüm kültürel, siyasal, ekonomik ve toplumsal alanı içerdiğidir (Stocker, 2006, s. 189). Dekonstrüksiyonun, toplumsal ve politik yapılardan geçmesi, “metafizik bağların” (Derrida, 1981, s. 35) belirli hiyerarşilerin ve dışlamaların pekiştirilmesine yol açtığı politik ve toplumsal alanlarda spesifik belirlenimlerine (Burzyńska, 2019, s. 20) işaret etmekle kalmaz, aynı zamanda “metafizik bağların” toplumsal ve politik yapılar ile kurumsal yapıların birbirinin içine yazılışının (Waş, 2019, s. 64) zemini olduğuna gönderme yapar. Dolayısıyla buradan hareketle bir

açıdan kavramsal olanda toplumsal/kurumsal olan toplumsal/kurumsal olanda da kavramsal olan yerinden edilecektir. Bu bağlamda, Derrida (1987b)'nın dekonstrüksiyonun, söylemsel olmaktan öte, pratik-politik bir mesele ve her zaman oldukça aceleci ve özet olarak kurumsal yapılar denen şeylerde üretilen bir mesele olduğuna ilişkin ısrarı (s. 508) açıklık kazanır. Kurumsal olanın dekonstrüksiyonunun kurumsallaştırılmayacağı ve fakat kurumsallığın dokunmadığı bir alana da ait olmadığına dikkat çeken Derrida (2002, s. 50), bir bakıma Batı metafiziğinin kurumsal, toplumsal ve kültürel olandaki tecessümünü gösterir. Bununla birlikte Derrida'nın, dekonstrüksiyonun yalnızca felsefe açısından düşünülemeyeceğini, tüm toplumsal, politik ve kültürel pratiğin bir yönü olarak düşünülmesi gerektiğine farklı bağlamlarda tekrar tekrar işaret etmesi ve bu yöndeki yanlış anlamalara yönelik düzeltme müdahalelerinin önemli bir nedeni de kuşkusuz dilin ve felsefi düşüncenin biçim veya uygulamadan bağımsız olarak her zaman hiyerarşik farklılık sisteminde temellenen kültürel/toplumsal/politik kurumsal yapı ve üretimin yalnızca bir örneği olmasıdır. Bu örnek Bourdieu'nun sosyolojiye attığı anlam ve pratik bağlamında dekonstrüksiyon ile sosyolojinin yolunun kesişim ufkunu belirginleşir. Sosyolojinin özelliği diyordu Bourdieu (2016), toplumsalı anlamaksa nesnesini bilimsel mücadele alanları içerisinde konumlandırmasından ve bilimsel mücadelenin kendisini de araştırma nesnesi olarak kabul ederek (s. 27) hem toplumsal hem de bilimsel mücadele alanında iktidarı anlamaktan başlayarak, hiyerarşik güçler alanındaki mekanizmaların yanlış tanınmasına ilişkin bir gösterimi barındırmasıdır (s. 34). Dolayısıyla Bourdieu, sosyolojinin bir takım metafizik problemleri iktidar mekanizmaları olarak sorunsallaştırılabilecek şeylere dönüştürerek (s. 61) sosyolojik dilin “nötr” ve “berrak” olamayacağını vurgular (s. 46).

Derrida (1988a, s. 21), karşıtlıkların içine hapsolmaktan kurtulmayı (1981, s. 41), “söylemsel olmayan güçler alanında” (1982, s. 329; 1988a, s. 21); politik/kurumsal yapılar alanında bir pozisyona almak olarak sunarak dekonstrüksiyonu bir anlamda radikallemekte; “en alta *ne oluyor* ya da *ne meydana geliyor* [*ce qui arrive*]” (1995b, s. 17) cümlesine eşlik eden “söylemsel olmayan güçler alanında “tersine çevirecek ya da yerinden edecek hiçbir karşı güç, eşit ya da karşıt güç” (Grosz, 1989, s. 30) olmadığı ve dolayısıyla bu güçler alanının dengelenemezliği (ya da Derrida'nın tercih ettiği sözcükle nötrleştirilemezliği) dekonstrüksiyonun karar verilemezliğini tüm toplumsal/politik/kurumsal alana sağlar. Bu noktada Derrida'nın “[n]eden her şeyi olduğu gibi bırakmak yerine dekonstrüksiyon işine girişelim?” sorusuna cevabı; “Dekonstrüksiyonun *tarafsız* olmadığı konusunda ısrar ettim. *Müdahale eder*” (1981, s. 94) şeklindedir. Bu çerçevede, O, “felsefeci-dekonstrüktör”, demeyi tercih ettiği felsefeciyi, sürekli değişen baskın sistemin zincirlerindeki ilişkiyi çözümlen ve çözümlerken bu ilişkiden toplumsal/politik/kurumsal anlamda pratik ve etkili sonuçlar çıkaran kimse olarak düşünür (Derrida, 2008, s. 135). “Dekonstrüksiyon, kurumlara, toplumsal ve politik yapılara, kökleşmiş geleneklere meydan okumak zorundadır.” (Derrida, 1995a, s. 213) Derrida, bunca yıldır kendisine rehberlik edenin metafiziğin belirlenimlerinin ürünü olan toplumsal, politik yapılarla, kurumlarla mücadele eden bu mantık (Derrida & Ferraris, 2002, s. 51) olduğunu ifade eder.

Sonuç

Batı düşünce geleneğini hiyerarşik karşıtlık zemininde işleyen mevcudiyet metafiziği olarak adlandırdığı sistemde sorunsallaştıran Derrida'nın, dekonstrüksiyonu karşıtlık sistemini temin eden “yerleşik sınırların düzenlenmiş bir taşmasına” (Staten, 1984, s. 24), karşıtlık çiftlerinin tersine çevrilmesinden öte, sorgulama ve dahası dönüştürülmesine yöneliktir. Batı düşünce geleneğini belirleyen metafiziğin karşıtlık sistemi ise ve bu karşıtlık sistemi aynı zamanda kaçınılmaz olarak toplumsal yapı ve pratikler ve toplumsal olan hakkındaki düşünme yollarını da kapsıyorsa (Westoby, 2019, s. 3) mevcudiyet metafiziğinin dekonstrüksiyonu bu metafiziğin içine yazıldığı gerçeklik dünyasının toplumsal boyutuyla ilişkilendirilir. Bu bağlamda, dekonstrüksiyonun dünya (toplumsal) ve kavramsal olan (felsefe) arasındaki sınır çizgisini muğlaklığa, müphemliğe doğru itme motivasyonu (Bauman, 1992, s. 130) felsefe ve sosyoloji arasındaki ilişkiyi dekonstrüksiyon özelinde gündeme taşımaktadır. Bu aynı zamanda, toplumsal dünya ile ilgili düşünme yollarının akademik biçimi olarak sosyolojinin kavramsal ve kuramsal çerçevesinin sabiteleri ve sınırlarının muğlaklığının gösterilmesine gönderme yapar (Dumont, 1998, s. 224). Bu gösterme işlemi kendi üzerine katlanan çifte sahnede -toplumsal dünya ve toplumsal dünyayı sosyolojik teoride inşa eden

(Ertürk, 2022) Batı metafiziğinin kavramları-çifte bir okuma/yazma pratiğinde gerçekleştirir. Paradoksal bir biçimde dekonstrüksiyonu toplumsal gerçekliğe yönelik ilgisizliği ile eleştiren Pierre Bourdieu'nun, sosyolojiyi "gizlenmiş veya yer yer *bastırılmış* olanı gözler önüne sererek" (Bourdieu, 2016, s. 25), "şeylerin büyüsunü" bozduğu (s. 26) şeklindeki tanımı ile Derrida'nın dekonstrüksiyonunun çifte okuma pratiğindeki "gizlenmiş hiyerarşi", "bastırılmış olan" ve "gösterme jesti" gibi ortak kavramlar ve motivasyon paylaşımı seçmeci bir yakınlığı akıllara getirir. Bu gösterme jestini yazı ve metinden hareketle sahneleyen Derrida, dekonstrüksiyonu dünyayı tarihsel, toplumsal kurumsal olan tüm etkileşim ve ilişkileri ile birlikte "metinsel alanın açılması olarak" sunarak (Dumont, 1998, s. 234) toplumsal alanın baskın kavramlarının yeniden gözden geçirilmesi için sonuçları bakımından zengin (Bernstein, 2007, s. 225) bir meydan okuma (Balkin, 2016, s. 329), ve bu meydan okumanın yüklendiği dünyaya, kente, topluma müdahale arzusunu (Derrida, 2010a, s. 52) taşımaktadır. Bir müdahale girişimi olarak dekonstrüksiyon, yazı ve metnin toplumsal dünyaya doğru genişletilmesinin kaçınılmaz sonucu olarak toplumsal eleştiriyi kapsayacak bir biçimde tüm sistem ve kurumların radikal bir eleştirisine (Derrida, 1982, s. 109-36) ve felsefi öncüllerle birlikte toplumsal dünya ve bu dünyayı yöneten tüm pratik ve kurumları "yeniden düşünmeye" (Westoby, 2019, s. 3); içkin "olana" müdahale etmek üzere "bastırılmış olan ile iktidar arasında mücadele eden bir tür eleştirel praksis" (Karavanta ve Morgan, 2008, s. 3) bir tür performatif konumlanma (Lüdemann, 2014, s. 127) olarak sunulur. Metinde-ve dolayısıyla toplumsal, kurumsal ve politik "olanda"-sabitlenmiş hiyerarşik güç ilişkilerinin ötesinde bir "dil", "metin", "dünya" arayan sınırları, sabiteleri hiyerarşik güç ilişkilerini kararsızlaştırarak hareket eden sınırsız bir "konumlanma"; Bauman'ın sosyolojik düşünmeyi belirli sınırlar halinde sabitlenmiş haliyle hiyerarşik iktidara dayalı toplumsal dünyayı yeniden esnekletirmeye, dünyanın mevcut biçiminden farklı olabilirlik imkanını gösteren *sabitlenme karşıtı güç* (Bauman, 1998, s. 25) biçimindeki tanımını imler. Sosyolojinin ilk bakışta gözün hemencecik fark edemeyeceği önemli incelikli ayrıştırma, hiyerarşi ve sınırlamaları ve çeşitli güç ilişkilerini açığa çıkararak gündelik toplumsal dünyanın haritasının görünmeyen ufkunu farklı yollardan ve açılardan göstererek ve "tüm bildik şeyleri ve özgüvenleri zayıflatarak" (Bauman, 1998, s. 238) çalışması özelliğinin dekonstrüksiyonda yankısının kolayca bulunabilmesi; dekonstrüksiyonun felsefenin, kavramların, yorumların, yazı ve metnin kapatılmış sınırlarını silerek başka/öteki bir dil, alana öykünerek karar verilemezliğe doğru itmesi ile sosyolojinin konusu gereği "kapatma" ve "dondurma" için uygunsuzluğu; insan deneyiminin yorumlanmasını konu edinen felsefe, sanat ve edebiyat gibi "öteki" söylem alanlarıyla etkileşimi ile müphemlik miktarına katkıda bulunması (Bauman, 1998, s. 256) arasında bir yakınsak düzlem izlenebilir. Fakat, Derrida, Dekonstrüksiyonun kavramların soykütüğünü tarihsel olarak dikkate alarak ilerlediğini vurgulamasına (2005a, s. 143; 2010a, s. 68); Batı düşünce tarihi boyunca metne atfedilen tüm sınırları, *genelleştirilmiş metin* kavramı ile aşmaya çalışarak (Derrida, 1979, s. 84) toplumsal düşünce için dikkate değer bir kavrayış sunmasına; sosyolojiyi bir metin olarak (Agger, 2004, s. 168) düşünmenin imkanına yönelik yollara işaret etmesine; toplumsal dünyanın dinamiklerine yönelik eleştirel, teorik ve ampirik araştırmayı göz ardı etmeye çalışan bir çabasının olmamasına karşın toplumsal gerçeklikle sosyoloji disiplinin bekleyebileceği türden daha doğrudan ve açık bir şekilde ilginin özellikle ihmali (Bernstein, 2007, s. 225) dekonstrüksiyonun sosyoloji ile ilişkisini oldukça "naif" hale getirme ve toplumsal gerçekliği ampirik düzeyde analiz etmeye çalışan bir sosyolojiyi oldukça belirsiz bir konumla karşı karşıya bırakma (Tsatsaroni ve Cooper, 2009, s. 173) tehlikesini barındırır.

Toplumsal dünyanın ve toplumsal dünyanın bilgisinin sınırlarını tahkim eden, kapatan tüm sabitleme gücünün karşısında "kapanmanın" basitleştirme tiranlığına reddiyenin nihilistik sonuçlarına (Westoby, 2019, s. 9) ilişkin eleştirilere yönelik Derrida'nın son röportajında cevap mahiyetindeki "dekonstrüksiyon her zaman evetin, hayatın olumlanmasının tarafındadır" (Derrida, 2007, s. 51) biçimindeki dekonstrüksiyonun olumluluğuna ilişkin ısrarına eşlik eden soru bir kez daha dekonstrüksiyonun sosyoloji ile ilişkisini karar verilemezliğin geriliminde bırakır. Bu karar verilemezlik, genelde üstünkörü bir biçimde olumsuz ve yapısızlaştırma biçimleriyle sınırlandırılmış olmaktan uzak bir dekonstrüksiyon hareketinin "en azından toplumsal-tarihsel bir alanda iş başında olan bir icatçılığın işareti" (Derrida, 2007, s. 22) imkanına ilişkin Derrida'nın kendisinin cevapsız bıraktığı sorusunu da açık tutmaktadır. Derrida'nın kapanmayı gösterme, sınırları silme, hiyerarşiyi ters yüz etme imkânı olarak işe koştuğu *karar verilemezlik* dekonstrüksiyon ve sosyoloji bağlamında bir *aporia* (açmaz), ve imkânsızlık olarak tekrar ama ters yönde

sökün eder. Derrida'nın cevapsız sorusu -ya da cevap vermediği ama verilmesini beklediği soru-, toplumsal/kurumsal alanda iş başında olmasını arzuladığı dekonstrüksiyonun sosyoloji ile ilişkisini bir imkânsızlığın imkânı olarak koyutlar.

Çıkar çatışması:	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Mali destek:	Yazar bu çalışma için mali destek almadığını bildirmiştir.
Etik kurul onayı:	Yazar bu çalışmada etik kurul onayına gereksinim duymadığını beyan etmiştir.

Kaynakça

- Agger, B. (1989a). *Fast capitalism: A critical theory of significance*. University of Illinois.
- Agger, B. (1989b). *Socio(onto)logy: A disciplinary reading*. University of Illinois.
- Agger, B. (1992). *The discourse of domination: From the Frankfurt School to postmodernism*. Northwestern University.
- Agger, B. (2004). *The virtual self: A contemporary sociology*. Blackwell.
- Ajana, B. (2008). In defence of poststructural ethics in sociological praxis: Derrida, Lévinas and Nancy. *Enquire*, 1(1), 23-31.
- Attridge, D. (2005). Deconstruction today. *Études anglaises*, 58, 42-52.
- Balkin, J. M. (2016). Deconstructive practice and legal theory. P. Legrand (Yay. haz.) *Derrida and law* içinde (ss. 309-352). Routledge.
- Baral, K. C. (2018). Introduction. K. C. Baral, & R. Radhakrishnan (Yay. haz.), *Theory after Derrida essays in critical praxis* içinde (ss. 1-23). Routledge.
- Basile, J. (2018). Misreading generalised writing: From Foucault to speculative realism and new materialism. *The Oxford Literary Review*, 40(1), 20-37.
- Bauman, Z. (1992). *Intimations of postmodernity*. Routledge.
- Bauman, Z. (1998). *Sosyolojik düşünmek*. (A. Yılmaz, Çev.) Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2003). *Modemlik ve müphemlik*. (İ. Türkmen, Çev.) Ayrıntı Yayınları.
- Beardsworth, R. (2007). The irony of deconstruction and the example of Marx. M. McQuillan (Yay. haz.), *The politics of deconstruction Jacques Derrida and the other of philosophy* içinde (ss. 212-234). Ann Arbor, MI: Pluto Press.
- Bellou, T. (2013). *Derrida's deconstruction of the subject: Writing, self and other*. Peter Lang AG .
- Bennington, G. (2000). *Interrupting Derrida*. Routledge.
- Bernstein, R. J. (2007). *The new constellation: The ethical-political horizons of modernity/postmodernity*. Polity Press.
- Bourdieu, P. (1988). *Homo academicus*. (P. Collier, Çev.). Polity.
- Bourdieu, P. (2015). *Ayırım: Beğeni yargısının toplumsal eleştirisi*. (D. F. Şannan, & A. G. Berkkurt, Çev.). Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P. (2016). *Sosyoloji meseleleri*. (F. Öztürk, B. Uçar, M. Gültekin, & A. Sümer, Çev.). Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (1967). Sociology and philosophy in France since 1945 - Death and resurrection of a philosophy without subject. *Social Research*, 34(1), 162-212.
- Boyne, R. (2009). *Foucault ve Derrida: Aklın öteki yüzü*. (İ. Yılmaz, Çev.) BilgeSu Yayıncılık.
- Bradley, A. (2008). *Derrida's of grammatology: An Edinburgh philosophical guide*. Edinburgh University Press.
- Brothman, B. (1999). Declining Derrida: Integrity, tensegrity, and the preservation of archives from Deconstruction. *Archivaria*, 48, 64-88.
- Brown, R. H. (1987). *Society as text: Essays on rhetoric, reason, and reality*. University of Chicago.
- Bunge, M. (2013). *The sociology-philosophy connection*. Transaction Publishers.
- Burzyńska, A. (2019). *Deconstruction, politics, performatives*. (T. Anessi, Çev.). Peter Lang.
- Chernilo, D. (2014). The idea of philosophical sociology. *The British Journal of Sociology*, 65(2), 338-357.
- Colebrook, C. (2007). Graphematics, politics and irony. M. McQuillan (Yay. haz.), *The politics of deconstruction: Jacques Derrida and the other of philosophy* içinde (ss. 192-211). Pluto Press.
- Cooper, R. (1989). Modernism, post modernism and organizational analysis 3: The contribution of Jacques Derrida. *Organization Studies*, 10(4), 479-502. <https://doi.org/10.1177/017084068901000402>
- Corlett, W. (1989). *Community without unity: A politics of Derridian extravagance*. Duke University Press.

- Critchley, S. (2014). *The ethics of deconstruction: Derrida and Levinas*. Edinburgh University Press.
- Denzin, N. (1991). *Images of postmodern society*. Sage.
- Derrida, J. (1979). Living on/border lines. H. Bloom, P. D. Man, J. Derrida, G. H. Hartman, & J. H. Miller (Yay. haz.), *Deconstruction and Criticism* içinde (J. Hulbert, Çev.). (ss. 75-176) The Seabury Press.
- Derrida, J. (1981). *Position*. (A. Bass, Çev.). University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1987a). *The truth in painting*. (G. Bennington, & I. McLeod, Çev.). University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1987b). *The post card*. (A. Bass, Çev.). University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1988a). *Limited, Inc.* (S. Weber, & J. Mehlman, Çev.) Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1988b). *Memoires for Paul de man (The Wellek Library Lectures)*. Columbia University Press.
- Derrida, J. (1989). In discussion with Christopher Norris. A. Papadakis, C. Cooke, & A. Benjamin (Yay. haz.), *Deconstruction Omnibus Volume* içinde (ss. 71-75). Acedemy Editions.
- Derrida, J. (1994a). Mochlos; or, the conflict of the Faculties. R. Rand (Yay. haz.), *Logomachia: The conflict of the Faculties* içinde (R. Rand, & A. Wygant, Çev.) (ss. 2-34). University of Nebraska Press.
- Derrida, J. (1994b). The spatial arts: An interview with Jacques Derrida. P. Brunette, & D. Wills (Yay. haz.), *Deconstruction and the visual arts: art, media, architecture* içinde (ss. 9-32). Cambridge University Press.
- Derrida, J. (1994c). Some statements and truisms about neo-logisms, newisms, postisms, parasitisms, and other small seismisms. D. Carroll (Yay. haz.), *The States of "Theory": History, art and critical discourse* içinde (A. Tomiche, Çev.) (ss. 63-95). Stanford University Press.
- Derrida, J. (1995a). *Points...: interviews, 1974-1994*. (E. Weber, & P. K. others, Çev.) Stanford University Press.
- Derrida, J. (1995b). The time is out of joint. *Deconstruction Is/In America* içinde (ss. 14-38). New York University Press.
- Derrida, J. (1997a). *Of grammatology*. (G. C. Spivak, Çev.). Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1997b). The Villanova roundtable: A conversation with Jacques Derrida. J. D. Caputo (Yay. haz.), *Deconstruction in a nutshell: A conversation with Jacques Derrida* içinde (ss. 3-28). Fordham University Press.
- Derrida, J. (1998). *Resistances of Psychoanalysis*. (P. Kamuf, P.-A. Brault, & M. Naas, Çev.) Stanford university Press.
- Derrida, J. (1999). Hospitality, justice and responsibility: A dialogue with Jacques Derrida. M. Dooley, & R. Kearney (Yay. haz.), *Questioning ethics: Contemporary debates in continental philosophy* içinde (ss. 65-65). Routledge.
- Derrida, J. (2002). Privilege: Justificatory title and introductory remarks. J. Derrida, W. Hamacher, & D. E. Wellbery (Yay. haz.), *Who's afraid of philosophy: Right to philosophy 1* içinde (J. Plug, Çev.) (ss. 1-66). Stanford University Press.
- Derrida, J. (2004). Punctuations: The time of a thesis. W. H. Wellbery (Yay. haz.), *Eyes of the university: Right to philosophy 2* içinde (J. P. Others, Çev.) (ss. 113-128). Stanford University Press.
- Derrida, J. (2005a). *Paper machine*. (R. Bowlby, Çev.). Stanford University Press.
- Derrida, J. (2005b). Authorship, sovereignty and the axiomatics of the interview: Derrida 'Live'. J. Smith (Yay. haz.), *Jacques Derrida: Live theory* içinde (ss. 104-117). Continuum.
- Derrida, J. (2007). Psyche: Invention of the other. J. Derrida, K. Peggy, & R. Elizabeth (Yay. haz.), *Psyche: Inventions of the other volume 1* içinde (P. Catherine, Çev.) (ss. 1-47). Stanford University.
- Derrida, J. (2008). Otoimmünite: Gerçek ve simgesel intiharlar. G. Borradori (Yay. haz.), *Terör günlerinde felsefe: Jürgen Habermas ve Jacques Derrida ile diyaloglar* içinde (E. Barca, Çev.) (ss. 112-174). Yapı Kredi Yayınları.
- Derrida, J. (2010a). Yasanın gücü: Otoritenin mistik temeli. A. Çelebi (Yay. haz.), *Şiddetin eleştirisi üzerine* içinde (Z. Direk, Çev.) (ss. 43-133). Metis.
- Derrida, J. (2010b). *Gramatoloji*. (İ. Birkan, Çev.). BilgeSu.
- Derrida, J. (2013a). But, beyond . . . (Open Letter to Anne McClintock and Rob Nixon). J. Derrida, & J. Williams (Yay. haz.), *Signature Derrida* içinde (P. Kamuf, Çev.) (ss. 63-80). University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2013b). Biodegradables seven diary fragments. J. Derrida, & J. Williams (Yay. haz.), *Signature Derrida* içinde (P. Kamuf, Çev.) (ss. 152-219). University of Chicago Press.
- Derrida, J., & Ewald, F. (1995). A Certain 'madness' must watch over thinking. *Educational Theory*, 45(3), 273-291.
- Derrida, J., & Ferraris, M. (2002). *A taste for the secret*. (G. Donis, D. Webb, Dü, & G. Donis, Çev.). Polity Press.
- Dews, P. (2007). *Logics of disintegration: Poststructuralist thought and the claims of critical theory*. Verso.
- Dienst, R. (1994). Sending Postcards in TV Land. P. Brunette, & D. Wills (Yay. haz.), *deconstruction and the visual arts: Art, media, architecture* içinde (ss. 296-307). Cambridge University Press.

- Dumont, C. W. (1998). The analytical and political utility of poststructuralism: considering. Affirmative action. *Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie*, 23(2/3), 217-237.
- Eagleton, T. (1984). *The function of criticism*. Verso.
- Ertürk, M. (2022). *Sosyolojide metafor metaforda toplum: Toplumsal teorinin temsil rejimi ve metafor mimarisi*. Çizgi Kitabevi.
- Ferraris, M. (2018). The documental revolution and the archives of the future. J.-M. Rabaté (Yay. haz.), *After Derrida literary criticism in the 21st century* içinde (ss. 212-225). Cambridge University Press.
- Ferraris, M. (2019). The universal blackboard. A. Kanev (Yay. haz.), *New realism problems and perspectives* (ss. 63-72). St. Kliment Ohridski University Press.
- Flaherty, P. (1986). (Con)textual contest: Derrida and Foucault on madness and the Cartesian subject. *Philosophy of the Social Sciences*, 16(2), 157-175. <https://doi.org/10.1177/004839318601600201>
- Foucault, M. (2005a). Derrida'ya cevap. F. Keskin (Yay. haz.), *Büyük kapatılma* içinde (I. Ergüden, Çev.) (ss. 31-47). Ayrıntı.
- Foucault, M. (2005b). Gövdem, bu kağıt, bu ateş. F. Keskin (Yay. haz.), *Büyük kapatılma* içinde (I. Ergüden, Çev.) (ss. 47-75). Ayrıntı.
- Foucault, M. (2006). *Deliliğin tarihi*. (M. A. Kılıçbay, Çev.). İmge Kitabevi.
- Frow, J. (1986). *Marxism and literary history*. Harvard University Press (HUP).
- Game, A. (1991). *Undoing the social: Towards a deconstructive sociology*. University of Toronto.
- Gaston, S. (2011). Introduction. S. Gaston, & I. Maclachlan (Yay. haz.), *Reading Derrida's of grammatology* içinde (ss. xiii-xxvii). Continuum.
- Gehring, P. (2016). The Jurisprudence of the "Force of Law". P. Legrand (Yay. haz.), *Derrida and law* içinde (ss. 117-132). New York: Routledge.
- Goldgaber, D. (2021). *Speculative grammatology deconstruction and the new materialism*. Edinburgh University Press.
- Gormley, S. (2020). *Deliberative theory and deconstruction: A democratic venture*. Edinburgh University Press.
- Grosz, E. (1989). *Sexual subversions: Three French feminists*. Allen and Unwin.
- Habermas, J. (2000). *The philosophical discourse of modernity twelve lectures*. (F. Lawrence, Çev.). MIT Press.
- Habermas, J. (2006). A last farewell: Derrida's enlightening impact. L. Thomassen (Yay. haz.), *The Derrida-Habermas reader* içinde (M. Hill, Çev.) (ss. 307-308). Edinburgh University Press.
- Harrington, A. (2009). 'Messianicity' in social theory? A critique of a thesis of Jacques Derrida. *Thesis Eleven*, 98, 52-68. <https://doi.org/10.1177/0725513609105483>
- Hill, L. (2007). *The cambridge introduction to Jacques Derrida*. Cambridge University Press.
- Irwin, J. (2013). Derrida and educational research: An introduction. M. Murphy (Yay. haz.), *Social theory and education research: Understanding Foucault, Habermas, Bourdieu and Derrida* içinde (ss. 171-183). Routledge.
- Jameson, F. (1999). Marx's purloined letter. M. Sprinker (Yay. haz.), *Ghostly demarcations* içinde (ss. 26-67). Verso.
- Johnson, C. (1993). *System and writing in the philosophy of Jacques Derrida*. Cambridge University Press.
- Karavanta, M., & Morgan, N. (2008). Introduction: Humanism, hybridity and democratic Praxis. M. Karavanta, & N. Morgan (Yay. haz.), *Edward Said and Jacques Derrida: Reconstellating humanism and the global hybrid* içinde (ss. 1-21). Cambridge Scholars Publishing.
- Kates, J. (2005). *Essential history: Jacques Derrida and the development of deconstruction*. Northwestern University Press.
- Kelly, C. J. (1999). Affirming the indeterminable: Deconstruction, sociology, and Tobias Wolff's 'Say Yes'. *Mosaic*, 32(1), 149-166.
- Kelly, C. J. (2013). The name of sociology and the trace of Derrida. M. Caputi, & J. Vincent J. Del Casino (Yay. haz.), *Derrida and the future of the liberal arts* içinde (ss. 169-193). Bloomsbury.
- Leledakis, K. (2000). Derrida, deconstruction and social theory. *European Journal of Social Theory*, 3(2), 175-193. <https://doi.org/10.1177/1368431002224750>
- Lentricchia, F. (1983). *Criticism and social change*. The University of Chicago Press.
- Loesberg, J. (1997). Bourdieu's Derrida's Kant: The aesthetics of refusing aesthetics. *Modern Language Quarterly*, 58(4), 417-436. <https://doi.org/10.1215/00267929-58-4-417>
- Lüdemann, S. (2014). *Politics of Deconstruction: A New Introduction to Jacques Derrida*. (E. Butler, Çev.) California: Stanford University Press.

- Macherey, P. (2016). The Foucault-Derrida debate on the argument concerning madness and dreams. *Foucault/Derrida fifty years later: The futures of genealogy, deconstruction, and politics* içinde (S. Haddad, J. Cazenave, & O. Custer, Çev.) (ss. 3-20). Columbia University Press.
- McCarthy, T. (1993). *Ideals and illusions: On reconstruction and deconstruction in contemporary critical theory*. MIT Press.
- McGushin, E. (2016). Deconstruction, care of the self, spirituality: Putting Foucault and Derrida to the test. Y. Aryal, V. W. Cisney, N. Morar, & C. Penfield (Yay. haz.), *Between Foucault and Derrida* içinde (ss. 103-122). Edinburgh University Press.
- McQuillan, M. (2000). Introduction: Five strategies for deconstruction. M. McQuillan (Yay. haz.), *Deconstruction: A reader* içinde (ss. 1-43). Routledge.
- Nealon, J. T. (2012). *Post-postmodernism: or, the cultural logic of just-in-time capitalism*. Stanford University Press.
- Newman, S. (2005). *Power and politics in poststructuralist thought new theories of the political*. New York: Routledge.
- Norrie, A. (2005). *Law and the beautiful soul*. The GlassHouse Press.
- Orchard, V. (2011). *Jacques Derrida and the institution of French philosophy*. Legenda.
- Palmer, A. L. (2008). *Historical dictionary of architecture*. The Scarecrow Press.
- Payne, M. (1993). *Reading theory: An introduction to Lacan, Derrida and Kristeva* . Blackwell.
- Penfield, C. (2016). Introduction: Between Foucault and Derrida. Y. Aryal, V. W. Cisney, N. Morar, & C. Penfield (Yay. haz.), *Between Foucault and Derrida* içinde (ss. 1-27). Edinburgh University Press.
- Peters, M. A., & P. Trifonas, P. (2005). The humanities in deconstruction. P. P. Trifonas, & M. A. Peters (Yay. haz.), *Deconstructing Derrida: Tasks for the New Humanities* içinde (ss. 1-10). MacMillan.
- Rapaport, H. (2003). *Later Derrida: Reading the recent work*. Routledge.
- Rasche, A. (2011). Organizing Derrida organizing: Deconstruction and organization theory. H. Tsoukas, & R. Chia (Yay. haz), *Philosophy and organization theory (Research in the Sociology of Organizations, Volume 32)* içinde (ss. 251-280). Emerald Group Publishing Limited.
- Roudinesco, E. (2008). *Philosophy in turbulent times: Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze, Derrida*. (W. McCuaig, Çev.). Columbia University Press.
- Royle, N. (2000). What is deconstruction. N. Royle (Yay. haz.), *Deconstructions: A user's guide*, içinde (ss. 1-13). Palgrave.
- Said, E. W. (2000). *Kış ruhu*. (T. Birkan, Çev.). Ayıntı.
- Salmon, P. (2020). *An event, perhaps: A biography of Jacques Derrida*. Verso.
- Silverman, H. J. (1994). *Textualities: Between hermeneutics and deconstruction*. Routledge.
- Sjöstrand, B. (2021). *Derrida and technology: Life, politics, and religion*. (S. Donovan, Çev.). Springer.
- Staten, H. (1984). *Wittgenstein and Derrida*. University of Nebraska.
- Sprinker, M. (1980). Textual politics: Foucault and Derrida. *Boundary 2*, 8(3), 75-98.
- Stocker, B. (2006). *Routledge philosophy guidebook to Derrida on Deconstruction*. Routledge.
- Thomassen, L. (2010). Deconstruction as method in political theory. *Austrian Journal of Political Science*, 1(1), 41-53.
- Tsatsaroni, A., & Cooper, G. (2009). Appropriation, translation and the opening of theory. G. Cooper, A. King, & R. Rettie (Yay. haz.), *Sociological objects: Reconfigurations of social theory* içinde (ss. 159-176). Routledge.
- Vandenberghe, F. (2018). Sociology as practical philosophy and moral science. *Theory, Culture & Society*, 35(3), 77-97.
- Waş, C. (2019). The Shadow of God in the garden of the philosopher. The Parc de La Villette in Paris in the context of philosophy of chôra Part II. *Quart*, 51(1), 50-77.
- Westoby, P. (2019). A community development yet-to-come': Jacques Derrida and re-constructing community development praxis. *Community Development Journal*, 56(3), 375-390. <https://doi.org/10.1177/0263276417709343>
- Winch, P. (2008). *The idea of a social science and its relation to philosophy*. Routledge.
- Wood, D. (2005). *The step back ethics and politics after deconstruction*. State University of New York Press.
- Zima, P. V. (2002). *Deconstruction and critical theory*. (R. Emig, Çev.). Continuum.



“Turning Others’ Leaves”: The Politics of National Literary Identity in Renaissance England¹

“Başkalarının Sayfalarını Karıştırırken”: Rönesans İngilteresi’nde Millî Edebiyat Kimliği Politikası

Himmet UMUNÇ*

Abstract

The origins of the sense in Renaissance England for a distinct English literary identity may be traced back to Geoffrey Chaucer and John Gower in the fourteenth century. However, it was with the Elizabethan generation of writers and poets in the second half of the sixteenth century that this sense became a serious concern and constituted the essence of their literary politics at the time. In fact, at a time when political, ideological, cultural, economic, commercial, and colonialist nationalism was on the rise in Renaissance Europe, it would not be unusual for the Elizabethans to pursue radical policies of nationalism in every sphere, including most importantly the formation of a national literary identity. Accordingly, for the literati of the time, especially for the generation of Sir Philip Sidney, Edmund Spenser, Christopher Marlowe, William Shakespeare, and their contemporaries, literary creativity and originality and, consequently, independence from foreign influence were to be prioritized and privileged over imitation and traditionality. Therefore, they increasingly turned away from the imitation of Continental literary norms and explicitly rejected Petrarchan populism; instead, they were involved in a deliberate and focused engagement in a process of theoretical and pragmatic politics for the creation of national literature. The new national literature they envisaged was not only to be authentic and native in identity but also to match up the intellectual standards of Renaissance humanism and literary performance at large. So this article is an analytical and argumentative attempt, with the main focus on Sidney and Spenser, to demonstrate in what ways and by what perceptions the Elizabethans were motivated for the formation of a national literary identity.

Keywords: Renaissance English literature, Sidney, Spenser, Elizabethan literary nationalism, Elizabethan politics of English literary identity, Renaissance English poetry.

Öz

Rönesans İngilteresi’nde belirgin bir İngiliz edebî kimliği oluşturma düşüncesinin kökenlerini, ondördüncü yüzyıl şairleri Geoffrey Chaucer ve John Gower’a kadar sürdürmek mümkündür. Ancak bu düşünce, çok ciddi olarak, onaltıncı yüzyılın ikinci yarısında, Elizabeth I döneminin yazar ve şairler kuşağı nezdinde öne çıkan bir ilgi konusu olmuş ve onların edebiyat siyasetinin özünü oluşturmuştur. Aslında, Rönesans Avrupası’nda siyasal, ideolojik, kültürel, ekonomik, ticarî ve sömürgeci milliyetçiliğin yükselişte olduğu bir dönemde, Elizabeth I döneminde de özellikle millî bir edebiyat kimliğinin oluşumu dâhil, her alanda radikal politikalar izlenmesi

¹ This article is an expanded version of the paper with the title “Turning Others’ Leaves? The Politics of National Literary Identity in Renaissance England,” originally presented as a sub-plenary lecture at the “ESSE Conference 2022,” Johannes Gutenberg University, Mainz, Germany, 29 August-2 September 2022.

* Prof. Dr. Başkent University, Faculty of Science and Letters, Department of American Culture and Literature. E-mail: umunch@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-5163-4121



olağan bir durumdu. Dolayısıyla, dönemin edebiyatçıları için, özellikle Sir Philip Sidney, Edmund Spenser, Christopher Marlowe, William Shakespeare ve çağdaşlarının oluşturduğu kuşak için, edebî yaratıcılık ve özgünlük, nihayet yabancı etkilerden bağımsızlık, öncellenmeli ve taklitçiliğin ve gelenekselliğin önüne geçilmeliydi. Bu nedenle, Kıta Avrupası’nın edebiyat modellerinin taklidinden giderek vazgeçtiler ve Petrarca’ya olan aşırı rağbeti açıktan açığa reddettiler. Buna karşılık, millî bir edebiyatın yaratılması için, bilinçli ve odaklanmış olarak, kuram ve uygulamaya yönelik bir edebiyat siyaseti sürecini ortaya koydular. Ön gördükleri yeni millî edebiyat, sadece özgün ve yerli değil, aynı zamanda Rönesans hümanizmasının ve genel edebiyat üretiminin düşünsel standartlarına uygun olmalıydı. İşte bu makale, Elizabeth I dönemi edebiyatçılarının, millî bir edebiyat kimliğinin oluşumu için, hangi düşüncelerle ve ne gibi yöntemlerle hareket ettiğini irdeleyen ve tartışan bir çalışmadır. Bu amaçla, özellikle Sidney ve Spenser üzerinde durulmaktadır.

Anahtar sözcükler: Rönesans İngiliz edebiyatı, Sidney, Spenser, İngiliz edebiyat milliyetçiliği, İngiliz edebî kimlik politikası, Rönesans İngiliz şiiri.

Introduction

What follows is a modest attempt to demonstrate in what ways and by what perceptions the writers and poets in Renaissance England were theoretically and pragmatically involved in a deliberate and focused engagement for the creation of a national literature. My main focus will be, among others, on Sir Philip Sidney and Edmund Spenser. Although the origins of the sense for a distinct English literary identity may be traced back to Chaucer and Gower in the late Middle Ages, it was with the Elizabethan generation in particular that this sense came to be dominant and constituted the essence of their literary politics. For this generation, innately fostering “a developing sense of Englishness,”² creative originality, and independence from Continental literary influence, was to be prioritized and privileged over imitation and traditionality of form and topicality. Accordingly, the new national literature, free from imitation of Continental norms of writing and dominant Petrarchan populism, was not only to be authentic and native in identity but also to match up the standards of Renaissance humanism and literary performance at large. In fact, the sixteenth century in Renaissance Europe increasingly witnessed a widespread rise of political, ideological, cultural, economic, commercial, and colonialist nationalism that gestured to the evolving concept of nation-state. Similarly, Renaissance English politicians, intellectuals, writers and poets were also motivated to pursue radical policies of nationalism in every sphere, including most importantly the formation of a national and independent literary identity.³

At the outset it may seem somewhat anachronistic to associate the modern political term “nationalism” with the Renaissance literary context. As commonly admitted, the modern political concept of *nationalism* and nationhood mainly arose out of the politics and philosophy of the French Revolution. Yet, as regards the Renaissance, the term “nationalism” has been used in this article for a literary and cultural rather than political framework of reference. It has also been used in affiliation with the broader and more emotive term “patriotism.” This is because the Renaissance idea of nationalism was fully embedded in the Renaissance idea of patriotism, which, to the Renaissance mind, culturally meant giving priority to one’s own national language, literature, history, moral values, and identity, and thus to one’s own nationhood. Unlike the collective and holistic Christian identity and selfhood of the Middle Ages, the Renaissance idea of nationhood and patriotism became essentially defined by a nation’s historical, cultural, racial, institutional, legislative, judicial and various other characteristics, which all constituted the essence of national identity. So, in the aftermath of the Middle Ages, the Renaissance may also be regarded, among others, as the rise and formation of national identity through national languages and literatures. Therefore, the politics of literary nationalism in Renaissance England can also be perceived within this general context.

² Shoulson, p. 355.

³ See McGovern’s article for a concise account of the rise of mercantilism and economic nationalism in the later Middle Ages and Renaissance England.

³ Charlton, p. 241.

⁴ Kraillsheimer, p. 16.

⁵ See Charlton, pp. 240-241.

The Rise of Literary Nationalism in Renaissance England: Sidney and Spenser

A major aspect of the rising literary nationalism on the Renaissance Continent and England was the growing importance and popularity of the vernacular as a national medium of literary expression. In other words, the vernacular during the Renaissance period came to be “recognized as worthy not only for translations but also original works.”⁴ In this regard, the poetical quality and use of the vernacular was of prime importance. This was because, as A.J. Krailsheimer states, in Renaissance Europe

“poetry was seen as the ultimate test of the vernaculars, and thus the element of national and linguistic prestige was always important.”⁵

Accordingly, this led, especially among Continental Renaissance writers, to an increasing publication of various treatises for the defence of the vernacular. The best known among them were Cardinal Pietro Bembo’s *Prose della Volgar Lingua* (1525) in Italy and Joachim du Bellay’s *Deffence et Illustration de la Langue Françoise* (1549) in France.⁶

The privileging of the vernacular on the Continent as a national medium of literary expression also had its constructive impact on Renaissance England and further enhanced the growing awareness among Tudor and Elizabethan intellectuals for a rhetorical refinement and lexical enrichment of the English language. In fact, from the fifteenth century onwards, from William Caxton to Roger Ascham and Thomas Elyot, it was deeply felt that, as the national language, English had to be upgraded and standardized to make it an effective and refined national medium of public instruction and literary expression.⁷ Compared especially with Italian and French as the advanced Continental vernaculars, English was considered to be devoid of any rhetorical and literary elegance. For instance, the Tudor physician and traveller Andrew Boorde disparagingly complained that

“the speech of England is a base speech to other noble speeches as Italian, Castilian and French.”⁸

However, this kind of negative sentiment gradually lost its significance through improvement and efficiency in education and language teaching in Renaissance England. In this regard, one may recall Spenser’s teacher Richard Mulcaster at Merchant Taylors’ School in London, who, in his English teaching book *The First Part of the Elementarie* (1582), wrote with a strong patriotic sentiment as follows:

“I do not think that any language be it whatsoever is better able to utter all arguments, either with more pith or greater plainness than our English tongue is. [...] I love Rome but London better; I favour Italy but England more, I honour the Latin but I worship the English.”⁹

Mulcaster further emphasized that English was to be the language of national literature; rhetorically he asked:

“But why not all in English? [...] It is our accident which restrains our tongue, and not the tongue itself, which will strain with the strongest, and stretch to the furthest.”¹⁰

⁷ See Charlton, pp. 120-123.

⁸ Qtd. in Charlton, p. 120.

⁹ Qtd. in Charlton, p. 120.

¹⁰ Qtd. in Buxton, *Elizabethan Taste*, p.13.

Despite Mulcaster’s enthusiastic and patriotic defence and self-assurance as such, the question whether English had attained perfect literary excellence was still an important concern among the Elizabethans, most explicitly for Sidney and Spenser. For instance, in offering in his *Defence of Poesie* a brief critique of the contemporary English literary writings,¹¹ Sidney voiced his disappointment that only a few of these writings had what he called “poeticall sinnewes in them.”¹² However, as regards *The Shepheardes Calender*, which Spenser had dedicated to him, he was somewhat in dilemma in his appreciation of the poem. He argued that, although Spenser’s poem was commendable for its poetical quality, stylistically it was crude because of its linguistic archaism and violated the traditional decorum of the pastoral discourse:

“The Shepheards Kallender hath much Poetrie in his Egloges, indeed woorthie the reading, if I be not deceiued. [Yet] that same framing of his style to an olde rusticke language, I dare not allow: since neither *Theocritus* in Greeke, *Virgill* in Latine, nor *Sanazara* in Italian, did affect it.”¹³

In fact, as a rising new national poet in the late 1570s, Spenser, on the other hand, was consciously attempting by his use of an affected archaism to revive the old lexical richness of the English language that he believed Chaucer and Gower had demonstrated in their works. Essentially Sidney did agree with Spenser about the valuable contribution that Chaucer and Gower had made to the development of English as a national poetical language:

“[...] in our English, wer *Gower*, and *Chawcer*, after whom, encoraged and delighted with their excellent foregoing, others haue folowed to bewtify our mother toong, aswel in the same kind as other arts.”¹⁴

Moreover, Sidney was firmly convinced that, as the national language, English was “most fit to honour *Poesie*, and to bee honoured by *Poesie*.”¹⁵ Evidently it was in view of this very fact that, with a growing sense of literary nationalism, Spenser obviously felt indebted to Chaucer and Gower. Therefore, out of strong patriotic sentiments, he must have chosen them deliberately as his models for style. However, despite Sidney’s stylistic objection, a defence (*apologia*) for Spenser’s archaism was offered by the anonymous commentator “E.K.” of *The Shepheardes Calender*.¹⁶ In his letter (“epistle”), addressed to Gabriel Harvey and dated 10 April 1579,¹⁷ E.K. praised Spenser’s linguistic patriotism and strongly supported his use of an archaic style in *The Shepheardes Calender*:

“[...] in my opinion it is one special prayse, of many whych are dew to this Poete, that he hath laboured to restore, as to theyr rightfull heritage, such good and naturall English words, as haue ben long time out of vse and almost cleane disherited.”¹⁸

In order to set off Spenser’s linguistic nationalism and patriotism, E.K. also complained in his letter how the beauty of the English language had been disregarded and how borrowings from other languages had spoiled it:

“our Mother tonge, which truely of it self is both ful enough for prose and stately enough for verse, hath long time ben counted most bare and barrein of both. Which default when

¹¹ See Sidney, *The Defence*, sigs. H3^v-H4^r.

¹² Sidney, *The Defence*, sig. H3^v.

¹³ See Sidney, *The Defence*, sig. H3^v.

¹⁴ Sidney, *The Defence*, sig. B2^r.

¹⁵ Sidney, *The Defence*, sig. K1^v.

¹⁶ The identity of Spenser’s anonymous commentator “E.K.” has never been established; actually he may have been a close and learned associate of the Sidney-Spenser literary circle or, as generally assumed, a pseudonym that Spenser may himself have used to promote his pastoral work *The Shepheardes Calender*.

¹⁷ For a text of the letter, see Spenser, pp. 416-419.

¹⁸ Spenser, p. 417.

as some endeoured to salve recure, they patched vp the holes with peces and rags of other language, borrowing here of the french, there of the Italian, euery where of the Latine, not weighing how il, those tonges accorde with themselves, but much worse with ours.”¹⁹

Accordingly, for Spenser, Chaucer’s style of writing was to be principally emulated in poetry as a model and guide because Chaucer was, in E.K.’s words, “the Loadstarre of our Language.”²⁰ Again in Book IV of *The Faerie Queene*, Spenser paid tribute to Chaucer, or “Dan Chaucer” as he called him, by referring to him as the “well of English vndefyled.”²¹ Thus, through his allegiance to the national linguistic and cultural heritage of medieval England, Spenser clearly brought to the fore a strong sense of literary nationalism that was on the rise among the young Elizabethans from the 1570s onwards.

So with Spenser in the forefront, the process for the enrichment and development of the English language in Renaissance England constituted part of the politics of national literary identity. More broadly, the process was related to what Stewart Mottram calls in the political, cultural, and economic sense “the complexities of English identity formation” in the early modern period.²² The process was further expedited through extensive translations and language learning as well as by means of borrowed words and appropriate neologisms.²³ Ultimately the Renaissance English acquired so much literary and communicative versatility that, without this quality, as Charlton states, “the language of Elizabethan and Jacobean literature could hardly have developed as it did.”²⁴

Besides the enrichment and development of English as a literary language, another major issue that cut across the politics of national literary identity was the English Renaissance adaptation or imitation of the traditional literary genres for the creation of a distinctively authentic and purely native literature. Obviously, for Sidney and his contemporaries, who inherently saw their literary mission as “service to Queen and country,”²⁵ this was a far more challenging and complex issue, given the widespread prevalence of Petrarchanism and the increasing influence of Renaissance Italian and French literature. In this regard, the young Elizabethans subscribed to the view that, within the context of Renaissance humanism at large, the new English literature was to be distinctly native in content but traditional in form. In other words they pioneered in literature what one may call, borrowing Martin Elsky’s phrase, “the rise of English national consciousness.”²⁶ Indeed, as John Buxton points out,

“the Elizabethans were not attempting to copy the ancients [one may add, also the Continentals], rather to learn from them the means of creating something new.”²⁷

Therefore, the works to be written and produced were to be “self-confidently English” as Buxton further puts it. Instead of repeating and imitating the Continental clichés of expression, stylistic variations, and moods of feeling, Sidney, and Spenser under his influence, turned to their own cultural, social and political native sources in order to pioneer the creation of the new national English literature. Essentially their attitude and policy can be considered to have been a significant component of English nationhood and Englishness in the political and cultural sense. In other words, they adopted what Annabel Patterson terms “the politics of self-representation.”²⁸ In this regard, Sidney’s Sonnet 1 in his *Astrophel and Stella*²⁹ can be viewed as a kind of literary manifesto. The sonnet metaphorically epitomizes Sidney’s politics for an indigenous national literature diacritically independent from

¹⁹ Spenser, p. 417.

²⁰ Spenser, p. 416.

²¹ Spenser, p. 222 [*The Faerie Queene*, IV.ii.32].

²² Mottram, p. 297.

²³ See Charlton, pp. 239-246.

²⁴ Charlton, p. 241.

²⁵ Helgerson, p. 893.

²⁶ Elsky, p. 393),

²⁷ Buxton, *Elizabethan Taste*, p. 12.

²⁸ Patterson, p. 44.

²⁹ For quotation and textual reference, Ringler’s edition of Sidney’s poems has been used in this article.

foreign influences.³⁰ Textually considered, in the octave of the sonnet, the poet lover, who wishes to write a sonnet for his beloved, has been ““turning others’ leaves” and carefully studying for imitation the conceits, styles, prosody and devices (“inventions fine”) used by other poets, whether classical and Continental. Yet, as further implied metaphorically in the sestet, his efforts prove futile because mere imitation does not lead him to any poetical spontaneity, creativity and originality:

“But words came halting forth, wanting Invention’s stay;”

moreover, classical and Continental metrical patterns used in poetry did not suit the phonetic and structural properties of English:

“Others’ feet still seem’d but strangers in my way.”

Therefore, in the end, the poet lover, already frustrated and dejected, is rebuked by his “Muse” for his dependence on alien poetical forms and examples. He is further instructed by the Muse to focus on his own self and experience for literary creativity and national identity:

“‘Fool,’ said my Muse to me, ‘look in thy heart and write.’”

The failure that the poet lover experiences in his attempt to write poetry basically stems, to use Richard Lanham’s words, from “the difficulty of writing poetry with a stale and borrowed rhetoric.”³¹ Of course, in the Renaissance sonnet tradition, this means unquestionable submission to the dominant poetical fashion of Petrarchanism since Petrarch’s lyrics and sonnets, as Heather Dubrow points out, “enjoyed an extraordinary vogue throughout much of Europe in the early modern times.”³² As a young upcoming poet, seeking poetical self-achievement and literary recognition, Sidney recognized that Petrarchan clichés and poetical formats were of no use for his personal poetical distinction. He also clearly saw in terms of literary politics that the formation of a national English literary identity was to be constructed upon the native cultural and literary heritage and aesthetically in a form and style that would appeal to his English audience.

Evidently, in their adaptation of the classically-oriented and popular Renaissance literary genres, Sidney, Spenser, and their contemporaries were motivated both by an aesthetic purpose and a national desire to enhance their own creativity and take a leading role in the formation of the new national English literature. Thus, they felt that they had first to liberate themselves from what one may call a dominant *literary and stylistic colonization*, which was cumulatively Continental but particularly Italian and French. Yet, on the other hand, they were also aware that, in adapting the traditional literary genres, they had to imitate or maintain the established norms of these genres. This was important for self-learning and a diacritical literary identity. In this regard, Jean-Claude Carron’s general discussion of the contributory and motivating impact of imitation in the Renaissance as a whole can be recalled. For Carron, imitation provided Renaissance poets and writers:

³⁰ See Umunç, “Sidney’s Sonnet 1,” pp. 113-116 for a commentary.

³¹ Lanham, p. 100.

³² Dubrow, p.15.

“the means to achieve a modern poetics. Through imitation, the poets could appropriate for their time what their period was ready to assimilate. In doing so they were able to recognize, in spite of the distance that alienated them from the past, the possibility of continuity which would be understood as a ‘historical’ and personal dialogue. Imitation gave rise to the idea of a ‘rebirth’ among the poets; it provided the means to develop a ‘second nature’ through assimilation and appropriation of the model.”³³

Carron further emphasizes the motivating, formative, and guiding role of the Renaissance practice of literary imitation:

“One imitates not in order to copy others, or to overtake them on their own ground, but rather to become oneself, to achieve self-recognition. Identification—but with oneself—was the goal. [...] Poets imitate less what the models were able to be than what they were able to do, that is, they imitate for their own sake.”³⁴

When we turn to Spenser, for example, in adapting the pastoral genre, he changed its traditional format of topography, typology, and nomenclature. Instead, he used an English pastoral landscape and nomenclature. In writing his pastoral, he was indebted, only in conceptual and generic terms, to the major classical and Renaissance pastoral poets from Theocritus and Virgil to Mantuan, Sannazaro and, in E.K.’s words, “diuers other excellent both Italian and French Poetes”³⁵ as his sources of imitation and inspiration. Indeed, Spenser’s use of an English context for *The Shepheardes Calender* can be seen as the domestication of the classical pastoral and its Continental Renaissance polarization. In a sense, one may claim, in constructing *The Shepheardes Calender*, he anglicized the established and traditional norms of pastoral and used them for his English version of the genre. For instance, the Elizabethan educator and critic William Webbe was exceedingly enthusiastic in his praise of Spenser for adapting the Virgilian pastoral and transforming it into a genuine English and national genre. In his book *A Discourse of English Poetrie* (1586) he wrote:

“But nowe at the last hath England hatched vppone one Poet of this sorte, in my conscience comparable with the best in any respect: euen Master Sp[enser] Author of *The Sheepeheards Calender*, whose traueill in that peece of English Poetrie, I think verely is so commendable, as none of equall iudgement can yeelde him lesse prayse for his excellent skill, and skyfull excellency shewed forth in the same, then they would to eyther *Theocritus* or *Virgill*, who in my opinion, if the coursesnes our speeche (I meane the course of custome which he woulde not infringe) had beene no more let vnto them, then theyr pure natiue tongues were vnto them, he would haue (if it might be) surpassed them. What one thing is there in them so worthy admiration, wherevnto we may not adioyne some thing of his, or equall desert? Take *Virgil* and make some little comparison betweene them, and iudge as ye shall see cause.”³⁶

So for Webbe, Spenser’s pastoral was not a mere imitation but an English adaptation of the genre that not only embodied the generically established norms but also was equal in quality and creativity to its classical models. In the eyes of Webbe and certainly other Elizabethans, Spenser had proved himself to be the Virgil of Renaissance England.

Textually analyzed, the Englishness of Spenser’s pastoral is displayed through various native references in the eclogues. For instance, in addition to the usual classical pastoral names such as Phyllis, Daphnis, Tityrus, Menalcas, and so forth, he also uses such native names as Colin, Piers, Willy, Diggon Davie, Morrell, and Rosalind along with some unusual and metaphorical names like Hobbinoll, Perigot, Wrenock, and Lobbin. Thus he set the example of an English pastoral nomenclature that was further to be enriched by such native names as, for instance, Drayton’s

³³ Carron, p. 570.

³⁴ Carron, p. 570.

³⁵ Spenser, p. 418.

³⁶ Quoted by Cummings, pp. 57-58).

shepherds Rowland, Winken, Perkin, and so forth. Similarly in his depiction of a pastoral landscape, he used the scenery of the native English countryside. Instead of the Virgilian and thereby traditional pastoral *locus amoenus*, he preferred to situate his pastoral in an English geography. Indeed traditionally the Virgilian *locus amoenus* invariably included an Arcadian setting with spreading trees, cool shades, sacred streams, green pastures and with the Mediterranean flora that consisted of pine trees, osiers, laurels, willows, olive trees, sacred groves of poplars, narcissuses, hyacinths, myrtles and so forth. Yet Spenser’s pastoral setting is genuinely English and consists of the native English flora such as briars, hawthornes, brambles, oaks, cowslips, kingcups, gillyflowers, daffodils, daisies, lilies and violets, thus creating an impression of the typical English countryside with rows of hedges. Moreover, it is “on the hills of Kent”³⁷ instead of Theocritus’ Sicily or Virgil’s idealized Arcadia that his shepherds keep their flocks. Also, instead of the oaten flute or Pan’s pipe used by shepherds in the traditional pastoral as the conventional musical instrument, Spenser’s shepherds play bagpipes. In the pastoral tradition the seasons are conventionally spring and summer. In Spenser’s case his pastoral world is exposed to the changing effects of the four seasons and becomes rather dystopian in the winter season due to the rigours of a northern climate: an unsettled and “lowring wether,” a “clodie welkin,” frosty nights, “bitter blasts,” the blustering Boreas. So one may conclusively stress that, through all these native depictions and references, Spenser gave the pastoral genre a national and culturally authentic sense of Englishness. Similarly, it was also with such a sense of Englishness that, after his *Shepherd’s Calendar*, he embarked on his grand project of *The Faerie Queene* as a national epic romance and indeed, in Buxton’s words, as “[a] great patriotic poem.”³⁸ Accordingly, considered within the politics of Renaissance English literary nationalism, *The Faerie Queene* was designed as, in Patterson’s words, “the greatest representation of Elizabethanism as a national ideology.”³⁹ Generically, Spenser transformed the classical form of epic into what one may call a *mixed mode* by blending it with medieval chivalric romance. Thus, he created an epic romance which was diacritically English in form and content. In constructing his poem, Spenser situated it historically within the medieval context of the national Arthurian heritage. Allegorically, through his mythopoeic depiction of a chivalric world of romance, involving heroic quests, love and moral excellence, and ruled over by the fairy queen Gloriana, he idealized and celebrated Elizabeth I, her court and reign. Of course, studied critically and with reference to Renaissance humanistic and mythographical writings, Spenser’s poem with its sophisticated allegorical depth that can be palimpsestically explored embodies multiple layers of discourse and meaning. Consequently its polysemic dimensions have always been open to, as A. Bartlett Giamatti puts it, “so many differing, often contradictory or hostile approaches.”⁴⁰

Spenser’s close social and literary association with Sidney⁴¹ obviously provided him with a stimulating and creative intellectual environment and enabled him to witness at first hand Sidney’s literary nationalism and view of the state of English literature at the time. Especially there was an urgent need to defend literature against an aggressively growing Puritan fundamentalism, most graphically represented by Stephen Gosson’s harsh polemics in his infamous book *The Schoole of Abuse*. The publication of this book in 1579 apparently motivated Sidney to write *The Defence of Poesie*.⁴² However, he did not mention Gosson’s name directly and obviously wished to avoid getting involved in a cheap polemic. On the other hand, he voiced his dislike of anti-literary Puritan discourses by referring to them as the “idle tongues [that] barke at [poets].”⁴³ In fact he wrote *The Defence of Poesie* in the first place as a theoretical and critical treatise on the art of poetry, largely

³⁷ Spenser, p. 424 (the February Eclogue).

³⁸ Buxton, *Elizabethan Taste*, p. 11.

³⁹ Patterson, p. 63.

⁴⁰ Giamatti, p. 234.

⁴¹ In his letter, dated 5 October 1579, Spenser wrote to his Cambridge humanist and academic associate Gabriel Harvey (1545?-1630) as follows: “as for the two worthy gentlemen, Master Sidney, and Master Dyer, they haue me, I thanke them, in some vse of familiarity” (Spenser, p. 635). On Spenser’s relationship with Sidney’s literary and social circle, including the poet Sir Edward Dyer, primarily interested in occult and esoteric matters, see Buxton, *Sir Philip Sidney*, pp. 99-101.

⁴² See Umunç, “Sir Philip Sidney,” pp. 111-118).

⁴³ Sidney, *The Defence*, sig. C2^v.

derived from classical sources and extensive Renaissance humanist commentaries on the subject.⁴⁴ More importantly, the treatise could also be regarded as a kind of handbook for the creation of a national literature that is not to be inferior in quality to the literary products of the Continental Renaissance and in full compliance with traditional generic norms and practices. Indeed for Sidney, the English literary performance at the time was regretfully poor despite the fact that, as he patriotically stressed, “in our plainest homelines, yet neuer [had been] the *Albion* Nation without *Poetrie*.”⁴⁵ However, he lamented that, while “embraced in all other places”,⁴⁶ poetry “should onely finde in our time a hard welcome in England”.⁴⁷ Therefore, he further stated, the poetry written in his time was mere versification, slavishly imitating others and devoid of quality and any native creativity:

“Idle England [...] now can scarce endure the paine of a penne. Vpon this necessarily followeth, that base men with seruill wits undertake it, who thinke it inough if they can be rewarded of the Printer. [...] These men no more but setting their names to [poetry], by their own disgracefulnesse, disgrace the most gracefull *Poesie*”.⁴⁸

For him, they were not true poets but versifiers or what he referred to as “bastard Poets.”⁴⁹ Their verses, which lacked “poeticall sinnewes in them”,⁵⁰ were nothing but

“a confused masse of words, with a tingling sound of ryme, barely accompanied with reason. Our Tragidies and Commedies, not without cause cryed out against, obseruing rules neither of honest ciuilitie, nor skilfull *Poetrie*”.⁵¹

Clearly, his dejection enhanced his sense of literary nationalism. As a cultivated Renaissance courtier and, for Buxton, “an epitome of grace,”⁵² he considered it his mission to patronize and encourage the rising generation of new poets. He believed that England was “the Mother of excellent mindes”⁵³ and could rightly demonstrate what he called “the sacred misteries of *Poesie*”⁵⁴ through its learned and innovative capacity. Yet he died young in 1586 after having been fatally wounded in his fight for the liberation of Holland from the Spanish hegemony. Consequently he was deprived of the chance to witness the climactic literary productivity of the 1590s and thereafter. Still one may imagine: had he survived to see both Spenser’s monumental national epic romance and the works of the young Elizabethans, he would certainly have felt most satisfied that his vision of a national literature, created with an inspiring sense of Englishness in all respects, had been fulfilled. Among the young Elizabethans that distinguished themselves by their literary creativity were Christopher Marlowe, William Shakespeare, George Peele, Thomas Nashe, Robert Greene, Thomas Lodge, John Lyly, Thomas Watson, and Thomas Kyd. As “the epitome of his [...] nation,” to recall Kiernan Ryan,⁵⁵ Shakespeare in particular would have greatly impressed him through the generic variety and sustained Englishness of his drama as a perfect amalgamation of his dramaturgical and poetical creativity.

⁴⁴ See Umunç, “Sir Philip Sidney and Literary Criticism in Renaissance England,” pp.107-118. Among the humanist commentaries on poetry the most popular and widely known were Robortello’s *In Librum Aristotelis de Arte Poetica Explicationes* (Florence, 1548), Fracastoro’s *Naugerius sive de Poetica Dialogus* (Venice, 1555), Minturno’s *De Poeta [...] Libri Sex* (Venice, 1559), and Scaliger’s *Poetices Libri Septem* (Lugduni, 1561). In his treatise, it is often to Scaliger (sig. F3^v, H1^r et passim) and Fracastoro (sig. H2^r) that Sidney explicitly refers.

⁴⁵ Sidney, *The Defence*, sig. G2^v.

⁴⁶ Sidney, *The Defence*, sig. H2^v.

⁴⁷ Sidney, *The Defence*, sig. H2^v.

⁴⁸ Sidney, *The Defence*, sig. H2^v.

⁴⁹ Sidney, *The Defence*, sig. H2^v.

⁵⁰ Sidney, *The Defence*, sig. H3^v.

⁵¹ Sidney, *The Defence*, sig. H4^r.

⁵² Buxton, *Elizabethan Taste*, p. 7.

⁵³ Sidney, *The Defence*, sig. H2^r.

⁵⁴ Sidney, *The Defence*, sig. K1^v.

⁵⁵ Ryan, p.10.

Conclusion

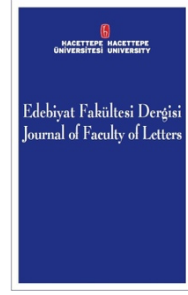
For Sidney, Spenser, and their contemporaries, the literary adaptations or appropriations they made from the classical and Renaissance humanistic literary heritage signified a learning and formative process in order to develop their own creativity and indigenous national literature. It was a process of what Carron calls “innutrition.”⁵⁶ Adaptation, appropriation or, simply, imitation was perceived and practised by them as a kind of constructive and stimulating guidance for personal and innovative writing. So through their theoretical and generic discussions and also by their sense of literary Englishness, the writers and poets in Renaissance England demonstrated their dedication to the creation of a national English literature and thus privileged their politics of national literary identity.

Conflict of interest:	The author declares no potential conflict of interest.
Financial support:	The author received no financial support for the research.
Ethics Board Approval:	The author declares no need for ethics board approval for the research.

References

- Buxton, J. (1966). *Sir Philip Sidney and the English renaissance*. Macmillan.
- Buxton, J. (1965). *Elizabethan taste*. Macmillan.
- Carron, J. (1988). Imitation and intertextuality in the renaissance. *New Literary History*, 19(3), 565-579. <https://doi.org/10.2307/469089>
- Charlton, K. (1965). *Education in renaissance England*. Routledge and Kegan Paul.
- Cummings, R.M. (Ed.) (1971). *Spenser: The critical heritage*. Routledge and Kegan Paul.
- Dubrow, H. (1995). *Echoes of desire: English petrarchism and its counterdiscourses*. Cornell University Press.
- Giamatti, A. B. (1966). *The earthly paradise and the renaissance epic*. Princeton University Press.
- Elsky, M. (2001). Ben Jonson’s poems of place and the culture of land: From the military to the domestic. *English Literary Renaissance*, 31(3), 392-411. <https://doi.org/10.1111/j.1475-6757.2001.tb01194.x>
- Helgerson, R. (1978). The new poet presents himself: Spenser and the the idea of a literary career. *PMLA*, 93(5), 893-911. <https://doi.org/10.2307/461777>
- Krailshheimer, A.J., (Ed.) (1971). *The continental renaissance, 1500-1600*. Penguin.
- Lanham, R. A. (1972). Astrophil and Stella: Pure and Impure Persuasion. *English Literary Renaissance*, 2(1), 100-115. <https://doi.org/10.1111/j.1475-6757.1972.tb00992.x>
- McGovern, J. (1970). The rise of new economic attitudes - Economic humanism, economic nationalism - during the Later Middle Ages and the Renaissance, A.D. 1200-1550. *Traditio*, 26, 217-253. <https://doi.org/10.1017/S0362152900004992>
- Mottram, M. (2013). Literature, locality and nation in recent renaissance studies. *Renaissance Studies*, 27(2), 297-301. <https://doi.org/10.1111/j.1477-4658.2012.00831.x>
- Patterson, A. (1986). Re-opening the Green Cabinet: Clément Maro and Edmund Spenser. *English Literary Renaissance*, 16(1), 44-70.
- Ryan, K. (2015). *Shakespeare’s universality: Here’s fine revolution*. Bloomsbury Arden Shakespeare-Bloomsbury.
- Shoulson, J. S. (1999). Propriety in this Hebrew poesy: George Wither, Judaism, and the formation of English national identity. *The Journal of English and Germanic Philology*, 98(3), 353-372.
- Sidney, P. (1971). *The defence of oesie*. Scholar Press.
- Sidney, P. (1962). *The poems of Sir Philip Sidney* (W. A. Ringler Jr, Ed.). Clarendon.
- Spenser, E. (1966). *Poetical Works*. J.C. Smith & E. de Selincourt (Eds.), *Oxford Standard Authors Series*. Oxford University Press.
- Umunç, H. (1995). Sidney’s sonnet 1: An epitome of his literary policy. *Journal of English Language And Literature* (Hacettepe University, Department of English Language and Literature), 3, 113-116.
- Umunç, H. (1989). Sir Philip Sidney and literary criticism in renaissance England. *Journal of Human Sciences*, 8(1), 107-118.
- Webbe, W. (1586). *A discourse of English poetrie*. Modern Humanities Research Association.

⁵⁶ Carron, p.570.



Kant'ta Ahlak Yasasının Özel Yeri The Privileged Place of Moral Law in Kant

Mehmet Eren GEDİKLİ*

Öz

Yasa kavramı felsefe için ve diğer tüm bilimler için önemli aynı zamanda problemleri bir kavramdır. Çünkü birçok farklı türden bilgi, kural, ilke, olgu ya da tavsiye hiç değişmeyen, evrensel bir hakikat olarak kabul edilir. Bu ise yasa kavramının çok farklı kullanımlarını mümkün hale getirir. Biz de bu çalışmada Kant'ın ahlak yasasının birçok farklı yasa türü içindeki özgün yerini tespit etmeye çalıştık. Kant'ın ahlak yasasının diğer yasa türlerinden farkını ortaya koymak için felsefedeki karşıt kavram çiftlerinden yararlandık. Yararlandığımız kavram çiftleri “a priori-a posteriori”, “biçimsel-içeriksel”, “zorunlu-mümkün”, “otonom-heteronom”, “fenomen-numen”, “tikel-tümel”, “koşullu-koşulsuz”, “olan-olması gereken” gibi kavram çiftleridir. Bu doğrultuda ilk olarak yasa denildiğinde özellikle modern bilimin doğuşu ile ilk akla gelen yasa türü olan doğa yasalarından söz ettik. Ardından hukuk yasalarından, toplum ve tarih yasalarından, matematik ve mantık gibi formal bilimlerin yasalarından, din kurallarından ve nihayetinde gündelik yaşam pratikleri için kurallardan söz ettik. Bu yasa olarak kabul edilen yasa türlerinin hepsinin niteliklerini, ifade edilen kavram çiftleri ile açıkladık ve birbirlerinden farklılaştıkları yönleri vurgu yaptık. Ardından Kant'ın yasa anlayışından ve Kant felsefesi için temel olan iki yasa türünde, saf doğa biliminin yasalarından ve ahlak yasasından söz ettik. Bu doğrultuda ahlak yasasının, Kant'ın başat yasa türü olarak belirlediği yasa türlerinden biri olan saf doğa bilimi yasalarından bile ayrılarak özel bir yeri olduğunu tespit ettik. Nihayetinde ahlak yasasının Kant felsefesindeki özel yerini göstermek için ahlak yasasının niteliklerini detaylı bir şekilde açıkladık. Sonuçta ise ahlak yasasının "a priori, biçimsel, kategorik, imperatif, nesnel, tümel, otonom" bir yasa biçimine sahip olduğu gösterilerek onun tüm yasa türlerinden bu özellikler demetinin hepsini bir arada barındıran tek yasa olma yönüyle ayrıştığını ortaya koyduk. **Anahtar sözcükler:** Kant, yasa, ahlak yasası, otonom, kategorik imperatif.

Abstract

The concept of law is an important and problematic concept for philosophy and all other sciences. Because many different kinds of knowledge, rules, principles, facts or recommendations are accepted as a never-changing, universal truth. This makes possible many different uses of the concept of law. In this study, we tried to determine the original place of Kant's moral law in many different types of laws. In order to reveal the difference of Kant's moral law from other types of law, we used the opposite concept pairs in philosophy. We use the concept pairs; “a priori-a posteriori”, “formal-contextual”, “forced-possible”, “autonomous-heteronomous”, “phenomenon-numen”, “particular-universal”, “conditional-unconditional” are conceptual oppositions, “what is-what ought to be”. In this direction, we talked about the laws of nature, which is the first type of law that comes to mind with the birth of modern science, especially when law is mentioned. Then we talked about the laws of law, social and historical laws, the laws of formal sciences such as mathematics and logic, the rules of religion and finally the rules for daily life practices. We have explained the characteristics of all types of laws accepted as this law with the pairs of concepts expressed. Then we talked about

* Dr., Bağımsız Araştırmacı. E-posta: erengedikli@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6036-6683



Kant's understanding of law and the two types of laws that are fundamental to Kant's philosophy, the laws of pure natural science and the moral law. In this direction, we have determined that the moral law has a special place. Finally, in order to show the special place of the moral law in Kant's philosophy, we have explained the characteristics of the moral law in detail. As a result, by showing that the moral law has an "a priori, formal, categorical, imperative, objective, universal, autonomous" law form, we have shown that it differs from all law types in that it is the only law that contains all of these features.

Keywords: Kant, law, moral law, autonomous, categorical imperative.

Giriş

"Yasa" kavramı felsefe için hatta hemen hemen tüm disiplinler için önemli bir kavramdır. Gerek gündelik hayatımızda gerek düşünsel yaşamımızda gerekse toplumsal ve doğal çevremizle ilişkilerimizde her zaman bir tutarlılık, doğruluk, öngörülebilirlik, belirlilik, bilinebilirlik ihtiyacı hissederiz. İnsanın bu psikolojik ihtiyacı felsefi ve bilimsel anlamda, doğada, toplumda, insanın kendi benliğinde yasalar bulma arayışı olarak belirir.

İnsan varoluşunun temel bir belirlenimi olması yönüyle yasa arayışı zorunlu bir talep olsa da, bu talep, aynı zamanda çok farklı yasa biçimlerinin ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Yasa denildiğinde, gündelik hayatta bir şeylerin yapılıp yapılmaması üzerine bir tasarım ya da doğanın içerisindeki düzenliliğe referansta bulunan bir kavram olarak tasarlanabilir. Ancak yasa kavramına daha yakından bakıldığında, özellikle de felsefi soruşturmaya tabi tutulduğunda oldukça problematik, girift hatta sınırlarının belirlenmesi oldukça güç olan bir kavram ile karşı karşıya kalır. Bu ise yasa kavramına yüklenen anlamların çeşitlenmesine ve farklı belirlenimlere sahip yasa türlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Konumuz olan Kant'ta (1724-1804) "ahlak yasası" da bu doğrultuda diğer yasa türlerine göre farklılaşan yönleri, nitelikler demetine sahiptir.

Bunun yanı sıra ahlak ve yasa kavramlarının bir arada kullanımı da, Kant'tan bağımsız olarak, ayrıca bir problem alanı oluşturabilmektedir. Çünkü ahlak denildiğinde ilk akla gelen irade özgürlüğü ile yasa denildiğinde ilk akla gelen zorunluluk durumu birbiri ile çelişik gibi durmaktadır. Diğer bir ifade ile yasal bir işleyişten söz edildiğinde, zorunluluk ihtiva eden bir süreç, durum akla geldiği için, özgürlük ile karşıtlık içinde duran bir anlam dünyasına sahip iki kavram ya da birbiriyle ilintilendirilmesi zor bir kavram çifti olarak anlaşılabilir. Ancak, felsefenin, genelde bu tür zor birliktelikleri bir araya getirmede maharetli olduğu da tarihsel bir gerçeklik olarak düşünüldüğünde, ahlak yasasının epistemik bir tutarlılık içinde sunulabileceği öngörülebilir.

Çalışmanın başat amacı, bu doğrultuda, Kant'ın ahlak yasasının diğer yasa türlerinden farklılığı üzerine bir analiz ortaya koymaktır. Bu analiz ile, Kant'ın ahlak yasası ile tam olarak neyi imlediği, ahlak yasasının niteliklerinin neler olduğu ve genel olarak diğer yasa türleri arasında ahlak yasasını ayrıcalıklı kılanın ne olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır.

Genel Olarak Yasa Kavramı ve Türleri

Yasa kavramından söz edildiğinde, ana hatlarıyla, "değişkenlik içermeyen", "süreklilik" ihtiva eden, keyfiliği değil "zorunluluğu" imleyen bir anlam içeriği akla gelir. Ancak yasa kavramı, daha önce de ifade edildiği gibi, çok çeşitli kullanımları olan bir kavramdır. Bu nedenle yasa kavramının anlamını sınırlamak, netleştirmek ve her bir farklı alanda yasa kavramının neye referans ile kullanıldığının tespit edilmesi gerekmektedir. Böyle bir sınırlama, netleştirme ya da tespit için felsefenin bazı kavram çiftlerinden yararlanmak yerinde olacaktır. Bunlar; "a priori-a posteriori", "biçimsel-içeriksel", "zorunlu-mümkün", "otonom-heteronom", "analitik-sentetik", "fenomen-numen", "tikel-tümel", "koşullu (hipotetik)-koşulsuz (kategorik)", "olan-olması gereken", "doğal-yapay", "içsel-dışsal" kavramlarıdır.¹ Bu kavram çiftlerinden bazılarının birbirlerinin yerine kullanımı mevcut ise de aralarında önemli derecede farklılıklar vardır.

¹ Belirtilen kavram çiftlerinin seçilmesinin iki nedeni vardır. İlk olarak, Kant'ın ahlak yasasının niteliklerini belirlerken bu kavram çiftleri arasındaki karşıtlıkları sıklıkla kullanması, diğeri ise genel olarak felsefenin Sokratik soruşturmalardan itibaren bu vb. kavram çiftleri arasındaki ayrımlara odaklanmış olmasıdır.

Örneğin, a priori deneyden bağımsız anlamında olmasının yanında zorunlu bilgi olarak yani zorunluluk temelinde düşünülür. Ancak her zorunluluk içeren yasa, örneğin bir doğa yasası, a priori değildir.² Şimdi bu doğrultuda öncelikle yaygın kullanımı ile yasa denilince ilk akla gelen kavramlardan, yasa türlerinden biri olan “doğa yasası” kavramı ile başlanabilir.

Doğa yasası, ilk olarak, her ne kadar felsefe tarihinde Gazali (1058-1111), Hume (1711-1776) gibi isimler tarafından psikolojik mahiyette görülmesi mümkün olan bir kavram olarak düşünülmüş olsa bile, genel olarak “fizikî dünyaya” gönderme yapar. Bu nedenle, öznel bir belirlenime işaret etmek yerine “nesnel” bir belirlenime işaret eder. Eş deyişle doğa yasalarının, insanların onlar hakkında bilgisinin olup olmadığının bir önemi olmaksızın ya da onların insanlar tarafından keşfedilip keşfedilmemesinin bir önemi olmaksızın fiziki dünyada mevcut olduğu kabul edilmektedir. Bu manada doğa yasası yapay, insanlar tarafından inşa edilmiş kısaca insan ürünü bir yasa biçimi olarak düşünülmez. İkinci olarak, doğa yasası kavramı doğal bir “zorunluluğa” referansta bulunur ve böylece insan eli ile ya da keyfi olarak değiştirilemeyeceği kabul edilir. O hem nesnel hem de zorunlu bir yasadır. Bunun yanı sıra doğa yasası, insanın saf düşünme faaliyeti aracılığıyla a priori olarak değil deneyler, gözlemler sonucu elde edilir. Bu nedenle “a posteriori” bir nitelik arz eder. A posteriori olması, aynı zamanda, onun biçimsel bir yasa değil “içerikli” bir yasa olarak kabul edilmesi gerektiği anlamına gelir. Diğer bir deyişle, deneyden elde edilen ve belli şartlar altında doğruluğu test edilebilen bir içeriği söz konusudur. Yine bu nedenlerden ötürü o, olması gereken değil “olan bir dünyanın” ürünüdür -ki bu onu aynı zamanda “fenomenler” yani görünenler alanının da bir parçası yapar. Kısacası doğa yasasına dair farklı görüşler olsa da, doğa yasası, genel olarak, fiziki dünyadaki zorunlu, nesnel ilişkilerden yani fenomenler alanındaki nesnelere birbirleriyle zorunlu olarak kurdukları ilişkilerden türeyen, doğanın kendinde sahip olduğu düzenliliğe işaret eden ve bilginin kaynağı bakımından deneysel bilgiler sınıfına giren bir yasa türü olarak düşünülür (Rosenberg, 2015, s. 90, 92; Frank, 2017, ss. 151-154, 348-351).

İkinci olarak ele alınması gereken yasa türü ise yine doğa yasaları kadar yasa denildiğinde ilk akla gelen örneklerden biri olan hukuk yasalarıdır. Hukuk yasaları, toplumsal, siyasal bir yapılanma ya da organizasyon içinde bireylerin birbiri ile ve siyasal erk ile davranışlarının sınırlarını çizen kurallar bütünüdür. Başka bir ifade ile, toplumsal yaşamda bir eylemin yapılıp yapılmamasına izin veren ve yasak koyan kurallar bütünüdür. Şimdi bu çerçevede ifade edilen kavram çiftleri bağlamında hukukun yasalarının ilk ve en temel özelliği, “zorunluluk” gerektiren yasa türüne girmesidir. Ancak hukuk yasaları, doğa yasaları bağlamında kullanılan zorunluluk (deterministik) ifadesinden farklı bir zorunluluğa işaret eder. Hukuk yasalarındaki zorunluluk niteliği “gerekliliği”, “yükümlülüğü” imler. Çünkü yapılması ya da yapılmaması doğanın yasal işleyişine bağlı olarak ortaya çıkmaz. Aksine insanın özgür iradesine bağlı olarak şekillenir ve bu sebeple ihlal edilmesi mümkündür. Ancak tıpkı doğa yasasında olduğu gibi hukuk yasaları ya da hukuk kuralları da insana dışsal bir zorunluluk, gereklilik yükler. Çünkü hukuk kurallarına uyulmadığı takdirde insana, insanın kendi kendine vicdani bir muhasebeye girip girmediğine bakılmaksızın, “hariçten” (dışsal) etki eden (örneğin, devlet erki gibi) bir yaptırım söz konusu olur. Yine bundan dolayı hukuk kuralları doğal değil “yapaydır”, doğa tarafından bahşedilmemiş insan ürünüdür ve insanlar tarafından yapılmıştır. Ancak öznel ya da bireysel değil “nesnel” ve “kapsayıcıdır”.³ Çünkü hukuk yasası, içine aldığı tüm bireyler için bağlayıcıdır, nesnel olarak geçerli, keyfilikten uzaktır. Ayrıca yapay bir yapıya sahip olmasından dolayı, olan değil “yapılması gereken” alanına aittir. Çünkü doğa yasaları gibi bir

² Bilhassa Heisenberg’in (1901-1976) “belirlenimsizlik (indeterminizm) kuramı” ya da kuantum fiziğinin “Kopenhag Yorumu” bu noktada doğa ile zorunluluk kavramları arasındaki bağı tartışmalı hale getirirse bile, modern fizik ile başlayan süreçte doğanın “belirlenimli (determinist)” bir yapıda olduğu genel kabul görmüştür ve hatta giderek yasa denildiğinde ilk akla gelen “doğa yasaları” olmuştur (Arslan, 2012, ss. 53-69, 173-179).

³ “Doğa yasaları” ve “hukuk yasaları” arasındaki doğal-yapay ayrımına dair tartışmalar Antik Yunan düşüncesindeki “nomos” (töre, adet, örf, yasa)-“physis” (doğa) karşıtlığı problemine kadar uzanır. Buna göre toplum yasalarının, insanın doğal yaşamının zorunlu bir sonucu mu olduğu yoksa insanın kendi yapımı, icadı mı olduğu tartışmanın ana noktasını oluşturur. Ancak özellikle modern dönem ile beraber “hukuk yasası” kavramı, insan doğasına dayalı olarak ortaya çıkmış düzenlemelere (doğal hukuk bağlamında) işaret etmekle beraber, daha geniş anlamda insan yapımı kurallara (pozitif hukuk bağlamında) referansla kullanılır (Peters, 2004, ss. 242-245, 298-302; Torun, 2012, ss. 46-52; Ingram, 2019, ss. 36-38, 45-46).

olgusallıktan değil, insanların bir arada yaşamaları için gerekli olan asgari şartların sağlanmasına hizmet edecek şekilde, olması gerekenden, yapılması arzulanandan kaynaklı olarak ortaya çıkar ya da çıkarılır. Yine bu açılardan biçimsel ve koşulsuz değil “içeriklidir” ve “koşulludur”. Çünkü hukuk kuralları, yasaları bağlı olduğu toplumsal, siyasal yapılanmanın sosyo-kültürel yapısına, tarihsel şartlarına göre şekillenir. Hiçbir hukuk kuralı bu manada evrensellik, tümellik taşıyamaz. Örneğin; *Türk Medeni Kanunu*'nda “kadın ve erkekler 17 yaşını doldurmadıkça evlenemezler” hükmü geçmektedir. Ancak bu kanun ne her ülke için ne de her zaman için geçerlidir. Bu bağlam içinde bağlayıcılığı yoktur. Nitekim bu yasa eski medeni kanunda “evlenebilmek için erkeklerin 17, kızların da 15 yaşını doldurmuş olması gerekir” şeklindeki düzenleme ile farklılık gösterir (Güriz, 2006, ss. 20-25; Ingram, 2019, ss. 41-43). Özetle hukuk kuralları, kanunları, yasaları “içerikli, koşullu, zorunlu (gerekli), dışsal, yapay ve yapılması gerekenlere” yönelik bir yasa türüdür.

Diğer bir yasa ya da ilke türü ise pratik hayatın ilkeleri ve gereklilikleri üzerinedir. Bu ilkeler, doğrudan ne doğa ne de hukuk yasaları gibi yasa adını almaya layık olmasa bile, insanlığın yaşamsal tecrübelerinin toplamında ortaya çıkan pratik ve faydalı ilkeler, kurallar olmak bakımından “yaşam pratiklerinin yasaları”, “hayata dair kurallar” olarak düşünülebilir.⁴ Bu yasalar ya da kurallar özünde hiçbir zorunluluk ya da gereklilik getirmez, aksine, yerine getirilmesi ya da getirilmemesi mümkün olan ancak yerine getirilmesi ya da uyulması insan yaşamını daha “mutlu” kılan kurallardır. Bu kuralların mutluluk temeline dayanması, aynı zamanda, onların “içerikli”, “a posteriori”, “tikel”, “yapay”, “koşullu”, “görelî” ve özellikle Kant'ın ahlak yasası bağlamından otonom değil “heteronom” (kendi kendimize belirlediğimiz değil dışsal bir yarar ya da amaç uğruna belirlenen) olduğunu gösterir. Örneğin; “gençliğinde çok çalışıp para biriktirirsen yaşlanınca rahat yaşarsın” şeklindeki bir kural, bu yaşam yasasına bir örnek teşkil edebilir ya da “kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma” gibi hayatın pratik ilerleyişi içerisinde bireye faydalı olabilecek öğütler niteliğindeki yasa, ilkeler ya da kurallar (maximler) bu sınıfta düşünülebilir (Bertrand, 2001, ss. 127-129).

Yasa kavramının bir diğer farklı kullanımı ise mantık ya da matematik gibi bilimlerde görülen “biçimsel” yasalarda ortaya çıkar. Bu yasalar, diğer üç yasadaki farklı olarak içeriksizdir. Örneğin; “eşit şeylere eşit şeyler eklerseniz yine eşit olurlar” gibi bir matematik yasası ya da aksiyomu tüm sayılar için ya da büyüklükler için geçerlidir (Barker, 2003, ss. 40-41). Bu yasanın doğruluğu içeriğinden değil biçiminden gelmektedir. Yine, mantığın en temel ilkesi ya da yasası olan “özdeşlik ilkesi” (A, A'dır) için de benzer bir durum söz konusudur. Çünkü bu formal ilke, içeriklendirilmesinden bağımsız olarak, biçimsel yapısı nedeniyle doğrudur. Kısaca matematik ve mantık gibi formal bilimlerde yer alan yasa türleri; “biçimsel”, “zorunlu”, “tümel”, “koşulsuz” ve “a priori” yasa olma niteliği gösterir (Özlem, 2006, ss. 48-49).

Bir diğer yasa adını almaya layık yasa türü “toplum yasalarıdır”. Toplum yasaları daha ziyade tüm tarih süreci içerisindeki gözlemlerden yola çıkılarak üretilen yasalardır. Örneğin; “devletler doğarlar, büyürler ve ölürler” biçimindeki bir tarihsel-toplumsal vaka –şu ana kadar aksi bir örnek çıkmadığı için– toplumsal bir yasa olarak görülebilir. Ancak bu yasalar, örneğin; doğa yasalarından farklı olarak “mümkün” bir nitelik arz eder. Çünkü bu tarz toplumsal yasalar, temelde, insanlığın yaşam pratiğinin bir ürünü, sonucu olduğu için, doğa yasaları gibi nedensellik içeremez. Daha çok mevcut bilgiler ışığında elde edilen, diğer bir ifade ile tümevarım metodu ile bilgisine ulaşılan yasalardır. Bu nedenle bu yasaların “mümkün”, “içerikli”, “koşullu” ve “a posteriori” nitelikler gösteren bir yasa türü olarak konumlandırılması gerekmektedir (Canatan, 2019, ss. 11-14, 108-111).

Son olarak ifade edilmesi gereken yasa şekli ise, “aşkın” bir gerçekliğe gönderme yapan din kuralları, şeriat kuralları ya da “tanrı yasalarıdır”. Bu yasalar, mutlak bir güç olarak düşünülen tanrı tarafından konuldukları için insanın kendi kendine koyduğu, içsel bir zorunluluğun eseri olan kısaca insanın özgür iradesi ile belirlediği bir yasa olmanın ötesinde, “dışsal bir zorunluluk” özelliği gösteren yasalardır. Bunun yanı sıra, mutlak kudret ve bilgi sahibi bir varlıktan gelmesi nedeniyle koşullu bir emir olarak değil “koşulsuz” olarak yerine getirilmesi istenen kurallar ya da yasalardır. Bu yasalar kaynağı bakımından mutlak bir doğruluk taşıdığı için, inananları nezdinde tıpkı doğa yasaları gibi tümel yasalardır. Ancak doğa

⁴ Bu tarz bir yasa ya da ilke türüne yer verilmesinin asıl sebebi, Kant'ın kendi ahlak yasası ile yaşamsal bilgeliğin kurallarını ya da pratik bilgeliği birbirinden özenle ayırmış olmasıdır (Kant, 2002a, ss. 38-44).

yasalarından farklı olarak tıpkı hukuk yasalarında olduğu gibi “yapılması gerekene” yönelik yasalardır. Hukuk yasalarından farkı ise insani bir ürün olarak değil tanrısal bir ürün olarak görülmesinden kaynaklanır. Bunun yanı sıra yukarıda ifade edilmiş olan yasalardan belki de en temel farkı, yasanın kaynağının “numenal âlem” olduğunun inanmaları tarafından kabul edilmesidir. Örneğin; “yalan söylemek haramdır” şeklindeki bir tanrısal yasa, dışsal bir zorunluluk (yükümlülük) ve aşkınlık ihtiva eden bir yasa olarak tanrı yasalarına bir örnek olarak düşünülebilir (Gündüz, 1998, s. 353).

Sonuç olarak tüm bu farklı yasa türleri, yasa kavramının özünde tek bir belirlenim etrafında irdelenemeyeceğinin göstergesidir. Ancak çalışmada, bu yasalardan özellikle söz edilmesinin nedeni Kant’ın yasa kavramına yüklediği anlamın daha açık hale gelmesi içindir. Çünkü Kant’ın yasa kavramına yüklediği anlam gerek doğa alanında gerekse ahlak alanında nevi şahsına münhasır bir tarzdadır. O, temelde mantık ve matematik yasalarını kabul etse de özünde iki yasaya transendental felsefesinde ağırlık verir. İlki, saf doğa bilimi yasaları, ikincisi ise ahlak yasasıdır (Guyer, 2005, 38-41, 146-150). Şimdi ifade edilen diğer yasa türleri de göz önünde tutularak Kant’ın bu iki yasa türüne dair görüşlerine ve özellikle ikincisinin diğer tüm yasa türleri arasındaki “biricik”, “özel”, “özgün” konumuna değinilebilir.

Kant’ın Ahlak Yasası ve Nitelikleri

Kant’ın ahlak yasası anlayışına geçmeden evvel kısaca özellikle *Saf Aklın Eleştirisi*’nde yer verdiği saf doğa biliminin yasalarına bakmakta yarar vardır. Böylece onun ahlak yasasına biçtiği özel rol daha anlaşılır hale gelecektir.

Saf doğa biliminin yasaları, Kant’ta, yazının başında ifade edilen doğa yasası türü ile birebir örtüşen bir nitelik arz etmez. Çünkü Kant’a göre “yasa” ifadesi her zaman zorunluluğa referansta bulunur. Ancak deneyim, Kant’a göre, hiçbir zaman zorunlu bilgiyi, a priori bilgiyi mümkün kılmaz. O halde Kant’a göre, empirik doğa yasalarından (objektif bilimsel yasalardan) söz edildiğinde, esasında, doğanın kendisinde mevcut olan yasalardan değil, insanın anlama yetisine içkin olan yasalardan söz edilmektedir. Daha açık bir ifade ile, doğa yasaları olarak kabul edilen yasalar, genel anlamda aklın yapısına işaret eder, doğanın kendinde haline değil. Bu nedenle, doğa üzerine verilecek her a priori yargı –ki bu yasa olmak zorundadır–, insan aklının, Kant özelinde anlama yetisinin, bir niteliği konumundadır. Örneğin; “Güneş taşı ısıtır” önermesinde “Güneş” ve “taşın ısınması” arasında kurulan neden-sonuç ilişkisi, Kant’a göre, doğanın kendinde haliyle sahip olduğu bir neden-sonuç ilişkisi olarak görülemez. Buradaki neden-sonuç ilişkisini sağlayan, insanın saf anlama yetisinin ilişki/bağıntı (neden-sonuç bağıntısı) kategorisidir. Çünkü insan, duyumlama yetisi aracılığıyla yalnızca iki şeyin (güneş ve taş) “yan yana”, “birlikte” olduğunu duyumsayabilir. Ancak bu birlikteliğin ya da yan yana gelişin doğal bir neden-sonuç ilişkisi neticesinde meydana geldiğinin garantisi duyu verilerinden elde edilemez ve bu nedenle doğanın kendinde bu niteliğe sahip olduğunu a priori olarak ileri süremeyiz. Böylece doğa yasası, özünde doğanın değil insan aklının (anlama yetisinin) bir “ürünüdür” (Kant, 2002b, ss. 51-52; 2004, ss.10-12; 2008, ss. 219-222).

Kant için saf doğa biliminin yasaları ya da doğa bilgisinin yasaları her ne kadar insanın bilme faaliyetinin bir ürünü olsa da karşılığını “fenomenler alanında” bulur. Benzer bir ifade ile, saf doğa bilgisinin izdüşümünün mümkün olduğu bir fenomenler alanı Kant’a göre vardır. Ancak Kant açısından insan fenomenler alanı (dünyası) ile sınırlı bir varlık değildir. İnsanın bir de “numenal alanına” ait bir yönü söz konusudur. Ancak insanın bu yönü, saf doğa bilgisinde olduğu gibi bilme edimiyle ya da aklın teorik kullanımı ile ilintili değildir. Ona göre aklın pratik kullanımı içinde saf bir yön söz konusudur ve aklın bu saf ama pratik yönü istemeyi özel bir biçimde belirleyebilir. Aklın saf pratik kullanımı sayesinde, saf doğa yasalarından ayrı olarak pratik bir yasaya ulaşılabilir –ki bu pratik yasa (istemeyi belirleyen) aracılığıyla insanın özgürlüğünde ve insanın fenomenal yanının yanı sıra numenal yanının olduğundan da söz edilebilir (Mengüşoğlu, 2014, ss. 48-52).

İşte Kant’a göre insanın istemesini pratik ama saf bir biçimde belirleyebilmesini sağlayan ahlak yasasıdır (Kant, 1999, ss. 49-53). Kant için saf pratik aklın temel yasası yani ahlak yasası “*öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin*” şeklindedir (Kant, 1999, s. 35). Kant’a göre bu yasa biçiminin muadili yoktur. Ona göre saf formal bilimlerin yasaları bile örneğin, saf geometrinin yasaları bile, ahlak yasasının niteliklerine doğrudan sahip değildir. Çünkü saf

geometrinin tüm yasaları, özünde, amaç odaklı ya da pratiktir. Şimdi bu vb. sebeplerden ötürü, Kant için ahlak yasasının niteliklerinin neler olduğunun ayrıntılarına inilmelidir. Bu sayede Kant'ın ahlak yasasının diğer tüm belirtilen yasalardan farkı ve biricikliğinin nedeni netleşecektir.⁵

Kant'ın ahlak yasasını diğer yasa türlerinden ayıran belki de en temel farklılık, yasanın koyucusu ile yasanın muhatabının aynı kişi yani insan olmasıdır. Kant'a göre ahlak yasası, aklın bir olgusu olarak ne doğa ile ne de toplum ile ilintili bir yasadır. Ahlak yasasının biricik muhatabı insanın "istemesisidir". Ancak bu ahlak yasasının yalnızca tek tek bireyleri gözetir bir nitelikte olduğu anlamına gelmez. Ahlak yasası, bireylerin istemesini kendisine yer edinmiş olsa bile tek tek istemelerin ötesinde bir geçerlilik ister. Çünkü ahlak yasası, bireylerin istemelerini kendi vicdani duyguları ile sınırlı olarak belirlemelerini emreden bir yasa türü değildir. Aksine ahlak yasası, tüm akıl sahibi varlıkların istemelerinin gözetilmesinin zorunluluğunu buyuran bir yasadır. Bu ise ahlak yasasının istemeyi nesnel bir şekilde belirleme talebinde bulunduğu ve bu nedenle "nesnel bir yasa" kimliğine sahip olduğu anlamına gelir (Kant, 1999, ss. 21-23).

Ayrıntılandırmak gerekirse, maksimimi (eylemlerim için ölçüt edindiğim öznel ilkeyi) hep bir yasa olabilecek şekilde belirleyebilme gücü, tüm eğilimlerden bağımsız olmamı mümkün kılar eş deyişle genel bir yasa koyabilme imkanını bana verir. Böylece kişisel eğilimlerden ya da çıkarılardan azade olarak, istememi, bir yasa olarak belirleyebilirim bu ise yasanın genel-geçerliliğini, nesnellliğini garanti altına alır. Diğer bir açıdan ifade edilir ise, ahlak yasası istememi tüm diğer istemeler için de geçerli olabilecek şekilde genel-geçer hale getirir –ki bu da ahlak yasasının nesnellliğini sağlar. Kant'a göre başka hiçbir ahlak yasası olabileme iddiası taşıyan yasa bu niteliğe sahip olamaz. Örneğin; "kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma" ilkesi öznel bir belirlenim taşıdığı için özünde "kişisel çıkarını korumak istiyor isen böyle davranman yerinde olur" demektir. Öznel çıkar ise kişiden kişiye değişir yani yasa olamaz.⁶ O halde yasa olmaklık ahlak yasası için ancak bu biçimsel yasa kendini gösterebilir. Başka hiçbir ahlak yasası, bu özelliği gösteremez hatta ahlak yasası sıfatı bile kazanamaz ancak pratik maksim olarak anılabilir.⁷ Bu nedenle Kant, ahlak yasasının istemeyi belirlemesi ile diğer istemeyi belirleyen kurallar arasında itinayla bir ayrıma gitmiştir ve ahlak yasası dışında hiçbir yasanın istemeyi bir yasa olarak belirlemesinin mümkün olmadığını belirtmiştir (Kant, 1999, ss. 21-24; 2002a, ss. 46-47).

Özetle, istemeyi belirleyen eğer yalnızca öznel koşullar olur ise ne kadar yüce ve başkalarını gözetir gibi gözükür kurallar olursa olsun bir maksim (öznel ilkeler) olarak kalır ve bu nedenle Kant için asla yasa niteliği kazanamaz. Bir ahlak yasası, ancak aklın istemeyi hiçbir dışsal eğilim olmaksızın "saf bir biçimde", belirlemesi ile mümkün hale gelebilir. Böylece ahlak yasası, öznel bir değer ya da belirli bir zaman ve zeminde kabul edilebilecek bir yasa ile sınırlı olarak düşünülemez (Kant, 2002a, 36-38).

Benzer bir bağlam içinde, Kant için ahlak yasası "biçimsel" olmalıdır. Çünkü isteme ancak biçimsel olarak belirlendiğinde bir yasa olabilir. Diğer bir ifade ile, tüm içerikli ahlak öznel bir nedene, eğilime işaret eder ve bu da onu maksim yapar, ahlak yasası ise hiçbir içeriğe sahip olmadığı sırf kendisi için istenmesi gerektiği için biçimseldir. Hiçbir öznel amaç, eğilim, içerik uğruna bir isteme belirleme, istemeyi koşullandırma, ahlak yasası söz konusu olduğunda kabul edilemez (Kant, 1999, s. 31).

⁵ Kant'ın ahlak yasasının niteliğine ve niteliklerine dair görüşlerini sistematik bir şekilde sunduğu temel eseri *Pratik Aklın Eleştirisi* adlı eseridir (Özellikle, "Saf Pratik Aklın Analitiği'nin" ilk bölümü olan "Saf Pratik Aklın İlkeleri Üzerine" adlı bölümü).

⁶ Burada hemen şu dipnotun düşülmesi yerinde olacaktır. Kant'a göre ahlak yasasının bir diğer faydası çelişkili istemelere fırsat tanımamasıdır. Örneğin; sıkıntıya düşmüş bir kişiye yardım etmemeyi kendisine maksim edinmiş kişi bunu asla bir ahlak yasası olarak sunamaz. Çünkü aksi halde hiç kimse birbirine yardım etmeyeceği için insan türü ortadan kalkar. Daha özeldir, kendi dara düştüğünde yardım talep etmesi, kendi koyduğu ilkeye göre imkânsız olacağı için kendi varlığını ortadan kaldırır. Böylece Kant'ın biçimsel olarak ortaya koyduğu "herkes için yasa olabilecek şekilde istememi belirle" yasası esas alınmadığı sürece insanların istemelerinde çelişkiye düşeceği ve ilkenin kendi kendini ortadan kaldıracığı ortaya çıkar. Ancak ahlak yasası buna asla izin vermez. Çünkü bu yasa, herkesin istemesini, herkesi gözeterek belirlemesini emreder. Böylece, kişisel çıkarların getirdiği görecelikten kendini korur (Akarsu, 1999, s. 109, 110; Kant, 2003, ss. 26-28).

⁷ Kant'a göre eğer istemeyi belirleyen tek başına ahlak yasası olsaydı dünyada "en yüksek iyi" gerçekleşmiş olurdu. Ayrıntılı bilgi için bkz. Aynı eserin "Pratik Aklın Doğal Diyalektiği" bölümü.

Kant için istemeyi içerikli olarak belirleyen her ilke deneyseldir. Bu nedenle a posteriori olarak bilinebilir. Ancak ahlak yasası istemeyi biçimsel olarak belirleyebildiği için a posteriori değil “a priori” bir yargı ya da yasadır. Diğer bir ifade ile ahlak yasasına çeşitli yaşam pratikleri neticesinde ulaşamaz. Aksine o, insanın tüm ahlaki davranışlarına, pratiklerine önseldir (a priori) ve bu nedenle bir ölçüt konumundadır. Kısaca hiçbir ahlaki deneyim bize ahlak yasasını veremez. Örneğin, istemeyi belirleyen tüm arzular –ister aşağı arzulama yetisinin yani bedensel arzuların ister yukarı arzulama yetisinin yani zihinsel arzuların olsun– haz almaya yöneliktir. Hazzın kendisi ise a priori olarak bilinemez. Çünkü hazzı mümkün kılan haz nesnesi, yalnızca deneysel (tecrübî) olarak test edildiği takdirde belirlenebilir. Ancak tekrar hatırlamak gerekir ise Kant için yasa, deneyim sonrası elde edilen bilgilerin değil a priori bilgilerin ürünüydü ve bu nedenle hazza dayalı bir isteme belirleme biçimi zaten ahlak yasasını mümkün kılamaz (Kant, 1999, ss. 25-28).

Kant'ın ahlak yasası a priori olduğu gibi aynı zamanda sentetiktir. Çünkü ahlak yasası salt tanım ve kavramların ötesine geçen bir nitelik arz eder. Ona göre ahlak yasası analitik bir yargı olsaydı özgürlük idesinden çözümleme yolu ile çıkarılabilirdi; ancak insan ne deneyim yoluyla ne de saf aklın bir olgusu olarak doğrudan özgürlük bilincine ulaşabilir. Bu bilince yalnızca ahlak yasası aracılığıyla erişebilir. Bu nedenle ahlak yasası, rasyonel varlıkların içsel doğasına ve akıl kapasitelerine dayanmakla beraber dünyayı kavrama biçimimize yeni bir boyut katarak tanım gereği doğru olan salt analitik önermelerden ayrışır. Ahlak yasası, neyin yapılması gerektiği ve hangi eylemlerin ahlaki açıdan doğru ya da yanlış olduğu konusunda etik bir “bilgi genişlemesini” mümkün kılar. Dolayısıyla pratik ama deneyimden bağımsız olan bu genişleme yalnızca kavram çözümlenmesinin ötesine geçen, akıl yürütmeyi ve düşünmeyi gerektiren sentetik bir önerme olarak ahlak yasasının nitelendirilmesini gerekli kılar (Kant, 1999, ss. 35-36; Banham, 2003, ss. 86-87, 98).

Ahlak yasasına dair bu açıklamalardan sonra ahlak yasasının ya da saf pratik aklın türetimi meselesi ortaya çıkmaktadır. Yani ahlak yasasının, bir a priori bilgi olarak, kaynağı nedir ya da nereden türetilmiştir? Bu konuda *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde “Saf Pratik Aklın İlkelerinin Türetimi Üzerine” adlı bölümden kısa bir pasajın konuyu açık edeceğini düşünüyorum ve aktarıyorum:

(...) Gerçekliğinin kanıtlanma nedenini deneyden çıkarmamızı gerektiren her şey, olanağının nedenleri bakımından deney ilkelerine bağlı olmalıdır; ama bu aynı saf ama yine de pratik akıl, kendi kavramı gereği, böyle görülemez. Ayrıca a priori olarak bilincinde olduğumuz ve zorunlu keskinliği olan ahlâk yasası, aynı zamanda saf aklın bir olgusu olarak verilmiştir, deneyde bu yasaya tam olarak uyulduğunu gösteren hiçbir örnek bulunamayacağı kabul edilse bile. Dolayısıyla ahlâk yasasının nesnel gerçekliği hiçbir türetimle, teorik, kurgusal veya deneysel olarak desteklenen aklın hiçbir çabasıyla kanıtlanamaz; dolayısıyla da ondan zorunlu keskinlik beklemekten vazgeçilse bile, o, hiçbir deneyle doğrulanamaz, böylece de a posteriori olarak kanıtlanamaz, ama yine de sapaşlam ayakta durur. (Kant, 1999, s. 53)

Pasajdan da anlaşılabilir gibi, Kant açısından ahlak yasası, aklın bir olgusu olarak, fenomenler alanında hiçbir örneğine rastlanmasa bile gerçekliğini, sağlamlığını korur. Böylece ahlak yasasının kökeni daha fazla soruşturulması mümkün olmayacak biçimde aklın kendisinden a priori olarak çıkar –ki bu ahlak yasasının kendisinden öte bir kanıtı ihtiyaç duymadığını gösterir. Bu nedenle türetimi aynı zamanda doğrulanması anlamına da gelir. Ahlak yasası bir kez keşfedildiği vakit kendi kendini doğrular bir niteliğe bürünür (Kant, 1999, s. 52, 53; Kuçuradi, Tepe, Reyhani, 2022, ss. 87-89).

Ahlak yasasının bir yasa hükmünde olmasını sağlayan ve onun diğer yasa türlerinden farkını ortaya koyan en temel özelliklerinden bir diğeri, “aklın kendi kendine yasa koyucu” olabilme niteliğine bağlı olarak ortaya çıkmak zorunda oluşu kısaca istemenin “özerkliğine” (otonom) bağlı olarak ortaya çıkmasıdır (Kant, 1999, ss. 21-23). Maksimler ya da istemeyi belirleyen öznel ilkelerin tamamı insanın kendi eğilimlerini gözetebilecek bir nitelik arz eder ve bu durumda akıl, kendi kendini belirleyebilen değil her zaman kendisine dışsal olan için bir araç haline gelir. Daha önce de ifade edildiği gibi Kant'a göre dışsal etkenimlerin neden olduğu bir istemeden bir yasa asla çıkarılamaz (Kant, 1999, s. 37).

Ahlak yasası aracılığıyla aklın kendi kendine yasa koyucu niteliğinin ortaya çıkışı, ahlak yasasını, diğer yasa türlerinden tümüyle ayrıcalıklı, özgün bir konuma yerleştirir. Çünkü saf akıl, teorik kullanımda saf doğa bilimlerinin yasaları aracılığıyla duysal bilgiyi (ham bilgiyi) düzenleyici, dönüştürücü bir nitelik ile sınırlı bir rolde iken ahlak yasası ile saf akıl, teorik kullanımının ötesine geçerek kendine özgü bir kural koyucu niteliğe bürünür (Kant, 1999, s. 32; Guyer, 2005, ss. 56-57). Kant, bunu *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde "istemeyi genel bir doğa yasası olacakmış gibi belirle" biçiminde ifade eder (Kant, 2002a, s. 38).

Pratik aklın, ahlak yasası sayesinde istemeyi bir doğa yasası koyuyormuşçasına belirleyebilmesi, insanın saf pratik akıl aracılığı ile doğal düzeninin belirlenimci yapısının ötesine geçerek, bir eylemin, bir sürecin (özgür bir nedeni olarak) başlatıcısı olabileceğinin bir delilini oluşturur. Bu ise ahlak yasası ile istemenin özerkliği (otonomluğu) arasında bir bağın olduğunu, en azından epistemolojik bakımdan olmak zorunda olduğunu gösterir. Çünkü akıl, pratik bakımdan, hiçbir doğal eğilim ve doğa bilgisi olmaksızın istemeyi belirleyebiliyor ise eş deyişle akıl istemeyi bizzat kendisi belirleyebiliyor ise o özgürdür –ki bu Kant açısından pratik aklın saf olması anlamına gelir. Başka bir deyişle eğer istemeyi belirleyen maksim, sırf yasa koyucu olarak dış eğilimlerden bağımsız ise o isteme özgürdür ve bu özgürlük "transendental" bir özgürlüktür (Kant, 1999, s. 28, 33, 40-41).

Ancak ahlak yasası ve transendental özgürlük arasında Kant'ın kurmuş olduğu bağ söz konusu olduğunda şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır: Eğer isteme, ahlak yasası aracılığıyla özgür ise, ancak yine de ahlak yasası ancak özgür olmam koşulu ile mümkün ise bu kısır döngü değil midir? Kant bu sorunun farkındadır ve bu nedenle ahlak yasasının bir özgürlük varsayımından sonra başlamadığını ifade eder. Çünkü aksi halde bu varsayım, metafiziksel bir varsayım olarak kanıtlanması mümkün olmayan sonuçlara yol açar ve aklın özgürlük-zorunluluk antinomisine (*Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki üçüncü antinomi) düşmesine neden olur. Ancak Kant'a göre görünüşteki bu kısır döngü giderilebilir. Şöyle ki, ahlak yasası özgürlüğün bilgi nedeni olarak özgürlük ise ahlak yasasının varlık nedeni olarak görülür ise kısır döngüden kurtulunmuş olunur. Ayrıntılandırmak gerekirse, ahlak yasası olmasaydı ya da aklın bir olgusu olarak ahlak yasasından söz edilemeseydi özgür iradenin imkânının farkına varılmazdı, böylece özgürlük bilinci ortaya çıkamazdı, ancak diğer bir açıdan ele alındığında, özgür olmayan bir istemenin ahlak yasasına göre belirlenebilmesi mümkün olmazdı. Çünkü özgür olmayan bir varlığın ahlak yasasına göre eylemesi mümkün olmazdı. Bu doğrultuda ilişki kısaca şu şekilde ortaya çıkar; insan ilk olarak ahlak yasasının bilincine ulaşır. Ancak ahlak yasasının nasıl mümkün olduğu sorusu yani ahlak yasasını hazırlayan zeminin ne olduğu sorusu bizi özgür olduğumuz gerçeğine götürür. Özgür olmasaydık ahlak yasasının bilincine ulaşamazdık. Ancak insan doğayı eleyerek saf istemeye yani ahlak yasasının bilincine varamasaydı da bu kez özgür olduğunu bilemezdi. Tekrar etmek gerekirse ahlak yasası bilgi nedeni, özgürlük ise varlık nedenidir (Kant, 1999, ss. 33-35, 54-55; Kant, 2002a, ss. 71-73; Kant, 2008, ss. 462-470; Akarsu, 1999, s. 115).

Ahlak yasası istemeyi sırf kendisi uğruna belirlemeyi de emreder. Çünkü diğer tüm eğilimlerden ayrı olarak istemeyi formal bir biçimde belirlediği için kendisi uğruna olmak dışında istemeye bir koşul yüklemeyiz. Böylece ahlak yasası hem koşulsuz hem de buyurucu hale gelir. Diğer bir ifade ile ahlak yasası, "kategorik imperatif" bir yasadır (Kant, 1999, ss. 35-36; Özlem, 2004, s. 73; Delius, 2001, s. 345). Ahlak yasasının imperatif ya da buyurucu yapıda olması, ilişkilendirilmesi mümkün olan hukuk yasaları gibi değildir. Ahlak yasası da hukuk yasaları gibi buyurucu olsa da içerikli olmaması ve dışsal bir yükümlülüğe tabi olmaması yönüyle hukuk yasalarından ayrılır. Ahlak yasasının verdiği yükümlülük, "gereklilik" ile ilişkilidir. Hukuk yasaları ve pratik ahlak kuralları sırf bir sonuç için istemeye yükümlülük yükler. İsteme buradaki gerekliliği koşullar sebebiyle üstlenir. Örneğin, iyi bir hayat, toplumsal saygınlık ya da cezalardan kaçınma gibi. Ancak ahlak yasası, içten gelen bir yükümlülük ile "böyle yapmam gerekir" şeklinde bir yükümlülük getirir. Ahlak yasasının istemeye yüklediği yükümlülük, eylemlerin sonuçlarından, faydasından ya da zararından bağımsız bir yükümlülüktür. Sırf bu yüzden ki Kant'a göre ahlak yasası ile mutluluk arasında ya da ahlaklılık ile mutluluk arasından mutlak bir bağ kurulmaz. Ahlaklı olan diğer bir ifade ile ahlak yasası uğruna eylemde bulunan bir kişinin mutlu olacağına ya da eyleminin sonucundan bir kazanç elde edebileceğinin hiçbir garantisi yoktur -ki Kant'a göre bir eylemin ahlaklılığını sağlayan da sırf bu biçimsel yasaya saygıdan dolayı yapıyor olmasıdır (Kant, 1999, s. 28, 35-36, 52; Kant, 2002a, ss. 31-33).

Son olarak şu ayrıntının da eklenmesi ahlak yasasının Kant felsefesindeki ayrıcalık konumunu pekiştirecektir. Ahlak yasası “herkes için mutluluk isteme” gibi çok yüksek amaçlar için bile rehberdir. Çünkü herkesin mutluluğunu isteme, öncesinde, ahlak yasasının varlığından kaynaklanmaktadır. Başka bir deyişle istemeyi belirleyen mutluluk olabilir ve duygudaşlık (empati) gereği herkesin mutluluğu istenebilir. Bu ahlak yasasının, “herkesin mutluluğunu isteme” olarak belirlenebileceği izlenimini uyandırır. Kant’a göre ise benim herkesin mutluluğunu arzulamamın sebebi, herkesin mutlu olmasının ahlaki bakımdan iyi olduğunu düşünmemle ilgilidir. Ancak ona göre bu düşüncenin arka planında, ahlak yasasının istemeyi tüm akıl sahipleri için geçerli hale getirmenin buyruğu yatar. Çünkü ahlak yasası, istememi tüm diğer istemelere göre belirleme buyurucu ödevini bana verdiği içindir ki kendimde bulduğum mutluluk halinin herkes tarafından paylaşılmasını isterim. Ters bir durum olarak, evrensel mutluluğu istediğim için ahlak yasasına uymayı kendime ödev edinmem (Kant, 1999, s. 28, 36, 40, 52). Mutluluk ilkesi, maksimler sağlayabilir ve kişinin genelin mutluluğunu kendi istemesinin nesnesi yapmasını mümkün hale getirebilir ancak mutluluğun kendisini yasalaştıramaz. Çünkü mutluluğu belirleyen, kendi kendine yasa koyan akıl (özerklik) değil eğilimlerdir ve eğilimleri belirleyen nihayetinde arzu nesnelere. Bu nedenle mutluluk ilkesi genellikle verebilir ancak evrensellik asla (Kant, 1999, ss. 24-25, 41-42; Reath, 2006, ss. 33-34.).

Sonuç

Ahlak yasasının niteliklerini toparlamak gerekirse, ahlak yasası; içeriksiz, sonuç odaklı olmayan, a posteriori bir yolla elde edilmeyen, analitik bir yargı özelliği göstermeyen, öznenin keyfi uygulamalarına tabi olmayan, heteronom olmayan ve son olarak koşullu olmayan, böylece “biçimsel”, “zorunlu”, “koşulsuz”, “buyurucu” “tümel”, “sentetik a priori” ve “otonom” bir yapıdadır. Bu yasanın nitelikler demeti, Kant için biriciktir ve aslında yasa adını almayı en fazla hak eden yasadır. Kant’ın ahlak yasası, örneğin; yukarıda örneklerini sunduğumuz mutluluk getiren pratik hayatın işe yarar tüm kuralları, formal bilimlerin yasaları, hukuk kuralları vb. yasa adını bir şekilde kazanmış tüm yasa türlerinden farklı ve biriciktir. Ahlak yasası ne hukuk kuralları gibi dışarıdan insana dayatılan bir yasa ne doğa yasaları gibi doğanın determinizminin insana zorunlu kıldığı bir yasa ne mutluluk getiren hayat dersleri gibi içerikli ve tecrübi bir hayat ilkesi ne de dini yasalar gibi insan ve doğa ötesi bir yüce kuvvetin emriyle insanın istemesini belirli bir kurala göre şekillendirmesini isteyen bir yasadır. Çünkü bu yasa, tüm yasalardan farklı olarak, insanın numenal yönüne ve özgürlüğüne yönelik tek yasadır. Diğer bir ifade ile insanı düşünülür dünyaya ya da deney nesnelere ötesinde bir dünyaya bağlayan ve aynı anda doğa dünyasında özgür neden olarak mevcut olmasını sağlayan tek yasa bu yasadır. İnsan bu yasa sayesinde, en azından aklın pratik kullanımı açısından özgürlük varsayımına ulaşabilir. Diğer yasalar birçok bakımdan faydalı, gerekli hatta doğa yasaları gibi dışsal bir zorunluluğa işaret etse bile insanın kozmostaki yeri konusunda ahlak yasasının sağladığı netliği, ayırmayı, Kant’a göre, sağlayamaz. Öyle ki Kantçı bir bakış açısı ile, Aristoteles’ten beri gelen “insan düşünen canlıdır” yakın cins ve türsel ayırımına dayalı klasik insan tanımlaması, “insan ahlak yasasına göre eylemde bulunabilen bir canlıdır” şekline dönüştürülebilir ya da “keskinleştirilebilir”.

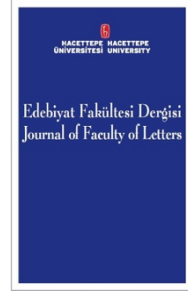
Nihayetinde Kant için ahlak yasası, insanın özgürlüğünün, insanın insan olma onurunun, kendisine saygı duymasının biricik yasasıdır. Bu yasa sayesinde insan, tüm doğa ve kültür dünyasını aşarak kendi kendisinin nedeni olabilir ve bir eylemin özgür-nedeni olarak kendini varlık sahnesine çıkarabilir. Böylece o, bir “insan” olarak, kendini bir makine gibi yalnızca doğa tarafından belirlenmiş bir nesne olmaktan kurtarır.

Çıkar çatışması:	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Mali destek:	Yazar bu çalışma için mali destek almadığını bildirmiştir.
Etik kurul onayı:	Yazar bu çalışmada etik kurul onayına gereksinim duymadığını beyan etmiştir.

Kaynakça

- Akarsu, B. (1999). *Immanuel Kant’ın ahlak felsefesi ahlak öğretileri 2*. İnkılâp Kitabevi.
Arslan, İ. (2012). *Çağdaş doğa düşüncesi*. Küre Yayınları.

- Banham, G. (2003). *Kant's practical philosophy from critique to doctrine.*:Palgrave Macmillan.
- Barker, F. S. (2003). *Matematik felsefesi* (Y. Dursun, Çev.). İmge Kitabevi.
- Bertrand, A. (2001). *Ahlak felsefesi* (S. Zeki, Çev., sadeleştiren H. Altıntaş). Akçağ Basım Yayım.
- Canatan, K. (2019). *Sosyolojide yasa fikri batı sosyolojisinde yasa fikrinin doğuşu ve gelişimi*. Ketebe Yayınevi.
- Delius, H. (2001). Etik. D. Özlem (Yay. haz. ve Çev.), *Günümüzde Felsefe Disiplinleri* içinde (ss. 333-361). İnkılâp Kitabevi.
- Frank, P. (2017), *Bilim felsefesi* (D. Kadioğlu, Çev.). Say Yayınları.
- Guyer, P. (2005). *Kant's system of nature and freedom*. Oxford University Press.
- Gündüz, Ş. (1998). *Din ve inanç sözlüğü*. Vadi Yayınları.
- Güriz, A. (2006). *Hukuka başlangıç*. Siyasal Kitabevi.
- Ingram, D. B. (2019). *Hukuk felsefesi* (E. S. Dağabak, Çev.). Fol Kitap.
- Kant, I. (2004). *Metaphysical foundations of natural Science* (M. Friedman, Çev.). Cambridge University.
- Kant, I. (1999). *Pratik aklın eleştirisi* (Ü. Gökberk, İ. Kuçuradi, G. Durusoy ve F. Akatlı, Çev.). Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2002a). *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi* (İ. Kuçuradi, Çev.). Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2002b). *Gelecekte bilim olarak ortaya çıkabilecek her metafiziğe prolegomena* (İ. Kuçuradi ve Y. Örnek, Çev.). Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, I. (2003). *Ethica, etik üzerine dersler* (O. Özügül, Çev.). Pencere Yayınları.
- Kant, I. (2008). *Arı usun eleştirisi* (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayınevi.
- Kuçuradi, İ., Tepe, H. ve Reyhani, N. (2022). *Günümüzden bakınca Kant etiği*. BilgeSu Yayıncılık.
- Mengüşoğlu, T. (2014). *Kant ve Scheler'de insan problemi*. Doğu Batı Yayınları.
- Özlem, D. (2004). *Etik (ahlak felsefesi)*. İnkılâp Kitabevi.
- Özlem, D. (2006). *Mantık*. İnkılâp Kitabevi.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan felsefesi terimleri sözlüğü* (H. Hünler, Çev.). Paradigma Yayınları.
- Reath, A. (2006). *Agency and autonomy in Kant's moral theory*. Oxford University Press.
- Rosenberg, A. (2015). *Bilim felsefesi çağdaş bir giriş* (İ. Yıldız, Çev.). Dipnot Yayınları.
- Torun, Y. (2012). *Hukuk felsefesi*. Orion Kitabevi.



Narrative Space and Transtextual Dialogues in Emma Donoghue’s *Kissing the Witch*

Emma Donoghue’nun *Kissing the Witch* adlı Eserinde Anlatı Uzamı ve Metinleraşkın Diyaloglar

Gülden HATİPOĞLU*

Abstract

This article aims to introduce a critical reading of the narrative space of *Kissing the Witch: Old Tales in New Skins* by the Irish author Emma Donoghue. In this collection of rewritten fairy tales, Donoghue not only thematically reimagines the popular classical fairy tales penned by Grimms, Beaumont, Perrault and Andersen, she also makes the protagonist/narrator of each story the narratee of the next one, allowing for a dialogue between diverse figures from oral and written tradition across cultures. The narrative strategy and framing technique deployed by Donoghue enables a transtextual space of gathering where previously objectified and focalized female characters of canonical tales engage in dialogue through storytelling. The possibilities offered by this transtextual agency of rewriting will be explored from a narratological perspective, paying particular attention to gender-informed politics of reimagining canonical narratives. As examples of “rewriting as displacement”, according to Doležel’s categorization, the tales in *Kissing the Witch* create story-worlds that affirm transgression and flow against all forms of stabilizing and restricting mechanisms of normativity. Talking back to the canon and literary convention through first-person narratives of classical fairy tale characters, the collection offers an unsettling example of the liberating potential of storytelling against ossified and ossifying power mechanisms.

Keywords: Emma Donoghue, *Kissing the Witch*, rewriting, narratology, transtextuality, gender.

Öz

Bu makale İrlandalı yazar Emma Donoghue’nun *Kissing the Witch: Old Tales in New Skins* adlı eserinin anlatı uzamının eleştirel bir okumasını sunmayı amaçlar. Donoghue, masalların yeniden yazımlarını bir araya getirdiği bu kitapta, Grimms, Beaumont, Perrault ve Andersen gibi yazarların kaleme aldığı popüler klasik masalları tematik olarak yeniden kurgulamakla kalmayıp, bir masalın anlatıcısını bir sonraki masalın dinleyicisi/alımlayıcısı yaparak zamanlar ve kültürlerarası bir diyalog uzamı oluşturur. Yazarın kullandığı bu anlatı çerçevesi ve yöntemi sayesinde, kanonik masalların nesneleştirilen ve fokalize edilen kadın karakterleri metinleraşkın bir uzamda bir araya gelirler ve hikâye anlatıcılığı yoluyla bir diyalog evreni oluştururlar. Yeniden yazımın bu metinleraşkın pratiğinin sunduğu olanaklar, kanonik anlatıların toplumsal cinsiyet politikalarına referansla yeniden kurulması meselesi odağa alınarak, anlatıbilimsel bir perspektiften ele alınacaktır. Doležel’in sınıflandırmasına göre “yer değiştirme/yerinden ayrılma/yerinden edilme” olarak yeniden yazıma örnek teşkil eden *Kissing the Witch*, normatifliğin sabitleyen ve sınırlandıran mekanizmasına karşı sınır aşımını/ihlalini ve akışı onaylayan hikaye evrenleri kurar. Klasik masalların

* Öğr. Gör. Dr., Ege University, Faculty of Letters, Department of English Language and Literature. E-mail: guldenh@gmail.com, ORCID: 0000-0001-6792-1427



kahramanlarının birinci tekil anlatı yoluyla kanona ve edebi geleneğe seslenmesi, hikaye anlatıcılığı pratiğinin kemikleşen ve kemikleştiren güç/iktidar mekanizmalarına karşı özgürleştiren bir potansiyel taşıdığını da ortaya koyar.

Anahtar sözcükler: Emma Donoghue, *Kissing the Witch*, yeniden yazım, anlatıbilim, metinsel aşkınlık, toplumsal cinsiyet.

Introduction

Each retelling is *inside* the original
(A.S. Byatt, *On Histories and Stories*)

Antonio Gramsci in “Observations on Folklore” infers that folklore is not merely a “picturesque element” but may reflect and reproduce the “fossilized” (2000, p. 361, 362) codes of normative systems and thus has a powerful impact on fashioning popular culture and thought. Modern and contemporary fiction abounds with rewritings of fairy and folk tales that unbosom and decode these fossilized structures. Irish writer Emma Donoghue’s short story collection *Kissing the Witch: Old Tales in New Skins* (1997) contributes to this archive with thirteen stories that are grafted by a particular narrative design. Beyond thematically reimagining the popular tales penned by Grimms, Andersen, Beaumont and Perrault, and simply revising the storylines of received narratives; Donoghue makes the protagonist/narrator of each story the narratee of the next one, allowing for a dialogue between diverse figures from oral and written tradition across cultures. In this narratological pattern, the textual space of the book becomes a transtextual sphere of gathering where the previously objectified and focalized female characters of canonical tales engage in dialogue through storytelling and gain autonomous agency and voice. Donoghue thus unleashes another potential of storytelling rooted in oral culture, which Gramsci describes as another stratum which consist of “a series of innovations, often creative and progressive [...], which are in the process of developing and which are in contradiction to or simply different from the morality of the governing strata” (2000, p. 361). This article aims to explore how the narrative devices and narrative space in *Kissing the Witch* operate in a destabilizing and displacing manner to outface patriarchy’s governing strata in folk and fairy tales.

The overall discussion hinges on the founding premise that Emma Donoghue’s deployment of rewriting as a narrative strategy reflects the critical agenda of feminist rewriting, which seeks to dismantle patriarchal stereotypes and culturally prescribed gender roles. While her critical stance against imposed and often paralysing gender roles connects Donoghue to second wave feminist retellers like Angela Carter and Margaret Atwood on these grounds, she differs from previous re-visioners/rewriters of fairy tales in terms of her radically disturbing “gender refashioning” as Crowley calls it (2010, p. 298). Similar to a number of third-wave feminist retellings of classical fairy tales – such as Francesca Lia Block’s *The Rose and the Beast* (2000) and Barbara Walker’s *Feminist Fairy Tales* (1996) – Donoghue’s collection embarks on deframing the heteronormative gender patterns of patriarchal order by introducing same-sex desire into the picture. Her subversive imaginary landscapes populated by queer characters brings her work more on par with avant-garde representatives of third wave feminism, such as the Japanese artist Yanagi Miwa’s avant-garde photographic works based on classic fairy tales (collected in her 2007 book, *Fairy Tale: Strange Stories of Women Young and Old*). Affirming Gramsci’s claims above, *Kissing the Witch* is a powerful illustration of how rewritings of folk and fairy tales, from less assertive retellings to utterly radical ones, provide us with invaluable material for exploring how rewriting operates as a dissident form of critical rethinking on the hegemonic command of tradition.

In describing the symbolic universe of *Kissing the Witch* as a transtextual space of gathering, I refer to Gerard Genette’s conceptualization of “transtextuality” as an overarching term to denote the phenomenon of a text invoking and establishing connections to other texts. Rewriting as a transtextual practice puts emphasis on the idea of author as reader, and reveals the shaping influence of individual critical reception of received narratives on the character of a text’s dialogue to its pre-text/s. Rewriting as a distinct subgeneric category relies first and foremost on what Genette calls “*textual transcendence* – namely, everything that brings [a text] into relation (manifest or hidden) with other texts” (1992, p. 81, emphasis original). Narrative space of *Kissing the Witch* is designed as a space of textual transcendence in the sense that each individual

tale in the collection acts as a text that transcends into other tales/texts, making each teller/author also a hearer/reader. Given that each of these texts is a retelling of a distinct classical tale, the interlinked space of dialogue in the overall semiosphere of the book gains further significance in its implications on the complexity of narrativization. Such narrative strategy inspires further critical thought on the subject of rewriting as a critical readerly response to pre-texts, and reminds us yet again that relations between reading and writing are “complicated” (Byatt 2000, p. 1), and even more so when writing is characterised as re-reading.

As theories and academic discussions on alternative histories, possible worlds, or speculative fiction have gained wider currency in recent decades, numerous conceptualizations have been introduced in critical approaches to rewriting as textual practice. Commonly placed under the overarching categories of adaptation and appropriation, rewriting is a self-aware palimpsestic activity that demonstrates “how art creates art, or how literature is made by literature” (Sanders 2006, p. 1). As a “reinterpretative act” in its critical readerly response to the canon, rewriting commonly aims at “a dissonant and dissident rupturing of [the] value-systems and hierarchies” of tradition, as Julie Sanders puts it (2006, pp. 2, 9). One of the most compelling contributions to theoretical discussions on rewriting has been introduced by L. Doležel in *Heterocosmica: Fiction and Possible Worlds* where the author classifies rewriting under three categories, including transposition, expansion, and displacement. It will be shown in the course of the discussion that *Kissing the Witch* perfectly matches Doležel’s categorization of rewriting as “displacement” and uses such displacement as a liberating and destabilizing force against ontological confinements. The “transworld travels” of canonical fairy tale characters, in Doležel’s phrasing, allows Emma Donoghue to carry rewriting to a different level by illustrating the significance of narrative space as an articulative device of its own in storytelling.

Emma Donoghue and *Kissing the Witch* in the Context of the Convention of Retelling

Emma Donoghue descends from the class of gender-aware female writers who have written against the canon – especially the second wave feminist re-writers such as Angela Carter, Anne Sexton, Margaret Atwood, and Olga Broumas, whose paradigm-shifting stories have dismantled patriarchal stereotypes and culturally prescribed gender roles. Although Donoghue follows the footsteps of these powerful dissident precursors of feminist revisionism, she liberates the discussion from heterosexual and heteronormative binaries such as the dichotomy between oppressive masculinity and oppressed femininity. Beyond the familiar game of turning polarities on their head, she puts queer love and desire into the picture. Donoghue’s literary production in the context of retelling, therefore, poses a solid example of how singular contributions can potentially enhance the impact of intellectual convention once they are critically empowered. Her work reminds us of the significance and potential of re-imagining inherited and received storyworlds, and taking the liberty to claim a gaze and voice that would see and articulate other possible versions of being.

In a recontextualized frame shaped by such attitude, Donoghue depicts storyworlds where vices go unpunished and virtues remain unrewarded. Her disillusioning plots destabilize closed and secure spaces that accommodate typecast and typified characters. In this manner, she not only re-visions canonical fairy tales composed predominantly by male writers within male tradition but also takes the roads not taken by previous re-visioners/rewriters of such texts. The tales – or anti-tales – in *Kissing the Witch* are “disobedient” re-visions in the sense Nancy A. Walker uses the adjective while describing retellings that “expose or upset the paradigms of authority inherent in the texts they appropriate” (1995, p. 7). Such disobedience is inherent to the critical power of re-visioning which Adrienne Rich defines as “the act of looking back, of seeing with fresh eyes, of entering an old text from a new critical direction – [...] an act of survival” (1972, p. 18). Disobedient authorship, in this regard, given its counter-normative character, denies fixed models, and it is energized by disobedient or “resistant” readership in Judith Fetterley’s words. Fetterley in her seminal work, *The Resisting Reader*, makes clear that critical feminist reading requires the active response of “a resisting rather than an assenting reader” in order to be able to “exorcis[e] the male mind that has been implemented in us” (1978, p. xxii). It thus contradicts with the manner adopted by the writers of fairy tales who, according to Elizabeth Wanning Harries, “rarely attempt to uncover or rediscover the folk elements in a tale”, and

prefer to “build on, revise, and change the story as it has come down to them, rereading it in their own ways, pouring new wine into the old bottle that they know from the written tradition” (2001, p. 8). Angela Carter uses the same metaphor to describe the innovative potential and subversive effect of rewriting: “Reading is just as creative activity as writing and most intellectual development depends upon new readings of old texts. I am all for putting new wine in old bottles, especially if the pressure of the new wine makes the old bottles explode” (1997, p. 37).

What Harries indirectly discloses is that the written fairy tale canon is already a corpus of re/written versions, in the sense that the essential incubator of folk and fairy tales had been the time old convention of storytelling until the tales were moulded into writing mostly by male compilers. For instance, as Zipes informs us, Jeanne-Marie le Prince de Beaumont’s “Belle et la Bête” (1756), the most widely canonized and circulated version of “The Beauty and the Beast”, is based on the “transformation of an ugly beast into a saviour as a motif in folklore”, which “can be traced to primitive fertility rites” (2002, p. 10). Zipes makes it clear that late twentieth and early twenty-first century postmodern writers are not the first re-visioners with an urge to redress received narratives. And, as a matter of fact, not all rewritings and retellings are subversive and anarchic. Received oral tradition is often penned down into discourses trumpeting dominant ideologies in order to promote obedience especially amongst women, children, and working classes. Hegemonic ideologies and agents of power with privileged positions, as symbolically manifested in Orwell’s *1984*, are no strangers to rewriting former narratives after all.¹ Charles Dickens, for instance, in his frequently quoted essay “Frauds on the Fairies” (1853) overtly denounces practices of editorial authorship of this nature. He considers the act of rewriting fairy tales as “an act of presumption, and appropriateness to himself what does not belong to him”. Those who edit fairy tales at their own will for the purpose of “propagating [a] doctrine” or “interpolating” their opinions “upon an old fairy tale”, according to Dickens, are like a weed which “grow[s] up in a wrong place”. Although Dickens overlooks the fact that the versions he wishes to be preserved in their given form are already rewritings in one way or another, he may have a point in favouring some forms of rewriting over others. Disobedience, then, is a double-edged, context-dependent concept. “Disobedient” nature of Donoghue’s reimagined tales is marked rather by the shadow of doubt they cast on our received baggage of identity traits so repetitively engraved in the tales we read, hear and watch. Donoghue’s “disobedient” reimaginings raise silent yet powerful critical questions about the politics of how and what we imagine as well as how narratives shape our desires, selves, imagination and eventually the world we live in.

Readerly response to such texts that consciously draw attention to the politics of storytelling equally requires a critical reflection on how form operates alongside content in the meaning formation of narratives. Accordingly, in the context of Harries’ analogy in the above quotation, *Kissing the Witch: Old Tales in New Skins* renews both the wine and the bottle. The manner in which the tales are linked to one another in a narrative chain suggests that every tale, and teller for that matter, are defining and shaping elements of the symbolic universe they inhabit. The narrative form of the book, in this respect, almost becomes part of the content, given that none of the tales would be complete without other tales and that the tales are linked to one another content-wise through the overarching narrative form that knit them into a whole. From a narratological perspective, Donoghue revises both the *story* and *discourse* of classical tales. While some of her rewrites in the book preserves the backbone of the classical story (the *what* of things) and changes the discourse (the *how* of things), in some tales both the storyline and discourse are transformed. The first twelve tales in the collection are based on well-known fairy tales (Cinderella, Thumbelina, Beauty and the Beast, Snow White, Goose Girl, Rapunzel, Snow Queen, Rumpelstiltskin, Hansel and Gretel, Donkeyskin, Sleeping Beauty, Little Mermaid), whereas the last one – “The Tale of the Kiss” – is Donoghue’s own creative

¹ As Jack Zipes notes in *Fairy Tales and the Art of Subversion*, “the reutilization and transformation of the Grimms’ tales were not the inventions of West German writers or were they so new. There was a strong radical tradition of rewriting folktales and fairy tales for children that began in the late nineteenth century and blossomed during the Weimar period, until the Nazis put an end to such experimentation. This tradition was revived during the 1960s, when such writers as Hermynia Zur Mühlen, Lisa Tetzner, Edwin Hoernle, and Walter Benjamin were rediscovered and when the antiauthoritarian movement and the Left began to focus on children and socialization” (2006, p. 72).

addition to the canon. If we take the first tale (“The Tale of the Shoe” – rewrite of the Cinderella tale) and the last one (“The Tale of the Kiss”) as the framing tales of the book, we can infer that the narrative space of the textual symbolic universe is designed as a passage between received tradition and endless alternatives of tales to be produced by future storytellers. Embracing the universal and timeless spirit of oral storytelling, the book situates itself in a symbiotic universe of sound and meaning where each storyteller and each story exist as a link between the past and the future.

Narrative Space and Framing in *Kissing the Witch*

The framing strategy that Donoghue employs in stitching each story to the next in *Kissing the Witch* creates a transtextual space of storytelling. The first tale “The Tale of the Shoe” is narrated by the reimagined version of Cinderella. The heroine/narrator finishes her story by the question she asks to the “stranger” – the character who functions as Cinderella’s fairy godmother who grants her wishes: “In the morning I asked,/ Who were you/ before you walked into my kitchen?/ And she said, Will I tell you my own story?/ It is a tale of a bird” (*Kissing the Witch*, p. 9). She thus hands the ball over to the narrator of the next tale. We learn in the second tale (“The Tale of the Bird”) that the stranger who granted Cinderella’s wishes used to be Thumbelina. She too tells her own story before handing the ball over to the bird who used to be the “Beauty” of the “Beauty and the Beast” in her former life: “In a whisper I [Thumbelina] asked,/ Who were you/ before you took to the skies?/ And the bird said/ Will I tell you my own story/ It is the tale of a rose” (*Kissing the Witch*, p. 25). And in the next tale we hear/read Beauty’s story from her own perspective. The ceremonial passage from one teller to the next is repeated in this fashion throughout the collection and each passage is marked by a question with the same rhetorical formula, demanding an autobiographical story from its addressee. This nested series of tales ends with the thirteenth tale “The Tale of the Kiss” whose narrator is a witch (a character in “The Tale of the Voice” – reworking of Andersen’s “Little Mermaid”) who on the closing page hands the ball of narration over to the reader with the following words: “This is the story you asked for. I leave it in your mouth” (*Kissing the Witch*, p. 228). Addressing the reader/listener in this manner, the writer invites us to be the next narrator and includes us in her game of storytelling. In this narrative frame, not only the motherless teller of “The Tale of the Shoe” (Cinderella) is genealogically linked on a symbolic level to the childless female teller of the closing tale “The Tale of the Kiss”, every reader as a potential storyteller to take over the oral performance is similarly linked to the teller of the first tale.

Invoking a potentially infinite scroll of voices, the narrative space of Donoghue’s symbolic universe refuses to be sealed by a final word or closing remark. Its open ending suggests that each reader of this collection is a potential storyteller whose story might become a part of an interconnected web of tales. This particular aspect of Donoghue’s book not only points at the oral roots of storytelling as a collaborative act, or “cooperative storytelling” (Orme, 2010, p. 118), it also invites a number of post-structuralist readings with its dynamic and dialogic structure that brings to mind Barthes’ category of “readerly text” or Umberto Eco’s “open text”. Eco, in *The Role of the Reader*, compares a literary text to a “machine” that operates by “producing possible worlds (of the fabula, of the characters within the fabula, and of the reader outside the fabula)” (1979, p. 246). *Kissing the Witch* is a perfect Ecoean machine, which operates on each of these three levels of creating possible or alternate worlds. Like all machinic assemblages in Deleuzian terms, which operate against fossilized static mechanisms, the narrative space of the book is encircled by passageways that enable a continuous flow between the inside and outside of the text. Showing us how different things could be from what they are or what they say they are, the tales in *Kissing the Witch* urge us to think out of the box, especially with respect to the reigning illusions of gender-informed normativity.

The collection opens with “The Tale of the Shoe”, one of the most unsettling rewrites of the Cinderella tale, which is probably the most popularized fairy tale across cultures and genres through countless retellings and adaptations. This tale sets the destabilizing tone of the entire book and announces the alienating and occasionally uncanny tone of the tales to follow. The symbolic universe of “The Tale of the Shoe” is populated only by the nameless female character, the older female stranger (fairy godmother) who grants her wishes, and the prince. There is no father, no cruel stepmother and no jealous stepsisters. This Cinderella “scrubbed and swept because there was nothing else to do” (*Kissing the Witch*, p. 1-2), not because she was

tormented by a stepmother who usurped the household after her mother's death. The dichotomic tension between innocence and evil, stereotypically embodied by the beautiful and innocent Cinderella and the ugly and wicked stepmother, is replaced by the heroine's inner tension in Donoghue's version. Portrayal of Cinderella as a lonely woman, who constantly hears voices in her head and suffers from desolation and longing, shifts the ground under the reader's feet. Ashley Riggs, in her meticulous and thorough comparative analysis of "The Tale of the Shoe" and its French translation, underlines this shift from external oppositions to tormenting "internalized voices" and notes that "[t]he girl's hopelessness and her problematic relationship to language illustrate her depression, self-hate, and deviation from society's expectations" (2016, p. 184). Riggs reads the female stranger (representative of the fairy godmother) as a guiding figure that allows the heroine to "forge a new identity, to reject to roles prescribed for her, and to 'come out' as a lesbian" (2016, p. 185). According to Riggs, this older woman "is also the repository for the story's magic. Indeed, her features herald the lesbian relationship as a source of the marvellous, as demonstrated by an amusing and suggestive little finger with a magic whose ability 'to do spectacular things' [...] might be read to include giving sexual gratification" (2016, p. 185). Unlike in traditional versions, she is not a victim of mistreatment and is not rewarded with poetic justice. In the finale of the tale, the heroine discards the fantasy of the fairy tale clichés and returns to her own reality which is willing to embrace lesbian love rather than the shining, royal love of a prince. In the morning of the night she spends with her female companion, she hands over her role as the narrator as she demands to hear the story of this stranger. The narrator of the next tale, "The Tale of the Bird" (the rewrite of Andersen's Thumbelina), tells an equally disrupting story, dashing all romanticized codes of family romance. In her paradigm-shifting tale, Thumbelina describes her former self as a child who "did not belong", lived a "borrowed life", and had to put up with "indifferent giants called mother and father" (*Kissing the Witch*, p. 13). Family is introduced as a hegemonic system in which you are taught to "keep your horizons narrow, your expectations low, [...] your heart infinitesimally small (*Kissing the Witch*, p. 14-5). Each of the remaining tales removes a brick from the wall erected by various agents of androcentric culture, and exposes an infinitely unfolding space of multiplicity.

The act of deframing existing forms and patters, in this regard, is accompanied by a need and urge of reframing new textures, forms, processes, and most importantly, new means and tools to operate with. According to Veronica L Schanoes "[r]evision has the potential to expose the ideological underpinnings of the stories that shape our lives, not in order that we surrender to them, but in order that we can shape them in turn" (2014, p. 57). Such a perspective is informative in the sense that new ways of seeing produce new stories which demand a new language and a new way of framing. This condition is best exemplified and articulated in the collection in "The Tale of the Rose" – Donoghue's version of "The Beauty and the Beast". Beaumont's classical version follows a commonly acknowledged patriarchal trajectory, where the beautiful and young heroine is portrayed as a passive victim of objectification, and treated as a commodity that can be exchanged between her father and the Beast upon a verbal contract. Beauty conforms to the expectations and demands of patriarchal order, and her passive embracement of patriarchal gender codes is eventually rewarded with a felicitous marriage once the Beast is transformed into a handsome prince. While Donoghue preserves the storyline of the classical version, she alters the working paradigm of the tale and repositions gender categories informed by patriarchal order. The masked Beast in Donoghue's re-vision is a lesbian woman who has been dismissed from the normative social order and treated as a monstrous other. Until the anti-heteronormative identity of the Beast is revealed at the very end of the tale, Donoghue keeps us in the comfort zone of the familiar canonical knowledge, preserving the dichotomic codings of beauty and the beast, or the familiar and the monstrous unknown. The mysterious Beast is described by Beauty alternatively as the "monster", "hooded beast" or a "beast who speaks and looks" behind a mask (*Kissing the Witch*, p. 34). She says that she "thought the beast must be everything [she] wasn't: dark to [her]light, rough to [her]smooth, hoarse to [her]sweet", and describes its very presence as "the grotesque shadow [she] threw behind [her]" (*Kissing the Witch*, p. 35). Seemingly safe and secure categories of received narratives are dismantled not only for Beauty but also for the reader once she "pull[s] off the veils one by one" from the face of the "monster" lying almost dead in the frozen rose garden and sees that "the beast was a woman" (*Kissing the Witch*, p. 39). The "faceless mask" of the Beast is revealed to be a bitter representation of manipulative discursive agents of gender-oriented identity norms. Beauty's epiphanic moment is marked by

an awareness of the power of narrative agents in manipulating meaning, and suggests that the void created by what is invisible, hidden, latent and veiled is filled by narratives, made-up accounts, tales and rumours. Beauty's final commentary exposes once again how agents of patriarchal power operate against anti-normative gender preferences: "there was nothing monstrous about this woman who had lived alone in a castle, setting all her suitors riddles they could make no sense of, refusing to do the things queens are supposed to do, until the day when, knowing no one who could see her true face, she made a mask and from then on showed her face to no one" (*Kissing the Witch*, p. 39-40).

When the narrator of the tale (Beauty) discovers the true identity of the "beast", her reaction reflects the significance of storytelling and language in making sense of our experiences. As given language and form of telling fails her in the face of dissonance created by the conflict between symbol and meaning, she notes that "[t]his was a strange story, one [she] would have to learn a new language to read, a language [she] could not learn except by trying to read the story" (*Kissing the Witch*, p. 39). Her reaction also implies that every new story comes with its own language and way of telling. Beauty's language coded with received symbolizations fails to assist her exactly in the same way it fails us as readers. As the representations of the Beast in classical versions is one of a monstrous masculine figure of authority, it is hard to imagine the beast outside the frame of the portrait of a commanding husband. That is why we are as astonished as Beauty when she removes the mask that conceals the truth from the gaze of others. When she sees that the beast is a woman with "hair black as rocks under water [...], a face white as old linen [and] lips red as rose just opening" (*Kissing the Witch*, p. 39), her language fails her in expressing her destabilizing experience. What is unmasked or disillusioned in the tale is not only the true identity of the beast queen, but also her lesbian love for Beauty, and her unstooping attitude in choosing "the faceless mask and the name of a beast" over all the riches the "World had to offer" (*Kissing the Witch*, p. 40).

Literalized in "The Tale of the Rose", acts of masking and unmasking are powerful metaphors of displacement and replacement of various forms, and the mask metaphor stands at the centre of the semantics of the text in *Kissing the Witch*. It also speaks volumes for the generic positioning of the text as a unique specimen of postmodern rewriting. The concept of displacement often resonates with adverse or disfavoured connotations due to its associations with various literal and metaphorical forms of exile. In Donoghue's imaginary landscape, however, it stands for a necessary means of self-emancipation and liberation as well as a working principle for moving away from ossifying centres of power towards autonomous spaces of co-existence. Such liberating and renewing potential of displacement frequently surfaces in postmodern literary and cultural theories. Doležel's *Heterocosmica: Fiction and Possible Worlds*, a valuable contribution to the theoretical debates on possible worlds theory, provides us with an optional critical lens to navigate through discussions on rewriting as a form of liberating displacement. Doležel posits three distinct types of rewrites:

- a. Transposition preserves the design and the main story of the protoworld but [locate] them in a different temporal or spatial setting, or both. The protoworld and the successor world are *parallel* but the rewrite tests the topicality of the canonical world by placing it in a new, usually contemporary, historical, political, and cultural context.
- b. Expansion extends the scope of the protoworld, by filling its gaps, constructing a prehistory or posthistory, and so on. The protoworld and the successor world are *complementary*. The protoworld is put into a new co-text, and the established structure is thus shifted.
- c. Displacement constructs an essentially different version of the protoworld, redesigning its structure and reinventing its story. These most radical postmodernist rewrites create *polemical* antiworlds, which undermine or negate the legitimacy of the canonical protoworld. (1998, pp. 206-207, emphasis original)

Among the three categories of rewriting, Donoghue's retellings accord best with "displacement", for they transform their protoworlds in one way or another. As metaphorized in its subtitle, *Old Tales in New Skins*, Donoghue's book points at storytelling as a kind of performance with transformative power. Using

narratological agents as masks or skins that cover textual bodies, the storyworld of the book's symbolic universe places transformation at the centre of its conceptual deframing strategy. Concerning the metaphor of skin in the title of the collection, Ashley Riggs draws our attention to a possible analogy that refers back to an abandoned practice of writing, and reminds us that "long ago, texts appeared on vellum, a parchment made from the skin of a calf" (2016, p. 192). This analogy, according to Riggs, emphasizes "only the history and the continuity of fairy tales but also their capacity for renewal" (2016, p. 193). Additionally, as will be discussed in the next section, transformative power and potential of Donoghue's rewriting as displacement becomes more visible in the narrative voice or perspective from which each story is told.

Narrative Voice and Politics of Storytelling in *Kissing the Witch*

As mentioned above, the heroines of canonical fairy tales become storytellers themselves and assume the role and status of speaking subjects, or autodiegetic agents in narratological terms. In Cristina Bacchilega's words, "the storytelling loops take each narrator spiraling back in time to her earlier life experiences and each listener spiraling forward toward another transformation" (2013, p. 61). This anarchic shift in narratological strategy relies heavily on Donoghue's use of the first-person narrative and focalization in each tale. Third-person point of view or omniscient narration in classical folk and fairy tales creates an effect almost similar to that of spatial distance, keeping us at bay and enabling us to read the tales from a psychological distance. This effect is reinforced by the conventional opening sentences of most folk and fairy tales: "Once upon a time..." or "There was once...". As Terry Eagleton puts it in *How to Read Literature*, "[t]he verbal gesture 'Once upon a time' pushes a fable so far off from the present into some misty mythological realm that it no longer seems to belong to human history. It deliberately avoids locating the story in a specific place or time, thus lending it an aura of timelessness and universality" (2013, p. 18). The discursive atmosphere created by this "teller of tales" tone (Fludernik, 2009, p. 31) is dethroned in *Kissing the Witch*. Diana Rodríguez Bonet, too, in "Feminist Rewritings of Fairy Tales in Ireland", draws particular attention to Donoghue's game-changing deployment of first-person perspective. She observes that in canonical fairy tale collections, including those of Perrault and Grimm Brothers, "the voice of the storyteller [issues] from elsewhere, silencing the female voice", and "[e]ven contemporary revisions such as *The Bloody Chamber* (1979) by Carter [...] record female experiences from a third-person point of view. [...] [Donoghue] broke this narrative convention in writing all the stories through the protagonist's voice in *Kissing the Witch*" (2022, 47).

First person narration has far more significant implications than merely erasing this distance and introducing us to the individual mental and psychological gaze of the protagonist. Within the context of this narrative mechanism, narrators in Donoghue's book function as transgressive agents of storytelling. Rather than "framing" a given fictional universe, each one of them deframes it by opening a portal that connects a space of individual memory to another. Storytelling becomes a tool and means of connecting one mnemonic space to another. The book's fictional universe embodies a space of interconnectedness. Also, this form of mnemonic agency, which links one tale to another, attributes pseudo-autobiographical qualities to the tales which are mostly voiced through a "narrating self". In Fludernik's phrasing, "when events and actions are reported from the perspective of a now older or wiser narrator, this narrating self often indulges in retrospection, evaluation, and the drawing of moral conclusions" (2009, p. 90). The framing structure of the book creates such a readerly aura that the written textual space imitates the manner of oral storytelling in which narrating selves orally transfer and hand down their stories/histories to the next generation of storytellers. It is possible to interpret this sense of orality in the text as a counteract in narratological terms, as opposed to the fixed, anchoring, ossifying nature of writing. The sense and form of orality provides the book with a truly fluid, centreless and dialogic narrative space.

On another level, Emma Donoghue's Irish intellectual baggage might have a relevance in shedding more light on her choice of using the narratological devices summarized above. Although Donoghue's literary heritage connects her directly to the previous generation of feminist writers like Angela Carter who wrote with similar urges and concerns in terms of their dialogue with normative systems, her Irish literary heritage should not be overlooked. As an Irish writer born into a postcolonial nation, Emma Donoghue may

be expected to be more sensitive to the ways in which point of view in narrative may be used as a manipulative tool for control and governance. With its particular emphasis on first-person narration, *Kissing the Witch* echoes several Irish texts that are engaged in the issue of liberation in both form and content. It was Joyce, one of Donoghue's Irish literary ancestors, who built a subtle link between imperialism and patriarchy in "The Dead" and showed how these two ideologies operated through similar codes of hierarchy and power. Patriarchy's "gender trouble" in Judith Butler's terms emerges from the same toxic set of values that drive the machinery of colonialism, speciesism, racism, so on and so forth. The bottom line is that transformation of narrative voice from third person to first person in Donoghue's rewritings bears familiar overtones for readers of Irish literature, especially within the context of decolonization. It reminds us of one of the most iconic figures of liberation in Irish prose fiction, Stephen Dedalus of *A Portrait of the Artist as a Young Man* – a novel which uses Ovid's *Metamorphoses* as its mythic subtext. Stephen liberates himself from the prison-house of the mastering third-person narrative in which he is denied of his own perspective and voice in his own story, and the novel ends with a Stephen speaking outside the frame of quotation marks and becoming the narrator of his own story of hope and emancipation. *Kissing the Witch*, in this respect, is marked by a similar transformation from being the object of a narration to becoming the subject of one's own storyworld. Displacement of the authority of omniscient narrative voice of protoworlds, speaking in Doležel's terms, has a liberating function that transforms Donoghue's characters into speaking subjects with agency of self-representation. As they transgress the narrative thresholds of their given protoworlds of classical fairy tales and step into another in their "transworld travel" (Doležel 1998, p. xi), they are revitalized as storytellers.

Conclusion

Emma Donoghue's *Kissing the Witch: Old Tales in New Skins*, in terms of its transactive narrative space, proposes fresh responses to critical debates on how narrative form relates to content and vice versa. Most importantly, the collection as a whole suggests that imagining alternative versions of received storyworlds may have a revolutionary impact on our perception of defined reality and thus releases the potential of conceptualizing a different set of codes and values for an alternative future. On the other hand, Donoghue's web of tales, no matter how innovative and disruptive its narrative devices may be, retains its umbilical cord that connects it to ancient forms of storytelling. Although transgressive devices and transformative strategies of narrative are associated with postmodern expression and are more commonly utilized in cultures with traumatic collective experiences, they are an essential part of the surviving mechanism of storytelling in general. In order to survive, stories – and storytellers for that matter – need to transform, evolve and adapt to the needs of their time. Modern versions of fairy tales, as Jack Zipes sees them, are forms of an evolved species that has adapted to its cultural environment to survive (2011, p. 221). Our *Zeitgeist* of the last few decades is informed by the idea of transgression and the preposition *beyond*, and inspired by the possibility that things may be imagined differently from what they are in passed-on stories. Doležel's treatment of fictional worlds as "possible worlds" (1998, p. ix) and his emphasis on a "possible-worlds semantics of fictionality" (1998, p. x) in *Heterocosmica* provides us with useful theoretical tools to reflect on the politics of rewriting as a narrative strategy in general, and feminist rewriting in particular. In *Kissing the Witch*, Donoghue redesigns, relocates and reevaluates the protoworlds of classical fairy tales by "constructing a new, alternative fictional world" (Doležel 1998, p. 206). In the light of all things considered, the tales in *Kissing the Witch* remind us of the inspiration behind all practices of storytelling, and salute Walter Benjamin who observes that "[e]xperience which is passed on from mouth to mouth is the source from which all storytellers have drawn" (2007, p. 84). While preserving its umbilical cord that spiritually connects it to tradition, all the way back to prehistoric storytellers; the book as a collection of rewritten classics also raises questions about the very tradition it stems from. It shows that rewritings, especially those that are "writ[ten] back to the predominantly male canon" in Hennard's words (2009, p. 15), are by their very nature "unfaithful readings" (Lau, 2008, p. 78). Like all literary practices or acts of writing that raise the question of fidelity, the hierarchic relationship between original and copy is undermined. Rewritings as the repetitions of "originals", in this respect, not only supersede the hegemony

of origins as determinants of meaning, but also introduce imagination as an agent as powerful as factuality in designing a better future.

Conflict of interest:	The author declares no potential conflict of interest.
Financial support:	The author received no financial support for the research.
Ethics Board Approval:	The author declares no need for ethics board approval for the research.

References

- Bacchilega, C. (2013). *Fairy tales transformed? Twenty-first century adaptations and the politics of wonder*. Wayne State University Press.
- Benjamin, W. (2007). The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov. In H. Arendt (Ed.) (H. Zohn, Trans.), *Essays and reflections* (pp. 83-109). Schocken Books.
- Bonet, D. R. (2022). Feminist rewritings of fairy tales in Ireland: A case study of Deirdre Sullivan. *Études irlandaises*, 47(2), 41-55. <https://doi.org/10.4000/etudesirlandaises.13253>
- Byatt, A. S. (2002). *On histories and stories: Selected essays*. Harvard University Press.
- Carter, A. (1997). *Shaking a leg*. Chatto and Windus.
- Crowley, K and Pennington, J. (2010). Feminist frauds on the fairies?: Didacticism and liberation in recent retellings of "Cinderella". *Marvels and Tales*, 24(2), 297-313.
- Dickens, C. (1853). Frauds on the fairies. *Household Words*, 8, 97-100, <https://www.djo.org.uk/household-words/volume-viii/> (Accessed 2 September 2022).
- Doležel, L. (1998). *Heterocosmica: fiction and possible worlds*. The John Hopkins University Press.
- Donoghue, E. (1997). *Kissing the witch: Old tales in new skins*. Joanna Cotler Books, Harper Collins.
- Eagleton, T. (2013). *How to read literature*. Yale University Press.
- Eco, U. (1979). *The role of the reader: Explorations in the semiotics of texts*. Indiana University Press.
- Fetterley, J. (1978). *The resisting reader: A feminist approach to American fiction*. Indiana University Press.
- Fludernik, M. (2009). *An introduction to narratology*. Routledge.
- Genette, G. (1992). *The architext: An introduction* (J. E. Lewin, Trans.). University of California Press.
- Gramsci, A. (2000). *The Gramsci reader: Selected writings 1916-1935* (D. Forgacs, Ed.). New York University Press.
- Harries, E. W. (2001). *Twice upon a time: Women writers and the history of the fairy tale*. New Jersey: Princeton University Press.
- Hennard Dutheil de la Rochère, M. (2009). Queering the fairy tale canon: Emma Donoghue's *Kissing the Witch*. In S. R. Bobby (Ed.), *Fairy tales reimagined: Essays on new retellings* (pp. 13-30). McFarland & Company, Inc.
- Lau, K. J. (2008). Erotic infidelities: Angela Carter's Wolf Trilogy. *Marvels and Tales*, 22(1), 77-94.
- Nolte-Odhiambo, C. (2018). Unhoming the child: Queer paths and precarious futures in *Kissing the Witch*. *Pacific Coast Philology*, 53(2), 239-250.
- Orme, J. (2010). Mouth to mouth: Queer desires in Emma Donoghue's *Kissing the Witch*. *Marvels and Tales*, 24(1), 116-130.
- Rich, A. (1972). When we dead awaken: Women's writing as re-vision. *College English*, 34(1), 18-30.
- Riggs, A. (2016). Multiple metamorphoses, or "New Skins" for an Ood tale: Emma Donoghue's Queer Cinderella in translation. In M. H. D. de la Rochère et. al. (Eds.), *Cinderella across cultures: New directions and interdisciplinary perspectives* (pp. 180-196). Wayne State University Press.
- Sanders, J. (2006). *Adaptation and appropriation*. Routledge.
- Schanoes, V. L. (2014). *Fairy tales, myth, and psychoanalytic theory: Feminism and retelling the tale*. Ashgate.
- Walker, N. A. (1995). *The disobedient writer: Women and narrative tradition*. University of Texas Press.
- Zipes, J. (2002). *Breaking the magic spell: Radical theories of folk and fairy tales*. The University Press of Kentucky.
- Zipes, J. (2006). *Fairy tales and the art of subversion*. Routledge.
- Zipes, J. (2011). The meaning of fairy tale within the evolution of culture. *Marvels and Tales*, 25(2), 221-243.



Bilimkurgu Edebiyatında Biyopunk, Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği, Kadına Yönelik Şiddetin Türleri: *Kurma Kız*

Biopunk in Science Fiction Literature, Gender Inequality, Types of Violence Against Women: *The Wind Up Girl*

Meltem DAĞCI*

Öz

Biyopunk, biyoteknolojiye odaklanan bir bilim kurgu alt türüdür. Bilgi teknolojisinden çok biyoteknolojinin etkilerine odaklanır. Sentetik biyolojiyle ilgilenen biyopunk; biyolojik korsanları, biyoteknolojik mega şirketleri ve insan DNA'sını manipüle eden baskıcı devlet kurumlarını içeren siberpunktan türetilmiştir. Siberpunk'ın atmosferine ayak uyduran biyopunk, genellikle genetik mühendisliğinin karanlık tarafını inceler ve biyoteknolojinin düşük taraflarını temsil eder.

Paolo Bacigalupi'nin *Kurma Kız* (2012) romanı bilimkurgunun alt türlerinden biyopunk için iyi bir örnektir. Söz konusu romanda biyoteknoloji, biyopunk ve kadın bedeni temsilleri tartışması için uygun görülen karakterler vardır. Romandaki en ilginç karakterlerden biri olan Emiko, genetiğiyle oynandığı ve laboratuvar ortamında geliştirildiği için aslında gerçek bir insan değildir. Genetik mühendisliği ile "mükemmel insan" yaratma dönemi başlamıştır ve mekanik insanlar bedenlere entegre edilmiştir. Bu yaratımla birlikte insan yapısında bozulma ve değişim meydana gelmektedir. Bu dönüşüm sadece kadın bedeninde değildir, buna bağlı olarak kadınları ilgilendiren konularda da değişiklik olmuştur. Söz konusu alt başlıklar; toplumsal cinsiyet ve şiddet türleridir. Toplumsal cinsiyet eşitsizliklerin görüldüğü distopik bir yaşamda cinsiyet ayrımcılığı söz konusudur. Kadın bedenine odaklanan romanda cinsiyet rolleri gözlemlenmediğinde meydana gelebilecek kadına yönelik şiddet türlerinden söz etmek mümkündür.

Bu çalışmada, *Kurma Kız*'da genetiğiyle oynanan kurma karakterler (romandaki tanıma göre "Yeni İnsan") biyopunk, cinsiyet eşitsizliği ve kadına yönelik şiddetin türleri çerçevesinde kadın bedeni üzerinden incelenecektir.

Anahtar Sözcükler: Biyopunk, kadın bedeni, kadına şiddet, toplumsal cinsiyet, *Kurma Kız*.

Abstract

Biopunk is a subgenre of science fiction that focuses on biotechnology. It focuses on the effects of biotechnology rather than information technology. Biopunk, which deals with synthetic biology, is derived from cyberpunk, which involves biohackers, biotech mega-corporations and oppressive government agencies manipulating human DNA. In keeping with the atmosphere of cyberpunk, biopunk often explores the dark side of genetic engineering and represents the underside of biotechnology.

Paolo Bacigalupi's *The Wind Up Girl* (2012) is a good example of biopunk, a subgenre of science fiction. In the novel in question, there are characters deemed suitable for the discussion of biotechnology, biopunk and representations of the female body. Emiko, one of the most interesting characters in the novel, is not a real human being because she was genetically engineered and developed in a laboratory environment. With genetic

* Tezsiz Yüksek Lisans Öğrencisi, Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Araştırmaları Yüksek Lisans Programı. E-posta: dagci.meltem@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8108-184X



engineering, the era of creating the "perfect human" has begun and mechanical humans have been integrated into bodies. With this creation, deterioration and change occur in the human structure. This transformation is not only in the female body, but also in the issues concerning women. The sub-headings in question are gender and types of violence. In a dystopian life where gender inequalities are seen, gender discrimination is in question. In the novel focusing on the female body, it is possible to talk about the types of violence against women that may occur when gender roles are not observed.

In this study, the genetically modified fictional characters in *The Wind Up Girl* ("New Human" according to the definition in the book) will be analyzed through the female body within the framework of biopunk, gender inequality and forms of violence against women.

Keywords: Biopunk, female body, violence against women, gender, *The Wind Up Girl*.

Giriş

Biyopunk, biyoteknolojinin tarihsel gelişiminde entelektüel ve kültürel bir hareket olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Kelime olarak "biyoteknoloji" ve "punk" kelimelerinden meydana gelen biyopunk kendisiyle ilişkili bilimkurgu türünde biyoteknolojiyi odağa almaktadır. Doksanlı yılların başında, bilişim teknolojileri üzerine değil de yirminci yüzyılın sonunda biyoloji üzerine inşa edilen bir alt tür olan biyopunk ortaya çıkmıştır. Bireyler mekanik yollarla değil, kromozomlarının genetik manipülasyonu ile geliştirilir. Genetik değişimlerle birlikte biyopunk'ta en sık rastlanan imgelerden birisi ise "siyah klinik"tir. Yasadışı, düzensiz veya etikdışı biyolojik modifikasyon ve genetik mühendisliği yöntemleri ile gerçekleştiren deneyleri ifade eder (Zor, S. akt, 2014). Sentetik üretimlerle şekillenen ve sınıfların keskin bir biçimde ayrıldığı bir dünya söz konusudur. Genetiğiyle oynanmış canlı türlerinde ortaya çıkan sonuç, her şeyin DNA yapısıyla bağlantılı olduğu için bozulma/değişim söz konusu olduğunda yaşanabilecek ihtimallerin kötü olabileceğine işaret eder. Bu durum aynı zamanda distopik bir toplumdan bahsetmeyi de mümkün kılar. Distopyalarda geleceğe yönelik düşüncelerin karamsar ve gerçeklerin dehşet verici olması uyarıcı niteliğindedir.

Romandaki distopik kurgu, çoğunluğu kadın karakterlerden oluşan hikâye, biyoteknolojinin ileri gidebileceği boyut, biyolojik bedenler üzerinde kurulan zorbalık, genetik ayrımcılık, cinsiyet üzerinden kadını ötekileştirme ve kadın bedenini belli amaçlar doğrultusunda genetik yapısını değiştirme biyopunk çerçevesinde verilmiştir. Mükemmel insan yaratma arzusu, yapılacak tüm işlerin ve rollerin sorumluluğuna kadını özne olarak yerleştiren distopik toplumlar, kadın bedenine ve sosyal kimliğine yapılan etkileri gösterecektir. DNA yapısı itibariyle kusursuz, iyi, donanımlı, güzel, elverişli ve fiziki yapısı standartların üstüne yerleştirilmiş "Yeni İnsan"lar ortaya çıkarmıştır. Bu yeni insan modellerinin biyoteknolojik olarak üst düzeyde laboratuvar ortamında yaratılmasının temelinde iyi hizmet verme amacı taşımaktadır. Laboratuvarında yapılan insan bedeniyle ilgili yapılan işlemler biyoteknoloji odaklı toplumların nihilistik yönleri açığa çıkarılır.

Bu makalede biyoteknolojiye, insan genetiği üzerinden oynanan karanlık oyunlara, DNA yapısıyla oynanmış yeni dünya düzenindeki kadınlara, cinsiyet eşitsizliğine, şiddet türlerine, bedeninin mekanikleştirilmesine ve kadın bedeninin yok sayılmasıyla birlikte cinsiyet rollerindeki ayrımcılığa dikkat çekilmektedir.

Biyopunk ve Biyoteknoloji Kavramları Üzerine

"Bilimsel okuryazarlık modern çağda işleyen bir toplum için gereklidir. Bilimsel okuryazarlık bilim eğitimi değildir. Bilim eğitimi almış bir kişi bilimi anlayabilir; bilimsel okuryazar olan biri bilim "yapabilir". Bilimsel okuryazarlık kendi sağlığına, yiyeceklerinin, sularının ve havanın kalitesine, kendi bedenleri ve etraflarındaki karmaşık dünya arasındaki özel etkileşimlere aktif katılımcı olmak isteyen herkesi cesaretlendirir."

"Biyopunk Manifestosu"
Meredith L. Patterson

Biyoteknolojiye odaklanan bir bilimkurgu alt türü olan biyopunk, kökenlerini siberpunkta bulur. Ancak biyopunk bilgi teknolojilerinden çok biyoteknolojinin etkilerine odaklanır. Biyopunk evreninde bireyler ve gruplar genellikle insan deneylerinin ürünüdür. Bu evrende biyohackerler, mega biyoteknoloji şirketleri ve insan DNA'sını manipüle eden baskısı hükümet kurumları olur. Çoğu

zaman siberpunkın atmosferine ayak uyduran biyopunk, genetik mühendisliğinin karanlık tarafını inceler. Biyopunk, bilgi teknolojilerinin gelişmesiyle kayıtsız hale gelen toplumun marjinal suçluları yerine, biyoteknolojik bir devrimin yeraltı tarafını tasvir eder. Bu kurguda isyancılar, insan deneylerinin bir ürünü olabilirler. Mücadele ettikleri ise biyoteknolojiyi kullanarak toplumu kontrol etmeye çalışan totaliter hükümetler veya mega şirketlerdir. DNA yapısının değişmesi, biyolojik farklılıklar ve gen mutasyonu gibi konular biyopunk alt türünü yakından ilgilendirmektedir.

Bilim kavramı, toplumun çoğu üyesi için beyaz önlüklü bilim adamlarının yüksek teknoloji laboratuvarlarındaki çalışmalarını çağrıştırmaktadır. Toplumun bilime erişimini artırmak için yapılan Açık Bilim gibi yayınlar, önemli "gerçek" bilgileri ve doğru yöntemleri günlük hayatımıza taşımakta ve bilim ile toplum arasındaki duvarları yıkmaya çalışmaktadır. Öte yandan modern yaşamla birlikte insanların kendi yaşamları üzerinde daha fazla hakka sahip olmak istedikleri görülür. Bu durum internetin hayatımıza kattığı "erişilebilirlik" kavramıyla desteklendiği inkâr edilemez (Zor, S. akt. 2014). Romanda, teknolojinin iyi taraflarından yararlanan insanların, yüzyıllar içerisinde farklı duygu/eylem yönelimleriyle istek ve amaçlarının değişebileceği ön görülmektedir. Modern çağın getirdiği alışkanlıklarla yaşam stillerini değiştiren insanlar makineleşmeye sürüklenmektedir. Köleleştirilmiş zihinler topluma ayak uydurmak ve hep daha fazlasını arzu etmeyi düşünecektir. Teknolojinin çabuk ve hızlı ulaşılabilir olması otomatik/hazır insan eylemlerine cevap verebilecek sistemleri pekiştirmektedir.

Günlük hayatımızın her alanını etkileme potansiyeline sahip olan biyoteknoloji, hızla gelişen ve dolayısıyla popüler bir teknoloji sektörüdür. Farkında olmadan biyoteknoloji aslında insanoğlunun tarımla uğraşmaya başladığı zamanlara kadar gitmektedir. En verimli mahsulleri üretmek için farklı bitkileri çaprazlayan insanlar, doğal olarak var olmayan mahsuller üretmiştir. Modern biyoteknolojinin başlangıcı, 19. yüzyılın ikinci yarısı gibi daha yakın bir dönem olarak kabul edilir. Biyoteknolojideki hızlı gelişmenin bir sonucu olarak, bilim adamları artık yeni özellikler kazanmak için organizmaların genlerini laboratuvarlarda değiştirmeye yabancı değildir (Zor, S. akt, 2014).

Katın en ucunda, şirketin donuk ışıltılar saçan çelik ve demir mahfazalı ikiz kasaları Hok Seng ile alay eder gibi duruyorlardı. Birinin, para kasasının anahtarı vardı elinde. Ama diğerini, büyük kasayı, sadece Anderson Lake açabiliyordu. Burnunun dibinde... Şemalar, çizimler, talimatlar o kasadaydı. Birkaç santim ötesinde. Hepsini görmüştü. Gen-kırma alglerin DNA numuneleri, katı hal veri küplerindeki genom haritaları... Oluşan üst tabakanın yetiştirilmesiyle kayganlaştırıcı ve toza dönüştürülmesi için gerekli işlemler... Burgu-yay filamanının yeni kaplamaları kabul edebilmesi için gerekli uygulamalar... Yeni nesil enerji depolama sistemi burnunun dibinde, beraberinde kendisi ve klanı için diriliş umuduyla yatıyordu. (Bacigalupi, s. 26)

Her şey gibi biyoloji de insan ve teknoloji aracılığıyla değişir. İçinde bulunduğumuz bilgi çağında biyoloji terimleri sıklıkla kullanılmaktadır. Çünkü artık biyoloji bilimindeki şaşırtıcı gelişmeler, teknoloji yardımıyla insan doğasına şekil vermeyi ve müdahale etmeyi mümkün kılmaktadır. Teknolojinin evrim sürecinde en büyük payın biyoteknolojilere ait olduğu söylenebilir. Biyoteknoloji sadece insanlar için değil tüm canlılar için köklü değişimler sunmaktadır. Biyoteknoloji; gen mühendisliği ve genom projeleriyle gelecekteki insan yaşamını değiştirme potansiyeline sahiptir. (Akçay ve Tıngöy, 2021, ss. 33-34) Son yüzyıllarda bilimsel anlamda önemli konu haline gelen insan yapısı biyoteknolojinin geniş bir alana yayıldığını göstermektedir. İnsan bedenine ve canlılara (bitkiler, mikroorganizmalar) ilişkin büyük bir evrimleşme ve değişim sürecindeki yapısal dönüşümler dikkat çekmektedir. Bunun örneğini kuşkusuz gen mühendisliğinin bilimsel faaliyet göstermesinden anlaşılmaktadır.

Mükemmel İnsana Ulaşma Arzusunda Biyoteknolojinin İşlevi

Yuval Noah Harari, 2018 Davos Zirvesi'nde insan ırkının geleceği ile ilgili çok çarpıcı bir konuşma yapmıştır. "Homo Sapiens"ın son temsilcileri olabileceğimizi, insanların bundan iki yüzyıl sonra zihni, bedeni ve beynini farklı örgütleyen, bizden çok farklı varlıklara dönüşeceklerini söyler. Harari'ye göre, ekonominin merkezinde de işte bu mühendislik bilgisi yer alacaktır. Yirmi birinci yüzyılın ekonomisinde tekstil, otomobiller ya da silahlar değil; bedenler ve zihinler veri olarak

merkeze oturacaktır. Bedene müdahale elbette tarih boyunca hep vardı, ama günümüzde mükemmelleştirme, iyileştirme adına bedene yapılan müdahalelere yaklaşımda önemli bir farklılık tecrübe edilmiştir. Farkı, “ruhu yüceltmek adına bedeni kontrol altında tutmak”tan, “sadece bedende yoğunlaşan bir mükemmellik anlayışı”na geçiş olarak tespit etmek mümkündür. On dokuzuncu yüzyılda ise insan teknik manada bir makina ve ardından tesadüfi evrim sürecinin bir sonucu olarak kabul edilmeye başlanmıştır (Şişman, 2022, Yeni Baskıya Önsöz).

Japonların yaptığı en beter ucubeler öyledir belki. Aile bireylerimin kurma bedenlerde doğduklarından endişe ediyorum ben. Sonuçta hepimiz Daralma *fisi* olacak kadar iyi değiliz. Ne bileyim, belki kimimiz Japon fabrikalarında kurma bedenlere gidiyor, çalışıyor, çalışıyor, çalışıyoruzdur. Geçmişe göre sayımız çok azaldı. Nereye gitti peki onca ruh? Japonlara belki... Belki kurmalara. (Bacigalupi, s. 124)

Günümüzde piller, yapay kalp kapakçıkları gibi pek çok protez insan vücuduna yerleştirilmektedir. Tıptaki gelişmeler bununla da sınırlı değildir, organ nakilleri sayesinde insan bedeni aynı zamanda ortaklaşa (komünal) bir hale de gelmiştir “Ama onlardan çok daha mutasyona açık... Bilmen gereken bir başka şey: arayacağın üreticinin elinde kimyasal banyo olmalı. Biyolojik ürün yetiştirilebilecek bir yer... Bir HiGro fabrikası mesela. Bir AgriGen tesisi... Bir kurma üreticisi... Öyle bir yer.” (Bacigalupi, s. 175) Diğer taraftan gen teknolojisindeki son yenilikleri, klonlamayı, yapay zekâyı dikkate alırsak artık bedenden bir mühendislik ürünü olarak bahsetmemiz de mümkündür. Bir başka husus da beden artık bir seçim meselesidir aynı zamanda. Çünkü sperm ve yumurta bankalarından istenilen özelliklerde adaylar belirlenip bir rahim kiralanarak bebek sahibi olunabilir. Beden üzerinde bu kadar müdahale imkânı veren yeni tıp teknolojisinin vaatlerini, Harari gibiler, “insan ötesi” kavramı ile ifade ediyor. (Şişman, 2022, Yeni Baskıya Önsöz)

Biyoteknolojik ilerleme yadsınamaz bir gerçekliktir fakat dünyada gelişmekte olan biyoteknolojinin nasıl yönetileceği, denetlenecek ve kontrol edileceğini dair örnek yoktur. İnsan, bilinmeyen bir geleceğe bilinmeyen sonuçları olan teknolojileri kullanma arzusuyla ilerlemektedir. Tek doğru çözümü bulmak biyoteknoloji alanı için daima zor bir karar olacaktır fakat topluma karşı şeffaf, hassas ve ayrıntılı politikalara ve yasalara ihtiyaç duyulmaktadır. Genom bilgisi tüm insanlığa aitse bu gücü şekillendirebilmek için birlik olmak gerekmektedir. Yeni bir teknoloji -sonuçları çoğunlukla öngörülemeyen bir teknoloji- en iyi kullanım alanına göre değil tüm kullanım alanlarına göre değerlendirilmelidir. (Akçay ve Tıngöy, 2021, ss. 52-53)

Gendo-sama tarafından terk edildiğinden beri hiç kullanmadığı Mandarin Çincesi konuşuyorlardı. İngilizce, Fransızca, Mandarin Çincesi, Tayland dili, muhasebe, protokol, hizmet ve ev sahipliği... Sahip olduğu onca becerinin hiçbirini kullanmıyordu artık. Dile dair anılarının yüzeye çıkması birkaç dakikasını almıştı ama fazla geçmeden, kullanılmamaktan kasları eriyip gitmişken birden mucize kabilinden canlanıp güçlenen bir uzuv misali ortaya çıkıvermişlerdi. Kırık kolunun bu kadar çabuk iyileşip iyileşmeyeceğini, bedeninin daha ne sürprizler gizlediğini merak ediyordu Emiko. (Bacigalupi, s. 234)

Biyopunk'ta Genetik Ayrımcılık

Genetik teknolojisi çoğu insan için yeni ve karmaşık bir araştırma alanıdır. Bu konudaki tartışmalar 1960'lı yıllarda başlamış ve sonraki dönemlerde güçlenmiştir. Maria-Paz Weisshaar, genetiği çoğumuz için karmaşık bir bilim olarak tanımlar. Hücre dışında üretilen doğal olmayan nükleik asit moleküllerinin yeni bir organizmaya aktarılması sonucunda doğal olmayan yeni bir organizma oluşturma sürecinde uygulanan yöntemlerin tümü olarak tanımlamaktadır. (Tauscher, 2015, s. 2) Genetik kod çözülmüşse kimlerin ne amaçla kullanabileceği soruları tartışma yaratır. Gen teknolojisinin savaşlarda biyolojik silah olarak kullanılma riski vardır. Genetik kökenli hastalıkların önceden tespit edilmesi ve bu hastalıklara yakalanma riski olan kişilerin deşifre edilmesinin sigorta şirketlerinin sigorta oranlarını artırma ve/veya insanları işsiz bırakma gibi yeni gerekçelerle yeni ayrımcılıklara yol açabilir. İnsanlar ile çalışkan maymunlar arasında kalıtım materyalini değiştirerek

üstün insanlar yaratma ve/veya canlılar üretme çabalarının olabileceği belirtilmektedir. (Serin vd., 2006, ss. 47-51) Gen teknoloji ve genetik şifrenin çözülmesi insanı heyecanlandıran ve gizem katan bir olgu gibi görünse de hangi sonuçları doğuracağı tartışma söz konusudur. İnsanın kimyası ile oynanması biyolojik savaşları doğurabilir. Biyokimyaya yapılan herhangi bir saldırı sonucunda insan DNA'sında meydana gelebilecek arızalar/sorunlar bu alanın riskli ve önemli olduğuna işaret eder.

Başıyla kurma kızın tenini işaret etti. Porselen tenli ve küçük gözenekli üretilmiştir ki bu da aşırı ısınmaya tâbi demektir. Askeri kurmalar, ısınmadan önemli ölçüde enerji kullanabilecek şekilde üretilirler. Hiroko belli bir süre boyunca güç kullanmaya kalkarsa kendini tüketecektir. Ama tüm kurmalar genetik yapıları itibarıyla hızlıdırlar.” Durdu, sesi ciddileşti. “Yalnız böyle birinin eğitimden sıyrılması şaşırtıcı. Ve hiç hoş değil. Yeni İnsanlar bize hizmet için vardır. (Bacigalupi, s. 210)

Gen bilimindeki gelişmeler insanlığa bir yandan umut getirirken diğer yandan önemli biyoetik tartışmalarını da beraberinde getirmektedir. Tıptaki gelişmelerin ve özellikle gen araştırmalarının insanlığa hizmet için kullanılabileceği gibi insanlığa ve insan onuruna aykırı işlerde de kullanılması mümkündür. Genetik bilimi artık insan DNA'sının sırlarını çözerek genler hakkında bilgi toplamayı ve hatta genetik müdahaleleri mümkün kılmaktadır. Bu durum genetik ayrımcılık ve “ısmarlama insan” olasılığını ve tartışmalarını gündeme getirir (Konuk, 2012, s. 56). Kurguda “Yeni İnsan” olarak tanımlanan karakterler yapay ve genetiğiyle oynanmış insanlardır.

Emiko omuz silkti. Adam dikkatle süzüyordu artık. Emiko yavaşça, çok yavaşça, kesik hareket yapmamaya çabalayarak kafasını çevirip adama baktı. Düşündüğü kadar genç değildi; orta yaşlı herhalde, dedi içinden. Değildi belki... Belki gençti ama yaptığı işin pislikleri yüzünden yıpranmıştı. İçinde beliren acıma duygusunu bastırdı, gerçeği öğrendiğinde derhal öldürüleceğini bilmesine rağmen içinde haykıran genetik hizmet etme dürtüsüyle dövüşmeye başladı. (Bacigalupi, s. 178)

Kurma Kız'da Kadın Karakterler ve Kadın Bedeni

Biyopunk alt türünü esas alan distopik toplumlarda insan bedenindeki biyolojik değişimler öne çıkmaktadır. Bu değişim sürecinde, her şeyi kendi çıkarları doğrultusunda kontrol etmeye çalışan sistem, kadına biçtiği rolleri çeşitli yollarla biyolojik bedenle bütünleştirmeyi amaç edinir. “Gösteriyi sorduğunda, “Bedenim bana ait değil,” demişti Emiko. “Beni tasarlayanlar kontrol edemeyeceğim şeyler yaptırıyorlar bana. Elleri içimdeymiş gibi. Kukla gibi.” Fark etmeden yumruklarını sıkıyordu Emiko ama sesini yükseltmemişti. “Beni her anlamda, her yönden itaatkâr yapmışlar.” (Bacigalupi, s. 131) Kadın bedeni üzerinden uygulanan akıldışı uygulamalar çarpık ve bozuk sistemi destekleyici hususlardan biridir. Yapay zekâ ve makineleşme kaygıları sonucunda ortaya çıkan insan, kadın meselelerine ilişkin konular distopik anlatılarda sıklıkla yer almaktadır.

Romandaki ana karakter Emiko, gerçek bir insan değildir. Laboratuvar ortamında genetiği değiştirilmiş "Yeni İnsan" olarak tanımlanır. “Boyun eğdi, bar taburesinden indi ve kurma kızlara özgü kesik hareketli, robotsu yürüyüşüyle yuvarlak sahneye ilerledi. Adamlar birbirlerine Japon kurmasını işaret edip doğaya aykırı adımlarına güldüler. Doğal ortamından sökülüp atılmış, doğuştan itibaren boyun eğmesi için eğitilmiş bir yaratıktı Emiko.” (Bacigalupi, s. 29) Japon sahibi tarafından sekreter, tercüman ve yatak arkadaşı olarak üretilen kurma kız, Tayland'da terk edilmesinin ardından bir eğlence aracı olarak kullanılmaya başlanır. Kadın bedenine gösterilen cinsel arzular, istekler onların gerçek bir insan bedenine sahip olmadığı vurgusuyla yapılır. Bu vurgu, gerçek olmayan bir canlıya erkek egemen baskının rahatlıkla kurulabileceğini gösterebilir. Kadının itaatkâr bir varlık olarak görülmesi fikri baskındır (Kaplan, 2012). “Yoksa tersten mi anlıyorum, diye düşündü, özsaygı yanılsamalarını körükleyen tarafım mı esas beni mahvetmeye niyetlenen? Yoksa bedenim, kendi daha güçlü, daha pratik gereksinimlerine sahip bu hücre ve mühendislik ürünü DNA yığını mı gerçek hayatta kalan, gerçek irade sahibi?” (Bacigalupi, s. 28). Kurguda kadın bedeni üzerinden dayatılan cinsiyet ayrımcılığı, bedenin metalaşması, kapitalist sistemde kadının yok sayılması ve cinsellik konusunda söz hakkı verilmemesi gibi konulara değinilmektedir. Kurma bir kadında yaşlanma

belirtisinin olmaması, görme becerisi, kusursuz ten ve hastalıklara karşı sağlam bir yapıya sahip olmasıyla bedeninin mekanik ve robotsu bir yapıya dönüştüğünden söz etmek mümkündür.

Şuna bakın! Neredeyse tam bir insan! Gendo-sama eskiden insandan da fazlasın sen, derdi. Sevişmelerinden sonra kapkara saçlarını okşar ve Yeni İnsanlara daha fazla saygı gösterilmemesine, toplum içinde asla rahat dolaşamayacak oluşuna üzüldüğünü söylerdi. Ama kusursuz görme yetisine, kusursuz tene, hastalıklara ve kansere dirençli genlere sahipken yakınmak yakışıyor muydu? Hiç değilse saçlarına hiç ak düşmeyecekti. En azından onca ameliyatla, hapla, merhemle ve otlarla genç kalabilen Gendo-samadan daha yavaş yaşlanacaktı. Saçlarını okşar ve “Güzelsin. Yeni İnsan olsan bile. Hiç utanma,” derdi. (Bacigalupi, s. 28)

Kurma Kız'da Emiko karakteri üzerinden gösterilmek istenen meselelerin başında kadına uygulanan biyolojik yaptırımlar ve beden sömürüsü dikkat çeker. Erkek egemen sistemin (kurguda krallığın) eril bir sisteme hizmet etmesi ve kadın bedenine yapılan zorbalıklar tek bir sosyal yaşam düzeyine işaret eder. Krallığın elinde tuttuğu organlar/yapılar gereği distopik yaşamda oligarşi yönetim biçiminin var olduğu anlaşılmaktadır. “Herhalde şükran duymalıydı ama kendini kullanılmış hissediyordu Emiko. Tıpkı diğerleri, biyolojik tuhaflığıyla günaha girmeye meraklı, mubah sayılmayan bir yaratıkla cinsel ilişki için kulköleliğe hazır ikiyüzlü Grahamcılar ve Çevre Bakanlığı'nın Beyaz Gömlekleri gibi ama bu sefer sözcük ve sorularla kullanılmıştı.” (Bacigalupi, s. 36) *Kurma Kız*'da biyopunk türü temel alınarak üretim ihtiyacının sonsuz olması nedeniyle beden sadece çalışmaya yönelmiştir. Bedene hükmetmekle başlayan otoriter yönetim, zamanla bedensel arzuları ve cinsel dürtüleri sıfırlayarak gücüne güç katmaktadır. Kadın bedenine, tasarlanmış ve isteklere uygun donatılmış “Yeni İnsan” modeli gözüyle bakılır.

Raleigh her şeyin, mesela Koh Samet sahilindeki dalgaların gelip gidişi ya da sıkı bir kızı kapalı bir adamın kalkıp inşi gibi döngüler dâhilinde geldiğini söylerdi. Raleigh, kızlarının çıplak kalçalarına şaplağın atar, yeni gelen gajinlerin esprilerine güler, Emiko'yla ne yapmak isterlerse yapmalarını söylerdi. Çünkü para, paraydı ve böyle gelmiş, böyle giderdi. Haklıydı belki. Raleigh'nin talep ettikleri arasında, geçmişte talep edilmemiş hiçbir şey yoktu. Kannika'nın tasarladıklarından, canımı yakıyor dediği, çılgın attıran şeylerin hiçbiri, tüm çılgın ve inlemelerin bir kurma kızdan elde edilmesi dışında görülmemiş, duyulmamış değildi. En azından işin bu tarafı yenilikti. (Bacigalupi, s.28)

Başka bir karakter, Çevre Bakanlığı görevlisi Başmüfettiş Caydi'dir. Bu bakanlıkta çalışanlar - insanlar onlara Beyaz Gömlek adını verir- kılık değiştirmiş bir tür yerel polis gibi hareket etmektedirler. Bir vatansız olarak görevini yerine getirmeye çalışırken bir yandan da Çevre Bakanlığı çalışanlarının yolsuzluklarına karşı koymaya çalışır. Caydi iyimser bir çabayla toplumda görev ve sorumluluklarını bilerek hizmet etmektedir. Yerel polis olarak adlandırılmasında mahalle/küçük yerleşim yerleri gibi alanlarda kontrolü ve asayişin sağlama görevinden kaynaklanmaktadır. Caydi'nin eşi Çaya karakteri, kaçırılarak zorla alıkonan, kadın kimliği aşağılanan, kurban rolüne bürünmüş, boyun eğen ve sonunda bedeniyle verdiği yaşam mücadelesini kaybeden biridir. “Çaya kalçalarına inen ele şaplağı indirdi ya, tokadı pek sert sayılmazdı. Caydi eli yakaladı, parmaklarını kesik parmaklarında gezdirdi, çıkıntılarını okşadı. Birden ciddileşmişlerdi. İç çekti Çaya. “Çok şey yitirdik. Seni de yitirmeye dayanmam.” (Bacigalupi, s. 45)

Diğer karakterlerden Hiroko, kurma kızlardan biri, çevirmendir. Doğumundan itibaren görgü kurallarına uygun şekilde davranmak üzere eğitilmiştir. Gözleri keskin ve hareketleri hızlıdır. Tropik savaşa uygun imal edilmemiştir. “Genlerimiz yüzünden. İtaat edeceğimiz, bizi yönetecek birini ararız daima. Gerekliliktir. Balığa su nasıl gerekliyse...” (Bacigalupi, s. 212)

Hiroko bakışlarını indirdi. Kanya bir anlığına kızın duygularını incittiğini düşündü ama suçluluk duygusunu hemen üzerinden attı. Alt tarafı bir kurmaydı bu kız. İnsani duyguları taklit ediyordu ama sonuçta haddini aşmış, tehlikeli bir deneyin ürünüydü. Kurma kız... Kesik hareketleri kimliğini açığa vuran, genetik mühendislik ürünü bir canavar... Akıllı

bir hayvan... Ve anlaşılın zorlandığında tehlikeli olabilen bir hayvan... (Bacigalupi, s. 211)

Kurma Kız'da yeni insan olarak şekillenen kadın modeller; ciltleri pürüzsüz, korku/iğrenme duygularından yoksun, disiplinli, hizmet eden, itaatkâr, yargısız, hor görmeyen, oldukça güzel ve eğitilmiş gibi insana ait özelliklerin atfedildiği, genetiğiyle oynanmış biyolojik bir bedene sahiptirler. Bununla birlikte bedenlerine bakteri veya parazit bulaşma ihtimalinden korkmazlar. Askeri modelleri de mevcuttur. Biyoteknolojinin ve biyogenetiğin ortaya çıkardığı sentetik üretimlerle şekillenen “Yeni İnsan” türünün yaratımı gereği distopik kurgu ve biyopunk ile temellendirilmiştir.

***Kurma Kız*'da Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliği ve Kadına Yönelik Şiddetin Türleri**

Her toplum bireyin cinsiyetini merkeze alarak ondan belirli rol ve davranışların benimsemesini beklemektedir. Bu rol ve davranışlar genellikle kültür, gelenek ve inançlara göre farklılık göstermektedir. Bu farklılıklar zamanla kadın ve erkek arasında sosyal sorunlar yaratmakta ve eşitsizlikleri beraberinde getirmektedir. Bir başka ifadeyle, Toplumsal cinsiyet, bireyin içinde yaşadığı toplumun kadın ve erkek olarak nitelenen iki cinse yüklediği toplumsal roller ve bu rollerin bireylerin hayatını nasıl etkilediğini ifade etmektedir. Bu nedenle, kadın veya erkek olmanın giyim, davranış, sosyal roller, iş bölümleri ve çalışma koşulları, toplum içindeki konumlarına göre şekillendirilmektedir. (Akıncı Çötök, 2015, s. 779; Turgut, 2019) Bu roller distopik toplumda üretim ve tüketim ilişkilerine göre düzenlenir. Toplumsal cinsiyet rolleri göz ardı edilen bir toplumda kadın üretim çarkındaki yerini alır. Burada kadın tüketimin hem nesnesi hem de öznesi haline gelir. Aslında tüketim her iki cinsiyet için de geçerlidir. Bu durum hak ve özgürlükler bağlamında kadınlara bir ayrıcalık verilmediğini gösterir. Distopik toplumlarda toplumsal cinsiyet rolleri ve kadın bedeni neredeyse yok sayılmaktadır. Kapitalist sistem döngüsünde kadının varlığı ve emeği sömürülmektedir. Kadınların duygu, düşünce ve bedenlerinin belli bir hizmete amaç edilmesini benimseyen toplumlarda cinsiyet rollerinin yok sayılması baskıcı hükümet rejiminin şekillenmiş olduğunu gösterir.

Kadına yönelik şiddet çok kapsamlı tanımlanmalıdır, çünkü çoklu kaynaktan beslenir. Nedenleri ve sonuçlarıyla ele alınmalıdır. Kadına yönelik şiddet, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinden doğan ve kadınların toplumdaki ikincil konumlarının kolaylaştırıcılığında kadınlara uygulanan her türlü şiddet eylemi ya da tehditidir. Kadınlara fiziksel, cinsel ya da psikolojik zarar veren ya da verebilecek gerek kamu gerekse özel alanda yapılan, kadınların özgürlüğünün zorla kısıtlanmasını da kapsayan şiddete yönelik her türlü cinsiyetçi davranışı içerir. (İlkaracan vd., 1996, s. 22; Kadın Dayanışma Vakfı, 2018)

Kadın bedeninin ticareti ağır bir suçtur ve kadına yönelik şiddetin ağır biçimlerinden biridir. Kadınların ve çocukların insan tacirleri tarafından zorla cinsel hizmette çalıştırılması, fuhuşa zorlanması, esaret altına alınması, zor kullanılarak veya çaresizliklerinden yararlanarak kaçırmak, ülke dışına ya da ülke içinde başka bir yere götürmek kadın/çocuk ticaretidir. Kadın ticareti, kimi zaman sömürülerek ücretsiz veya verilen hizmete göre çok düşük bir ücretle çalıştırılmasıdır. İnsan onuru ile bağdaşmayan çalışma ve konaklama koşullarına mecbur bırakma şeklinde gerçekleşir. Kadın tacirleri tarafından fuhuşa zorlanma dışında, konsomatrislik, masaj yapma ya da başka işler için zorlanmak da bu sınıftan bir şiddet türüdür. “Emiko'nun ışıldayan yağlı teni parıldadı. Adamlar gülüyordu. Kannika kalçalarına dokundu. İki beden ışığın altında birleşti. Kalçasına vurulan tokatların şiddeti arttı; daha fazla eğilmesini, bu ufak adamlara itaat etmesini emretti” (Bacigalupi, s.29).

Mağdurlar, bazen fiziksel şiddet kullanılarak, bazen kişiye veya yakınlarına zarar verilmesi, özel fotoğraf veya görüntülerinin yayınlanması ya da özel bilgilerin ifşa edilmesi ile tehdit edilebilirler. İnsan tacirleri çoğu zaman iş bulma vaadi veya evlenme vaadi ile kandırabilirler. Her türlü durumu kullanabilirler, işsizliği, yoksulluğu, ağır bir borçluluğu ya da engellilik durumunu bile kullanabilirler. Bu şiddeti uygulayanlar her zaman yabancılar olmaz, denetim kurmaya çalışan baba, patron, erkek arkadaş gibi yakın kişiler de olabilir. (Kadın Dayanışma Vakfı, 2017, ss. 10-11)

Taciz, ayrımcılığın özel bir türü olarak kabul edilmektedir. Irk veya etnik köken, din veya inanç, yaş, engellilik ve cinsel yönelim gibi nedenlerden herhangi birisiyle ilgili olarak bir kişinin onurunu zedeleyen, gözdağı veren, düşmanca, aşağılayıcı, küçük düşürücü ya da saldırgan bir ortam yaratmak gibi kişinin istemediği fiillerin gerçekleştirilmesi olarak tanımlanmaktadır. (Gül ve Karan, 2011)

Ardından Emiko'nun saçına asıldı. Bedeni giderek gerilen kurma kızın nefesi kesildi. Sakallı adamın hareketlerindeki aşağılanma duygusu yerini şaşkınlığa bıraktı. Kannika saçlarını daha fazla geriye bastırarak göğüs kısmının iyice ortaya çıkmasını sağladı. Devrilmemek için bacaklarının iki yana açtı. Kafası yine yerdeydi; bedeni, sırt ve boyundaki acı dayanılır gibi değildi. Kalabalığın taciz edici rahatsız bakışlarını gezinen bir şey gibi hissediyordu üzerinde (Bacigalupi, s.30).

Tanıdığımız veya tanımadığımız herhangi bir kişinin, rızamız olmaksızın ev ya da işyeri dâhil herhangi bir ortamda bize karşı cinsel içerikli eylemde bulunması ya da buna kalkışması, istenmeyen cinsel ifadeler kullanması ya da baskı yoluyla cinselliğimiz üzerinde dayatmada bulunması cinsel şiddettir. Cinsel şiddet bazen hiç tanımadığımız biri tarafından, çoğu zamansa evde, iş yerinde ya da arkadaş ortamında tanıdığımız kişilerce uygulanır. (Kadın Dayanışma Vakfı, 2017, ss. 7-8) Taciz sınıfına giren istenmeyen davranışlar, sözlü ya da yazılı olabilir. Taciz özellikle fiziksel boyuta taşındığında bunu ayrı bir biçimde değerlendirmek ve cinsel taciz olarak adlandırmak gerekir.

Adamlar Emiko'nun aşağılanışını ıslık ve alkışlarla kutlamaya, daha da fazlası için tezahürat yapmaya başlayınca Kannika yeni işkenceler icat etmeye koyuldu. Kalçalarını iki yana ayırdı. Emiko emirlere itaat etmek zorunda bırakılarak adamlarla birlikte olması konusunda sürekli uyarılıyordu. Konuşmalar, gülüşmeler iğrenç bir halde devam etmişti (Bacigalupi, s. 180).

“Duygusal şiddet” olarak da ifade bulan psikolojik şiddeti her zaman belirlemek mümkün olmayabilir, çünkü gözle görünür izler bırakmaz. Fakat ciddi sonuçları bakımından psikolojik şiddet, ruh sağlığında ve duygularda derin izler bırakabilir. Yazarın eserinde bu konuyla ilgili şöyle bir betimleme vardır: “Bir kepçe dolusu suyu kafasından aşağı döktü. Su alnından başlayarak göğüslerine ve kasıklarına yayıldı. Ardından sabunu aldı, önce ellerini ardından tenini geceden kalma tacizin, hakaretlerin pisliğini söküp atmak için tüm bedenini köpükleyerek yıkadı” (Bacigalupi, s.74). Dikkate alınması gereken bir yönü de genellikle psikolojik şiddetin hemen ardından diğer şiddet türlerinin de kendine zemin hazırlamasıdır. Yalnızken ve/veya başkalarının yanında bağırma, hakaret etme, aşağılama, küçümseme, istediklerini yapmazsanız kendine zarar vermekle tehdit etme, şantaj yapma, nasıl giyineceğinize, nereye gideceğinize, kimlerle görüşeceğinize karar verme, nerede olduğunuzu kontrol etme duygusal şiddetin örnekleridir (Kadın Dayanışma Vakfı, 2017, s. 6).

Sonuç

İnsan bedenindeki değişikliklere ve bilimsel yaklaşımlara odaklanan biyopunk, insanın biyolojik yapısı, organları, DNA'daki değişiklikleri, gen kırılması gibi vücudun yapısal alanlarını kapsar. Biyoteknolojinin hızlı gelişimi, laboratuvar ortamlarında organizma genlerinin değiştirilmesiyle yeni bir özellik kazanmıştır. Bu değişimler çoğu zaman yasal olmayan işlemleri içerisine alır. Biyopunk kurgusunda en sık rastlanan imgelerden biri “siyah klinik”tir. Yasadışı, düzensiz, etikdışı biyolojik modifikasyon ve genetik mühendisliği yöntemleri ile gerçekleştiren deneyleri ifade eder. Dünyaya egemen büyük şirketler ve baskıcı rejimler, laboratuvarlarda yapılan biyolojik değişimler, DNA yapılarının bozulması gibi konuları içeren birtakım yasa dışı yöntemlerin uygulanmasına zemin oluşturmuştur.

Kurma Kız distopyasında, genetiği değiştirilmiş *yeni insan* tanımıyla eşleştirilen Emiko karakteri, erkeklere hizmet ettirilen ve bedeni üzerinden sömürülmeye zorlanan biridir. Bu durumu sadece yaşayan kendisi değildir. Kurgudaki kadın karakterlerin çoğu benzer yaptırımlara zorlanmıştır. Diğer kurgu karakterlerin bedenlerine yapılan baskılar, zorlamalar ve genetik değişimler *mükemmel insan* bedeni yaratma arzusunun güçlü olduğunu gösterir. Genetik bilimi artık insan DNA'sının sırlarını çözerek, genler hakkında bilgi toplamayı ve bedene genetik müdahaleleri mümkün kılmaktadır. Bu durum genetik ayrımcılık, *ismarlama insan* olasılığını ve tartışmalarını gündeme getirir.

Erkek egemen toplumun kadınlar üzerinde sistemli ve baskıcı bir konumda olmaları, kadın bedeni ve toplumsal cinsiyet unsurlarında ataerkil bir düzenin dayatıldığı görülmektedir. Toplumsal

cinsiyet eşitsizliğinin distopik toplumlarda daha sık görülmesinin sebeplerinden biri de cinsiyet rollerinin ikinci plana bırakılmasıdır. Cinsiyet rollerindeki eşitsizlikte kadın hem tüketim hem de üretim öznesi olarak görülmüştür. Biyoteknolojinin gelişimiyle birlikte distopik yaşamda beden üzerindeki değişiklikler ön plana çıkmaktadır. Özellikle kadın bedenini etkileyen teknolojiler, bu bağlamda bedeni "yaratılması" gereken başka şeye dönüştürür. Ancak gelişen teknolojiler sonucunda oluşan bedenler, orijinal bedenler olmayıp taklit bedenler olarak yaratılmıştır. Biyoteknolojik yöntemlerle *mükemmel insana* ulaşma arzusunda yine kadın bedeni hedeflenmektedir. Kadın bedenini kontrol altında tutmaya çalışma düşüncesi cinsiyet ayrımcılığının yapıldığını gösterir. Bu yönüyle kadınlar ırk, ulusal aidiyet, cinsiyet, toplumsal cinsiyet, cinsel yönelim gibi durumlarda ayrımcılık yaşamaktadır. Yaşanılan zorbalık, duygusal şiddet, cinsel taciz, fuhuşa zorlama gibi şiddet döngüsü kadının bedenine ve ruhuna zarar vermektedir. Kurguda kadın karakterlere yapılan ayrımcılık, cinsiyet ayrımcılığı ve kadına yönelik şiddet türleri örneklerle gösterilmiştir. *Kurma Kız* bilimkurgu edebiyatında biyopunk türüne örnek bir roman özelliği taşımaktadır. Biyolojik ve genetik değişiklikler söz konusu olduğunda kadınları ilgilendiren ve yaşanması muhtemel sorunlara dikkat çekilmiştir.

Çıkar çatışması:	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Mali destek:	Yazar bu çalışma için mali destek almadığını bildirmiştir.
Etik kurul onayı:	Yazar bu çalışmada etik kurul onayına gereksinim duymadığını beyan etmiştir.

Kaynakça

- Akçay E., Tıngöy Ö. (2021). Biyoteknoloji çağında insan ve etik: CRISPR teknolojisinin birey, aile ve toplum açısından değerlendirilmesi. *Düşünce ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 4, 31-54.
- Akıncı Çötök, N. (2015). Toplumsal cinsiyet rolü dâhilinde kadına şiddet olgusuna karşı kadın algısı. *International Journal of Social Sciences and Education Research*, 1(3), 778-790. <https://doi.org/10.24289/ijsser.279156>
- Bacıgalupi, P. (2012). *Kurma kız*. (A. Sezgintüredi, Çev.). Versus Kitap.
- Gül, İ. I. ve Karan, U. (2011). Ayrımcılık yasağı eğitim rehberi (G. Ayata ve B. Yeşiladalı, Yay. haz.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kadın Dayanışma Vakfı (2008). *Kadına Yönelik Şiddet El Kitabı* <https://www.kadindayanismavakfi.org.tr/yayinlar/kadina-yonelik-siddet-el-kitabi-2008>
- Kadın Dayanışma Vakfı (2018). *Kadına Yönelik Şiddet Nedir?* <https://www.kadindayanismavakfi.org.tr/wp-content/uploads/2021/06/2018-Kadina-Yonelik-Siddet-Nedir-2018.pdf>
- Kaplan, T. (2012). *Kurma Kız incelemesi: Paolo Bacigalupi'den distopik bir biyoteknoloji romanı*. 27 Ocak 2012 tarihinde Kayıp Rıhtım sitesi <https://kayiprihtim.com/inceleme/kurma-kiz-inceleme/> adresinden alındı.
- Konuk, Z. (2012). Biyoetik ve hukuk yönünden gen bilimi. İstanbul Barosu Yayın Kurulu (Yay. Haz.), *Sağlık hukuku makaleleri II* içinde (ss. 55-78). İstanbul Barosu Yayınları.
- Serin A., Dağ Canan, H., Alper, B. (2006). Gen çalışmaları ve etik. *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuk ve Tarih Dergisi*. 14(1), 47-51.
- Şişman, N. (2022). *Kaderle tasarım arasında yeni insan*. İnsan Yayınları
- Tauscher, S. (2015). Genetik teknolojisinin siyasi ve etik sınırları: Genetiği yönetmek. *International Journal of Political Studies*, 1(1), 1-12. <https://doi.org/10.25272/j.2149-8539.2015.1.1.01>
- Turgut, A.Ş. (2019). Türkiye'deki gelir eşitsizliğinin toplumsal cinsiyet, kadının istihdamı ve kadın yoksulluğu açısından değerlendirilmesi. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 38(2), 315-329. <https://doi.org/10.35343/kosbed.581637>
- Zor, S. (2014). Biyopunk ve kişisel biyoteknoloji. 4 Haziran 2014 tarihinde Açık Bilim sitesi <http://www.acikbilim.com/2014/06/dosyalar/biyopunk-ve-kisisel-biyoteknoloji.html> adresinden alındı.



Ampirik Bir Araştırma Tasarımımızı Nasıl Daha İyi Hale Getirebiliriz?¹ How can we Improve our Empirical Research Design?

Abdulkerim SÖNMEZ*

Öz

Bilimsel bir araştırma varlıklar, olgular ya da belli bir konu hakkında araştırma sürecinin başlangıcında sahip olduğumuz inançlarımızda daha makul ve kabul edilebilir bir kesinlik, ilerleme, iyileşme, gelişme veya genişlemeye işaret eden bir sonuca ulaşmak adına yaptığımız bir çalışmadır. Bu nedenle araştırma süreci sonunda böyle bir epistemik başarıya ulaşılması adına öncelikle üzerinde düşünülmesi gereken şey hangi kuramdan hareket edeceğimiz, hangi yöntemi izleyeceğimiz, hangi tür araştırma yapacağımız, hangi tür veriler derleyeceğimiz ve onları nasıl analiz edeceğimiz değil, bilimin ve bilimsel araştırma sürecinin doğası ve döngüsünün neleri içerdiği ve araştırmanın hangi kısıtlar altında yapılacak olduğunu dikkate alarak iyi düşünülmüş bir araştırma tasarımı ortaya koymaktır. Bu çalışmada bu kısıtların neler oldukları kısaca tanımlandıktan sonra genel olarak sosyal bilim araştırmalarında karşılaşılan tasarım sorunlarının ardında yatan ve farkında olunduklarında daha iyi bir araştırma tasarımı ortaya koymayı mümkün kılan bazı temel kısıtların metodolojik bir değerlendirmesi yapılmaktadır. Bunlar: (i) Araştırma süreci sonunda yapılacak çıkarımların neler oldukları, (ii) araştırmacıyı aynı konuda yapılmış olan daha önceki çıkarımları gözden geçirmeye ve/veya yeni çıkarımlar yapmaya sevk eden bilgi/bilme sorununun ne olduğu, (iii) bu sorunun ele alınmasında izlenen yaklaşım biçimlerinin (kuram-güdümlü, sorun-güdümlü ve teşhis) araştırmacıyı neyi yapmaya muktedir kılabileceği ve (iv) incelemenin hangi bilgi biçimlerine ve kimin bilgilerine ve verilerine dayalı olarak yapılacağıdır.

Anahtar sözcükler: Ampirik araştırma tasarımı, bilimsel araştırmalarda çıkarım biçimleri, kuram-güdümlü araştırma, sorun-güdümlü araştırma, teşhis araştırması, bilgi kaynakları.

Abstract

Empirical research is work carried out to arrive at a better and more justifiable certainty, progress, improvement and expansion in our beliefs about the beings, phenomena or a certain topic of inquiry that we had at the beginning of the research process. When designing empirical research to obtain any one of these epistemological achievements at the end of the research progress, this paper suggests that the priority should be given not to the questions of which theory one should adopt, which methods one should employ, what kind of study (qualitative or quantitative) one should conduct and how to analyse the data but on thinking straight and assessing what kind of research design is possible under the conditions and constraints which are internal to a research design as well as the nature and internal-cycle of

¹ Bu çalışma ilk olarak 29.11.2022 tarihinde, İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyoloji Bölümü tarafından düzenlenmekte olan Sosyoloji Konferansları'nda aynı başlıkla bir konferans olarak verilmiş olup, yayınlanmış olan bu metin sadece bazı küçük eklemeler ve düzeltmeler içermektedir. Çalışmanın hakem değerlendirme sürecinde soru ve önerileri ile metnin gözden geçirilme sürecine katkı sunan anonim hakemlere ve metnin İngilizce özetinin tashihinin yapan Yusuf Sönmez'e katkılarından dolayı müteşekkirim.

* Doç. Dr. Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. E-posta: ksonmez@hacettepe.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8288-2240.



a research process. To this end, this study assesses and discusses some of the fundamental methodological constraints of a better research design after describing the main categories of constraints and their implications for the research process. These methodological constraints are related to: (i) the types of inferences to be made at the end of the research process, (ii) the nature of the knowledge-deficit that leads the researcher to conduct a new empirical research, (iii) what types of approaches (that is theory-driven- problem-driven and diagnostic) the researcher can adopt and what kind of methodological constraints each approach poses for the inferences to be made and (iv) the types and sources of knowledge and data by means of which inferences are to be made.

Keywords: Empirical research design, types of inferences in scientific research, theory-driven research, problem-driven research, diagnostic research, sources of knowledge.

Giriş

Herhangi bir konuda yapılacak olan ampirik bir bilimsel araştırma esas olarak: (i) Tasarım, (ii) uygulama, (iii) verilerin değerlendirilmesi ve yorumlanması ve (iv) sonuçların bir rapor haline getirilip paylaşılması olmak üzere dört ana safhadan oluşur. Bir araştırmanın amaçlarına ulaşabilmesinin en temel şartlarından birisi onun daha sürecin başında olabildiğince iyi düşünülmüş ve tasarlanmış olması ve bu tasarıma göre yürütülmesi ve sonuçlandırılmasına bağlıdır. Aksi halde iyi tasarlanmamış bir araştırmanın ne uygulanabilmesi ne de verilerin derlenmesinde ne kadar iyi teknikler kullanılmış olurlarsa olsun, bu verilerden araştırma süreci sonunda bilimsel bilimizde belli bir ilerlemeye işaret eden makul çıkarımlar yapılabilmesi mümkün olmamaktadır.

Farklı disiplinler içinde farklı türden ampirik araştırmaların yürütülmekte olduğu dikkate alındığında bütün disiplinler için geçerli olabilecek ve çok az özel uyarılama gerektirecek olan genel bir tasarım modeli ifade etmek hayli güçtür. Bu nedenle bu çalışmada genel olarak sosyal bilim araştırmalarında karşılaşılan tasarım sorunlarının ardında yatan ve farkında olunduklarında daha iyi bir araştırma tasarımı ortaya koymayı mümkün kılan bazı temel hususlar ele alınacaktır. Bunlar: (i) Araştırma süreci sonunda yapılacak çıkarımların neler oldukları, (ii) araştırmacıyı aynı konuda yapılmış olan daha önceki çıkarımları gözden geçirmeye ve/veya yeni çıkarımlar yapmaya sevk eden bilgi/bilme sorununun/sorunlarının ne/neler olduğu, (iii) bu sorunun ele alınmasında izlenen yaklaşım biçimlerinin araştırmacıyı neyi yapmaya muktedir kılabileceği ve (iv) incelemenin hangi bilgi biçimlerine ve kimin bilgilerine dayalı olarak yapılacağıdır.

Çalışmanın bu hususlarla sınırlandırılması şüphesiz ki daha iyi bir tasarım için bunlara hitap edilmesinin yeterli olduğu anlamını taşımamaktadır. Aksine bu sınırlama ve sıralama hem konu ile alakalı literatürde hem de özellikle ilk kez araştırma yapacak olan araştırmacıların bir araştırmanın tasarımında önceliklerini nasıl sıraladıklarına ve fiili olarak araştırmalarında nasıl ilerlemiş olduklarına dair bazı gözlemlere hitap etme amacı taşımaktadır. Bu nedenle ilk olarak bu gözlemlerin neler hakkında olduklarına kısaca temas etmekte yarar bulunmaktadır.

Teoride ve Pratikte Araştırma Sürecine ve Tasarımına Dair Önceliklilerin Nasıl Sıralandığına Dair Bazı Gözlemler

Özellikle ilk kez bir ampirik araştırma yapacak olan araştırmacılar, pratikte ve çoğunlukla bir üniversite ortamında lisans ve lisans üstü eğitimlerinin bir parçası olarak tez çalışması yapacak olanların, ampirik bir araştırma tasarımı sorununda önceliklerini nasıl sıraladıklarının en iyi göstergelerinden birisi onların öncelikli olarak cevabını aradıkları sorularda ifadesini bulmaktadır. Kendilerinin veri analizi konusundaki bilgi ve deneyimleri yanında eğitim sürecinde edindikleri gizli veya açık eğilimler, yatkınlıklar ve metodolojik ve/veya kuram tarafgirliği nedeniyle oluşturmuş oldukları kanaatlerden hareketle sordukları soruların başında ise hangi tür verilere (nitel veya nicel) dayalı bir araştırma yapmalarının yerinde olacağı, araştırmalarına bir soru ile mi yoksa bir hipotez ile mi başlamalarının uygun olacağı, araştırmalarında hangi kuramdan hareket etmeleri gerektiği ve hangi yöntemi (deneysel, istatistiksel, az sayıda vaka karşılaştırması, vb.) izlemelerinin uygun olacağıdır. Bir araştırmanın tasarımında bu sorulara cevap verilmesi gerekli olmakla birlikte cevabın alacağı somut biçim ve içerik daha öncelikli soruların cevabının nasıl verildiğine bağlıdır.

Öte yandan bir araştırma sürecine ne ile ve nasıl başlanacağına, nasıl ilerleneceğine dair değişik türden yazılı kaynaklarda (örneğin sosyolojiye giriş kitaplarında; metodoloji, bilimsel araştırma yöntem ve teknikleri hakkında yazılmış olan kitaplarda, vb.) bir araştırma sürecinde nasıl ilerlenmesi gerektiğine dair yapılan tanım, tasvir, tavsiye ve açıklamalarda farklı hususlara işaret edilmekte, farklı tavsiyelerde bulunulmakta ve bunlar da sık sık akıl karışıklığına yol açmakta ve yukarıda işaret edilen soruların sorulmasına neden olmaktadır. Bu tür kaynaklar öncelikli olarak belli bir araştırmanın nasıl yapılacağını öğrenmek isteyen herkes için şüphesiz ki araştırma öncesinde ve araştırma boyunca kendilerine müracaat edilen ve edilmesi gereken bir başvuru kaynağıdır. Ayrıca, bu kaynaklarda gösterilen yolların veya yapılan tavsiyelerin aynı zamanda araştırma süreci sonunda araştırmacıların kendi araştırmalarının hesabını vermelerinin bir kıstası ve meşruiyet kaynağı olduğu kadar araştırmaya bağlı olarak talep/elde edilecek maddi ve manevi haklar ve imtiyazların dayanağı ya da aksine olarak bu hak ve imtiyazlardan mahrum bırakılmanın gerekçeleri olarak da dikkate alınmakta olduğunu fark etmek gerekir. Nitekim çalışmanın bilimsel niteliği, bilimsel normlara uygunluğu veya bilime katkısı hakkında ortaya çıkan ihtilaflar akademi veya bilimsel topluluk içinde çözüme bağlanamadığında bunların yasa yoluyla çözümü gerekmekte fakat yasal bir çözüm de yine aynı türden kaynaklara veya bu tür bir başvuru kaynağı yazmaya ehil olduğu düşünülen kişilerin görüşlerine başvurularak çözümlenme yoluna gidilmektedir.²

Başvuru kaynaklarında yazılanların kafa karıştırıcı olmasının önemli sebeplerinden birisi bilimin ve bilimsel araştırmanın ne olduğu veya nasıl olması gerektiği hakkında farklı felsefi, metodolojik veya ideolojik yaklaşımlar tarafından benimsenmiş ve birbirleriyle çoğu halde uyumsuz olan başlangıç tanımları veya varsayımları olsa gerektir. Ama öte yandan araştırma süreci ve döngüsünün hangi yönleri ile ilgilenildiğine bağlı olarak diğer hususların zaten biliniyor olduğunun varsayılmış olması, bunların açıklanmasının ve ilgilenilen konu ile olan bağlantılarının ifade edilmesine gerek görülmemesi yahut ihmal edilmiş olması da kaynaklardan yararlanmayı güçleştiriyor veya yanlış anlamaya yol açıyor olabilir. Örneğin, Giddens (2008, s. 113) ve Neuman (2006, s. 21), ampirik bir araştırma sürecine bir araştırma konusu veya başlığı ile ilgili olarak “sorgulamayı odaklayıcı bir soru” tespit etmek suretiyle başlanması gerektiği hakkında hemfikirdirler. Fakat Neuman, yapılacak olan bir araştırma eğer *nicel-sayısal* verilere dayalı olacak ise, o takdirde araştırma sorusunun, belli bir şeyin niçin olduğu veya neden olduğu hakkında literatür okumalarından ve/veya gözlemlerden çıkarılan sonuçlardan hareketle, bir hipoteze dönüştürülmesi gerektiğine, yok eğer *nitel* verilere dayalı bir araştırma olacaksa, o takdirde de araştırmayı odaklayıcı bir bakış açısı benimsenmesi gereğine işaret eder. Neuman’ın aynı kaynaktan bu iki araştırma biçiminin döngüsüne dair çizmiş olduğu şemalarda (ss. 22-23) araştırmanın aşamalarını birbirlerine bağlayan döngünün merkezinde ise bir kuram bulunur. Buna karşılık, Giddens ise nitel ve nicel bir araştırma ayrımı yapmaksızın başlangıç sorularını sonuçta ne yapılmak istendiğine bağlı olarak sıralar. Bunlar arasında bir olgunun bir nüfus içindeki oranının tespitinden (kendi tabiri ile bir bilgi açığı) bir değişme veya gelişmenin niçin meydana geldiğinin (kendi tabiri ile bir muammanın) açıklanması gibi birçok farklı soru örneği yer alır. Öte yandan, kendisi tarafından formüle edildiği için adı Popper ile birlikte anılan hipo-deductive yönteminin döngüsünde (bkz. Moses ve Knutsen, 2007, s. 47) araştırma süreci bir sorun ile başlar, ardından gözlemi yapmak için geçici bir kuram ya da hipotezin ifadesine yönelir ve ardından kuramın ya da hipotezin iddia ettiği şeyin gözlenmesi yapılır ve bundan sonra onun kesinliği veya geçerliliği hakkında bir karar verme sorununa ilerler. Ancak bütün bu döngüyü işleten temel sorun aslında sonuçta verilecek olan kararın nasıl verileceği hakkında olup, bu sorun da bilimin amacının ne olması gerektiği ve bu amacı gerçekleştirmek adına bilimsel önermelerin nasıl bir içeriğe veya biçime sahip olması gerektiği hakkındaki başlangıç varsayımları veya kabullerine dayanır: Popper’a (2003, s. 58) göre, “bilim kavramlardan değil, [birbirleriyle tutarlı ya da aksine olarak çelişik olmayan] önermelerden oluşan bir dizgedir”. Bu önermeler mantıksal olarak olası dünyaları değil “gerçek dünyayı” yani deneyimimizin dünyasını ortaya koymalıdır (s. 63). Bilimsel araştırma sürecinde evrensel önermelerden “evrenselliği az olan önermeler türetilerek”

² Türkiye’de bilimsel araştırma ve yayınlarda dava konusu edilmiş etik ihlaller ile ilgili bir inceleme için bkz. Demircioğlu (2014). Etik ihlaller konusunun ilgili literatürde nasıl ele alınmış olduğu, hangi meri yasalarla ilgili oldukları, Yargıtay ve Danıştay’a intikal eden dava dosyalarından ne tür sonuçlar çıktığı ve sosyal ve beşerî bilimler için ne tür bir hukuki çerçevenin makul ve adil olacağına dair bir tartışma için bkz. Ünal vd., (2012).

kuramlar dizgesinin sınanması (ss. 71, 88) gerekir. Bu önermeler nesnel yani öznel arası sınanabilir olmalıdır ki, bu da bu önermelerin [bilimsel] yasalara uygun olarak ortaya konması, yeniden oluşturulabilir olmaları ve yanlışlanabilir nitelikte olma şartına bağlıdır (ss. 68-69). Önermenin ve bu önermenin kendisinden türetilmiş olduğu dizgenin geçerliliği hakkında karar pratik uygulamalar, deneyler vb. ışığında verilir ve bu karar şu iki biçimden birini alır: (i) Henüz yanlışlanmadığı için hipotezi askıda tutmak, kendi ifadesi ile “olumlu karar, dizgeyi yalnızca geçici bir süre için geçerli kılar” (s. 57) yahut (ii) karar olumsuz olduğu yani sınanan önerme ve dolayısıyla da bunun kendisinden türetilmiş olduğu dizge yanlışlanmış olduğu için, evrensel geçerlilik iddiasının kesin ve mutlak olarak ret edilmiş olduğuna hükmetmek ve buradan hareketle, daha daraltılmış bir evrensel geçerlilik iddiasına sahip (s. 83) ve ampirik araştırma yoluyla yanlışlanması mümkün olan yeni bir hipotezin oluşturulabilmesi için sorunu yeniden tarif etmek ve yeni bir hipotez/önerme türetmek/ifade etmek (ss. 57, 98-99). Zira “[i]lke olarak bilim oyununun sonu yoktur: Günün birinde bilimin önermelerini artık daha fazla sınamayıp onları bütünüyle doğrulanmış kabul eden oyundan atılır” (s. 77).

Ancak, Popper’ın araştırmanın nitel mi yoksa nicel mi yapılacağı sorusu ile ilgilenmediğine dikkat çekmekte yarar vardır. Sorun, bilimsellik iddiası taşıyan önermelerin/hipotezlerin nasıl olması ve onların isabetlilikleri hakkında nasıl karar vereceğimiz sorunudur. Bu nedenle de bu öngörülen biçimi almayan hipotezler ve aynı nedenle böyle hipotezlere kaynaklık edemeyen kuramlar ve bilme iddiaları bilim dışında olan şeylerdir.

Ampirik bir araştırma tasarlanmak istendiğinde, öncelikle konu hakkında geniş bir literatür incelemesi yapmak ve bu suretle konu hakkındaki mevcut bilgi bünyesine vakıf olmada belli bir doygunluk noktasına gelmek (yani “artık okunacak başka bir şey yok” kanaati hasıl olacak noktaya gelebilmek) bir araştırmacı açısından çoğu halde mümkün olmasa bile bunu yine de denemekte yarar bulunmaktadır. Belli bir konu hakkında bu geniş kapsamlı okumanın en vazgeçilemez kaynaklarının başında ise aynı veya yakın konularda yapılmış olan ampirik araştırmaların sonuçlarını paylaşan makale, kitap, tez vb. kaynaklar yer almaktadır. Bu tür çalışmalarda yöntemsel olarak nasıl ilerlendiğine dair açık veya zımnî ifadeler ise bir araştırmanın nasıl tasarlandığı ve sonuçlara nasıl ulaşıldığı hakkında somut ve her seviyedeki araştırmacı için belki de metodoloji ve araştırma teknikleri kitaplarında yazılanlardan çok daha fazla olarak dikkate alınan somut örnekler oluşmaktadır. Ancak, dikkatle incelendiklerinde, bu çalışmaların birçok halde verili bir konudaki bilgimizin (tasvirlerimizin, açıklamalarımızın ve yorumlarımızın) içeriğinin yeterliliği, isabetliliği, kesin olup olmadıklarını değerlendirmek yahut belli bir konudaki bilgi açığını gidermek amacıyla ampirik bir araştırmaya başvurmadıkları görülmektedir. Aksine, bu çalışmalardan bazılarının: (i) Mevcut bilgi bünyesi yahut belli kuramın iddiaları çerçevesinde cevabının ne olduğunun veya olacağına zaten daha araştırma sürecinin başında bilindiği varsayılan yahut araştırmayı yapmadan önce zaten bilinen bir hususun bu bilgi bünyesinin (pratikte belli bir kuramın) hangi şekilde yorumlanması veya işe koşulması yoluyla elde edileceği ile ilgilendikleri, (ii) bazılarının buna da karar vermiş olarak hükmü haklı çıkaracak verilerin nasıl üretileceği ile ilgilendikleri, (iii) bazılarının konusu ve amaçları yeterince iyi düşünülmemiş bir şekilde ampirik bir araştırma yapıp yahut hazır (yani araştırmacı tarafından değil, başkaları tarafından üretilmiş ve erişilebilir olan) veri kullanıp, ardından ortaya çıkan sonuçları yahut örüntüleri gerekçeleri yeterince ve ikna edici olarak açıklanmamış olarak belli bir kuram tarafından açıklanmakta/tahmin edilmekte olduğunu ifade/iddia ettikleri, (iv) diğer bazılarının araştırma sürecinde araştırmanın nihai karar verme amaçları ile uyumlu olmayan veriler derledikleri ve fakat bu verilerin benimsemiş oldukları kuramı desteklediği veya kavramların işaret ettiği vasıfları yansıttıkları/taşıdıkları türünden hüküm vermeye yöneldikleri, (v) bir kısmının araştırmanın amaçları arasında olmayan ve derlenmiş veriler yardımı ile de haklarında bir şey söylenemeyecek konularda öneriler geliştirdikleri yahut uygulamaların hangi yönde olması gerektiği konusunda karar verdikleri ve tavsiyelerde buldukları, (vi) bir kısmının ise neyi sorun edindiği belli olmayan araştırmalar oldukları görülmektedir. Ancak bunlar sonuç olarak ortaya çıkmış olan raporlarda (makalelerde, tezlerde, kitaplarda, vb.) yazılmış olanlardan hareketle örnek olması için seçilmiş biçimlerdir.³ Fiiliyatta araştırma sürecinde nasıl ilerlendiği, bir kuramın araştırmanın hangi safhasında

³ Bu değerlendirmenin arka planında yazarın bizzat kendisi tarafından aşına olunan çalışmalar yanında yine yazar tarafından okutulmakta olan lisans üstü metodoloji dersleri kapsamında bugüne kadar dersi alan öğrencilerin belli bir

dikkate alındığı veya hiç alınıp alınmadığına dair Arabacı'nın bizzat araştırmacıların kendileriyle yapmış olduğu mülakatlara dayalı olarak aktarmış olduğu örneklerde, araştırma raporlarında izlenmiş olan yöntem ve kuram tercihinin dair açıklamaların oldukça farklı yollar izlenerek verilmiş bir karara dayandığı görülmektedir (Arabacı, 2018, s. 273). Ayrıca, bazı araştırmalarda izlenmiş olduğu belirtilen yöntem ile fiiliyatta izlenmiş olan yöntemin aynı olmadığı, aynı yöntemler kullanılarak deneyler tekrar edildiklerinde (doğa-fen bilimlerinde) aynı sonuçların elde edil(e)mediğine bilimsel araştırma ve yayın etiği ile ilgili tartışmalar vesilesi ile işaret edildiği de vaki olmaktadır. Dolayısıyla, bilim felsefesi ve metodoloji tartışmalarında bilimin ne olduğu ve nasıl yapılması gerektiği hakkındaki tartışmalar veya öneriler ile fiiliyatta araştırmacıların kendi araştırmalarını nasıl tasarladıkları ve araştırmalarında nasıl ilerledikleri arasında daha gevşek bir ilişki olduğu, hatta bazı araştırmalarda bu tartışmaların hemen hiç dikkate alınmadığı yahut farkında olunmadığı (bkz. Bereketli, 2023) izlenimi uyandıran örneklerle karşılaşmak da mümkündür.

Bu gözlemler dikkate alındıklarında araştırma tasarımımızı nasıl yapacağımız ve onu nasıl daha iyi kılabileceğimiz konusunda öncelikli olarak düşünmemiz gereken şeyin hangi kuramdan hareket edeceğimiz, hangi yöntemi izleyeceğimiz, hangi tür araştırma yapacağımız, hangi tür veriler derleyeceğimiz ve onları nasıl analiz edeceğimiz değil, bilimin ve bilimsel araştırma sürecinin doğasının ne olduğunu da dikkate alarak ampirik bir araştırma süreci sonucunda ulaşmak istediğimiz amaçların doğası hakkında düşünmek ve bu konuda tatminkar bir kanaate varmak ve bunun ardından diğer sorunlara yönelmek olduğu söylenebilir.

Bilimin ve Bilimsel Araştırma Sürecinin Doğası

Kadim Yunan felsefesinin bilmek (episteme) ve inanmak (doxa) arasında inşa etmeye ve sürdürmeye çalıştığı ayrımı yıkan bir şekilde, bugün anlaşılan haliyle bir şeyi bilmek demek anlamında bilgi (Latince cognitio ya da scientia) bir şeyin (mevcudiyeti, mahiyeti, etkisi, diğer olgularla ilişkisinin biçimi, derecesi, vb.) doğru olduğuna temeli/yapısı (foundation) ve/veya tutarlılığı (coherence) dikkate alınarak oluşturulmuş ve cevaz verilebilir (justifiable) bir inanç demektir. Yine günümüz anlayışı itibarıyla bu anlamda bilmenin kaynakları ise: (i) Algı (perception), (ii) içe bakış (introspection), (iii) hafıza (memory), (iv) akıl (reason) ve (v) tanıklık (testimony) olarak sıralanmaktadır. Bu bilgi kaynakları vasıtası ile oluşturmuş olduğumuz inançlarımızın hepsinin kendine has sınırlılıkları, bizi yanıltıcı vasıfları (hafızanın unutma ile malul olması gibi) olmakla birlikte içe bakış yolu (bir kimsenin kendisinin acıkmış yahut susamış olmasını bilmesi, belli bir ağrıyı hissediyor olması gibi) bir kimsenin bir şeye olan kendi inancı konusunda hakkında daha az yanılabilen bir bilgi kaynağı olarak özel bir yer işgal eder (Steup ve Neta, 2020).

Bilginin asli hüviyeti hakkındaki bu tanım dikkate alındığında bilimsel bir araştırma sürecini belli bir konudaki inançlarımız-bilgimiz (somut olarak belli olguların mahiyeti, miktarı, vasıfları, diğer olgularla ilişkileri ve doğurdıkları sonuçlar hakkındaki inançlarımız, yorumlarımız, açıklamalarımız ya da uygulamalarımız, vb.) hakkında daha tutarlı inançlara; somut olarak araştırma sürecinin başlangıcında sahip olduğumuz inançlarımızda daha makul ve kabul edilebilir bir kesinlik, ilerleme, iyileşme, gelişme veya genişlemeye işaret eden bir sonuca ulaşmak adına yaptığımız bir çalışma olarak tanımlamak bir başlangıç tanımı olarak işe yarar görünmektedir.

Ampirik Bir Araştırma Tasarımının Dâhili Bileşenleri

Yukarıdaki nitelendirmeyi hak edecek bir araştırma yapılabilmesi, alanında yetkin veya değil, her araştırmacı için birçok hususun dikkate alınmış olmasını ve araştırma sürecinin başında, içinde ve sonunda

inceleme kılavuzuna dayalı olarak yapmış oldukları, toplam sayısı 400'e yaklaşmış olan ve yayınlanmış olsun ya da olmasınlar Türkiye'de veya başka ülkelerde yapılmış olan yüksek lisans ve doktora tezi incelemelerden ortaya çıkan bazı genel sonuçlar bulunmaktadır. Benzer şekilde, çalışma boyunca belli bir konuyu açıklamak veya örneklendirmek amacıyla seçilmiş olan örnekler veya kendilerine atıfta bulunulan çalışmalar da yazarın kendisinin araştırma, eğitim ve diğer görevleri vesilesiyle aşına oldukları arasından seçilmiş olup, başka araştırmacılar aynı konularda başka örneklere de müracaat edebilirler.

bunların başarılı bir şekilde cevaplanmış ve çözümlenmiş olmasını gerektirir. Ana başlıkları ile bunlar şu şekilde sıralanabilir: (i) Belli bir araştırma amacına erişmek ya da araştırma süreci sonunda belli bir epistemik başarı elde etmek için amacın doğası ve bunun gereği olarak araştırmanın iç döngüsünün nasıl tasarlanması ve izlenmesi gerektiğine dair hususlar, (ii) bu şekilde belirlenmiş olan döngünün gereklerini yerine getirmek için ihtiyaç duyduğumuz kaynakların ve tâbi olacağımız kural, kısıt ve şartların neler olduklarına dair hususlar ve (iii) ve araştırmacı veya araştırmacılar olarak kendi bireysel, toplumsal ve entelektüel durumumuza dair hususlardır.

Araştırma sürecinin başında bu hususlar hakkında önceden olabildiğince iyi bir değerlendirme yapmak ve belirlenmiş olan araştırma sorununun tamamını veya dâhili bütünlüğe sahip bir boyutunu ele alacak şekilde araştırmayı tasarlamak hem araştırmacının icrasını/uygulamasını hem verilerin değerlendirilmesini ve yorumlanmasını kolaylaştırmanın hem de bu suretle araştırma sonucunda elde edilmek istenen epistemik başarıya, yani bilme başarısına ulaşmanın daha makul ve verimli bir yoludur.

Metodoloji tartışmalarında araştırmanın iç döngüsüne dair hususlar çoğu halde soyut bir felsefi tartışma mahiyeti taşıdıklarından bir anlamda zorunlu olarak diğer hususlardan bağımsız bir mesele olarak ele alınmaktadırlar. Ancak, bunların somut bir araştırma tasarımında nasıl ve niçin dikkate alınması gerektiği göz ardı edilen hususlar da değildir. Aksine, özellikle araştırma yöntem ve teknikleri yahut araştırma sanatı gibi konularda yazılmış olan kaynaklarda tasarım konusu önemle üzerinde durulan konulardan biridir. Bu çalışmada esas olarak birinci kategoride yer alan hususlar ele alınacak olup diğer hususların neler olduklarına sadece kısaca işaret etmekle yetinilecektir. Bu nedenle önce kendileriyle ayrıntılı bir şekilde ilgilenilmeyecek olan hususları tarif edip, ardından araştırmanın iç döngüsünün tasarımı meselesini ele almakta yarar bulunmaktadır.

Bir araştırmayı yapabilmeyen kural ve kısıtları ile kastedilen şey, başta araştırma etiği veya ahlakına dair hususlar olmak üzere, verili bir zamanda belli bir toplumda ve/veya akademi/disiplin içinde geçerli veya kendisine uyulması beklenen kurallar, yasalar, yönetmelikler, siyasal ve toplumsal durum, araştırmacının araştırma yapabilmek için sahip olduğu kişisel veya kurumsal kaynakları (alet, edevat, teçhizat, laboratuvar, kütüphane, arşiv, çalışma mekânı, mali kaynaklar, araştırmada istihdam edilebilir insan gücünün vasfı ve miktarı, kendisine tanınan zaman, süre, vb.), eğer bir başka kurumdan gelen bir araştırma talebi ise, tam olarak araştırmacıdan ne istendiği gibi hususlardır. Örneğin araştırma ve yayın etiğine dair hususlar belli türden araştırmaların yapılmasına izin vermiyor veya yalnızca belli şartlar altında izin veriyor olabilirler. Ancak, Wiles ve Boddy'nin (2013, s. 1) işaret ettikleri üzere, etik kural ve kısıtlar aynı zamanda araştırmanın daha iyi tasarlanması için bir fırsat da sunar. Benzer şekilde, yasalar kişisel verilerin bilimsel araştırmalarda nasıl kullanılacağına dair özel hükümler içeriyor olabilirler. Bu tür düzenlemelerin ilkelerini veya hükümlerini göz ardı etmek yerine dikkate almak da etik ilkeler örneğinde olduğu gibi araştırmayı daha iyi tasarlamak ve aksi davranışın doğuracağı bir dizi hukuki sorundan ve yaptırımdan sakınmak için bir fırsat sunar.

Araştırmacının kendisine dair hususlar ile kastedilen ise araştırmacının kendisinin belli bir konudaki bilgi birikiminin vasfı, miktarı; bilgi kaynaklarından yararlanmak, ilgili kişiler ile iletişim kurmak, kendi düşünce ve fikirlerini ifade etmek için sahip olduğu dil becerileri; hangi araçları kullanmak konusunda bilgi veya deneyim sahibi olduğu, hangi türden verilerle çalışmaya aşina olduğu, bireysel sağlık durumunun veya cinsiyetinin yahut akademik veya toplumsal yükümlülüklerinin talepleri ile araştırma sürecinin taleplerinin ne oranda birbirlerine yardımcı oldukları ve/veya olmadıkları vb. hususlardır. Bu kapsamda araştırmacının bilgisi, donanımı ve deneyimi itibarıyla ehil olmadığı bir konuda araştırma yapmaya teşebbüs etmemesi hem etik hem de pratik bakımdan daha doğru bir yol olacaktır. Dahası, yukarıda ilgili literatürle aşinalık söz konusu olduğunda “artık okunacak başka bir şey yok” kanaati hasıl olacak noktaya gelmek şeklinde tarif ettiğimiz doyunluk noktası ve fakat bunun her zaman mümkün olmayacağına işaret ettiğimiz sorun düşünüldüğünde, belli bir konu hakkında yayınlanmış çalışmalara fiziki veya elektronik olarak ulaşmanın mümkün olduğu bir durumda bile araştırmacının kendi dil becerilerinin bunların ancak bir kısmını incelemesine izin vereceği gerçeği ampirik bir araştırmanın önemli kısıtlarından birini oluşturur.⁴

⁴ Günümüzde gelişmiş teknolojiler sayesinde, yapıları birbirlerine yakın ve kelime dağarcıkları arasında yoğun ve karşılıklı alışveriş olan diller arasında belli oranda, özellikle kelime veya kavramların lafzi anlamı söz konusu

Araştırmanın iç döngüsü ile ilgili olarak dikkate alınması gereken “amacımızın doğası” ifadesi ile kastedilen şey ise araştırma sonunda ne tür çıkarımlarda bulunacağımız ve bunlar hakkında ne tür verilere dayalı olarak ve nasıl bir yol/metodoloji izleyerek nasıl karar vereceğimiz ile ilgilidir. Yukarıda araştırmacıların kendi araştırmalarında nasıl ilerlediklerine dair gözlemler vesilesiyle işaret edildiği üzere, kendi araştırmalarının iç döngüsü hakkında bir karar verme sorununda araştırmacıların aslında farklı şeyler amaçlamış oldukları fakat bazı hallerde amaçları ile ampirik araştırma sürecinin kendi iç döngüsü hakkında iyi düşünmedikleri anlaşılmaktadır.

Ampirik Bir Araştırma Süreci Sonunda Elde Etmek İstedığımız Epistemik Başarı: Yapılabilecek Çıkarımların Kategorileri ve Biçimleri

P. 6 ve Bellamy’e (2012, s. 12) göre, ampirik bir araştırma sonucunda elde edeceğimiz bilgi yani “cevaz verilebilir çıkarımlar” esas olarak: (i) Tasvir edici, (ii) açıklayıcı ve (iii) yorumlayıcı olmak üzere üç ana kategoriye ayrılır. Yazarlar, bunların içeriğini özetle aşağıdaki şekilde tanımlamakta olup, Hoyningen-Heune (2008, ss. 171-173) bunlara köşeli parantez içinde ifade edilmiş hususları da dâhil etmektedir. Hoyningen-Heune’nin belirttiği hususlar örnek verme amacı taşıdıklarından bunlara başka hususlar da eklenebilir ki, çift köşeli parantez içinde verilenler bu amaçla yapılmış eklemelerdir:

- Belli bir şeyin meydana gelip gelmediği, miktarı, sayısı vb. hakkında betimleyici (descriptive) bir hüküm-çıkartım [kategorileştirmeler, nedensel veya taksonomik gruplandırmalar, tarihte, sosyolojide veya doğal bilimlerde dönemleştirmeler, tarihte, sosyolojide veya siyasette olayların sırasını ve seyrini belli rivayet biçimleri [[örneğin zafer, trajedi, taşlama-kinaye ve komedi (bkz. Moses ve Knutsen, 2007, ss. 207-208)] ile rivayet etme, vb.],
- Belli bir sonucun ne tarafından meydana getirildiği veya niçin, nasıl ve ne marifetiyle meydana geldiği hakkında açıklayıcı bir hüküm-çıkartım (explanatory) [tarih ve bazı sosyal bilimlerde sonucun açıklanmasını belli bir rivayet biçimi ile yapma, kuramlar tarafından desteklenmiş genelleştirilmiş tasvirler; aktörlerin inançları, değerleri, çıkarları tarafından açıklanmış eylemler; sistemleri oluşturan parçalar ve bu parçaların etkileşimine eşlik eden düzenliliklere atfla indirgemeci açıklamalar] [[belli bir “izm”i veya yaklaşımı (yapısalcılık, işlevselcilik, vb.) benimsemiş olanların hemen her şeyi belli bir sistem yahut yapının işleme yasaları dedikleri hususlara atfla yapmaları]] ve
- Belli bir sonucun/durumun bireyler veya gruplar tarafından nasıl algılandığı, onların bu olgular veya sonuçlarla ilgili olarak sahip oldukları inançlar, fikirler, duygular veya tasnif biçimlerinin neler oldukları hakkında yorumlayıcı (interpretative) bir hüküm-çıkartım (ki, büyük ölçüde betimleyici çıkarımlarla örtüşür) (s. 12).
- Perry 6 ve Bellamy’den (2012) farklı olarak, Hoyningen-Heune (2008, ss. 173-174) araştırma sonucunda erişilecek sonuçlardan birini de tahminler olarak sıralamaktadır ve bunlar arasında: (i) Düzenliliklere dayalı tahminler (güneşin yarın doğacağı gibi), (ii) birlikte değişmeye dayalı

olduğunda, yaklaşık bir fikir edinmeye yetecek ölçüde elektronik bir tercüme (machine translation) yapmak/yaptırmak kolaylaşmış durumdadır. Ancak, bu suretle üretilmiş olan tercüme metinlerin henüz her iki dile yeterince hâkim olan ehil bir kişi tarafından incelenme ve düzeltilme ihtiyacı olmaksızın, özellikle kelimelerin ıstılah anlamlarının önem taşıdığı çalışmalarda güvenle yararlanabilir oldukları söylenemez. Kaldı ki, yazarın ne kastettiğinin veya kelimenin anlamının ne olduğunun aynı dili konuşanlar veya tercümenin bizzat ehil olduğu düşünlen kişiler tarafından yapıldığı durumlarda bile hiçbir zaman tatminkâr bir şekilde çözüme kavuşturulamadığı dikkate alındığında araştırmacının makine tercümesine dayanmak suretiyle üreteceği metinlere dayalı olarak belli bir kavramın/kelimenin yahut cümlenin anlamı konusunda karar vermesinin çok büyük güçlük oluşturacağı aşikardır. Bu durumun en tipik örneklerinden biri olarak Weber’in *The Theory of Social and Economic Organization* (1964 [1946]) ismi ile İngilizceye çevrilen derlenmiş metinlerinde tercümenin editörlüğünü yapmış olan Parsons’ın metnin başından itibaren Weber’in kullanmış olduğu kimi kavramların İngilizce karşılıklarını bulmada çekilmiş olan zorluklara dair dipnotları (s. 87 ve devamı) örnek gösterilebilir. Benzer türden zorluklar az veya çok her tercüme sürecinde mevcut olup bazı hallerde bunlar önemli yanlış anlamalara da yol açmaktadır.

tahminler (barometrik ölçüm ve hava değişikliklerine bağlı tahminler gibi), (iii) kuramlara dayalı tahminler (Einstein'ın çekim kanununa dayalı olarak Neptün'ün keşfedilmesi gibi) ve (iv) bilgisayar modellemelerine dayalı tahminleri örnek olarak vermektedir.

Bu kategorilerde ifade edilmiş olan sonuçlardan birini elde etmek çoğu halde kaçınılmaz bir şekilde diğer kategorilerde yer alan hususlar bakımından da durumun gözetilmesini gerekli kılar. Zira örneğin bir açıklamanın veya yorumun yapılabilmesi aynı zamanda bunların yapılabilmesi için kendilerine müracaat edeceğimiz nesnelere/şeylerin hangi mahiyette veya sıklıkta yahut kategoride yer alan hususlar oldukları hakkında bir hükmün de verilmiş olmasını gerektirir. Yahut tersine olarak, açıklama veya yorum aynı zamanda açıklama için kendilerine müracaat edilecek şeylerin/nesnelere kendilerinin ne oldukları, hangi vasıflara sahip oldukları/olmadıkları yahut hangi kategoriye dâhil olduklarının/olmadıklarının da ifade edilmesini gerektirir. Bu nedenle de bunların sadece başlangıçta tanımlanmış olmaları yeterli olmayıp, araştırma süreci sonunda başlangıç tanımlarının (ve şüphesiz varsayımların) yeterliliği hakkında da çıkarımların yapılmasını gerektirir.

Eğer ampirik bir araştırma yapmak suretiyle ulaşabileceğimiz amaçlar ya da yapabileceğimiz çıkarımlar ana kategorileri ile yukarıda ifade edilenlerden oluşuyorlarsa, o takdirde araştırma sürecinin başlangıcı bizim ampirik bir araştırma yoluyla incelemeye alacağımız varlıklar, nesnelere, haller, durumlar vb. hakkında bu kategorilerde yer alan hususlarla ilgili olarak sadece bir soru sorduğumuzu değil aynı zamanda sorularımızın cevabını kuramsal spekülasyon yoluyla değil, ancak ve ancak ampirik bir araştırma yoluyla cevaplayabileceğimizi düşündüğümüzü ve sonuç olarak da bu yolla belli türden bir bilme başarısına veya başka türden bir başarıya ulaşmayı amaçladığımızı gösterir. Ancak, *bir araştırma sorusu bir araştırma sorunu tarif etmez*. Örneğin, belli bir varlık yahut nesnenin hangi kategoriye ait olduğu türünden bir soru zorunlu olarak betimleyici kategoride yer alan bir çıkarım yapmayı zorunlu kılar, belli bir sebebin belli bir sonuca yol açıp açmadığı veya belli bir sonucun ne tarafından meydana getirilmiş olduğu sorusu açıklayıcı kategoride yer alan çıkarım yapmayı zorunlu kılar. Ancak bizi bu çıkarımları yapmaya ve bunun için de ampirik bir araştırma yapmaya sevk eden sorunun kendisini ifade etmez. Bu nedenle ampirik bir araştırmanın tasarlanması bizi ampirik bir araştırma yapmaya sevk eden “sorunun” kendisinin ifade edilmesini gerektirir.

Bilgi Açığının İfade Edilmesi ya da Araştırma “Sorununun” Tanımlanması

Ampirik bir araştırma sorununun tarif edilmesi çok genel olarak yukarıda ifade edilmiş olan kategorilerde yer alan hükümlerimiz-yahut inançlarımız-konusunda hissettiğimiz ya da gördüğümüz ve iyi ifade edilmiş bir eksikliğin (yani İngilizce tabirle “knowledge deficit”, bkz. Luhman 1998, s. 38, krş. Giddens, 2008, s. 113) kendisinin ifade edilmesini ve bunun hangi kavramsal veya diğer türden araçları, hangi kaynakları, hangi yöntemi, muhakeme usullerini kullanarak ve hangi kısıtlar altında (hem araştırmanın iç döngüsü hem de yukarıda işaret ve ifade edilmiş olan diğer hususlar dâhilinde çözümlenebilecek) bir sorun olduğunun tarif edilmesi demektir. Bu konuda Haig ve Evers (2016, s. 9) Nickels'a (1988) atıfla *kısıt-dâhil etme* kuramı (constraint-inclusion theory) diye adlandırdıkları bir kuram çerçevesinde durumu özetle şöyle ifade etmektedirler: ‘Bir araştırma sorununun tarifinde, amaçlar, soruna çözüm bulunması talebi ve bu amaçlara ulaşılması üzerindeki bütün kısıtlar bir bütün olarak araştırma sorununa harici unsurlar olmayıp, aksine bunlar sorunun dâhili bileşenlerini oluştururlar’. Dolayısıyla, bu yaklaşım dikkate alındığında, araştırma sorununun tarifinde ve araştırmanın tasarımında sadece araştırmanın iç döngüsüne ait hususlar değil aksine bir araştırmayı yapabilmeyi kural ve kısıtları ve araştırmacının kendisine dair hususlar kapsamında işaret edilmiş olan hususları sorunun dâhili bileşenleri olarak düşünmek gerekir.

Araştırma pratikleri dikkate alındığında, araştırmacıların bilgi açığını farklı biçimlerde ifade ettikleri görülmektedir:

- Bu ifade biçimlerinden biri, bilgi nesnelimizin bizim bu nesnel hakkındaki bilgilerimizin öngörülerine neden veya hangi vasıfları nedeniyle uydukları/uymadıkları, bu öngörülere göre neden hareket ettikleri/etmedikleri türünden bir sorun tarifidir.
- İkinci bir sorun tarif etme biçimi, nesnelin kendi durumları dikkate alındığında, bizim inceleme nesnelimiz hakkında sahip olduğumuz bilgilerin veya inançlarımızın nesinin veya hangi yönünün/yönlerinin bunların vasıflarını ifade etme veya davranışlarını anlama, açıklama ve yorumlamada yeterli/yetersiz oldukları şeklindeki bir sorun tarifidir.
- Üçüncü bir tarif etme biçimi, ne elde edeceğimiz hakkında hiçbir kanaatimizin olmadığı bir durumda ne yaptığımızı tam olarak tarif ederek bir uygulama yoluyla elde ettiğimiz sonucun bildiklerimiz bakımından neye benzediğini tasvir etme ve tanımlama sorunudur.
- Bir anlamda buna benzer şekilde, mevcut bilgilerimiz dâhilinde sadece belli bir evren için geçerli veya sadece onda var olduğunu düşündüğümüz varlıklar, haller veya ilişkilerin başka evrenlerde yahut varlıklar açısından da geçerli olup olmadığını bilmemek de bir bilgi açığı sorunu olarak ifade edilebilir.

Bu sorun tarif etme biçimlerinin her biri mevcut bilgilerimizi bir şekilde dikkate alıyor olsalar bile sorunun tarif edilme biçimi her defasında dikkatlerimizi farklı hususlara yönelttiği için tarif edilen bilgi açığını giderebilecek ampirik bir araştırmanın tasarımının kısıtlarını, araçlarını ve şartlarını olduğu kadar inceleme, sorgulama ve muhakemenin doğrultusunu; araştırma sonunda yapılacak çıkarımların makul ve itibar edilebilir oluşlarını ve nihayetinde ulaşmayı umduğumuz epistemik veya diğer türden başarılarımızın elde edilme şartlarını ve biçimlerini değiştirdiğini fark etmek gerekir. Dahası, sorun her ne şekilde tarif edilmiş olursa olsun, elde edeceğimiz sonuçların veya yapacağımız çıkarımların aynı konu hakkında mevcut veya mümkün diğer sorun ifade etme biçimlerini, birbirleri ile rekabet halindeki betimleyici, açıklayıcı ve yorumlayıcı çıkarımlar hakkında da doğrudan veya dolaylı olarak bir hüküm verme anlamına geleceğine tekrar dikkat çekmek gerekir.

Araştırma Sorununa Yaklaşım Biçimleri: Kuram-güdümlü ve Sorun-güdümlü Araştırma

Metodoloji tartışmalarında bir araştırma sorununun genelde şu iki yaklaşımdan biri ile ele alınabileceği ifade edilir. Bunlar: (i) Kuram-güdümlü (theory-driven) ampirik araştırma ve (ii) sorun-güdümlü (problem-driven) ampirik araştırma.

Kuram-güdümlü Araştırma

Kuram-güdümlü ampirik bir araştırma belli bir bilgi bünyesi olarak belli bir yaklaşımı yahut kuramı, ona eşlik eden varsayımları, kavramsal araçları ve epistemik başarı ölçülerini kendileri hakkında sorgulama yapmaya gerek olmayan bir kıstas olarak alır. Bu tür araştırmalar genel olarak yukarıda ifade edilmiş olan soru sorma biçimlerinden ilki ile hareket eden çalışmalardır. Bu tür bilim yapmanın amacı çoğu halde Kuhn'un (2016, s. 187) ifadesi ile "sonuçta elde edilecek şeyin ne olduğunun araştırmanın başında bilindiği fakat bunun kuramın hangi modeli veya yorumu yoluyla elde edileceğinin henüz bilinmediği" türünden bir araştırma sorununa veya bilgi açığına (knowledge deficit) işaret eder veya bunu tarif eder. Bu haliyle böyle bir yaklaşım esas olarak yine Kuhn'un (1970, ss. 23-34) "normal bilim" ("normal science") diye tarif ettiği bilim yapma biçiminin mantığına sahiptir ya da ona yakın düştüğü söylenebilir. Bu tür sosyal bilim araştırmalarında, Kuhn her ne kadar sosyal bilimlerin alanını büyük ölçüde paradigmatik değil paradigma öncesi safhada bir bilim yapma seviyesinde görmek eğiliminde olmakla birlikte, kuram ve onun varsayımları, kavramları ve epistemik başarı ölçütleri birer kıstas olmaya devam ettiği müddetçe, sorun yani muamma birçok yol izlenerek çözülmeye (puzzle solving) çalışılır. Bir yol, ampirik alanda kuramı teyit edecek örnek(ler) aramak yahut inceleme altındaki nesnelere kuramı teyit edici olan vasıflarını bulmaya/öne çıkarmaya yönelmek olabilir. İkinci bir yol kuramın temel varsayımları yahut kavramlarını dikkate alarak sorunun cevabını oluşturacak bir yorum veya hipotez geliştirmek olabilir. Üçüncü bir yol,

inceleme altındaki nesnelerin öngörülen şekilde davranmasını engelleyen şartların neler olduklarını araştırmaya yönelmek olabilir (krş. Kuhn, 1970, ss. 25-30).

Kuram-güdümlü bir araştırma doğası itibariyle muhafazakâr bir bilimsel faaliyeti temsil eder. Zira peşinen benimsenmiş olan bir kuramın veya yaklaşımın araştırmacı tarafından anlaşıldığı haliyle temel bileşenleri ayakta tutulmadan ve olgular karşısında başarılı bir şekilde ayakta durduğu gösterilmeden onun benimsenmiş olması meşruiyetini yitirir. Bu nedenle bu tür araştırmalarda temel karar verme sorunu kuramın/yaklaşımın temel bileşenlerinin neler olduklarına ve kurama ne kadar ekleme veya ondan ne kadar çıkarma yapıldığında (yani hangi unsurların fazlalık olduğuna karar verilip, bunlar elendiklerinde) onun hâlâ aynı kuram olmaya devam edeceği ya da yeni bir kuram olarak adlandırılacağı sorundur-ki bunlar genel olarak kuram ya da paradigma içi ihtilaflar üretir. Ancak, araştırmalarında bu şekilde ilerleyenler kabul ve teslim etmek istemeseler veya farkında olmasalar bile, bu yolların hiçbiri esas olarak kuramın ya da yaklaşımın kendisinde neyin eksik olduğunu sormak istemez, ta ki, bu şekilde devam etmek artık sürdürülemez bir hal alıncaya kadar. Örneğin, bazı Marksist yazarlar, örneğin Michael Burawoy ve Elin Olin Wright (2002) benimsenmiş olan temel kuram/yaklaşım tarafından öngörülen veya tahmin edilen yok oluşun aksine kapitalizmin kendisini bugüne kadar yenilemeyi başarmış veya hayatini sürdürmüş olmasından dolayı, en azından bazı sosyolojik fikirleri içeriye taşıyarak toplumsal bir kuram olarak Marksizm'in yenilenmesi gerektiğini düşünmektedir. Buna karşılık, yine genel olarak Marksist bir yaklaşımı benimsemiş oldukları ifade edilen bir başka grup araştırmacı ise (bkz. Boltvinik ve Mann, 2016; Boltvinik, 2016, s. 45) başta Marx'ın kendisi olmak üzere, ister sol ister sağ cenahtan olsun, kuramcılarının-araştırmacılarının ittifak halinde kapitalist modernleşme karşısında köylülerin/köylülüğün yeryüzünden silineceği öngörülerine rağmen nasıl olup da onların varlıklarını sürdürmeyi başardıklarını yine Marksist bir yaklaşımla açıklamaya çalışmaktadırlar.

Kuram-güdümlü bir araştırma yaklaşımını benimsemiş olanlar açısından muhafazakârlığı sürdürebilmek için çoğu halde kendisine sığınabilecek iki entelektüel sığınaktan biri her defasında hazır görünür. Bunlardan birincisi kuram içinden üretilmiş yorumlardan herhangi birisinin kuramı yeterince iyi ifade etmediği ve bu nedenle yeni bir yorum geliştirme gerektiği ifade edilebilir ki, böyle bir durumda sorun yorumlayanla sınırlı kalır veya öyle görülür. Bu hal Bird'ün, Kuhn'un görüşlerini özetlerken ifade ettiği şeyle örtüşür: "Normal bilim zamanında bir bilimcinin belli bir sorunu çözmemiş olması asli olarak bilimcinin kendi kapasitesini yansıtacaktır. Daha insafli davranıldığında, başarısızlık paradigma ile ilgili olguların henüz gün yüzüne çıkarılmadığına yahut uygun tekniklerin geliştirilmemiş olduğuna bağlanabilir" (Bird, 2000, s. 24). İkincisi ise, herhangi bir gözlemin bir kuram hakkında kesin bir hüküm vermeye yeterli olmayacağı (underdetermination of theory by observation) anlayışıdır. Esas olarak yanlışlamacılığa karşı bir eleştiri olarak dile getirilen bu husus önemli olmakla birlikte eğer gözlem/inceleme sonucunda kuramlarımız yahut belli bir konudaki bilgimiz hakkında belli bir yönde veya biçimde bir karar veremeyecek isek o takdirde ampirik bir araştırma yapmamızın gereği de ortadan kalkmakta ve bilgi veya inançlarımız ampirik denetimden muaf tutulması gereken bir konuma yükseltilmektedir. Buna karşılık bilim dünyasında artık kendilerine müracaat etme gereği duymadığımız çok sayıda kuram olduğunu ve bunlar hakkındaki kararımızın onların iddialarını dışarıdan bir denetime tutan ampirik araştırma sonuçlarına ya da onların pratik bir sorunun çözümüne uygulanmasından elde edilen fiili sonuçlara dayalı olduğunu (örneğin dünya merkezli gök sistemi kuramının yahut Jean-Baptiste Lamarck'ın evrim kuramının temel iddiası olan 'sonradan kazanılan özelliklerin aktarılması' fikri (Burkhardt, 2023) dikkate aldığımızda bu ikinci sığınanın her halde ve şartta kendine sığınabilen bir sığınak olmadığını belirtmek gerekir.

Kuram-güdümlü ampirik araştırmaların aslen mevcut bilgilerimizin harici veya pratik yeterliliklerini değerlendirmek (bkz. Sayer, 1992, ss. 65-71) amacı taşımadıklarını aksine ya kuramın iddialarını sınırlı bir alanda kanıtlamak amacı taşıdıkları ya da aşağıda açıklanacağı üzere, bir teşhis girişimi temsil ettikleri söylenebilir. Bu yaklaşım sosyal bilimlerin alanında çoğu kez belli bir "cılık" veya "izm" ile ifade edilen (örneğin işlevselcilik, yapısalcılık, çatışmacılık vb.) yahut belli bir siyasal veya normatif gündemi olan araştırma programları veya toplumsal hareketler (örneğin Marksizm, Frankfurt Okulu, feminist hareket-yaklaşım, vb.) veya kendilerinin böyle bir gündemi olan araştırmacılar tarafından benimsenen bir yaklaşım olduğunu ama bunlarla sınırlı olmadığını belirtmek gerekir. Aksine, Arabacı'nın (2018: ss. 268-296) çalışmasında da görüldüğü üzere, bazı araştırmacıların kendi çalışmalarında belli bir yaklaşımı veya kuramı

bazen daha araştırmanın başlangıcında bazen araştırmanın son safhasında benimsedikleri ve buna gerekçe olarak da farklı şeylere işaret ettikleri görülmektedir: Metodoloji ve araştırma teknikleri hakkındaki kaynaklarda belli bir araştırmaya mutlaka belli bir kuramla veya hipotezle başlanması gerektiğine dair tavsiyeler, araştırmacıların önceki okumalarına veya siyasal-ideolojik eğilimlerine dayalı olarak belli bir kuramı kişisel olarak beğeniyor olmaları, kuram kitaplarında anlatılan kuramları inceleyerek derlenmiş verileri mutlaka bunlardan birisine uygun şekilde yorumlamak gerektiğine (yani bilinen hali ile verili kuramlardan birini bir düzenleme çerçevesi olarak kullanmak) dair danışmanlar tarafından yapılan tavsiyeler-zorlamalar, vb. bu nedenler ya da gerekçeler arasındadır.

Genel bir değerlendirme yapmak adına, kuram-güdümlü ampirik araştırmaların çoğu halde mevcut bilginin mahiyeti veya yeterliliği hakkında kendisinden bir şey öğrenilmesi gereken bir faaliyet olmadıkları, aksine bir şekilde veya sebeple kendisi benimsenmiş olan bir yaklaşım dâhilinde ampirik dünyanın belli bir yönü hakkında zaten zımnen verilmiş olan bir hükmü aşikâr hale getirme çabasını temsil ettikleri söylenebilir. Ancak yine de bu tür araştırmaların kuramın öngörülerini veya iddalarını ikna edici şekilde teyit etmede karşılaştıkları zorluklar veya kendilerine yöneltilen eleştirilerden ders çıkardıkları ve kuramın yapısı ve içeriği hakkında değişikliklere gittikleri de olur. Bu değişikliklerin ne oranda gerçekte kuramı geliştirme (onu fazlalık ve çelişkilerinden arındırmaya hizmet ettiği) ve ne oranda aslen onu farklı bir kuram olmaya götürdüğü veya kuramın özgün halinden ve iddialarından uzaklaştırdığı ise tartışmalı olup, yukarıda işaret edilmiş olan muhafazkarlık sorunu ile yakından alakalıdır. Öte yandan birçok ampirik araştırmada araştırmacıların bir durumu tasvir etmek için farklı kuramlardan devşirilmiş kavramları istihdam etme ve/veya açıklanması veya yorumlanması gereken sonuçlar, örüntüler veya mekanizmaların her birini farklı kuramlardan devşirdikleri kavramlara/iddialara başvurmak suretiyle açıklamak veya yorumlamak yoluna gittikleri de olmaktadır. Bu istihdam biçimlerinden birincisi (yani tasvir amaçlı) kullanımlar nispeten daha az sorunlu olmakla birlikte diğer ikisinde açıklama veya yorumlamadaki bütünlüğün sağlanıp sağlanmadığı ve bunun mevcut kuramlardan birinin geliştirilmesine mi işaret ettiği yoksa özgün bir kurama mı işaret ettiğinin araştırmacı tarafından ifade edilmesi gerekir.

Sorun-güdümlü Araştırma

İkinci yaklaşım sorun-güdümlü araştırma olup, yukarıda tarif edilen sorun tarif etme biçimlerinden herhangi biri bu yaklaşım içinde ele alınabilir. Sorun-güdümlü bir ampirik araştırmada sorunun tarifi, aynı konuya müdahil kuramlar ve/veya diğer bilgiler-inançlar arasındaki ihtilafların neler olduklarının incelenmesi ve bu suretle “bilgi açığının” doğasının tespit edilmesini gerektirir. Bu tür bir ampirik araştırmada kuramlardan herhangi birisi peşinen verili veya kıstas alınan bir hareket noktası değil, araştırma sonucunda kendilerinin yeterlilikleri/yetersizlikleri hakkında karar verilmesi gereken bilgi bünyeleri olarak düşünülür. Bu nedenle de sorun-güdümlü bir araştırma yaklaşımı öncelikle konuya müdahil kuramların veya bilgi bünyelerinin belli bir sorunu nasıl ele aldıklarının dikkatli bir şekilde değerlendirilmesinin yapılmasını ve ardından da bu kuramların tamamının ya da en azından anlamlı birtakımının bir arada sorgulamaya açılmasına izin verecek bir şekilde araştırmanın tasarımının yapılmasını gerektirir. Zira aynı konuya müdahil kuramlar ya da yaklaşımlardan herhangi birinin isabetliliği yahut yeterliliği hakkında yapılacak çıkarımın/hükmün diğerleri açısından da doğurmuş olduğu sonuçlar vardır. Bu sonuçların neler oldukları bir bütün olarak değerlendirilmeden sadece birisi hakkındaki bir karar verme-ki ilgili literatürün etkisiyle araştırmacılar araştırmalarını sadece bir kuramdan türetilmiş hipotez veya hipotezlerin sınanmasından ibaret bir işlem olarak düşünmeye meyletmektedirler-çoğu halde bilgi açığını gidermede ne ölçüde bir ilerleme veya iyileşme sağladığımız hakkında tatminkâr olmaktan uzaktır. Bundan dolayı, bu tür araştırmalarda ihtilafların doğurmuş olduğu sorunun kuramsal olarak nasıl çözümleneceği araştırmanın başında belli değildir. Aksine ancak inceleme tamamlandıktan sonra ifade edilebilir. Sonuç olarak ifade edilmiş olan çözüm (tasvir, açıklama veya yorum) ise artık değişmez hakikati değil, bilgi bünyemizde doğurmuş olduğu yeni açıklardan dolayı bir sonraki araştırmada kendisi de sorgulanmaya açılması gereken bir hükmü oluşturur.

Sorun-güdümlü bir araştırma zorunlu olarak hem kuram(lar)ı/yaklaşım(lar)ı hem de bunların hakkında ihtilaf ettikleri nesnenin kendisini (varlık, durum, ilişki, etki, konum, vasıf vb.) birlikte incelemeye

ve değerlendirmeye alır. Kuramlar/yaklaşımlar/modeller arasındaki ihtilafli olan konular veya hususlar nesnenin incelenmesine bir başlangıç olarak kılavuzluk ederler ama Sayer'in de belirttiği gibi, yapılacak olan gözlemin/gözlemlerin içeriğini tayin etmezler. Zira bir gözlemcinin gözlem yapma kabiliyet ve kapasitesi ihtilaf halindeki kuramların kendileri tarafından sınırlanmamıştır ve ancak onların kavramları kullanılmak suretiyle yapılabilir olan bir şey değildir. Aksine bir kuramın ve/veya kuramların değerlendirilmesi başka kavramsal araçlar kullanılarak da yapılabilir (Sayer, 1992, ss. 65-79). Ayrıca, özellikle sosyal bilim araştırmaları söz konusu olduğunda, kendilerinden bilgi derlenen kişilerin beyanlarının içeriği yahut neyi, niçin ve nasıl yaptıkları veya neyin, niçin ve nasıl yapılması gerektiğine dair açıklamalarının her biri başkalarının ve bu kapsamda araştırmacıların onlar hakkındaki iddiaları karşısında alternatif kuramlar olarak düşünülmesi/konumlandırılması gereken hususlardır. Dolayısıyla, fen-doğa bilimlerinde (fizik, kimya, biyoloji vb.) ve bir oranda tıpta sadece araştırmacılar arasında müzakere etmek sureti ile çözümlenmesi gereken meseleler sosyal bilimler alanında eylemi yapan veya eyleminin muhasebesini yapan kişilerle birlikte çözümlenmesi gereken bir mesele hüviyeti kazanmaktadır.

Belirtilen bu hususlardan dolayı sorun-güdümlü ampirik bir araştırmanın iç döngüsünün merkezinde duran şey kuram(lar)/yaklaşım(lar) yahut perspektifler değil, aksine sorunun kendisi (yani bilgi açığı) ve belli kısıtlar altında sorunu çözmek için izleyeceğimiz metodolojik yaklaşım; hedefinde duran ise hem kuramların yahut perspektiflerin kendileri ve hem de hakkında ihtilafli oldukları nesnelere vasıflardır. Zira bilgi bünyemiz içinde sorunun cevabı-çözümü mevcut olmuş olsaydı zaten bizi ampirik bir araştırma yapmaya sevk eden bir sorunu da tanımlayamazdık. Öte yandan, bu bağlamda ifade etmek gerekir ki, kuram-güdümlü araştırmaların belli bir nesnenin belli bir durumu hakkında belli bir kuramın hükmünün ne olduğunu/olacağını ifade etme şeklinde ilerleyen sorun çözme yönteminin üstesinden gelmeye çalıştığı şeyin aslen kuram bünyesinde tespit edilmiş olan bir bilgi açığının üstesinden gelme çabasını değil, araştırmacının kendisinin bu kuramın önermeleri, dizgeleri ve bunların ilişkilerinin “doğru” yorumunun ne olabileceği hakkındaki bilgisinde mevcut olan bir açığın üstesinden gelme çabasını temsil etmektedir. Bu hususu ve bu kapsamda ampirik bir araştırma sürecinin daha başında bir kuramı kıstas, hareket noktası olarak almanın araştırmacı açısından doğurmuş olduğu sorunları birkaç örnek yardımı ile daha anlaşılır kılmak mümkündür.

Sosyal bilimlerde alanında normatif bilimlere diye tarif edilen bilimlerden birisi hukuk, diğeri din olsa gerektir. Her iki alanda da belli bir konu/vaka hakkında karar verilmesi gerektiğinde bu alanlarda çalışanlar zorunlu olarak yasayı/yasaları veya dini hükümleri verili veya kıstas olarak vakayı incelemek ve sonuç olarak bir eylemin “suç” yahut “izin verilebilir” bir davranış olup olmadığına karar vermek zorunda kalırlar. Aynı şey bir hastanın şikâyetlerine teşhis koymak isteyen bir hekim için yahut işleyen bir makinenin niçin artık çalışmaz durumda olduğu yahut bir binanın niçin yıkılmış olduğu hakkında karar vermek zorunda olan bir mühendis için de geçerlidir. Zira, örneğin hekim, bedensel veya ruhsal bir rahatsızlığı olduğunu beyan eden bir hastaya teşhis koyabilmek için her şeyi değil, aksine arka planında önceki ampirik araştırmalar ve deneyimlerden hareketle oluşturulmuş olan bir teşhis kılavuzunun⁵ tetiklediği soruları (pratikte istikrar gösteren belirtileri yahut semptomları belirlemeye ve ayırt etmeye yönelik soruları) sorarak hastanın durumunu tespit etmek ve bunları değişik araçlar kullanılarak yapılan fiziki muayeneye ek olarak x-ray, tomografi görüntüleri, kan, doku, vb. örneklerinin laboratuvar analizlerinden çıkan sonuçları birlikte dikkate alarak bilimde çok iyi bilinen bir formüle göre hareket etmek zorundadır: Yani eğer a , b ve c semptomları mevcut fakat d semptomu mevcut değil ise o zaman hastalık = x , bu semptomların hepsi birlikte mevcut ise o zaman hastalık = y 'dir. Eğer bu yaklaşıma göre hastanın şikâyetlerine/semptomlarına bir teşhis koyulması mümkün değil ise o takdirde hasta teşhis için ya başka bir biomedikal birime ya da somatikleştirme (somotization) şüphesi ile belki bir psikiyatri kliniğine sevk edilir veya hastanın kendisi hekimin teşhisinden

⁵ Teşhis kılavuzlarının bir örneğini psikiyatrik teşhiste kullanılan ve Amerikan Psikiyatri Derneği tarafından geliştirilmiş olan *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (kısaca DSM) olarak bilinen kılavuzdur. Bu ve benzer kılavuzların esas amacı teşhiste güvenilirlik ve geçerliliği temin edecek kıstaslar sağlamaktır. Güvenilirlik işevuruk (operationall) ölçütler vasıtasıyla iki farklı hekimin aynı hasta hakkındaki teşhislerinde aynı sonuçlara ulaşabilmesine, güvenilirlik ise işevuruk ölçütlerin teşhis edilmek istenen bozuklukların (disorders) istikrarlı, ilgili/geçerli ve nesnel olarak derecelendirilebilir olmalarına atıfta bulunur (bkz. Hyman ve Jenike, 1990, s. 2).

memnun olmayıp bir başka hekime muayene olma yoluna başvurabilir. Nitekim Barsky, somatizasyon bozukluğunu “tıbbi olarak açıklanamayan ve psikososyal sorunlardan kaynaklı” bir dizi bedeni şikâyetler olarak tanımlamaktadır. Zira “somatizasyon kendi başına psikiyatrik bir bozukluk değil, duygusal sorunları bedeni şikâyetler olarak deneyimleme, kavramsallaştırma ve başkaları ile bu şekilde paylaşmaya yönelik genel bir eğilimdir” (1990, s. 177). Aynı şeyler hâkimin hükmünden memnun olmayanların kararı bir üst mahkemeye taşımalarında ya da din âliminin fetvasından memnun olmayanların kendileri için fetva verecek bir başka din âlimi aramalarında (bkz. Akşit vd. 2012) da söz konusudur geçerlidir.

Uygulamalı bilimler alanında bilimsel bilginin belli bir soruna uygulanması çoğu halde yukarıda hekimin karar verme sürecinin işleyişine benzer bir yapı arz eder ve arka planında da hekimlerin bir hastalığı teşhis edebilmek için kendilerine başvurdukları şekilde bir teşhis etme kılavuzunun mevcudiyetini varsayar. Sosyal bilimler alanında da bilimsel bilginin toplumsal durumların veya sorunların teşhis edilmesi ve çözümü için kullanılması gerektiği ve bilgimizin içeriğinin de bu amaçlara hizmet edecek bir yeterliliğe ulaştırılması gerektiğini düşünen ya da bunu benimsemiş olan metodolojik-felsefi yaklaşım genel olarak pozitivizm olarak bilinir. Ancak diğer yaklaşımların (yani realizm ve inşacılık) da doğrudan veya dolaylı olarak benzer bir eğilim taşıdıkları söylenebilir. Sosyal bilimler alanında kuramların bir durum tespiti yapmak amacıyla kullanılmasında Tönnies’in anlayışı klasik bir örneği temsil eder. Ona göre, sosyal bilim önce belli bir durumun incelenmesi veya teşhisi için genel-soyut kuramlar, ideal-tipik şemalar yahut tipolojiler vb. inşa etmeli ve ardından da bunları kullanarak verili durumun bunlardan hangisine ne oranda yakın veya uzak olduğunu, benzediği veya benzemediğini incelemeli ve yorumlamalıdır (ki onun uygulamalı sosyolojiden anladığı şey de budur). Onun *Cemaat ve Cemiyet* (Tönnies, 2001) isimli eseri belli ideal-tipik toplumsal varoluş koşullarında insan ilişkilerinin analizi oluşturulmuş böyle bir soyut, ideal tipik şemayı yahut kuramı temsil eder. Sosyal bilimlerde analiz amaçlı çoğu girişim de aslen yine teşhis amaçlı incelemelerin birer örneğini temsil ederler. Analize yarayacak araçlar veya kıstaslar gerçekliğin kendisi hakkındaki bilgi iddialarını değil, belli bir bakış açısından gerçeklik hakkında bir hüküm vermede kıstas alınan ve ontolojik olarak gayri-mevcut yani olmayan bir şeye müracaatla yapılan bir bilme, epistemik bir başarı elde etme girişimini temsil ederler.⁶ Sosyal bilimlerde teşhis amaçlı araştırma girişimlerinin bir başka ve yaygın biçimi ise belli bir metnin içeriğinin, belli bir durumu yahut halin belli bir bakış açısından nasıl nitelendirilebilecek olduğuna dair sorgulamalar olup bunlar genellikle “*bir şeyin x’ci bir okuması*” şeklinde ifade edilirler.

Ancak, ampirik bir araştırmanın teşhis için mi yapıldığı yoksa tespit edilmiş bir sorunun giderilebilmesi için kendisine ihtiyaç duyduğumuz bilginin elde edilmesi amacıyla mı yapıldığı arasında önemli bir farklılık vardır. Eğer amacımız teşhis ise bu teşhisin hangi bilgi bünyeleri dâhilinde yapılacağı ve niçin başka bilgi bünyelerinin göz ardı edilmesi gerektiği veya dikkate alınmadığı araştırmacı tarafından araştırmanın başlangıcında iyi ifade edilmiş olmalıdır. Zira sosyal bilimler alanında herhangi bir konuda akademik cemaat için ortak olarak bağlayıcı, genel geçerliliği olan veya böyle olduğu kabul edilmiş olan teşhis kılavuzları yoktur. Aksine, alan birbirleriyle rekabet ve ihtilaf halindeki paradigmlar, yaklaşımlar, kuramlar, şemalar, kılavuzlar ve ölçeklerle doludur. Bilimsel bilginin belli sorunların teşhisine nasıl uygulanacağı bir anlamda uygulayıcının kendisine, kendi kültürel-etnik veya akademik çevresindeki benimsenmiş olanlara bırakılmış gibi görünmektedir. Benzer bir durum bir anlamda sağlık bilimleri ve tıp alanı için de geçerlidir. Nitekim Putsch ve Joyce (1990, s. 1051) biotıp yaklaşımı da dâhil olmak üzere farklı kültürlerdeki teşhis ve tedavi süreçlerinin etnosentrik olduklarını ifade etmektedirler. Aynı yazarların Fabrega’dan (1975, s. 969, dipnot 2) yapmış oldukları alıntıda bu durum şöyle ifade edilmektedir: “Biotıp ... hastalığın ne olduğu ve tıbbi tedavinin nasıl yapılması gerektiği hakkındaki kendi özel kültürel bakış açımızı oluşturmaktadır; diğer tıbbi sistemler gibi biotıp da gerçeklik hakkındaki kültürel gelenekler ışığında bir ‘anlam’ ifade etmektedir.”

Öte yandan, eğer amacımız teşhis değil de teşhis edilmiş bir sorunu gidermek için bilgi bünyemizde eksik olan şeyin ne olduğunun tespit edilmesi ise o takdir de mevcut uygulamalara kılavuzluk eden bilgilerimizin nesinin kendisinden beklenen sonuçları üretmediğinin başlangıçta bir değerlendirmesinin yapılması ve daha iyi uygulamalara kılavuzluk edecek bilgilerimizin ne hakkında olması gerektiği ve nasıl

⁶ Sağlık bilimleri alanında böyle bir yapay kıstasın oluşturulması ile ilgili bir çalışma için bkz. Sarıgül vd., (2019).

elde edeceğimiz sorusu bir araştırma sorunu olarak ifade edilmelidir. Örneğin, sosyal bilimler alanında, kadın deneyimini yahut bakış açısını dikkate almadığı gerekçesiyle feminist araştırmacılar erkekler tarafından geliştirilmiş kuramları sık sık eksik veya yetersiz bulurlar. Fakat bir kez feminist bir bakış açısı benimsendiğinde bu bakış açısının kuramın ilgisinde yer alan sorunun bir bütün olarak görülmesine yeterli olup olmadığını da sorgulamak gerekir. Zira eğer mevcut kuram erkek bakış açısı ile veya onların deneyimini dikkate alarak üretilmiş olduğu için bir eksiklik veya yetersizlik içeriyorsa, kadın bakış açısı ile üretilmiş olan bir kuram-sadece kadınların bir sorunu bütünüyle görme yeteneğine sahip olduğu iddia edilmeksizin-bu suretle öznelerin bakış açısının kuramı veya onun vasıtasıyla yapılmış olan gözlemi etkilemesi sorunun üstesinden gelmiş olmaz aksine eleştirilmiş olan şeyin kendisini bir başka yönden yeniden üretmekle sonuçlanır. Yine soysal bilimler alanında suç, sapma, şiddet, ayrımcılık, eşitsizlik vb. hususlar teşhis edilmesi gereken sorunlardır ama belli durumların teşhis edilmesi ve nedensel açıklamasının yapılmış olması bunların giderilmesi için ne yapılması ve bunun nasıl yapılması gerektiğinin bilgisini üretmez. Tıp alanına ve hekim örneğine geri dönecek olursak, belli besinlerin veya nesnelere tüketilmesinin veya belli bir şekilde yaşamının belli hastalıklara yol açmakta olduğu nedensel olarak teşhis edilebilir veya bilinebilir. Ancak, diyelim ki alkol tüketiminin belli hastalıklara yol açtığı yahut bir sürücünün dikkat, karar verme ve zamanında eylemde bulunma kapasitesini nasıl etkilediğine dair belli bir bilgi bünyemiz gelişmiş olmakla birlikte bu bilgi bünyesinde hala bir açık olabileceği gibi bireylerin alkol tüketim alışkanlıklarının veya alkol bağımlılıklarının nasıl değiştirilebileceğine dair bilgi bünyemizde de bir açık olabilir. Ama bu alanların birisindeki bilgi birikimimizin diğerindeki bilgi açığımızı nasıl gidereceğimizin cevabını *oluşturmadığını* fark etmemiz gerekir: Hastaya kendi hastalığının yahut sürücü becerilerinin bozulmasının ardında yatan nesnelere tüketmekten vazgeçmesini tavsiye etmek sorunun çözümü için bir yol olsa da çoğu halde yeterli olmaz. Zira eğer bu herkes için mümkün olsaydı bağımlılık denilen hastalık halinin nasıl tedavi edilebileceğinin bilgisine yahut bireylerin belli bir konudaki tavır ve davranışlarının nasıl değiştirilebileceğinin bilgisine ihtiyaç duymazdık.

Ampirik bir araştırmada teşhis kılavuzlarını kesin bir kıstas olarak almanın yahut araştırmayı belli bir kuram yahut paradigma çerçevesinde düşünmenin nesinin yetersiz olduğunun iyi örneklerinden biri, kadınların adet sancılarının uzun süre gerçek değil, muhtemelen psikosomatik bir husus olarak değerlendirilmiş olmasıdır. Feministler bu durumu tıp alanında erkek hekimlerin mütehakkim konumda olmaları ve kadın deneyimini erkekçi bir bakış açısına sahip olarak dışlamış olmalarına bağlarlar. Durumun gerçekte böyle olup olmadığı, adet sancısının gerçek bir sancı olarak tanınmadığı dönemde ve toplumlarda hekimlik yapmış olan kadınların da belli bir dönemin mütehakkim anlayışı yahut yaklaşımı olduğu için hem kendilerinin hem de diğer kadınların deneyimini bu şekilde yorumlayıp yorumlamadıkları araştırılması gereken hususlardır. Dahası, erkek egemen görüşten dolayı böyle yapıldığı iddiasına karşılık erkek hekimlerin egemen oldukları fakat başka teşhis kılavuzları kullandıkları (örneğin tartışmada dikkate alınan Batı tıp geleneğinin kullandığı değil de başka kültürler ve toplumlarda geçerli addedilen teşhis kılavuzları) durumlarda aynı şeyin geçerli olup olmadığı da araştırmaya değerdir. Ancak bu iddia doğru ve evrensel olarak geçerli olsa bile, sorun olan şeyi aslen belli bir dönemde benimsenmiş olan teşhis kılavuzu gereği (yani mevcut bilgi bünyesi) bazı hastalıkların teşhisinde hastanın beyanı dikkate alındığı halde diğer bazıları alınmamakta oluşu şeklinde ifade etmek mümkündür. Bütün teşhis kılavuzlarının ve bu kapsamda peşinen bir kuram veya paradigmadan hareket eden araştırmaların yapısal olarak araştırmacının dikkatini sadece belli hususlara yöneltmesi ve kendilerinden bilgi derlenen nesnelere veya öznelerin diğer deneyimlerini göz ardı etmeye sevk edici bir yanı olduğuna dikkat etmek gerekir. Bu nedenle van der Ploeg (2008, s. 17) bu durumu, yani bilim insanlarının kendileri tarafından oluşturulmuş bir vasatı yahut kıstası dikkate alıp, fiili durumda öznelerin uygulama ve tecrübelerinden çıkan ve vasata aykırı olan sonuçları dikkate almamalarını “bilim hem bilgi hem de cehalet üretir” şeklinde ifade etmektedir. Tıp alanında benzer bir durumu Weed şöyle tarif etmektedir:

... Hekimler sadece bir sorun listesindeki fiziki sorunları görmeyi tercih ederler; onlar gayet derli topludurlar. Bir hasta hastalığın kendisinin ruhu, tavrı, zihni, ev hali veya işinden kaynaklandığını söyleyen hekimin önerilerine içrelebilir; başka hekimler ise kendilerinin ruhunu, zihnini, ev halini ve işini tartışmak isteyen hastaları sevmezler. ... Tıbbın çoğu

toplumsal, zihni ve fiziki sorunlar arasındaki etkileşimleri anlamak ve bunların üstesinden gelmek olmalıdır (Weed, 1978, s. 19'dan aktaran Putsch ve Joyce, 1990, s. 1051).

Araştırmanın Hangi Bilgi Biçimlerine ve Kimin Bilgilerine Dayalı Olarak Yapılacağı

Yukarıda belirtilmiş olan örnek dikkate alındığında, sosyal bilimlerde yapılacak olan ampirik bir araştırmanın cevabını aradığı soruların hangi bilgi biçimlerine ve kimlerin bilgilerine dayalı olarak cevaplanabileceği ve dolayısıyla bunun gereği olarak araştırmanın nasıl tasarlanacağı önemli bir husustur. Zira örneğin, adet görmekte olan kadınların kendi adet sancıları hakkındaki bilgileri dış gözleme (algısal) dayalı olarak olaylar arasında bir öncelik sonralık veya eşzamanlılık üzerinden kurulmuş bir nedensellik algısına dayanmamaktadır. Aksine bu bilgi esas olarak onların iç gözlem yoluyla kendilerinin adet dönemi ile çekmiş oldukları sancı arasında eşzamanlılıktan hareketle kurulmuş bir nedensellik inancına dayanmaktadır. Ama adetten kesilmiş olan kadınların adet sancısı hakkındaki bilgileri artık bir hafıza bilgisi (adet görmekte iken sancı çektiğini hatırlama), henüz adet görmemiş diğer kadınlar veya erkeklerin aynı konu hakkındaki bilgisi ise ya tanıklık (testimonial) bilgisidir (yani adet gören kadının/kadınların kendileri hakkında böyle bir şeyi söylediklerine tanıklık etme-işitmiş olma) ya da akıl yoluyla edinilmiş (yani adet dönemlerinde kadınların sancı hissettikleri hakkındaki bilgiye sahip olan ve kendisinin adet gördüğünü bildiği ve fakat tam olarak neyin sancısından mustarip olduğunu bilmediği bir kadının durumu hakkında akıl yoluyla çıkarım yapmak) bir bilgidir.

Sosyal bilimlerde düzenli veya düzensiz gözlem verileri yahut beş duyu vasıtasıyla derlenmiş olan veriler önemli bir kaynak olmakla birlikte fiiliyatta ampirik verilerin çoğu başta anket, mülakat vb. yollarla ve/veya çeşitli kurum ve kuruluşlar tarafından kaydı tutulan suç, üretim, ihracat, kaza sayısı, hastalıklar, doğumlar, ölümler, evlenme ve boşanma rakamları; medyada yer alan haberler, yorumlar, arşivlerde yer alan kayıtlar, kişilerin kendileri tarafından tutulan güncelerden elde edilen veriler olup bunlar aslen tanıklık bilgisi (testimonial) türünden verilerdir. Zira bu veriler araştırmacının kendisi tarafından bizzat gözlem-inceleme yapılmak yoluyla derlenmiş veriler değil, başka kişilerin bu konularda kendilerinin yukarıda sıralanmış olan bilgi kaynakları [yani, (i) algı (perception), (ii) içe bakış (introspection), (iii) hafıza (memory), (iv) akıl (reason) ve (v) tanıklık (testimony)] yoluyla edindikleri ve araştırmacıya beyan ettikleri yahut isteyen kişilerin kendilerine erişebilecekleri kayıtlarda yer alan bilgilerdir.

Belirtilen bu hususlar dikkate alındıklarında sonuçta yapılacak olan çıkarımları ve yorumları daha isabetli yapabilmek için belli bir sorunun aydınlatılmasını amaçlayan ampirik bir araştırmanın tasarımını olabildiğince:

- Birincil veri kaynaklarına,
- Birden fazla bilgi kaynağına başvurmak suretiyle,
- Birden fazla etkenin etkilerini bir arada görebilmeye,
- Sebepler ile sonuçlar arasındaki gerçek bağı olabildiğince doğrudan görmeye yani mekanizmaların tam olarak nasıl işlediğini görmeye,
- Aynı şeyi hem kuramsal hem de ampirik olarak birden fazla bakış açısından görmeye,
- Aynı şeyi birden fazla vakada görmeye,
- Aynı şeyi zıddı ile karşılaştırmaya,
- Aynı şeyi birbirlerine benzer ve farklı örneklerde karşılaştırmaya ve
- Yeni keşifler yapmaya izin verecek şekilde tasarlamak daha iyi sonuçlar üretir.

Zira örneğin, bir ilişki ancak ona taraf olanların o ilişkiyi değerlendirme biçimleri birlikte dikkate alındığında; bir örgüt o örgütte çalışanların hepsinin gözünden birlikte görüldüğünde; bir şeye inanmak aynı şeye inanmamakla karşılaştırıldığında, bir sonuç benzer durumda olanlar ve olmayanlar arasında aynı sebeplere bağlı olarak mı yoksa farklı sebeplerden dolayı mı meydana geldiği (yani ilişkinin arızı mi yoksa zorunlu mu olduğu) aydınlatıldığı bir durumda daha tatminkâr bir açıklama veya yorum yapmak mümkün olur.

Ancak, kendilerine başvurulabilecek bilgi biçimleri dikkate alındığında, ister tarihte olmuş olan olayların aydınlatılmasında ister haldeki olaylar arasındaki ilişkilerin aydınlatılması, anlaşılması, açıklanması ve yorumlanmasında olsun, sosyal bilimler alanında (yapılabildikleri durumlarda çoğu halde deneysel araştırma verileri de dahil olmak üzere) ampirik bir araştırmanın verilerine dayalı olarak araştırmacıların yapmış oldukları çıkarımların çoğu halde kendileri açısından ikincil verilere dayalı olarak ya birincil-düzye ya da ikincil-düzye bir tasvir, açıklama veya yorum geliştirmek olduğu söylenebilir. P. 6 ve Bellamy'den (2012, ss. 232-233) hareketle ifade etmek gerekirse: Birincil yorumlar aktörlerin kendi beyanlarında, eylem ve davranışlarında ya da metinlerde kendi dünyalarını, sorunlarını ve başkaları ile olan ilişkilerini, vs. nasıl anladıkları hakkındaki kendileri tarafından ortaya konan iddialardır. İkincil yorumlar ise araştırmacıların inceledikleri aktörlerin konuşmaları, yazıları veya davranışları hakkındaki beyan ve iddiaları hakkında yaptıkları muhasebe veya yeniden inşa girişimleridir.

Araştırmanın türü ve ilgilenmiş olduğu soruna bağlı olarak bu ikincil-düzye yorumlar-çıkartımlar tüme-varımsal genellemeler veya aksine tümdengelim biçiminde veya indirgemeci bir biçimde ifade edilmiş sonuçlar yahut yüzeyde yatan nedenlerden daha derinde yatan nedenlere doğru bir çıkartım; daha genel, daha temel yapılar yahut daha genel kavramlar, kategoriler, tipolojiler oluşturmak yönünde çıkartım yapmak gibi çok değişik biçimler alabilir.

Araştırmacıların yapmış oldukları bu türden ikincil yorum çabaları E. Wolf'un köylüler arasında dini gelenekte düzeyleri tarif ettiği şu hale benzetilebilir:

Köylünün [dini] ayinleri oldukları gibi benimsemeye ve ayinsel eylemlerin kendi inançları ile uyumlu açıklamalarını kabul etmeye muktedir ve yatkın olduğu yerlerde din uzmanı anlamların gerisinde bulunan daha derin anlamları arar, sembol ve ayinleri inceleme işine girişir, anlamların gerisindeki daha derin anlamları keşfeder ve anlamlar ile eylemleri daha tutarlı bir hale getirmeye çalışır (Wolf, 2000, s. 162).

Benzer bir hali semptomları kendi sebeplerine bağlamak isteyen hekimin çabasında, yüzeyde olanları daha derinde olan sebeplere veya yapılarla bağlama, tekil olanları daha genel kategorilere atayarak tasvir etmek, açıklamak ve yorumlamak isteyen diğer bilimcilerin çabalarında da görebiliriz. Fakat her şeyi daha genel bir kategoriye indirgemek yahut daha genel bir sebebe yahut daha genel bir yasaya dayandırmanın sonuçta hiçbir şeyi anlaşılabilir, farklılıkları fark edilemez, “yüzeyde” olanların kendilerinin bir etkisinin olup olmadığını aydınlatılamaz hale getirmek ve dolayısıyla da bilimsel çabayı bazı felsefecilerinin (örneğin Farabi'nin) akıl yoluyla, her şeyi kendisinin bir sebebi olmayan bir ilk sebebe bağlayarak çözme teşebbüslerine benzer bir hale dönüştürme yönünde güçlü bir eğilim yarattığını belirtmek gerekir.

Sonuç

Luhman'a (1998, ss. 47-48) göre gözlem, “bir şeyin bir yönünü (fakat diğerini değil) ayırt edip göstermek için yapılan herhangi bir işlem”dir⁷ ve birincil ve ikincil düzey olmak üzere iki kategoriye ayrılır. Birinci düzey gözlemler (first order observations) ayrımları bir şema olarak kullanır ama hem yapılmış olan ayrımın kendisini ve ona eşlik eden anlamı hem de ayrımı yapan gözlemcinin arızı (contingent) olduklarını ifşa etmez. Bu ancak ikinci düzey gözlemler yani başka gözlemcilerin gözlemlenmesi ya da aynı ya da farklı gözlemcilerin farklı zamanlarda gözlemlenmesini yoluyla yapılabilir. Fakat sonuçta gözlemlenen şeyin ne olduğu ve gözlemleyene bağlı olduğu her durumda her şey arızı hale gelir.

Ancak arızilik basitçe Luhman'ın yaklaşımı ile ifade edilebilir gibi de görünmemektedir. Aksine doğal ya da toplumsal dünyanın kendilerinin de zaten arızı olduklarını, bir yerde veya zamanda gözlemlenmiş olduğumuz şeylerin kendilerinin, ürettikleri örüntülerin, ne yapabildiklerinin, nasıl işlediklerinin, neyin sonucu olarak meydana geldikleri veya neyi meydana getirebildiklerinin de değişmekte olduğunu dikkatten kaçırmamak gerekir. Örneğin çoğu modernleşme kuramının iddia ettiğinin aksine hemen hiçbir toplum bir

⁷ İfadenin İngilizcesi şu şekildedir: “any kind of operation that makes a distinction so as to designate one (but not other) side”.

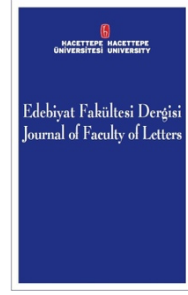
diğerininki ile aynı türden ve aynı doğrultuda ilerleyen bir modernleşme deneyimi yaşamamaktadır; belli bir ampirik bağlamdan hareketle oluşturulmuş olan kuramlar bir başka bağlamda üretilememektedir; belli bir şeyden (onur, aile, arkadaşlık, zenginlik-fakirlik, hastalık, vb.) bir toplumun anladığı şey ile aynı şey hakkında diğer toplumların anladıkları şey aynı değildir. Eğer bu durumu da dikkate alacak olursak, ampirik bir araştırmanın iç döngüsü bakımından daha iyi bir araştırma tasarımının esas sorununun hem bilginin nesnesinin hem bilginin kendisinin hem de bilenin kendisinin ve bilginin arızı olduğu bir durumda bu üç arızılığı daha bir görünür kılmaya yarayacak bir tasarım yapabilmek olduğu söylenebilir.

Çıkar çatışması:	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Mali destek:	Yazar bu çalışma için mali destek almadığını bildirmiştir.
Etik kurul onayı:	Yazar bu çalışmada etik kurul onayına gereksinim duymadığını beyan etmiştir.

Kaynakça

- Akşit, B., Şentürk, R. Küçükural, Ö. ve Cengiz, K. (2012). *Türkiye’de dindarlık, muhafazakârlık ve laiklik ekseninde inanma biçimleri ve yaşam deneyimleri*. İletişim Yayınları.
- Arabacı, H. K. (2018). *Sosyal bilimci olma yolunda. Çok paradigmatlı bir bilim alanında sosyoloji öğrencilerinin araştırma süreçleri ve usta-çırak ilişkileri*. Lykeion Yayınları.
- Barsky, A. J. (1990). Somatoform Disorders. S. E. Hyman ve M. A. Jenike (Yay. haz.), *Manual of clinical problems in psychiatry* içinde (ss. 177-189). Little, Brown and Company.
- Bereketli, B. (2023). *Genç bilim insanlarının bilimsel bilgi anlayışları ve bilimsel bilginin üretim sürecine karşı tavır alışları*. [Yüksek Lisans tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Bird, A. (2000). *Thomas Kuhn*. Princeton University Press.
- Boltvinik, J. (2016). Poverty and persistence of the peasantry. Background paper. J. Boltvinik ve S. Archer-Mann (Yay. haz.), *Peasant poverty and the persistence in the twenty-first century. Theories, debates, realities and policies* içinde (ss. 45-91). Zed Books.
- Boltvinik, J. ve Archer-Mann, S. (Eds.) (2016). *Peasant poverty and the persistence in the twenty-first century. Theories, debates, realities and policies*. Zed Books.
- Burawoy, M. ve Wright, E. O. (2002). Sociological Marxism. J. H. Turner (Yay. haz.), *Handbook of sociological theory* içinde (ss.459-486). Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Burkhardt, R. (2023). Jean-Baptiste Lamarck, <https://www.britannica.com/biography/Jean-Baptiste-Lamarck>, erişim tarihi: 13.09.2023
- Demircioğlu, M. (2014). İdari yargı kararları çerçevesinde bilimsel yayın etiği soruşturmaları. *Ankara Barosu Dergisi*, 1, 146-218.
- Fabrega, H. (1975). The need for an ethnomedical science. *Science*, 189, 969-975. <https://doi.org/10.1126/science.1220008>
- Giddens, A. (2008). *Sosyoloji* (Der. Cemal Güzel). Kırımızı Yayınları.
- Haig, B. D. ve Evers, C. W. (2016). *Realist inquiry in social science*. Sage Publications.
- Hoyningen-Heune, P. (2008), Systematicity. The nature of science. *Philosophia*, 36, 167-180. <https://doi.org/10.107/s11406-007-9100-x>
- Hyman, S. E. ve Jenike, M. A. (1990). Psychiatric diagnosis and the medical model. S. E. Hyman ve M. A. Jenike (Yay. haz.), *Manual of clinical problems in psychiatry* içinde (ss. 1-4). Little, Brown and Company.
- Kuhn, T. (2016). Bilimsel araştırmada dogmanın işlevi. B. Balkız ve V. S. Öğütler (Yay. haz.), *Bilim sosyolojisi incelemeleri. Temel yaklaşımlar, kavramlar ve tartışmalar* içinde (ss. 186-210). Doğu Batı Yayınları.
- Kuhn, T. S. (1970). *The structure of scientific revolutions*. (2. Bs., Genişletilmiş). Chicago University Press.
- Luhman, N. (1998). *Observations on modernity*. (W. Whobrey, Çev.). Stanford University Press.
- Moses, J. W. ve Knutsen, T. L. (2007). *Ways of knowing. Competing methodologies in social and political research*. Palgrave, Macmillan.
- Neuman, W. L. (2006). *Toplumsal araştırma yöntemleri. Nitel ve nicel yaklaşımlar*, Cilt 1, (S. Özge, Çev.). Yayınodası.
- Nickles, T. (1988). Questioning and problems in philosophy of science: Problem-solving versus directly truth-seeking epistemologies. M. Meyer (Yay. haz.), *Questions and questioning* içinde (ss. 43-67). de Gruyter.

- Popper, K. R. (2003). *Bilimsel araşturmanın mantığı*. (İ. Aka ve İ. Turan, Çev.). Yapı Kredi Yayınları-1003.
- Putsch, R. W. ve Joyce, M. (1990). Dealing with Patients from Other Cultures. H. K. Walker ve W. D. Hall (Yay. haz.), *Clinical methods: The History, physical, and laboratory examinations* içinde (ss. 1050-1065), (3. Bs.). Butterworths.
- Sarıgöl, N., Korkmaz, F. ve Kurultak, İ. (2019). A New artificial urine protocol to better imitate human urine. *Scientific Reports*, 9, 20159. <https://doi.org/10.1038/s41598-019-56693-4>
- Sayer, A. (1992). *Method in social science. A Realist approach* (2. Bs.). Routledge.
- Steup, M ve Neta, R. (2020). Epistemology, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* içinde. <https://plato.stanford.edu/entries/epistemology>, erişim tarihi: 6.10.2022.
- Tönnies, F. (2001). *Community and civil society*. J. Harris (Yay. haz.), (M. Hollis, Çev.), Cambridge University Press.
- Ünal, M., Toprak, M. ve Başpınar, V. (2012). Bilim etiğine aykırı davranışlar ve yaptırımlar: Sosyal ve beşerî bilimler için bir çerçeve önerisi. *Amme İdaresi Dergisi* 45(3), 1-27. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2186411>
- Van der Ploeg, J. D. (2008). *The New peasantries. Rural development in times of globalization*. (2. Bs.). Earthscan Publishing.
- Weber, M. (1964 [1946]). *The Theory of social and economic organization* (Der. T. Parsons) (A. M. Anderson ve T. Parsons, Çev.). The Free Press.
- Weed, L.L. (1978). *Your health care and how to manage it*. (Düz. Ed.). Essex Publishing.
- Wiles, R. ve Boddy, J. (2013). Introduction to the special issue: Research ethics in challenging contexts. *Methodological Innovations Online*, 8(2), 1-5. <https://doi.org/10.4256/mio.2013.009>
- Wolf, E. R. (2000). *Köylüler*. (A. Sönmez, Çev.). İmge Kitabevi.



Coriolanus: The Unheimliche Doppelgänger, The Uncanny and The Double Coriolanus: Tekinsiz İkincil Benlik

Aslı BAYRAM*

Abstract

This paper attempts at a reading of *Coriolanus*, one of the four Roman plays by Shakespeare, within a theoretical framework drawn upon Freudian psychoanalysis, focused on the concept of unheimliche doppelgänger. This reading mainly reflects on the protagonist Coriolanus, the relationship he has with the rest of the gentry, plebians, his family and his opponent causing the tragic downfall of this great warrior, what triggered it and his personal reaction to it. This study discusses how Coriolanus' self-perception as a noble, proud soldier within his world bears uncanny elements when he is presented 'a new world' –being a consul. The fact that he identifies himself with his rival Aufidius the Volscian soldier as his mirrored self-image creates a double uncanniness. By drawing on both classical and contemporary perspectives, the argument which is put forward is elaborated on with the insight into self-dividedness, projection and reflection of one's self; the double self as both the source and the product of the unfamiliar in the familiar.

Keywords: Shakespeare, Coriolanus, doppelgänger, unheimliche, uncanny double.

Öz

Bu çalışma, Shakespeare'in dört Roma oyunundan biri olan *Coriolanus*' ı Freudyen psikanalizinden yararlanılarak ve özellikle tekinsiz ikincil benlik temasına odaklanılarak yapılandırılan bir teorik çerçeve içerisinde okumayı amaçlar. Bu okuma, esasen ana karakter Coriolanus' ı, bu büyük savaşçının çöküşüne sebep olan, onu tetikleyen şeyleri ve buna kendisinin tepkisini, alt ve üst tabakayla, ailesiyle ve rakibiyle olan ilişkisini ele alır. Coriolanus'un kendi dünyası içerisinde soylu, mağrur bir asker olarak özalgısının, kendisine bir elçi olduğu 'yeni bir dünya' sunulduğunda nasıl tekinsiz unsurlar taşıdığını tartışır. Kendisini rakibi Volscili asker Aufidius ile yansıtılmış öz imajı olarak tanımlaması eş bir tekinsizlik doğurmaktadır. Hem klasik hem de çağdaş bakış açıları kullanılarak ortaya atılan bu iddia, bölünmüş benlik, benliğin yansımaları ve izdüşüm -alışılmışın içinde alışılmamışın hem kaynağı hem de sonucu olarak ortaya çıkan çift benlik - gibi kavramlarla hazırlanmıştır.

Anahtar sözcükler: Shakespeare, Coriolanus, ikincil benlik, tekinsizlik, tekin olmayan ikincil benlik.

Introduction

In 'Hamlet and His Problems' T.S Eliot (1928) compares *Coriolanus* to *Hamlet* and states that "Coriolanus may not be as 'interesting' as *Hamlet*, but it is, along with *Antony and Cleopatra*, Shakespeare's most assured artistic success. In his unfinished poem 'Coriolan', Eliot depicts an emotionally 'broken

* Aslı BAYRAM. Maltepe University, School of Foreign Languages, English Department. E-mail: aslibayram@maltepe.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0390-6700.



Coriolanus' who is incomplete and fragmented (Day, 2006). The theme of fragmentation has been studied much on the play's body politics, its protagonist and the relationship he has with his mother-the magnificent Volumnia- from Garber's viewpoint (2005) 'a stage mother to end all stage mothers'. About the play Garber also adds that

the play reads today as, among many other things, a brilliant primer on the grooming of a candidate for high public office— complete with handlers, coaches, strategists. ... Like all Shakespearean plays, *Coriolanus* tells several different kinds of stories at once, depending upon which set of characters and issues is placed in the foreground. (p. 169)

The play on the tragedy of this great warrior who loves his city and fights for it, declared an enemy to its people, a traitor, and banished from it has been of interest among many scholars and critics for years. Maurice Hunt (1991) compares *Coriolanus* to *Othello*; mainly the two great fallen soldiers and their alteregos in these two tragedies. For Hunt, Coriolanus and Aufidius share an aspect of 'complementarity' with Othello and Iago constituting 'a single psychological entity or decomposed parts of a single self'. Stanley Cavell (2003), however, suggests that the play lends itself on to not only psychoanalytical but also political readings both of which share the concept of hunger, starvation and food; who the food is produced by, how it is distributed and paid for. From a psychoanalytical perspective the play directs us to an interest in the development of Coriolanus' character (p. 196).

With its language of food, hunger, starvation throughout the play, in his article 'Who does the wolf love?' Cavell (1983) makes connections to Coriolanus' starvation and hunger for desire; identifying him as 'a Narcissus for whom what is longed for is someone longing, who figures beauty as longing'. Feeding his own starvation leads Coriolanus' consumption by his hunger for desiring and craving. In Cavell's view, Coriolanus does not acknowledge his situation with the plebeians, as though he was trapped by an uncontrollable disdain; however, he responds to his situation with himself, just as a Narcissus. He cannot express his desire, in fact, he cannot speak at all. Similarly, it is not that he will not ask for what he wants, but rather that he can want nothing that he asks, which is Coriolanus' paradox.

This dilemma he is in strengthens his position in being neither or both, there or here. He is trapped in between his public self and private self, what the plebeians, the patricians and his mother desires and what he desires. Clearly, this in-betweenness, being split inside and as a matter of fact outside too can be traced back to the Platonic view on *self-dividedness*. Humans, once sphere-like-shaped creatures complete as a whole, were split into two looking for its other half for the rest of their lives. Human life is the quest for our other halves (Withy, 2015, p. 102).

A similar kind of idea that human life is a quest and it is this mission, this *telos* in Aristotelian terms, that gives its meaning, shapes it and whatever action we take. When this *telos* becomes impossible, we can no longer perform. Life is organized for the sake of this goal and if it is undermined, life breaks down (Withy, 2015, p. 63). Further, in the Heideggerian terms *Dasein* strives for being. If this goal is what holds together one's world, then the breakdown is world-collapse, as well as the very 'death' of those living in that world. On the one hand, it is a kind of breakdown, at a personal level; a breakdown in one's personality, one's personal identity caused by the withdrawal of the goal which makes up the whole identity. When this goal becomes practically impossible, then life becomes unlivable. The world stops to hang together intelligibly. That is, one dies as the kind of person (s)he is. On the other hand, the breakdown of life is not only describing things that have lost their intelligibility and become unfamiliar and strange, or describing how we feel in a situation. It is not simply our feeling of lacking a secure and stable home in the world. It is the uncanniness that we find within ourselves 'when we have a genuine insight into what we are' (Withy, 2015, p. 69).

When Coriolanus is seeking for 'a new world elsewhere' (3.3.134) it is this uncanniness that drives him in his inner self. Nicholas Royle, being a double himself with another Nicholas Royle, sharing both his name and profession claims (2003) that '(t)he uncanny ... has to do with a sense of ourselves as double, split, at odds with ourselves (p. 6)', ... it is 'being after oneself... it is the experience of something

duplicitous, diplopic, being double (p. 16)'. This double vision is what makes it a vicious interchange of the self as being both the pursued and pursuer. As Julia Kristeva (1991) states,

when we confront the foreigner we reject and but at the same time we identify, we lose boundaries; we are left without a container, the memory of experiences when we have been abandoned overwhelm us and we lose composure. We feel 'lost', 'indistinct' and 'hazy'. Uncanny, foreignness is within us: we are our own foreigners, we are divided. (p. 187)

Kristeva (1991) in *Stranger to Ourselves* looks into the origins of the word 'uncanny' and uses the German equivalent. 'Heimlich' and its antonym 'unheimlich' where the negative meaning is already tied to the positive term 'heimlich', "friendly, comfortable, concealed, kept from sight," "deceitful", "behind someone's back." Thus, in the very word the familiar and intimate are reversed into their opposites, brought together with the contrary meaning of "uncanny strangeness" harboured in 'unheimlich'. The uncanny is what leads back to something that is known of old and long (p. 182). This uncanny is nothing new or alien, on the contrary, it is something familiar and old-established in the mind but has become alienated from it (p. 184).

Evidently, the concepts of doppelgänger and unheimlich are inseparable and coexistent; being the source and the product of one another. In *Coriolanus*, the struggle stems primarily from the inability to present oneself as something other than what is believed, consequently what is once familiar becomes unfamiliar, hence the strangeness, foreignness within. Coriolanus is aware of himself as manly and virtuous. He belongs with the gentry, wisdom. He is the one with the title. From his perspective, he cannot be objected to 'the yeas and nos of the general ignorance' (3.1.146-147); the plebians. He is 'the fundamental part of the state' (3.1.152) and the common people are a threat to the integrity of the state. From the plebians' view, however, he is the one who is a threat, a traitor. Suffering from the uncanniness within, Coriolanus identifies with Aufidius, a great soldier, who is the only man Coriolanus does not feel separated from. He considers Aufidius as his equal and he believes that Aufidius possesses the same type of manliness that he measures all men by. Coriolanus' struggle with his sense of self and his feeling that Aufidius is an equal makes their relationship that of a mirror. Aufidius is the only man in which Coriolanus can recognize himself (Runyan, 2015). They are two sides of a coin forming the totality of a single persona (Pizer, 1998). They are the unheimlich doppelgänger.

In order to further discuss this uncanniness and the doubleness projected through the relationship of the protagonist with the gentry, plebians, his family and his rival leading to his tragic downfall as well as his shattered self-perception as a noble, proud soldier within his world and his self-recognition with his mirrored self-image, the study first explores what the concept of doppelgänger is, its characteristic elements that are explained within the scope of psychoanalysis and within ancient traditions such as Greek and Roman whose examples can be pursued in the play. After that, the study continues to look into what the concept of unheimlich is according to Freud and some other literary critics based on their readings of Freud's essay *Das Unheimlich*. Finally, the study links the two concepts with the play offering examples and quotes from it to actualize its aim.

The Concept of Doppelgänger

This is a German word meaning a look-alike, a double of a living person, an evil twin; *doppel* is double and *gänger* is walker /goer (Merriam-Webster, n.d.). Otto Rank (1971) - a psychoanalyst who is a close friend and a colleague of Freud's- argues that the double emerges as 'man's eternal conflict with himself and others, the struggle between his need for likeness and his desire for difference. This conflict is innate in every human to be approved, but also to be actualized and recognized as a one's own self, which leads to the creation of a spiritual double. The concept of the soul as a duality appears in modern man as the double. This is what assures his immortality, as well as his death. "Double-soul" embodies both the mortal and the immortal self of the man. This uncanny double is an independent and visible rupture of the ego; a shadow, a reflection. Therefore, the life of the double is closely linked to that of the individual himself (pp. 12-17).

Moreover, making a close link between the myth of the Narcissus to the concept of double, Rank (1971) suggests its meaning by its nature is not alien to the motif of the double. This observation is shown not simply from the cited mythological traditions of creation by self-reflection, but above all by the Narcissus theme itself. It appears in the problems of both physical likeness depending on familial connections or a bond as well as with death, fear and love / hate of the double (p. 70).

In the Narcissus legend there is a version which reports a handsome youth believing that he saw his beloved twin sister (his sweetheart) in the water. Besides the narcissistic fascination, and the association to death there is the sign of a deep relationship of both complexes. The twins representing the two different ends of the psychological spectrum, the binary oppositions to some length symbolize in a way the duality of the soul. It is precisely this extremity of contrasts that creates a mirrorlike relationship between the two (Pizer, 1998, p. 53).

In another myth of divine /mortal twins in ancient Greek and Roman tradition, Castor and Pollux (or Polydeuces) also known as the Dioscuri (son of Zeus) or Tyranids were the mere embodiment of the mortality and immortality duality. The doubling features of the brothers come from the story of their shared birth with one another, their twin sisters as well as their fathers. Castor and Pollux are the sons of Leda, the Queen of Sparta, and the brothers of the twin sisters Helen and Clytemnestra. Their fathers, however, differed, since Leda was impregnated in the same night by both her husband King Tyndareus and Zeus. The god had visited her in the disguise of a swan, and when Leda came to give birth, it was to two eggs. In one there were the children of Zeus, Pollux and Helen; and in the other there were Tyndareus' offspring, Castor and Clytemnestra. This varying parentage differentiated the brothers. Pollux was immortal, whilst Castor had the frailties of being mortal (Gartrell, 2021, pp. 4-5).

For Gartrell (2021) the fact that they had different fathers might as well bestowed them with different characteristics. It did not weaken their relationship, on the contrary, they were devoted to each other. Their splitedness and disparities were what made them total souls and complete. They grew up together, each specialising in horsetaming and boxing. These horsemen demigods differed in their fates. When Castor had a mortal blow during a fight, and Pollux discovered his dying brother, he begged his father Zeus to allow him to give up his own immortality. That meant having to surrender his place on Olympus for the slightest chance of his brother to live, preferring a mortal life with his twin than to be without him. Zeus agreed, sharing Pollux's immortality between the brothers, and allowed them to divide their afterlives between Olympus and Hades. In the myth of Castor and Pollux, the divinity of the pair lies within this very experience with death and Pollux's willingness to die in the place of his brother.

The twins had various names, corresponding to their various identities, identities so various that the two have often been understood as having separate origins. Edmunds (2016) argues on the dual paternity that the duality of the fathers of twins inevitably leads to the development of Dioscuric traditions in which the twins develop separate, and even opposite, characteristics. This contrast between the twins makes the twin brothers perfect example of an *eidōlon*, a Greek word for an image-double. The Notion of *eidolan* or *eidola*, a shade, a specter, a reflection in water or mirror, is generally attributed to the brothers' twin sister Helen and the controversy that it was her perfect image-double which goes to Troy, but the wife stays behind, in Egypt. In both cases, however, it is the division of the bride into person and image and the movement of the image independently of the person.

The destructive quality of the image-double, the clash of the opposites is often apparent in brothers as the rivals. In the love for the mother, the rivalry towards the hated competitor, the death-wish and the impulse to murder the double becomes understandable (Rank, p. 76). In any case, the distance between the ego-ideal and the reality is nourished by a powerful fear of death. The hero's consciousness of himself causes him to transfer the responsibility for certain deeds of the self to another self, the double; his enormous fear of death leads to a transference to the double. In order to escape this fear of death, the person resorts to suicide which, however, he carries out on his double, because he loves and esteems his ego so very much. Slaying the double, through which the hero seeks to protect himself is surely a suicidal act (Rank, 1971, pp. 5-12).

In her reading of Freud's *The Uncanny*, Cixous suggests 'infantile morbid anxiety' is something many of the human beings can never become free from, therefore, it never disappears, but re-represents itself in

‘solitude, silence and darkness’. *Unheimlich* invents doubles; ‘a doll, a hybrid body composed of language and silence’ and death’ (Freud, Strachey, Cixous & Dénomé, 1976, p. 544). According to Freud (2003), the idea of the ‘double (the Doppelgänger), is that one becomes co-owner of the other's knowledge, emotions and experience. Moreover, a person may identify himself with another. Then, he eventually becomes unsure of his true self; or he may substitute the other's self for his own, which results in being duplicated, divided and interchanged (p. 220). The double, once an insurance against the mortality becomes the uncanny harbinger of death. As the limitless self-love, narcissism, dominates the mental life of the man, the ‘double’ becomes something alien. The person failing to recognize this self as a creation of the primitive phase in mental development, a phase that is surmounted, feels unfamiliar to himself (p. 222).

In the play *Coriolanus*, the protagonist's inner conflict, his desire to actualize himself, his self-identification with his mirrored self, his rival Aufidius, is the embodiment of his double self. Coriolanus and Aufidius, these ‘double walkers’ follow one another in their footsteps and whereabouts. The two great soldiers share the strong feelings of mutual love and hatred so much that they wish to be the ‘vanquisher’ of the other (3.1.16). In addition, their twin like relationship can be viewed as not only the representation of mortality and immortality duality but also the destructive hatred towards a ‘kindred’ competitor, ensuring the tragic death of the protagonist at the end of the play. This will be further discussed along with the concept of ‘unheimlich’ and instances of direct relevance from the play.

The Concept of Unheimlich

The term *unheimlich* and its counterpart in English *uncanny* has been studied by many scholars. It has been defined and explained linguistically, semantically and figuratively as a literary concept. Harold Bloom approaches the concept as a quality of a literary work rather than solely a motive in it. In Bloomian terms it is a ‘powerful, self-reflexive model of great writing’. It is the work's uncanniness that makes it canonical or great. Its strangeness is its mode of originality as it either cannot be assimilated or that so assimilates that it is not believed to be strange anymore. That is, when reading a canonical work for the first time, one finds oneself in ‘a stranger, an uncanny startlement rather than a fulfilment of expectations’. It gives the feeling to us as if it has been written in ‘a foreign yet strangely recognizable language’. In this sense, ‘the uncanny is not so much as aspect of psychoanalysis as psychoanalysis is an aspect of uncanny’ (as cited in Royle, 2003, p. 14).

In an attempt to understand and explain what *unheimlich* is many turn to Freud's essay ‘*Das Unheimlich*’ which they often have very different responses to, not only at first but also on later readings. The essay about ‘the strange’ has something strange about its own qualities. On this matter Royle (2003) states:

(S)ometimes a passage of a single sentence can appear to open up entirely new worlds of thought. At other times it can seem strangely incoherent curiously repetitive and inconclusive. We may feel on occasion that we are familiar with Freud's text, but then something new and unexpected will shift into focus. There may be a sense of ... alteration of a small detail in a well-known Picture that all of a sudden renders the whole Picture strange and uncanny. The uncanny itself seems uncanny in the sense that it keeps doing different things not only to the reader but also somehow to itself. Above all, perhaps, Freud's essay teaches us that the uncanny is ‘something one does not know one's way about in. (p.8)

Cixous shares the views on Freud's essay as an example of an uncanny writing on its own. The uncertainty, the ambivalence on what uncanny is and is not creates an uncanniness. Also, it gives a feeling the text is written by Freud's double, the essayist not the psychoanalyst. The lexical explanation, reference to different foreign languages constitute a polylinguistic dictionary style in the essay which adds to the work's uncanniness and the unclarity of the word's meaning. The use of the *unheimliche* is uncertain. The indefiniteness is part of the concept (Freud et al., 1976, pp. 525-530).

Katherine Withy (2015) in her book *Heidegger on Being Uncanny* starts explaining what uncanny is with a recent example from a relatively modern world of the 70s. Although first uncanny images evoking uncanny feelings used to be ghosts or hauntings, nowadays, we are more likely to talk about humanoid robots because of their resemblance to human in both physical and behavioural sense. Ghosts are considered uncanny because of the ambiguity they possess about the categories they span, belonging to both and neither. On the one hand, a ghost is neither living nor dead, neither past nor present, on the other, it is both living and dead, past and present.

Similarly, it is possible to talk about the uncanniness of a robot or a robotic hand, limb and so on as a technical concept in robotics today. Questioning our sense of affinity, the degree of human likeness, the object shows up as eerie or uncanny rather than familiar and comforting (Withy, 2015, p. 12). What looked real at first sight is actually artificial, then we experience the feeling of uncanniness. We both are and feel uncanny, it is when we feel uncanny that we are exposed to the fact that we are uncanny. This would produce a certain doubling of the uncanny, meaning even the uncanny itself is/has a double. Withy (2015) then continues with Freud's uncanny and how he objects that not everything unfamiliar or uncertain is for that reason uncanny. It is the interplay of the familiar and unfamiliar, what is once familiar then becomes unfamiliar, both together (p. 30).

Additionally, Freud (2003) himself in his book *Das Unheimliche* gives a long explanation of what uncanny is. He also draws mostly on the German version and shares the dictionary definitions as well as his own interpretation. *Heimlich*. adj. (sb. -keit, pl. -en): also *Heimelich*, *heimelig*, ['belonging to the house, not strange, familiar, tame, dear and intimate, homely, etc.'] ['belonging to the house, to the family, or: regarded as belonging to it, cf. Lat. *familiaris*, "familiar"], *die Heimlichen*, 'the members of the household' (Freud, 2003, p 201). 'Das Heimliche' is the 'homely', *das Unheimliche* is then the 'unhomely' the 'uncanny'. What is unhomely bears within what is homely or once have been homely, hence the familiarity in the unfamiliar. 'Uncanny is actually nothing new or strange, but something that was long familiar to the psyche and was estranged from it' (p. 227).

So, what does this mean? What could be something that was once familiar, homely to a person? Freud exemplifies this referring to cases of neurotic men. For them there is something uncanny about the female genitals- a place once they have resided and left, wishing to go back to throughout their lives which is also symbolically a birth / re-birth. To further explain Freud states:

What they find uncanny, 'unhomely' is actually the entrance to man's old 'home', the place where everyone once lived. A jocular saying has it that 'love is a longing for home', and if someone dreams of a certain place or a certain landscape and, while dreaming, thinks to himself, 'I know this place, I've been here before', this place can be interpreted as representing his mother's genitals or her womb. Here too, then, the uncanny, the 'unhomely' is what was once familiar, 'homely', 'homey'. (p. 231)

Cixous questions what Freud is referring to in the saying *Liebe ist Heimweh: Love is a yearning for a country*. These questionings are as follows: What country is it? Is it the one that we all come from, where we all once dwelt at the very beginning, the one which we are returning to; where we were born and will die? She claims life itself is a detour, it is a return to home. As we live, we are in fact on the return road to the place we were born and once lived. We recognize its terrain, it is familiar. And yet, it is disquieting. Why? What affirms life asserts death. Living is dying. Where we were born is where we are going to die (Freud et al., 1976, p.544).

Furthermore, Freud also noted that the archaic, narcissistic self, projects out of itself what it experiences as dangerous or unpleasant in itself. This is the creation of an alien double that is uncanny and demoniacal. In this instance the strange appears as a defence (p. 183). It is the encounter with the other that we perceive, but does not match within our consciousness. This other makes us separate, incoherent (p. 187). As well as that, the other involves the idea of the double (the *Doppelgänger*), especially when the appearance of persons is regarded as identical because they look alike. This relationship is intensified by sharing views and feelings so much that one becomes co-owner of the other's knowledge, emotions and

experience. Inevitably, a person may identify himself with another and become unsure of his true self; or he may substitute the other's self for his own. The self may thus be duplicated, divided and interchanged (p. 220).

As in Coriolanus and Aufidius' case, both of whom are soldiers acting, dressing, hence looking alike, the double may also 'hate alike' (1.8.3). Their mutual hatred can be observed in the following lines:

MARTIUS. I'll fight non but thee, for I do hate thee
Worse than a promise- breaker.
AUFIDIUS. We hate alike:
Not Afric owns a serpent I abhor
More than thy fame and envy (1.8.1-5)

The strong feelings of envy, desire to fight and war the other 'half' fortifies the relationship of a pursued and pursuer. That is, an endless 'hunt' where the death is inevitable. As Martius puts it,

MARTIUS They have a leader,
Tullus Aufidius, that will put you to't.
I sin in envying his nobility.
And were I any thing but what I am,
I would wish me only he
COMINIUS You have fought together!
MARTIUS Were half to half the world by th' ears and he
Upon my party, I'd revolt to make
Only my wars with him. He is a lion
That I am proud to hunt. (1.1. 225-33)

Coriolanus' craving for the fight and war constitutes a fundamental part of him as a great warrior and soldier. Just as he perceives himself, others view Coriolanus as a soldier before anything too. Menenius states he is a soldier (3.3.54) not a politician. He wishes to be the man he is (3.2.17). However, his own mother reinforces his feeling of uncanniness when she 'does not approve him further' (3.2.9) and 'wishes him false to his nature' (3.2.16), 'wishes him milder' (3.2.15). Coriolanus, however, refuses to go against his nature. His refusal to follow the custom (2.3. 116) to wear the gown and ask for the people's voice as well as his swiftness in changing the garment to be able to 'know himself again' (2.3.146) can be seen as some instances where he feels the uncanniness.

In his view, he is the true Roman, as opposed to the 'so called Romans' who live in Rome (3.1.239) but are less Roman than he is. He was born in Rome of a Roman mother. He is a soldier in the service of the Roman state. He defines himself as a Roman by birth and profession. On this matter, Burton Hatlen (1997) asks: 'But what is a Roman? Is "Roman- ness" equally present in each Roman, regardless of social position? Or are some Romans more Roman than others? Conversely, is it possible for some "Romans" to be "un-Roman?'. He suggests that at the beginning of the play both Coriolanus and others see him as a true Roman due to his courage and devotion to the state. These attributes and values define the ideal Roman. Yet, Coriolanus' conception of himself as a true Roman ends when placed in opposition to Rome. As long as he shares an identity with all the other Romans, he finds himself in an intolerable situation. At the end of the play, he neither recognises the Romans nor his own family (5.3.80). He feels familiar to the Volscian city, which once was enemy, unhomey, now becomes homely and he remarks:

CORIOLANUS
Wife, mother, child, I know not. My affairs
Are servanted to others. Though I owe
My revenge properly, my remission lies
In Volscian breasts. That we have been familiar, (5.3.80-3)

After his banishment, Coriolanus goes to Aufidius' city. He seeks Aufidius' company, resorts to him as perhaps he finds him and his city more 'homely' than his own people and Rome. It is a world that is 'slippery' (4.3.13). Friend becomes enemy and enemy becomes friend (4.3.13-23).

Coriolanus is not only banished from his city, his 'country' that he has protected and fought for against enemies but also from his own world, his deeds as a soldier, which is also uncanny. He is brought down to a simple being. What he does next is to go find a place where he can continue his deeds as a soldier, where he can continue being a soldier. Now 'he hates his birthplace and his love is upon the enemy town' (4.3.24-25). There, he seeks for and finds his other soldier half, his doppelgänger, Aufidius, unites with him so that he can be who he is again, until he has been persuaded not to attack the city of Rome, by his family, mainly his mother, which brings his death.

He loses his city; he loses his family, and he loses his name. In *Shakespeare's Names* Laurie Maguire (2007) argues to name someone is the way to identify this person. In Rome, non-Roman citizens (and women) were legally nameless, denied the identifying 'tria nomina' of the Roman male citizen, which is also one of God's most justified punishments, the erasure of name. Namelessness is the ultimate lowness, ignominy, as the word indicates: in-(g)nomen, no name. Only an Odysseus can turn namelessness into an advantage as in his quest with the cyclops. Odysseus is 'wily', 'cunning'; 'metis' in Greek. He becomes his name and he is his name; me tis (no one) (p. 11).

There is then a relationship between the name and behaviour. The name determines the identity; Caius Martius becomes Coriolanus; the conqueror of Corioles. On the relationship between the name and one's actions Janet Adelman (1992) suggests that the conquest of Corioli that gives Coriolanus his name is a masculine act of a bloody rebirth; a self-creation (p.130). Caius Martius forges a new name for himself in the fires that will burn Rome. She analyses the scene as such:

Coriolanus enters the gates of the city, he is proclaimed dead; one of his comrades delivers a eulogy firmly in the past tense ("Thou wast a soldier / Even to Cato's wish" [1.4.56-57]); then Coriolanus miraculously reemerges, covered with blood (1.6.22), and is given a new name. For the assault on Corioli is both a rape and a rebirth: the underlying fantasy is that intercourse is a literal return to the womb, from which one is reborn, one becomes one's own author. The fantasy of self-authorship is complete when Coriolanus is given his new name, earned by his own action. (p.152)

At the end of the play he 'wouldn't answer to' (5.1.12) the name Coriolanus that he has forged for himself with fire and blood (5.1.14) when Cominius called him, an old friend who Coriolanus has fought on battles together. He is not Coriolanus anymore. He is a 'dull actor now' who has 'forgot his part' and wants to be 'out' (5.3.41). He doesn't want to play this game, their game that is unknown to him, unfamiliar, uncanny. Now he is only Martius the 'traitor' (5.6.88) both for the Romans, Aufidius and inevitably for Coriolanus himself. For the word "traitor", Hunt (1991) suggests that it could also be spoken against Aufidius himself by Coriolanus and the theater audience as each soldier has betrayed himself and their other selves, the doubles. However, Coriolanus' 'treason' on the eyes of Aufidius shall be penalized by his death. With Coriolanus' fall, Aufidius will be granted a 'renewal', a prolonged life, even immortality with the slay of the doppelgänger. As Aufidius states,

AUFIDIUS There was is,
For which my sinews shall be stretched upon him.
At a few drops of women's rheum, which are
As cheap as lies, he sold the blood and labour
Of our great action. Therefore shall he die
And I'll renew me in his fall. (5.6.52-57)

The double self created as a guarantee of immortality from the need for self-conceptualization and identification, as well as innate foreignness, splitedness and a search for the ideal self is both the product and the source of uncanniness for Coriolanus. His uncanny double Aufidius, who he sees as a ‘savior’ and turns to when he feels ‘lost’ in his Roman world becomes his destroyer.

Conclusion

The motif of unheimlich doppelganger reflected in the relationship of the two great warriors Coriolanus and Aufidius triggered by a transgression of boundaries in the protagonist Coriolanus’ self-view has been pursued in the play. Following his will to survive as the man he is, clinging onto his double brings the end of Coriolanus. When what has been familiar to him becomes unfamiliar, he turns to the unfamiliar, which is in its nature familiar anyway. The interchange between familiar and unfamiliar proves the co-existence not only literally on word level but also conceptually. The doubles Coriolanus and Aufidius together form the "totality" of a single persona. They become homely for one another until that becomes unhomely too.

The portrayal of a single but internally split persona, mirrored and opposed by another character is a juxtaposition and synthesizing of ego-alter ego which is closely related to Doppelganger motif. Within this theoretical framework, this study aimed to attempt to read the Shakespearean play *Coriolanus* through a psychoanalytical perspective, with the Freudian concepts of unheimlich doppelganger and the insight of self-dividedness, projection and reflection of oneself, one’s acts and emotions, causing the unfamiliar in the familiar. Coriolanus, the great soldier, failing to recognize and realize his public self becomes separated in his private self, his inner self and falls alien to his city, to his ‘country’, to its people, whoever lives in it. Not being able to identify with anyone but the Volscian rival Aufidius, he seeks a new world ‘elsewhere’. The uncanniness of his old world and self urges him to unite with his other half, however, that brings his death.

Conflict of interest:	The author declares no potential conflict of interest.
Financial support:	The author received no financial support for the research.
Ethics Board Approval:	The author declares no need for ethics board approval for the research.

References

- Adelman, J. (1992). *Suffocating mothers*. Routledge.
- Cavell, S. (1983). *Who does the wolf love? Reading Coriolanus*. University of California Press.
- Cavell, S. (2003). *Disowning knowledge in seven plays of Shakespeare*. Cambridge University Press.
- Day, T. (2006). A broken Coriolanus. poetics, politics and self-surrender. *Paideuma*, 35(1/2), 33-47.
- Edmunds, L. (2016). *Stealing Helen. The myth of the abducted wife in comparative perspective*. Princeton University Press.
- Eliot, T. S. (1928). *The sacred wood. Essays on poetry and criticism*. Methuen & Co Ltd.
- Freud, S., Strachey, J., Cixous, H., & Dennoné, R. (1976). Fiction and Its Phantoms: A Reading of Freud’s Das Unheimliche (The “Uncanny”). *New Literary History*, 7(3), 525–645. <https://doi.org/10.2307/468561>
- Freud, S. (2003). *The uncanny*. Penguin Books Ltd.
- Garber, M. (2005). *Shakespeare after all*. Anchor Books
- Gartrell, A. (2021). *The cult of Castor and Pollux in Ancient Rome*. Cambridge University Press.
- Hatlen, B. (1997). The “Noble Thing” and the “Boy of Tears”: “Coriolanus” and the embarrassments of identity. *English Literary Renaissance*, 27(3), 393-420. <https://doi.org/10.1111/j.1475-6757.1997.tb01112.x>
- Hunt, M. (1991). “Violent’st” complementarity: The Double Warriors of Coriolanus. *Studies in English Literature*, 31(2), 309-325.
- Kristeva, J. (1991). *Strangers to ourselves*. Columbia University Press.
- Maguire, L. (2007). *Shakespeare’s names*. Oxford University Press.

- Merriam-Webster. (n.d.). Doppelgänger. In Merriam-Webster.com dictionary. Retrieved January 23, 2023, from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/doppelgänger>.
- Pizer, J. (1998). *Ego-alter ego. Double and/as other in the age of German poetic realism*. University of North Carolina Press.
- Rank, O. (1971). *Double. A psychoanalytical study*. The University of North Carolina Press.
- Royle, N. (2003). *The uncanny*. Routledge.
- Runyan, M. (2015). Coriolanus and Early Modern Notions of Self. *Occam's Razor*, 5(4). <https://cedar.wvu.edu/orwvu/vol5/iss1/4/>
- Shakespeare, W., Thompson, A., Kastan, D. S., Woudhuysen, H. R., & Proudfoot, G. R. (2021). *The Arden Shakespeare third series complete works*. Bloomsbury.
- Withy, C. (2015). *Heidegger on being uncanny*. Harvard University Press.



6 Şubat 2023 Depremi Sonrasında Sosyal Yaşamın Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Değerlendirilmesi: Nurdağı Örneği

Evaluation of Social Life in the Context of Gender After the 6 February 2023 Earthquake:
The Case of Nurdağı

İpek Beyza ALTIPARMAK*, Ebru BİREL**

Öz

Doğal afetler doğanın çeşitli unsurlarına uyum sağlama zorunluluğunu insanlığın karşısına bir gereklilik olarak sunmaktadır. Son dönemlerde yaşanan depremler sebebiyle oluşan hayat kayıpları ve maddi yıkımlar alınan tedbirlerin iyileştirilmesi ve önemsenmesini sıklıkla gündeme getirmektedir. Buradan hareketle günümüzde ülkelerin modern afet yönetimi stratejisine sahip olması oldukça önemlidir. Yapılan araştırmalar toplumu oluşturan bireylerin afetlerden farklı şekillerde etkilendiğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda dezavantajlı gruplar içinde yer alan kadınların afetlerden farklı boyutlarda etkilendiğini söylemek mümkündür. 6 Şubat 2023 tarihinde yaşanan deprem felaketi sonrasında birçok ilde sosyal yaşam köklü bir biçimde değişime uğramış ve zorunlu olarak yeni yaşam koşulları oluşmuştur. Yapılan çalışmada depremden büyük ölçüde etkilenen Nurdağı ilçesi ve bu ilçede oluşturulan çadır kentler incelenmiştir. Çalışmaya Nurdağı’nda çadır kentte yaşayan 30 depremzede kadın katılmıştır. Nitel araştırma deseni ile kurgulanan çalışma bağlamında deprem öncesi ve deprem sonrası sosyal yaşam içinde var olan toplumsal cinsiyet unsurları incelenmiştir. Çalışmanın sonucunda deprem öncesi toplumsal yaşamda var olan toplumsal cinsiyet kaynaklı rol ve sorumluluk paylaşımının depremden sonra da devam ettiği ve bu nedenle kadınların kendini eşit olmayan sosyal koşullar bağlamında değerlendirdikleri saptanmıştır. Çalışmanın sonucunda afet yönetimi konusunda toplumsal cinsiyet eşitliği odaklı bir bakış açısının geliştirilmesi ve bu yönde stratejik adımlar atılması önerisi ortaya koyulmuştur. **Anahtar sözcükler:** Toplumsal cinsiyet, deprem, kadın.

Abstract

Natural disasters necessitate people to adapt to the various elements of nature. The loss of life and financial destruction caused by the recently experienced earthquakes often bring the importance of the measures to be taken into question. From this point of view, it is essential for countries to have modern disaster management strategies these days. Several research reveal that individuals making up the societies are affected by disasters in different ways. In this context, it is possible to say that women in disadvantaged groups are affected by disasters to a large extend. After the earthquake disaster happened on 6th February 2023, social life in many provinces has radically changed and new living conditions have inevitably been emerged. In the current study, Nurdağı district, which was greatly affected by the earthquake, and the tent cities formed in this district were examined. 30 earthquake survivors living in a tent city in Nurdağı have

* Doç. Dr. Bursa Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. E-posta: ipek.altiparmak@btu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2971-3090.

** Doktora Öğrencisi, Bursa Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. E-posta: ebru.birel21@outlook.com, ORCID: 0000-0002-5987-9297.



participated in the study. In this study, which was designed with a qualitative research design, the gender elements that existed in social life before and after the earthquake were also examined. As a result of the study, it was determined that the gender-based role and responsibility sharing that existed in life prior to the earthquake continued after the earthquake and women therefore evaluated themselves in the context of unequal conditions. As a result of the study, it was proposed to develop a gender equality-oriented perspective on disaster management and to take strategic steps in this direction.

Keywords: Gender, earthquake, women.

Giriş

Bireylerin doğuştan sahip oldukları biyolojik özellikleri doğrultusunda toplum içinde sınıflandırılması cinsiyet; bu biyolojik cinsiyete toplum tarafından yüklenen anlamlar doğrultusunda kişilerden beklenen rol ve davranışlar ise toplumsal cinsiyet kavramıyla açıklanmaktadır (Çapcıoğlu ve Çetin, 2020, s. 7). Ataerkil sistem içinde kadın ve erkek olmaya bağlı olarak belirlenen roller, toplumsal hayat içerisinde kişinin içinde yaşamış olduğu kültürel özelliklere bağlı olarak şekillenmektedir (Altıparmak, 2018, s. 182; Güdekli, 2016, s. 48). Toplumun sahip olduğu kültürel özellikleri barındıran anlamlar kadın ve erkeğin toplum içindeki davranışlarını, giyim tarzlarını, önceliklerini, tüketim tarzlarını, buldukları mekânları ve hatta meslek seçimlerini dahi etkilemektedir. Zira erkek ya da kadın olarak toplumsal farklılığı ifade eden durumlar beraberinde kişileri toplum tarafından belirlenen davranışlar doğrultusunda hareket etmeye ve yaşam tarzlarını bu rollere göre belirlemeye zorlamaktadır (Vatandaş, 2007, s. 30).

Toplum tarafından kadın ve erkeğe biçilen toplumsal cinsiyet rolleri cinsiyetler arasında eşit olmayan bir toplumsal düzenin oluşmasına yol açmaktadır (Kurttaş, 2017, s. 270). Toplumsal yaşamda kadın ve erkeğin farklı konumlanmasında etkili olan toplumsal cinsiyet rolleri, genel anlamda erkeğin avantajlı olduğu bir toplumsal yapıyı oluşturmaktadır. Nitekim tarih boyunca sosyal yaşam kadınların çeşitli ayrımcılıklara maruz kalarak dezavantajlı gruplar içerisinde yer aldığı düzenlemeleri içermektedir (Saygılıgil, 2016, s.10). Diğer bir deyişle çoğu kez çifte dezavantaj durumu doğmaktadır (Çılığın, 2023, s. 1326; Karadağ ve Eroğlu, 2019, s. 50; Krishnaraj, 1997, ss. 408-409). Bu durum afetler karşısında da ortaya çıkmaktadır. Ülkelerin mevcut politikaları ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğine yönelik geliştirdikleri bakış açılarıyla oluşturulan afet yönetim stratejileri kadının afetler karşısındaki konumunu etkilemektedir. Bu durum afetlerin doğasında bulunmamaktadır. Afetlerin bireyler üzerinde farklı etki alanlarının olması toplumsal yapının bireyleri farklı konumlandırması ve eşitsizlik sistemlerini desteklemesinden kaynaklanmaktadır (Düger ve Yaman, 2022, s. 932).

Yapılan çalışmalar cinsiyet ayrımına bağlı olarak kadın ve erkeklerin doğal afetlerden farklı şekillerde etkilendiğini ve toplumsal yaşamda dezavantajlı konumda bulunan kadınların olumsuz etkilenme düzeylerinin daha yüksek olduğunu göstermektedir (Anderson ve Manuel, 1994, ss. 730-731; Çakmak, Ocaktan ve Akdur, 2018, s. 94; Çelebi Boz ve Şengün, 2017, s. 365). Nitekim Kung ve Chen'in (2012, ss. 1543-1544) "Perception of Earthquake Risk in Taiwan: Effects of Gender and Past Earthquake Experience" başlıklı çalışması kadınların demografik faktörlerden kaynaklı olarak depreme yönelik daha yüksek risk algısına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle kültür, eğitim durumu, afet bilinç düzeyi, yetiştirilme tarzları vb. gibi durumlar bireylerin afetlerden farklı şekillerde etkilenmelerine neden olan etmenler arasında değerlendirilebilmektedir.

Toplumsal cinsiyet eşitliği farkındalığı ile afet sonrası yapılacak olan düzenlemelerde cinsiyetler arası eşitsizliğe yol açan temel unsurların göz önünde bulundurulması gerekli düzenlemelerin yapılmasının kadınların doğal afetlerden etkilenme düzeylerinin azaltılması noktasında önemli katkılar sağlayacağı ortadadır (İnal ve Paksoy Erbaydar, 2012, s. 41). Bu doğrultuda Kahramanmaraş ve Hatay merkezli depremler sonrası Nurdagi'nda sosyal yaşamın toplumsal cinsiyet bağlamında değerlendirilmesine yönelik gerçekleştirilen çalışmada kadınların deprem sonrası sosyal yaşamda toplumsal cinsiyet eşitsizliği kaynaklı karşılaşmış olduğu sorunlar incelenmiştir. Bu bağlamda çalışmada ilk olarak deprem ve toplumsal cinsiyet ilişkisi değerlendirilmiş daha sonra saha araştırması sonucunda elde edilen veriler konunun amacına uygun olarak analiz edilmiştir. Sonuç bölümünde tespit edilen temel sorunlar değerlendirilerek bu sorunlara yönelik çözüm önerileri sunulmuştur.

Deprem ve Toplumsal Cinsiyet

AFAD (2014, s. 23), Açıklamalı Afet yönetimi Terimler Sözlüğü'nde afetleri "Toplumun tamamı veya belli kesimleri için fiziksel, ekonomik ve sosyal kayıplar doğuran, normal hayatı ve insan faaliyetlerini durduran veya kesintiye uğratan, etkilenen toplumun baş etme kapasitesinin yeterli olmadığı doğa, teknoloji veya insan kaynaklı olay" olarak tanımlanmıştır. Bu olaylar bireylerin maddi ve manevi olarak çeşitli yıkımlara maruz kalmasına neden olmaktadır. Deprem ise; "Tektonik kuvvetlerin veya volkan faaliyetlerinin etkisiyle yer kabuğunun kırılması sonucunda ortaya çıkan enerjinin sismik dalgalar hâlinde yayılarak geçtikleri ortamları ve yeryüzünü kuvvetle sarsması olayı" olarak tanımlanmaktadır (AFAD, 2014, s. 58). Aktif fay hatları sayıca fazla olan Türkiye'de en fazla meydana gelen doğal afetlerden biri depremlerdir. Depremler açısından Türkiye tarihi incelendiğinde küçük ya da büyük ölçekli pek çok depremin olduğu görülmektedir. Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı tarafından oluşturulan 2023 Kahramanmaraş ve Hatay Depremleri Raporu (Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2023) Türkiye'de 1912 yılından günümüze kadar 20 adet 7.0 ve üstünde deprem gerçekleştiğini ortaya koymaktadır.

1970'li yıllardan itibaren kadın ve erkeklerin afetler karşısında farklı etkiler alması durumu uluslararası akademik literatürde ilgi görmüş ve bu anlamda ülkelerin sahip olduğu politikalar gündeme gelmeye başlamıştır (Dursun, 2020, s. 67). Ülkemizde ise afet yönetim sistemi ile ilgili tartışmaların başlaması süreci 1990'lı yıllara dayanmaktadır. 1992 yılında Erzincan'da ve 1995 yılında Dinar'da gerçekleşen depremler neticesinde afet yönetiminde neler yapılabileceği konusu gündeme gelmiş ve bununla beraber çarpık kentleşme ve binaların dayanıklılık durumları konusundaki düzenlemeler hayata geçirilmeye başlamıştır (Işık vd., 2012, s. 91). Kahramanmaraş ve Hatay depremleri ile yarım milyondan fazla bina hasar görmüş ve beraberinde pek çok kayıp yaşanmıştır. Söz konusu depremlerden zarar gören bir diğer il ise Gaziantep'tir. Gaziantep'in İslâhiye ve Nurdağı ilçeleri depremden büyük ölçüde zarar görmüş ve ilçelerin gerek enerji gerekse iletişim alt yapısı çöküşe uğramıştır. Nüfus bakımından değerlendirildiğinde Gaziantep ilinde 2.154.051 ve Nurdağı ilçesinde ise 41.322 kişi ikamet etmektedir (TÜİK, 2023). Gaziantep ülke ihracatının en fazla gerçekleştiği altıncı il olmasının yanı sıra gastronomi ve tarih turizmi konusunda atılımlar gerçekleştirmesi bakımından oldukça önemli bir konumda yer almaktadır (Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı, 2023).

Gerçekleşen büyük doğal afetlerden (deprem, sel, salgın vb.) sosyal yaşamda farklı özelliklere sahip olan kişiler (yaş, cinsiyet, ekonomik durum vs.) var olan eşitsizliklere bağlı olarak çeşitli şekillerde etkilenmektedir (Akçakaya ve Him, 2020, s. 13). Bu eşitsizlikler kimi zaman yaşlılık ve sosyal dışlanma kimi zaman şiddet ve eşitsiz eğitim süreci kimi zaman ise istihdam ve iş hayatı koşullarında kendini göstermektedir (Yerlikaya Şaşmaz, 2022, s. 77). Bu noktada dezavantajlı grupların güçlendirilmesi pek çok sosyal sorun kaynağı ile mücadele etmeyi gerekli kılmaktadır. Söz konusu toplumsal cinsiyet kaynaklı eşitsizlik alanlarının birini de afet sonrası süreçler oluşturmaktadır. Afet öncesi var olan toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri deprem sonrası sosyal yaşamda da görünürlük kazanarak kadınlar açısından yeni sorunların ortaya çıkmasına neden olmaktadır (Horton, 2012, s. 306).

Günümüzde doğal afetlerin dünyanın her yerinde görüldüğü bir gerçektir. Türkiye de pek çok bölgesi fay hatları üzerinde yer alan bir ülke konumundadır. Yaşanan coğrafyanın konumu, sosyal ve kültürel yapı gibi etkenler doğal afetlere karşı alınan önlem ve gerçekleştirilen müdahale hizmetlerini şekillendirmektedir. Bu nedenle genel bir perspektifle bakıldığında sahip olunan gelişmişlik düzeyi, eğitim seviyesi ve kültürel parametreler toplum tarafından takınılan tutumu önemli ölçüde şekillendirmektedir. Nitekim Gündüz'ün (2022, ss. 456-457) "Afetlerde Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Perspektifi ile Çıkarılması Gereken Dersler Haiti ve Japonya Depremi Örneği" adlı çalışması ülkelerin sahip olduğu olanaklar ve gelişmişlik düzeyleri bağlamında kadınların 2010 yılı Haiti ve 2011 yılı Japonya depremlerinden nasıl etkilendiklerini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda ülkelerin cinsiyetlere yönelik sahip olduğu bakış açısı incelenmiş ve kadınların afet dönemindeki yardım potansiyelleri değerlendirilmiştir. Ayrıca her iki ülke kadınların sosyal zarar görebilirliği noktasında şiddet, eşitsizlikler, yabancı uyruklu kadınlar, toplumsal cinsiyet rollerindeki baskı, hamilelik ve sağlık problemleri, engelli olma durumu, güvenli alan yetersizliği, istihdam alanlarındaki

sorunlar alt başlıkları ile ele alınmıştır. Her iki ülke arasında benzer ve farklı yönlerden kadınların zarar görebildiği saptanmıştır. Bu noktada ulaşılan en temel bulgu Haiti'nin sahip olduğu imkan ve olanaklar ile kadınlara yönelik iyileştirme ve yeniden yapılanma çalışmalarının daha uzun zaman aldığı Japonya'nın ise gelişmiş bir ülke olması nedeniyle bu süreçlerin oldukça hızlı bir biçimde ilerlediği yönündedir.

Toplumların afetle mücadele süreçlerinin sadece ekonomik güçlenme ile değil aynı zamanda sahip olunan eşitlikçi bakış açısıyla da şekillenmesi oldukça önemlidir. Kişi'nin (2022, ss. 456-457) "Deprem Soslolojik Boyutu: 2020 Elâzığ Depremzedeleriyle Yapılan Niteliksel Bir Araştırma" adlı çalışmasında 33 katılımcı ile derinlemesine mülakat gerçekleştirilmiş ve toplumun sahip olduğu yapısal özellikler temelinde depremin kişilere farklı şekillerde etki ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Çalışmada katılımcıların toplumsal cinsiyet rolleri doğrultusunda hareket ettikleri ve bu durumun olumsuz birtakım sonuçlar doğurduğu gözlemlenmiştir. Bu olumsuz sonuçların bir kısmı kadınların deprem esnasında kaçmak yerine örtünmeye öncelik vermesi, hareketlerini kısıtlayan elbiselerinin olması ve bakmakla yükümlü oldukları kişilerin sayıca yüksek olması şeklinde ortaya koyulmuştur. Bununla beraber kadınların kişisel bakımlarını gerçekleştirmede zorlandıkları, eşlerinin sahip olduğu bunalım ve gerginlikleri aile içi ilişkilere yansıtmasından kaynaklı çaresizlik yaşadıkları ve ev içi sorumlulukların fazla olması gibi durumların kadınları olumsuz yönde etkilediği belirtilmiştir. Benzer bir yaklaşım Caterina ve arkadaşlarının (2020, ss. 50-51) Toplumsal Cinsiyet ve Afet Risk Azaltma Eğitim Seti başlıklı çalışmalarında da görülmektedir. Yapılan çalışmada toplumsal cinsiyet kaynaklı olumsuz durumlar ortaya koyulmuştur. Afet durumlarında toplumsal cinsiyetin kadınlar üzerindeki olumsuz etkileri çalışma ve yoksulluk, kadınların sosyal yaşamda sorumlu olarak görüldükleri ev işleri, kadın hastalıkları ve gebelik durumları, özel alan sıkıntısı, güvenlik ve şiddet bağlamında ele alınmıştır. Bu doğrultuda afet sonrası sosyal yaşamın düzenlenmesine ilişkin uygulamaların toplumsal cinsiyet eşitliği bakış açısı göz önünde bulundurularak yapılması gerekliliği vurgulanmıştır.

Afet sonrası süreç yönetimi ve bu süreçte toplumsal cinsiyete duyarlı adımların atılabilmesi adına oluşturulan stratejiler oldukça önemlidir (Yumarni, Amaratunga ve Haigh, 2014, s. 770). Deprem gibi afetler özellikle yaşanan kayıpların da büyüklüğüne bağlı olarak toplumlara travmatik bir şekilde etkilemekte, maddi ve manevi pek çok kayıp yaşanmasına neden olmaktadır. Bu etkilerin azaltılabilmesi için durum tespit çalışmalarının yapılması ve gelişmiş ülke örneklerinin incelenerek yeni yol haritalarının belirlenmesi oldukça önemlidir. Yapılacak yeni ve eşitlikçi düzenlemeler ile deprem sonrası süreçte oluşan yeni koşullar ve bu koşulların düzenlenmesi noktasında modernize edilmiş afet yönetim sistemleri, sosyal hayatın eşitlikçi paylaşımı noktasında önemli kazanımlar sunacaktır.

Araştırmanın Amaç ve Önemi

Uzun yıllardan beri insanlık çeşitli doğal afetlerle karşılaşmakta ve önlem alma zorunluluğu ile yüzleşmektedir. Son yıllarda yaşanan iklim değişiklikleri, salgın, sel ve depremler tüm dünyaya doğa ve insanlığın sıkı bağlarla birbirine bağlı olduğunu göstermiştir. Doğa ile uyum içinde yaşamak ve verdiği işaretleri değerlendirmek bundan sonraki zaman diliminde daha da önemli bir hale gelmiştir (Talu, 2016, s. 70). Kahramanmaraş ve Hatay merkezli yaşanan ve büyük bir etki alanına sahip depremler sonucu pek çok ilde maddi ve manevi kayıplar yaşanmıştır. Yapılan çalışma deprem felaketi sonrasında oluşturulan çadır kent alanlarında toplumsal cinsiyete dayalı birtakım etkileri ve kadınların sosyal yaşam içindeki konumunu ortaya koymak amacıyla gerçekleştirilmiştir.

Deprem toplumsal bir risk unsurudur ve bu yönüyle konu ile ilgili çalışmalar pek çok disiplinin (psikoloji, sosyal hizmetler vb.) ilgi alanına girmektedir. Toplumun gerek maddi gerekse manevi yönden etkileyen, değiştiren ve dönüştüren deprem felaketlerinin toplumsal etkileri sosyoloji bağlamında da değerlendirilebilmektedir (Akpolat vd., 2021, s. 747). Deprem sonrasında sosyal koşulları anlamak ve yaşanan değişimlerin dezavantajlı gruplar üzerindeki etkisinin tespiti dâhilinde birtakım iyileştirme ve güçlendirme çalışmaları yapmak oldukça önemlidir. Bu noktada yapılan çalışma gerek kadının sosyal yaşam içindeki dezavantajlı yönü konusunda durum saptaması yapması gerekse aile içi ilişkilerin nasıl değiştiğinin tespitini yapması noktasında önemli görülmektedir.

Gereç ve Yöntem

Doğa kaynaklı afetler arasında değerlendirilen depremler şiddeti arttıkça yıkıcılığı da artan ve büyük hasarlar verebilen afetler olarak değerlendirilmektedir. Bu konuda tek belirleyici kuşkusuz depremlerin büyüklüğü değildir. Ülkelerin sahip olduğu gelişmişlik düzeyi, afet yönetimi bilinci ve afetleri önlemede alınan tedbirler büyük önem taşımaktadır (Enarson ve Meyreles, 2004, s. 73). Afetler için gerçekleştirilen uygulamaların içeriği ve oluşturulan farkındalık düzeyi de konunun bir diğer yönünü oluşturmaktadır. Dezavantajlı grupların afetlerden doğrudan ve dolaylı bir şekilde daha fazla etkilendiği göz önünde bulundurulduğunda (Ünür, 2021, s. 353) kadınlar noktasında toplumsal cinsiyet eşitliği odağında adımlar atılması ve stratejiler geliştirilmesi önem kazanmaktadır. Deprem sonrası oluşan yeni barınma şartlarında kadınların cinsiyete bağlı karşılaştığı sorunlar ve eşitsizlikler göz önünde bulundurularak gerçekleştiren çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Alan verileri derinlemesine mülakat gerçekleştirilerek elde edilmiş ve deprem öncesi ile deprem sonrası süreçte kadının toplumsal cinsiyete dair algısı ve toplumsal cinsiyetin sosyal yaşam üzerindeki etkisi ortaya koyulmuştur. Bu yöntem sayesinde araştırmacı çeşitli ayrıntıları ortaya koyabilme ve konuları derinlemesine sondajlama imkânına daha etkin bir biçimde sahip olabilmektedir. Çalışmanın etik kurul uygunluk kararı Bursa Teknik Üniversitesi Fen, Mühendislik ve Sosyal Bilimleri Araştırmaları Etik Kurulu'nun E-69707128-050.02.04-103310 sayılı ve 07.04.2023 tarihli kararı ile alınmıştır.

Evren ve Örneklem

6 Şubat 2023 tarihinde saat 04.17 ve 13.24'te Kahramanmaraş merkezli Mw7,7 (odak derinliği:8,6 km) ve Mw7,6 (odak derinliği:7 km) büyüklüğünde iki deprem meydana gelmiştir. 20 Şubat 2023 tarihinde ise Hatay'da saat: 20.04'te Mw6,4 büyüklüğünde bir deprem daha meydana gelmiştir. Oluşan depremler başta Kahramanmaraş ve Hatay olmak üzere 11 ili olumsuz yönde etkilemiş ve iki büyük deprem de büyük yıkımlara neden olmuştur. Depremden etkilenen iller arasında Gaziantep de yer almaktadır. Gaziantep'in Nurdağı ve İslahiye ilçeleri depremden en çok etkilenen yerler olarak öne çıkmaktadır. Buradan hareketle araştırmanın evrenini yaşanan deprem felaketi sonrasında en çok etkilenen yerleşim yerlerinden biri olan Nurdağı oluşturmaktadır. Nurdağı'nda yaşanan yıkımdan sonra ilçede çadır kentler kurulmuş ve halk çadır kentlerde yaşamaya başlamıştır. Oluşan bu yeni mekânsal yapı içinde kadının toplumsal cinsiyet bağlamında konumu ve sosyal ilişkilerin niteliği değerlendirilmiştir.

Yapılan çalışmada özellikle ana kütlenin sınırlarının büyük olduğu ve bilinmediği durumlarda kullanılan kartopu örneklem yöntemi kullanılmıştır. Bu noktada ilk olarak ana kütleli oluşturan temsilci bir birime ulaşılmakta ve buradan hareketle diğer birimlerle iletişime geçilmektedir. Bu yöntem aynı zamanda araştırmacı ve katılımcı arasında güven ortamının oluşmasının destekleyici olduğu çalışmalarda tercih edilmektedir. Katılımcıların sunduğu referanslarla örneklem birim sayısının büyüdüğü görülmektedir (Karagöz, 2017, s. 66). Çadır kette kalan ve travmatik durumu devam eden depremlerde katılımcılar bir diğer katılımcıyı (akraba, komşu, arkadaş, tanıdık vb.) tavsiye etmişler ve katılımcılar oluşan bu güven ortamı içinde mülakatları gerçekleştirmişlerdir. Bu noktada çalışmanın ilk aşamalarında kadınlarla görülen çekimsellik durumunun ilerleyen süreçlerde kısmen ortadan kalktığı görülmüştür.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Kahramanmaraş ve Hatay merkezli meydana gelen depremler nedeni ile 50 binden fazla vatandaş hayatını kaybetmiş ve oluşan mevcut tabloda ülke çapında seferberlik ilan edilmiştir. Buradan hareketle özellikle kayıplar yaşamış bireylerde depreme yönelik travmatik durumların çalışmanın yapıldığı dönemde de devam ettiği gözlemlenmiştir. Nitekim çalışma kapsamında 34 kadın ile görüşme yapılmış ancak 4 kadın deprem anını anlatıp ağlamaya başlamış, yaşadığı kayıplar ile kendini iyi hissetmediğini belirtmiş ve bu nedenle mülakatları tamamlayamamıştır. Mülakatlar esnasında yapılan bir diğer tespit kadınların çadır kentte yaşadıkları mekânların yetersizliği üzerine olmuştur.

Çalışma kapsamında yarı yapılandırılmış mülakat formu kullanılmıştır. Yapılan mülakatlar katılımcıların bilgisi dâhilinde ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmış ve daha sonra araştırmacılar tarafından deşifre edilmiştir. Elde edilen veriler özgün haline sadık kalınarak betimsel yöntem ile analiz edilmiştir. Veriler önce ana başlıklar halinde sınıflandırılmıştır. Ana başlıkların belirlenmesinin ardından alt başlıklar oluşturulmuş ve kategorize edilmiştir. Mülakatlar 20 Nisan – 20 Mayıs 2023 tarihleri arasında gerçekleştirilmiş ve yaklaşık 30-40 dk. aralığında sürmüştür. Araştırmaya katılım gönüllülük esasına dayalı olarak sağlanmıştır. Araştırmaya katılan kadınların kimlik bilgilerinin gizliliği ön planda tutulmuş ve bu bağlamda katılımcı kadınlar G. K. 1 (görüşülen kadın 1), G. K. 2 (görüşülen kadın 2) vb. şekilde numaralar ile ilerleyen temsili kısaltmalar ile çalışmada belirtilmiştir. Çalışma kapsamında iki temel problem belirlenmiştir.

- Deprem felaketi sonrası oluşan yeni yaşam alanlarında toplumsal cinsiyet kaynaklı rol ve sorumluluk paylaşımı mevcut mudur?
- Deprem felaketi sonrası aile içi ilişkiler yeni kurgulanan mekândan (çadırkent) ne yönde etkilenmiştir?

Araştırma Bulgularının Değerlendirilmesi

6 Şubat 2023 Depremi Sonrasında Sosyal Yaşamın Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Değerlendirilmesi: Nurdağı Örneği adlı çalışmanın alan verileri değerlendirilirken ilk olarak görüşülen kadınların sosyo-demografik bilgileri ele alınmıştır. Bu bağlamda sosyo-demografik veriler analiz edilmiş ve daha sonra sosyal yaşamda toplumsal cinsiyete yönelik bilinç düzeyi başlıklı bölümde kadınların sosyal yaşamda kendilerini nasıl konumlandıkları ve sorumluluk paylaşımı konusundaki durum ele alınmıştır. Son bölümde ise deprem sonrası çadır kentte cinsiyet rolleri algısı bağlamında kadınların yaşadıkları yerler ve bu yerlerde oluşan yeni iletişim ve ilişki biçimlerinin konumlanışı değerlendirilmiştir.

Katılımcıların Sosyo-Demografik Özellikleri

Toplumsal cinsiyet algısı üzerinde sahip olunan sosyo-demografik özelliklerin büyük etkisi bulunmaktadır. Sahip olunan eğitim durumu, bireyin yaşadığı çevre ve kültür yapısı, ekonomik durum gibi pek çok temel parametre bireyin sosyal yaşamı algılama biçimini önemli ölçüde etkilemektedir (Chaulagain, Gautam ve Rodrigues, 2018, ss. 14-15). Yapılan çalışma bağlamında kadınların sahip olduğu yaş, eğitim durumu, medeni durum, sahip olunan çocuk sayısı ve eşin mesleği değerlendirilmiş ve bu bağlamda toplumsal cinsiyet algısına yönelik farkındalık durumu ve sosyal yaşamı algılama biçimi ele alınmıştır.

Tablo 1. Görüşülenlerin kadınların sosyo-demografik özellikleri

Görüşülen Kadınlar	Yaş	Eğitim Durumu	Medeni Durum	Çocuk Sayısı	Eşin Mesleği
G.K. 1	30	Lise	Evli	4	Serbest Meslek
G.K. 2	45	Lise	Evli	4	Memur
G.K. 3	43	Ortaokul	Evli	3	Emekli
G.K. 4	42	Lisans	Bekar	---	---
G.K. 5	27	Lisans	Evli	1	Astsubay
G.K. 6	19	Lise	Bekar	---	---
G.K. 7	40	Ortaokul	Evli	3	Emekli
G.K. 8	38	Lisans	Bekar	---	---
G.K. 9	33	İlkokul	Evli	2	İşçi
G.K. 10	33	İlkokul	Evli	2	Serbest Meslek
G.K. 11	33	Lise	Evli	3	İşçi
G.K. 12	25	Lisans	Evli	---	İşçi
G.K. 13	34	Lise	Evli	3	İmam
G.K. 14	37	Ortaokul	Evli	3	Serbest Meslek
G.K. 15	57	Ortaokul	Evli	3	Emekli
G.K. 16	51	Ortaokul	Evli	7	Emekli
G.K. 17	34	İlkokul	Evli	3	İşsiz
G.K. 18	60	İlkokul	Evli	4	Emekli
G.K. 19	24	Ortaokul	Evli	2	Memur
G.K. 20	28	Lisans	Boşanmış	1	---
G.K. 21	26	Okur-Yazar	Evli	3	İşsiz
G.K. 22	27	Lise	Evli	2	İşsiz
G.K. 23	19	İlkokul	Bekar	---	---
G.K. 24	35	Lisans	Bekar	---	---
G.K. 25	21	Ön Lisans	Bekar	---	---
G.K. 26	31	Lisans	Bekar	---	---
G.K. 27	26	Lisans	Bekar	---	---
G.K. 28	22	Ortaokul	Bekar	---	---
G.K. 29	34	Okur-Yazar	Evli	3	İşsiz
G.K. 30	24	Lise	Bekar	---	---

Araştırmaya katılan kadınların 7'si (%23) 16-25 yaş aralığında, 14'ü (%47) 26-35 yaş aralığında, 6'sı (%20) 36-45 yaş aralığında, 1'i (%3) 46-55 yaş aralığında ve 2'si (%7) 56-65 yaş aralığında bulunmaktadır. Kadınların eğitim durumu incelendiğinde ise 2 (%7) kadın okur-yazar, 5 (%17) kadın ilkökul, 7 (%23) kadın ortaokul, 7 (%23) kadın lise, 1 (%3) kadın ön lisans ve 8 (%27) kadın ise lisans mezunudur. Çalışma kapsamında yapılan mülakatlarda kadınların eğitim seviyesi yükseldikçe konuşmaya daha yatkın bir tavır sergiledikleri ve kaygılarını daha rahat dile getirebildikleri görülmüştür.

Kadınların medeni durumu incelendiğinde 19 (%64) kadının evli, 10 (%33) kadının bekar ve 1 (%3) kadının boşanmış olduğu saptanmıştır. Kadınların çocuk sahibi olma durumu incelendiğinde 2 kadının (%7) 1 çocuğa sahip olduğu, 4 kadının (%13) 2 çocuğa sahip olduğu, 9 kadının (%30) 3 çocuğa sahip olduğu görülmüştür. 4 kadın (%13) 4 veya daha fazla sayıda çocuğa sahiptir. 11 kadının (%37) ise çocuğu bulunmamaktadır. Kadınların çocuk sahibi olması durumunun kadınların deprem algısı üzerinde etkili olduğu görülmüştür. Kadınların süreç içinde “anne” olarak çocukları üzerinden çeşitli kaygılar yaşadıkları saptanmıştır (G.K. 1, G.K. 2, G.K. 7, G.K. 11, G.K. 13, G.K. 16, G.K. 19, G.K. 22, G.K. 29).

Evli olan kadınların eşlerinin sahip olduğu işler değerlendirildiğinde ise 3 kişinin (%16) serbest meslek sahibi, 2 kişinin (%11) memur, 5 kişinin (%26) emekli, 1 kişinin (%5) astsubay, 1 kişinin (%5) imam ve 3 kişinin (%16) işçi olduğu saptanmıştır. 4 kadın eşinin (%21) işsiz olduğunu belirtmiştir. Bu noktada eşinin işsiz olduğunu belirten kadınların 3’ü eşinin deprem nedeniyle işini kaybettiğini belirtmiştir. Bu noktada depremin ekonomik anlamda da zarar veren yüzü kendini göstermiştir. Örneğin G.K. 6 ve G.K.8 depremden önce gelire sahip olduklarını ancak deprem sonrasında sahip oldukları mal varlıklarını kaybettiklerini belirtmiştir.

G.K. 6 Hayır şu an deprem dolayısıyla hiçbir şeyimiz kalmadı. Evimiz arabamız, işyerimiz hepsi gitti. Göçük altında kaldı.

G.K. 8 2 ay önce vardı şu an yok. Ondan önce (depremden) vardı tabiki.

Kadınların ekonomik gelir durumu incelendiğinde 10 kadının (%25) kendi gelirinin olmadığı ve eşinin kazancı ile hayatlarını sürdürdükleri saptanmıştır. Yapılan mülakatlar esnasında kendi mesleği olduğunu belirten kadınların ise sahip oldukları mesleklerin daha çok öğretmenlik, temizlik görevlisi ve kasiyerlik olduğu saptanmıştır. Öğretmenlik noktasında ise kadınlar halı- kilim öğretmeni, dikiş öğretmeni, kreşte ve müftülükte öğretmenlik yaptıklarını belirtmişlerdir. Kadınların mesleklerinin hizmet sektöründe yoğunlaşması da meslekler arası yoğun temsil durumunu meydana getiren toplumsal cinsiyet yansımalarının bir biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sosyal Yaşamda Toplumsal Cinsiyete Yönelik Bilinç Düzeyi

Bireylerin sosyal yaşama katılımını etkileyen en önemli unsurlardan birisi sosyal inşa sürecinde edindikleri izlenimler ve sosyal öğretilerdir. Özellikle çocukluk döneminde aile ve kültürün etkisiyle toplumsal yapıya yönelik oluşan bilinç düzeyi bireyi hayatı boyunca etkilemekte ve sosyal algısını şekillendirmektedir (Cebecioğlu ve Altıparmak, 2016, s. 137). Sosyal yaşamın eşit paylaşımı için cinsiyetler arası eşitlik sağlanması oldukça önemlidir. Bu noktada çalışma kapsamında kadınların sosyal yaşam içinde toplumsal cinsiyete yönelik bilinç düzeyi saptanmak istenmiştir. Çalışmaya katılan kadınlara toplumsal cinsiyet rollerine dair bilgiye sahip olup olmadıkları sorulmuştur. Kadınların %43’ü (13 kişi) toplumsal cinsiyet rolleri hakkında çeşitli açıklamalarda bulunmuştur. Yapılan açıklamaların genellikle kadın-erkek eşitsizliği, ayrımcılık ve emek üzerinden ilerlediği görülmüştür. Bu noktada kadınların sosyal hayatın roller bakımından eşitsiz bir biçimde paylaşıldığının farkında olduğu ancak sorun ile ilgili herhangi bir kavramsallaştırma ya da temellendirme noktasında yetkin bir bilgiye sahip olmadığı görülmüştür.

G.K. 1 Var olan bilgim kız erkek ayrımı yapmaksızın erkeklerin daha ön planda olduğunu düşünüyorum. Cinsiyet olarak yani. Hani daha baskın daha ön planda olduğunu düşünüyorum yani. Kadınlardan daha çok beklenti var bu konuda. Ne olursa olsun kadın her zaman o konuda eziliyor yani o bir gerçek.

G. K. 6 Toplumsal cinsiyet derken yani kadın ve erkek eşitliği veya eşitsizliği. Pek yok ya o konuda bir fikrim. Aslında şöyle var erkek çocukları istediği saate istediği yere gidebiliyorken kız çocukları öyle değil. Hani bir namus kavramı var kız çocukları için. Ama o erkek için pek sayılmıyor.

G. K. 9 Evet erkek kadın ayrımcılığı. Türkiye'nin geneli %80'i bu yani kadın bir şey bilmez. Kadın hiçbir şey bilmez erkeğin yani Türkiye'nin görüşü bu. Ya dışarı çıktığın zaman öyle değil ama. Avrupa gibi gördüğümüz ülkelerde ama Türkiye'nin sınırı belli başlı yerlerinde kadın bir şey bilmez. Kadın hiçbir şeye karışmaz. Sen cahilsin yani sorun bu yani.

G. K. 13 Yok. Kadından çok şey bekleniyor canım. Yani her şey kadından bekleniliyor. Zaten hiç erkekten bekleyen yok. Erkekten bekleyen yok. Yani yaratılış gereği de olsa gerek herhalde kadın yani birçok şeye yetmeye çalışabilen bir varlık. Yani çabalayan gayret eden hep üstesinden gelmeye çalışan, düzelten, derleyen toplayan hep kadın yani. Erkekler bunun genellikle rahat bölümünde kalıyorlar yani. Yemek mesela aşamasını düşünelim. Yemeği yapıyorum yaparken soğanını doğra biberini doğra pişir yap, et, sofrayı hazırla indir. Erkek gel ye.

Toplumsal yaşamın kadın ve erkek için hangi kodlarla örülü olduğunun bilincine varılması kadınlara içinde buldukları koşulları sorgulama imkânı verirken bir taraftan da toplumsal cinsiyet beklentilerinin dışında bir birey olarak var olabilmeyi olanaklı kılmaktadır. Sosyal olanaklardan eşit faydalanma talebinin altında yatan farkındalığın temelinde birey olarak eşit sorumluluk ve rol dağılımlarının mevcudiyetini önceleyen çeşitli unsurlar bulunmaktadır. Gerçekleştirilen mülakatlar sonucunda kadınların %57'sinin (17 kişi) toplumsal cinsiyet rollerine dair bir bilgisinin olmadığı görülmüştür. Toplumsal cinsiyet rolleri konusunda bilgisi olmadığını belirten kadınların cevapları değerlendirildiğinde genellikle “Hayır, bilgim yok” şeklinde cevaplar verildiği saptanmıştır. Toplumsal cinsiyet konusunda görüş bildiren kadınların bir kısmının ise içinde bulunduğu mevcut durumu kabullendikleri görülmüştür. Farklı bir deyişle kadınların kendilerine yüklenen toplumsal anlamları kültürün de etkisiyle içselleştirdikleri ve sorgulamadıkları saptanmıştır.

G. K. 8 Yani çok az diyebilirim. Yani nasıl söyliyim yani ayrımla ilgili mi konuşayım nasıl konuşayım? Bilemedim.

G. K. 12 Kadın erkek mi? Yoksa çocuk vs. mi? Ya tabi hayvanlar da genel olarak düşündüm.

G. K. 28 Yani aklımda kadın ve erkeklerle ilgili ama çok bilmiyorum yani fazla bir bilgim yok.

G. K. 26 Hayır yok.

G. K. 23 Anlamadım. Hayır.

G. K. 29 ...biz küçükken öyle büyütüldüğümüz için biz zaten o röle girmişiz şu anda. Kadın sadece evin temizliği yapar ev kadınıysa, çocuk bakar öyle.

G.K. 15 Erkeğin çalışıp da evinin geçimini eşini rahat ettirmesi çok güzel bir şey.

Toplumun oluşturduğu kadın algısının yanı sıra kadınların da sosyal yaşam içinde kendini nasıl gördüğü ve konumlandığı oldukça önemlidir. Toplumun farklı cinsiyetlere sunduğu olanaklardan eşit bir biçimde faydalanıp faydalanamama durumu kadınların eşitlik konusundaki fikrini de ortaya koymaktadır. Bu noktada kadınların %80'i (24 kişi) sosyal yaşamın kadınlara ve erkeklere eşit fırsatlar sunmadığını belirtmektedir. Yapılan mülakatlarda toplumsal cinsiyet rolleri hakkında bilgisi olmadığını söyleyen kadınların da sosyal yaşamın kadınlara sunduğu fırsatlar konusunda eşitsizlik vurgusu yaptıkları görülmüştür.

G. K. 28 Yani mesela eğitim alıyorlar eşit şekilde erkeklerle. Ama yani toplumda çok gerideler. Yani şöyle hep erkek pohpohlanıyor, kadına gelince çok şey yasak. Şöyle mesela erkek çıkıyor dışarı gece geç saate kadar ama kadına yasak. Erkek sigara içiyor kadına ayıp. Ne bilim mesela kızın sevgilisi olsa ayıp namus elden gitti falan ama erkek aslan oğlum. Yani işte böyle kadınlar hep dışlanıyor.

G. K. 26 Eşit fırsatlar sağlamıyor bence. Yani özellikle de benim olduğum bölge açısından söylüyüm her zaman erkekler daha üstün konumda. Ya bu eğitimde de olsun, farklı konularda da olsun. Öncelik tanınıyor erkeklere evet. Biraz önce de dediğimiz gibi aileden de hani alışlagelen bir şey var dediniz ya kızlar şunu yapmak zorunda hani erkekler böyle olmak zorunda. Bence hala günümüzde de devam ediyö yani. Evet erkekler daha avantajlı. Daha özgür.

G. K. 18 Yo valla bence hiç de sağlanmıyor. Ne açıdan dersen herkes ben erekeğem işte diyor erkekliğini yürütüyor. Yani mesela diyor ki benim dediğim olsun.

G. K. 25 Eşit fırsatlar sağlamıyor bence. Yani erkekler daha rahat her konuda yani. Her anlamda kadınlar daha çok yoruluyor. Çünkü her işten kadınlar sorumlu. Erkekler sadece ekonomik kısma bakıyor. Kimi bakmıyor bile yani. Hani evle çocuklarıyla evleriyle ilgilenen zaten kadınlar. Kadın olmak zaten başlı başına bir zorluk. Bunlar beklenince daha da bir zor oluyor. Erkeklere yani kıyaslanırsa.

G. K. 19 Bence sağlamıyor. Erkekler biraz daha hür yani nasıl diyim rahatlar kadına göre. Onlar istediğini yapıyor. Kadın yapınca herkes diyor ki ayıp, günah sen nasıl yaparsın. Mesela yani erkek sevgilisi oluyor. Herkes diyor ki o oğlum aferin kızın olunca diyor vay nasıl yaparsın hani namusumuz kirlendi.

Çalışma kapsamında toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik bilginin kadının içinde bulunduğu koşulları sorgulaması için önemli olduğu görülmüştür. Toplumsal cinsiyet rolleri konusunda bilgisinin olmadığını belirten kadınların da sosyal yaşamda erkeklerden daha az fırsatlara sahip olduğunu belirttiği saptanmıştır. Bu durumun bir yansıması olarak kadınlar sıklıkla sorumluluk paylaşımı konusuna vurgu yapmışlardır. Yapılan mülakatlarda kadınların sosyal yaşam içinde sorumluluklarının erkeklerden daha fazla olduğunu düşündüğü saptanmıştır.

G. K. 1 Sağlamıyor bence ya. Sosyal yaşamda şu an bir kadın zaten çocuk doğurduktan sonra anneliğe kendini adıyor. Yani o ömür boyu gidiyor o sizinle. Yani kendinizi evlatlarınıza adıyorsunuz ne olursa olsun. Yani eşitlik var mı desek? Genel anlamda yeni nesilde var. Ama demin kayınvalidem de söylediği aynı şeyi yani geçmişe dönük bakarsak eski bayanlarda eski kadınlarda yok öyle söyleyim. Şimdiki ayakları üstünde duran mesleğini eline almış gençlerimizde var tabiki. Yani o özgürlüğü eline alan bayanlarda var onu demek istedim.

G. K. 24 Hayır. Ya şimdi şöyle bir şey bir bayanın çalışma şartlarıyla bir erkeğin çalışma şartları bir olmayabiliyor. Çünkü bir erkek geliyor dışarda çalıştıktan sonra evde rahat bir şekilde oturup kalkabiliyor. Ama bayanın böyle bir lüksü yok. Eve gelince ev işi artı çocuk varsa daha çok sorumluluğu artıyo. Yani artı eşinin hani sorumluluğu var. Yani kadının sorumluluğu erkeğe göre iki kat daha artmış oluyor.

G. K. 20 Bence sağlamıyor. Yani şöyle ben mesela hep çalışıyorum hem de gidip evde iş yapıyorum. O yüzden çok zorlanıyorum. Erkek öyle değil. Mesela eve gidince her şeyi hazır önüne geliyor. Dışarda ise ben öğretmen olarak erkek öğretmenlerden geri planda kalıyorum

mesela. Onlar gibi rahat davranamıyorum. Onlar sanki daha özgür öyle yani. Evet evet o yüzden bence sağlamıyor. Biz daha geri planda kalıyoruz.

Sosyal yaşamın sorumluluklar bağlamında eşitsiz paylaşımına vurgu yapan kadınların yanı sıra farklı görüş belirten kadınlar da mevcuttur. Kadınların %20'si (6 kişi) sosyal yaşamın eşit fırsatlar sağladığını düşünmektedir. Bu noktada kadınların sosyo-demografik özelliklerinin de etkili olduğu düşünülmektedir. Sosyal yaşamın kadın ve erkek için eşit fırsatlar sağladığını düşünen kadınların eğitim durumu incelendiğinde 1 kadının okur-yazar, 3 kadının ortaokul ve 2 kadının ilkokul mezunu olduğu görülmüştür. Lise, ön lisans ve lisans mezunu kadınların hiçbiri sosyal yaşamın erkeklere ve kadınlara eşit olanaklar sağladığını düşünmemektedir.

G. K. 23 Benim için sağlıyor.

G. K. 21 Evet sağlıyorlardı. Yok onlarla (erkek) eşit yapıyoduk her şeyi.

G. K. 9 Eskiden kadın evde otururdu. Ama şimdi eşini de alıp bir yerlere gidebiliyor, Eşi götürebiliyor. Eskiden yadırgarlardı. Vay efendim sen hanımınla geziyordun. Onu laf ederlerdi. Ama şimdi şu an öyle bir algı yok. Dışarı da çıkabiliyorsun. Gezebiliyorsun öyle bir şey.

G. K. 14 Genel anlamda bence sunuyor yani kadın erkek şu anda eşit.

Toplumların gelişmişlik durumu belirleyen pek çok parametre bulunmaktadır. Eğitim durumu, ekonomi, bilgi ve bilimsel gelişmelere yatkınlık gibi pek çok etken toplumsal koşulları şekillendirmektedir. Bu noktada gelişmişlik durumunu belirleyen önemli hareket noktalarından biri de toplumun bireyleri nasıl algıladığı ve konumlandığı noktasıdır (Thapa, ve Pathranarakul, 2019, ss. 215-216). Kız çocuklarının okula gitme oranındaki artış, kadın istihdamındaki ve siyasi temsildeki artış gibi pek çok gelişme konu hakkında bilgi sağlamaktadır. Bu durumların tamamında yaşanan pozitif gelişmeler ise kadının toplumsal konumunu güçlendirmektedir.

Kadının toplum içinde nasıl konumlandırıldığının saptanması pek çok açıdan önemlidir. Kadın-erkek eşitliğine dair yapılacak çalışmaların temel odak noktası kadının konumu ile yakından ilişkilidir. Bu aşamada kadınların kendisini nasıl anlamlandırdığını sorgulamak, süreci yorumlamak adına önemli bir adım olarak görülmektedir. Buradan hareketle yapılan çalışmada kadınlara “kadınların toplum içindeki en temel görevi nedir?” sorusu sorulmuştur. Bu noktada kadınların %70'i (21 kişi) kadının toplum içindeki en temel görevini aile, annelik ve edep kavramları ile açıklamıştır.

G. K. 17 Edep.

G. K. 1 Annelik ve evlatları için kendini her şeye siper etmek. Yani ben bunu öğrendim. 13 yıldır evliyim. Allah öldürmezse 14'e girecez dört çocuk annesiyim. Yani hepsinin ayrı ayrı yeri var, ama en güzel deseniz neyi sevdiniz ben en çok anne olmayı sevdim. Yani bu dünyada ölümü de gördük şimdi en çok anne olmayı sevdim.

G. K. 16 Ailesinin düzeni, evinin düzeni, bence öyle yani bilmiyorum. Düzenli bir aile olması bence. Kadının görevi ailesine yani ben bilmiyorum bence yani kendimce öyle. Kendi görüşüm öyle. Bence öyle yani ailemin, çocuklarımın düzeni, onun gelirlerini sağlayıp onun düzenli bir hayat sürmelerini bence öyle.

G. K. 13 Ya şu an anne olarak konuşuyum anneyim, en temel görevim evlatlarım. Annelik şu an için...

G. K. 14 Anne olmaları.

G. K. 22 Kadın olarak yani kız olarak değil, kadın olarak söylüyorsak annemiz yani annelik.

G. K. 27 Daha çok çocuk doğurmak, ev işleri yapmak, yemek yapmak, eve bakmak bu tarz.

G. K. 29 En temel görevi annelik, ev hanımı. Ya biz öyle gördüğümüz için çevremiz hep öyle olduğu için. Özgür bir yaşamımız olmadı. Çalışan hep hayalimdir, inşallah olurum ilerde.

Çalışma kapsamında kadınların %30'unun (9 kişi) kadının toplum içindeki en temel görevini kadının kişisel ve ekonomik güçlenmesi üzerinden açıkladığı görülmüştür. Bu noktada genellikle temel çıkış noktasının kadının ekonomik olarak özgürlüğünü kazanması ve kendi ayakları üzerinde durmasının gerekliliğinin oluşturulduğu görülmüştür.

G. K. 30 Bence okumak. Yani ben liseyi bitirdim sonra okumadım. O kadar pişman oldum ki keşke okusaydım paramı kazansaydım. O zaman kimse bana bir şey diyemezdi. Hani kadın okuyacak. Herkesten çok hem de. Kendi parasını kazanacak. Kendine istediğini alacak, gezecek, tozacak yani istediğini yapacak kadın.

G. K. 28 Bence kendini geliştirmek ve kendi ayakları üstünde durmak. Yani kadın her şeyi yani yapabilir. Ama izin verseler tabi.

G. K. 12 Kendi ayaklarının üzerinde durması. Özgür olması.

Kadının ekonomik özgürlüğe kavuşması aynı zamanda içinde bulunduğu eşitsiz koşullar karşısında ona önemli bir hareket alanı kazandırmaktadır. Ekonomik olarak bir gelire sahip olma durumu aynı zamanda içinde bulunulan olumsuz koşullardan kurtulma noktasında kadına cesaret vermekte ve özgürce kararlar alabilmesi konusunda da özgür bir alan yaratmaktadır. Kadının çaresizce eşe bağımlı olması durumu aynı zamanda olumsuz koşullar karşısında da öğrenilmiş çaresizlik durumlarını doğurabilmektedir.

Kadının toplum içinde erkeklerden farklı algılanması çeşitli sorunlarla karşılaşmasına neden olmaktadır (Fothergill, 1996, ss. 50-51). Yaşanan koşulların dezavantajlı unsurları içermesi karşılaşılan salgın, hastalık ve afet gibi durumların da cinsiyetler açısından farklı etki unsurları barındırmasına sebebiyet vermektedir. Kadınların sosyal yaşamda daha fazla sorumluluk aldığını düşünmesi ve eşit fırsatlara sahip olmadığını belirtmesi üzerine yaşanan söz konusu deprem felaketinden bir kadın olarak nasıl etkilendikleri sorgulanmıştır. Bu noktada kadınların %67'si (20 kişi) kadınların deprem felaketi ve ortaya çıkan koşullardan daha fazla etkilendiğini belirtmiştir.

G. K. 1 Hani ben annelerin, kadınların daha çok etkilendiğini düşünüyorum. Çünkü çoğu evlatlarını kaybetti, çoğu canlarını kaybetti. Yani onlarla beraber biz de yaşayan ölü gibiyiz yani. Yani etkilenme hepimizin psikolojisi şu an için iyi değil. Yani daha iyileştığımız de düşünülemez. Ben ha iki ay yani iki ay kadar elli beş elli gün kadar süreçte dışarıdaydım. Üç gün burada arabada kaldık. Yani her an canım burdaydı yani...

G. K. 4 En fazla kadınlar etkilendi. Çünkü neden? Kadınların sorumluluğu daha fazla. Kadın anne, çocuğuyla ilgilenmek zorunda kadın bir eş, kocasıyla ilgilenmek zorunda. Kadının annesi var babası var ilgilenmek zorunda, kadının evi var ilgilenmek zorunda.

G. K. 28 Hani bana göre şöyle şimdi bence kadınlar daha duygusal oldukları için onlar çok etkileniyor.

G. K. 7 Bak kadınlar daha çok etkilendi bence. Hem evin reisi gibisin evin temel ihtiyaçları hepsi senden, çocukların sorumlulukları senden. Bunlar işte çadırdaki uğraşırken her şeyi biz kadınlar yapıyoruz.

G. K. 8 Kadınlar daha çok etkileniyor. Neden diyeceksiniz. Sorumlu olduğu görevler var. İşler var. Onlardan dolayı çok etkileniyor. Erkek bir barınacak yeri olursa, bir yiyecek ekmeği olursa bitiyor yani. Ama kadın öyle değil.

G. K. 14 Ya kadınlar biraz daha hassas oldukları için bence kadınlar daha çok etkileniyor.

Cinsiyet eşitsizliği konusunda erkeklerin de sosyal yaşam içinde kimi zaman olumsuz koşullar altında kaldığı bilinmektedir. Örneğin evin geçiminden sadece erkeğin sorumlu tutulması durumu erkek üzerinde hem psikolojik hem de sosyal bir yük oluşturmaktadır. Bu noktada da kadının istihdam edilmesi ve ekonomik anlamda güçlendirilmesi sağlıklı aile yapısı için önem kazanmaktadır. Ataerkil sistemin duygusallık, naiflik vb. gibi duygu durumlarını kadına atfetmesi özellikle erkek çocuklarının küçük yaşlardan itibaren duygularını bastırmasına neden olmaktadır. Ataerkil yapıda duyguların dışa yansımaları daha çok kadına özgü bir durum olarak değerlendirilmektedir. Buradan hareketle kadınların bir kısmı yaşanan doğal afetlerden erkeklerin daha fazla etkilendiğini düşünmektedir. Gerekçe olarak ise erkeklerin kadınlar gibi duygularını dile getirememesi ve ağlayamaması gibi durumlar neden olarak ortaya koyulmuştur. Konuyla ilgili olarak araştırmaya katılan kadınların %13'ü (4 kişi) erkeklerin daha fazla etkilendiğini ve kadınların %20'si (6 kişi) ise kadın ve erkek her iki cinsiyetin de eşit bir biçimde olumsuz olarak etkilendiğini belirtmiştir.

G. K. 10 Erkekler için çok kötü bir durum. Yani karı koca ilişkisi, bunu her insan dile getiremiyo. Erkekler şu odanın içine girdiğin zaman özel konu olduğu için, yani birliktelik istiyor. Bir oda olduğu için olmuyor. Çoluk çocuk olduğu için sıkıntı oluyor kavga, gürültü, bağırtı, çağırıtı yani hepsi bir araya giriyor. Yani özel bir durum diye bir şey yok. Erkekler çok kötü etkileniyor. Kadınlar o kadar değil de erkekler çok aşırı etkileniyor. Evlilikle ilgili erkekler çok şey oluyor yani.

G. K. 3 Yani kadınlar bir şekilde sosyal aktiviteye katıldığı için o kadar şey olmuyor. Ama erkekler bazı şeyleri içine çok atar. Hani paylaşma konusunda baya bir zorlu geçer hayatları bizlere göre.

G. K. 12 Erkekler biraz daha içine atıyor. Ama kadınlar biraz daha duygusal olduğu için daha çok belli ediyor. Tabi bu nadir görülen insanlar da var. Hepsi bir değil benim gördüğüm kadarıyla böyle. Çok kötüydü yani Allah kimseye yaşatmasın. Onlar da (erkekler) çok etkilendi. Yani şöyle mal canın yongası bu bir gerçek.

G. K. 13 Ya aslında herkes aynı etkilendi de sadece erkekler, duygusal açıdan kadınlar kadar kendilerini ifade eden varlıklar olmadıkları için böyle hep içlerinde yaşadılar.

Toplumsal cinsiyet eşitliği dâhil pek çok alanda farkındalığa ulaşmak ve sosyal patolojiler ile mücadele konusunda harekete geçebilmek adına kadın sorunlarına yönelik saptamalar yapmak önemli görülmektedir. Yapılan çalışmada sosyal yaşamda kadınların sorunlarının ne olduğu sorgulanmıştır. Bu noktada kadınlar kültür, toplumsal yapı, aile, eğitim gibi temel parametreler üzerinden açıklama

yapmışlardır. Kadınların tamamının kadın sorunlarına dair görüş belirttiği saptanmıştır. Katılımcılar arasında kadınların sorunlarının olmadığını düşünen kadın bulunmamaktadır.

G. K. 4 Kadınların yanlış yetiştirmiş oldukları erkek evlatlarıdır. Temel sorun burdan başlıyor.

G. K. 7 Kadın olduğumuzdan herhalde baş problem o bence. Kadın olmak evet ya bir de biz böyle hani erkeklere göre her işi kadınlar yapmak gibi düşünceler var. Bence bana göre.

G. K. 9 Ney biliyor musun? Örf ve adetlerimiz, geride kalmışlık, erkeklerin nasıl yetiştirildiği. Ya benim babam kızlar okumaz kavramıyla yetiştirdi bizi. Bizi okutmadı.

G. K. 12 Dediğim gibi az önce de dedim ataerkil bir toplumdaki geldiğimiz için hala bu devam ediyor. Oğlum yapar, bir tanecik oğlum, sen yaparsın oğlum, benim oğlumdan başka kimim var. Bana yarın bir gün oğlum bakar. Hep böyle oldukları için böyle de devam ediyor.

G. K. 16 Ya çalışmadığı için bence. Maddi bir gelirleri olsa daha dik ayakları üstünde dururum. Ben şimdi bir memur olsam, bir polis olsam veya bir yerde bir çalışsam param olur gelirim olur, arabam olur daha dik dururum yani.

G. K. 20 Bence en temel kaynağı bilgisizlik, eğitimsizlik. Yani bilmiyorlar ve bilmedikleri için de kadınları anlamıyorlar.

G. K. 27 Toplumsal kurallar, baskı, kadının daha çok fırsat eşitliliği verilmemesi kadına, daha ikinci plana atılması.

G. K. 29 Ailedendir bence. Aile o özgürlüğü vermediği zaman, evlendiği zaman da zaten o özgürlüğü bastırıyor, yapmıyor, zaten öyle alıştığı için o diyor ben öyleyim zaten. Küçüklükten aileden nasıl görmüşse.

Sosyal yaşamın eşitlikçi kurgusu ve kadının konumunun iyileştirilmesi sosyal patolojilerle mücadelede temel çıkış noktalarından birini oluşturmaktadır. Kadının eğitim düzeyinin yükseltilmesi ve pek çok alanda güçlendirme çalışmalarının hayata geçirilmesi oldukça önemlidir. Kadınlarla yapılan mülakatlarda ailelerinden gördükleri düzeni devam ettirdikleri ve benzer sosyal algı standartlarıyla yaşamlarını kurguladıkları saptanmıştır. Mevcut akışın değiştirilebilmesi için özellikle kadın sorunları alanında üzerinde durulan konular kapsamında bilinçlendirme çalışmalarının yapılması oldukça önemlidir.

Deprem Sonrası Yaşam Alanında Aile İçi İlişkiler ve Toplumsal Cinsiyet

Afetler toplumların hafızalarında derin ve silinmez travmatik izler bırakmakta ve yaşam şartlarında ve hayat algısında kalıcı değişimlere neden olmaktadır. Afetlerin yarattığı psikolojik izlerin yıkıcı olduğu ve sosyo- psikolojik iyileştirme çalışmalarının önemi yapılan araştırmalar ile ortaya koyulmuştur (Güngör ve Aşkın, 2021, s. 53). Bu noktada özellikle afet sonrası dönemde değişen çevresel koşullar ve bu durumun aile içi ilişkilere yansımaları bu süreçte kadınlar üzerinde önemli bir etki yaratmaktadır. Toplumsal cinsiyete ilişkin bakış açısının kadınları afetlerden sonra da rol ve sorumluluk paylaşımı konusunda nasıl etkilendiğinin araştırılması sürecin sağlıklı yönetilebilmesi adına geliştirilecek çözüm önerileri için oldukça önemlidir. Buradan hareketle deprem felaketi nedeniyle çadır kentlerde yaşayan kadınlara içinde buldukları aile içi ilişkileri nasıl değerlendirdikleri sorulmuştur. Kadınların %50'si (15 kişi) deprem sonrasında yaşadıkları kayıplar ile birlikte aile olarak daha sıkı kenetlendiklerini belirtmişlerdir.

G. K. 25 Her şeyin boş olduğunu birbirimizden başka kimsemizin olmadığını bir kez daha yani anlamış olduk. Zaten değerliydi ama insan daha da çok şey yapıyo yani. Daha da çok bağlarını güçlendiriyor. Evet tabiki olumlu yönde. Keşke bu şekilde olmasaydı ama yaşandı bir kere.

G. K. 1 Vallahi birbirimize daha çok kenetlendik o kayıplarımızdan sonra.

G. K. 28 Ya ben gerçekten ailemin değerini çok çok fazla iyi anladım. Hani nasıl desem onlar olsun bir şey olmasa da olur diyorsun. Evet çok bağlandık birbirimize. Değerimizi, kıymetimizi anladık. Hep yan yanayız. Konuşuyoruz, zaman geçiriyoruz iyi oluyor bize.

G. K. 9 Ya evet çok birbirimize bağlı olduk. Gerçekten o zor günlerde birlik beraberliğin daha çok, biz normalde de öyleydik. Öyle bir aileydik kenetli bir aileydik.

G. K. 22 Nasıl değerlendiririm? Küs olanlar barıştı. Kendi aile içinde mesela şöyle söyleyebilirim diyelim ki benim eşim sürekli babamı görmüyordu diyelim babamın yanına sürekli geleliyordu. Belki arada sıra uğruyordu. Ama şu an mesela iç içeler.

G. K. 16 Daha iyi. Yani korktu herkes ya daha şey belki önceden bir şeylere sinirleniyorduk kızıyor ama şimdi kimse kimseye kızmıyor. Herkes daha mesela kızlarım gene ne yapalım mecburuz böyle idare edecez.

G. K. 5 Önceden böyle dört artı birde herkes kendi odasında duruyordu. Şimdi çadırda bir odanın içerisinde bence şey olarak herkes birbiriyle daha çok samimi oldu.

Deprem felaketi sosyal yaşamda bireylerin içinde bulunduğu koşulların değerini anlamasına ve çevresinde yaşanan kayıplar ile aileye daha fazla bağlanmasını sağlamıştır. Ancak katılımcıların bir kısmı yaşanan kayıplar ve travmatik olaylarla birlikte içinde buldukları olumsuz koşulların da etkisiyle aile içi ilişkilerinde çeşitli gerilimler yaşandığını belirtmiştir. Bu noktada kadınların %43'ü (13 kişi) yaşanan afetin aile içi ilişkilerini olumsuz yönde etkilediğini vurgulamıştır. Yapılan mülakatlarda bu konuda daha çok deprem felaketinin psikolojik boyutunun devreye girdiği saptanmıştır. Aile içi ilişkilerde değişim olmadığını belirten kadınların oranı %7'dir (2 kişi).

G. K. 4 Hiç iyi değerlendirmiyorum. Neden? Çünkü deprem herkesi psikolojik olarak çok sarstı. İletişimlerimizde kopukluk oluyor. Maalesef hani ne kendimizi doğru düzgün ifade edebiliyoruz. Ne hafızamızı tam anlamıyla toparlayabildik. Ne de hani daha doğru düzgün kendimize gelemedik. Bizim bu yaşadığımız neydi diye düşünüyorum ben, depremi yaşadık ama nasıl yaşadık. Mesela o deprem günü yaşadıklarım o etrafımdaki insanların çığlıkları hala benim kulağımda, hala kabuslarımda.

G. K. 13 Bu deprem insanlara gerçek aile ya da aile olamadıklarını öğretti bence. Yani deprem sadece evleri yıkmadı, bazı ilişkileri de yıktı. Olumsuz etkisi de oldu olumlu etkisi de oldu. Mesela olumsuz etkisi çıkar ilişkilerine bağlı aile bireylerinin yüzlerini açığa çıkarttı. Geri durmamızı sağladı. Evet bu olumsuz etki.

G. K. 30 Yani şimdi şöyle bizim evde özellikle herkes çok sinirli, üzgün özellikle erkekler böyle bizim ev gitti ya çok sinirliler bir şey oluyor hemen sinirleniyorlar bize çatıyorlar.

G. K. 17 İster istemez psikolojimiz yani çok bozuldu, hani sinir sistemlerimiz gerildi yani birbirimize artık sürekli sinir yani. Hani alışmaya çalışıyoruz buraya ama önceden böyle değildi ama şu an geriliyorum elimde değil.

G. K. 14 Ya tabi çocukların hani psikolojisi bozuldu keza bizim de öyle psikolojimiz bozuldu.

G. K. 18 Evet hep psikolojimiz bozuldu evet hep birbirimize bağırдық, çağırdık, kızdık, hep sinirlendik yerine göre hepimiz birbirimize kızdık. Çok çok yani birbirimize bağırдық, çağırdık hep yani psikolojimiz bozuldu.

Aile içi ilişkileri etkileyen en önemli unsurlardan biri de yaşanan mekân olarak karşımıza çıkmaktadır. Bireyin çevresini ve koşullarını sınırlandıran faktörler hayata bakışını önemli ölçüde şekillendirmektedir. Sahip olunan fiziki koşullar ve bu koşulların bireye sağladığı hareket alanı özellikle depresyon, sel vb. gibi mekânsal yıkıcılığı büyük afetler sonrasında önem kazanmaktadır. Mevsim şartları da değerlendirildiğinde bireyler için en önemli ihtiyaç alanlarından birini barınma oluşturmaktadır. Ancak yaşanan deprem felaketinin büyüklüğü ve mevsim koşulları da dikkate alındığında yaşanan şartlar zorlaşmaktadır. Bu konuda çalışmaya katılan kadınların aile içi ilişkileri etkileyen önemli unsurlar konusunda çadır ve konteynerlerin zorlu şartlarına vurgu yaptıkları görülmüştür.

G. K. 7 Aile içi ilişkilerimiz çok kötü olmuştu. Çadırdayız hep bir aradayız. Çocuklar büyük, ondan sonra yer mekân dar. Herkes birbirine sen ileri git geri çekil ayağın bana değdi, kolun bana değdi, yatarken çok sıkıntılar oluyordu. Karı koca ayrı yatıyorduk onla bir sıkıntıydı. Yani çadırda yaşam çok zor. İlişkileri çok zorluyordu. Sabır istiyordu ama maalesef o da yoktu.

G. K. 10 Vallahi aile içi ilişki sıkıntı stres kavgamız oluyor ister istemez. Ya bilmiyorum çok zor ya. Normalde biz kavga eden bir insan değiliz. Normalde güzel bir aileyiz. Ortamımız güzeldi. Ama deprem olduktan sonra saygımız bitti sevgimiz bitti, çocuklarla olan iletişimimiz kalmadı. Çocuklar yani çok aşırı etkilendi.

G. K. 15 Vallahi değişim tabiki oldu. Olmaz olur mu? Evdeki hayatla çadırda hayat bir değil. Ya aile ailenin içinde yani çok şey. Mesela su sorunu var, elektrik sorunu var. Oturuyorsun mesela evde olsan çeşit çeşit yemek yaparsın. Ama çadırda o imkanlar yok.

G. K. 11 Eşim bana çatıyor yani benle hep devamlı bir diyalog halinde hep bir tartışmalarımız oluyor. Yani çocukların en ufak bir şeyiyle bile benle tartışıyor. Hani hiçbir şekilde şikayetleri bitmiyor ben de bunlarını babalarına söylediğim için çocuklardan çok benle tartışıyor.



Görsel 1. Yaşam alanı örnekleri

Dünya genelinde yaşanan tabiata ilişkin felaketlerde dezavantajlı grupların sahip olunan olanaklar ve kültürel etkenler ile daha fazla etkilendiği ortaya koyulmaktadır. Kadınların, çocukların, yaşlıların, engellilerin diğer bir deyişle kırılgan grupların daha fazla güçlendirilmeye ve desteklenmeye ihtiyaç

duydıklarını söylemek mümkündür (Demirci ve Avcu, 2021, ss. 99-100). Gündelik yaşamın kurgulanması noktasında kamusal mekânların çeşitli şekillerde düzenlenmesi, güvenlik ve mahremiyet konuları kadınlar için önemlidir. Gerek araştırmacılar tarafından yapılan mekânsal gözlemler değerlendirildiğinde gerekse mülakatlar analiz edildiğinde kadınların öncelikli olarak ihtiyaç hissettikleri alanların başında hijyen ve gerekli durumlarda özel alan kullanım gerekliliği gelmektedir. Bu noktada kadınların kimi zaman hijyen şartları kimi zaman ise özel gereksinim için kişisel alanlara ihtiyaç duydukları ve bu konularda zorluklar yaşadıkları görülmüştür. Buradan hareketle çalışma kapsamında kadınlara “deprem sonrasında yaşamınızı sürdürürken kendinizi dezavantajlı hissettiğiniz konular nelerdir?” sorusu yöneltilmiştir.

G. K. 8 Dezavantajlı hissettiğim alanlar oldu tabiki. Kendime ait bir alanım yok mesela o benim için bir dezavantaj.

G. K. 22 Ondan sonra kişisel bakımlarımız... Mesela biz bir kadın olaraktan daha çok kişisel bakımlarımız var. Onlardan faydalanamadık. Psikolojik yönde etkilendim bir kadın olaraktan. Çocuklarımız açısından çok etkilendim.

G. K. 19 Yok yok onlar yok. Hijyen malzemesi de yok gidiyok sosyal markete mesela peçeteylen tuvalet kâğıdı lazım bulamıyoz. Yok evet bulamıyoz evet. Hepsi eksik kalıyor evet. Emzirme odası ben ayrı çadırda oturuyom gelinim ayrı çadırda orda emziriyor. Kendi çadırında oturan olursa bizimkine gidiyor mecburen altı aylık bebeğimiz var. Yok hayır yok yani.

G. K. 24 Dezavantajlı yani şöyle bir şey temel ihtiyaçlarımızı karşılayamıyoruz tam olarak. Kişisel ihtiyaçlarımız mesela bir WC'dir bir banyodur yani bunları biz artık böyle düzenli bir şekilde karşılayamıyoruz bir çamaşırdır...

G. K. 27 Tabiki de dezavantajlı hissettiğim alanlar çok fazla. Özellikle kadın olarak kişisel bakım, atıyorum mesela sağlık problemleri, kadının hijyen olarak hani erkeklere göre daha çok problemleri olduğu için hani daha çok hani hijyene daha çok önem verdiği için kadınlar, bu konuda biraz dezavantajlı hissettim.

G. K. 16 Yemek konusunda bak hiçbir şey çekmedik sıkıntı ama hijyende çektim ben. Mesela kızlarım şampuan bulamadılar tarak bulamadılar. Ama şey yemekte hiç devletten sıkıntı çekmedik. Ha ilk iki günler hani arabalar gelmedi ama hijyen hala çekiyoruz.

G. K. 6 Emzirme odası yok ama hijyen dediğim gibi kozmetik ürünlerin sadece kadınlara sunulan bir market gibi bir şeyi var. Ordan yararlanabiliyoruz. Ama emzirme odaları yok burda.

G. K. 7 Yok şu an burda yok. Burda yok kadınlar için özel bir yer. Tuvalet falan var da özel bir yer yok. Tuvalet var sadece kadınlara özel. Öyle emzirme alanı falan şey yok.

Yapılan mülakatlarda kadınların yaşadıkları çevre dahilinde erkeklerle aynı sosyal fırsatlara sahip olmadıklarını belirttikleri saptanmıştır. Afet öncesinde mevcut sosyal yaşam şeklinin deprem felaketinden sonra nasıl şekillendiğinin saptanabilmesi için kadınlara yaşadıkları çadır kentte yeninden yapılan mekânsal koşullar ile hayatlarında bir değişme olup olmadığı sorulmuştur. Bu konuda kadınların %83'ü (25 kişi) deprem felaketinden sonra bir değişimin olmadığını ve sosyal yaşamın paylaşımının depremden önce olduğu şekli ile devam ettiğini belirtmiştir. Kadınlar daha çok iş yaşamı ve kamusal alanda kurgulanan işleri erkeklerin gerçekleştirdiğini, ev ve aileye ilişkin konularla ise kadınların ilgilendiğini vurgulamışlardır. Diğer bir deyişle kadınların sosyal yaşamdaki sorumlulukları yeni mekânsal kurguda da

toplumsal cinsiyeti destekleyen noktada paylaşılmaktadır. Bu durum toplumsal cinsiyete ilişkin bakış açısının değişebilmesi için köklü bir bilinç değişimine gerek duyulduğunun da bir göstergesidir.

G. K. 19 Yani erkek çalışıyorsa işe gidiyor mesela kocam işe gidiyor. Ben de işte yemek yapıyorum, temizlik falan çocuklara falan bakıyorum öyle. Yani kimsenin evinin içini bilmiyorum ama hani genelde öyle oluyor. Kadınlar çocuklara yemeğe ilgileniyor.

G. K. 14 Tabi canım mesela biz bir çadırda on bir kişi kalıyorduk. Annem babam, abim ailesi, kardeşim, ben ve çocuklarım. Mesela biz kadınlar olarak yemeğimizi yapıp bulunduğumuz ortamın temizliğiyle ilgileniyorduk. Onlar da dışardan alınması gerekenleri işte gıdaydı, atıyorum temizlik ihtiyaçları falan onları alıp geliyorlardı. Dışarı işleriyle uğraşıyorlardı. O şekilde görev. Genelde hani benim gördüğüm kadarıyla Nurdağı'nda böyle. Kadınlar ev işiyle, yemekti bulaşıktı çaydı falan erkekler dışarı işiyle uğraşıyor.

G. K. 15 Var. Mesela eşim gidiyor ekmeğimizi alıyor geliyor dışarı. Farz et yani ney bittiyse buralarda imkân varsa alabilecek yani eşim gidiyor alıyor getiriyor. Biz de evde kadın olarak temin ediyok. Yani hazırlıyok, yapıyok.

G. K. 27 Evet erkekler, daha çok dışardaki durumlarla ilgileniyor. Kadınlar daha ev işleri, daha çok hani böyle evin düzenini kurma olarak öyle bir eş yani iş bölümü mevcut.

G. K. 13 Ya normal hayatta da erkekler paylaşmıyor ki şimdi de paylaşsınlar yani. Normal hayatta da bir paylaşım yok ki kadın hep yapmak zorunda olan, erkek de konmak zorunda olan varlık.

Yaşadığı mekânı kaybeden ya da ağır hasarlı olduğu için evine giremeyen pek çok aile deprem sonrasında yeni bir yaşam alanına adapte olmak zorunda kalmıştır. Afetlerin bir diğer özelliği de bireyleri aniden ve beklenmedik bir şekilde yeni ve zorlu koşullara hızlı uyum sağlamak zorunda bırakmalarıdır. Mekânın yeniden kurgulanışı etkilerini kimi zaman sosyal ilişkilerde kimi zaman ise sorumluluk paylaşımı konusunda kendini göstermektedir. Deprem gibi köklü ve yıkıcı etkileri olan doğal afetler hiç kuşkusuz öncesinde önem alınmasını ve gerekli tedbir uygulamaları ile düzenlemeler yapılmasını gerekli kılmaktadır. Depremler çeşitli bilimsel önlemler uygulanarak hayat kayıplarının önüne geçilebilecek afetler arasında yer almaktadır. Bu noktada deprem beklenen yer ve bölgelerde uzaklaşıp, zemin değerlendirmesi ile güvenli bölgelerde şehirleşme yapılması alınacak en önemli ve etkili tedbirler arasında yer almaktadır. Alınan fiziki önlemlerin yanı sıra sosyal alanda da alınması gereken pek çok önlem mevcuttur. Bunlardan biri de eşitlik temelli hedeflerin bulunduğu eylemler oluşturmak yönündedir. Toplumsal cinsiyet eşitliği temelinde oluşturulan eylemsel yaklaşımlar sürecin en önemli parçalarından biridir (Paksoy Erbaydar, İnal ve Kaya, 2019, s. 13). Yapılan çalışmada toplumsal cinsiyete ilişkin değerlendirmeler deprem felaketi öncesi sürecin değerlendirilmesi ve deprem felaketi sonrası yaşanan sürecin değerlendirilmesi olmak üzere iki farklı konu bağlamında ele alınmıştır. Toplumsal hayatın kurgulanması ve sorumlulukların paylaşımı konusunda kadınların özellikli olarak kendini dezavantajlı olarak gördükleri ortaya koyulmuştur. Deprem sonrası yaşam alanında cinsiyet rollerinin konumlanışına yönelik yapılan değerlendirmelerde afet öncesi yaşamda var olan rol ve sorumluluk dağılımlarının afet sonrası dönemde de devam ettiği saptanmıştır.

Sonuç

Son yüzyılda insan sayısız afetle karşı karşıya kalmıştır. Kimi zaman insan kaynaklı kimi zaman ise doğa kaynaklı olan afetler ülkelerin mevcut kaynak ve tutumlarına göre farklı etkiler yaratabilmektedir. Benzer şiddetteki depremler farklı ülkelerde farklı ölçülerde yıkıcı etkiler oluşturmaktadır. Bu noktada ülkelerin afetlere hazırlık durumları ve geliştirilen stratejilerin önemi ortaya çıkmaktadır. Gelişmiş ülkelerin

uzun yıllardır benimsediği “afetler karşısında güçlü toplum” yaklaşımı son yıllarda pek çok ülkenin gündemine girmeye başlamıştır.

6 Şubat 2023 tarihinde Kahramanmaraş merkezli yaşanan deprem sonrasında pek çok il büyük ölçüde zarar görmüştür. Deprem sonrasında oluşan yaşam alanları insanlar için travmatik süreçler devam ederken yeni bir adaptasyon sürecini de beraberinde getirmektedir. Bu süreçte devam eden ve yeniden şekillenen sosyal yaşamın toplumsal cinsiyet unsurları üzerinden analizi makalenin odak noktasını oluşturmaktadır. Buradan hareketle ilk olarak katılımcı kadınların sosyo-demografik özellikleri analiz edilmiştir. Çalışmaya Nurdağı’nda çadır kentlerde yaşayan 30 depremzede kadın katılmıştır. Katılımcı kadınların %70’i 16-35 yaş aralığında bulunmaktadır. Kadınların %47’si ortaokul ve altında bir eğitim seviyesine, %53’ü ise lise ve üstü bir eğitim seviyesine sahiptir. Kadınların %64’ü evli, %33’ü bekar ve %3’ü boşanmış olduğunu belirtmiştir. 3 ve daha fazla sayıda çocuğa sahip kadınların oranı %43’tür. Kadınların çocuk sahibi olmasının onların depreme yönelik endişe ve kaygılarını annelik üzerinden ortaya koymalarında etkili olduğu saptanmıştır.

Kadınların %21’i eşinin işsiz olduğunu, %79’u ise eşinin çeşitli mesleklere (serbest meslek, memur, emekli, astsubay, imam, işçi) sahip olduğunu belirtmiştir. Kadınların %25’inin kendine ait bir geliri bulunmamaktadır. Çalışma kapsamında kadınların sahip olduğu eğitim düzeyi yükseldikçe eşitsizlik vurgusunun genellikle ön plana çıktığı saptanmıştır. Ancak bu noktada eğitim durumu toplumsal cinsiyete yönelik bilinç düzeyi üzerindeki tek etken değildir. Kadınların içinde yaşadıkları kültürel yapı ve aile öğretilerinin de en az eğitim düzeyi kadar etkili olduğu sonucuna varılmıştır.

Sosyal yaşamda toplumsal cinsiyete ilişkin genel kabullerin neler olduğu yönünde sahip olunan bilinç düzeyi noktasında toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin durum sorgulanmak istenmiştir. Bu noktada kadınların %43’ü toplumsal cinsiyet rolleri hakkında açıklamalarda bulunmuştur. Yapılan açıklamaların temel odak noktasını genellikle eşitsizlik, ayrımcılık ve emek kavramları oluşturmaktadır. Ancak burada dikkat çeken bir nokta da kadınların sosyal yaşamı söz konusu kavramlar ile açıklarken bu kavramların karşılığı olan toplumsal cinsiyet kavramına yönelik bir bilgiye sahip olmamaları durumudur. Kadınların %57’si toplumsal cinsiyet rollerine dair bir bilgisinin olmadığını belirtmiştir. Bu durum toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda istenilen bilinç değişimi noktasında farkındalık eğitimlerinin önemini ortaya koymaktadır. Kadınlar sosyal yaşamı değerlendirirken erkeklerin ve kadınların eşit fırsatlara sahip olmadığını vurgulamaktadırlar (%80). Bununla birlikte kadınların sahip olduğu bakış üzerinde geçmiş öğretilerin ve kültürel öğelerin oldukça etkili olduğu saptanmıştır.

Kadının toplumdaki temel görevi ne olduğu sorusuna daha çok (%70) aile, annelik ve edep kavramları ile açıklama getirilmiştir. Kadınların %67’si deprem felaketi ve sonrasında ortaya çıkan durumlardan kadınların daha çok etkilendiğini belirtmiştir. Bunun nedeni olarak genellikle sosyal yaşamda erkeklerden daha fazla sorumluluk üstlenmeleri ve daha duygusal olmaları durumunu vurgulamışlardır (*G.K. 4, G.K. 28, G.K. 7, G.K. 8, G.K. 14*). Kadın sorunları konusunda ise kadınların tamamı kadınların sorun alanlarının bulunduğunu belirtmiş ve genel olarak ortaya konulan sorun alanlarının ekonomik yetersizlikler, eğitimsizlik, örf ve adetler, yetiştirilme tarzı, toplumsal baskılar ve aile yapısı şeklinde olduğu görülmüştür.

Deprem afeti öncesinde çeşitli risk unsurlarının saptanması ve ulusal düzeyde eylem planlarının modern afet yönetimi bakış açısıyla oluşturulması oldukça önemlidir. Gelişen yeni teknolojiler ve yeni yöntemler göz önünde bulundurularak afet yönetim sistemlerinin güncellenerek planlanması buradan hareketle toplumsal cinsiyet unsurlarının da göz önünde bulundurulması afet yönetimi üzerindeki başarıyı arttıran önemli etmenlerdendir. Afetler konusundaki en önemli süreç kuşkusuz afet yaşanmadan alınan önlemlerin diğer bir deyişle önleyici tedbirlerin hayata geçirilmesi sürecidir. Bu süreçte atılan adımlar büyük önem taşımaktadır. Afet öncesi olduğu kadar afetlerden sonra gerçekleştirilen çalışmalar da sürecin organizasyonu, eksik noktaların tespiti ve güçlendirme çalışmalarının yönünü belirlemek adına oldukça önemlidir. Bu noktada deprem sonrası süreç incelenirken kadınlara aile içi ilişkilerinin nasıl etkilendiği sorulmuştur. Kadınların %50’si ailelerinin değerini anladığını ve birbirlerine kenetlendiklerini belirtmişlerdir. Kadınların %43’ü ise aile ilişkilerinin depremin felaketinden sonra olumsuz bir biçimde etkilendiğini söylemiş ve özellikle yaşanan felaketin psikolojik boyutuna vurgu yapmıştır. Kayıpların ya da tanık olunan acı verici olayların yaşattığı travmatik duygular dile getirilmiştir. Bunun yanı sıra yaşanan

travmatik olaylar sonucunda aile içi ilişkilerde gergin davranışların meydana geldiğini ve yaşadıkları mekânın bu durumu önemli ölçüde etkilediğini ortaya koymuşlardır. Kadınların %7'si ise aile içi ilişkilerinin deprem felaketinden etkilenmediğini belirtmiştir.

Kadınların deprem sonrası yaşadıkları çadır kentlerde bir kadın olarak kendilerini dezavantajlı hissedip hissetmedikleri araştırılmıştır. Bu noktada kadınların genellikle kamusal alan yani ev dışı alana ilişkin konularda ve kadın olarak sahip olunan birtakım gereksinimlere ulaşmada kendilerini dezavantajlı olarak hissettikleri saptanmıştır. Ilgın ve Karagül'ün (2022, s. 98) "Afet Süreçlerinde Kadınlara Yönelik Toplumsal Cinsiyet Eşitsizliğinde Sivil Toplum Kuruluşu Çalışanlarının Deneyimleri: Çanakkale İli Örneği" başlıklı çalışmasında 20 arama kurtarma personelinin afet döneminde toplumsal cinsiyet eşitsizliğine yönelik algıları incelenmiş ve çalışma sonucunda kadınların erkeklere oranla afet bilincine daha az sahip oluğu ve bu yüzden afetlerden daha fazla etkilendiği belirtilmiştir.

Kadınların deprem felaketi sonrasında yaşadıkları sorunlar konusunda sıklıkla vurguladıkları başlıklar özel alan gereksinimi, hijyen sorunu, mahremiyet ve güvenlik sorunu şeklindedir. Bu noktada depremden önceki sosyal yaşam ve çadır kentteki sosyal yaşam sorumluluklarının paylaşımı noktasında kadınların %83'ü erkek ve kadınların paylaşımlarının değişmediğini yani toplumsal cinsiyetçi bakış açısıyla devam ettiğini ortaya koymuşlardır. Diğer bir deyişle yeni kurgulanan mekânın sosyal yapılanması da deprem öncesi var olan sistemin devamı şeklinde tezahür etmektedir. Bu noktada atılacak eşitlikçi adımların kadınların deprem sonrası mental durumları ve kamusal alandaki varlıkları üzerinde olumlu etkiler sağlayacağı düşünülmektedir. Nitekim Okay ve İlkaracan'ın (2018, s. 8) "Toplumsal Cinsiyete Duyarlı Afet Risk Yönetimi" başlıklı çalışmasında kadınların geleneksel rollerine sahip vurguların yer aldığı afet risk azaltma protokollerinin yeniden eşitlikçi bir biçimde düzenlenmesini ve özellikle kadın katılımının planlama ve müdahale aşamalarının her noktasında yeniden yapılandırılması gerektiğine vurgu yaptıkları görülmektedir.

Afetler karşısında oluşturulan eylem planları hazırlık, müdahale, iyileştirme gibi çok farklı aşamalara sahip olmakla birlikte geliştirilen stratejilerin toplumsal cinsiyet eşitliğini barındıran unsurlar ile şekillendirilmesi oldukça önemlidir. Özellikle kadınlardan hareketle dezavantajlı gruplar başta olmak üzere bireylere afet okur-yazarlığı konusunda eğitimler verilmesi ve karşılaşılan çeşitli afet durumlarında sosyal olanaklara eşit erişim şartlarının oluşturulması bir gereklilik olarak kabul edilmektedir. Yine özellikle eğitim sistemi içinde verilen dersler kapsamında afet farkındalığının oluşturulmasına yönelik derslerin yer alması ve çeşitli tatbikatların yapılması bilinç düzeyinin artması adına atılacak önemli adımlar arasında yer almaktadır. Gelişen teknoloji ve uygulanan yeni yöntemler ışığında afet yönetim sistemlerinin modernize edilmesi buradan hareketle güncellenmesi afet yönetim süreçlerinin başarı oranını arttıracak en önemli unsurlar arasında yer almaktadır.

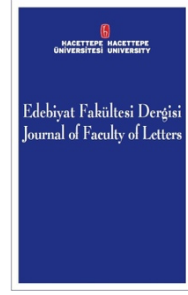
Yazar katkısı:	Kavramsallaştırma: İBA; Veriyi düzenleme: İBA; Veri Analizi: İBA; Finansman sağlama: İBA, EB; Araştırma: EB; Yöntem: İBA; Proje yönetimi: İBA; Kaynaklar: İBA; Yazılım: İBA; Gözetim: EB; Onaylama: İBA, EB; Görselleştirme: İBA, EB; Taslak metin yazımı: İBA; Gözden geçirilmiş metin yazımı: İBA, EB.
Çıkar çatışması:	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Mali destek:	Yazarlar bu çalışma için mali destek almadıklarını bildirmiştir.
Etik kurul onayı:	Çalışmanın etik kurul uygunluk kararı Bursa Teknik Üniversitesi Fen, Mühendislik ve Sosyal Bilimleri Araştırmaları Etik Kurulu'nun E-69707128-050.02.04-103310 sayılı ve 07.04.2023 tarihli kararı ile alınmıştır.

Kaynakça

- Akçakaya, E.Y., ve Him, M.S. (2020). Yaşlıların sosyal ağlarının afet riski bağlamında değerlendirilmesi. *Senex: Yaşlılık Çalışmaları Dergisi*, 4, 3-16.
- Akpolat, Y., Kaya, G., Çalışkan, A., ve Karaağaç, Ş. (2021). İzmir deprem afetinden etkilenenler üzerine sosyolojik bir araştırma: Depremle ilgili toplumsal bilinci etkileyen faktörlerin analizi. *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23(2), 723-753. <https://doi.org/10.16953/deusosbil.841864>

- Altıparmak, İ. B. (2018). Toplumsal cinsiyet üzerine sosyolojik bir araştırma: Kaynakları ve mücadele alanlarına yönelik öneriler. *Turkish Studies*, 13(18), 179-194. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13823>
- Anderson, K. M., ve Manuel, G. (1994). Gender differences in reported stress response to the Loma Prieta earthquake. *Sex Roles*, 30, 725-733. <https://doi.org/10.1007/BF01544672>
- Caterina, M., Gell, C. F., Lasap, L., ve Turvill, E. (2020). *Toplumsal cinsiyet ve afet risk azaltma*. (G. Yalçın, E. İnal, N. Paksoy Erbaydar ve E. Kaya, Çev.). Paradigma Akademi.
- Cebecioğlu, G., ve Altıparmak, İ. B. (2016). Tekstil işçilerinin toplumsal cinsiyete ilişkin tavır ve tutumları. *International Journal of Humanities and Education*, 2(3), 123-143.
- Chaulagain, H., Gautam, D., ve Rodrigues, H. (2018). Revisiting major historical earthquakes in Nepal: Overview of 1833, 1934, 1980, 1988, 2011, and 2015 seismic events. *Impacts and insights of the Gorkha earthquake*, 1-17. <https://doi.org/10.1016/B978-0-12-812808-4.00001-8>
- Çakmak H, Ocaktan M. E., ve Akdur R. (2018). Doğal afetler, eşitsizlikler ve sağlık sonuçları. A. Akın (Yay. haz.), *Eşitsizlikler ve sağlık sonuçları* içinde (ss. 88-94). Türkiye Klinikleri.
- Çapcıoğlu, İ., ve Çetin, K. (2020). Kavramsal olarak toplumsal cinsiyete kısa bir bakış. M. Talas (Yay. haz.), *Toplumsal cinsiyet* içinde (ss. 27-92). İksad.
- Çelebi Boz, F., ve Şengün, H. (2017). Afet ve kalkınma ilişkisinde kadın. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 59, 359-374. <https://doi.org/10.9761/JASSS7224>
- Çılğın, T. (2023). 21. Yüzyılda Türkiye'de ve Dünya'da engelli kadınların çalışma hayatında yaşadıkları sorunların ulusal ve uluslararası yasal düzenlemelere rağmen devam etmesi paradoksu. *Çalışma ve Toplum*, 2(77), 1323-1352. <https://doi.org/10.54752/ct.1280838>
- Demirci, K., ve Avcu, T. (2021). Afet süreçlerinde kadın bireylerin yaşadığı sorunlar ve çözüm önerileri: İzmir ili örneği. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 11(1), 86-105.
- Dursun, G. (2020). Yaşam beklentisinde afetlerin toplumsal cinsiyet uçurumu üzerine etkisi: Doğrusal olmayan Ardl modeli. *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(40), 65-87. <https://doi.org/10.35343/kosbed.820335>
- Düger, Y., ve Yaman, M. (2022). Doğal afetler bağlamında kadına yönelik cinsiyet temelli insan hakları ihlalleri. *Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 24(43), 931-952.
- Enarson, E., ve Meyreles, L. (2004). International perspectives on gender and disaster: Differences and possibilities. *International Journal of Sociology and Social Policy*, 24(10/11), 49-93. <https://doi.org/10.1108/01443330410791064>
- Fothergill, A. (1996). Gender, risk and disaster. *International Journal of Mass Emergencies & Disasters*, 14(1), 33-56.
- Güdeklı, A. (2016). *Küreselleşme ve toplumsal cinsiyet açısından küresel erkek(lik) ve medya*. Literatürk.
- Gündüz, F. (2022). Afetlerde kadın ve toplumsal cinsiyet perspektifi ile çıkarılması gereken dersler (Haiti ve Japonya depremi örneği). *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, (12), 440-460. <https://doi.org/10.21733/ibad.1039215>
- Güngör, V., ve Aşkın, D. (2021). Afet ve aile içi ilişkiler: Covid-19 pandemisinin aile içi tartışma ve şiddet üzerindeki etkileri. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(1), 46-55. <https://doi.org/10.47130/bitlissos.931160>
- Horton, L. (2012). After the earthquake: Gender inequality and transformation in post-disaster Haiti. *Gender & Development*, 20(2), 295-308. <https://doi.org/10.1080/13552074.2012.693284>
- İlgın, H. Ö., ve Karagül, D. (2022). Afet süreçlerinde kadınlara yönelik toplumsal cinsiyet eşitsizliğinde sivil toplum kuruluşu çalışanlarının deneyimleri: Çanakkale ili örneği. *Journal of Emerging Economies and Policy*, 7(2), 85-103.
- İşık, Ö., Aydınlioğlu, H. M., Koç, S., Gündoğdu, O., Korkmaz, G., ve Ay, A. (2012). Afet yönetimi ve afet odaklı sağlık hizmetleri. *Okmeydanı Tıp Dergisi*, 28(2), 82-123. <https://doi.org/10.5222/otd.sup2.2012.082>
- İnal E., ve Paksoy Erbaydar, N. (2012). 2012-2023 Ulusal Deprem Stratejisi ve Eylem Planı'nın toplumsal cinsiyet bakış açısı ile incelenmesi. *Fe Dergi*, 8(1), 33-49. https://doi.org/10.1501/Fe0001_0000000150
- Karadağ, Z., ve Eroğlu, D. (2019). Kırsal alanda yaşayan engelli kadınların toplumsal hayata katılımında toplumsal cinsiyete bağlı etkiler-Bulanık ilçesi örneği. *Sosyoloji Dergisi*, (39), 33-52.
- Karagöz, Y. (2017). *SPSS ve AMOS uygulamalı nicel-nitel-karma bilimsel araştırma yöntemleri ve yayın etiği*. Nobel Yayınları.
- Kişi, G. (2022). *Depremın sosyolojik boyutu: 2020 Elâzığ depremedeleriyle yapılan niteliksel bir araştırma*. [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Maltepe Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.
- Krishnaraj, M. (1997). Gender issues in disaster management: The Latur earthquake. *Gender, Technology and Development*, 1(3), 395-411. <https://doi.org/10.1080/09718524.1997.11909865>
- Kung, Y. W., ve Chen, S. H. (2012). Perception of earthquake risk in Taiwan: Effects of gender and past earthquake experience. *Risk Analysis: An International Journal*, 32(9), 1535-1546. <https://doi.org/10.1111/j.1539-6924.2011.01760.x>

- Kurtdaş, M. Ç. (2017). Toplumsal cinsiyet ve toplumsal değişme. Z. Kızmaz (Yay. haz.), *Değişim sosyolojisi* içinde (ss. 268-295). İstanbul: Lisans.
- Okay, N., ve İlkaracan, İ. (2018). Toplumsal cinsiyete duyarlı afet risk yönetimi. *Resilience*, 2(1), 1-12. <https://doi.org/10.32569/resilience.431075>
- Paksoy Erbaydar, N., İnal, E., ve Kaya, E. (2019). *Afet mevzuatının toplumsal cinsiyet açısından incelenmesi*. Paradigma.
- Saygılıgil, F. (2020). *Toplumsal cinsiyet tartışmaları*. Dipnot Yayınları.
- T.C. Başbakanlık Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı (AFAD) (2014). Açıklamalı afet yönetimi terimleri sözlüğü, <https://www.afad.gov.tr/aciklamali-afet-yonetimi-terimleri-sozlugu>.
- Talu, N. (2016). İklim değişikliği ve toplumsal cinsiyet politika belirleme süreçleri. *Yasama Dergisi*, (33), 68-87.
- Thapa, V., ve Pathranarakul, P. (2019). Gender inclusiveness in disaster risk governance for sustainable recovery of 2015 Gorkha Earthquake, Nepal. *International journal of disaster risk reduction*, 34, 209-219.
- Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Strateji ve Bütçe Başkanlığı (2023). 2023 Kahramanmaraş ve Hatay depremleri raporu, <https://www.sbb.gov.tr/2023-kahramanmaras-ve-hatay-depremleri-raporu/>.
- Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) (2023). Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları, <https://data.tuik.gov.tr/Kategori/GetKategori?p=Nufus-ve-Demografi-109>.
- Ünür, E. (2021). Afet yönetiminde toplumsal cinsiyet eşitsizliği: Doğal afetlerde cinsiyete dayalı zarar görülebilirlik farkı. *İstanbul Aydın Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(2), 351-381.
- Vatandaş, C. (2007). Toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rollerinin algılanışı. *Sosyoloji Konferansları*, (35), 29-56
- Yerlikaya Şaşmaz, O. (2022). Afet sosyolojisi. İ. Dölek (Yay. haz.), *Afetlerle yaşamayı öğrenmek* içinde (ss. 73-90). Pegem Akademi.
- Yumarni, T., Amaratunga, D., ve Haigh, R. (2014). Assessing gender vulnerability within post-earthquake reconstruction: Case study from Indonesia. *Procedia Economics and Finance*, 18, 763-771. [https://doi.org/10.1016/S2212-5671\(14\)01000-4](https://doi.org/10.1016/S2212-5671(14)01000-4)



1830-1906 Yılları Arasında Denizli Merkez Nüfusu Üzerine İnceleme¹ A Study on the Population of Denizli Center Between 1830-1906

Hümeyra KARABIYIK*

Öz

Osmanlı Devleti'nin nüfusunu ele alan çalışmalar için nüfus defterleri, tahrir ve temettuât defterleri ile salnameler oldukça elzem kaynaklardır. Osmanlı'nın kuruluşundan itibaren, fethedilen bölgelerdeki arazisinin tespiti, bu bölgelerdeki vergi mükellefi ve asker olacak erkek nüfusun belirlenmesi için tahrirler düzenlenmiştir. Bu sayede tahrir defterleri oluşmuştur. Tahrirler belli zamanlarda, belli bölgelerde yapıldığı için düzenli ve ülkenin tamamını kapsayacak şekilde tutulamamıştır. Buna rağmen adı geçen defterler sayesinde klasik dönem için, belli bir bölgenin nüfusunu ve nüfusunda meydana gelen değişimleri incelemek mümkündür. Tahrir defterlerinin Osmanlı nüfusunun tespitine katkısı yadsınamaz bir gerçektir. Osmanlı Devleti'nde ilk nüfus sayımının kuruluştan 5 asır kadar sonra yapılabildiği görülmektedir. Sayım, Sultan II. Mahmut [1808-39] devrinde Yeniçeri Ocağı'nın yerine kurulan yeni orduya asker sağlamak ve vergi amacıyla yapılmıştır. Erkek nüfusun kaydedildiği bu sayım, Osmanlı Devleti'ndeki nüfusu tam olarak yansıtmasa da genel olarak ülke demografisi hakkında bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır. Keza 1844-45 yılında tutulan temettuât defterleri, hâne reisi sayısından yola çıkılarak nüfus tahmininde bulunmamızı sağlayan önemli kaynaklardan biridir. Ayrıca salnamelerden de Osmanlı nüfus çalışmalarında faydalanılmaktadır. Bu çalışmada nüfus ve temettuât defterleri ile vilâyet salnamelerinden yararlanılmıştır. Bu kaynaklardan elde edilen veriler ışığında 1830 ila 1906 yılları arasında Denizli kentinin köy ve mahallelerinin nüfusu ele alınmıştır. Çalışmada tablolarla da yer verilerek elde edilen verilerin analizine gidilmiştir. Ayrıca faydalanılan kaynaklara göre bölgedeki doğum ve ölüm sayıları verilmiştir. Bununla birlikte medreselerdeki erkek nüfus, hanlarda kalan Müslüman ve gayrimüslim erkek nüfus ile aşiretlerin erkek nüfusu hakkında da bilgi verilerek değerlendirmeler yapıldı. Bu çalışmanın amacı, ele alınan dönemde Denizli kentinin demografik durumunu ortaya koyarak nüfus alanında yapılan çalışmalara ve Denizli tarihine katkıda bulunmaktır.

Anahtar sözcükler: Osmanlı Devleti, nüfus, Denizli, nüfus defteri, temettuât defteri.

Abstract

Population registration books, tahrir (records) and temettuât (financial profits) registers and yearbooks are essential sources for studies dealing with the population of the Ottoman Empire. After the establishment of the Ottoman Empire, registrations were arranged to determine the land in the conquered regions and to determine the male population who would be taxpayers and soldiers in these regions. For that reason, the registration books have been created. Since registers were kept at certain times in certain regions, they could not be kept regularly covering the whole country. Despite this, it is possible to examine the population of a certain region and the changes in its population for the classical period, thanks to the aforementioned notebooks. Despite this, it is possible to examine the population of a

¹ Yazarın doktora çalışmasından üretilmiştir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü. humeyra.hk@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9739-3709



certain region and the changes in its population for the classical period, thanks to the aforementioned notebooks. The contribution of the tahrir registers to the determination of the Ottoman population is an undeniable fact. It can be seen that the first census in the Ottoman Empire could be made five centuries after the establishment. The census was taken during the reign of Sultan Mahmut II. [1808-39] to provide soldiers to the new army established on the site of the Janissary Corps and also for tax purposes. Although this census, in which the male population is recorded, does not accurately reflect the population in the Ottoman Empire, it allows us to have information about the demography of the country in general. Also, the dividend books kept in 1844-45 are one of the important sources that allow us to estimate the population based on the number of heads of families. In addition, yearbooks have also been used in Ottoman population studies. In this study, population and financial profit books and the yearbooks related with some cities have been benefited. In the light of the data obtained from these sources, the population of the villages and the quarters of the city of Denizli between 1830 and 1906 was dealt with. Some various tables were also included in the study and the data obtained were analyzed. In addition, the number of births and deaths in the region is explained according to the sources studied. In addition, evaluations have been made by giving information about the male population in the madrasas, the Muslim and non-Muslim male population staying in the caravanserai, and the male population of the different tribes. The aim of this study is to contribute to the studies in the field of population and the history of Denizli by revealing the demographic situation of the city of Denizli in the period studied.

Keywords: Ottoman Empire, population, Denizli, population registers, temettuât registers.

Giriş

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan sonra nüfus sayımı çoğunlukla toprak tahriri ve vergileri saptamak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu doğrultuda, ilkin *Memleket Tahriri* adı altında yeni alınan topraklarda meskûn halkın gelirleri ile bunların ellerinde bulunan araziye tespit etmek maksadıyla sayım ve yazım uygulanmıştır. Sayım sırasında kayıtlar defterlere işlenmiş, bu defterlere de *Tahrir Defteri* denilmiştir. Bürokrasi alanında Osmanlı'nın en kıymetli kayıtlarından kabul edilen tahrirler, içeriklerine göre *Mufassal*, *İcmal*, *Evkaf* ve *Piyade* adlarıyla, gerek asker alımı ve vergilendirme gerekse çeşitli kamusal faaliyetlerin yerine getirilmesi konusunda ana kaynak özelliği taşımaktadır (Acun, 2006, s. 17; Afyoncu, 2003, s. 267; Çadircı, 1997, s. 44; Elibüyük, 1990, s. 13).

Tahrirlerin kanun gereğince otuz ila kırk yılda bir uygulanması amaçlanmıştır.² Ancak saltanatta meydana gelen değişiklik ve vergilerin çeşitli nedenlerle artış-azalış göstermesi durumunda tahrirlerin daha kısa zaman aralığında uygulandığı görülmektedir (Afyoncu, 1999, s. 312). Tahrir defterlerine köy, kasaba, şehir, yaylak, kışlak ve mezra gibi yerlerde yaşayan hâne reislerinin her birinin ismi, iktisadî ve hukukî statüsü, bunlardan alınan verginin miktarı ve cinsi, toprağı hangi şekilde tasarruf ettikleri, mülkiyet ve vakıf sistemleri kaydedilmiştir. Bu nedenle zikredilen defterler Osmanlı'nın hem sosyo-ekonomik hem de demografi tarihinin en mühim kaynaklarından sayılmaktadır (Emecen, 1991, s. 145; Öz, 1991, s. 5). Bu sayımlara kadınlar nadir olarak dâhil edilmekle birlikte sadece vergi veren dul kadınlar sayılmışlardır. Bunun nedeni olarak da kadınların hâne reisi olmamaları veya toprak tasarruf etmemeleri gösterilebilir (Yazıcı Özdemir, 2021, s. 439-440).

Günümüzde mevcut olan en eski tarihli tahrir defteri 835 [1431] yılına aittir.³ Yani XV. yüzyıl gibi erken bir dönemde tahrirler yapılmaya başlanmıştır (Acun, 2006, s. 18). Fatih Sultan Mehmet [1451-81] ve Kanunî Sultan Süleyman [1520-66] devirlerinde neredeyse Osmanlı Devleti'nin her vilâyetinde tahrirler yapılmıştır (İlhan, 1997, s. 86). Konuyla ilgili olarak Mustafa Nuri Paşa tarafından tahrirlerin Sultan II. Selim [1566-74] zamanında tamamlandığı ve bir daha yapılmadığı zikredilmektedir (Mustafa Nuri Paşa, 1992, s. 134). Ancak Ömer Lûtfî Barkan, yapmış olduğu çalışmada, II. Selim'in ardından Osmanlı tahtına oturan III. Murat [1574-95] zamanında da tahrirlerin bulunduğunu ispatlamıştır (Barkan, 1940-41, s. 31-33).

² Konuyla ilgili olarak Mustafa Nuri Paşa, her asırda bir, ülke genelinde sayım yapılmasının yasa gereği olduğunu belirtmektedir. (Mustafa Nuri Paşa, 1992, s. 134).

³ Bu tahrir defteri *Hicri 835 Tarihli Suret-i Defter-i Sancak-i Arnavid* başlığıyla kitap olarak Halil İnalçık tarafından hazırlanmış ve Türk Tarih Kurumu tarafından yayınlanmıştır. Bkz. (İnalçık, 1954).

Tahrirler yapıldığı sırada yerleşik ve devamlı yerleşik durumda bulunmayan gruplardan vergi vermekle mükellef olan evli hâne reisleri ile bu hâne reislerinin ergin yaşa gelmiş bekâr oğulları adı geçen defterlere kaydedilmiştir (Emecen, 1991, s. 145). Bu kayıtlar dikkate alınarak bir bölgenin nüfusu tahmin edilebilmektedir. Böylelikle, tahmini nüfusa -birçok araştırmacı tarafından da kabul edilen- Ömer Lûtfî Barkan'ın "her hâne 5 kişiden oluşur" fikrinden yola çıkılarak ulaşılmaktadır (Barkan, 1953, s. 12).⁴

Araştırma konumuz olan Denizli kentine ait tahrir defterleri mevcuttur. Bu defterler XVI. yüzyılda Denizli nüfusuna dair değerlendirmeler bakımından büyük önem arz etmektedir. Denizli, XVI. yüzyılda Kütahya'ya bağlıdır (Varlık, 1988, s. 135) ve tahrirleri Kütahya tahrir defterleri içinde bulunmaktadır. Bu dönemde Denizli "Lazıkıyye" adı ile anılmaktadır.

Kütahya tahrir defterlerinden en eski tarihlisi Sultan II. Bayezid [1481-1512] devrine aittir ve defterin baş kısmının eksik olduğu tespit edilmiştir. İkincisi mufassal defter olup 1520 tarihlidir (Varlık, 1988, s. 116). İki defterde de Denizli ismine rastlanmamaktadır (Varlık, 1988, s. 136). Lakin 1530 yılına ait icmâl ve 1571 yılına ait mufassal iki defterde Denizli ile ilgili kayıtlar mevcuttur ve şehrin mahalleleri ve nüfusunu içeren mühim bilgileri ihtiva etmektedir (Gökçe, 2000, s. 75). Tahrirlerden elde edilen verilere göre 1530'larda Denizli'nin tahmini olarak nüfusu 4824 kişidir. 1571 yılında ise kentin nüfusu tahminen 6140 kişiden müteşekkildir. Bu durum iki tarih arasında meydana gelen nüfus artışına %27.28 olarak yansımaktadır (Gökçe, 2000, s. 90).⁵ Denizli 1571 yılında başka bir kenti besleyecek genişlikte olmakla birlikte Kütahya'nın ardından ikinci merkez durumundadır (Faroqhi, 1978, s. 58).

Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyılda nüfus, arazi, mal-mülk tahriri yaygın ve düzenli bir şekilde uygulanmış ancak XVII. ve XVIII. yüzyıllarda eski önemini kaybetmiştir. Çünkü XVII. yüzyıl itibariyle Osmanlı, buhranlı bir döneme girmiştir. Şöyle ki bir yanda Celali isyanları ve Tımar sisteminde meydana gelen bozulmalar diğer yanda çift bozmanın yaygın hale gelmesi ile Büyük Kaçgun gibi hadiseler tahrir defterlerinin düzenli ve sağlıklı tutulmasına engel olmuştur (Çavdar, 1999, s. 551). Neticede tahrirler yalnızca elzem olan mahallerde yapılırken, bu durum nüfusta meydana gelen gelişmelerin tespitini zor ve aynı zamanda imkânsız kılmıştır (Baykara, 1999, s. 257).

XIX. yüzyılda muhtelif gereksinimler sonucu genel ve kısmî sayımlar yapılmıştır. Burada Osmanlı Devleti idaresindeki halkın sayısının genel anlamda bilinmesi hedeflenmiştir. Bunun altında yatan iki mühim sebep vardır ki bunlar bütün devletler için her dönemde uygulanan askerlik ve vergi zorunluluğudur (Aydın, 1990, s. 81-106; Çavdar, 1999, s. 551). Yeniçeri Ocağı'nı 1826 yılında kaldıran Sultan II. Mahmut, ilk reform hareketi olarak yeni bir ordu kurmuştur. Yeni ordu beraberinde yeni vergi kaynaklarının tespit edilmesi ve asker olabilecek erkeklerin yaşının ve sayısının saptanması gereğini doğurmuştur. Özetle, devlet bu dönemde gerek doğru bilgiye gerekse kayıt sistemine önemli ölçüde ihtiyaç duymuştur (Akbal, 1951, s.617-619; Karal, 1943, ss. 10-11; Karpat, 2003, s. 44). Neticede Osmanlı Devleti'nde gerekli hazırlıklar yapılmak suretiyle Haziran 1830'dan itibaren nüfus sayımına gidilmiştir. Böylece Anadolu ve Rumeli esas alınmak üzere 1830 yılının ikinci 6 ayı ile 1831 yılının ilk 6 ayında ilk kez genel nüfus sayımı yapılmıştır (Bingöl, 2004, s. 44). Buna göre Türk erkek nüfusunun 1.998.027'si Anadolu'da ve 513.448'i ise Rumeli'de bulunmaktadır (Shaw ve Kural Shaw, 1983, s. 154). Bu sayım Osmanlı Devleti'nde uygulanan modern diyebileceğimiz nüfus sayımlarının öncüsü kabul edilmektedir. Uygulandığı dönemde Osmanlı nüfusunu tam olarak yansıtmaya da hem Anadolu hem de Rumeli'nin demografisinin ortaya konulmasında oldukça faydalı olmuştur (Hayta ve Ünal, 2005, s. 108; *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu*, 1996, s. 24).

Nüfus sayımında memurlar, Müslüman ve gayrimüslim erkeklerin bir yaşından yüz yaşına değin tümünü, bizzat görerek kaydetmişlerdir. Bu kayıtlarda yeni doğan erkek çocukların isimleri, babalarının ismi altına yazılmıştır. Ölen erkekler ise ölüm tarihleri not edilerek defterden silinmiştir. Yaşadığı yerin

⁴ "Hâne" sayısından yola çıkılarak elde edilen tahmini nüfus için Nejat Göyünç, OTAM'da yayınlanan "Hâne Deyimi Hakkında" başlıklı makalesinde farklı katsayılar belirtmektedir. Bununla ilgili olarak adı geçen çalışmaya bakılabilir. Bkz. (Göyünç, 2000, s. 331-348).

⁵ Turan Gökçe çalışmasında tahmini nüfusa ulaşmak için, Ömer Lûtfî Barkan gibi "bir hâneyi 5 kişi" olarak kabul etmektedir.

dışında olup dönen, Hac vazifesinde olan, asker olmak amacıyla İstanbul'a giden erkek nüfus tek tek kayıt altına alınmıştır. Müslüman ve gayrimüslimlere ait kayıtlar ayrı defterlerde tutulmuştur. Ayrıca her iki nüfusa mensup yerli ve yabancılar da kayıtlarda belirtilmiştir. 14 ila 40 yaş arasındaki Müslüman nüfustan askerliğe uygun olanlar "mim" ile işaretlenmiştir. Kaydedilen kişilerin isim, şöhret, hal ve eşkâli ile nitelikleri ayrıntılı bir şekilde yazılmıştır. Gayrimüslim nüfusun ellerinde bulunan cizye evraklarına göre maddi durumları tespit edilmiştir. Cizye evraklarını ibraz edenlerin isimlerinin üstüne âlâ, evsât ve ednâ olarak hangi sınıftan vergi veriyorlarsa işaretlenmiştir (Aydın, 1990, ss. 86-87; *1830 Sayımında Ankara*, s.16).

Osmanlı Devleti'nde 1830 yılı itibariyle nüfus sayımına başlanmış olsa da sağlıklı anlamdaki sayımların 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşının ardından gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu savaşta Osmanlı topraklarının önemli bir bölümü kaybedilmiştir. Sonrasında Osmanlı'ya Balkanlar'dan önemli ölçüde Müslüman nüfus göç etmek mecburiyetinde kalmıştır. 1876 ila 1909 yılları arasında Osmanlı Devleti tahtında bulunan Sultan II. Abdülhamit devrinde yeni nüfus sayımı yapmak için faaliyetler başlatılmıştır. Bu doğrultuda Şura-yı Devlet nüfus sayımı konusunda hukuki düzenlemeleri yapmakla yetkilendirilmiştir. Neticede 4 Eylül 1881 tarihinde "Sicil-i Nüfus Nizamnamesi" Şura-yı Devlet'çe hazırlanarak yürürlüğe konulmuştur. Bu tarihte nüfus sayımının ne şekilde yapılacağıyla ilgili olarak talimat da kabul edilmiştir (Güler, 1999, s. 568; Sungur, 1999, s. 562).

Sayımı yapılan bireylere genel nüfus sayımında, sonradan "Nüfus Cüzdanı" adını alacak olan "Nüfus Tezkeresi" verilmiştir. Bu tezkerenin vatandaş tarafından resmi işlemlerde gösterilmesi de zorunlu kılınmıştır. Gerek mahalle gerekse köylerde nüfus sayım ve yazım işlemleri tahmin edilenden daha uzun sürede yapılabilmektedir. Ulaşım yetersizliği ve hava şartlarının kötü olması gibi nedenler sayımın planlanan vakitte tamamlanmasına engel teşkil etmiştir. Nitekim ulaşım olanakları elverişli yerlerde dahi neticeler 1884 yılında ancak ortaya konulabilmektedir (Sungur, 1999, s. 563). Osmanlı Devleti'nde nüfus sayımlarının sonuncusu ise 1914 senesinde uygulanmıştır (Güler, 1999, s. 568; *Osmanlı İmparatorluğu'nun Ekonomik ve Sosyal Tarihi*, 2004, s. 908).

Nüfus defterleri dışında temettuât defterleri de XIX. yüzyılda Osmanlı nüfusu için içerdiği bilgilerle demografi alanında önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Bu defterler etnik analizlerin yapılmasını da sağlayarak bölgedeki gayrimüslimlerin ve varsa diğer kesimlerin temettuât sayımlarının yapılmasına fırsat vermektedir. Böylece hem Müslüman ve gayrimüslim kesimin karşılaştırılması hem de XIX. yüzyılda gayrimüslimlerde demografi ve iktisadî alanda meydana gelen değişimleri takip etme imkânı doğmaktadır.

Temettuât defterleri ele alındığı devrin sosyal tarihi bakımından oldukça mühim bir kaynak özelliği taşımaktadır. Bu defterlerde vergi vermekle mükellef olan hâne reislerinin isim, lakap, unvan ve sahip oldukları meslekleri ile etnik yapıları kaydedilmiştir. Böylece Osmanlı toplumunda XIX. yüzyılda meydana gelen sosyal değişimin izlenmesi söz konusu olmuştur. Bu defterler farklı yerlerde yaşayan, şehir ve kırsal bölgelerdeki insanların, ayrı meslek ve etnik gruplara sahip kişilerin servetleri ve servet edinme tercihlerini göstermektedir. Böylece detaylı tabloların ortaya konulmasına da olanak sağlanmaktadır (Akgündüz ve Öztürk, 2002, s. 32-33). Osmanlı Arşivi'nde çalışma konumuz olan Denizli'ye ait 8 Müslüman ve 1 Rum mahallesi ile 28 köyün temettuât defteri bulunmaktadır.

XIX. ve XX. yüzyılı ele alan nüfus çalışmalarında araştırmacıların yararlandığı kaynaklardan biri de salnamelerdir. Bir senede meydana gelen olayları göstermek için hazırlanan eserlere salname adı verilmektedir. Sene, yıl manasındaki "sâl" ile mektup ve kitap anlamındaki "name" kelimelerinden meydana gelen bu ifadenin tam olarak karşılığı "yıllık"tır (Pakalın, 1993, s. 105). İncelediğimiz Denizli kentine ait müstakil bir salname bulunmamaktadır. Lakin bu kentle ilgili bilgilere 1845 senesi itibarıyla bağlı olduğu Aydın vilâyet salnamelerinde rastlamak mümkündür.

XIX. yüzyıl ve XX. yüzyıl başlarında Denizli nüfusunu ele alan çeşitli çalışmalar mevcut olup,⁶ Denizli ile ilgili yapılan çalışmaların değerlendirildiği bir de kitap çalışması bulunmaktadır.⁷ Kitapta, Ömür

⁶ Bkz. (Aşıkçı Çevik, 2007; Babaoğlu, 1996; Boyacıoğlu, 1987; Demir, 1996; Gökçe, 1991, s. 169-182; İnan, 1997; İnan, 1999, s. 27-33; Kapısız, 1999; Özçelik, 2007, 227-241; Özlü, 2006; Turan, 2002).

⁷ Bu kitap Yasemin Beyazıt editörlüğünde hazırlanmış olup, Nobel Bilimsel Eserler tarafından yayınlanmıştır. Bkz. (Denizli Çalışmaları Birikim ve Yol Haritası, 2021).

Yazıcı Özdemir tarafından Denizli nüfus araştırmalarında kullanılan kaynaklar ve bu alanda yapılan çalışmalar ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır (Yazıcı Özdemir, 2021, ss. 439-474).

1830-1906 Yılları Arasında Denizli Nüfusu Üzerine İnceleme başlıklı bu çalışmada belirtilen tarihler arasında Denizli nüfusuna dair gerek nüfus ve temettuât defterleri gerekse salnameler tarafımızdan okunup, karşılaştırılarak tablolar halinde ele alınıp değerlendirilmiştir. Böylece hem Denizli demografi çalışmalarına hem de genel anlamda Osmanlı Devleti demografi çalışmalarına katkı sağlamak hedeflenmektedir.

Nüfus ve Temettuât Defterlerine Göre Denizli Mahallelerinin Nüfusu

Osmanlı Devleti'nde gerek Anadolu ve Rumeli gerekse Adalar'daki nüfus değişikliğinin belirlenmesi amacıyla oluşturulan yoklama defterleri, Müslüman ve reaya yerlileri ile yabancılar için ve kıbtiyân için ayrı ayrı olarak hazırlanmıştır. Yoklama tamamlandıktan sonra nüfus defterinin aslı mühürlenerek İstanbul'a gönderilirken, defterlerin bir nüshası kaydı yapılan mahallin mahkemesine bırakılmıştır (Aydın, 1990, s. 96). Çalışmamıza konu olan Denizli kentinin 1830 tarihli nüfus yoklama defterinden bir suret mahkeme kayıtları olan şer'iyeye sicilleri içinde yer almaktadır.⁸ Nüfus sayımı ise Divan kâatibi Haşmet Efendi tarafından yapılmıştır (Ahmed Lütfi, 1292, s. 145). Bu defterde Denizli mahallerinde meskûn olan erkek nüfus kaydedilirken, baba adı, mahlası, fiziki açıdan belirgin özellikleri, mesleği ve kişinin yaşı belirtilmiştir (Gökçe, 1991, s. 172). Bugün nüfus defterlerinin Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı tarafından araştırmacılara açılmasıyla, bu defterin bir diğer nüshasını detaylı inceleme fırsatımız doğmuştur (BOA. NFS.d. nr. 3092).

Şer'iyeye sicilleri içinde yer alan 1830 yılına ait 675 numaralı defter ile Osmanlı Arşivi'ndeki 3092 numaralı 16 Kasım 1830 tarihli defter karşılaştırıldığında şahısların meslek, yaş, ad, lakap, unvan ve baba adlarının birbirinin aynı olduğu tespit edilmektedir. Lakin bu iki defter arasında bazı farkların bulunduğunu da belirtmemizde yarar vardır. Şöyle ki 675 numaralı deftere bakıldığında köy sayılarının eksik olduğu, Ermeni ve Rum mahallelerine ait kayıtlar ile Denizli'deki medreselerde ve hanlarda yabancı nüfusla ilgili kayıtların yer almadığı görülmektedir (DŞS. nr. 675, v.25-27/BOA. MŞH.ŞSS.d. nr. 1082; BOA. NFS.d. nr. 3092, s. 48-53). Defterler arasında yapılan bu karşılaştırmada bazı mahalle ve köy nüfuslarının da birbirini tutmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte nüfus defterinin diğer bir sureti oluşturulurken birtakım hataların yapıldığı da tespit edilmektedir. Mesela, Hacı Kaplan Mahallesi'nde meskûn Kara Himmət oğlu Hafız Mehmet'in yaşı 3092 numaralı defterde 40 yazılırken, 675 numaralı defterde 20 olarak yazılmıştır (BOA. NFS.d. nr. 3092 s. 122; DŞS. 675, v. 59). İlaveten Hasan Efendi Mahallesi sakinlerinden Ömer oğlu Ömer'in şer'iyeye sicilleri arasında bulunan defterde alil olduğu belirtildikten sonra yaşı 25 olarak yazılmış, aynı şahsın 3092 numaralı defterde yaşı 60 olarak kaydedilip, alil ve ihtiyar olduğu da belirtilmiştir (BOA. NFS.d. nr. 3092, s. 99; DŞS. nr. 675, v. 48).

675 ve 3092 numaralı defterler incelendiğinde Denizli mahallelerindeki Müslüman erkek nüfusun ilk defterde 4.046, ikincisinde ise 3.752 kişi olduğu tespit edilmektedir (DŞS. nr. 675; BOA. NFS.d. nr. 3092). Bunun nedeni Denizli mahkemesinde kalan 675 numaralı deftere yeni doğanların, ölenlerin, hacda ve kent dışında olanların, Denizli'ye gelenlerin sonraki dönemlerde de kaydedilerek güncelliğini korumasıdır. Oysa 3092 numaralı defter İstanbul'a gönderildikten sonra nüfusta meydana gelen gelişmeler kaydedilememiştir. Aynı yıla ait iki defterdeki fark bundan kaynaklanmaktadır. Örneğin, Kayalık Mahallesi'nin 675 numaralı defterde toplam erkek nüfusu 150'dir. Burada ölenler 9, yeni doğanlar 7 kişidir. Denizli dışındakiler ise 4 kişidir ve bunların Balıkesir, Uşak, Isparta ve Tire'de oldukları kayıtlarda belirtilmektedir (DŞS. nr. 675). Diğer defterde ise adı geçen mahallenin toplam erkek nüfusu 147 kişidir. Yeni doğanlar 3, ölenler ise 7 kişidir. 675 numaralı defterde şehir dışında olarak belirtilen kişilerin isimleri 3092 numaralı defterde de yer almaktadır. Ancak bu kişilerin şehir dışında olduklarına dair bilgi verilmemektedir (BOA. NFS.d. nr. 3092).

⁸ Ankara Millî Kütüphane'de Denizli Şer'iyeye Sicilleri arasında yer alan 675/179 nolu defter, aynı zamanda Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi'nde Meşihat, Şer'iyeye Sicil Defterleri içinde 1082 numaralı defter olarak kayıtlıdır. Bu defter ilk kez Turan Gökçe tarafından Afyon Müzesinde Denizli Şer'iyeye Sicilleri arasında tespit edilmiştir. Afyon Müzesindeki 46 nolu bu deftere dayalı olarak Gökçe'nin hazırlanmış olduğu bir makale çalışması bulunmaktadır. Bkz. (Gökçe, 1991, s. 169-181).

675 numaralı defterde yer alan ve “yeni doğan” olarak belirtilen Altıparmak oğlu Mustafa’nın oğlu Ahmet, diğer defterde 10 yaşında olarak kaydedilmiştir (DŞS. nr. 675, v.56; BOA. NFS.d. nr. 3092, s.118). İki defter arasındaki farkın sebebi 675 numaralı deftere eklenen yeni doğan 3 kişinin 3092 numaralı defterde bulunmamasından kaynaklanmaktadır.

Bölgede kadın ve erkeklerin eşit sayıda olduğu varsayılırsa 675 ve 3092 numaralı defterlere göre Denizli'nin nüfusu sırasıyla 8.092 ve 7.502 olarak tahmin edilmektedir. Tablo 1’de de görüldüğü üzere Pelitlibağ 1830’da Denizli'nin en kalabalık mahallesidir. Nüfusun en az olduğu mahalle ise 23 kişiyle Kavaklıbağ Mahallesidir (DŞS. nr. 675; BOA. NFS.d. nr. 3092). Denizli’ye ait 28 Ekim 1830 tarihli iki farklı nüfus defteri daha bulunmaktadır. Bu defterler 675 numaralı defterin tıpkı 3092 numaralı defter gibi nüshası niteliğindedir. 3088 numaralı defterde toplam erkek nüfus 3.660 kişidir. Bu deftere yeni doğanlar eklenmediği gibi, ölenler ve kent dışında bulunanlar da belirtilmemiştir. 3091 numaralı defterdeki erkek nüfus 3.704 kişidir. Bu defterde de yeni doğanlar, ölenler ve kent dışında bulunanlar belirtilmiştir. Fakat ilerleyen dönemde yeni doğan, ölen, Denizli dışına çıkanların bu defterde de tıpkı 3092 numaralı defterde olduğu gibi güncellenmediği görülmektedir (BOA. NFS.d. 3088; BOA. NFS.d. 3091).

Tablo 1’den Denizli kentinin 1834 tarihli nüfus defterinde 4.338 Müslüman erkek nüfusa sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu defterde yeni doğmuş olanlar, ölenler, hacda veya farklı nedenlerle kent dışında olanlar belirtilmemiştir. Askerlik için uygun bulunanlar ise “mim” ile işaretlenmiştir. Defterde 294 erkek nüfusla Kayalık Mahallesi Denizli’nin en kalabalık mahallesi olarak öne çıkmaktadır. Bu sıralamada Çaybaşı Mahallesi 276 kişi ile ikinci sıradadır. Pelitlibağ ise 1830 yılı nüfus sayımına göre en fazla Müslüman erkek nüfusu barındıran mahalle olmasına rağmen, burada 257 kişi ile üçüncü sırada yer almaktadır. Aynı defterde 26 Müslüman erkek nüfus ile Koyunlu en az nüfuslu mahalle olarak görülmektedir (BOA. NFS.d. nr. 3094).

Tablo 1. Nüfus yoklama defterlerinde kayıtlı Denizli mahallelerinde meskûn Müslüman erkeklerin nüfusu

Mahalle Adı	1246 ⁹ [1830]	1246 ¹⁰ [1830]	1249 ¹¹ [1834]	1258 ¹² [1842-43]
Aksaray/Aksaraylı	96	84	133	
Altuntop	115	95	95	
Ayvasıra	112	112	130	
Çaybaşı	140	140	276	439
Çömez Efendi / Muhik Çömez	121	112	129	
Değirmenönü	57	57	148	
Delikliçınar	116	94	103	489
Diğer Değirmenönü	77	72	83	
Diğer Feslikan	125	116		
Diğer Hacı Fakih	33	33		
Diğer Kayalık	99	92		
Efendiler /Müftü Efendi	80	80	93	
Feslikan	64	61	207	392
Gümüşçay	199	197	213	208
Gürcan / Kübcükoğlu ¹³	124	122	144	
Hacı Fakih	66	66	123	
Hacı Kaplan	188	138	140	
Hacı Molla Ömer	190	188	182	
Hasan Efendi	62	56	60	

⁹ Nüfus sayımı sadece erkekleri içermektedir. Ölenler, yeni doğanlar ve kent dışında olanlar toplam erkek nüfusa dâhil edilmiştir. Bkz. (DŞS. nr. 675).

¹⁰ (BOA. NFS.d. nr. 3092, 30 Cemâziyelevvel 1246 / 16 Kasım 1830).

¹¹ (BOA. NFS.d. nr. 3094, 1 Zilhicce 1249 / 11 Nisan 1834).

¹² (BOA. NFS.d. nr. 3096, 1258 / 1842-1843).

¹³ Denizli mahallelerinden Gürcan, şer’iyye sicilleri arasında bulunan nüfus yoklama defteri kayıtlarında “Kübcükoğlu” adı ile geçmektedir. Bkz. (DŞS. nr. 675, v. 25-27).

Horsalaz	101	101	86	570
Hüseyin Efendi	100	83	127	
İlbadi	178	173	164	122
İncirlişınar/İncirşınarı	105	94	145	
Kavaklıbağ	23	23		
Kayalık	150	147	294	758
Kızılkanaat	81	60	64	
Kirişhâne	39	36	40	
Koyunlu	30	30	26	
Kuyupınar	141	139	108	
Mızrapoğlu	32	32	27	
Mollabağ	104	66	68	
Öküzbattı	49	47	42	
Pelitlibağ	257	249	257	195
Sabık Müftü/ Eski Müftü	124	123	130	457
Sırapılar	99	88	111	
Suluayırım	35	34	45	
Topraklık	145	135	148	
Uçancı	56	56	67	
Uzunhacı	33	28	34	
Yorganbattı	100	93	96	
Toplam	4.046	3.752	4.338	3.630

Denizli Tanzimat'ın tatbik edildiği bölgelerden biridir. Kent bu dönemde muhassıllık merkezi haline getirilmiş ve muhassıl olarak Tavaslı Osman Ağa görevlendirilmiştir. Halkın seçimi ile meclis oluşturulmuş ve Honaz, Ezine, Çarşamba gibi Denizli'ye bağlı kazalara da muhassıl vekilleri atanmıştır (Kapısız, 1999, s. 15). Önceden Tersane-i Amire'de görevli bulunan Ratib Efendi, Tavaslı Osman Ağadan sonra Denizli muhassıllığına tayin edilmiştir (Avcı, 2010, s. 76).

Tanzimat döneminde Denizli'de yapılan nüfus sayımına ilişkin 1258 [1842-43] tarihli nüfus defteri mevcuttur. Tablo 1'de görüldüğü gibi bu defterde sadece 9 mahalle bulunmaktadır. Hâne hâne erkek nüfusun belirlendiği bu defterde toplam 3.630 kişi vardır. Bu deftere göre Kayalık, erkek nüfusun en yoğun olduğu mahalledir. Kayalık Mahallesi 758 Müslüman erkek nüfusa sahiptir. Mahallelerden en az nüfus 122 Müslüman erkek ile İlbadi'dir (BOA. NFS.d. nr. 3096).

Denizli temettuât defterleri de 1844 yılı için, şehrin nüfusunu belirlemede oldukça önemli kaynaklardır. Bu çalışmada tahmini nüfusa, vergi mükellefi hâne reislerinin kaydedildiği bu defterler vasıtasıyla ulaşılmıştır. Elde edilen veriler Tablo 2'de mahallelere göre belirtilmiştir. Tahmini nüfus hesaplanırken ise *her hâne 5 kişiden oluşur* fikri esas alınmıştır.¹⁴

¹⁴ Tahrir defterlerinde tahmini nüfus hesaplanması hususunda bkz. (Barkan, 1940-41, s. 31-33).

Tablo 2. Temettuât defterlerine göre Denizli mahallelerindeki Müslüman nüfus 1260 [1844-45]

Mahalle Adı	Hâne Sayısı	Tahmini Nüfus
Çaybaşı ¹⁵	234	1170
Delikliçınar ¹⁶	226	1130
Feslikan ¹⁷	261	1305
Horsalaz ¹⁸	310	1550
İlbadi ¹⁹	167	835
Kayalık ²⁰	377	1885
Pelitlibağ ²¹	180	900
Sabık Müftü ²²	183	915
Toplam	1938	9690

Elimizde Denizli'ye ait biri Rum diğerleri Müslüman olmak üzere toplam 9 mahallenin temettuât defteri mevcuttur. Rum Mahallesiine ilişkin bilgiler aşağıda "Nüfus, Temettuât Defterleri ve Aydın Vilâyet Salmamelerine Göre Denizli'de Gayrimüslim Nüfus" başlığı altında değerlendirilmektedir. Tablo 2'de görüldüğü üzere adı geçen kentin 8 Müslüman mahallesinde toplam 1.938 hâne reisinin kaydı bulunmaktadır. Bu mahallelerin tahmini nüfusu 9.690 kişiden müteşekkildir.²³ Temettuât defterlerine göre Kayalık en yoğun nüfuslu mahalle, İlbadi ise en az nüfuslu mahalledir (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1823; BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 17562).

Temettuât defterlerine göre Honaz'da 421, Sarayköy'de 460, Babadağ'da 693, Acıpayam'da 164, Serinhisar'da 830, Buldan'da 811, Çivril'de 291 ve Çardak'da 39 hâne reisi bulunmaktadır. Bu doğrultuda Denizli merkezden sonra sırasıyla Serinhisar, Buldan, Babadağ (Kadıköy) en fazla hâne reisinin yer aldığı kazalardır (Özçelik, 2007, s. 228).

Kentteki doğum ve ölüm sayılarına dair veriler de nüfus defterlerinden elde edilebilmektedir. Ölen kişiler için fevt ve fevt şüd, yeni doğanlar için de tevellüt ifadeleri kullanılmıştır (Aşıkçı Çevik, 2007, s. 2).²⁴ Tablo 3'te de görüleceği üzere Denizli mahallelerinde ölüm sayısı doğum sayısından fazladır. 1830 yılına ait 675 ve 3092 numaralı defterler karşılaştırıldığında doğum ve ölüm sayılarının birbirinden farklı olduğu görülmektedir. Bunun nedeni yukarıda da belirtildiği gibi Denizli şer'iyeye sicilleri içinde yer alan 675 numaralı deftere sonraki dönemlerde yeni doğanların ve ölenlerin eklenmesidir. Ancak 3092 numaralı defter büyük ihtimalle İstanbul'a gönderildiğinden yeni doğan ve ölenler kaydedilmemiştir.

¹⁵ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1844).

¹⁶ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 17563).

¹⁷ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1825).

¹⁸ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1813).

¹⁹ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 17562).

²⁰ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1823).

²¹ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1839).

²² (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1829).

²³ Pelin Kapısız ve Numan Turan 1844 Denizli Temettuât defterlerine göre Çaybaşı, Feslikan, Horsalaz, Kayalık, Pelitlibağ ve Sabık Müftü mahallerini incelemişlerdir. Pelin Kapısız'ın çalışmasına göre adı geçen 6 mahallede 1.542 hâne reisi vardır ve tahmini nüfus bir hâne 5 kişi kabul edilerek 7.710 kişidir. Bkz. (Kapısız, 1999, s. 23); Numan Turan'ın çalışmasını da ise yine aynı 6 mahallenin hâne reisi sayısı 1.538, tahmini nüfusu ise 7.690 kişi olarak belirtilmiştir. Bkz. (Turan, 2002, s.17).

²⁴ Nilgün Aşıkçı Çevik, 1831 Denizli nüfusuna dair yapmış olduğu çalışmada defterde kullanılan terminolojik ifadeleri ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır. Bkz. (Aşıkçı Çevik, 2007, s. 2-3).

Tablo 3. Mahallelerde doğum ve ölüm sayısı

Mahalle Adı	1246 ²⁵		1246 ²⁶		1254 ²⁷		1263 ²⁸		1265 ²⁹		1265 ³⁰	
	[1830]	[1830]	[1830]	[1830]	[1838]	[1838]	[1847]	[1847]	[1849]	[1849]	[1849]	[1849]
	Doğum	Ölüm	Doğum	Ölüm	Doğum	Ölüm	Doğum	Ölüm	Doğum	Ölüm	Doğum	Ölüm
Aksaray / Aksaraylı	7	9	3	6	1							
Altuntop	12	8	8	5	1	1						
Ayvasıra	1	2	1	2	2	1						
Çaybaşı	5	7	4	4	2	2	1		1	7	3	
Çömez Efendi / Muhik Çömez	5	8	2	4								
Değirmenönü	2	1	2	1	5	7						
Delikliçınar	8	10	3	4	4	4	3	1	5	2	2	
Diğer Değirmenönü		5		3								
Diğer Feslikan	9	11	4	1								
Diğer Hacı Fakih	1	1	1	1								
Diğer Kayalık	4	4	3	1								
Ermeni Mahallesi			1									
Efendiler	2	6	2	6								
Feslikan	4	3	2	2			4		7	1	2	
Gümüştay	5	2	3		3	4	4		5	2	2	1
Gürcan / Kübcükoğlu	8	5	6	3								
Hacı Fakih / Hacı Kaplan	1	2	1	2		1						
Hacı Molla Ömer	12	22		5	2	3						
Hasan Efendi	2	15	1			2						
Horsalaz	6	6	3	2	3	21						
Hüseyin Efendi	7	8	6	5			3		9	4	1	
İlbadi	6	3		2								
İncirpınar / İncirpınarı	1	5	1	4								
Kayalık	6	15		5	1	3						
Kızılkanat	7	9	3	7		1	1		8	3	1	
Kirişhâne	3	10		7								
Kuyupınar	5	2	3	2		1						
Mızrapoğlu	3	7	1	2	2							
Mollabağ	1											
Öküzbatı	10	6	4	5	2	1						
Pelitlibağ	2	3			1	1						
Rum Mahallesi	13	19	5	4	2	2	2		7		3	
			7	5	2	9						

²⁵ (DŞS. nr. 675).²⁶ (BOA. NFS.d. nr. 3092, 30 Cemâziyelevvel 1246 / 16 Kasım 1830).²⁷ (BOA. ML.CRD.d. nr. 93, 1 Muharrem 1254-30 Recep 1254 / 27 Mart 1838-19 Ekim 1838).²⁸ (BOA. KK.d. nr. 6536, 1 Mart 1263-30 Haziran 1263 / 12 Temmuz 1847-13 Mart 1847).²⁹ (BOA. ML.CRD.d. nr. 1305, 1 Mart 1265-30 Haziran 1265 / 11 Mayıs 1849-12 Temmuz 1849).³⁰ (BOA. ML.CRD.d. nr. 1299, 1 Temmuz 1265-31 Teşrinievvel 1265 / 13 Temmuz 1849-12 Kasım 1849).

Sabık Müftü/Eski Müftü	5	12	4	8	4	3	8	5	4	2
Sırapapılar	14	9	6	3		1				
Topraklık	9	18	4	6	1					
Uçancı	3	1	3	1						
Uzunhacı	4	4	1	1						
Yorganbattı	7	9	4	5						
Toplam	200	267	102	124	36	68	26	6	46	21 14 1

93 numaralı Maliye Nezâreti Ceride Defteri'nde 27 Mart-19 Ekim 1838 tarihleri arasında doğan ve ölenlerin sayısı bulunmaktadır. Tablo 3'te de görüldüğü üzere doğum oranı ölüm oranından düşüktür (DŞS. nr. 675; BOA. NFS.d. nr. 3092; BOA. ML.CRD.d. nr. 93).

13 Mart-12 Temmuz 1847 tarihleri arasındaki dört aylık dönemde doğanlar 26, ölenler 6 kişidir. Yukarıdaki tablodan da anlaşılacağı gibi sadece bu dönemde doğan sayısı ölen sayısından fazladır (BOA. KK.d. nr. 6536). 11 Mayıs-12 Temmuz 1849 tarihleri arasında doğanlar 46, ölenler 21 kişidir (BOA. ML.CRD.d. nr. 1305). Bu dönemi takip eden 13 Temmuz-12 Kasım 1849 tarihleri arasında ise doğanlar 14, ölenler ise 1 kişidir (BOA. ML.CRD.d. nr. 1299).

Nüfus ve Temettuât Defterlerine Göre Denizli Köylerinin Nüfusu

Denizli'nin çiftlik ve köylerinde bulunan Müslüman erkeklerin nüfusu 675 numaralı defterde 443, 3092 numaralı defterde 3.738 kişidir. Defterlerin ikisinde de Cedid-Ecirli, Emirler, Kale ve Yeğen Ağa çiftliklerine ilişkin kayıtlar vardır. Bunlar arasında Müslüman erkek nüfusun en fazla olduğu çiftlik, 54 kişiyle Cedid-Ecirli, nüfusun en az olduğu çiftlik ise 4 kişiyle Emirler'dir. Tablo 4'te de görüldüğü gibi aynı yıla ait 675 ve 3092 numaralı defterler karşılaştırıldığında ilk defterde köy sayısının eksik olduğu anlaşılmaktadır. 675 numaralı defterde 7 köyün, diğer defterde ise 30 köyün kaydına rastlanmaktadır. İlâveten 3092 numaralı defterde Çakmak köyünün Aşağı Mahallesi ile Karcı köyünün Bereketler, Hisar ve Hallaçlar mahallelerine ait nüfus kayıtları da ayrı yazılmıştır. Bu deftere göre köylerden 590 kişiyle en fazla nüfusa Başkarcı, 20 kişiyle en az nüfusa Çeltikçi köyü sahiptir (DŞS. nr. 675; BOA. NFS.d. nr. 3092). 10 Haziran 1831 tarihli 3089 numaralı defterde ise toplam erkek nüfus 3788 kişidir. Bu defterde de 579 kişiyle en kalabalık köy Başkarcı'dır. En az nüfus ise 10 kişiyle Büyükköy'e aittir (BOA. NFS.d. nr. 3089).

Tablo 4. Nüfus yoklama defterlerinde kayıtlı Denizli köylerinde meskûn Müslüman erkeklerin nüfusu

Köy Adı	1246 ³¹ [1830]	1246 ³² [1830]	1246 ³³ [1831]	1258 ³⁴ [1843]	Tarihsiz ³⁵
Abdullah Ağa Çiftliği				10	
Aşağı Şamlı	74	74	86	58	
Bağbaşı		59	50	56	65
Belevi		148	176		
Büyükköy	10	45	10		
Cedid-Ecirli Çiftliği	54	54			
Çakmak		178	342	176	
Çakmak Köyü-Aşağı Mahallesi		182			
Çeltikçi	21	20	20	6	

³¹ (DŞS. nr. 675).

³² (BOA. NFS.d. nr. 3092, 30 Cemâziyelevvel 1246 / 16 Kasım 1830).

³³ (BOA. NFS.d. nr. 3089, 29 Zilhicce 1246 / 10 Haziran 1831).

³⁴ (BOA. NFS.d. nr. 3097, 29 Zilhicce 1258 / 31 Ocak 1843).

³⁵ (BOA. ML.CRD.d. nr. 2049).

Dere Köy		40	22		
Edirli Çiftliği der-uhte		30			
Tavash Osman Ağa					
Eldenizli		24	23	33	
Emirler Çiftliği	4	4	4		
Eskihisar		32	32	31	37
Gerzile/Gerzele		313	305	242	183
Goncalı/Gonca/Gonca		65	53	50	66
Ali					
Göveçlik		171	170	120	
Hacı Eyüplü		86	89	60	
İsmail Efendi Çiftliği			11		
Kale	21	20	16	11	
Karahasanlı		109	101	76	
Karakova	62	24	60	58	
Karaman		80	75	36	
Başkarcı		590	579	310	
Karcı Köyü-Bereketler		229	220	104	
Mahallesi					
Karcı Köyü-Hallaçlar		196	192	107	
Mahallesi					
Karcı Köyü-Hisar		132	133	82	
Mahallesi					
Kaşıkcı		38	39	22	
Kayhan		51	47	35	46
Kethüda	51	86	118	98	
Kınıklı		85	81	55	83
Kurudere		63	64	66	68
Manastır		232	226	175	
Saruhan		61	57	71	
Şemikler	106	102	109	60	
Tekke		60	56	46	62
Üzerlik ³⁶		46	43	24	
Yeğen/Yeğenağa	10	10	7	11	
Çiftliği					
Yeni Çiftliği			53	22	12
Yukarı Şamlı	30	30	32		
Zeytin		39	39	38	38
-					40
-					167
Toplam	443	3.738	3.788	2.371	867

Tablo 4'te görüldüğü üzere nüfus defterlerinden 3097 numaralıda 2.371 erkek nüfus vardır. Maliye Nezareti Ceride defterleri arasında yer alan 2049 numaralı defterin sayfa numaraları arşiv görevlileri tarafından verilmiş olup, bu defterde toplam 867 erkek nüfus kayıtlıdır. Bu defterin ilk sayfalarının eksik olduğu tespit edilmiştir. Eksik kısmın bir köye mi yoksa mahalleye mi ait olduğu anlaşılamamaktadır. Bununla birlikte defterin ilerleyen sayfalarında köy isimleri bulunduğundan, okunan kısmın köy nüfusuna eklenmesi tarafımızdan daha uygun bulunmuştur. Şahıslara ayrı ayrı numara verilen defterde, sayfa eksikliği nedeniyle 18 numaralı şahıstan itibaren kayıtlar mevcuttur. Nitekim 40 numara son şahsa ait olduğu için köydeki erkek nüfus 40 kişi olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan defterde Gerzile köyü 11 numaralı sayfada yer alıp, köy kaydının başına “diğer defterde olan esâmî işbu karyeye zeyl olunacaktır gaflet

³⁶ Üzerlik köyünün ilerleyen sayfalarda Yüzerlik köyü adıyla tekrar kaydedildiği görülmektedir. Bkz. (BOA. NFS.d. nr. 3092, s. 283-284 ve s. 299-300).

olunmaya” açıklaması eklenmiştir. Burada erkek nüfus 52 kişidir. Sayfalardan 24-76 arası eksik olan defterde 76. sayfada “Gerzile’den bâkî kalan esâmî” başlığıyla Gerzile halkı 165 numaralı şahıstan başlayarak 305 numaralı şahsa kadar kaydedilmiştir. Ancak şahısların numaralandırılmasında yanlışlık yapılarak 189’dan 200’e atlanmıştır. Sonuç olarak adı geçen köyde toplam erkek nüfus 183 kişidir. Defterin 12. sayfası ise 23 numaralı şahısla başlayıp 167 numaralı şahısla bitmekte olup, bu da toplam nüfusa dâhil edilmiştir (BOA. ML.CRD.d. nr. 2049).

Tablo 5’de de görüldüğü üzere Temettuât defterlerine göre Denizli merkeze ait 22 köy ile birlikte Abdullah Ağa çiftliği, Cedid-Ecirli ve Şamlı çiftliklerinin de dâhil olduğu toplam 25 yerleşim yeri bulunmaktadır.

Tablo 5. Temettuât defterlerine göre Denizli köylerindeki Müslüman nüfus [1844-45]

Köy Adı	Hâne Sayısı	Tahmini Nüfus
Abdullah Ağa Çiftliği ³⁷	8	40
Bağbaşı ³⁸	28	140
Cedid-Ecirli Çiftliği ³⁹	36	180
Çamrak ⁴⁰	10	50
Dere ⁴¹	15	75
Eldenizli ⁴²	20	100
Eskihisar ⁴³	18	90
Gerzile/Gerzele ⁴⁴	139	695
Goncalı ⁴⁵	30	150
Göveçlik ⁴⁶	65	325
Hacı Eyüplü ⁴⁷	36	180
Kale ⁴⁸	9	45
Karakova ⁴⁹	28	140
Karaman ⁵⁰	47	235
Karcı ⁵¹	194	970
Karcı Köyü-Bereketler Mahallesi ⁵²	64	320
Karcı Köyü-Hallaçlar Mahallesi ⁵³	68	340
Karcı Köyü-Hisar Mahallesi ⁵⁴	48	240
Kaşıkcı ⁵⁵	15	75
Kethüda ⁵⁶	70	350
Kımkı ⁵⁷	35	175

³⁷ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1835).

³⁸ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1816).

³⁹ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1834).

⁴⁰ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1847).

⁴¹ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1832).

⁴² (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1837).

⁴³ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1846).

⁴⁴ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1822).

⁴⁵ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1819).

⁴⁶ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1820).

⁴⁷ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1827).

⁴⁸ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1828).

⁴⁹ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1817).

⁵⁰ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1833).

⁵¹ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1843).

⁵² (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1840).

⁵³ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1818).

⁵⁴ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1836).

⁵⁵ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1826).

⁵⁶ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1824).

⁵⁷ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1838).

Kurudere ⁵⁸	27	135
Saruhan ⁵⁹	22	110
Şamlı Çiftliği ⁶⁰	41	205
Şemikler ⁶¹	55	275
Tekke ⁶²	34	170
Üzerlik ⁶³	20	100
Zeytin ⁶⁴	15	75
Toplam	1.197	5.985

Nüfus yoğunluğu bakımından Şamlı çiftliği 41 hâne reisine sahip olup çiftlikler arasında ilk sırada yer alırken, Karcı köyü 194 hâne reisi ile köyler arasında ilk sıradadır (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1845; BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1843). Karcı köyünün Bereketler, Hisar ve Hallaçlar mahalleleri nüfus defterlerinde olduğu gibi temettuât defterlerinde de ayrı olarak verilmiştir. Adı geçen üç mahallede kayıtlı toplam 180 hâne reisi bulunmaktadır. Bunların Karcı köyü nüfusuna eklenmesiyle birlikte toplam 374 hâne reisi sayısına ulaşılmaktadır (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1840; BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1818; BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1836; BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1843).

Denizli'nin yer adlarında zamanla bazı değişiklikler olmuştur. Karcı köyünün adı Başkarcı olurken, Cedid-Ecirli çiftliğine Ecirli denilmeye başlanmıştır. Zaman içinde Karcı köyünün mahalleleri köy haline gelirken, Dere ve Kale köyleri birleşerek Kale köyü adını almıştır (Özlü, 2006, s. 9).

Nüfus defterlerine göre Denizli köylerindeki doğum ve ölüm sayıları Tablo 6'da yer almaktadır. Tabloda görüldüğü üzere kentin köylerindeki doğum ve ölüm sayısı kıyaslandığında ölenlerin doğanlara oranla fazla olduğu anlaşılmaktadır.

Tablo 6. Köylerde doğum ve ölüm sayısı

Köy Adı	1246 ⁶⁵ [1830-31]		1246 ⁶⁶ [1830-31]		1254 ⁶⁷ [1838]		1263 ⁶⁸ [1847]		1265 ⁶⁹ [1849]		1265 ⁷⁰ [1849]	
	Doğum	Ölüm	Doğum	Ölüm	Doğum	Ölüm	Doğum	Ölüm	Doğum	Ölüm	Doğum	Ölüm
Bağbaşı			7	1					1	2		
Başkarcı			11	18					1			
Belevi			4	1	5	7						
Büyükköy				1								
Cedid-Ecirli		3		2							1	
Çiftliği												
Çakmak Köyü			3	7	7	10			1	3		
Aşağı Mahallesi												
Çakmak			4	10								
Dere Köy											3	

⁵⁸ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1814).

⁵⁹ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1815).

⁶⁰ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1845).

⁶¹ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1831).

⁶² (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1841).

⁶³ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1830).

⁶⁴ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1821).

⁶⁵ (DŞS. nr. 675).

⁶⁶ (BOA. NFS.d. nr. 3092, 30 Cemâziyelevvel 1246 / 16 Kasım 1830).

⁶⁷ (BOA. ML.CRD.d. nr. 93, 1 Muharrem 1254-30 Recep 1254 / 27 Mart 1838-19 Ekim 1838).

⁶⁸ (BOA. KK.d. nr. 6536, 1 Mart 1263-30 Haziran 1263 / 12 Temmuz 1847-13 Mart 1847).

⁶⁹ (BOA. ML.CRD.d. nr. 1305, 1 Mart 1265-30 Haziran 1265 / 11 Mayıs 1849-12 Temmuz 1849).

⁷⁰ (BOA. ML.CRD.d. nr. 1299, 1 Temmuz 1265-31 Teşrinievvel 1265 / 13 Temmuz 1849-12 Kasım 1849).

Eldenizli				5	7							
Eskihisar												4
Gerzile/ Gerzele		9	7							5	2	
Goncalı/Gonca/ Gonca Ali		3	8									
Göveçlik		5	11	6							2	
Hacı Eyüplü			3						2			
Hisarcı				4	2							
Kale	2		2		1	1						
Karahasanlı			4	2					1			
Karakova	2	1			2	3						
Karaman			3	3								
Karcı					5	15						2
Karcı Köyü- Bereketler Mahallesi			6	7		2	1		2	2	1	
Karcı Köyü- Hisar Mahallesi			2									
Kaşıklı			4		4	4						
Kayhan			3		4	1				3		
Kethüda	2	4			9	4						
Kınıklı			1	4								
Kurudere			1	3	1	1			1			
Manastır			3	23	3	5			2	1	2	
Saruhan			1						2	6		1
Şamlı Çiftliği	1	2										29
Şemikler	3	2		1	11	3				1		
Tekke			3	1	1	1			1	2		2
Üzerlik						3				3		
Yeğen / Yeğenağa Çiftliği		1		1	2	1						
Yukarı Şamlı		1										
Zeytin			1	4								
Toplam	10	14	80	118	70	123	1	0	14	34	9	4

Tablo 6'dan da anlaşılacağı gibi ölüm sayısının en yüksek olduğu dönem 1838 yılıdır. 123 kişinin vefat ettiği bu dönemde en çok ölüm 29 kişiyle Şamlı çiftliğindedir.

Aydın Vilâyet Salnamelerine Göre Denizli'nin Müslüman Kadın-Erkek Nüfusu

XIX. yüzyılda türlü ihtiyaçlarla genel veya kısmi nüfus sayımlarına gidilen Osmanlı'da, bilhassa devlet salnameleri ve vilâyet salnameleriyle muhtelif kamu kuruluşları tarafından çıkarılan salnameler aracılığıyla demografik bilgilere ulaşmak mümkün olmuştur (Çavdar, 1999, s. 551).

Aydın vilâyet salnamelerinde Denizli nüfusuna ilişkin oldukça mühim veriler bulunmaktadır. Kadın ve erkek nüfusun yer aldığı bu salnamelerin Hicri 1305-1323 yıl aralığı incelediğinde, 1305 [1887-88] yılından 1315 [1897-98] yılına kadar şehrin nüfusunun arttığı görülmektedir. Lakin 1315 [1897-98] yılında toplam nüfusun önceki yıla nazaran az olduğu anlaşılmaktadır. Yani toplam nüfus 1314 [1897-98] yılında 36.732 olup, bir yıl sonra 22.500'lük eksikle 14.232 kişiye düşmüştür. Bununla birlikte sonraki yıl mevcut nüfusun 23.768 kişilik artışla 38.000'e ulaştığı tespit edilmektedir.

Tablo 7'de görüldüğü gibi Denizli'de kadın ve erkek nüfus birbiriyle kıyaslandığında fark hayli azdır. Ayrıca Hicri 1312 yılı ile 1316 yılı salnamelerinin içerdiği nüfus verilerine göre kentteki erkekler kadınlardan fazladır.

Tablo 7. Aydın vilâyet salnamelerine göre Denizli kaza merkezinde meskûn Müslüman kadın ve erkek nüfus

Yıl	Kadın	Erkek	Toplam Nüfus İçinde Kadın ve Erkek Nüfus Oranı	
			Kadın %	Erkek %
1305 ⁷¹ [1887-88]	12.245	12.069	50,4	49,6
1311 ⁷² [1893-94]	17.661	16.971	51,0	49,0
1312 ⁷³ [1894-95]	17.900	18.098	49,7	50,3
1313 ⁷⁴ [1895-96]	18.451	17.576	51,2	48,8
1314 ⁷⁵ [1896-97]	18.859	17.873	51,3	48,7
1315 ⁷⁶ [1897-98]	7.260	6.972	51,0	49,0
1316 ⁷⁷ [1898-99]	18.467	19.533	48,6	51,4
1317 ⁷⁸ [1899-1900]	19.613	18.508	51,4	48,6
1319 ⁷⁹ [1901-02]	19.665	18.580	51,4	48,6
1320 ⁸⁰ [1902-03]	19.665	18.580	51,4	48,6
1323 ⁸¹ [1903-04]	19.665	18.580	51,4	48,6

Duyun-ı Umumiye-i Osmaniye İdaresince Anadolu'da çeşitli araştırmalar yapmak amacıyla görevlendirilen Vital Cuinet'in hazırladığı 1891 yılına ait nüfus istatistiği bulunmaktadır (Turan, 2006, s. 22). Bu çalışmada, Denizli merkez kazasının Müslüman nüfusu 35.696 kişi olarak verilirken, buna Sarayköy, Çal, Tavas ve Karaağaç'ın da nüfusları eklenerek bölgede toplam 21.0697 Müslümanın bulunduğu belirtilmiştir (Cuinet, 2001, s. 221).

Denizli'nin Birinci Dünya Savaşı öncesi Türk nüfusu 20.464 erkek ve 21.643 kadından meydana gelmiştir (*Smyrne Turque*, 1919, s. 20). Birinci Dünya Savaşı sırasında da kentin nüfusu 19.705 erkek ve 21.895 kadından müteşekkildir (*Smyrne Turque*, 1919, s. 21).

Nüfus, Temettuât Defterleri ve Aydın Vilâyet Salnamelerine Göre Denizli'de Gayrimüslim Nüfus

Denizli mahallelerinde meskûn gayrimüslimlerin kayıtları ilk defa XVI. yüzyılda görülmektedir. Kentte bu dönemde Müslümanlara ait 21 mahalle, gayrimüslimlere ait tek mahalle bulunmaktadır. Bu mahallenin adı Kefere Mahallesi olup, XVII. yüzyıl süresince Nasârâ adını almıştır (Gökçe, 2000, s. 82). Aynı mahalle 1699 yılı kayıtlarında Zimmiyân Mahallesi adı ile anılıp, XVIII. yüzyılda bu adı devam ettirmiştir (Gökçe, 2000, s.82; Demir, 1996, s. 22). XIX. yüzyıl kayıtları incelendiğinde ise Denizli'de iki gayrimüslim mahalle olan Rum ve Ermeni mahalleleri tespit edilmektedir.

Tablo 8'den de anlaşılacağı üzere 3092 numaralı nüfus defterinde şehrin mahallelerinde bulunan erkek nüfustan 101'i Rum ve 123'ü ise Ermeni'dir. Toplam nüfusun 3.975 kişi olduğu kentte Müslüman erkek nüfus 3.751 kişidir. Bu doğrultuda toplam nüfusun %94,4'ünü Müslümanlar, geri kalanını gayrimüslimler oluşturmaktadır. Gayrimüslim kesimin de %2,5'ini Rumlar ve %3,1'ini Ermeniler meydana getirmektedir.

⁷¹ (SVA. Yıl: 1305 [1887-88], Def'a: 11, s. 204).

⁷² (SVA. Yıl: 1311 [1893-94], Def'a: 14, s. 345-346).

⁷³ (SVA. Yıl: 1312 [1894-95], Def'a:15, s. 353).

⁷⁴ (SVA. Yıl: 1313 [1895-96], Def'a:16, s. 333).

⁷⁵ (SVA. Yıl: 1314 [1896-97], Def'a:17, s. 328).

⁷⁶ (SVA. Yıl: 1315 [1897-98], Def'a:18, s. 334).

⁷⁷ (SVA. Yıl: 1316 [1898-99], Def'a:19, s. 315).

⁷⁸ (SVA. Yıl: 1317 [1899-1900], Def'a: 20, s. 294).

⁷⁹ (SVA. Yıl: 1319 [1901-02], Def'a: 21, s. 252).

⁸⁰ (SVA. Yıl: 1320 [1902-03], Def'a: 22, s. 256).

⁸¹ (SVA. Yıl: 1323 [1905-06], Def'a: 24, s. 238).

Tablo 8. Nüfus defterlerine göre Denizli'deki gayrimüslim erkek nüfus

	1246 ⁸² [1830]	1253 ⁸³ [1837]	1258 ⁸⁴ [1842-43]	1260 ⁸⁵ [1844-45]	Tarihsiz ⁸⁶
Ermeni	123	116	139		143
Rum	101	352	232	140	292

3095 numaralı defterde Denizli'deki Ermeni ve Rum mahallelerine dair nüfus bilgilerine ulaşılmaktadır. Adı geçen defterde gayrimüslim erkek nüfustan 116'sı Ermeni, 352'si Rum'dur. 2049 numaralı defterin ise tarihi belli olmamakla birlikte yukarıda da belirtildiği gibi sayfaları eksiktir. Bu defterden elde ettiğimiz verilere göre Denizli'deki Ermeni erkek nüfus 143, Rum erkek nüfus ise 293 kişiden müteşekkildir.

1844 yılına ait Denizli temettuât defterlerinde ise gayrimüslimlere dair Rum Mahallesi'nin defteri mevcuttur⁸⁷, Ermeni Mahallesi'ne ait defter ise bulunmamaktadır. Kentte Müslümanların oturduğu 8 mahallenin temettuât defterlerinde 1.938 hâne reisi kaydına rastlanmaktadır. Rum Mahallesi'ndeki hâne reisi sayısı ise 140 kişidir. Nitekim kentteki nüfusun %93,3'lük kısmını Müslümanlar, %6,7'lik kısmını da gayrimüslimlerden Rumlar oluşturmaktadır.

Eserinde 1891 yılı nüfus istatistiğine yer veren Vital Cuinet, Denizli'de bulunan gayrimüslimlerden 1.200 kişinin Rum, 430 kişinin de Ermeni olduğunu belirtmektedir (Cuinet, 2001, s. 221). Aynı tarihleri içeren 1308 [1890-91] tarihli Aydın Vilâyet Salnamesinde Denizli merkezde 1 kilise ve Denizli sancağına bağlı Sarayköy kasabasında 1 kilise bulunmaktadır (Boyacıoğlu, 1987, s. 41).

Aydın vilâyet salnamelerine göre gayrimüslim yerli nüfus karşılaştırıldığında Denizli'deki Rum nüfusun Ermeni nüfustan fazla olduğu anlaşılmaktadır. 1305 [1887-88] tarihli salnameye göre Denizli'de 828'i kadın, 864'ü erkek toplam 1.692 yerli Rum bulunmaktadır. Aynı salnamede 42 yabancı Rum kaydı bulunmakla birlikte bunlardan 27'si erkek, 15'i kadındır. Yerli Ermeni nüfusa dair kayıt bulunmayan salnamede, yabancı Ermenilerden 10'u erkek, 3'ü ise kadındır (SVA. Yıl:1305 [1887-88], Def'a: 11, s. 204-205).

Tablo 9. Aydın vilâyet salnamelerine göre Denizli kaza merkezinde meskûn gayrimüslim nüfus

	Rum		Toplam	Ermeni		Toplam	Katolik		Toplam	Musevi		Toplam	Ecnebi		Toplam	Toplam
	Kadın	Erkek		Kadın	Erkek		Kadın	Erkek		Kadın	Erkek		Kadın	Erkek		
1305 ⁸⁸ [1887-88]	828	864	1.692													1.692
1311 ⁸⁹ [1893-94]	930	883	1.813	261	259	520	1	1	2	10	11	21	10	15	25	2.380

⁸² (BOA. NFS.d. nr. 3092, 30 Cemâziyelevvel 1246 / 16 Kasım 1830).

⁸³ (BOA. NFS.d. nr. 3095, 15 Muharrem 1253 / 21 Nisan 1837).

⁸⁴ (BOA. NFS.d. nr. 3096, 1258 / 1842-1843).

⁸⁵ (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1842).

⁸⁶ (BOA. ML.CRD.d. nr. 2049).

⁸⁷ Bkz. (BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1842).

⁸⁸ (SVA. Yıl: 1305 [1887-88], Def'a: 11, s. 204).

⁸⁹ (SVA. Yıl: 1311 [1893-94], Def'a: 14, s. 345-346).

Tablo 10. Aydın vilâyet salnamelerine göre Denizli kaza merkezinde meskûn gayrimüslim kadın ve erkek nüfus oranı

Yıl	Toplam İçinde Kadın ve Erkek Nüfus Oranı									
	Rum		Ermeni		Katolik		Musevi		Ecnebi	
	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek	Kadın	Erkek
1305 ⁹⁹ [1887-88]	48,9	51,1								
1311 ¹⁰⁰ [1893-94]	51,3	48,7	50,2	49,8	0,04		47,6	52,4	40	60
1312 ¹⁰¹ [1894-95]	52,4	47,6	52,5	47,5	0,04		45,5	54,5	46,2	53,8
1313 ¹⁰² [1895-96]	48,8	51,2	51,4	48,6			51,4	48,6	53,8	46,2
1314 ¹⁰³ [1896-97]	45,9	54,1	50,8	49,2			48,6	51,4	51,7	48,3
1315 ¹⁰⁴ [1897-98]	48,8	51,2	51,1	48,9			46,2	53,8	48,5	51,5
1316 ¹⁰⁵ [1898-99]	51,5	48,5	49,5	50,5			53,6	46,4	75	25
1317 ¹⁰⁶ (1899- 1900)	58,7	41,3	49,8	50,2			46,4	53,6	50	50
1319 ¹⁰⁷ (1901-02)	48,2	51,8	50,4	49,6			46,4	53,6	50	50
1320 ¹⁰⁸ (1902-03)	48,2	51,8	50,4	49,6			46,4	53,6	50	50
1323 ¹⁰⁹ (1903-04)	48,2	51,8	50,4	49,6			46,4	53,6	50	50

⁹⁹ (SVA. Yıl: 1305 [1887-88], Def' a: 11, s. 204).¹⁰⁰ (SVA. Yıl: 1311 [1893-94], Def' a: 14, s. 345-346).¹⁰¹ (SVA. Yıl: 1312 [1894-95], Def' a:15, s. 353).¹⁰² (SVA. Yıl: 1313 [1895-96], Def' a:16, s. 333).¹⁰³ (SVA. Yıl: 1314 [1896-97], Def' a:17, s. 328); Hicri 1314 yılında Denizli merkez kazasında Müslüman kadın 6.024, erkek 5.907, gayrimüslim kadın 1.099, erkek 1.124 kişidir. Denizli'nin köylerinde Müslüman kadın 7.658, erkek 7.084 kişi olup gayrimüslim nüfusa rastlanmamaktadır. Honaz nahiyesinde ise Müslüman kadın 5.246, erkek 5.146, gayri müslim kadın 223, erkek 232 kişiden müteşekkildir. Bkz. (BOA. Y.EE.KP. nr. 6/593, 20 Cemâziyelâhir 1314 / 26 Kasım 1896).¹⁰⁴ (SVA. Yıl: 1315 [1897-98], Def' a:18, s. 334).¹⁰⁵ (SVA. Yıl: 1316 [1898-99], Def' a:19, s. 315).¹⁰⁶ (SVA. Yıl: 1317 [1899-1900], Def' a: 20, s. 294).¹⁰⁷ (SVA. Yıl: 1319 [1901-02], Def' a: 21, s. 252).¹⁰⁸ (SVA. Yıl: 1320 [1902-03], Def' a: 22, s. 256).¹⁰⁹ (SVA. Yıl: 1323 [1905-06], Def' a: 24, s. 238).

I. Dünya Savaşı dönemi öncesi Denizli’de 1.277 Rum erkek, 1.162 Rum kadın, 296 Ermeni erkek, 275 Ermeni kadın ile 26 Yahudi erkek ve 24 Yahudi kadın nüfusun bulunduğu anlaşılmaktadır. Savaş döneminde ise kentte 1.034 Rum erkek, 1.062 Rum kadın, 271 Ermeni erkek, 236 Ermeni kadın, 22 Yahudi erkek ve 24 Yahudi kadın nüfusa rastlanmaktadır (Smyrne Turque, s. 20-21).

Nüfus Defterlerine Göre Denizli Medreselerindeki Erkek Nüfus

Denizli nüfus defterleri incelendiğinde kentte bulunan medreselerdeki erkek nüfus hakkında bilgi sahibi olunmaktadır. Elimizde bulunan 1246 [1830] yılına ait üç ayrı defter ile 1261 [1845] yılına ait defterlerden bu konuda veriler sağlanmaktadır. Belirtilen tarihlerde Denizli’de hangi medreselerin bulunduğu ve buraya kent dışından eğitim amacıyla gelen kişi sayısı da tespit edilebilmektedir. Tablo 11’de de görüldüğü gibi 3090 ve 3091 numaralı defterlere göre medreselerde 175 erkek, 3092 numaralı defterde ise 173 erkek nüfus bulunmaktadır. Çaybaşı, Erzurumlu İsmail Efendi, Hatipzâde, Hacı Ali Efendi ve Veli Efendi medreselerindeki kişi sayısında farklılıklar görülmektedir. Medresede kalanların geldikleri memleketler Aydın-Yenice, Kayseri, Konya, Kütahya, Uşak, Tavas, Sarayköy, Honaz, Elmalı gibi yerlerdir. Ayrıca Gerzile, Hacı Eyüplü, Şamlı, Tekke gibi Denizli köylerinden gelenler de bulunmaktadır (BOA. NFS.d. nr. 3090; BOA. NFS.d. nr. 3091; BOA. NFS.d. nr. 3092).

Tablo 11. Denizli medreselerinde kalan erkek nüfus

Medrese Adı	1246 ¹¹⁰ [1830]	1246 ¹¹¹ [1830]	1261 ¹¹² [1845]
Aksaraylı	2	2	2
Beyşehirli Salih Efendi			2
Çaybaşı	5	4	
Debbağ Efendi, Müftü Efendi	21	21	
Erzurumlu İsmail Efendi	15	20	1
Fatma Hoca			4
Kayalık Mahallesinde Hacı Efendi / Hacı Ali Efendi	15	12	12
Kayalık Mahallesinde Veli Efendi	18	17	
Hacı Kara Efendi			10
Hacı Molla Ömer	12	12	
Hacı Salih Efendi			18
Hacı Şeyhli Ahmet / Şeyh Ahmet	19	19	
Hacı Miftah Efendi			16
Hadimî Ahmet Efendi			36
Hasan Efendi	3	3	
Hatipzâde	19	17	

¹¹⁰ (BOA. NFS.d. nr. 3090; BOA. NFS.d. nr. 3091).

¹¹¹ (BOA. NFS.d. nr. 3092).

¹¹² (BOA. NFS.d. nr. 3098); 1845 yılında Denizli Kaymakamı ve maiyeti 34 kişi olarak belirtilmektedir. Bkz. (BOA. NFS.d. nr. 3098, s. 2-3).

Horsalaz	4	4	
İnce Kara / İnce Karaoğlu	8	8	
Kara Müderris-zâde			9
Kurra Efendi	6	6	
Maksut-zâde Ali Efendi			8
Ömer Hafız Efendi	3	3	
Pelitlibağ	6	6	
Sinirci-zâde			11
Süleyman Efendi	19	19	
Şerif Efendi			18
Defterde İsmi Silinmiş Durumda Olan Medreseler			36
TOPLAM	175	173	183

1261 [1845] yılında Denizli medreselerinde bulunanların Antalya, Alanya, Bergama, Beyşehir, Bodrum, Burdur, Erzurum, Finike, Kaş, Kütahya, Menteşe, Safranbolu, Tavas gibi yerlerden geldikleri anlaşılmaktadır. Medresedekilerden yaşı en büyük olan 55, en küçük olan ise 12 yaşındadır. Tablo 11'den de anlaşılacağı üzere 1261 [1845] yılında medreselere Denizli dışından gelenlerin sayısı 183 kişiden müteşekkildir.

Denizli'de Meskûn Aşiretlerin Erkek Nüfusu

Hicri 1263 ve 1265 yıllarına ait defterlerde Denizli'deki Durcalı/Turcalı, Emir Osman Oğlu, Küblemezli, Kızılışıklı, Sinekci/Senekci aşiretlerindeki erkek nüfus ile doğan ve ölenlerin sayısı tespit edilebilmektedir.

Tablo 12. Denizli'de meskûn aşiretlerin erkek nüfusu

Aşiretin Adı	1263 ¹¹³ [1846-47]			1265 ¹¹⁴ [1848-49]		
	Erkek	Doğan Erkek	Ölen Erkek	Erkek	Doğan Erkek	Ölen Erkek
Durcalı/Turcalı Aşireti	7		2	1 ¹¹⁵		
Emir Osman Oğlu				1		
Küblemezli	1	1		2		
Kızılışıklı	9	1	2	4		
Sinekci/Senekci	4		1			
TOPLAM	21	2	5	8	0	0

¹¹³ (BOA. KK.d. nr. 6536, 1 Mart 1263-30 Haziran 1263 / 12 Temmuz 1847-13 Mart 1847).

¹¹⁴ (BOA. ML.CRD.d. nr. 1299, 1 Temmuz 1265-31 Teşrinievvel 1265 / 13 Temmuz 1849-12 Kasım 1849).

¹¹⁵ Defterde Ahmet bin Musa isimli şahıs firar etmiş olarak kayıtlıdır. Bkz. (BOA. ML.CRD.d. nr. 1299).

Tablo 12’de de anlaşılacağı gibi 1263 [1846-47] yılında aşiretlerden 21 erkek nüfus bulunmaktadır. Yeni doğanların sayısı 2 olup, ölenler 5 kişidir. Burada en fazla erkek sayısı 9 kişiyle Kızıllı aşiretidir. Adı geçen aşiretten 1 doğan ve 2 ölen kaydı olduğu görülmektedir. 1265 [1848-49] yılında aşiretlere mensup erkek sayısı 8 olup, doğan ve ölenlere dair kayıt yoktur.

Hanlarda Kalan Müslüman ve Gayrimüslim Yabancı Erkek Nüfus

Denizli’deki hanlarda kalan Müslüman ve gayrimüslim erkeklerin de kayıtları nüfus defterlerinde bulunmaktadır. Tablo 13’te Müslüman ve gayrimüslimler iki ayrı sütun halinde gösterilmektedir. Hicri 1246 yılına ait iki farklı defterin birinde 41 kişi diğerinde 39 kişi görülmektedir. Her ikisinde de gayrimüslimlerin sayısı fazladır.

Tablo 13. Hanlarda kalan Müslüman ve gayrimüslim yabancı erkek nüfus

Yılı	Müslümanlar	Gayrimüslimler	TOPLAM
1246 ¹¹⁶ [1830]	7	34	41
1246 ¹¹⁷ [1830]	6	33	39
1253 [1837-38] ¹¹⁸		26	26
1261 ¹¹⁹ [1845]	19	25	44

Tablo 13’te 1253 [1837-38] yılında hanlarda 26 gayrimüslimin kaldığı görülmektedir. Bu kayıtlara göre Hacik hanında 16 ve Müftü Efendi hanında 10 kişi kalmaktadır. Burada Müslümanlara ait kayıt görülmemektedir 1261 [1845] yılında ise 19 Müslüman ve 25 gayrimüslim olmak üzere toplam 44 kişinin kaydına rastlanmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada Denizli nüfusu; nüfus defterleri, temettuât defterleri ve Aydın vilâyet salnamelerinden elde edilen veriler doğrultusunda değerlendirilmiştir. Zaman dilimi olarak 1830-1906 yıl aralığında bir kısıtlamaya gidilmiştir. Bu kısıtlama elimizde bulunan kaynaklar doğrultusunda yapılmıştır. 1830 yılında Yeniçeri Ocağı yerine kurulan yeni orduya asker sağlamak ve vergi amacıyla yapılan ilk nüfus sayımında erkek nüfusun kaydedildiği görülmektedir. Nitekim yoklama bittikten sonra nüfus defterlerinin asılları mühürlenip İstanbul’a gönderilmiştir. Defterlerin diğer nüshası ise kayıt nerede yapılmışsa o yerin mahkemesine bırakılmıştır. Denizli’nin 1246 [1830-31] yılına ait nüfus defterlerinin hem aslı hem de şer’iyye sicilleri arasında yer alan nüshasına ulaşılmıştır. Bu sayede iki defter arasındaki bazı farklılıklar da ortaya konulmuştur.

1246 [1830-31] yılına ait nüfus defterlerinde Denizli mahallelerinde meskûn Müslüman erkek nüfus sayısında bazı farklılıklar görülmektedir. Aynı tarihli defterde en kalabalık mahalle Pelitlibağ’dır. 1249 [1833-34] ve 1258 [1842-43] tarihli nüfus defterleri ile 1260 [1844-45] tarihli temettuât defterlerinde ise Kayalık Mahallesinin en kalabalık mahalle olduğu dikkati çekmektedir.

¹¹⁶ (BOA. NFS.d. nr. 3090).

¹¹⁷ (BOA. NFS.d. nr. 3092).

¹¹⁸ (BOA. NFS.d. nr. 3095).

¹¹⁹ (BOA. NFS.d. nr. 3099).

Nüfus defterlerine göre Denizli köylerinin Müslüman erkek nüfusu karşılaştırıldığında önemli farklar görülmektedir. Burada özellikle defter sayfalarındaki eksikliklerin etkisi büyüktür. Temettuât defterleri incelendiğinde kentin en kalabalık köyünün Karcı, en kalabalık çiftliğinin ise Şamlı olduğu tespit edilmiştir.

Turan Gökçe'nin Denizli'ye ait XVI. yüzyıl tahrir kayıtlarında tespit ettiği Kefere Mahallesi ve şehirdeki gayrimüslim nüfusa ilişkin bilgilere, sonraki dönem kayıtlarında da rastlanmıştır. Şöyle ki Ermeni ve Rum mahallelerinde yaşayan erkek nüfusa ilişkin veriler değerlendirilmiştir. Ancak temettuât defterlerinden Rum Mahallesi defterine ulaşılmasına rağmen Ermeni Mahallesi ait deftere ulaşılammıştır.

1305 [1887-88] ila 1323 [1905-06] yıllarına ait Aydın vilâyet salnameleri sayesinde ise Müslüman ve gayrimüslim kadın ve erkek nüfusa ulaşmamız mümkün olduğu gibi elde edilen veriler tablolar halinde değerlendirilmiştir. Bu çalışmanın Denizli kent tarihiyle ilgili benzer araştırmalara katkısı, belirtilen tarihler arasında kentin farklı kaynaklara göre nüfusunun karşılaştırılmasıdır. Bu sayede Denizli tarihiyle ilgili yapılacak yeni araştırmalara da kentin nüfusuyla ilgili toplu olarak veriler sunulmuştur.

Kaynakça

I. Arşiv Kaynakları

Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA.)

Kamil Kepeci Defterler

BOA. KK.d. nr. 6536.

Maliye Nezâreti Ceride Defterleri

BOA. ML.CRD.d. nr. 93, 1305, 1299, 2049.

Maliye Nezâreti Vâridât Temettuât Defterleri

BOA. ML.VRD.TMT.d. nr. 1813, 1814, 1815, 1816, 1817, 1818, 1819, 1820, 1821, 1822, 1823, 1824, 1825, 1826, 1827, 1828, 1829, 1830, 1831, 1832, 1833, 1834, 1835, 1836, 1837, 1838, 1839, 1840, 1841, 1842, 1843, 1844, 1845, 1846, 1847, 17562, 17563.

Nüfus Defterleri

BOA. NFS.d. nr. 3088, 3089, 3090, 3091, 3092, 3094, 3095, 3096, 3097, 3098, 3099.

Yıldız Esas Kamil Paşa Evrakı

BOA. Y. EE. KP. nr. 6/593.

II. Ankara Milli Kütüphane

Denizli Şer'iyeye Sicili (DŞS.)

DŞS. nr. 675

III. Resmi Kaynaklar

Salnâme-i Vilâyet-i Aydın (SAV.)

SVA. Yıl: 1305 [1887-1888], Def'a: 11.

SVA. Yıl: 1311 [1893-1894], Def'a: 14.

SVA. Yıl: 1312 [1894-1895], Def'a: 15.

SVA. Yıl: 1313 [1895-1896], Def'a: 16.

SVA. Yıl: 1314 [1896-1897], Def'a: 17.

SVA. Yıl: 1315 [1897-1898], Def'a: 18.

SVA. Yıl: 1316 [1898-1899], Def'a: 19.

SVA. Yıl: 1317 [1899-1900], Def'a: 20.

SVA. Yıl: 1319 [1901-1902], Def'a: 21.

SVA. Yıl: 1320 [1902-1903], Def'a: 22.

SVA. Yıl: 1323 [1905-1906], Def'a: 24.

IV. Araştırma ve İncelemeler

- Acun, F. (2006). *Karahisar-ı Şarkî ve Koyluhisar kazaları örneğinde Osmanlı taşra idaresi (1485-1569)*. TTK Yayınları.
- Afyoncu, E. (1999). Osmanlı Devleti'nde tahrir sistemi. G. Eren (Yay. haz.), *Osmanlı (vi. cilt)* içinde, (ss. 311-314). Yeni Türkiye Yayınları.
- Afyoncu, E. (2003). Türkiye'de tahrir defterlerine dayalı olarak hazırlanmış çalışmalar hakkında bazı görüşler. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 1(1), 267-286.
- Ahmed Lütfî (1292). *Târih-i Lütfî (III. Cilt)*. Dersaadet.
- Akbal, F. (1951). 1831 tarihinde Osmanlı imparatorluğunda idari taksimat ve nüfus. *Belleten*, XV, 60, 617-628.
- Akgündüz, A. ve Öztürk, S. (2002). *Darende temettuat defterleri*. Es-Seyyid Osman Hulûsi Efendi Vakfı Somoncu Baba Araştırma ve Kültür Merkezi Yayını.
- Armağan, L., Bingöl, S., Çadırcı, M. ve Koç, B. (2000). *1830 sayımında Ankara*. Ankara Büyükşehir Belediyesi Eğitim, Kültür Daire Başkanlığı Yayını.
- Aşıkçı Çevik, N. (2007). *Denizli 1831 nüfus sayımı (prosopografisi)*. [Yüksek Lisans Tezi]. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Avcı, Y. (2010). *Bir Osmanlı Anadolu kentinde Tanzimat reformları ve kentsel dönüşüm: Denizli, (1839-1908)*. Yeditepe Yayını.
- Aydın, M. (1990). *Sultan II. Mahmud döneminde yapılan nüfus tahrirleri. Sultan II. Mahmud ve reformları semineri 20-30 Haziran 1989 (bildirilerinden ayrı basım)*. Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Babaoğlu, İ. (1996). *XX. yüzyıl başlarında Aydın vilayeti salnamelerinde Denizli sancağı* [Yüksek Lisans Tezi]. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Barkan, Ö. L. (1940-41). Türkiye'de imparatorluk devirlerinin büyük nüfus ve arazi tarirleri ve hâkana mahsus istatistik defterleri-I. *I.Ü. İktisat Fakültesi Mecmuası*, II, 20-59.
- Barkan, Ö. L. (1953). Tarihi demografi araştırmaları ve Osmanlı tarihi. *Türkiyat Mecmuası*, X, 1-25.
- Baykara, T. (1999). *Osmanlılar'da medeniyet kavramı ve ondokuzuncu yüzyıla dair araştırmalar*. Akademi Kitapevi.
- Behar, C. (Haz.). (1996). *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin nüfusu 1500-1927 (II. Cilt)*. Devlet İstatistik Enstitüsü Yayınları.
- Bingöl, S. (2004). İstanbul'da 1829 nüfus sayımı ve bazı mahallelerin Müslüman nüfusu üzerine bir inceleme. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, XXIII, 36, 43-60.
- Boyacıoğlu, A. (1987). *Salnamelere göre I. Meşrutiyet'ten I. cihan harbine kadar Aydın vilâyeti* [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü, Ankara.
- Cuinet, V. (2001). *La Turquie d'Asie, géographie administrative statistique descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie-mineure, (V cilt)*. Isis.
- Çadırcı, M. (1997). *Tanzimat döneminde Anadolu kentleri'nin sosyal ve ekonomik yapısı*. TTK Yayınları.
- Çavdar, T. (1999). Osmanlı döneminde nüfus bilgileri. G. Eren (Yay. haz.), *Osmanlı (IV. cilt)* içinde (ss. 551-557). Yeni Türkiye Yayını.
- Demir, T. (1996). *18. yy.'ın sonu ve 19. yy.'ın başında Denizli* [Yüksek Lisans Tezi]. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Elibüyük, M. (1990). Türkiye'nin tarihi coğrafyası bakımından önemli bir kaynak, mufassal defterler. *Coğrafya Araştırmaları*, 2, 11-42.
- Emecen, F. M. (1991). *Sosyal tarih kaynağı olarak Osmanlı tahrir defterleri. Tarih ve sosyoloji semineri (28-29 Mayıs 1990)*. İÜ Edebiyat Fakültesi Yayını.
- Faroqhi, S. (1978). 16. yüzyılda batı ve güney sancaklarında belirli aralıklarla kurulan pazarlar (İçel, Hamid, Karahisar-ı Sahib, Kütahya, Aydın, Menteşe). *ODTÜ Gelişme Dergisi, Özel Sayı*, 39-85.
- Gökçe, T. (2000). *XVI. ve XVII. yüzyıllarda Lâzıkıyye (Denizli) kazası*. TTK Yayını.
- Gökçe, T. (1991). 1830 genel nüfus sayımı sonuçlarına göre Denizli şehri nüfusu hakkında bir değerlendirme. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, VI, 1, 169-182.
- Güler, A. (1999). Osmanlı Devleti'nin son yıllarda Türkiye'nin demografik durumuna genel bir bakış. G. Eren (Yay. haz.), *Osmanlı (IV. Cilt)* içinde (ss. 567-571). Yeni Türkiye Yayını.
- Hayta, N. ve Ünal, U. (2005). *Osmanlı Devleti'nde yenileşme hareketleri (XVII. yüzyıl başlarından yıkılışa kadar)*. Gazi Kitapevi.
- İlhan, M. M. (1997). Tahrir faaliyetleri ve bu faaliyet esnasında karşılaşılan güçlükler. *Ata Dergisi*, 7, 85-130.
- İnalcık, H. ve Quataert, D. (Ed.). (2004). *Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik ve sosyal tarihi 1600-1914, (II. Cilt)*. (A. Berktaş, S. Andıç ve S. Alper Çev.) Eren Yayınları.

- İnan, S. (1997). *XIX. yüzyılın sonlarında Aydın vilayeti salnamelerine göre Denizli sancağı* [Yüksek Lisans Tezi]. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- İnan, S. (1999). Aydın vilayeti salnamelerine göre Denizli. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 5(5), 27-33.
- Kapısız, P. (1999). *Temettuat defterlerine göre Denizli'nin sosyo-ekonomik durumu (1844)* [Yüksek Lisans Tezi]. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.
- Karal, E. Z. (1943). *Osmanlı imparatorluğunda ilk nüfus sayımı 1831*. Başvekâlet İstatistik Umum Müdürlüğü Yayını.
- Karpat, K. H. (2003). *Osmanlı nüfusu (1830-1914) demografik ve sosyal özellikleri*. (B. Tırnakçı, Çev.), (O. Bahadır Yay. Haz.). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Mustafa Nuri Paşa (1992). *Netayic ül-vukuat kurumları ve örgütleriyle Osmanlı tarihi (I-II. Cilt)*. (N. Çağatay, Sad.) TTK Yayını.
- Öz, M. (1991). 15. ve 16. yüzyılda Çorum sancağı: nüfus ve iktisadî hayat. *Türk Kültür Tarihi Çorum Sempozyum Tebliğleri*, (26-27 Temmuz 1991) içinde, (ss. 5-17). Çorum Belediyesi Yayını.
- Özçelik, S. (2007). XIX. yüzyıl ortalarında Denizli kazasının sosyo-ekonomik yapısı hakkında gözlemler. A. Özçelik, vd. (Yay. haz.), *Uluslararası Denizli ve çevresi tarih ve kültür sempozyumu bildiriler*, 6, 7, 8 Eylül 2006 (I. cilt) içinde (ss. 227-241). PA.Ü. Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Yayınları.
- Özlu, H. (2006). *XIX. yüzyılda Denizli merkez kazasına bağlı köylerin sosyo-ekonomik durumu (temettuat defterlerine göre)* [Yüksek Lisans Tezi]. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Pakalın, M. Z. (1993). *Osmanlı tarih deyimleri ve terimleri sözlüğü (III. Cilt)*. MEB Yayınları.
- Shaw, S.J. ve Shaw, E.K. (1983). *Osmanlı imparatorluğu ve modern Türkiye (II. Cilt)*. (M. Harmancı, Çev.) E Yayınları.
- Smyrne Turque, publication de la société de défense des droits Ottomans. (1919). Smyrne.
- Sungur, M. (1999). XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde nüfus ve nüfus sayımları. G. Eren (Yay. haz.), *Osmanlı, (IV. Cilt)* içinde (ss. 558-566). Yeni Türkiye Yayını.
- Turan, M. (2006). *Yunan mezalimi (İzmir, Aydın, Manisa, Denizli-1919-1923)*. Atatürk Araştırma Merkezi Yayını.
- Turan, N. (2002). *XIX. yüzyılda Denizli merkez kazasının sosyo-ekonomik durumu (temettuat defterlerine göre)* [Yüksek Lisans Tezi]. Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli.
- Varlık, M. Ç. (1988). XVI. yüzyılda Kütahya Sancağı'nda yerleşme ve vergi nüfusu. *Belleten*, LII(202), 115-168.
- Yazıcı Özdemir, Ö. (2021). Rakamlardan Tarih Okumak: Denizli nüfus araştırmalarına dair kaynak ve literatür değerlendirmesi. Y. Beyazıt (Yay. haz.), *Denizli Çalışmaları Birikim ve Yol Haritası* içinde (ss. 439-474). Ankara: Nobel Bilimsel Eserler Yayını.



SSCI İndeksli Sosyoloji Dergilerinde Güncel Tartışmalar Current Discussions in SSCI Indexed Sociology Journals

Merve Sultan AKÇAKAYA*

Öz

Bu çalışma, güncel sosyolojik araştırmaları konu edinmektedir. Makalenin amacı, güncel sosyolojik araştırmalarda, sosyolojinin hangi alt dalının daha fazla çalışıldığını ve bu araştırmaların metodolojik arka planlarının ne olduğunu ortaya çıkarmaktır. Araştırmada Web of Science indekslerinde taranan ve etki faktörü en yüksek olan altı sosyoloji dergisinin son 5 yıllık sayıları incelenmiştir. Ele alınan dergilerden American Sociological Review, Annual Review of Sociology ve American Journal of Sociology ABD’de; European Sociological Review, British Journal of Sociology, The Sociological Review İngiltere’de yayımlanmaktadır. Bu dergilerden seçilen 1380 makale listesi içerisinden, 136 makale seçilmiş ve yapılandırılmış anket formuna tabi tutulmuştur. Böylece seçilen çalışmalarda makalenin türü, yöntemi, yayımladığı dergi, gönderildiği ülke, makale yazar sayısı ve sosyolojinin hangi alt dalını içerdiği soruşturulmuştur. Makaleler, anket soruları çerçevesinde kodlanmış, daha sonra nicel içerik analiziyle çözümlenmiştir. Nihai olarak güncel sosyolojik araştırmaların sırasıyla toplumsal eşitsizlik, toplumsal cinsiyet, aile sosyolojisi, ekonomi sosyolojisi, ırk ve etnisite çalışmaları, eğitim sosyolojisi, toplumsal sınıf gibi alanlarında yoğunlaştığı görülmüştür. Bununla birlikte, makalelerde kullanılan nicel ve nitel yöntem kullanma yoğunluğunun belirgin olarak farklılaşmadığı, ancak dergilerin metodolojik yaklaşımına bağlı olarak oranların değiştiği ortaya çıkmıştır. Makalelerin gönderildiği ülkelere bakıldığında ise bunlar daha çok yayımlandıkları ülkelerdeki yazarlardan geldiği saptanmıştır.

Anahtar sözcükler: Sosyoloji dergileri, sosyolojik eğilimler, Web of Science, etki faktörü, bilimsel indeks.

Abstract

This study focuses on current sociological research. The aim of the article is to reveal which subfields of sociology are being studied more in current sociological research and what their methodological backgrounds are. In the study, the last five years' issues of the six sociology journals with the highest impact factor indexed in the Web of Science were examined. Among the journals analyzed, the American Sociological Review, Annual Review of Sociology, and American Journal of Sociology are published in the USA; the European Sociological Review, British Journal of Sociology, and the Sociological Review are published in the UK. From a list of 1380 articles selected from these journals, 136 articles were subjected to a structured questionnaire. Thus, the article type, method used, journal in which it was published, the country it was submitted to, the number of article authors, and the subfield of sociology it covered were investigated in the selected studies. The articles were coded within the framework of the survey questions and then analyzed with quantitative content analysis. Ultimately, it was observed that current sociological research focuses on areas such as social inequality, gender, family sociology, economic sociology, race and ethnicity

* Doktorant, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. E-posta: merve.sultan4295@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3313-8861



studies, education sociology, and social class, in that order. However, it was found that the intensity of using quantitative and qualitative methods did not differ significantly, but the ratios changed depending on the journals' methodological approach. When looking at the countries where the articles were submitted, it was found that they mostly came from authors in countries where the journals were published.

Keywords: Sociology journals, sociological trends, Web of Science, impact factor, scientific index.

Giriş

Sosyolojik literatür içerisinde, disiplinin kurumsallaşmaya başlamasından bu yana pek çok farklı temada çalışmalar yapılmıştır. Söz konusu çalışmalar, her toplumun kendi iç dinamiklerinden hareketle gerçekleştirilmiştir. Bu durum belirli bölgelerde güncel olarak tartışılan alanların farklılaşmasını, ama aynı zamanda küresel bir sosyolojik ilgi temayülünün de oluşmasını koşullandırmıştır. Bu ortak ilgiden hareketle, “çağdaş” ya da “güncel” sosyoloji başlıkları altında pek çok kitap yayımlanmış; bununla birlikte, Türkiye’de çoğu üniversitede güncel ya da çağdaş sosyoloji adı altında dersler verilmiştir (Turgut, 2022, s. 205). Ancak bu derslerin ve kitapların içeriği oluşturulurken zaman zaman keyfiyetçi bir tavır da sezilenmektedir. Nitekim özellikle pandemi ya da afetlerin yaşandığı son dönemlerde, akademik çalışmaların bu alanlara hızlı bir şekilde kaydığı görülmektedir. Elbette bu çalışmalar, Türkiye açısından güncel tartışmaları yansıtmaktadır. Fakat bu tipten çalışmalar, Türkiye’deki sosyolojik konuları kısa sürede belirleyebildiği gibi aynı hızda sosyoloji gündeminin dışına itilebilmektedir. Dolayısıyla dünyadaki sosyolojinin gündemini belirleme iradesine sahip olan Batı dünyasının, uzun soluklu araştırma konularını ortaya koymak, önemli bir mesele olarak görülebilecek niteliktedir. Çünkü geniş bir zaman diliminden bakıldığında, Batının Türkiye üzerinde belirleyici bir etkisi vardır. Bu nedenle sosyolojide çağdaş ya da güncel çalışmaların hangi alanlarda yoğunlaştığını anlamak için daha uzun bir zaman dilimine ve belirleyici aktörlerin gündemlerine bakılması gerekmektedir. Burada uluslararası çapta yayın yapan ve etki faktörü yüksek olan dergilerin, güncel sosyolojik tartışmalar adına belirleyici olduğunu söylemek pekâlâ mümkündür.

Dünya üzerinde çeşitli dillerde ve farklı alanlarda yayın yapan on binlerce dergi ve yayınevinden bahsedilebilir. Genel olarak sosyal bilimlerde, özel olarak sosyoloji alanında benzer bir çeşitliliğin olduğu söylenebilir. Nitekim bu alanlardaki araştırmaları, incelemeleri ve tartışmaları dijital ve/veya matbu olarak yayımlayan birçok yayınevi ve dergi bulunmaktadır. Durum böyleyken, güncel sosyolojik tartışmaların tam olarak hangi alanlarda yoğunlaştığı, metodolojik eğilimlerin ne olduğu ya da yayıncıların temel yayıncılık ilkesinin ne yönde ilerlediği önemli bir mesele olarak görülebilir. Bu noktadan hareketle bizim araştırmamız, sosyolojide güncel tartışmaların hangi alanlarda artış gösterdiğini ve bu çalışmalarda kullanılan yöntemlerin ne olduğunu anlamaya yönelmiştir. Günümüzde pek çok kurum ve kişi bilimsel çalışmaları yayımlasa da dergilerde yayımlanan akademik çalışmaların, bilimsellik kriterlerini daha fazla taşıdığına dair yaygın bir inanç vardır (Al, 2008, s. 31). Bu açıdan dergiler, bilimsellik kriterleri yüksek çalışmalara yer veren platformlar olarak görülmektedir (Najman & Hewitt, 2003, s. 63). Bu durum sosyoloji için de geçerliliğini korumakta, sosyolojik çalışmalarda bilimsellik kriterleri en çok dergilerde yansıtılmaktadır (Al, 2008, s. 30). Fakat sosyolojinin güncel tartışma alanlarını anlamak için hangi dergilerin ele alınacağı bir açmaz olarak karşımıza çıkmaktadır.

Söz konusu problemi aşmak için pek çok araştırmada *etki alanı* (İng. impact factor) olarak ifade edilen rakamsal değerlerin kullanıldığı görülmektedir (Akness, 2005, s. 27; Garfield, 2005, s. 20; Najman & Hewitt, 2003, s. 64; Tonta & Akbulut, 2020). Nitekim bir derginin etki alanı o dergideki her bir çalışmanın ne kadar atıf aldığı ve bu atıfların hangi coğrafyalara dağıldığı üzerinden hesaplanmaktadır (Arendt, 2010; Pajic & Jevremov, 2014, s. 263). Bu ise söz konusu derginin ve dolayısıyla orada yayımlanan çalışmanın ne kadar ilgi gördüğünün ve başkaları tarafından ne kadar ciddiye alındığının matematiksel ifadesidir (Tonta, 2017, s. 9). Diğer bir ifadeyle etki alanı derginin, orada yayımlanan yazıların, yazıları kaleme alan araştırmacıların ve hatta araştırmacıların çalıştıkları kurumların kalitesini gösteren bir değerdir. Dolayısıyla, sosyolojide güncel tartışma alanlarını ve araştırmalarda kullanılan yöntemleri ele alan bir çalışma için dergilere yönelmek ve bu dergilerden etki alanı en yüksek dergileri seçmek, böyle bir çalışmanın kabul edilebilir sonuçlar vermesi açısından önemlidir. Yayıncılık itibarını

yansıtması açısından dünya çapında en önemli dergi indekslerinden birisi olarak görülen *Web of Science* (WOS) (Testa, 2016, s. 99; Bakalbası vd., 2006, s. 2) üzerinden yapılacak bir evren listesi, bize sosyolojide güncel tartışmaların hangi alanlarda yoğunlaştığına dair net bir çerçeve çizecektir.

Bilim camiasında genel olarak bir derginin yetkinliği ya da kalitesi tarandığı indekslerden anlaşılmaktadır. Dergilerin tarandığı pek çok indeks bulunmaktadır. Ancak bu indekslerden bazıları elit indeksler olarak tanımlanmaktadır (Hirsh, 2005). Burada WOS bünyesinde taranan dergiler, yaygın olarak en elit indekse sahip dergiler şeklinde görülmektedir (Testa, 2011). WOS tabanındaki dergiler, günümüzde en etkili bilimsel çalışmalar olarak kabul edilirken, burada belirli indeks farklılıklarının da söz konusu olduğu bilinmektedir. Mesela *SCI-Expanded* (Science Citation Index- Expanded), *SSCI* (Social Science Citation Index), *A&HCI* (Arts and Humanities Citation Index) ya da *ESCI* (Emerging Sources Citation Index) gibi indeksler içerisinde, sosyal bilimler alanında en eliti SSCI olarak kabul edilmektedir (Najman & Hewitt, 2003, s. 67; Al, 2008, s. 27; Tonta, 2014). Bu noktada SSCI indeksinde taranan sosyoloji dergilerinin, dünyanın en elit indeksinde taranan dergiler olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu çalışmada, WOS kapsamında taranan SSCI indeksli altı dergi ele alınmıştır. Amerika ve İngiltere menşeli, yayın dili İngilizce olan bu dergiler, sosyoloji alanında en prestijli dergiler olarak kabul edilmektedir.

Yöntem

Dergi seçimi yapılırken çeşitli metodolojik ilkelere bağlı kalınmıştır. Bunun için WOS sitesinde bazı filtrelemeler yapılmıştır. İlk olarak *Core Collection*'da en elit dergilere ulaşmak için SSCI filtresi seçilmiştir. Ardından dergi içeriklerinin sosyolojiye uygun olması için *Search For Category* kısmından *Sociology* ve *Sociology/Social Sciences* filtresi uygulanmıştır. Bunun yanı sıra seçilecek dergilerin yayın dilinin İngilizce olmasına dikkat edilmiştir. Bütün bu filtrelemeler yapıldıktan sonra 345 dergi arasından; tematik dergiler, aynı coğrafyada yayımlanan ve impact faktörü 2,5'in altında olanlar çıkarılmış ve böylece belirlenen kıstaslara uygun olarak etki alanı en yüksek 6 dergi seçilmiştir. İncelemeye dâhil edilen dergilerin üçü Amerika'da, diğer üçü ise İngiltere'de çıkmaktadır. Amerika'da çıkan dergiler *American Sociological Review*, *Annual Review of Sociology*, *American Journal of Sociology*; İngiltere'de çıkan dergiler ise *European Sociological Review*, *British Journal of Sociology*, *The Sociological Review*'dir. Seçilen bu altı dergi içerisinden günceli yansıtması açısından son 5 yılda çıkan bütün sayıların bütün makaleleri listelenmiştir. Oluşturulan listede 1380 makale üzerinden örneklem seçimi gerçekleştirilmiştir. Söz konusu liste SPSS paket programına girildikten sonra %92 güven aralığı ile örneklem genişliğine göre seçilmiştir.

Çalışmada inceleme konusu olan makaleler ve dergiler önem sırası açısından birbirinden farklı görülmemiştir. Pek çok farklı sosyolojik eğilimin önyargıdan uzak bir şekilde ele alınabilmesi adına burada olasılığa dayalı örnekleme biçimi tercih edilmiştir. Olasılığa dayalı örnekleme şeklinde, evrenin bütün birimleri nitelik veya temsiliyet açısından birbirinden farklı görülmez; her bir birime örnekleme temsil etmesi adına, olasılıksal olarak aynı temsiliyet şansı tanınır (Neuman, 2017, s. 327). Burada evren içerisinden makaleler seçilmeden önce aşağıdaki adımlar izlenerek %92 güven aralığında, evrenin temsil edileceği örneklem genişliği belirlenmiştir.

- Öncelikle 6 dergide son 5 yılda çıkan bütün makalelerin, güncel tartışmaları yansıtan makaleler olduğu varsayılmıştır. Bu açıdan evren büyüklüğü ilgili dergilerde son 5 yılda yayımlanan 1380 makale olarak belirlenmiştir ($N = 1380$)
- Evrendeki makalelerin her birisinin, aranan özellikleri itibarıyla, görülme sıklığına dair kesin bir kanaatimiz olmadığı için istenen olayın görülme sıklığı ile görülme sıklığı eşit alınmıştır. Bu durumda incelenen makalenin görülme sıklığı (olasılığı) 50 ($p = 0.50$), incelenen makalelerin görülme sıklığı (olasılığı) 50 ($q = 0.50$) olarak ele alınmıştır.
- Olayın görülme sıklığının sapmasını temsil eden 8 fazla ve 8 eksik, yani 92 güven aralığında olması arzulanan d değeri 0.08 olarak ele alınmıştır ($d = 0.08$).

- Belirli serbestlik derecesinde ve saptanan yanılma düzeyinde t tablosundan bulunan teorik değer t olarak ifade edilir ve bu rakam 120'nin üzerindeki bütün değerler için 1,96 olarak işaret edilir. ($t = 1,96$) (Künye ve Parıltı, 2021, s. 2855).
- Örnekleme alınacak makale sayısı bilinmediği için n olarak alınmıştır:

$$n = \frac{N \cdot t^2 \cdot p \cdot q}{d^2 \cdot (N - 1) + t^2 \cdot p \cdot q} = \frac{1380 \cdot (1,96)^2 \cdot (0,50 \times 0,50)}{(0,08)^2 \cdot (1380 - 1) + (1,96)^2 \cdot (0,50 \times 0,50)} = 135,43$$

İşleminin sonucunda örneklem değeri 135,43 olarak bulunmuş ve incelenecek makale sayısı 136 olarak kararlaştırılmıştır. İncelemeye dâhil edilecek makaleler seçilirken, altı derginin bütün sayıları ve bütün makaleleri ismen tek tek kodlanmış ve SPSS programına aktarılmıştır. Yukardaki örneklem formülünün sağladığı imkândan yararlanılarak, toplam 1380 makale içerisinde 136 makale seçimi, dergilerdeki makale sayılarına oranla tesadüfi bir şekilde yapılmıştır. Dergilerin yıllık yayımlanma sıklığına bağlı olarak, her bir dergide bulunan makale sayısı farklılık göstermiştir. Dolayısıyla dergilerden alınan makale sayıları da birbirine eşit değildir. Bu noktada, European Sociological Review'den toplamda otuz, British Journal of Sociology'den yirmi sekiz, American Sociology Review'den yirmi beş, Sociological Review'den yirmi iki, American Journal of Sociology'den on sekiz ve son olarak Annual Review of Sociology'den on üç makale seçimi gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın örneklem genişliği belirlendikten sonra makalelere uygulanmak üzere kodlama anketi oluşturulmuştur. Ele alınan makalelerde nelerin dikkate alınacağına dair bir takım sorular hazırlanmış ve verilerin kodlanması için uygun anket formu oluşturulmuştur. Hazırlanan sorular makalelerin türünü, yöntemini, dergi ismini, hangi ülkeden gönderildiğini, sosyolojinin hangi alt dalına matuf yazıldığını ve makale yazar sayısını kapsamıştır.

Kodlama anketi hazırlanırken Yükseköğretim Kurulu'nun 2023 yılında doçentlik başvurularında esas aldığı anahtar kelimeler dikkate alınmıştır. YÖK'ün sosyolojide anahtar kelime olarak kabul ettiği bu alanlar, aslında sosyolojinin alt dallarını içermektedir. Nitekim bu çalışmanın temel amaçlarından biri de sosyolojide güncel olarak hangi alt dalların daha fazla çalışıldığını anlamaktır. Dolayısıyla doçentlik başvurularında kullanılan anahtar kelimelerin, çalışma için önemli bir dayanak olduğu söylenebilir. Bu noktada, 2023 yılında sosyoloji alanında toplamda 42 tane anahtar kelime belirlenmiştir. Kodlama anketi oluşturulurken, söz konusu alanlara başvurulmuştur. Ancak yine de çalışmanın seyrine göre bu çalışma alanlarında ufak farklılıkların yapıldığını söylemekte fayda vardır. En nihayetinde her bir makale belirtilen özellikleri açısından ele alınmıştır. Makalelerin özet kısmında kodlama için gerekli veriler elde edildiğinde makalenin içeriğine nüfus edilmemiştir. Ancak özet kısmında bu verilere ulaşılmadığı takdirde makalelere ulaşılmış ve veriler elde edilmeye çalışılmıştır. Önceden belirlenen 136 makalenin her biri kodlandıktan sonra nicel içerik analiz tekniği ile veriler SPSS programında analiz edilmiştir. Araştırmada, veriler çapraz tablolar ve uyum analizi marifetiyle betimlenmiştir.

İncelenen Dergilerin Özellikleri ve Etki Faktörleri

Tablo 1. Seçilen dergilerin isimleri ve etki (*impact*) faktörleri (son yıl ve beş yıllık ortalama)

Dergi İsmi	Son Yılın Etki Faktörü	Son Beş Yılın Etki Faktörü
American Sociological Review	12,44	13,15
Annual Review of Sociology	10,03	8,97
American Journal of Sociology	4,80	4,72
European Sociological Review	4,09	4,68
British Journal of Sociology	3,27	2,80
The Sociological Review	2,74	3,63

American Sociological Review, sosyoloji disiplini ilgilendiren özgün çalışmaları, yeni teorik gelişmeleri, toplumsal süreçlerin anlaşılmasını sağlayan araştırma sonuçlarını ve önemli metodolojik

yenilikleri yayımlama amacıyla, 1936 yılında Amerikan Sosyoloji Derneği (ASA) tarafından kurulmuştur. 1905 yılında kurulan Amerikan Sosyoloji Derneği, sosyolojiyi bilimsel bir disiplin ve kamu yararına hizmet eden bir alan olarak ilerletmeye çalışmaktadır. Bunun için ise profesyonel dergicilik faaliyetlerini sürdürmektedir. *American Sociological Review*, ASA adına, *SAGE Publications* tarafından yayımlanmaktadır. İki ayda bir yayımlanan bu derginin en son açıklanan yıllık etki faktörü 12,44; beş yıllık etki faktörünün ortalaması ise 13,15 olarak belirlenmiştir. *American Sociological Review*, dünya genelinde yayımlanan sosyoloji dergileri içerisinde en yüksek etki alanına sahip ikinci dergidir. Derginin baş editörleri, Arthur S. Alderson ve Dina G. Okamoto'dur (Indiana University-Bloomington).

The Annual Review of Sociological, 1975 yılından beri sosyoloji alanındaki önemli gelişmeleri yayımlamaktadır. Derginin içeriği, sosyoloji disiplindeki teorik ve metodolojik gelişmelerin yanı sıra, spesifik alanlardaki güncel araştırmaları da kapsamaktadır. Annual Review tarafından yayımlanan, yıllık hakemli bir dergidir. Journal Citation Reports'a göre derginin 10,03'lük bir etki faktörü bulunmaktadır. Aynı zamanda derginin beş yıllık etki faktörü ortalaması ise 8,97 olarak tespit edilmiştir. Buna göre WOS tabanında SSCI indeksli 148 sosyoloji dergisi arasından, etki faktörü en yüksek olan dördüncü dergidir. Dünyanın çeşitli bölgelerindeki önemli gelişmeleri yayımlayan bu dergi, Amerika Birleşik Devletleri'nden çıkmaktadır. Derginin baş editörleri ise Karen S. Cook ve Douglas S. Massey'dir.

American Journal of Sociology, 1895 yılında sosyoloji disiplinin ilk dergisi olarak kurulmuştur. Hakemli bir dergi olan *AJS* iki ayda bir yayımlanmakta ve orijinal makale/kitap tanıtımlarını içermektedir. Kurulduğundan beri Chicago Üniversitesi bünyesinde, *University of Chicago Press* tarafından yayımlanmaktadır. Derginin en son açıklanan etki faktörü 4,80 olup; son beş yıllık etki faktörü ise 4,72'dir. *AJS*, son yıllarda etki alanını %47,9 oranında yükseltmiştir. Derginin baş editörü, Elisabeth S. Clemens'dir.

European Sociological Review, *Oxford University Press* tarafından yayımlanmaktadır. 1985 yılında kurulan bu dergi, günümüzde sosyolojinin tüm alanlarında özgün araştırma makaleleri yayımlamaktadır. *Avrupa Sosyolojik Araştırma Konsorsiyumu*'nun resmi yayın organıdır. Bu konsorsiyum, dergiyi sosyolojik araştırmalar yapmaya teşvik etmekte ve bilimsel bilginin elde edilmesi adına katkıda bulunmaktadır. Derginin son bir yıllık etki faktörü 4,09 olarak belirlenmiştir. Beş yıllık etki faktörünün ortalaması ise 4,68'dir. Yayımlanma sıklığı iki ayda birdir. İlaveten derginin baş editörü ise Markus Gangl'dir. Öte yandan 1950 yılında kurulan *British Journal of Sociology* ise *London School of Economics and Political Science* adına yayımlanan önemli uluslararası sosyolojik bir dergidir. Aynı zamanda çağdaş sosyolojideki temel metodolojik ve teorik tartışmalara öncülük etmektedir. Derginin bir yıllık etki faktörü 3,27; beş yıllık etki faktörü ise 2,80 olarak belirlenmiştir. Derginin baş editörü Nigel Dodd olup, yayımlanma sıklığı ise üç ayda bir şeklindedir.

Son olarak araştırmaya dâhil edilen dergilerden *The Sociological Review*, 1908 yılında Birleşik Krallık'ta kurulmuştur. Uluslararası düzeyde sosyolojik araştırmalara ev sahipliği yapan bu dergi, İngiltere'nin en eski sosyoloji dergisidir. *The Sociological Review*, *SAGE Publications* tarafından üç ayda bir yayımlanmaktadır. Derginin son bir yıllık etki faktörü 2,74; beş yıllık etki faktörü ise 3,63 olarak tespit edilmiştir. İngiltere'deki en önemli üç sosyoloji dergisi arasında gösterilmektedir. Derginin baş editörleri Michaela Benson ve Emma Jackson'dır. Araştırma kapsamına alınan bu dergiler, WOS tabanında taranan SSCI indeksine sahip dergiler arasından seçilmiştir. Söz konusu dergiler, sosyoloji disiplininin spesifik bir alanına odaklanmamakta; genel olarak sosyolojinin bütün alt dallarını kapsayan çalışmaları içermektedir. Güncel sosyolojideki tartışma alanlarının belirlenebilmesi için bu durum oldukça önemlidir. Dolayısıyla sosyolojinin belirli bir alanına odaklanan dergiler, seçim işleminin dışında tutulmuştur. Böylece araştırmanın amacına hizmet edecek dergiler, yukarıdaki şekliyle belirlenmiştir.

Bulgular

Yukarıdaki dergilerden seçilen makaleler daha önceden hazırlanan kodlama anketine tabi tutulmuş, bunun sonucunda ise tanımlayıcı ve ilişkisel tablolar ortaya çıkarılmıştır.

Tanımlayıcı İstatistikler

Çalışmada incelemeye dâhil edilen makaleler çeşitli açılardan değerlendirilmiş ve temel özellikler ya da eğilimler tespit edilmeye çalışılmıştır. Nitekim tanımlayıcı istatistiklerde araştırmaya dâhil edilen makalelerin hangi dergilerde yayımlandıkları, makalelerin türleri, gönderildikleri ülkeler, makale yazar sayısı ve en önemlisi de konu dağılımları verilmektedir.

Tablo 2. İncelenen makalelerin dergilere göre dağılımı

	N	%
European Sociological Review (<i>ESR</i>)	30	22,1
British Journal of Sociology (<i>BJS</i>)	28	20,6
American Sociology Review (<i>ASR</i>)	25	18,4
Sociological Review (<i>SR</i>)	22	16,2
American Journal of Sociology (<i>AJS</i>)	18	13,2
Annual Review of Sociology (<i>ARS</i>)	13	9,6
Toplam	136	100

Tablo 2’de makalelerin, dergilere göre oranları gösterilmektedir. Çalışmaların %22,1’i European Sociological Review, %20,6’sı British Journal of Sociology, %18,4’ü American Sociological Review, %16,2’si Sociological Review, %13,2’si American Journal of Sociology ve son olarak %9,6’sı ise Annual Review of Sociology dergilerine aittir. İncelenen dergilerin yıllık yayın sayısı birbirinden farklı olduğu için her bir dergiden seçilen makale sayısı da yıllık yayın oranlarına göre belirlenmiştir. Örneğin; bazı dergiler yılda üç sayı yayımlarken, bazıları ise yılda yalnızca bir sayı yayımlamaktadır. Dolayısıyla yayımlanan makale sayıları farklılık gösterdiği için örnekleme dâhil edilen makale sayısı da bu duruma istinaden eşit değildir. Yine de dergilerden seçilen makale oranlarının birbirinden çok farklı olmamasına dikkat edilmiştir.

Tablo 3. İncelenen makalelerin türlerine göre dağılımı

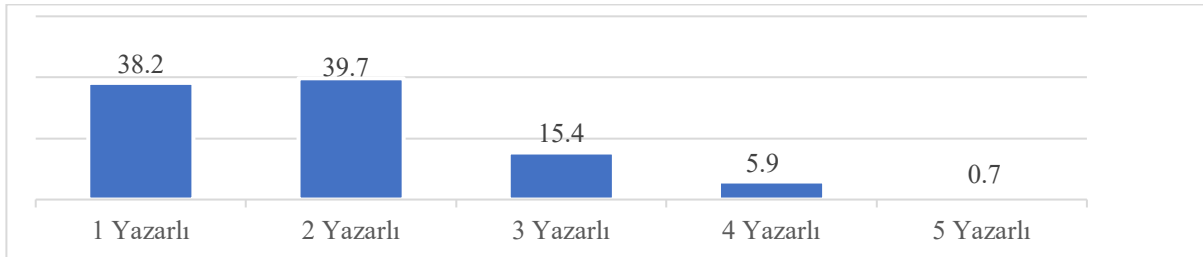
	N	%
Araştırma Makalesi	91	66,9
Meta Analiz ve Hazır Veri Kullanma	33	24,3
Alanyazın/Derleme/Teorik	12	8,8
Toplam	136	100

Tablo 3’te ise makalelerin türlerine göre oranları belirtilmiştir. Buradan anlaşılacağı üzere çalışmaların büyük bir çoğunluğunu araştırma makaleleri oluşturmaktadır. Araştırma makaleleri %66,9; meta analiz ve hazır veriden yararlanan makaleler %24,3 ve alanyazın/derleme ve teorik olarak belirtilen makaleler ise %8,8’lik bir orana sahiptir. Araştırma ve hazır verinin kullanıldığı makalelerde bir araştırma metodolojisi bulunmaktadır. Fakat meta analiz makalelerinde, araştırma makalelerinden farklı olarak geçmişte toplanan veriler kullanılmıştır. Bu çalışmaların verilerini belirli yıllar arasında, herhangi bir kurum tarafından toplanan bulgular oluşturmaktadır. Bu nedenle meta analiz çalışmaları ayrı bir kategori altında değerlendirilmiştir. Ancak yine de meta analiz ve hazır veri kullanımını esas alan çalışmaları da araştırma makalesi olarak değerlendirmek gerekir. Dolayısıyla ele alınan makalelerin %91,2’sini araştırma makalesi oluşturmaktadır. Nitekim herhangi bir alan araştırmasına bağlı kalınmadan yazılan makalelerin sayısı diğer kategorilerdeki makale türlerine göre oldukça geridedir. Buna göre alanyazın, derleme ya da teorik tartışmaları içeren makaleler %8,8’lik bir oranla en az yayımlanan makale türünü oluşturmaktadır.

Tablo 4. Makalelerin gönderildiği ülkelere göre dağılımı

	N	%
Amerika Birleşik Devletleri	59	37,3
Birleşik Krallık (İngiltere)	28	17,7
Almanya	14	8,9
Hollanda	11	7,0
Kanada	6	3,8
İsviçre	5	3,2
Filistin-İsrail	5	3,2
Danimarka	4	2,5
İsveç	4	2,5
Fransa	3	1,9
Çin	3	1,9
İspanya	3	1,9
Belçika	3	1,9
Türkiye	2	1,3
Meksika	2	1,3
İtalya	1	0,6
Norveç	1	0,6
Finlandiya	1	0,6
Avusturya	1	0,6
Avusturalya	1	0,6
Macaristan	1	0,6
Toplam	158	100

Tablo 4'te makalelerin, gönderildikleri ülkelere göre dağılımları gösterilmiştir. Ele alınan dergilerin üçü Amerika Birleşik Devletleri'nden, diğer üçü ise İngiltere'den çıkmaktadır. Dergilerin buralardan seçilmiş olmasının temel sebebi, Avrupa ve Amerika'daki temel sosyolojik eğilimlerin neler olduğunu anlayabilmektir. Bu nedenle dergiler üçerli gruplar şeklinde Amerika ve Avrupa sosyolojisini temsil edecek şekilde seçilmiştir. Her ne kadar dergilerin çıkış yerleri İngiltere ve Amerika olsa da dünyanın çeşitli ülkelerinden bu dergilere çalışmalar gönderilmektedir. Dergilerin İngiltere (%17,7) ve Amerika'dan (%37,3) çıkmış olması hasebiyle oradan gelen çalışmalar diğer ülkelere göre daha fazladır. Ancak Almanya (%8,9), Hollanda (%7,0), Kanada (%3,8), İsviçre (%3,2), İsrail (%3,2), Danimarka (%2,5), İsveç (%2,5), Fransa (%1,9), Çin (%1,9), İspanya (%1,9), Belçika (%1,9), Türkiye (%1,3), Meksika (%1,3), İtalya (%0,6), Norveç (%0,6), Finlandiya (%0,6), Avusturya (%0,6), Avusturalya (%0,6) ve Macaristan (%0,6) gibi ülkelerden de çalışmaların gönderildiği görülmektedir.



Şekil 1. Yazarların birlikte çalışma eğilimleri

Şekil 1'den de anlaşılacağı üzere makalelerin büyük çoğunluğu ortak yazarlıdır. Makalelerin %38'i tek yazarlı, %40'ı iki yazarlı, %15'i üç yazarlı, %6'sı dört yazarlı ve son olarak %1'i de beş yazarlıdır.

Geneline bakıldığında, makalelerin %62'sinde birlikte çalışma eğilimi bulunmaktadır. Bu durum birden fazla yazarı bulunan makalelerin çoğunlukta olduğunu göstermektedir.

Tablo 5. Makalelerin alan dağılımları

	N	%
Toplumsal Eşitsizlik	33	9,6
Toplumsal Cinsiyet	28	8,1
Aile Sosyolojisi	26	7,5
Ekonomi Sosyolojisi	23	6,7
İrk ve Etnisite	21	6,1
Eğitim Sosyolojisi	18	5,2
Toplumsal Sınıf	18	5,2
İş ve Örgüt Sosyolojisi	18	5,2
Siyaset Sosyolojisi	17	4,9
Çalışma Sosyolojisi	14	4,1
Hukuk Sosyolojisi	12	3,5
Din Sosyolojisi	10	2,9
Sağlık Sosyolojisi	9	2,6
Toplumsal Hareketler	9	2,6
Duygular Sosyolojisi	8	2,3
Gençlik Sosyolojisi	8	2,3
Azınlık Gruplar	7	2,0
Suç ve Sosyal Sapma	6	1,7
Kuşaklar Sosyolojisi	6	1,7
Toplumsal İlişkiler	6	1,7
Yoksulluk	5	1,4
İletişim Sosyolojisi	5	1,4
Sosyal Dışlanma	5	1,4
Kültür Sosyolojisi	4	1,2
Bilgi ve Bilim Sosyolojisi	4	1,2
Toplumsal Norm ve Değerler	4	1,2
Değişim Sosyolojisi	3	0,9
Kent Sosyolojisi	3	0,9
Çevre Sosyolojisi	3	0,9
Boş Zamanlar Sosyolojisi	3	0,9
Seyahat ve Göç Sosyolojisi	3	0,9
Mekân Sosyolojisi	2	0,6
Diğer	4	1,2
Toplam	345	100

Tablo 5'te incelenen makalelerin disiplin alanlarına ya da konularına göre oranları verilmiştir. Makalelerin konu ve disiplin kategorisi çoklu işaretleme seçeneğine tabi tutulmuştur. Çünkü araştırma, iki ya da daha fazla konunun sentezinden oluşabilmektedir. Dergilerde en fazla çalışılan konular arasında Toplumsal Eşitsizlik (%9,6) ve Toplumsal Cinsiyet (%8,1) konuları yer almaktadır. Özellikle cinsiyete dayalı toplumsal eşitsizlik konularının sıklıkla çalışıldığı görülmektedir. Bu iki alandan hemen sonra Aile Sosyolojisi (%7,5) en fazla çalışılan alanlar arasındadır. Bilhassa aile içindeki toplumsal cinsiyet rollerini ele alan çalışmalar oldukça fazladır. Bu nedenle iki konunun benzer oranlarda çalışıldığına dikkat çekmek gerekir. İlaveten, İrk ve Etnisite Çalışmalarının da (%6,1) yakın oranlarda çalışıldığı görülmüştür. Cinsiyete dayalı toplumsal eşitsizliğin yanı sıra ırk ve etnisiteye dayalı toplumsal eşitsizlik konuları da belirgin bir şekilde ön plana çıkmıştır. Makalelerde en fazla rastlanan konulardan biri de ekonomidir. Ekonomi Sosyolojisi (%6,7) ile en fazla birliktelik gösteren konu ise Toplumsal Sınıf (%5,2) ve Eğitim

Sosyolojisi (%5,2) alanlarıdır. Özellikle eğitimde, ekonomik etkenlerden dolayı yaşanan toplumsal sınıf ayrımını konu edinen makalelerin yoğunluğu da söz konusudur. Makalelerde çalışılan alanların %5,2'si İş ve Örgüt Sosyolojisi, %4,9'u Siyaset Sosyolojisi, %4,1'i Çalışma Sosyolojisi, %3,5'i Hukuk Sosyolojisi, %2,9'u Din Sosyolojisi, %2,6'sı Sağlık Sosyolojisi, %2,6'sı Toplumsal Hareketler, %2,3'ü Duygular Sosyolojisi, %2,3'ü Gençlik Sosyolojisi, %2,0'ı Azınlık Gruplar, %1,7'si Suç ve Sosyal Sapma, %1,7'si Kuşaklar Sosyolojisi, %1,7'si Toplumsal İlişkiler, %1,4'ü Yoksulluk, %1,4'ü İletişim Sosyolojisi, %1,4'ü Sosyal Dışlanma, %1,2'si Kültür Sosyolojisi, %1,2'si Bilgi ve Bilim Sosyolojisi, %1,2'si Toplumsal Norm ve Değerler şeklinde sıralandığı görülmektedir. Bununla birlikte, diğerlerine oranla nispeten daha az çalışılan alanlar da mevcuttur. Özellikle Değişim Sosyolojisi, Kent Sosyolojisi, Çevre Sosyolojisi, Boş Zamanlar Sosyolojisi ve Seyahat/Göç Sosyolojisi %0,9 oranlarında; Mekân Sosyolojisi ise %0,6 oranında çalışılmıştır.

Tablo 6. Makalelerde kullanılan yöntem

	N	%
Nicel	66	48,5
Nitel	57	41,9
Teori	9	6,6
Karma	4	2,9
Total	136	100

Tablo 6'da makalelerde kullanılan yöntem oranları verilmiştir. Buna göre makalelerde en fazla kullanılan yöntem %48,5'lik bir oranla nicel araştırma çıkmıştır. Nitel araştırmanın çalışma sıklığı da yine nicel araştırmaya oldukça yakındır. Makalelerde %41,9 oranında nitel araştırma kullanılmıştır. Bunun yanı sıra karma yöntemin kullanıldığı makaleler oldukça azdır. Makalelerin %2,9'unda hem nicel hem de nitel yöntem birlikte kullanılmıştır. Teorik nitelikteki çalışmalar ise %6,6'lık bir orana sahiptir.

İlişkilere Göre Çapraz Tablolar

Makalelerin çeşitli değişkenler açısından ilişkisi de önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan iki değişken arasındaki ilişkilerin ele alınması hem dergilerin metodolojik eğilimleri hem güncel sosyolojik çalışmaların dergilere göre nasıl dağıldığı hem de dergilerde yayımlanan makalelerin ülkelere göre dağılımı çeşitli değişkenlerin karşılaştırmalı bir şekilde okunmasıyla ortaya çıkacaktır.

Tablo 7. Dergilere göre kullanılan yöntemlerin oransal dağılımı

%	Nitel	Nicel	Karma	Teori	Toplam
American Sociology Review	36,0	60,0	4,0		100,0
Annual Review of Sociology	53,8	7,7		38,5	100,0
American Journal of Sociology	44,4	44,4	5,6	5,6	100,0
Sociological Review	86,4			13,6	100,0
European Sociological Review	3,3	96,7			100,0
British Journal of Sociology	46,4	46,4	7,1		100,0
Toplam	41,9	48,5	2,9	6,6	100,0

Tablo 7'de makalelerde kullanılan yöntemlerin dergilere göre oransal dağılımları verilmiştir. Buna göre *ASR*'de yayımlanan makalelerin %60'ında nicel, %36'sında nitel ve %4'ünde ise karma yöntem kullanılmıştır. Bu noktada, söz konusu derginin nicel çalışmalara daha fazla ağırlık verdiği söylenebilir. *ARS*'de yayımlanan makalelerin %53,8'inde nitel, %7,7'sinde nicel yöntem kullanılmış olup, makalelerin %38,5'i teorik bir içeriğe sahiptir. *AJS*'de yayımlanan makalelerin %44,4'ünde nitel, %44,4'ünde nicel, %5,6'sında karma yöntem kullanılmış ve %5,6 oranında ise teorik çalışmaların olduğu görülmektedir. Bu dergide yayımlanan makalelerin yöntemsel açıdan eşit olduğu söylenebilir. *SR*'deki makalelerin %86,6'sı

nitel, %13,6'sı ise teorik bir içeriğe sahiptir. Bu derginin ise nitel çalışmalara daha fazla ağırlık verdiği görülmektedir. *ESR*'de çalışmaların %96,7'sinde nicel ve %3,3'ünde ise nitel yöntem kullanılmıştır. Bu dergide de nicel yöntemin son derece baskın olduğu söylenebilir. Son olarak *BJS*'de yayımlanan makalelerin %46,4'ünde nicel, %46,4'ünde nitel ve %7,1'inde ise karma yöntem kullanılmıştır. Bu dergide de nicel ve nitel çalışmaların oransal olarak eşit olduğu söylenebilir.



Şekil 2. Dergilere göre konu dağılımının uyum analizi

Şekil 2, makale konularının dergilere göre uyumunu gösteren Correspondence Analizi sonuçlarını içermektedir. Uyum analizine bakıldığında dergilerin temel eğilimleri açık bir şekilde görülmektedir. Hangi derginin yayın politikası bazı alanlara daha yakın ya da daha uzak sorularının cevabı bu analizde bulunmaktadır. Aynı zamanda dergilerin çalışma alanları noktasında; birbirine olan yakınlıklarını ya da uzaklıklarını da yukarıdaki analizde görmek mümkündür. Bu noktada Şekil 2'deki uyum analizine bakıldığında; *American Sociology Review* ile *American Journal of Sociology*'nin çalışma alanlarının birbirine çok yakın olduğu söylenebilir. Nitekim bu iki dergi de Amerika menşelidir. Bu dergilere Irk ve Etnisite Çalışmaları, Toplumsal Eşitsizlik, Hukuk Sosyolojisi, Ekonomi Sosyolojisi, Bilgi ve Bilim Sosyolojisi, İletişim Sosyolojisi, Kuşaklar Sosyolojisi, Toplumsal Hareketler ve Kültür Sosyolojisi gibi alanlar oldukça yakındır. Yine *Sociological Review*'da bu iki dergiyle çok fazla ayrılmamaktadır. Benzer alanlara benzer uzaklıklarda buldukları söylenebilir. Ancak yine de bu dergiye özellikle yakın olan alanlar bulunmaktadır. Mesela Kent Sosyolojisi, Suç ve Sosyal Sapma, Toplumsal Eşitsizlik, Toplumsal Sınıf, Sağlık Sosyolojisi, Toplumsal Cinsiyet ve Aile Sosyolojisinin bu dergi etrafında birleştikleri

görülmektedir. Sociological Review etrafında yoğunlaşan alanların birbiri içindeki uyumu da dikkat çekmektedir. Öyle ki sınıf, eşitsizlik gibi konular genelde toplumsal cinsiyet, kent ve sağlık alanlarıyla birlikte çalışılmaktadır. Yine kent çalışmalarının, suç ve sosyal sapma alanlarıyla ortak çalışıldığı söylenebilir. Dolayısıyla birlikte çalışılma potansiyeli olan alanların belirli dergiler etrafında toplanması oldukça önemli bir çıkarımdır.

Bununla birlikte Annual Review of Sociology ve British Journal of Sociology dergilerinin de birbirine oldukça yakın bölgelerde konumlandığı söylenebilir. Bu iki dergiye en yakın olan alanlar ise Din Sosyolojisi, Siyaset Sosyolojisi, Yoksulluk Çalışmaları, Duygular Sosyolojisi ve Boş Zamanlar Sosyolojisidir. Son olarak diğer dergilerle pek fazla yakınlığı olmayan European Sociological Review farklı bir bölgede konumlanmıştır. Bu dergi etrafında yoğunlaşan alanlar ise İş ve Örgüt Sosyolojisi, Çalışma Sosyolojisi, Eğitim Sosyolojisi, Aile Sosyolojisi, Azınlık Grupların Sosyolojisidir. Yine bu dergi etrafında birleşen alanların da birbiriyle uyumları dikkat çekmektedir. Özellikle de iş ve örgüt çalışmalarının, genelde çalışma sosyolojisi bağlamında değerlendirildiği söylenebilir. Aynı zamanda bütün dergilere oldukça uzak yerlerde konumlanan, herhangi bir dergiye belirgin bir şekilde yakın olmayan alanlar da bulunmaktadır. Elbette bu alanlar yukarıda zikredilen temalara oranla çok daha az çalışılmaktadır. Mesela Çevre ve Değişim Sosyolojisi gibi alanlar diğerlerine oranla daha az çalışılmıştır. Bu nedenle herhangi bir dergiye de yakın bir mesafede değildir.

Tablo 8. Dergilerde yayımlanan makalelerin konularına göre dağılımları

%	ASR	ARS	AJS	SR	ESR	BJS	Toplam
Aile Sosyolojisi	2,9	0,7	2,2	2,9	6,6	3,7	19,1
Eğitim Sosyolojisi		0,7		0,7	9,6	2,2	13,2
Değişim Sosyolojisi		0,7				1,5	2,2
Kent Sosyolojisi			0,7	0,7		0,7	2,2
Siyaset Sosyolojisi	1,5	0,7	0,7	2,2	1,5	5,9	12,5
Kültür Sosyolojisi	2,2					0,7	2,9
Bilgi ve Bilim Sosyolojisi	0,7	0,7	0,7	0,7			2,9
Hukuk Sosyolojisi	2,2	0,7	2,9	0,7	1,5	0,7	8,8
Din Sosyolojisi		1,5		0,7	1,5	3,7	7,4
Sağlık Sosyolojisi	0,7	0,7	0,7	2,2	1,5	0,7	6,6
Toplumsal Hareket	1,5	0,7	2,9	0,7		0,7	6,6
Ekonomi Sosyolojisi	3,7		2,9	2,2	5,1	2,9	16,9
Çevre Sosyolojisi						2,2	2,2
Mekân Sosyolojisi			0,7			0,7	1,5
Yoksulluk Çalışmaları	0,7	1,5				1,5	3,7
Duygular Sosyolojisi		0,7	1,5	1,5		2,2	5,9
Boş Zamanlar Sosyolojisi				0,7		1,5	2,2
Gençlik Sosyolojisi		0,7	0,7	2,2	1,5	0,7	5,9
Suç ve Sosyal Sapma	1,5		0,7	0,7		1,5	4,4
Toplumsal Cinsiyet	3,7	0,7	1,5	4,4	5,1	5,1	20,6
Seyahat ve Göç Sosyolojisi			0,7		1,5		2,2
İrk ve Etnisite Çalışmaları	2,9		2,9	3,7	2,9	2,9	15,4
Toplumsal Eşitsizlik	6,6	1,5	3,7	2,9	5,1	4,4	24,3
Toplumsal Sınıf	0,7	1,5	3,7	2,9	0,7	3,7	13,2
Çalışma Sosyolojisi	2,2	0,7		1,5	4,4	1,5	10,3
İletişim Sosyolojisi		0,7	1,5	0,7	0,7		3,7
İş ve Örgüt Sosyolojisi	2,2		0,7	0,7	8,1	1,5	13,2
Kuşaklar Sosyolojisi	0,7		0,7	1,5	1,5		4,4
Toplumsal Norm ve Değerler	1,5			1,5			2,9
Sosyal Dışlanma				0,7	1,5	1,5	3,7
Toplumsal İlişkiler				2,2	1,5	0,7	4,4
Azınlık Sosyolojisi					4,4	0,7	5,1
Diğer	0,7		0,7	1,5			2,9

Tablo 8’de makalelerin alanlara göre dağılımları gösterilmiştir. Bu tablodaki oranlar, uyum analizindeki verilerle benzeşmektedir. Buna göre American Sociology Review’de en fazla çalışılan alanlar arasında, Toplumsal Eşitsizlik, Toplumsal Cinsiyet, Irk ve Etnisite, Ekonomi Sosyolojisi, Aile Sosyolojisi gibi alanlar, diğer alanlara göre daha fazladır. Annual Review of Sociology’de Din Sosyolojisi, Yoksulluk Çalışmaları ve Toplumsal Sınıf oldukça fazla çalışılan alanlar arasındadır. American Journal of Sociology’de Aile Sosyolojisi, Hukuk Sosyolojisi, Toplumsal Hareket, Ekonomi Sosyolojisi, Irk ve Etnisite, Toplumsal Eşitsizlik, Duygular Sosyolojisi ve Toplumsal Sınıf gibi alanlar daha fazla çalışılmıştır. Sociological Review’de Toplumsal Cinsiyet, Irk ve Etnisite, Toplumsal Eşitsizlik, Toplumsal Sınıf, Ekonomi Sosyolojisi, Sağlık Sosyolojisi, Aile Sosyolojisi ve Siyaset Sosyolojisi alanları ön plandadır. European Sociological Review’de diğer alanlara göre daha baskın olan alt disiplinler, Eğitim Sosyolojisi, Aile Sosyolojisi, Ekonomi Sosyolojisi, Toplumsal Cinsiyet, Toplumsal Eşitsizlik, İş ve Örgüt Sosyolojisi, Azınlık Sosyolojisi ve Çalışma Sosyolojisidir. Son olarak, British Journal of Sociology’de ise Siyaset Sosyolojisi, Toplumsal Cinsiyet, Toplumsal Eşitsizlik, Aile Sosyolojisi ve Din Sosyolojisi gibi alanlar yoğunluktadır. Tablodan da anlaşılacağı üzere Toplumsal Cinsiyet, Toplumsal Eşitsizlik, Irk ve Etnisite Çalışmaları, Aile Sosyolojisi, Ekonomi Sosyolojisi gibi alanlar diğer alanlara oranla çok daha fazla çalışılmıştır. Her ne kadar yüzdeler değişse de bu alanlar bütün dergilerde daha fazla görülmektedir.

Tablo 9. Dergilere gönderilen makalelerin ülkelere göre dağılımı

%	ASR	ARS	AJS	SR	ESR	BJS
ABD	84,00	92,30	88,90	4,50	20,00	10,70
İngiltere	4,00		5,60	45,50	3,30	53,60
Fransa				4,50	3,30	3,60
Almanya	8,00			9,10	26,70	7,10
İtalya						3,60
Çin			5,60	4,50		3,60
Norveç						3,60
Kanada	8,00	7,70	5,60			7,10
Danimarka				9,10	3,30	3,60
İsveç		7,70		4,50	6,70	
İsviçre					10,00	7,10
Finlandiya					3,30	
Avusturya					3,30	
Avusturalya				4,50		
Türkiye				4,50	3,30	
Meksika		7,70				3,60
Filistin-İsrail				13,60	3,30	3,60
Fas						
İspanya					6,70	3,60
Hollanda	4,00			4,50	26,70	3,60
Belçika	4,00				6,70	
Macaristan					3,30	
Toplam	112,00	115,40	105,70	108,80	219,90	118,00

Dikkate değer olan en önemli meselelerden biri de dergilere gönderilen makalelerin ülkelere göre dağılımıdır. Makalelerin çoğunluğunda birden fazla yazar olduğu için çoklu işaretleme yapılmıştır. Bu

nedenle de oranlar %100'ün üzerinde bir değere sahip görünmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere incelemeye dâhil edilen dergilerin üçü ABD'den diğer üçü ise İngiltere'den çıkmaktadır. Tablo 9, dergilerde yayımlanan makalelerin hangi ülkelerden gönderildiğini göstermektedir. Burada en fazla dikkat çeken ülke ABD olmuştur. Çünkü yayın hayatına ABD'de başlamış ve orada devam eden American Sociology Review, Annual Review of Sociology, American Journal of Sociology dergilerindeki makale yazarlarının büyük çoğunluğu yine Amerika'dandır. Söz konusu üç dergideki yazar çeşitliliği, İngiltere'deki dergilerle kıyaslandığında oldukça düşük kalmaktadır. İngiltere'de çıkan Sociological Review, European Sociological Review, British Journal of Sociology dergilerinde ülke çeşitliliği oldukça fazladır. Özellikle bu durum European Sociological Review dergisi için geçerlidir. Her ne kadar İngiltere'de yayımlanan dergilerde ülke çeşitliliği fazla görünse de İngiltere'den gönderilen makalelerin çoğunluğu teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Sociological Review'da son beş yılda yayımlanan makalelerin yazarlarının %45,50'si, British Journal of Sociology'da ise %53,60'ı İngiltere'dendir. Ancak bu yoğunlaşmanın European Sociological Review'da olmadığı görülmektedir. Bu dergi kendi içinde en fazla çeşitliliği içinde barındırmaktadır. Tablo 9'dan çıkarılan en genel sonuç ise dergilerin çıktıkları ülkelere gönderilen makaleleri kabul etme ve yayımlama sıklığının daha fazla olduğudur. Buna göre dergi hangi ülkede yayımlanıyorsa oradan gelen makalelerin kabul etme oranı daha fazladır. Bu durumda, etki faktörü yüksek olan dergilerin çıktıkları ülkelere pozitif bir ayrımcılık sağladığı söylenebilir. Avrupa ve Amerika'da çıkan dergiler kıyaslandığında ise Amerika'da çıkan dergilerin daha az çeşitliliğe sahip olduğu ve dolayısıyla bu konuda Amerika'daki dergilerin daha tutucu olduğu görülmektedir.

Tablo 10. Ülkelerine göre kullanılan yöntemlerin dağılımları

%	Nitel	Nicel	Karma	Teori	Toplam
Amerika Birleşik Devletleri	44,1	42,4	5,1	8,5	100,0
Birleşik Krallık (İngiltere)	53,6	35,7	3,6	7,1	100,0
Fransa	66,7	33,3			100,0
Almanya	14,3	78,6		7,1	100,0
İtalya		100,0			100,0
Çin	33,3	33,3	33,3		100,0
Norveç	100,0				100,0
Kanada	16,7	66,7		16,7	100,0
Danimarka	75,0	25,0			100,0
İsveç		50,0		50,0	100,0
İsviçre		80,0	20,0		100,0
Finlandiya		100,0			100,0
Avusturya		100,0			100,0
Avusturalya	100,0				100,0
Türkiye	50,0	50,0			100,0
Meksika	50,0			50,0	100,0
Filistin-İsrail	80,0	20,0			100,0
İspanya		100,0			100,0
Hollanda	9,1	90,9			100,0
Belçika		100,0			100,0
Macaristan		100,0			100,0

Tablo 10'da makalelerin gönderildiği ülkeye göre kullanılan yöntemlerin dağılımları gösterilmiştir. Bu tabloya göre Amerika'dan gönderilen makalelerin %44,1'inde nitel, %42,4'ünde nicel, %5,1'inde

karma yöntem kullanılmıştır. Bununla birlikte %8,5'i ise teorik çalışmalardan oluşmaktadır. Esasen Amerika'dan gönderilen makalelerin nicel ve nitel yöntem açısından çok fazla farklılaşmadığı görülmektedir. Öte yandan İngiltere'den gönderilen makalelerin %53,6'sında nitel, %35,7'sinde nicel, %3,6'sında ise karma yöntem kullanılmıştır. Çalışmaların %7,1'i ise teorik bir içeriğe sahiptir. Görüldüğü üzere İngiltere'den gönderilen makalelerin yarısından fazlasında nitel araştırma kullanılmıştır. İlaveten Fransa'dan gönderilen makalelerin nitel ağırlıklı, Almanya'dan gönderilen makalelerin ise nicel ağırlıklı olduğu tespit edilmiştir.

Makale sayısının görece daha fazla olduğu ülkelere dair araştırma yöntemleri için bir çıkarım yapmak mümkün olsa da bu sayıların düşmesi hangi ülkede hangi tip yöntemlerin daha fazla kullanıldığına dair bir şey söylemeyi zorlaştırmaktadır. Öte yandan bu rakamlar ülkelerin yöntem anlayışını yansıtmaktan ziyade, daha çok dergilerin ve dolayısıyla editörlerin benimsedikleri yönteme göre şekillenmektedir. Bu açıdan nicel yönteme daha ağırlık veren bir derginin ya da editörün, çeşitli ülkelerdeki nicel araştırmaları öncelendiği söylenebilir.

Sonuç

Güncel sosyolojik araştırmaların hangi alanlarda yoğunlaştığını anlamak ve söz konusu araştırmaların metodolojik eğilimlerini göstermek amacıyla yapılan bu çalışma, çeşitli bulguları ortaya koymuştur. Her ne kadar makalenin temel amacı sosyoloji literatüründe yoğun bir şekilde çalışılan alt dalları ve yöntemleri açığa çıkarmak olsa da bunun yanı sıra makalelerin hangi ülkelere gönderildiği, kaç yazarla birlikte yazıldığı ya da seçilen dergilerin temel yönelimlerinin ne olduğunu anlamaya yönelik de birtakım sorular sorulmuştur. Elde edilen bulgular çeşitli açılardan analiz edilmiştir. Yapılan analizlerde dikkat çeken önemli hususlardan biri makalelerin çalışma alanlarının yoğunlaştığı noktalar. Buna göre incelemeye dâhil edilen makalelerin daha çok Toplumsal Eşitsizlik, Toplumsal Cinsiyet, Aile Sosyolojisi, Ekonomi Sosyolojisi, Irk ve Etnisite Çalışmaları, Eğitim Sosyolojisi, Toplumsal Sınıf, İş ve Örgüt Sosyolojisi ve Siyaset Sosyolojisi alanlarında yoğunlaştığı görülmektedir. Çalışma alanları çoklu işaretlemeye tabi tutulduğu için alanların birlikte çalışılma durumları da dikkat çekmektedir. Nitekim en fazla çalışılan alanlar arasında bulunan Toplumsal Eşitsizlik, Toplumsal Cinsiyet ve Irk ve Etnisite Çalışmaları birbirine oldukça yakın alanlar olup; benzer oranlarda çalışıldıkları görülmüştür. Bu durum söz konusu alanların birlikte çalışılma potansiyellerinin de yüksek olabileceğini göstermektedir. Benzer bir durum Çalışma Sosyolojisi, İş ve Örgüt Sosyolojisi ve Ekonomi Sosyolojisi alanlarında da bulunmaktadır. Bu üç alan biriyle ilişkilidir ve birlikte çalışılma olasılıkları da yüksektir.

Bu çalışmada üzerinde durulan hususlardan biri sosyolojide hangi alt dalların daha fazla çalışıldığı olmuştur. Ancak günümüzde sosyoloji gündemini meşgul eden Göç, Yaşlılık, Pandemi gibi alanların pek fazla çalışılmadığı görülmüştür. Özellikle dünya genelinde yaşanan göçlerin bu kadar fazla olduğu günlerde Göç Sosyolojisine ya da uzun bir süre dünya gündeminden düşmeyen Covid-19 pandemisine ilginin az olması da oldukça ilgi çekicidir. Bu noktada, söz konusu dergilerde küresel değişimlerin, aniden çalışma konularına yansımadağı söylenebilir. Esasen bu dergilerde yayımlanan makalelerin, uzun soluklu uzmanlaşmayla yakın bir ilişki içerisinde olduğu görülmektedir.

Bununla yanı sıra dergilerin metodolojik eğilimleri de öne çıkan hususlar arasındadır. Öyle ki *American Sociology Review*'de nicel, *Annual Review of Sociology*'de nitel, *Sociological Review*'de nitel, *European Sociological Review*'de nicel yöntemin öne çıktığı görülmektedir. Ancak *American Journal of Sociology* ve *British Journal of Sociology*'de her iki yöntemin de eşit oranlarda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte incelemeye dâhil edilen makalelerin tümü göz önünde bulundurulduğunda; metodolojik eğilimlerinin belirli bir alanda yoğunlaşmadığı hem nitel hem de nicel yöntemlerin benzer oranlarda kullanıldığı görülmüştür.

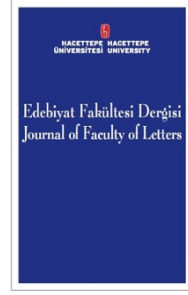
Makalelerin ülkelere göre dağılımları da dikkate değerdir. Öyle ki araştırmaya dâhil edilen dergilerin üçü Amerika'da yayımlanırken; diğer üçü ise İngiltere'de yayımlanmaktadır. Amerika menşeli dergilerin, kendi ülkelerinden gönderilen çalışmalara öncelik tanıdığı ve yayımlanan makalelerin büyük çoğunluğunu yine Amerikalı yazarların oluşturduğu söylenebilir. Benzer bir eğilim İngiltere için de

geçerlidir. Ancak Amerika'da çıkan dergilerin aksine İngiltere'de çıkan dergiler, yabancı ülkelere gönderilen makaleleri daha fazla yayımlamaktadır. Bu durumda dergilerin, yayımlandıkları ülkelere pozitif ayrıcalıklar tanıdığını söylemek mümkündür. Son olarak yayımlanan makalelerin çoğunluğunda yazar sayısının birden fazla olduğu saptanmıştır.

Çıkar çatışması:	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Mali destek:	Yazar bu çalışma için mali destek almadığını bildirmiştir.
Etik kurul onayı:	Yazar bu çalışmada etik kurul onayına gereksinim duymadığını beyan etmiştir.

Kaynakça

- Akness, D. W. (2005). *Citations and heir use as indicators in science policy: studies of validity and applicability issues with a particular focus on highly cited papers*. [Doktora Tezi]. University of Twente, Holland.
- Al, U. (2008). *Türkiye'nin bilimsel yayın politikası: atf dizinlerine dayalı bibliyometrik bir yaklaşım*. [Doktora Tezi]. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Arendt, J. (2010). Are article influence scores comparable across scientific fields. *Science and Technology Librarianship*, 60(60).
- Bakkalbasi, N., Bauer, K., Glover, J., & Wang, L. (2006). Three options for citation tracking: Google Scholar, scopus and web of science. *Biomedical Digital Libraries*, 3(7). <https://doi.org/10.1186/1742-5581-3-7>
- Garfield, E. (2006). The history and meaning of the journal impact factor. *JAMA*, 295(1), 90-93.
- Hirsh, J. E. (2005). An index to quantify an individual's scientific research output. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 102(46). <https://doi.org/10.1073/pnas.0507655102>
- Künye, N., & Parlıtı, N. (2021). Tüketicilerin değer ve yaşam tarzları üzerine ölçek geliştirme çalışması. *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi*, 56(4), 2849-2873. <https://doi.org/10.15659/3.sektor-sosyal-ekonomi.21.11.1742>
- Najman, J. M., & Hewitt, B. (2003). The validity of publication and citation counts for sociology and other selected disciplines. *Journal of Sociology*, 1(39), 62-80. <https://doi.org/10.1177/144078330303900106>
- Neuman, W. L. (2017). *Toplumsal araştırma yöntemleri nitel ve nicel yaklaşımlar*. (S. Özge, Çev.) Yayın Odası.
- Pajić, D., & Jevremov, T. (2014). Globally national locally international: bibliometric analysis of a see psychology journal. *Psihologija*, 47(2), 263-277. <https://doi.org/10.2298/PSI1402263P>
- Testa, J. (2011). *The globalization of web of science: 2005-2010*. <http://wokinfo.com/media/pdf/globalwos-essay>.
- Testa, J. (2016). A view from web of science: journals, articles, impact. *Informations Services & USE*, 36, 99-104. <https://doi.org/10.3233/ISU-160801>
- Tonta, Y. (2014). Use and misuse of bibliometric measures for assessment of academic performance, tenure and publication support. *77th Annual Meeting of the Association for Information Science and Technology*. Seattle, WA.
- Tonta, Y. (2017). Türkiye'de yayımlanan ve Web of Science'ta dizinlenen dergilerle ilgili bir değerlendirme. *Türk Kütüphaneciliği Dergisi*, 31(4), 449-482. <https://doi.org/10.24146/tkd.2017.21>
- Tonta, Y., & Akbulut, M. (2020). Tübitak Türkiye adresli uluslararası bilimsel yayınları teşvik (UBYT) programının yeni destek algoritmasının değerlendirilmesi. *Türk Kütüphaneciliği Dergisi*, 34(4), 606-637. <https://doi.org/10.24146/tk.799197>
- Turgut, F. (2022). *Türkiye'de sosyolojinin inşası*. Dün Bugün Yarın Yayıncılık.



***Tutunamayanlar*'da Modernleşme Eleştirisi: “Abdülhamit Rüyası”** Critique of Modernization in *Tutunamayanlar*: “Abdulhamid Dream”

Özge ÖZDEMİR*, Tuğça POYRAZ**

Öz

Bu makalede, Oğuz Atay'ın 1971 tarihli ünlü romanı *Tutunamayanlar*'ın “Abdülhamit Rüyası” isimli bölümü analiz edilmektedir. Konusu, biçimi ve tekniği açısından Türkçe Edebiyatın en önemli edebi eserlerinden biri kabul edilen *Tutunamayanlar*, Türkiye'deki modernleşme sürecini anlamak için önemli bir kaynaktır. Bu çalışma, söz konusu bölümü Derridacı eleştirel bir sistematik okuma yöntemi olan yapısökümle analiz ederek, metnin varsayımlarını eleştirel sorgulamaya açmayı amaçlamaktadır. Bu kapsamda metinde yer alan karşıt ikilikler üzerinden Türk modernleşmesinin hiyerarşik yapısı sorgulanmaktadır. Yapısöküm aracılığıyla, metinde önceden kabul edilmiş varsayımlar, sabit anlamlar ve güç yapıları eleştirel bir şekilde incelenmektedir. Yapısöküm yaklaşımı, çoklu bakış açılarını benimsemeyi, içsel çelişkileri ortaya çıkarmayı, yerleşik çerçeveleri sorgulamayı ve daha derin anlam katmanlarını açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu amaçla, makalenin giriş bölümü, Atay'ın romanının Türkiye'deki modernleşme tartışması bağlamında önemini vurgulamaktadır. Makalede *Tutunamayanlar* üzerine literatür, Fredric Jameson'ın kavramsallaştırması olan “ulusal alegori” tartışması ekseninde ele alınmıştır. Bu bağlamda, kişisel bir arayıştan yola çıkan romanda, tarihsel figürlerin yer aldığı bir rüya sahnesinin ne anlama geldiği ve modernizm açısından nasıl ele alınacağı tartışılmıştır. Makale, metnin eleştirel bir sistematik okumasıyla yaygın kabul gören varsayımları ve yorumları sorunsallaştırma niyetini açıkça belirtmektedir. Yöntem bölümü, yapısöküm yaklaşımını bir analiz yöntemi olarak kullanmanın imkânlarını tartışarak metnin analizinde kullanılacak stratejileri tartışmaktadır. Bununla birlikte karşıt ikilikler ve *différance* kavramsallaştırmalarının metnin analizinde ne şekilde kullanılacakları açıklanmaktadır. Analiz bölümü, metnin detaylı bir incelemesi ile dilbilimsel, anlatısal ve tematik unsurların içsel anlam katmanlarını ortaya çıkarmaktadır. Atay'ın, Cumhuriyet'in modernleşme projesine yönelik eleştirisi, resmi tarih yazımı ve Cumhuriyet devrimlerinin içselleştirilememesi temaları bağlamında tartışılmaktadır. Makale, Atay'ın eleştirisinin, karşısında durduğu karşıt ikilikleri yeniden ürettiğini göstermektedir.

Anahtar sözcükler: Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*, Türk modernleşmesi, Jacques Derrida, yapısöküm.

Abstract

This article aims to undertake a comprehensive analysis of a pivotal passage titled ‘Abdulhamid Dream’ from Oğuz Atay’s renowned novel, *Tutunamayanlar* (The Disconnected), originally published in 1971. Widely regarded as one of the most significant literary works in Turkey, *Tutunamayanlar* serves as a crucial resource for examining the complexities of modernization. Through subjecting the passage to a systematic examination, this study aims to challenge prevailing assumptions and disrupt fixed interpretations using Derridean deconstruction. By problematizing

* Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. E-posta: ozgeozdemir24@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0089-3067

** Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. E-posta: tpoyraz@hacettepe.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3717-4728



dualities in the text, this study questions the hierarchical structure of Turkish modernization. Through deconstructive analysis, the inherent assumptions, fixed meanings, and power structures within the text will be critically scrutinized and interrogated. This approach involves adopting multiple perspectives, unearthing inherent contradictions, and questioning established frameworks, with the aim of unmasking deeper layers of meaning. For this purpose, The Introduction highlights the significance of Atay's novel in the context of the discourse on modernization in Turkey. In this section, the literature on *Tutunamayanlar* is discussed within the framework of the debate surrounding Fredric Jameson's concept of the 'national allegory.' In this context, the novel, which originates from a personal quest, delves into the significance of a dream scene featuring historical figures and how it will be approached from the perspective of modernism. The article clearly outlines its intention to challenge prevailing assumptions and interpretations through a rigorous and systematic examination of the text. The Methodology section discusses the possibilities of using the deconstruction approach as an analytical method and discusses the strategies to be used in the analysis of the text. Additionally, it explains how concepts of binary oppositions and *différance* will be utilized in the analysis of the text. The Analysis section reveals the internal layers of meaning by conducting a detailed examination of the text and examining its linguistic, narrative, and thematic elements. Atay's criticism of the modernization project of the Republic, the themes of official historiography, and the inability to internalize the Republican revolutions are discussed in the context. The article demonstrates that Atay's critique inadvertently reproduces the binary oppositions he stands against.

Keywords: Oğuz Atay, *Tutunamayanlar*, Turkish modernization, Jacques Derrida, deconstruction.

Giriş: *Tutunamayanlar*'ı "Ulusal Alegori" Olarak Okumak

Oğuz Atay'ın *Tutunamayanlar* isimli romanı, ilk kez yayımlandığı 1971 yılında ses getirmemiş olmakla birlikte, 1984 yılında yeniden yayınlanmasının ardından çok ilgi görmüş ve yayımlandığı günden bu yana pek çok çalışmanın konusu olmuştur. Anlatı biçimi, dilsel özellikleri ve taşıdığı modernist ve postmodernist unsurlar nedeniyle Türkçe Edebiyat'ta ilk olarak değerlendirilen eser, aynı zamanda Cumhuriyet'in modernleşme projesinin bir eleştirisi olarak okunmuştur (Ecevit, 2021; Gürle, 2018; Moran, 2001; Parla, 2020). Roman, olay örgüsü itibarıyla romanın ana karakteri Turgut Özben'in, arkadaşı Selim Işık'ın intiharının nedenlerini anlamaya çalışması ve bu amaçla çıktığı yolda karşılaştığı şeyler üzerine kuruludur. Bu süreçte Turgut'un yaşadığı dönüşüm ve bir anlamda "Tutunamayan"a dönüşmesi romanın temel izleğini oluşturur. Bununla birlikte, romanda kullanılan farklı dil yapıları (Osmanlı Türkçesi, Öztürkçe, İstanbul Türkçesi vb.), farklı edebi türler, çeşitli anlatım teknikleri ve Dünya edebiyatına yapılan göndermeler aracılığıyla eser, Türkiye'nin modernleşme sürecini çeşitli yönleriyle ele alır. Roman, Türkiye'nin 1930'lardan 70'lere kadar olan döneminin sosyal hayatının ve modernleşme çabalarının etkilerini yansıtır.

Tutunamayanlar, farklı yazım tekniklerini bir arada bulunduran bir metindir. Romanda, düzyazı, rüya sahneleri, tiyatro sahneleri gibi farklı tekniklerle katmanlı ve deneysel bir anlatı sunulur. Bu çalışmada, metinde "Abdülhamit Rüyası" adı verilen ve rüya sahnesi olarak kurgulanan bir bölüm analiz edilecektir. Bu bölümün analiz edilecek olmasının sebebi "romandan soyutlanabilecek" olması değil (Derrida, 2020a, s. 37), romanın modernleşme eleştirisine yönelik arka planı için bir çerçeve sunmasıdır. İçeriğinin yanı sıra bir rüya sahnesi olarak sunulmuş olması, alegorilere başvurmasının altını çizdiği için özellikle önemlidir. Buradan hareketle, Jacques Derrida'nın yapısöküm kavramsallaştırması temelinde, metni sistematik bir sorgulamaya tabi tutmak amaçlanmaktadır.

Tutunamayanlar, Türkiye'nin modernleşme sürecini, farklı yönleriyle ele alan bir romandır. Bunu yaparken Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin etkileri, Cumhuriyet devrimleri, insan ilişkileri, bürokrasi, dilin kullanımları gibi çeşitli konuları işler. Bu arka planda romanın olay örgüsü, aydın ve entelektüel bir insan olan, zamanını çoğunlukla okuyarak ve yazarak geçiren, diğer insanlar tarafından anlaşılmadığını hisseden ve bu nedenle sıkıntı içerisinde olan Selim'in intiharını konu edinir. Romanın başkarakteri Turgut, Selim'in yakın arkadaşıdır ve bu olaydan çok etkilenir. Selim'in intiharını anlamak isteğiyle, onun yazılarını okur, arkadaşlarıyla konuşur ve hakkındaki tüm bilgileri toplamaya çalışır. Turgut'un bu arayışı aynı zamanda onu kendi hayatını, insanlarla ilişkilerini ve yaşamının tüm yönlerini gözden geçirmeye yöneltir. Bu süreçte, Turgut "sıkıntılı" rüyalar gördüğü geceler geçirir. Arkadaşının intihar mektubunu okuduğu gecenin ertesinde gördüğü "Abdülhamit Rüyası" da bunlardan biridir.

Rüyanın kişileri, Turgut, II. Abdülhamit, “yılan adam” olarak tasvir edilen Dilâzer ve Mustafa Kemal’dir. Rüya, Turgut’un Sultan Abdülhamit’le karşılaşmasıyla başlar. Abdülhamit, koyu kırmızı büyük bir salonda bir divanda uzanmıştır. Üzerinde parlak siyah redingotu ve başında kırmızı bir fes vardır. Abdülhamit’in dış görünüşü, “ufak tefek, koca burunlu ve kara sakallı” olarak betimlenir. Turgut, Abdülhamit’in ürkütücü bir otoritesi olduğunu düşünür ve karşısında kendisini çocuk gibi hisseder. Kendine “Cumhuriyet çocuğu” olduğunu hatırlatarak cesaret bulmaya çalışır. Sultan’ın işaretiyle divanın yanındaki sandalyeye oturur. Konuşmadan bir süre karşılıklı dururlar. Sonra bir anda, Abdülhamit’in sarınmış olduğu örtünün altından, bir adamın başı ve kolları görünür. Dilâzer ismindeki bu adam, önceden farkedilmemesi, yılan gibi kıvrılması, tekrar tekrar belirip kaybolması ve rahatsız edici gülüşü ile tasvir edilir. Sultan ve Turgut, Dilâzer hakkında konuşmaya başlarlar. Turgut, Dilâzer’in varlığı karşısında şaşkındır. Sultan, Dilâzer’in divanın altında onun için özel yapılmış oyukta yaşadığını söyler. Bu sırada Turgut birdenbire Abdülhamit’e Cumhuriyet devrimleri hakkındaki fikrini sorar. Rüyanın gidişatını değiştiren ve kronolojik sırası bakımından tarihin lineer akışına ters düşen bu soru, rüyanın kilit noktasını oluşturur. Sultan, olacakları öngörmüş olduğunu belirterek bu soruyu olumsuz yanıtlar. Turgut, bu karşılık üzerine kaygılanır ve oradan kaçmaya çalışır. Sahne değişir, oda kararır, divan ortadan kalkar ve Turgut’un karşısına Mustafa Kemal çıkar. Mustafa Kemal, tanınması zor bir görünüştedir; şişmanlamış, saçları dökülmüş, sırtı kamburlaşmıştır. Turgut’a, “olanlara” engel olmaya gücünün yetmediğini söyler. Rüya, Mustafa Kemal’in çaresizliğini gösteren bir hareket yapmasıyla sona erer.

Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişin ve bu süreçte yapılan devrimlerin sorgulanmasının metnin ana hattını oluşturduğu görülür. Osmanlı’yı temsil eden Sultan Abdülhamit ve Cumhuriyet devrimlerini temsil eden Mustafa Kemal’i, bir anlamda devrimlerin öncesini ve sonrasını temsil eden iki tarihi figürü karşı karşıya getirerek ve bunları zıt özelliklerle tarif ederek karşıtlıklarını kurar. Bununla birlikte tarihin kronolojik sırasına yaptığı müdahale ile resmi tarih anlatısına yönelik sorgulamanın önünü açar. Ayrıca Turgut’un, arkadaşının intiharının etkisiyle bu rüyayı görmesi, intiharın sebeplerini kişisel/bireysel bir noktadan ele almadığını, aksine, bireysel ve toplumsal anlatıların birbirlerinden ayrılmazlığını gösterir.

Literatürde *Tutunamayanlar*’ı ele alan çalışmalar, genel olarak romanın, Cumhuriyet’in modernleşme projesine yönelik eleştirisini vurgular. *Tutunamayanlar*’ın Dünya edebiyatı kanonu bağlamında analizini yapan Meltem Gürle’ye göre (2018) romanda modernleşme çabalarına yönelik ilk eleştirilerden biri yapılmaktadır. Gürle, Atay’ın eleştirisinin özellikle siyasi otoritenin eleştirilemezliğine ve resmi tarih yazımına yönelik olduğunu söyler (s. 27; 62). Yıldız Ecevit’e göre (2021) ise *Tutunamayanlar*’da modernizm eleştirisi odağına bireyin iç dünyasını alması nedeniyle, toplumsal sorunlara değil bireye yöneliktir (s. 237). Suna Ertuğrul (2003), *Tutunamayanlar*’da “gecikmiş modernite”yi okumanın imkanlarını aradığı çalışmasında, eserin kültürel kimlik sorusuyla ilişkili olduğuna işaret eder. Atay’ın tamamlanmamış projesi olan *Türkiye’nin Ruh* isimli çalışmasına atıfta bulunarak, Atay’ın kültürel kimlik ve kültürel fark sorularını gündeme getirerek modernizm projesinin limitlerini sorguladığını söyler (s. 632).

Tutunamayanlar literatürde aynı zamanda “ulusal alegori” olarak okunmaktadır. Bu tartışma, Fredric Jameson’ın (1986) “Çokuluslu Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı” (Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism) adlı çalışmasına atıfta bulunmaktadır. Jameson, tüm Üçüncü Dünya edebiyatı metinlerinin zorunlu olarak “ulusal alegori”ler olarak okunacağını söyler. Jameson’a göre, gerçekçi ve modernist Batı romanı özel ve kamusal, edebi ve politik gibi derin ayrımlara dayanmaktadır. Bununla birlikte Jameson, bu ikili kategorilerin ilişkilerinin Üçüncü Dünya kültüründe tamamen farklı olduğunu ve özel/bireysel odaklı gibi görünenlerinin de bir tür politik boyut taşıdığını savunmaktadır. Jameson’a göre bireysel bir hikâyeyi anlatıyor görünen anlatı her zaman Üçüncü Dünya kültüründeki ve toplumundaki bir durumun alegorisidir (s. 69).

Aijaz Ahmed (1987), Jameson’ın birinci dünya-üçüncü dünya ikiliğini verili alarak, bu ayrımı yeniden ürettiği teorisini eleştirir. Dönemleştirmelere, dil yapılarına, politik çatışmalara bağlı olarak bir genelleştirmeye indirgenemeyecek farklılıklar olduğunu ve buradan yekpare bir bilgi nesnesi üretilemeyeceğini iddia eder (s.4). Ahmed’in eleştirisini bir kenarda tutmakla birlikte, Sibel Irzık (2003), “Alegorik Yaşamlar: Kamusal ve Özel” (Allegorical Lives: The Public and the Private) isimli çalışmasında, *Tutunamayanlar*, *Ölmeye Yatmak*, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* ve *Kar* romanlarındaki rüya anlatılarını ele alır ve bu anlatıların Jameson’ın “Ulusal Alegori” olarak adlandırdığı şeyin mükemmel örnekleri” olduğunu

söyler (s. 554). Irzık'ın iddiası, söz konusu romanların bu alegorilere sahip olsalar da bunu onaylamaktan çok bu baskıyı karikatürleştirmeleri, dramatize etmeleri, parodileştirmeleri ve bunları da rüyalar ve tiyatro sahneleri üzerinden yapmalarındadır (s. 555). Irzık'a göre özellikle *Tutunamayanlar*'daki "tarihsel" rüyalardaki karakterler, alegorize etme zorunluluğunun trajikomik temsilleridir. Rüya gören roman karakterlerinin bilinçaltılarını işgal eden figürler tarafından küçük düşürüldükleri ve bu figürlerin beklentilerine asla yetişemeyecekleri hissi tarafından yaratılan kaygı ve felcin açıkça yansıtıldığını iddia eder. Irzık bu nedenle bu romanlardaki rüyaların birbirlerine benzerlik gösterdiklerini söyler. Birçok modern Türk romanında, karakterlerin alegorik bir hayatı sürdürmeye mahkûm edilmiş gibi tasvir edildiklerini vurgular. Nurdan Gürbilek ise (2020), *Tutunamayanlar*'ı bir ulusal alegori olarak okumanın Şarkiyatçı varsayımlarının altını çizerek, eseri yalnızca bu açıdan değerlendirmenin eserin edebi niteliğine haksızlık olacağını iddia eder (s. 185-190).

Literatürde *Tutunamayanlar*'ın "Ulusal Alegori" olarak okunması yönündeki tartışmadaki farklı görüşler göz önünde bulundurularak, eserin Cumhuriyet'in modernleşme projesine yönelik eleştirisi sorunsallaştırılacaktır. Genel olarak, çalışmanın odaklandığı rüya metni, Türk modernleşmesinin ve resmi tarih yazımının zengin ve çok yönlü bir eleştirisi olarak görülmektedir. Bu metni yapısökümle analiz etmek, söz konusu eleştirinin varsayımlarını sorgulayarak, eleştirinin dayandığı tarihsel ve politik anlatıların belirli güç ve tahakküm biçimlerini meşrulaştırmak ve diğerlerini marjinalleştirmek veya dışlamak için nasıl kullanıldığını belirlemek için önemlidir. Ek olarak, Atay'ın anlatısını oluşturmak için dili ve imgeleri kullanma biçimlerini incelemek, romanın üretildiği kültürel ve sosyal bağlamlar ve bu bağlamların tarih ve siyasete yönelik anlayışı nasıl şekillendirdiği hakkında fikir vermektedir. Atay'ın anlatısını inşa etme biçimlerinin sorgulanması, metnin temelini oluşturan kültürel ve sosyal normlar ile değerler ve güç yapılarının sorgulanmasını sağlamaktadır. Atay'ın yazıları, Türkiye'nin modernleşme sürecinde yaşanan sosyal ve kültürel değişimleri, özellikle gelenek ve modernite arasındaki gerilimi yansıtmaktadır. Dil ve imge kullanımının yapısökümü ile bu temaların altında yatan karmaşık ve çoğu zaman çelişkili sosyal dinamikleri ve bunların ifade edilme biçimlerinin anlaşılması sağlanmaktadır.

Metnin Analizinde Yapısökümü Kullanmak

Derrida, yapısökümü bir analiz, eleştiri ya da yöntem olarak tanımlamaz. "Bir eylem ya da işlem dahi olamayacağını" söyler (Derrida, 1988, s. 3). Dolayısıyla burada metnin analizi için kullanılan yapısöküm kavramsallaştırmasının öncelikle, kolayca tanımlanabilecek bir teori, yöntem veya öğretiler seti olmadığını söylemek gerekir. Bununla birlikte yapısöküm, temel olarak anlam oluşturma süreçlerine eleştirel yaklaşan ve sistematik sorgulamaya dayanan bir yakın metin okuma biçimi olarak tarif edilebilir. Bu anlamda yapısöküm, toplumsal düzeyde dilin ve anlamının işleyişini analiz eden karmaşık ve çok yönlü bir okumayı işaret eden bir kavramsallaştırmadır. Temelinde, yapısöküm dilin kararsız ve çelişkili olduğunu ve sözcüklerin ve kavramların anlamlarının sürekli olarak değişim halinde olduğunu ortaya koymayı amaçlar. Herhangi bir metinde varsayımları ve çelişkileri tespit etmek, bu sayede dilin nasıl anlam oluşturduğunu ve dünyayı anlama şeklimizi nasıl biçimlendirdiğini gösterir ve bu tür bir okuma egemen güç yapılarının sorgulanması anlamına gelen önemli siyasi sonuçlar içerir. Yapısökümün temel varsayımları, dilin anlamın sabitlenemezliği ile işaretlenmiş olması, buna bağlı olarak hiçbir analizin metnin yorumu konusunda otorite iddiasında bulunamayacağıdır (Sim, 1999, s. 31). Gürle'ye göre (2018), *Tutunamayanlar*, "efendi-köle de dahil olmak üzere, bütün karşıtlıklarla sürekli oyun oynayan, onları tersyüz ederek okuyucuyu nihai bir belirsizlikle karşı karşıya bırakan bir anlatıdır." (s. 73). Dolayısıyla *Tutunamayanlar*'da söz konusu olan, bir anlamda bu ikili yapıların sorgulanmasıdır. *Tutunamayanlar*'a yapısöküm ile sistematik eleştirel bir okuma yapmak, Türk modernleşmesine yönelik eleştirilerin ve ikili yapılara dair varsayımların sorgulanmasını sağlar.

Yapısöküm, anlatıları ve bu anlatıların dayanaklarını sorgulayan, metinlerin gizlediği hiyerarşik karşıt ikilikleri ortaya çıkaran bir eleştirel okumadır. Yapısökümcü metin analizi, metnin içsel tutarsızlıklarıyla, alternatif ve bastırılmış anlamlara işaret eden anlarıyla ilgilenir. Derridacı yapısöküm, Batı felsefesinin temel düşünme biçimleri olan logosmerkezcilik, logosmerkezciliğin ataerki ağırlığını vurgulayan fallusmerkezcilik ve mevcudiyet metafiziğini hedef alır. Derrida bu terimleri, sözün ve

mevcudiyetin Batı felsefesindeki ayrıcalıklı konumunu ifade etmek için kullanır. Derrida mevcudiyet metafiziğini ya da genel anlamda metafiziği “ideal ya da stratejik olarak kendiyi özdeş bir kökene dönme girişimi” olarak tanımlar. Platon’dan başlayarak tüm Batı felsefe geleneğinin iyiyi kötüye, pozitif negatife, özsel olanı arızı olana, basit olanı karmaşık olana önceleyen bu düşünme tarzını benimsediğini söyler (Derrida, 1988, s. 236). Kavramların dışladıklarıyla aralarındaki ilişki hiyerarşik olarak kurulduğundan, söz-yazı, varlık-yokluk gibi karşıt ikilikler birbirlerine denk değil tabiiyet düzeni içerisinde oldukları (Derrida, 1982, s. 329).

Çalışmada bu bağlamda, karşıt ikilikler olarak işleyen yapılar sorunsallaştırılacaktır. “Karşıt ikilikler” kavramı varlık-yokluk, söz-yazı, merkez-çevre gibi ilk kavramın ikinciye hiyerarşik olarak üstün olduğunun kabul edildiği kavramlara işaret etmektedir. Türk modernleşmesi Batı-Doğu, ileri-geri, geleneksel-çağdaş gibi karşıt ikiliklerle işaretlenmiştir. Karşıt ikiliklerin, logos merkezliğinin, metnin metafizik varsayımlarının ve hiyerarşik yapıların yapısökümü, farklılığın vurgulanması için alan açar. Derrida’nın (2014) işaret ettiği gibi bu nitelikte bir okumanın adalet sorunsalına varması öngörülebilirdir (s. 50). Yapısöküm kavramsallaştırmasına bu açıdan baktığımızda, karşıt ikiliklerin yapısökümü, erkek-kadın, ben-öteki ve rasyonel-duygusal gibi karşıt ikilikleri sorgulayarak bu ikiliklerin hiyerarşik yapılarını ve bunların birbirleriyle ilişkilerini görmemize olanak sağlar. Bu yönde bir eleştiri, metinlerin gerçekliğin tam anlamını yakalayabileceği fikrini eleştirerek, sabit, değişmez bir gerçeklik fikrine dayanan egemen ideolojileri sorgular ve alternatif dünya görüşleri için bir alan açar. Scott’ın (2013) ifadesiyle, Derrida’nın yapısökümü, “Tarihin politikası”nı ifşa etmenin ve böylece ona müdahale etmenin yolları için kullanışlı bir analitik araçtır (s. 52-53).

Derrida’nın teorisi dilin, sabit hiyerarşiler ve güç ilişkilerine dayanan istikrarlı bir yapı olmadığını, sürekli olarak yeniden tanımlanan ve yeniden müzakere edilen dinamik bir süreç olduğunu öne sürer. Bununla birlikte, dilin asla nötr veya şeffaf olmadığını, her zaman güç ilişkileri ve tarihsel bağlamla yüklü olduğunu savunur. Kelimelerin ve kavramların, diğer kelimeler ve kavramlarla ilişkili olarak, sürekli değişen ve evrimleşen bir anlam ağı oluşturduğunu iddia eder. Bu nedenle Derrida’ya göre (2010), “İlk önce, çoğu kez safça ve kolayca birbirinden ayrılabilirliği sanılan kavramların ve düşünme edimlerinin sistematik ve tarihsel beraberliklerini açığa çıkarmak lâzımdır” (s. 24). Bununla birlikte “(Yapısökümle) Okuma daima, yazarın kullandığı dilin şeması dâhilinde hâkim oldukları ve hâkim olmadıkları arasında kurulan ve yazar tarafından fark edilmeyen belli bir ilişkiye odaklanmalıdır. Bu ilişki ışığın ve gölgenin, zaafın ve kuvvetin nicel olarak ifade edilebilen dağılımı değildir, eleştirel okumanın mutlaka bizzat üretmesi gereken bir üretim yapısıdır” (Bertens, 2019, s. 135-137). Çalışmada yapısökümün sözkonusu özellikleri göz önünde bulundurularak, yapısöküme tabi tutulacak olan metnin eleştirel ve sistematik bir okuması yapılacaktır. *Tutunamayanlar*’ı yapısökümle okumak, modernleşmenin karmaşık ve çelişkili yapısını anlamamıza olanak sağlar.

Spivak (2014), “*Gramatoloji’ye Önsöz*”de yapısökümcü bir metin okuma analizinde dikkat edilecek noktaları tanımlar. Ona göre, çelişki barındırıyor görünen bir sözcüğe denk gelindiğinde ve sözcüğün tek olması nedeniyle bir yerde bir şekilde, başka bir yerde ise başka bir şekilde kullanıldığı görüldüğünde o sözcüğe özellikle dikkat etmek gerekmektedir. Kullanılan mecazlara özellikle dikkat edilmeli ve bir mecaz, içermelerini bastırıyorsa, o mecazın üstüne gidilmeli ve metindeki serüveni takip edilmelidir. Bunlarla birlikte, metnin, “kendi sınırlarını ihlal ettiği, kararlaştırılamazlığını ifşa ettiği bir gizleme yapısı olarak iptal olduğu” görülmelidir (s.124). Analizde bu noktalara özellikle dikkat edilecektir. Bunlarla birlikte metindeki varsayımlar, kendiliğinden anlaşılır kabul edilen kavramlar, çelişkiler ve tutarsızlıklar, birbirine karşıt görünen çözümlenmeden bırakılan fikirler takip edilecektir. Tekrarlanan metaforlar ve belirsizlikler, dilin kullanımı, birden fazla anlam yaratan durumlar ve bağlamın yazıyı nasıl etkilemiş olabileceği göz önünde bulundurulacaktır.

Bununla birlikte analizde Derrida’nın *différance* kavramsallaştırmasına başvurulacaktır. Derrida’nın Fransızca “différer” kelimesinden, yalnızca yazı dilinde ayırt edilebilen bir okunmuş oyunu ile “yazılabilen ve okunabilen fakat duyulamayan” (Derrida, 1973, s. 132) “bu sessiz yazım hatası” (s. 131) ile ürettiği “différance” kavramı, “fark/to differ” ve “erteleme/to defer” anlamlarını ifade etmektedir. Başka bir deyişle, “différer” kavramı, isim anlamıyla “ayırım, farklılık, eşitsizlik ve ayırt edilebilirlik”, fiil olarak ise gecikme, erteleme, geciktirme, aralıklandırma anlamlarına gelir (s. 129). Bir şeye gönderme yapma (referring) ve

ondan farklılaşma (differing) anlamlarını aynı anda barındıran (s. 130) bu kavramsallaştırma, anlamın asla sabit veya istikrarlı olmadığını, bunun yerine her zaman ertelendiğini ve farklılaştığını öne sürer. *Différance* kavramını gösterge yapısı içerisinde düşünen Derrida, "bir sözcüğün "şimdisi/mevcudiyeti"nin gerçek bir mevcudiyet olmadığını; çünkü "şimdi"nin daima dilden kaçtığını söyler. Çünkü "fark" ve "erteleme" müdahale eder. Ona göre, "mevcudiyetin yokluğu içinde artakalan tek şey *différance*'a tabi bir dildir." (Bertens, 2019, ss. 135-137).

Burada *différance*'ın sözle duyulamıyor olması ve farklı anlamlarını ayırt etmek için yazıya duyulan gereksinim ön plana çıkar. Derrida bu terimle yazıyı ikincil kılan, yazı ve sözü ayıran ya da yazıyı sözün gereksiz bir eklentisiymiş gibi gösteren teorileri sorunsallaştırır. Bu anlamda mevcudiyet metafiziğinin eleştirisi olan bu kavramsallaştırma gösterenin her zaman başka bir gösterene göndereceğini ve nihai bir gönderilen ya da temel olmadığını gösterir. Bu, özellikle Türk modernleşmesi bağlamında önemlidir, çünkü modernleşme sürecinin kendisi sürekli bir değişim ve ilerleme idealini hedeflemektedir. Modernleşmenin "başarısız" olduğu yönündeki eleştiriyi bu kavramla okumak, modernleşme tartışmasına ilişkin yeni bir perspektif geliştirmemize olanak tanır.

Resmi Tarih Yazımının Eleştirisi

Rüya metni romanda, "Turgut o gece, daha sonraları her hatırlayışında ürperdiği ve 'Abdülhamit Rüyası' adını verdiği bir kâbus gördü." cümlesiyle sunulur (Atay, 2018, s. 82). İlk olarak, metnin türüne, dolayısıyla bu metnin kurmaca bir eserde bir rüya sahnesi olarak sunulduğuna dikkat çekmek gerekir. Derrida (2020b) bir metnin edebiyata ait olduğunu varsaymamıza neyin neden olduğunu sorgular (s. 224). Bu soru hayatidir, çünkü bir metni nasıl ele aldığımız söz konusu metnin türü ile doğrudan bağlantılıdır. Ele aldığımız metnin, kurmaca olduğunu varsaymamız gereken *Tutunamayanlar* metninin içinde, bir rüya sahnesi olarak sunulması, gerçek-dışılığının altı iki kez çizilmiş olarak, bu çifte eylemle kendi kurmacalığına özellikle dikkat çeken ve bir anlamda bu yapıyı tersine çevirerek iptal eden bir metin olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla Atay'ın; Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş, Cumhuriyet Devrimleri ve modernleşmeye yönelik adımların başarısızlığı gibi konulara değinen anlatısında bir rüya sahnesi kullanması, metnin Cumhuriyet'in resmi tarih yazımını sorgulamaya yönelik bir eleştiri olarak okunmasına alan açar. Bu gerçek-dışı alan, hakikat iddialarının sorgulanmasına açılan bir alan olarak; bir gerçek olmayışın, -mış gibi düşünmenin, varsaymaların, bilinçaltının ve yorumların alanı olarak kendini gösterir. Rüyanın "kâbus" olarak nitelendirilmesi ise, rüyanın yüzeysel görünümü ile altında yatan duygu ve kaygılar arasında bir çelişki olduğunu, buradaki sembollerin, Türk modernleşme sürecini çevreleyen kaygıların ve çelişkilerin sembolik temsilleri olarak okunabileceklerini gösterir.

Başka bir deyişle, rüya sahnesi, tüm tarihsel anlatıların iktidarın bakış açısı ile ilgili olduğunu ve iktidarın karmaşık yapısını tam olarak anlamının veya yakalamanın imkânsız olduğunu hatırlatmak amacıyla kullanılır. Rüya sahnesi bu anlamda, zamansal sıçramaları ve anlamı kesinleştirilmemiş metaforları kullanarak tarihin kolayca açıklanabilen ve anlaşılabilir olayların doğrusal bir ilerlemesi olduğu fikrine meydan okur. Bunun yerine, katmanlı yapısıyla tarihin çok daha karmaşık olduğunu, resmi tarih yazımının eksik ve taraflı olduğunu, bastırılmış veya yok sayılmış alternatif anlatıların varlığını öne sürer.

Bu noktada, analiz edilen metnin başlığı olan "Abdülhamit Rüyası" ismine daha dikkatli bakmak gerekir. Metne verilen bu isimde "Abdülhamit" ismi belirli bir tarihi figürü, Sultan II. Abdülhamit'i düşündürür. Osmanlı İmparatorluğu'nu 1876-1909 yılları arasında yöneten Abdülhamit, I. ve II. Meşrutiyet dönemlerinde ve "İstibdat dönemi" adı verilen dönemde uzun bir hakimiyet süren, ismi otoriterlik, baskı ve modernleşmeye dirençle işaretlenen bir isimdir. Burada ele alınan metnin en önemli figürlerindedir. Dolayısıyla metinde Abdülhamit'in ve temsil ettiği otoritenin nasıl ele alındığına yakından bakmak gerekir:

(Turgut) Rüyasında, rüyanın hemen başlarında, padişah Sultan Abdülhamit'i gördü. Koyu kırmızı büyük bir salonda, bir divanın üstüne, Sultan Abdülhamit, elbiseleriyle uzanmıştı. Başında kırmızı bir fes, parlak siyah redingotunun üstünde de ucuna bir nişan asılmış kalın ve sarı bir kurdele vardı. Divanda ipekli bir örtü Sultan'ın hemen yanbaşıda duruyordu.

Abdülhamit bu örtüye yer yer sarınmıştı. Tıpkı anlatıldığı gibi ufak tefek, koca burunlu ve kara sakallıydı. (Atay, 2018, s. 82).

Turgut ile Abdülhamit'in karşılaştığı bu sahnenin kurgulanmasında anlatıda basitliğin gözetilmiş olduğu görülür. Bununla birlikte ayrıntıların seçimi imalarla örülmüştür. Abdülhamit koyu kırmızı bir salonda, Osmanlı'yı simgeleyen kırmızı fesi ve imtiyazlarını sembolize eden nişan ile tasvir edilir. Bu semboller, metindeki güç ve otorite ilişkilerini ve imparatorluk dönemine yapılan bir referansı ifade eder. Abdülhamit'in üzerinde uzandığı divan, Doğu kültürüne ait olan, Osmanlı'da kullanılan, oturmak ve yatmak için kullanılan mobilyayı işaret eder. Bununla birlikte divan, Osmanlı'daki yönetim yapısına bir göndermede bulunur. Osmanlı'da Divan (Dîvân-ı Hümâyun/Padişah Divanı), politik ve idari kararların alındığı bir meclisin ve yüksek karar organının ismidir. Çoğunlukla adli davaların görüşüldüğü Divan, bu özelliğiyle yüksek mahkeme işlevi görmüştür (Ahışhalı, 1999, s. 32). Metinde Abdülhamit'in bu Divan'ın "üstünde" olması, karar mercii olma rolünü ve otoritesini ima eder. Metnin ilerleyen bölümlerinde Cumhuriyet devrimleriyle ilgili Abdülhamit'in görüşüne başvurulması bu yönünün altını çizer. Bununla birlikte, Abdülhamit'in verdiği kararın geçerliliğine yönelik bir işaret taşır. Aynı zamanda fiziksel olarak Abdülhamit'in Divan'ın "üstünde" olması, Abdülhamit ve Turgut arasındaki yükseklik farkı, jenerasyonlar arası ilişkiyi de işaret eder (Derrida, 2020b, s. 249). Bu durum, Turgut'un Abdülhamit karşısında kendini nasıl bir pozisyonda gördüğüyle ilgilidir. Zira Turgut, ürkütücü bir otoritesi olduğunu düşündüğü Abdülhamit'in karşısında, bir anlamda divanın/yargının karşısında ilkokul çocuğu gibi hisseder ve kendisine "Cumhuriyet çocuğu" olduğunu hatırlatarak cesaret vermeye çalışır. Bu hisle kendisi hakkında verilecek hükmü beklemek üzere divanın yanındaki sandalyeye oturur.

Osmanlı İmparatorluğu ile Türkiye Cumhuriyeti arasında kurulan karşıt ikiliğe dikkat etmek gerekir. Koyu kırmızı büyük salon, kırmızı fes, parlak redingot gibi ihtişamı simgeleyen detaylarıyla Abdülhamit, divanın üstünde tüm gücü, ciddiyeti ve otoritesiyle Osmanlı'yı temsil ederken, yanındaki sandalyede mahcubiyeti ve ürkekliğiyle, bir ilkokul öğrencisi gibi hisseden Turgut, Türkiye Cumhuriyeti'ni temsil eder. Buradaki karşıt ikilikler, yüksek/alçak, üst/alt, uzak/yakın gibi topolojik tanımlamalar içinde kendini gösterir (a.g.e, s. 250). Turgut, yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin modern, rasyonel vatandaş idealini temsil eder. Burada modernleşme yolundaki Türkiye Cumhuriyeti'nin, bir ilkokul öğrencisi tasviriyle temsil edilmesi, modernleşme projesinin ilerleme idealinde henüz çok erken bir noktada olduğuna işaret eder. Buna paralel olarak Atay (2017), *Günlük*'te "Biz çocuk kalmış bir milletiz," diye yazar (s. 24). Turgut, yeni düzene bağlılığını teyit etmenin bir yolu olarak "Ben Cumhuriyet çocuğuyum" cümlesini bir mantra gibi tekrarlar. Ancak dışa dönük güvenine rağmen Abdülhamit'in otoritesi karşısında çekingen ve güvensiz hisseder. Burada Turgut'un, modern, rasyonel ve demokratik Cumhuriyeti'ni temsil ederken, Abdülhamit'in, geleneksel ve otoriter Osmanlı İmparatorluğu'nu temsil ettiği görülür. Dolayısıyla metinde ilk karşıt ikilik Cumhuriyet ve Osmanlı İmparatorluğu arasındadır. Metin, anlatı yoluyla bu karşıt ikilikleri stabilize ederek, anlamlarının belirsizliğini ve istikrarsızlığını ortaya çıkarır. Örneğin, Turgut hem Abdülhamit'ten korkar hem de "Cumhuriyet çocuğu" olmakta bir cesaret arar, bu da Cumhuriyet ve Osmanlı İmparatorluğu arasındaki karşıtlığın anlamlarının kesinleştirilmiş olmadığını gösterir. Bu durum, Osmanlı geçmişinden kurtulma arzusu ile yeni bir kimlik ve ulusal birlik duygusu oluşturmanın zorluğu arasındaki gerilimi işaret eder. Turgut, korkusuna anlam veremez, "Neden korkacakmışım Abdülhamit'ten?" diye düşünür. Yine de korkar. Hissettiği ürkütücü otorite, Osmanlı geçmişinin, Cumhuriyet üzerinde, dolayısıyla kendini bir "Cumhuriyet çocuğu" olarak tanımlayan Turgut'un üzerinde geçmişindeki Osmanlı ile bağlarını tümünden koparmak yönündeki çabasına rağmen hâlâ varlığını sürdüren ve onu etkileyen bir güç olduğunu gösterir.

Unutulmaya çalışılan geçmişin unutulmaması ve etkisini sürdürmesi anlatısını Atay'ın resmi tarih yazımı eleştirisiyle birlikte ele almak gerekir. Talay'a göre (2014), Atay'ın eleştirisinde problematize ettiği Türkiye'nin resmi tarihi, eskiyi unutmaya çalışırken kaçınılmaz olarak hayalet gibi beliren bir tarihtir. Gündelik dilde, davranışlarda ve her alanda geçmişin hayaleti ile karşılaşılır (s. 185). Burada ısrarlı bir şekilde unutulmaya, yok sayılmaya çalışılan geçmişin etkisinin kaçınılmazlığı görülmektedir. Bir anlamda "Başkalarından daha şiddetli biçimde dışladığı şey elbette onu başkalarından daha fazla büyülüyor ve huzurunu kaçırıyor"dur (Derrida, 2010, s. 153).

Atay (2018), *Tutunamayanlar*'da resmi tarih yazımını doğrudan eleştirir: "Tarih bir tahriften ibarettir. Tarih, geçmişten geleceğe uzanan ve bugün gördüğümüz bir rüyadır. Bütün rüyalar gibi tarih de yorumlanabilir; ama görülürken değil" (s. 231). Bu yüzden de Atay *Tutunamayanlar*'da tarihi bir anlamda yeniden yazar. Bu tarih, Osmanlı geçmişini yok saymaya çalışmayan, onun "yeni" ile nasıl bir araya geldiğini göstermeyi amaçlayan bir tarihtir. Bu, bir anlamda *Tutunamayanlar*'ın yazılma motivasyonudur: "Tarih, işine gelmeyen bütün belgeleri (...) gizlemişti. Tutarlı bir tarih felsefesinin zorunlu olduğu endişesi, birçok gerçeğin, bile bile bir yana bırakılması sonucunu doğurmuştu. (...) Dün, gerçekten ne olmuştu? Bugün ve yarını hazırlayan dünü, bütün çıplaklığıyla ortaya çıkartmak gerekiyordu. (...) Tarihin aldattığından kurtulmak istiyordu" (s. 136). Dolayısıyla Atay'ın eleştirisinin önemli noktalarından biri tarih-yazımı eleştirisidir. Geçmişin bastırılması, bastırılmaya çalışılan geçmişin korku hissini beslemesi ve otoritenin niteliğine ilişkin sorgulamalar, Osmanlı-Cumhuriyet, Abdülhamit-Turgut ve tarafların temsil ettiği karşıt ikilikler üzerinden yapılır. Atay, rüyanın bu ilk sahnesinde karşıt ikilikleri kullanarak resmi tarih yazımının eleştirisini yapar ve bu yolla Cumhuriyet devrimlerine ilişkin sorgulamasının temelini atar.

Devrimlerin Esası

Atay'ın Türk modernleşmesine yönelik eleştirisinin önemli bir noktası Cumhuriyet devrimleridir. Devrimlerin niteliği, başarısı ve uygulanma biçimlerine ilişkin tartışmalara *Tutunamayanlar*'da sıklıkla yer verilir. Rüya metninde devrimlere yönelik sorgulama Dilâzer karakteri dolayısıyla, Sultan Abdülhamit ve Turgut arasında gelişen diyalogda kendini gösterir. Devrimlere yönelik sorgulamanın nasıl yapıldığını anlamak için öncelikle Dilâzer karakterine yakından bakmak gerekir. Dilâzer karakteri, bir anda ortaya çıkması, bir görünüp bir kaybolması ve rahatsız edici tavırlarıyla sunulur. Metinde Dilâzer'in ilk kez görüldüğü an beklenmedik ve şaşırtıcıdır:

Birden, Sultanın sarındığı örtüler kıvıldadı; ipek kumaşın arasından, Turgut'un o ana kadar farketmediği bir adamın başı ve kolları yavaşça dışarı çıktı. Allah Allah, dedi Turgut içinden, bu ince örtülerin altında bir insan olduğunu nasıl farketmedim. Yılışık, her an sırttan bir adamdı bu; Abdülhamit'in ciddi ve ağırkanlı duruşuna hiç uymuyordu. (Atay, 2018, s. 83).

Turgut, başlangıçta Dilâzer'in varlığından habersizdir, Dilâzer'i fark etmemiş olduğu iki kez vurgulanır. Bu durum, Turgut'un algısının sınırlarını ve farkındalığından kaçan gerçeklerin potansiyelini işaret eder. Rüyanın bağlamında düşünüldüğünde, tarihsel anlatıların hikâyenin tamamını yansıtmıyor olabileceğinin ve bu anlatıların ardında neyin gizli kaldığının eleştirel bir şekilde incelenmesinin gerekliliğine yönelik ilk işareti verir. Bununla birlikte, ciddi ve ağırkanlı olarak betimlenen Abdülhamit'in yanında, Dilâzer'in yılışık ve ciddiyetsiz görünüşü ve aralarındaki bu zıtlık, Abdülhamit'in otoritesinin varsayılan anlamının sorgulanmasını sağlar. Dilâzer, belirsizlik ve tedirginlik hisleri verir.

Bu noktada Abdülhamit ve Turgut ilk kez konuşurlar. Turgut'un, Dilâzer'in varlığına anlam veremediğini fark eden Abdülhamit, Dilâzer hakkında açıklama yapar. Dilâzer'in önceden görülemeyeceğini ve divanın ortasında onun için özel yapılmış oyukta yaşadığını söyler. Abdülhamit'in bu açıklaması, iktidarın, algılanması veya anlaşılması zor şekillerde işleyen gizli ve yıkıcı yapısının mecazi bir temsilidir. Dilâzer "örtülerin içinde yılan gibi kıvranıyor ve yüzündeki iğrenç gülümsemeye Turgut'a bakıyor"dur. Sultan, Dilâzer'in hareketlerini, kendisine sevgi gösterilmesi olarak yorumlar. Bu noktada Turgut, Dilâzer'in gülmeleri, kıvrınmaları ve Sultan'a söylediği "Öyledir efendimiz, buyurduğunuz gibi" şeklinde tekrarlayan cümlelerinin arasında birdenbire, "Yaptığımız devrimlerin aslı yok mudur dersiniz?" diye sorar.

Atay'ın Cumhuriyet'in modernleşme projesine yönelik eleştirisi, Turgut'un "birdenbire" sorduğu bu soruda cisimleşir. Bu soru kendisinden sonra gelecek bütün soruları "hem kaçınılmaz hem de anlamsız bırakan" bir sorudur (Derrida, 2020b, s. 238). Bu haliyle sorudan çok bir yasağı işaret eden bu soru, bütün hikâyeyi yerinden edecek ve diğer her şeyi anlamsız bırakacak bir sorudur. Dolayısıyla hikâyenin kendisine yönelik, yani tarih yazımına yönelik bir soru haline gelir. "Aslı yok mu?" sorusu doğrudan öz-görünüş ikiliğine götürür. İzleri Platon'un idealar kuramına kadar sürülebilecek olan bu ikilik, modernleşme

projesinin eleştirisinin temelini teşkil eder. Atay'ın (2017), Türkiye'de insanların dünyaya bakışını ele alırken, *Günlük*'te "Bir 'mış gibi yapmak' tutturmuşlar," (s. 26) şeklinde ifade ettiği bu eleştiri, yapılan her şeyin "görünüşte" gerçekleştiği, esasta hiçbir değişimin olmadığı fikriyle ilgilidir. Burada Abdülhamit'in bu soruyu nasıl ele aldığı ve ne şekilde yanıtladığı önemlidir:

Turgut: "Yaptığımız bütün devrimlerin aslı yok mu dersiniz?" diye sordu birdenbire. Sultan, başını geriye iterek: "Bana kalırsa yok," dedi. (...) Ayaklarını altına topladı, bir eliyle siyah mesini tutarak sözlerine devam etti: "Ben, bütün olacakları evvelden görmüştüm. Benimle başa çıkamayacağınızı biliyordum. Ben ve Dilâzer, sizin yenemeyeceğiniz kuvvetlerdik. Hele Dilâzer! Çok marifetlidir: istediğin kılığa girer." (...) "Sizin hatanız buradaydı: Dilâzer'in yerine koyacak adamımız yoktu. (Atay, 2018, s. 83).

Önceki bölümde değinildiği üzere Abdülhamit'in divanın üstünde olması, yargı verici rolüyle ilişkilidir. Dolayısıyla Sultan'ın konu hakkındaki hükmünün geçerliliğini ifade etmek için kullanılır. Dilâzer figürü, Derrida'nın yapısöküm kavramsallaştırması açısından, özellikle gerçeklik ve görünüş ile varlık ve yokluğun karşıt ikilikleri açısından analiz edilmelidir. Dilâzer, bu karşıtlıklar arasında var olan ve aralarındaki ayrımı bulanıklaştıran "akıl tarafından neredeyse kavranamayan" bir yapıyı temsil eder (Derrida, 2020c, s. 111). Rüya boyunca Dilâzer, belirsiz bir varoluşu düşündüren, örtülerin ve kumaş kıvrımlarının içinde gizlenmiş bir figür olarak tanımlanır. Aynı zamanda, kategorilerin istikrarsızlığını gösteren bir tür akışkanlık önererek herhangi bir şekle bürünebilir. Dilâzer'in tekrar tekrar ortaya çıkması ve ortadan kaybolması, sanki tekrar çözülmeden önce sadece bir an için varlığa dönüşüyormuş gibi, sağlamlık veya kalıcılık eksikliğini de gösterir. Bu anlamda Dilâzer, sürekli değişen ve sabit tanımlardan kaçan anlamın kendisinin istikrarsızlığı ve akışkanlığı için bir metaforudur. Genel olarak, Dilâzer, metin içinde yıkıcı bir güç olarak, metni yapılandıran karşıt ikiliklerin istikrarsızlığını gösterir ve sabit anlam olasılığını sorgulayan bir unsur olarak yer alır.

"Dilâzer'in yerine koyacak adamınız yoktu," cümlesi modernleşmenin eski kurum ve pratikleri yenileriyle değiştirmenin doğrudan bir süreci olduğu fikrine meydan okur. Bu anlamda tarihsel bilginin sınırlamalarının bir eleştirisi ve geçmişin incelenmesine daha incelikli ve açık fikirli bir yaklaşıma duyulan ihtiyacın bir göstergesidir. Abdülhamit'in bu sözleri, Türk modernleşmesi ve Cumhuriyet devrimleri bağlamında, eski rejimin yerini alacak istikrarlı ve sürdürülebilir bir sistem kurmayı başaramamanın bir eleştirisidir. Bununla birlikte Abdülhamit'in ifadesi bizzat Türk modernleşmesinin bir eleştirisini temsil eder. Dilâzer, Osmanlı İmparatorluğu'nun kültürel ve tarihi mirasının bir simgesidir. Bu cümle, Osmanlı'dan koparak modernleşme projesinin, ülkenin geçmişini silme veya yok sayma pahasına gerçekleştiğini öne sürmektedir. Dolayısıyla burada Dilâzer figürü, unutkanın değil, dışlamanın değil, Freudcu anlamda bastırmanın devrede olduğunu anlatır. Musallat olması nedeniyle "özgün bir bastırmanın nasıl olup da tarihsel bir aidiyetin ve bir kültürün ufkunda mümkün hale geldiğini anlamamıza izin verir." (Derrida, 2020a, ss: 264-265). Bu şekilde resmi tarih yazımı eleştirisi ve Cumhuriyet devrimlerine yönelik eleştiri, modernleşme adımlarının başarısız olduğu yönündeki fikirde birleşir.

Modernizm Rüyası

Cumhuriyet devrimlerinin asılsız olduğunu vurgulayan rüya sahnesiyle bu metin, Türkiye için modernleşmenin "başarısız" olduğu fikrine bağlanır. Metnin bağlamına bakıldığında Cumhuriyet'in modernleşme projesinin Osmanlı İmparatorluğu ile Cumhuriyet arasında yarattığı karşıt ikiliğin bir yansıması olarak görülür. Metnin son bölümü, Osmanlı İmparatorluğu'ndan modern Cumhuriyet'e geçişte yapılan reformların işlerliğiyle ilgili kaygı ve korkuları ile geleceğe dair belirsizliklerini temsil eder. Metin aynı zamanda gelenek ve modernlik arasındaki gerilimi ve değişen toplumda güç ve kontrol mücadelesini yansıtır. Bu eleştiriye detaylandırmak için metnin son bölümüne yakından bakmak gerekir:

(Turgut) 'Kalkmalıyım,' dedi. Kalkmazsam, Dilâzer, beni de Sultan'dan yana sanacak. Abdülhamit'in yüzüne baktı: sakalını tutmuş düşünüyordu Sultan. 'Cumhuriyet, bu duruma bu

kadar kayıtsız kalamaz.' diye haykırmak istedi. 'Bunlara göz yumamaz!' Yerinden kalkmaya çalışarak Abdülhamit'e doğru uzattı ellerini. (Atay, 2018, s. 84).

Turgut bu sahnede geçmişten yana olmanın korkusuyla paralize olur. İlerleme ideali ve geçmiş arasında sıkışan ve hareket alanı bulamayan bir pozisyonudur. Bu çaresizlik hissi, rüyanın son sahnesinde Mustafa Kemal'in dahil olmasıyla pekişir:

Oda kararmıştı, divanı göremiyordu artık. 'Üçüncü Cumhuriyeti de kurduğum halde, bunlara neden mi engel olmuyorum? (...) 'Gücüm yetmiyor,' dedi ses. Oda biraz aydınlandı: Turgut'un karşısında Mustafa Kemal duruyordu. Onu resimlerinden tanıyan biri için kim olduğunu anlamak çok güçtü; fakat Turgut tanıdı. Mustafa Kemal çok şişmanlamıştı. Saçlarının hemen hepsi dökülmüş, sırtı kamburlaşmıştı. Sesi yorgun çıkıyor, konuşurken dudaklarının arasından altın dişleri görünüyordu. Buruşuk yüzü beyaz kıllarla kaplıydı. Eski bir ropdöşambr giymişti. Turgut, bütün gücünü toplayarak konuşmaya çalıştı: 'Nasıl olur? Siz idare etmiyor musunuz? Nasıl engel olamazsınız?' Mustafa Kemal, çaresizliğini gösteren bir hareket yaptı (Atay, 2018, s. 84).

Öncelikle metinde kullanılan sembolik ve mecazi dil, dilin iktidar yapılarını şekillendirme ve sürdürmedeki rolünü eleştirel bir şekilde incelemeye açar. Dilin içkin sınırlamaları ve varsayımlarını tanımanın altını çizerek, tarih ve siyaset anlayışını şekillendiren baskın söylemleri sorgulamaya teşvik eder. Bununla birlikte, Turgut'un rüyada sesini bulma mücadelesi, kemikleşmiş güç dinamikleri karşısında dilin sınırlarını yansıtır. Kimliğini ortaya koyma ve endişelerini ifade etme çabalarına rağmen, sözleri, otorite konumundaki kişiler tarafından direnişle karşılaşılır. Bu şekilde, baskın anlatılara meydan okuma ve yeniden şekillendirme girişiminde marjinal seslerin karşılaştığı zorluğun altını çizer.

Bu bölümde göze çarpan bir özellik, Mustafa Kemal'in görünüşü ile Turgut'un ondan bir kahraman olarak beklentisi arasındaki tezattır. Bu anlamda metindeki en çarpıcı çelişkilerden biri, güçlü ve başarılı bir lider olarak tasvir edilen Mustafa Kemal'in metinde zayıf, yorgun ve umutsuz olarak tasvir edilmesidir. Aynı zamanda metnin ilk bölümünde parlak siyah redingotu ve korkutucu otoritesi ile tasvir edilen Sultan Abdülhamit'in karşısında Mustafa Kemal'in eski robdöşambri ve çaresiz görünüşü ile tasvir edilmesi metinde Osmanlı ve Cumhuriyet arasında kurulan karşıt ikiliğin bir tersine çevrilmesini ifade eder. Otoriterlik ve baskı ile ilişkilendirilen bir figür olan Abdülhamit, rüyada kontrole sahip bir fail olarak tasvir edilirken, genellikle değişim ve ilerleme faili olarak görülen Mustafa Kemal, güçsüz ve umutsuz olarak tasvir edilir. Cumhuriyet'in güç dinamiklerinin bu şekilde tersine çevrilmesi, tarihsel anlatılarda gücün ve failliğin doğası hakkındaki varsayımları sorgulamaya zorlar. Aynı zamanda modernleşme sürecine ve bu sürecin geleceğine ilişkin bir sorgulamaya olanak sağlar. Devrimlerin başarısı(zlığı)na yönelik bu bağlamda bir eleştiriye, Derrida'nın *différance* kavramsallaştırmasıyla okumak gerekir.

Derrida'nın *différance* kavramı, Osmanlı geçmişinden bir kopuş arzusu ile o geçmişin günümüzdeki etkisi arasındaki gerilimi vurgulayarak bu metne uygulanabilir. Anlatının içeriği ve parçalı doğası, modernleşme sürecinin hiçbir zaman tam olarak gerçekleştirilemeyecek olan muğlaklığını ve istikrarsızlığını yansıtır. Bunun yerine, süreç sürekli bir anlam ertelemesi ve sürekli bir farklılık ile işaretlenir. Dolayısıyla, Türk modernleşmesinin "başarısız" olduğu fikrine giden yolun izleri, *différance* kavramsallaştırması ile okunduğunda görülmektedir ki, Türk modernleşmesi projesi, karşıt ikilikler bağlamında ele alındığı müddetçe "başarısız" olarak nitelendirilmeye mahkûm olacaktır. Zira hiyerarşik karşıt ikilikleri birbirinden ayıran bu "fark"ın kendisi, Derrida'nın gösterilenin, gösteren tarafından hiçbir zaman yakalanamayacağını söylemesi gibi; yani gösteren ve gösterilen ikiliğinin her zaman bir fark olarak ortaya çıktığını dolayısıyla birisinin diğerini asla yakalayamayacağını söylemesiyle aynı şekilde, modernleşme idealini asla yasaklamayacak ama her zaman erteleyecektir. Burada ele alınan rüya metni, bir modernizm rüyası olarak, gelecek olan bir modernite olarak, geleceğini haber veren ama hep ertelenen bir ihtimale gönderme yapar. Bir anlamda modernleşme yasaklanan değil ama hep ertelenecek olan olarak yer alır. Burada Atay'ın eleştirisi, modern, rasyonel, ileri Batı modelini takip etmeye çalışan ve bu amaçta başarısız olan 3. Dünya ülkesi anlatısı ile paralellik taşır. Rüya metni aracılığıyla romanın başında bu

başarısızlığı ortaya koymasından sonra, roman boyunca Atay'ın başarısızlığın nedenlerini tartıştığını görürüz. Osmanlı geçmişinin bastırılması, resmi tarih yazımının sorunları, Cumhuriyet devrimlerini halkın içselleştirememesi gibi nedenler, modernleşmenin başarısızlığını açıklamak için sunulur. Tüm bu açıklamalar, Batı-Doğu, modern-geleneksel, aydın-halk gibi karşıt ikilikleri, ikiliklerin ilk tarafı lehine yeniden üretir.

Sonuç

Bu çalışmada *Tutunamayanlar*'ın, Atay'ın modernleşme eleştirisi için bir çerçeve teşkil eden "Abdülhamit Rüyası" isimli bölümü analiz edilmiştir. Atay'ın eleştirisinin temel varsayımlarının sorgulanması için Derrida'nın yapısöküm kavramsallaştırmasına başvurulmuştur. Bu kavramsallaştırma ile, Atay'ın modernleşme eleştirisinin ve bu eleştirisinin varsayımlarının dayandırıldığı karşıt ikiliklerin yapısı sorunsallaştırılmıştır. Bu bağlamda Atay'ın eleştirisinin, resmi tarih yazımının eleştirisi ve bastırılmaya çalışılan geçmişin tekrar belirmesi, devrimlerin gerçek anlamının sorgulanması ve modernizmin bir ilerleme ideali olarak gerçekleşemeyişi konularına odaklandığı anlaşılmıştır. "Abdülhamit Rüyası" bölümü, *Tutunamayanlar*'ın modernleşme eleştirisini derinlemesine ortaya koyan bir anahtar bölümdür. Bu bölümde, yazarın eleştirisi, sadece geçmişin idealize edilmesi ya da modernleşmenin tamamen reddedilmesi şeklinde basit bir ikiliğe dayanmamaktadır. Daha ziyade, Cumhuriyetin modernleşme projesinin ideallerinin çelişkilerini ve sınırlarını gözler önüne sermektedir.

Atay, eserinde resmi tarih yazımının bir eleştirisini yapmaktadır. Atay'a göre, resmi tarih yazımı, geçmişi tahrif ederek belli bir ideolojiye hizmet edecek şekilde yeniden şekillendirir ve manipüle eder. Bu bağlamda Atay, "Abdülhamit Rüyası"nda, resmi tarih yazımının objektifliğini sorgular ve farklı anlatıların imkanlarını ortaya koyar. Atay'ın eleştirisi, bastırılmaya çalışılan geçmişin tekrar belirmesi ve bir güç olarak etki etmesi bağlamında anlaşılır. Romanında, resmi tarih yazımında silinmeye çalışılan Osmanlı geçmişinin toplumsal hafızada ve bireylerin bilinçaltında izler bıraktığını ve sürekli olarak yeniden belirdiğini ifade eder. Atay, *Tutunamayanlar*'da, geçmişin silinemeyeceğini ve bastırılan geçmişin tekrar tekrar hatırlanmasıyla bireylerin ve toplumun kimliklerinin şekillendiğini gösterir. Bu bağlamda, Atay'ın eleştirisi, geçmişin bastırılmasının sürdürülemez olduğunu ve toplumsal ve bireysel düzeyde etkileri olduğunu ifade eder.

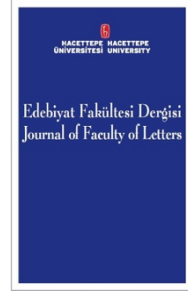
Ayrıca, Atay'ın eleştirisinde devrimlerin gerçek anlamının sorgulanması da önemli bir noktadır. Metinde, görünen-altta yatan, öz-görünüş gibi karşıt ikilikler aracılığıyla devrimlerin toplumda karşılığını bulamadığını ve yalnızca görünüşte değişiklikler olduğunu vurgular. Bu eleştiri modernleşme sürecindeki çelişkilerin ve beklentiler ile gerçekleşen değişim arasındaki farkın altını çizer. Atay'ın eleştirisi aynı zamanda modernleşmenin ilerleme idealiyle de hesaplaşır. Romanında, modernleşmenin gerçek anlamda bir ilerleme sağlamadığını ve sadece yüzeysel değişimlere yol açtığını savunur. Atay, modernleşmenin toplumun gerçek sorunlarına çözüm getiremediğini ve asıl değişimin, geçmişin bastırılması yerine, geçmişle yüzleşmek ve ondan ders almak olduğunu vurgular.

Bununla birlikte Atay, Türk modernleşmesini resmi tarih yazımı ve Cumhuriyet devrimlerinin toplumda karşılık bulamaması bağlamlarında eleştirirken, eleştirisini sunduğu modernleşmenin karşıt ikiliklerini farklı bağlamlarda yeniden üretir. *Tutunamayanlar*'ı Derrida'nın yapısökümü ile okumak, Atay'ın eleştirisinin temelindeki varsayımları anlamamıza olanak sağlar. Böylece, Atay'ın modernleşmeye yönelik eleştirisini geniş bir perspektiften değerlendirmek ve bu eleştirisinin barındırdığı karşıtlıkları ve çelişkileri anlamak mümkün olur.

Yazar katkısı:	Kavramsallaştırma: ÖÖ; Veriyi düzenleme: ÖÖ; Veri Analizi: ÖÖ; Araştırma: ÖÖ; Yöntem: ÖÖ; Proje yönetimi: ÖÖ, TP; Yazılım: ÖÖ, TP; Gözetim: TP; Onaylama: TP; Taslak metin yazımı: ÖÖ; Gözden geçirilmiş metin yazımı: ÖÖ, TP.
Çıkar çatışması:	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Mali destek:	Yazarlar bu çalışma için mali destek almadıklarını bildirmiştir.
Etik kurul onayı:	Yazarlar çalışma için etik komisyon iznine gerek duyulmadığını beyan etmiştir.

Kaynakça

- Ahışhalı, R. (1999). Divan-ı Hümayun teşkilatı. G. Eren, K. Çiçek, & C. Oğuz (Yay. haz.), *Osmanlı 6: Teşkilat* içinde (ss. 24-33). Yeni Türkiye Yayınları.
- Ahmad, A. (1987). Jameson's rhetoric of otherness and the "national allegory". *Social Text*, 17, 3-25, <https://doi.org/10.2307/466475>
- Atay, O. (2017). *Günlük*. İletişim.
- Atay, O. (2018). *Tutunamayanlar*. İletişim.
- Bertens, H. (2019). *Edebi Teori*. Sel.
- Derrida, J. (1973). Differance. D. B. Garver (Yay. haz.), *Speech and phenomena, and other essays on Husserl's theory of signs* içinde (s. 129-160). Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1982). Signature Event Context. A. Bass (Yay. haz.), *Margins of philosophy* içinde (ss. 307-330). The Harvester Press.
- Derrida, J. (1988). Letter to Japanese Friend. D. Wood, & R. Bernasconi (Yay. haz.), *Derrida and differance* içinde (ss. 1-5). Northwestern University Press.
- Derrida, J. (1988). *Limited Inc*. Northwestern University Press.
- Derrida, J. (2010). *Gramatoloji* (İ. Birkan, Çev.). Bilgesu.
- Derrida, J. (2014). Yasanın gücü, otoritenin mistik temeli. A. Çelebi (Yay. haz.), *Şiddetin eleştirisi üzerine* içinde (ss. 43-133). Metis.
- Derrida, J. (2020a). *Yazı ve fark*. Metis.
- Derrida, J. (2020b). Yasanın önünde. J. Derrida (Yay. haz.), *Edebiyat edimleri* içinde (ss. 217-264). Ketebe.
- Derrida, J. (2020c). "...o tehlikeli eklenti...". J. Derrida (Yay. haz.), *Edebiyat edimleri* içinde (ss. 87-125). Ketebe.
- Ecevit, Y. (2021). "Ben Buradayım...": Oğuz Atay'ın biyografik ve kurmaca dünyası. İletişim.
- Ertuğrul, S. (2003). Belated modernity and modernity as belatedness in *Tutunamayanlar*. *The South Atlantic Quarterly*, 102(2), 629-645.
- Gürbilek, N. (2020). *Kör ayna, kayıp şark: Edebiyat ve endişe*. Metis.
- Gürle, M. (2018). *Ölülerle konuşmak: Shakespeare'den Joyce'a Tutunamayanlar'da edebi miras meselesi*. İletişim.
- İrzık, S. (1995). Tutunamayanlar'da çok seslilik ve sınırları. *Varlık*, 44-47.
- İrzık, S. (2003). Allegorical lives: The public and the private in the modern Turkish novel. *South Atlantic Quarterly*, 102(2), 551-566.
- Jameson, F. (1986). Third-world literature in the era of multinational capitalism. *Social Text*, 15, 65-88, <https://doi.org/10.2307/466493>
- Moran, B. (2001). *Türk romanına eleştirel bir bakış 2*. İletişim.
- Parla, J. (2020). *Don Kişot'tan bugüne roman*. İletişim.
- Scott, J. W. (2013). Eleştirel tarihin peşinde. J. W. Scott (Yay. haz.), *Feminist tarihin peşinde* içinde (ss. 18-60). bgst Yayınları.
- Sim, S. (1999). *Derrida and the end of history*. Totem Books.
- Spivak, C. G. (2014). *Gramatoloji'ye önsöz*. BilgeSu.
- Talay-Turner, Z. (2014). *Philosophy, literature, and the dissolution of the subject: Nietzsche, Musil, Atay*. Peter Lang.



Convergence of Literature and History: *The Bridge on the Drina* in the Context of Historiographic Metafiction

Edebiyat ve Tarihin Kesişimi: Tarihsel Üstkurmaca Bağlamında *Drina Köprüsü* Romanı

Ayşem DUR*

Abstract

While the boundary between the disciplines of literature and history has come into question due to the problematization of their ontological natures, their textuality and similar narrative technics stand out as two main elements among the other intersections. As the criticisms of objectivity directed at history have echoed in literary studies, literary works where historical facts and fiction cluster have taken it one step further and rendered it possible to discuss the matter more broadly with cultural aspects. In *The Bridge on the Drina*, it is seen that the main arch of the narration proceeds along the historical realities, and yet Ivo Andrić's sole aim is not to put forward a classic historical novel. In fact, rather than foregrounding the realities in question and erasing the fictive elements, he presents a kind of alternative history by palpably bringing together the historical and the fictional. Hence, the aim of this study is to argue that in *The Bridge on the Drina*, the boundary between history and literature gets blurred and their conventional characteristics get problematized. Presenting views from both historical and literary studies, the primary theoretical frame will be based on the notion of historiographic metafiction.

Keywords: New historical novel, new historicism, modernism, postmodernism, historiographic metafiction, Ivo Andrić.

Öz

Edebiyat ve tarih disiplinleri arasındaki sınır ontolojik yapılarının sorunsallaşmasıyla tartışmaya açılmış, bu disiplinlerin metinsellikleri ve benzer anlatı teknikleri ise kesişim noktasını oluşturan iki temel unsur olarak ön plana çıkmıştır. Genel olarak tarih disiplinine getirilen nesnellik eleştirilerinin edebiyat çalışmalarında da yankı bulmasıyla birlikte, tarihsel gerçekliklerin kurguyla bir araya geldiği edebiyat eserleri söz konusu tartışmayı derinleştirerek değerlendirmelerin çok daha kapsamlı bir şekilde kültürel boyutlarıyla incelenmesini sağlamıştır. *Drina Köprüsü*'nde anlatının ana eksenini tarihsel gerçeklikler çizgisinde ilerken, Ivo Andrić'in amacının klasik anlamda tarihsel bir roman ortaya koymak olmadığı görülmektedir. Öyle ki, yazar söz konusu gerçeklikleri ön plana çıkarıp anlatının kurgusal izlerini saklamaya çalışmamış, aksine bu gerçekliklerle kurgusal olanı açıkça bir araya getirerek adeta alternatif bir tarih ortaya koymuştur. Bu anlamda, çalışmanın amacı *Drina Köprüsü* romanında tarih ve edebiyat arasındaki ayrımın netliğini yitirerek alışlagelmiş özelliklerinin sorunsallaşmasını tartışmaktır. Çalışma tarih ve edebiyat eleştirisi paralelliklerinde ilerleyecek olup teorik çerçeveyi tarihsel üstkurmaca kavramı şekillendirecektir.

Anahtar Sözcükler: Yeni tarihsel roman, yeni tarihselcilik, modernizm, postmodernizm, tarihsel üstkurmaca, Ivo Andrić.

* Lecturer, Bahçeşehir University, School of Foreign Languages. E-mail: aysemadr@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3340-2826



Introduction

The relation between literature and history has been a topic of discussion especially following the years of poststructuralist debates. The fact that they were positioned autonomously has led their ontological statuses to be questioned. Actually, Lionel Gossman (1990) says that it was towards the end of the eighteenth century that literature and history began to drift apart from each other and until that time, history had been seen as a branch of literature (p. 227). In the nineteenth century, history is transferred from poets and writers to academicians, and now at present, “the very idea that the historian’s activity consists in discovering and reconstituting, by whatever means, a past reality conceived of as something objectively fixed has begun to be questioned” (Gossman, 1990, p. 230). Standing out with his seminal views critical of historical studies, Hayden White (1998) also says that:

You can’t replicate—by definition—historical events. They are no longer perceivable. So they cannot be studied empirically. They can be studied by other, nonempirical kinds of methods; but there is no way of finally determining what is the best theory for studying and guiding research in history. (p. 16)

As is the main theoretical frame of this study, herein it should be noted that postmodernism also entirely problematises the historical knowledge stating that “there can be no single, essentialized, transcendent concept of ‘genuine historicity’” (Hutcheon, 2004, p. 89). Hence the established statuses of history and literature – the former’s being “bedrock of objective facts and data” (Green and LeBihan, 2001, p. 92) and the latter’s being mostly an outcome of the writer’s own imaginary world claiming not to the real world like history – are opened to questioning, which indeed begun with historicism being challenged in the first place. At this point, it is necessary to differentiate between the notions of ‘event’ and ‘fact’ since “not all facts about the past are historical facts, or are treated as such by the historian” (Carr, 2018, p. 130). We understand that there happens a kind of selection when the historian deals with the past events, and yet, as Edward Hallett Carr also asks (2018, p. 130), “What is the criterion which distinguishes the facts of history from other facts about the past?” In other words, what makes an ordinary fact among the others stand out, which in the end renders it possible to take its place in the records of history? Carr (2018) continues as follows:

The re-constitution of the past in the historian’s mind is dependent on empirical evidence. But it is not in itself an empirical process, and cannot consist in a mere recital of facts. On the contrary, the process of reconstitution governs the selection and interpretation of the facts: this, indeed, is what makes them historical facts. (p. 151)

It is understood that the past really existed, but the fact that it is reconstructed by selection and interpretation is what we call a historical fact and also what changes the ontological nature of ‘what really happened,’ which obviously goes through the present-day historian’s organization. Referring to Peter Munz, Linda Hutcheon (2004) explains the difference between a historical event and a historical fact as such: “Events [...] are configured into facts by being related to ‘conceptual matrices within which they have to be imbedded if they are to count as facts’” (p. 122). It is understood that brute events of the past do not mean much on their own. Yet when they are situated in particular c, they become meaningful and are considered to be facts. The fact that events are configured into facts in historiography creates an intersection for history and literature, which is considered highly problematic by postmodernism:

Historiography and fiction [...] *constitute* their objects of attention; in other words, they decide which events will become facts. The postmodern problematization points to our unavoidable difficulties with the concreteness of events (in the archive, we can find only their textual traces to make into facts) and their accessibility. (Do we have a full trace or a partial one? What has been absented, discarded as non-fact material?) (Hutcheon, 2004, p. 122; italics in the original)

While the objectivity of historical facts is criticized, the historian's treatment of the past seems to outweigh the past itself, which is exposed to selection, evaluation, interpretation, and narration that are all in close relation with the historian and with his/her attitude. White (1978) says that: "Once it is admitted that all histories are in some sense interpretations, it becomes necessary to determine the extent to which historians' explanations of past events can qualify as objective, if not rigorously scientific, accounts of reality" (p. 51). It should be clarified once and for all that such a serious questioning of historicism is not included in the scope of this study, but since we aim to discuss *The Bridge on the Drina* on the grounds of historiographic metafiction rather than a traditional historical novel, it becomes a necessity to deal with historiography at least to the extent of its convergence with literature.

The problematisation of historical studies seems to be related to the breaking down of grand narratives in the 1970s. When it is expressed that "[h]istorical periods are not unified entities" and therefore it is not possible to witness a "single 'history', [but] only discontinuous and contradictory 'histories'" (Selden et al., 2005, p. 181), the naïve historical totalisation of a certain period seems to be no more acceptable because "the particular, the local, and the specific [in history] replace the general, the universal, and the eternal" (Hutcheon, 2004, p. 99). Mindset, perception of notions, and attitudes seem to have turned upside down. Surely, the effect has been widespread acting on the way of thinking in the most general sense:

We live [...] within the "postmodern condition," in which [...] there is no single, authoritative, overarching story that would allow us to make sense of the world in which we live. Absence of grand narrative changes the writing of history, by calling into doubt the possibility of its unification. (Megill, 1998, p. 3)

One noticeable impact of that has been on the perception of history, which has enabled it to get problematised with respect to its accessibility, i.e. textuality, and narrative technics used in history writing. We see that reliability of written material is opened into question. When the point is considered in the context of the convergence of literature and history, it is seen that

What the postmodern writing of both history and literature has taught us is that both history and fiction are discourses, that both constitute systems of signification by which we make sense of the past ("exertions of the shaping, ordering imagination"). In other words, the meaning and shape are not *in the events*, but *in the systems* which make those past "events" into present historical "facts." This is not a "dishonest refuge from truth" but an acknowledgement of the meaning making function of human constructs. (Hutcheon, 2004, p. 89; italics in the original)

When history and literature are considered to be discursive, they seem to lose their privileged positions and become constituents of a much wider construct. In this complex web of interrelations, it seems to be unlikely that neither history may refer to historical events as they happened nor fiction may be limited in the rigid boundaries of the view that it bears no reference to the outer/real world, but rather they become a part of a sistem of signification. We can say that "[h]istoriography and fiction are seen as sharing the same act of refiguration, of reshaping of our experience of time through plot configurations; they are complementary activities" (Hutcheon, 2004, p. 100). The point is that perhaps as a consequence of such constant postmodernist problematisation with no absolute denial of any given notion, the meaning of history and literature gets enlarged. Indeed, historiographic metafiction results from such a contradictory (not in a negative mode) way of thinking, which overtly acknowledges the existence of the past, but questions its accessibility to us today. "Historiographic metafiction, while teasing us with the existence of the past as real, also suggests that there is no direct access to that real which would be unmediated by the structures of our various discourses about it" (Hutcheon, 2004, p. 146). Relatedly, postmodernism does not accept the idea that "history is descriptive, and its problem is verification. Fiction is constitutive or inventive, and its problem is veracity" (Berthoff, 1970, p. 272), but rather it refuses this dualism that positions fiction and

history in distinct corners. As two “cultural sign systems, ideological constructions,” their “ideology includes their appearance of being autonomous and self-contained” (Hutcheon, 2004, p. 112). The authority of history to verify past events and the imitative nature of fiction seem to be no more relevant. To illustrate the point, we can also put forward the following view of White (1978):

Like literature, history progresses by the production of classics, the nature of which is such that they cannot be disconfirmed or negated, in the way that the principal conceptual schemata of the sciences are. And it is their nondisconfirmability that testifies to the essentially *literary* nature of historical classics. There is something in a historical masterpiece that cannot be negated, and this nonnegatable element is its form, the form which is its fiction. (p. 89)

As is the reason for its nondisconfirmability, historiography seems to be sharing similar fictive elements with literature. Relatedly, putting forward the view of ‘literariness of historical texts,’ White (1978) argues that history is not a different field from literature since their devices are highly similar to each other:

The events are made into a story by the suppression or subordination of certain of them and the highlighting of others, by characterization, motific repetition, variation of tone and point of view, alternative descriptive strategies, and the like – in short, all of the techniques that we normally expect to find in the emplotment of a novel or a play. (p. 84)

The boundaries having privileged literature and history for some time are problematised and the discussions make it a necessity to look at things from a broader angle, perhaps by displacement and a parallel analysis of both discourses. Louis A. Montrose (1989) says that:

By *the historicity of texts*, I mean to suggest the cultural specificity, the social embedment, of all modes of writing-not only the texts that critics study but also the texts in which we study them. By *the textuality of history*, I mean to suggest, firstly, that we can have no access to a full and authentic past, a lived material existence, unmediated by the surviving textual traces of the society in question-traces whose survival we cannot assume to be merely contingent but must rather presume to be at least partially consequent upon complex and subtle social processes of preservation and effacement; and secondly, that those textual traces are themselves subject to subsequent textual mediations when they are construed as the “documents” upon which historians ground their own texts, called “histories.” (p. 20; italics in the original)

It is seen that the grounds of literature and history are reciprocally questioned. While fiction cannot be separated from the historical period in which it is produced, the textuality of historical documents cannot be denied either. Actually, this is one of the most important points which renders it possible to problematise and question the objective nature of history. Hutcheon (2004) touches on it within the scope of postmodern historical fiction and especially of historiographic metafiction: “Historiographic metafiction acknowledges the paradox of the reality of the past but its textualized accessibility to us today” (p. 114). It is understood that postmodernism does not refuse the knowledge of the past but problematises its textuality.

It is understood that the practice of foregrounding literature and backgrounding history is no more meaningful since it is inevitable that the old thick line separating history and literature gets blurred. Neither the solid background upon which history stands nor the foregrounded position literature is appointed to is no more valid. There is an incontestable urge to create a new dialogue between them, which makes it requisite to problematise their grounds and to question them not only with some particular aspects but within the culture as perhaps the most comprehensive frame. Hence, within the light of the theoretical discussions that have been presented so far, historiographic metafiction is believed to offer the right context to discuss the novel *The Bridge on the Drina*.

The Bridge on the Drina

Written during World War II and published in 1945, *The Bridge on the Drina* spans almost four hundred years starting in the second half of the 16th century and ending with the beginning of World War I. In this immense span of time, Ivo Andrić (1892-1975) chooses particular events concerning the Balkans and particularly Bosnia, which “becomes imbued with life, a sort of writer’s experimental laboratory for observing human behaviour and the bewildering turns and twists of history and for reflecting on life in general” (Andrić, 1990, p. xix). The narration does not deviate from the chronological order and always moves forward. Along with the historical facts, Andrić decorates the story with delicate details and gives insight into the life of the townspeople. Since these details are reflected as a part of the given history, it becomes an elaborate study of the past. Reader traces real historical events and at the same time witnesses the life of the folk in Visegrad which contains a multi-cultural society and is a meeting point of religions and ethnicities. Forming the heart of the novel, the bridge over the Drina River undoubtedly acts as the most significant juncture throughout the work. Everything occurs, in this course of time, either truly on the bridge itself or around it. It is the only thing which we do not lose sight of from the beginning till the end. It becomes, in this sense, the symbol of permanence.

Set in the four-hundred-year period under, mostly, the rule of the Ottoman Empire, *The Bridge*¹ is presented as a chronicle by Ivo Andrić. In this respect, major historical events, i.e. the Ottoman and the Austria-Hungarian rules, Balkan Wars, and World War I, take place in the factual time order. That is, Andrić deals with the factual events of the past and in a sense, presents his own version by selecting certain historical events and building a coherent narrative. The similar point is expressed as follows: “*He is at his best when the historian walks hand in hand with the story teller.* There is no substitute for his minute description of scenes, which his scholarship bases on a confident mastery of every significant detail” (Andrić, 1990, p. xix; italics added). It seems that here we do not have “a transcending of history, but a problematized inscribing of subjectivity into history” which is presented as a problematisation of the entire notion of subjectivity that privileges two modes of narration (multiple points of view and an overtly controlling narrator), neither of which are considered reliable (Hutcheon, 2004, pp. 117-118). This creates a fracture in the notion of an uninterrupted/totalizing history. It is like “contradictions displace totalities; discontinuities, gaps, and ruptures are favored in opposition to continuity, development, evolution; the particular and the local take on the value once held by the universal and the transcendent” (Hutcheon, 2004, p. 97). Or it is like an alternative history standing up against “the traditional notion of history as non-contradictory continuity” (Hutcheon, 2004, p.162) and that’s why, it creates a kind of rupture and discontinuity with the help of bringing together fact and fiction. Rather than the effacement of the line between historical facts and fictive inventions, the novel overtly exposes them. Historiography and literature “*walks hand in hand*” as the historian does with the story teller (Andrić, 1990, p. xix), and this reminds us of the fact that “In historiographic metafiction, the novelist and the historian are shown to write in tandem with others—and with each other” (Hutcheon, 2004, p. 190). Wachtel (1995) adds another dimension to that:

Andrić [...] understood that the historian/archeologist can also and with equal justification choose to explore history diachronically, through a vertical examination of a society’s *longue durée*. [...] it is certainly not an approach that can be accommodated by the chronotope of the traditional historical novel. (pp. 88-89)

So again, we see that Andrić as a novelist works like a historian or an archeologist while exploring his country’s past vertically. While traditional historical novels progress horizontally and synchronically, they have spatially broad yet temporally limited forms. However, *The Bridge* proceeds vertically and diachronically, which makes it a spatially limited yet a temporally broad novel. Choosing a specific

¹ Hereafter, the title of the novel will be shortly referred as *The Bridge*.

historical site – a small town of Bosnia, Visegrad – Andrić acts like an archeologist and goes into the deeper strata of the area, at the end of which “we get a deep feeling for the various temporal layers of local development, exactly the opposite effect from the one produced by the broad but temporally shallow approach of the historical novel” (Wachtel, 1995, pp. 88-89). *The Bridge* presents the flow of time and the existence of human life as E. D. Goy (1963) puts it: “History, for him, is rather the flow of change. In *Travnička hronika* and in *Na Drini ćuprija* it is the connecting link between the characters and events that form the body of the novel” (p. 308; italics added). Historical facts are used as a frame which holds the pieces of the narration together. They are not distorted, not changed but just told as they are which refers to the postmodernist view: “The ontological line between historical past and literature is not effaced [...] but rather is underlined. The past really did exist, but we can ‘know’ that past today only through its texts, and therein lies its connection to the literary” (Hutcheon, 2004, p. 128). It is seen that Andrić does not use historical records to make his work appear as a historical novel. In the following lines, Goy (1963) explains Andrić’s treatment of history:

History is not an end in itself but an essential means, a dimension of reality. [...] History is serving as a means of taking a wider view of existence, not spatially but temporally. [...] With Andrić, history adds the dimension of time which, for him, is an essential one in which to view individual and collective human fate. History is not therefore a period defined by the historian, with its characteristic traits and events, nor is Andrić concerned to conjure up the past; for him it is time, the constant flow of change that is a condition of human existence. (p. 309)

It is understood that Andrić does not aim to present a portrayal of the past as it was, but rather to show the individuals going through the very same past/history, to show how their lives are affected, and to show that things happen and the life changes unceasingly, but the very same life is also permanent like the Bridge over the Drina River and nothing is powerful enough to destroy it. Herein, history can be suggested, in the most general sense, as a context in which life exists, alters, but never disappears. Celia Hawkesworth (1984) explains it as follows:

The Bridge on the Drina can be seen as a portrait of history itself. History is made as much by individual personalities as by mass movements and the upheavals created by the rise and fall of empires. In *The Bridge on the Drina* there is a constant balance between the impact of external events, of natural vicissitudes, and the particular flavour imparted by individual personalities who capture the imagination of the local people and determine the temper of an age. (pp. 139-140)

This balance between the macro and the micro, the major historical events (like the wars and the upheavals) and the minor individual lives is the historical understanding of the novel. It is not a classic historical fiction that “is motivated and made operative by a notion of history as a shaping force” (Hutcheon, 2004, p. 113). Indeed, rather than being a shaping force, history represents the flow of actions and that is why real historical events are not foregrounded but are equalled to the individualities, at the end of which we get an alternate history. Hutcheon (2004) says that “In many historical novels, the real figures of the past are deployed to validate or authenticate the fictional world by their presence, as if to hide the joins between fiction and history in a formal and ontological sleight of hand” (p. 114). However, we do not see such an endeavour in *The Bridge* since, as we have said, historical personalities and events are not brought to the fore. Hutcheon (2004) continues as such: “The metafictional self-reflexivity of postmodern novels prevents any such subterfuge, and poses that ontological join as a problem: how do we know the past? What do (what can) we know of it now?” In this sense, *The Bridge* is believed to render it possible to raise similar questions.

We have seen that while the historically known facts like the Ottoman rule, construction of the bridge, occupation of the Bosnian town by the Austrians, Annexation Crisis, the Balkan Wars and the real historical figures like the Grand Vezir Mehmed Paša, General Filipović, and Franz Joseph constitute the historical aspect, the minute details which offer an insight into the life of the common folk and the

individuals who live through all those historically known events are the author's invention. All the details regarding the life of the townspeople and other things which occur till the bridge is destroyed at the end of the novel are conceived within the context of history. Herein it can be suggested that having a claim upon the truth no longer becomes limited to only history, but rather it becomes partially a human construct. Actually, as a characteristic of postmodern fiction, historiographic metafiction defines such works like *The Bridge* as “both intensely self-reflexive and yet paradoxically also lay claim to historical events and personages” (Hutcheon, 2004, p. 5) and it also does not accept the view that “only history has a truth claim, both by questioning the ground of that claim in historiography and by asserting that both history and fiction are discourses, human constructs, signifying systems, and both derive their major claim to truth from that identity” (Hutcheon, 2004, p. 93). A similar point is also noted by Brian McHale (2004):

Apocryphal history, creative anachronism, historical fantasy—these are the typical strategies of the postmodernist revisionist historical novel. [...] First, it revises the *content* of the historical record, reinterpreting the historical record, often demystifying or debunking the orthodox version of the past. Secondly, it revises, indeed transforms, the conventions and norms of historical fiction itself. (p. 90)

We can say that the noted orthodox understanding of the past is not available for *The Bridge*, but rather there is a revisionist approach to history. The classic principles of historical fiction are refuted and an “apocryphal or alternative history” is presented (McHale, 2004, p. 90). McHale (2004) continues as follows:

Apocryphal history contradicts the official version in one of two ways: either it *supplements* the historical record, claiming to restore what has been lost or suppressed; or it *displaces* official history altogether. In the first of these cases, apocryphal history operates in the “dark areas” of history, apparently in conformity to the norms of “classic” historical fiction but in fact *parodying* them. (p. 90; italics in the original)

Actually, *The Bridge* mostly seems to be supplementing the historical record, to be shedding light on the dark, the lost, the unspoken or the unwritten parts of the given history. In other words, it tries to “restore ‘lost’ groups (the peasantry and working-class, women, minorities) to the historical record that animates historical research itself in our time” (McHale, 2004, p. 91). It might be said that in the end there happens to exist an alternative history, and perhaps more importantly, what is fiction and what is real is opened into the discussion:

In postmodernist revisionist historical fiction, history and fiction exchange places, history becoming fictional and fiction becoming “true” history—and the real world seems to get lost in the shuffle. But of course this is precisely the question postmodernist fiction is designed to raise: real, compared to what? (McHale, 2004, p. 96)

This is highly important for both literary and historical studies since all these discussions make it possible to question the monopolisation of truth and to problematise the boundaries drawn between so-called distinct fields of studies like literature and history. Major historical events constituting the main arch of the narration like the construction of the bridge, the occupation of the town by the Austrians, the Annexation Crisis, the Balkan Wars, and the First World War are accompanied by Fata Avdagina's, Fedun's, Lotte's, Corkan's or two gamblers' individual stories, all of which offer another dimension of the history. In other words, there happen to be smaller fictional histories within a grand one. The point of blending such historical factualities and fictional constructions can be found again in historiographic metafiction:

History offers facts— interpreted, signifying, discursive, textualized—made from brute events. Is the referent of historiography, then, the fact or the event, the textualized trace or the experience itself? Postmodernist fiction [...] complicates the issue of reference [...] in this

ontological confusion (text or experience) and in its overdetermination of the entire notion of reference (we find autoreferentiality, intertextuality, historiographic reference, and so on). (Hutcheon, 2004, p. 153)

Indeed, *The Bridge* seems to question the grounds of this experience and text conflict by mingling the individualities with the historical facts.

It is clear that *The Bridge* does not present a “history as the unimpeded sequence of raw empirical realities” (Krieger, 1974, p. 339), and yet it seems that we can talk about a history that may fall into the category of “the imaginative reconstruction of the past,” by means of which “the historian endeavors to reconstruct as much of the past of mankind as he can” (Gottschalk, 1969, pp. 48-49). The attempt to reconstruct past events is seen to require a certain *narrative* which includes the selection of some particular events, their interpretation, organization, and narration. Relatedly, in *The Bridge*, the chronicler resembles a historian who selects, interprets and organizes his material to his own end. Andrew Wachtel (1995) says that “Equally important [...] is the narrator’s emphasis on his connection to the townspeople (both lifelong and temporary) in his role as chronicler, the synthesizer and ultimate repository of the collective memory that organizes the life of the town” (p. 92). What is read in the story is up to his selection and organization. We cannot know more than what he tells us. Postmodern fiction says that “Historiography and fiction [...] constitute their objects of attention [...] they decide which events will become facts” and asks further questions like “Do we have a full trace or a partial one? What has been absented, discarded as non-fact material?” (Hutcheon, 2004, p. 122; italics in the original). Regarding that, it is observed that the chronicler does not give the same amount of weight to each and every event told in *The Bridge*. To illustrate it, the fifth chapter begins as follows:

The first century passed, a time long and mortal for men and for many of their works, but insignificant for great buildings [...] So too would a second century have passed over them, with its changes of seasons and human generations, and the buildings would have lasted unchanged: but what time could not do, the unstable and unpredictable influence of faraway affairs did. (*The Bridge*, p. 72)

As another example of the same situation: “Time did its work. Life went on, to all appearances unchanged. More than thirty years passed since that conversation on the kapia” (*The Bridge*, p. 96). In the light of the given examples, it is seen that while some episodes pass more sweepingly, some of them are told in more detail and more vividly. This is because of the fact that each event taking place in this four-hundred-year timespan does not have the same importance. Hawkesworth (1984) states that “Such a scheme allows the author to describe the main events affecting the life of the town in detail and also to suggest *an awareness of history as never uniformly well-known or related*” (p. 125; italics added). White (1978) touches on this point regarding history:

For it is in this brutal capacity to exclude certain facts in the interest of constituting others as components of comprehensible stories that the historian displays his tact as well as his understanding. The "overall coherence" of any given "series" of historical facts is the coherence of story, but this coherence is achieved only by a tailoring of the "facts" to the requirements of the story form. (pp. 90-91)

The point of highlighting certain events can also be related to the matter of relevance: “Any narrative is a structure imposed upon events, grouping some of them together with others, and ruling some out as lacking relevance” (Danto, 1965, p. 132). And yet “How do we know whether or not an event would lack relevance and so be excluded either by novelist or historian? [...] it may be part of his business to establish it where it had not been suspected before” (Kermode, 1968, p. 231). This may shed some light on the sweeping accounts of some events and the detailed explanations of some others in *The Bridge*.

Among the other issues that postmodernism problematizes about the relations between history and fiction, *narrative* particularly stands out since “the process of narrativization has come to be seen as a central form of human comprehension, of imposition of meaning and formal coherence on the chaos of events” (Hutcheon, 2004, p. 121). Again it turns out to be a matter of making sense of the world as a chaotic place. In this respect, it becomes more understandable why narrativization plays a pivotal role both for authors and historians. Kermode (1968) says that: “The historian postulates some kind of story, on the basis of a set of records, and then seeks further supporting evidence. The narrative link between such events is an historical explanation” (pp. 231-232). Similarly, its echoes in literary studies can be seen as follows:

It is historiography’s explanatory and narrative emplotments of past *events* that construct what we consider historical *facts*. [...] Postmodernism returns to confront the problematic nature of the past as an object of knowledge for us in the present. [...] The past really did exist. The question is: *how* can we know that past today—and *what* can we know of it? (Hutcheon, 2004, p. 92; italics in the original).

And this is exactly what is tried to be achieved by the fact that historiographic metafiction’s “contradictory ‘contamination’ of *the self-consciously literary* with the verifiably historical and referential challenges the borders we accept as existing between literature and the extra-literary narrative discourses which surround it: history, biography, autobiography” (Hutcheon, 2004, p. 224; italics added). Accordingly, the legends told in *The Bridge* can be considered as an illustration of that. As a kind of emplotment embodying both realities and fictive aspects, legends act like a repository that stores the collective memory of the town. Here are some related parts from the novel:

The common people easily make up fables and spread them quickly, wherein reality is strangely and inextricably mixed and interwoven with legend. (*The Bridge*, p. 36)
Such things were long remembered and spoken about when tales were told of the creation of the bridge, the more so since, it seems. Generous Vezirs and honest officials in later years died out and such feasts became rarer and rarer and at last completely unknown, until in the end they passed into legend with the vilas with Stoja and Ostoja and similar wonders. (*The Brige*, p. 66)
One of the very greatest of all these floods, which occurred in the second half of the eighteenth century, was especially long remembered and became the subject of countless tales. (*The Bridge*, p. 76)

Goy (1963) explains the use of legends both by relating it to history and by making a comparison between the earlier and the later works of Andrić: “History works in two ways – by physical changes and by the accumulation of legend which, for Andrić, serves as a subjective collective memory” (p. 308). This might also be explained with Nortroph Frye’s (2000) view of “pregeneric elements of literature” or “*mythoi* or generic plots” (p. 162). White (1978) explains this as such: “Frye conceives fictions to consist in part of sublimates of archetypal myth-structures. These structures have been displaced to the interior of verbal artifacts in such a way as to serve as their latent meanings” (p. 83). According to White’s (1978) explanation of this theory, these mythical structures offer some particular themes known to us and make it easier to understand the point of a story. And by referring to Frye, he states that its relation to history is that when these mythical structures are used in history writing, it becomes discursive, which means that “when the fictional element—or mythic plot structure—is *obviously* present in it, it ceases to be history altogether and becomes a bastard genre, product of an unholy, though not unnatural, union between history and poetry” (White, 1978, p. 83). If history uses such mythical structures in which might be embedded some discursive hints, then we may readily think about “the ideological implications of writing about history” (Hutcheon, 2004, p. 117). We can conclude that the role of legends and myths in history does not differ much from the ones used in fiction. They serve to make meaning of the real world, to construct a coherent narrative in a way that we can recognize and understand. And historiographic metafiction questions the discursive nature

of such references both in fiction and history: “The referent is always already inscribed in the discourses of our culture” (Hutcheon, 2004, p. 119). This serves two things: first, the objectivity of history is opened into discussion and second, it indicates that literature and history make use of the same cultural sources.

As we draw to the close, it should be noted that constructions of edifices, wars, hostilities among cultures living on the same territory, i.e. the townspeople in Visegrad, their solidarity in hard times, injustices, occupations, devastations, struggles and above all human’s endurance are all the recurrent phenomena intrinsic to the history of humankind. And Andrić, by framing the story with real historical events and personages, tells us a different version of history or in McHale’s (2004) words an “alternative history” (p. 90) which is accompanied by individual lives that do not take place in the historical records and which is also circulated through the collective memory. For Andrić, history represents the flow of change/time and with the version that we see in *The Bridge*, the very same history gets fractured, its continuity gets interrupted since he offers us a new version of it. In fact, the following part seems to cover what has been discussed so far:

But these are all things which we recall only in passing and which poets and scientists of coming ages will investigate, interpret and resurrect by methods and manners which we do not suspect and with a serenity, freedom and boldness of spirit which will be far above ours. Probably they will succeed in finding an explanation even for that strange year and will give it its true place in the history of the world and the development of humanity. (*The Bridge*, p. 401)

Poets and scientists will work on the past. They will do some research, interpret the found data, reconstruct the history with their methods and analyses. And in the end, they will offer some explanations for those past events and will place them in the history of the world. And yet it seems that in the records of these poets and scientists, something will be missing; something of the experience and the life of the people who went through all those historicities. Referring to Barbara Foley’s notion of documentary novel, Hutcheon (2004) notes that postmodernist fiction does not “aspire to tell the truth” (Foley, 1986, p. 26) but rather is interested in different versions of truth, of whose association with empirical validation is questioned since:

How can a historian (or a novelist) check any historical account against past empirical reality in order to test its validity? [...] What postmodern discourses—fictive and historiographic—ask is: how do we know and come to terms with such a complex “thing”? (Hutcheon, 2004, p. 123)

Literature and history are just two constituents of this hugely complicated organism. When we say organism, we hope there would be no mistake in the analogy as we think that we discuss a living entity (culture, history, language, literature) still in the making. And perhaps the hardship to resolve such a complexity may be arising from that. In this respect, historiographic metafiction offers a convenient theoretical area to problematise both literary and historical studies considering their established or labelled statuses. And it is quite valuable regarding that it simultaneously deconstructs the binaries (fiction/fact, mythical/empirical, subjective/objective, literature/history), posits questions and constructs new dialogues between them. And perhaps the value of *The Bridge on the Drina* lies more than anything in this dialogue created between literature and history as interrelated sources making sense of the world.

Conclusion

It is seen that the prevalent intellectual atmosphere particularly in the 1960s and 1970s renders it possible to question the accepted grounds of grand narratives. As one of them, the traditional notion of history as a continuing development and as a scientific discipline gets problematised since its textuality, referentiality, objectivity, transparency, signifying and discursive nature are all found to be disputable. This echoing in literary studies, the autonomy of literature gets also complicated since it is shown that a literary

text bears indispensable historical and cultural bonds and that is why, it cannot be positioned within the boundaries of fictive elements. In other words, it cannot be considered solely as a fictitious product of an imaginary world.

Throughout the study, it has been discussed that as a notion of postmodernist problematisation, historiographic metafiction concerns itself with novels which are both self-reflexive and also give place to historical events and personages. In this respect, since for Ivo Andrić, history does not come to mean the historical events with all its properly defined and named periods but rather represents the flow of time and perhaps more broadly the existence, it becomes a pertinent canvas upon which he portrays the human condition. In this sense, as a chronicle, *The Bridge on the Drina* cannot be regarded as a traditional historical novel since it neither brings the historical events or the personages to the forefront nor struggles to efface the line between fact and fiction to hide the textuality of historiography and yet can conveniently be regarded as a historical novel that aims to present the passing of time and the indestructibility of mankind like the Bridge over the Drina River. Creating a balance between historical realities and fictive individualities/experiences, it shows that literary works cannot be regarded mainly as products of a writer's imagination and that history's claim to truth needs to be questioned since they should be seen as the constituents of a complex system embodying discourse, textuality, referentiality, intertextuality, perception, mindset, and ideology. In this respect, it is discussed that *The Bridge on the Drina* is a major contribution to the studies of literature and history. With its metafictional and historical elements, it further effaces the line separating these two disciplines and offers the idea that they are cultural, social and historical constructs.

Conflict of interest:	The author declares no potential conflict of interest.
Financial support:	The author received no financial support for the research.
Ethics Board Approval:	The author declares no need for ethics board approval for the research.

References

- Andrić, I. (1990). *The development of spiritual life in Bosnia under the influence of Turkish rule*. Juricic, Z. B. & Loud, J. F. (Eds.). Duke University Press.
- Andrić, I. (2011). *The Bridge on the Drina*. Dereta.
- Berthoff, W. (1970). Fiction, history, myth: Notes toward the discrimination of narrative forms. *The Interpretation of Narrative: Theory and Practice*, 263-287.
- Carr, E. H. (2018). *What is history?* Penguin UK.
- Danto, A. C. (1965). *Analytical philosophy of history*. The University Press.
- Foley, B. (1986). *Telling the truth: The theory and practice of documentary fiction*. Cornell University Press.
- Frye, N. (2000). *Anatomy of criticism*. Princeton University Press.
- Gossman, L. (1990). *Between history and literature*. Harvard University Press.
- Gottschalk, L. (1969). *Understanding history: A primer of historical method (2nd Ed.)*. New Knopf.
- Goy, E. D. (1963). The work of Ivo Andrić. *The Slavonic and East European Review*, 41(97), 301–326. <http://www.jstor.org/stable/4205464>
- Green, K. and LeBihan, J. (2001). *Critical theory & practice: A coursebook*. Routledge.
- Hawkesworth, Celia. (1984). *Ivo Andric: Bridge between East and West*. The Athlone Press.
- Hutcheon, L. (2004). *A poetics of postmodernism: History, theory, fiction*. Routledge.
- Kermode, F. (1968). Novel, history and type. *NOVEL: A Forum on Fiction*, 1(3), 231–238. <https://doi.org/10.2307/1345163>
- Krieger, M. (1974). Fiction, history, and empirical reality. *Critical Inquiry*, 1(2), 335–360. <http://www.jstor.org/stable/1342788>
- McHale, B. (2004). *Postmodernist fiction*. Routledge.
- Megill, A. (1998). Introduction. In Ewa Domanska (Ed.), *Encounters: Philosophy of history after postmodernism* (pp. 1-12). University Press of Virginia.
- Montrose, L. A. (1989). Professing the Renaissance: The poetics and politics of culture. In H. Aram Veesser (Ed.), *The New Historicism* (pp. 15-36). Routledge.

- Selden, R., Widdowson, P. and Brooker, P. (2005). *A reader's guide to contemporary literary theory*. Pearson.
- Wachtel, A. (1995). *Imagining Yugoslavia: The historical archeology of Ivo Andrić*. In Wayne S. Vucinich (Ed.), *Ivo Andrić Revisited: The Bridge Still Stands* (pp. 82-102). Retrieved from <https://escholarship.org/uc/item/8c21m142>
- White, H. (1978). *Tropics of discourse: Essays in cultural criticism*. The John Hopkins University Press.
- White, H. (1998). *Interviews*. In Ewa Domanska (Ed.), *Encounters: Philosophy of History after Postmodernism* (pp. 13-38). University Press of Virginia.



***Pal Sokağı Çocukları* Adlı Kitabın Çocuk ve Gençlik Edebiyatının Temel İlkelerine Uygunluk Bağlamında İncelenmesi**

An Investigation of the Book named *Paul Street Boys* in the Compliance with the Basis of Children's and Youth Literature

Sabanur YILMAZ*

Öz

Ferenc Molnar'ın kaleme aldığı *Pal Sokağı Çocukları* sevilerek okunan bir klasiktir. 1907 yılında kitap hâline getirilen eser, Macar edebiyatının önemli eserleri arasında yer almaktadır. İlk gençlik çağı kitapları kategorisinde değerlendirilen kitap ciddi mücadelenin, ihanetin, gruplara bölünmenin, sevdiği şeyler uğruna ölümü göze almanın ve bir gruba ait olma duygusunun çocukların dünyasındaki görünümünü sunar. Kitabın konusu bir grup çocuğun oynadıkları arsayı korumalarıdır. Fakir aile çocuklarından oluşan grubun içerisinde askerî bir hiyerarşi vardır. Bir de zengin aile çocuklarının oluşturduğu Kırmızı Gömlekliler diye adlandırılan grup vardır. Kırmızı Gömlekliler oyun alanlarını hayatları pahasına korumaktadırlar. Hikâyenin sonunda Nemecsek hastalanıp ölmektedir. Çocuklara yönelik edebiyatın uyması gereken üç temel ilke vardır: çocuk gerçekliği, çocuk bakış açısı ve çocuğa görelilik. Bu çalışmada öncelikle çocuk edebiyatı ve ilk gençlik çağı edebiyatı arasındaki farklardan söz edilecektir. Kitabın ilk gençlik çağındaki çocuklar üzerindeki olası etkileri tartışılacaktır. Özetle çalışma sadece çocuklara ya da gençlere değil her yaşta okura hitap eden *Pal Sokağı Çocukları*'nin çocuk edebiyatının temel ilkeleri bakımından çocuklara uygun olup olmadığını tartışmayı amaçlamaktadır.

Anahtar sözcükler: Çocuk edebiyatı, çocuk bakış açısı, çocuk gerçekliği, çocuğa görelilik, Ferenc Molnar, *Pal Sokağı Çocukları*.

Abstract

The Paul Street Boys by Ferenc Molnar is a classic widely read. The work, which was made into a book in 1907, is among the important works of Hungarian literature. Evaluated in the category of early teenage books, the book presents the manifestations of serious struggle, betrayal, splitting into groups, risking death for the things they love, and the feeling of residing in a group in the world of children. The topic of the book is a group of children protecting the plot they are playing on. There is a military hierarchy within the group consisting of children from poor families. There is also a group called the red shirts, formed by the children of rich families. The red shirts want to buy this land because there are no playgrounds. Nemecsek, Boka and their friends want to protect their playground at the risk of their lives. At the end of the text, Nemecsek falls ill and dies. There are three basic principles that children's literature must adhere to: child reality, child perspective, and child relevance. In this study, in the first place, the gaps between children's literature and early youth literature will be mentioned. The possible effects of the book on young children will be

* Öğr. Gör. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Rektörlük, Türk Dili Bölüm Başkanlığı. E-posta: sabanur.yilmaz@bilecik.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2843-8584



discussed. In summary, the study aims to discuss whether *The Paul Street Boys*, which appeals not only to children or young people, but also to readers of all ages, is suitable for children in terms of the basis of children's literature.

Keywords: Children's literature, child perspective, child reality, child relevance, Ferenc Molnar, The Paul Street Boys.

Çocuk ve Edebiyat

“Çocuk edebiyatı diye bir kavram var mıdır?”, “Eğer varsa, Çocuk edebiyatı nerede başlar, nerede biter?”, “Çocuk edebiyatının temel ilkeleri nelerdir?” gibi sorular cevabı kolayca verilebilecek sorular değildir. Bu çalışma çocuk edebiyatı kavramının var olduğu ve belli ölçütlere göre sınırlarının çizilebileceği kabulünden yola çıkmaktadır. Çocuk edebiyatının temel ilkeleri olarak da üç temel ilkeyi kabul etmektedir: çocuğa görelilik, çocuk gerçekliği ve çocuk bakış açısı. Gençlik edebiyatı da çocuk edebiyatından farklıdır. Çocuk ve gençlik edebiyatı elbette edebiyattan ayrı düşünülemez ancak edebiyat içerisinde çocuk edebiyatının ya da gençlik edebiyatının nerede başlayıp nerede bittiğini belirlemek de güçtür. Çocuk edebiyatının niteliği, çerçevesi ve içeriği günümüzde hâlen tartışılmalı bir konudur. “Çocuk edebiyatı içinde ele alınabilecek eserin temel farkı dili, anlatımı ve temasıdır” (Temizyürek, Şahbaz ve Gürel, s. 2021, 19). Nitelikli çocuk edebiyatı ürünleri gençlere de yetişkinlere de – her yaşta okura – hitap edebilen ürünlerdir.

Genel olarak “edebiyatın önemli özelliklerinden biri okura sanatçı duyarlılığı ile tasarlanmış bir yaşam sunmasıdır” (Sever, 2021, s. 11). Çocuk edebiyatı ürünleri de aynı duyarlılıkla kaleme alınmalıdır. Çocuk edebiyatı kapsamında değerlendirilen eserler de yetişkinler için üretilen eserler gibi öncelikle birer edebiyat ürünüdür ve hiçbir şekilde sanatsal niteliğinden ödün vermemelidir. Çocuklar için yazmak sanıldığı gibi kolay değil, yetişkinlere yazmaktan daha zordur. Çünkü çocuk edebiyatı, yetişkin edebiyatından farklı ve özel bir kitleye hitap ettiği için özel bir ilgiye ve titizliğe gereksinim duyar. Çocuğun baktığı yerden bakabilmek, çocukların dünyasını anlayabilmek ve çocuğun dilinden konuşabilmek çaba gerektirir. Bir yetişkinin çocukların dünyasını anlayabilmesi için özel bir dikkat gerekir.

Eğer çocuk kimdir sorusundan başlarsak genel olarak çocuk deyince akla 0- 16 yaş grubu bireyler gelmektedir (Yalçın ve Aytaş, 2017, s. 13). “Çocuk edebiyatı ifadesi ise hem edebiyatı hem çocuğu kapsayan bir kavram olarak ilk defa Batı’da kullanılmıştır” (Temizyürek, Şahbaz ve Gürel, 2021, s. 18). Batı’da on altıncı asırdan itibaren ortaya çıkmaya başlayan çocuk düşüncesi ile çocukluk kavramına yönelme, çocuk edebiyatının da tartışılmaya başlanmasını sağlamıştır (Şirin, 2019, s. 25).

Çocuk edebiyatının kapsamını belirlemeden önce “çocuk” kavramını ele almak gerekir. Batı’da aile müessesesinin etkin hâle getirilmesi, matbaanın icadı, sanayileşme ve okullaşmaya koşut olarak çocuk anlayışında da değişimler görülür. XV. yüzyıldan itibaren çocuk anlayışında modernleşme başlar ve bu geleneksel çocukluğun sorgulanmasına zemin hazırlar. On sekizinci asrın ortalarından itibaren de çocuk edebiyatı bağımsız bir edebiyat olma yoluna girer. Bizim ülkemizde ise çocuk edebiyatı kavramı on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkmıştır. “Çocuk edebiyatının temel özelliği, kaynağı ve sınırı çocuk ve çocukluk olan, çocuğu ve çocukluğu anlayan, çocuk gerçekliği, çocuğa görelilik ilkesi ve çocuk bakış açısına uygun yazılmış bir edebiyat olmasıdır” (Şirin, 2022, s. 23-28). Dolayısıyla denilebilir ki modern çocuk edebiyatını yetişkin edebiyatından farklı kılan üç temel kavram “çocuk bakış açısı”, “çocuğa görelilik” “çocuk gerçekliği”dir (Şirin, 2019, s. 26).

Eski dönemlerde yazılmış ve kahramanı çocuk olan kitaplar sayıca fazla olsa da “çocuğa görelilik” ilkesiyle yazılmış kitapların geçmişi çok uzak olmadığı kabul edilmektedir. Çocuk edebiyatı kapsamına giren kitapların, yetişkinlere yönelik yazılmış bir metni kısaltma ve metnin dilini sadeleştirme gibi yöntemlerle “çocuğa göre” bir hâle getirildiği görülür. Günümüzde bu durum değişmektedir. Bu, çocuk edebiyatı adına umut vaadeden bir gelişmedir. Özellikle COVID 2019 pandemisinden sonra hem çevrimiçi çocuk kitapları yazarlık atölyelerinin hem de nitelikli çocuk edebiyatı ürünlerinin sayısındaki artış dikkat çekicidir. Yaşsız kitap da diyebileceğimiz her yaşta okura hitap eden resimli kitapların ülkemizde de daha çok basılmaya başlanması sevindirici bir gelişmedir. Bu noktada bugün ülkemizde basılan çocuk kitaplarında çocuk bakış açısı, çocuk gerçekliği ve çocuğa görelilik bağlamlarına büyük ölçüde dikkat edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Yalçın ve Aytaş’ın da söylediği gibi çocuk edebiyatı metinleri, yaş

ve seviyeye göre çocuğun fiziksel, zihinsel ve duygusal gelişimini destekleyici nitelikte olmalıdır (Yalçın ve Aytaş, 2017, s. 14) Günümüz çocuk edebiyatı metinleri büyük ölçüde bu niteliği sağlamaktadır.

“Çocuk gerçekliği’ çocuklaşmak demek değildir. Çocukların gerçekmiş gibi alımladıkları, fakat hiç de nesnel olmayan alımlama farklarının yakalanmasıdır” (Dilidüzgün, 1996, s. 83). Çocukların algı dünyası yetişkinlerden oldukça farklıdır.

Çocuğa görelilik” ilkesi ise, “çocuğun düşlem gücüne seslenen, onun rahatça ve tat alarak okuyup anlayabileceği dili ve anlatımı içinde barındıran, ilgi duyabileceği konuları işleyen, onu duygu ve düşünce yönünden besleyen, kurgusu ve olay örgüsü karmaşık olmayıp onun kavrayabileceği bir düzeyde olan, dikkat dağıtıcı ayrıntılardan arıtılmış olan unsurlardır.” denilebilir (Yurttaş,1995, s. 3).

Edebiyat ile çocuk edebiyatının arasındaki ayrımın nedeni çocuk edebiyatının içeriği, konusu, dili ve anlatımının önce “çocuğa göre” bir edebiyat olmasıdır. Çocuklar yetişkinlerden farklı algılama biçimine sahiptir. “Çocuk gerçekliği, çocuk dünyasına özgü, dil, konu, algılama ve duyarlıkları yansıtır” (Şirin, 2019, s. 45). “Çocuk bakış açısını” yakalamak isteyen yazar ise olaylara çocuksu bir bakış açısıyla bakmalı, konuları çocuğun olası dünyasından almalıdır.

“Çocuğun hayal dünyasına hitap eden, üstün nitelikleri olan, estetik bir boyut taşıyan, kelime hazinesine uygun, ana dilini geliştirebilecek özellikte, ulusal ve evrensel değerleri içeren, psiko-sosyal gelişimine katkı sağlayan, severek dinlediği/ okuduğu, zevk aldığı yazılı ve sözlü edebiyat mahsullerini” (Temizyürek, Şahbaz ve Gürel, 2021, s. 19) çocuk edebiyatı içerisinde değerlendirebiliriz. Sever’e göre çocuk edebiyatı erken çocukluk döneminden başlayıp ergenlik dönemini de kapsayan bir yaşam evresinde, çocukların dil gelişimi ve anlama düzeylerine uygun olarak duygu ve düşünce dünyalarını sanatsal niteliği olan dilsel ve görsel iletilerle zenginleştiren, beğeni düzeylerini yükselten ürünlerin genel adıdır (Sever, 2021, s. 17).

Çocuk edebiyatının en temel işlevlerinden biri, çocuklara okuma sevgisi ve alışkanlığı kazandırmaktır. Çocuklar adına üretilen nitelikli yayınlar çocuk-edebiyat-sanat etkileşiminin kapısını aralayan etkili birer uyaran olmalıdır (Sever, 2021, s. 19). Çocukların okuyacağı metinlerde kişilik gelişimini olumsuz etkileyecek, kafasını karıştıracak veya ümitsizliğe sevk edecek unsurlar olmamalıdır. Ayrıca en önemlisi bir çocuğun gelişim seviyesine uygun metinler seçebilmektir. Çocuklar “Onu edebî yönden geliştirecek, ona estetik zevk kazandıracak, onu düşündürcek, ... sorular sormasını sağlayacak, onu mutlu edecek, gülümsetecek kitaplar okumalı.”dır (Karakuş, 2020, s. 124).

Her ne kadar ülkelere, coğrafi bölgelere göre bazı değişiklikler gösterse de 13 yaş sonrası çocukları bir bütün olarak ergenler grubunda değerlendirmek gerekir. 13 yaşından 18 yaşına kadar ergenler fiziksel, zihinsel ve duygusal yönden farklı gelişim ve değişim gösterirler.¹ Çocuk edebiyatı daha çok 16 yaşa kadar kabul edilir. Çalışmada seçilen kitap ise hitap ettiği yaş grubu bağlamında ilk ergenleri kapsarken geç ergenlerin de ilk yıllarını içine almaktadır. Ergenler için hazırlanacak çocuk edebiyatı metinlerinin kendini doğru tanıma, akıl yürütme, karar verme ve eleştirel düşünme becerilerini geliştirmeye destek olacak metinler olmalıdır. Örneğin ergenlerin en önemli sorunlarından biri akran baskısıdır. İçerik bakımından bu akran baskısının ilk ergen üzerindeki tehlikeli etkilerini en aza indirici konu ve temaları işlemelidir. İlk ergenin okuma zevki ve alışkanlığı kazanması, yaş ve ilgi düzeyine göre kendini doğru tanıma, karar verme becerileri, eleştirel düşünme, dikkat ve konsantrasyon becerilerinin gelişmesi için seçilmiş çocuk edebiyatı metinleriyle karşı karşıya getirilmesi gerekmektedir (Yalçın ve Aytaş, 2017, ss. 67-75).

İlk gençlik edebiyatı on üç- on sekiz, gençlik edebiyatı ise on dokuz- yirmi dört yaş evrelerine yönelik edebiyattır. Çocuk edebiyatı ile ilk gençlik edebiyatı arasındaki fark, çocuk edebiyatının çocukluğun ilgilerini yansıtması; ilk gençlik edebiyatında ise çocukluktan ilk gençliğe geçişte konu, içerik ve anlatım farklılaşmasıdır (Şirin, 2019, s. 46).

¹ Ergenlerle ilgili yapılan araştırmalarla ilgili ayrıntılar için bakınız: Alemdar Yalçın ve Gıyasettin Aytaş, *Çocuk Edebiyatı*, Akçağ Yayınları, ss. 67-75.

Çalışmaya konu olan Ferenc Molnar'ın romanı *Pal Sokağı Çocukları* adlı kitap ilk gençlik çağına hitap eden ancak daha ileri yaşlarda okurların da ilgiyle okuyabileceği bir kitaptır. Çocuk edebiyatı ile gençlik edebiyatı arasında elbette farklar vardır. Gençlik çağı için üretilmiş kitaplarda her şeyden önce daha az resim yer alır. Kitabın hitap ettiği yaş büyüdükçe resimler azalır, punto küçülür ve kitapta daha soyut konular ele alınır.

Araştırmanın Amacı

Bu araştırmanın amacı Ferenc Molnar'ın romanı *Pal Sokağı Çocukları* adlı kitabının dış yapı ve iç yapı özelliklerinin incelenmesidir. Araştırmada şu temel sorular üzerinde durulmuştur:

1. *Pal Sokağı Çocukları*, bir çocuk kitabının sahip olması gereken dış yapı (boyut, kâğıt, sayfa düzeni, yazı boyutu, resimler, kapak) özelliklerini karşılıyor mu?
2. *Pal Sokağı Çocukları*, bir çocuk kitabının sahip olması gereken iç yapı (konu, izlek/ tema, plan, iletiler, karakterler, dil ve anlatım özellikleri) özelliklerini karşılıyor mu?
3. *Pal Sokağı Çocukları*; çocuk gerçekliği, çocuğa görelilik ve çocuk bakış açısı ilkelerine uygun olarak mı kaleme alınmıştır?

Yöntem

Bu çalışmada, içerik analizi yönteminden yararlanılmıştır. “Aynı yere bakan insanların aynı şeyi görmedikleri gibi, aynı belgeyi okuyan, dinleyen veya göre insanlar da farklı algılamalara sahip olurlar” (Arıkan, 2013, s. 51) kabulünden yola çıkılarak *Pal Sokağı Çocukları* adlı metinde ortaya çıkabilecek farklı algılamalar tespit edilmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın dokümanı modern dünya klasikleri arasında sayılan ve Macar Edebiyatının önemli eserlerinden *Pal Sokağı Çocukları* adlı ilk gençlik romanının 2017 yılında Yapı Kredi Yayınları'ndan çıkan baskısıdır. Kitabı Macarcadan çeviren ise Tarık Demirkan'dır.

Verilerin Analizi

Çalışmada elde edilen veriler, Yalçın ve Aytaş'ın (2017) hazırladığı *Çocuk Edebiyatı* adlı kitapta yer alan “Çocuk Kitaplarında Bulunması Gereken Özellikler” bölümü, Temizyürek, Şahbaz ve Gürel'in (2021) hazırladığı *Çocuk Edebiyatı* adlı kitabın “Çocuk Yayınları” bölümü, Sever'in (2021) *Çocuk ve Edebiyat* adlı kitabında yer alan “Çocuk Edebiyatının Temel Öğeleri” ve Tacettin Şimşek editörlüğünde hazırlanan *Kuramdan Uygulamaya Çocuk Edebiyatı El Kitabı* başlıklı kitabın “Çocuk Edebiyatı Metinlerinde Bulunması Gereken Özellikler” bölümünde belirlenen kavramsal çerçeveye göre değerlendirilmiştir. Kitaplar dış yapı özellikleri, iç yapı özellikleri ve temel eğitim ilkeleri göz önüne alınarak incelenmiştir.

Bulgular

Pal Sokağı Çocukları Adlı Kitabın Dış Yapı (Boyut, Kâğıt, Sayfa Düzeni, Yazı Boyutu, Resimler, Kapak) Özelliklerine Yönelik Bulgular

İyi kabul edilen kitaplar, okunmaya değer bir içeriğe ve resimlendirilmişse iyi resimlere sahip olmalıdır. Kitabın kapağından son sayfasına kadar tasarımı içerikle uyumlu olmalıdır. Bu uyum okuyucuyu kitabı alıp okumaya davet eder (Karatay, 2016, s. 81) Çalışmamıza konu olan eser, ilk gençlik çağına hitap eden bir eser olduğu için çizim kullanılmamıştır. Kitabın dış yapı özelliklerine genel olarak bakıldığında hitap ettiği yaş grubuna uygundur. Kitap; boyut, kâğıt, sayfa düzeni, yazı boyutu, resimler ve kapak başlıkları altında ayrı ayrı ele alındığında uygunsuz bir unsura rastlanmamıştır.

Boyut

Çocuk kitaplarının boyutları, elde kolayca tutmaya elverişli ve çocuğun ilgisini çekebilecek nitelikte olmalıdır. Ayrıca çocuklara kitap okuturken hep aynı boyuttaki kitapları seçmemek gerekir. Çünkü çocuklar monotonluğu sevmezler. Çocuk kitaplarının 16*23 cm boyutlarında olanları en uygun ölçüler olarak kabul edilmektedir (Temizyürek, Şahbaz ve Gürel, 2021, s. 31). Çocuk kitapları oyuncaklar gibi farklı boyutlarda tasarlanabilir (Şimşek, 2016, s. 94).

Pal Sokağı Çocukları'nın bu çalışmada incelenen baskısı, 17*22 cm boyutlarında basılmıştır. Kitabın boyutu ilk gençlik çağındaki okurlar için uygundur.

Kâğıt

Çocuk kitaplarında kullanılan kâğıdın birinci hamur, mat renkli ve çok parlak olmayan türden olması gerekir (Temizyürek, Şahbaz ve Gürel, 2021, s. 32). Çalışmaya konu olan kitabın baskısında kullanılan kâğıt mat renkli ve çok parlak olmayan bir kâğıttır. Dolayısıyla kitabın basımında gözü yormayan ve ölçütlere uygun bir kâğıt türü kullanılmıştır.

Sayfa Düzeni

Kitabın sayfa düzeni, içindeki metnin okunmasını kolaylaştıracak şekilde hazırlanmalıdır (Temizyürek, Şahbaz ve Gürel, 2021, s. 32). Okul öncesi kitaplarında sayfanın 3/4'ü resim olmalıdır. 7-9 yaş için 2/4'si resim, 9-12 yaş için 1/4'i resim olmalıdır (Karatay, 2016, s. 89). Kitabın hitap ettiği yaş grubu büyüdükçe resimler de azalmalıdır.

Çocuk kitaplarının nitelikli hâle gelmesini sağlayan özelliklerin başında tasarım gelir. Kitabı oluşturan metinler için hazırlanan görseller ne kadar iyi olursa olsun eğer metinlerle resimlerin sayfa tasarımı birbirini tamamlamıyorsa çocuklarda kitaba karşı ilgi ve okuma isteği uyanmayacaktır (Karatay, 2016, s. 92).

235 sayfadan oluşan *Pal Sokağı Çocukları*, ilk gençlik çağına hitap ettiği için yalnızca yazıdan oluşmaktadır ve resim içermemektedir. On bölümden oluşmaktadır. Kitabın bölümlere ayrılması okumayı kolaylaştırmaktadır.

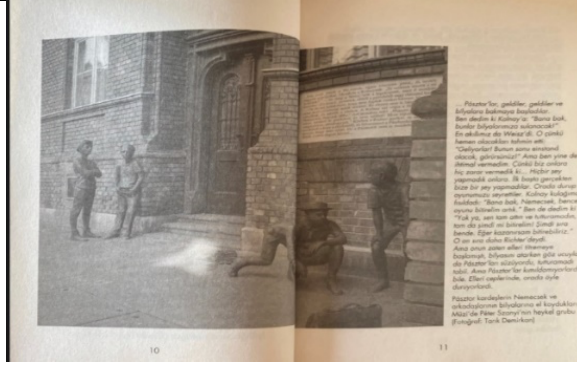
Yazı Boyutu

Çocuk kitaplarında harf büyüklüğü seviyeye göre seçilmelidir. Birinci sınıf çocukları için 20-24, ikinci sınıf çocukları için 18, üçüncü sınıf çocukları için 16, dördüncü ve beşinci sınıf çocukları için 12 punto olmasında yarar görülmektedir (Yardımcı ve Tuncer, 2002, s. 46). Millî Eğitim Bakanlığı Talim Terbiye Kurulu Başkanlığının ders kitapları ve diğer yayınlar için belirlediği sayılara göre 12 yaş üstü için 11 puntodur (Karakuş, 2020, s. 127).

Pal Sokağı Çocukları'nın puntosu ilk gençlik çağına uygundur.

Resimler

Resim, çocuk kitaplarının en önemli özelliklerinden biridir. Çocuklar için hazırlanan kitaplardaki resimlerin açık, sade ve konuya uygun olması gerekir. Bu sebeple kitabın resimleri uzman kişiler tarafından çizilmelidir. Resimler yazılı olarak anlatılan konuyu açıklayıcı nitelikte olmalıdır. Resim için ayrılacak yer, yaş ve düzeye uygun olarak sınırlandırılmalıdır (Temizyürek, Şahbaz ve Gürel, 2021, s. 32). Çocuk kitaplarında resim, kitabı süsleme, metni açıklama ve tamamlama gibi işlevler görür (Karatay, 2016, s. 83).



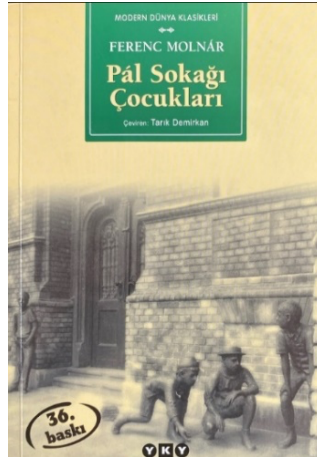
Resim 1. Budapeşte'de bulunan Pal Sokağı Çocukları heykelleri.

“İlkokul sonrasında ise resimlerin kitaplardan tamamen kalkması ve artık sadece yazıdan ibaret olması beklenmelidir” (Karakuş, 2020, s. 127). Dolayısıyla ilkököl sonrasında hitap eden *Pal Sokağı Çocukları*'nda metin içerisinde herhangi bir çizim ya da fotoğraf kullanılmamıştır.

Kitapta yalnızca bir tane resim bulunmaktadır. O da kitabın girişinde yer almaktadır. Konusu edilen fotoğraf yukarıda görülmektedir ve Budapeşte'de Tarık Demirkan'ın çektiği ve Pal Sokağı çocuklarının heykellerini gösteren fotoğraftır.

Kapak

Çocuklar için hazırlanan eserlerde kitabın kapağı çocukların kitaba ilgilerini çeken ilk görsel öğedir (Şimşek, 2016, s. 94). Kapağın tasarımı ilgi çekici olmalıdır. Kapakta yer alan resim içerikle uyumlu olmalıdır. Kitabın kapak tasarımında kullanılan resimler, kitapta işlenen konu, olay, ana düşünce ile ilgili çocuğa ipuçları vermeli, bunlarla ilgili çocukta ilgi, heyecan uyandırmalıdır (Karatay, 2016, s. 94).



Resim 2. Çevirmen Tarık Demirkan'ın çektiği fotoğraf.

Çocuklar kitabı ellerine aldıklarında kitabın kapağına bakmakta ve ona göre içeriği hakkında bir yorumda bulunabilmektedir. Dolayısıyla kapak içeriği iyi yansıtmalı ve çocukların ilgisini çekecek nitelikte olmalıdır.

Pal Sokağı Çocukları adlı kitabın kapağı karton kapaktır ve kapakta ortalanmış hâlde “Modern Dünya Klasikleri” yazmaktadır. Hemen altında yazarın adı, kitabın adı ve çevirmenin adı yer almaktadır. Onun dışında kapakta Tarık Demirkan'ın çektiği fotoğraf yer almaktadır. Bu fotoğrafta Pásztor kardeşlerin

Nemecsek ve arkadaşlarının bilyelerine el koydukları Müzi’de Péter Szanyi’nin heykel grubu yer almaktadır.

Genel olarak çocuk kitabının görsel tasarım bakımından nitelikli olup olmadığını sorgulamak için şu sorulara cevap aranmalıdır:

1. Kitabın kapağındaki resimler parlak, canlı ve çekici mi?
2. Ön kapaktaki resimler kitabın arka kapağındaki özeti veya içeriğiyle uyumlu mu?
3. Kitap mürekkebi dağıtmayan, okurken gözü yormayan, kalın ve mat kâğıda basılmış mı?
4. Kitap hacim ve ebat bakımından kullanışlı mı?
5. Yazı karakterleri gözü yormayacak büyüklükte ve baskısı kaliteli mi?
6. Resimlerin estetik değeri var mı, çocukların sanatsal gelişim özelliklerine göre resimleme teknikleri kullanılmış mı?
7. Resimlerin bazıları farklı çağrışımlar uyandırıyor mu? Çocukların yaratıcılığını, duyu ve düşünce dünyalarını geliştirecek nitelikte mi?
8. Metin ve resim tasarımları birbiriyle uyumlu mu? (Karatay, 2016, s. 97)

Pal Sokağı Çocukları’nın görsel tasarımına bakıldığında sade bir tasarımla karşılaşmaktayız. Kitabın en can alıcı sahnelerinden birini gösteren heykellerin fotoğrafının kapağa taşınması oldukça etkileyicidir. Kitabın kapağı içeriğiyle uygundur. Hatta içeriği özetler bir niteliği vardır. Kitap mürekkebi dağıtmayan, okurken gözü yormayan, kalın ve mat kâğıda basılmıştır. Hacim ve ebat bakımından kullanışlıdır. Yazı karakteri gözü yormayacak büyüklükte ve baskısı kalitelidir. Eserde resim kullanılmamıştır. Ancak resim kullanılmaması bu eserin hitap ettiği yaş grubuna uygun bir seçimdir.

Pal Sokağı Çocukları Adlı Kitabın İç Yapı (Konu, İzlek/Tema, Plan, İletiler, Karakterler, Dil ve Anlatım) Özelliklerine Yönelik Bulgular

Genel olarak içerik bakımından çocuk kitaplarını değerlendirirken çocuğun düşünce ve hayal dünyasını zenginleştirme, okuma ilgisi ve öğrenme merakı uyandırma, eğlendirici ve en önemlisi öğretici olma gibi özellikler dikkate alınır. Bunların yanı sıra yazar, dili edebî türün özelliklerine uygun kullanmalı ve okur kitlesinin yaş düzeyini göz önüne almalıdır (Karatay, 2016, s. 98). Bu bölümde *Pal Sokağı Çocukları* adlı kitabın içerik özellikleri konu, izlek/tema, plan, iletiler, karakterler, dil ve anlatım başlıkları altında incelenmiş ve bazı uygun olmayan iletiler dikkati çekmiştir.

Konu

İlk ergenler, teorik konulara ilgi duyarlar, uzun ve dikkat isteyen çalışmalardan hoşlanmazlar. Gizlilikten hoşlanırlar, gizlilik içeren roman, film ve öyküleri severler. Okudukları kitaplarda kendilerini görürler, beğenilme istekleri çok fazladır. Kendilerine verilen yanlış telkinler bu çağda çocuğun intiharına kadar gidecek aşırılıklara sebep olabilir. Kendi kimliklerinden vazgeçme pahasına topluma bağlı kalabilirler ya da karşıt politik gruplar içinde kaybolmayı yeğleyebilirler. Arkadaşlık ilişkileri çok önemlidir (Yalçın ve Aytaş, 2017, s. 67-75). *Pal Sokağı Çocukları*’nda çocukların gönülden bağlı oldukları bir grupları vardır. Yetişkin, çocuk, herkese örnek olacak arkadaşlık bağları söz konusudur.

Çocuk kitaplarında işlenen konular:

1. Çocukların okul öncesi dönemden başlayarak farklılaşan bireysel ilgi ve gereksinimlerine yanıt vermeli
2. Çocukların yüreklerinde ve belleklerinde sevgi, dostluk ve barış anlayışının gelişmesine katkı sağlamalıdır.
3. Çocukların hayal dünyalarını ve yaratıcılıklarını geliştirmelidir.
4. Çocuklara sevgi, çalışkanlık, doğruluk, adalet, yardımseverlik, şefkat gibi evrensel ve ahlaki değerleri keşfettirmeli, ideolojik fikirleri dayatmamalıdır. (Karatay, 2016, s. 101)

Pal Sokağı Sakinleri'nin konusu bir grup çocuğun canları pahasına oyun oynadıkları arsaya korumalarıdır. Hikâye, Budapeşte'nin yoksul bir semtinde geçmektedir. Çocukların 1889 yılında kurdukları Macun Biriktirme Derneği "ordu"larıdır, oyun oynadıkları arsa ise "vatan"larıdır. Bu derneğin üyeleri pencere kenarlarından camlardan topladıkları macunların kurummasına engel olarak her gün düzenli olarak çiğnemektedir. Yalçın ve Aytaş'ın belirttiği arkadaşlık ilişkilerini bu metinde görürüz, dernek üyeleri derneğe ve birbirlerine çok bağlıdır. Vatanlarına kırmızı yeşil renkte bir bayrak yapmışlardır. O bayrak renginde şapkaları, mızrakları, bilyeleri ile kendilerine kurdukları devlette huzur içinde yaşarlarken Kızıl Gömlekliler adında diğer bir grubun tehdidi altında kalmışlardır. Kızıl Gömlekliler kendi alanları istila edildiği için kendilerine yeni yer arayışına girmiş ve gözlerine Pal Sokağı çocuklarını ve onların arsalarını kestirmişlerdir. Nemecek, Boka ve Pal sokağının diğer çocukları canları pahasına arsasını korumuşlardır. Nemecek çok cesur davranarak hem arkadaşlarına hem de arsaya bağlılığını kanıtlamış, ancak sonunda soğuk havuzun içinde kaldığı için hastalanarak ölmüştür. Hikâyenin sonunda çocukların her şeye rağmen korudukları arsaya ise bina dikildiği görülür.

Hem vatanla özdeşleştirilen arsayı korumak, yetişkinlerin dünyasına ait bir kavram olan "savaş" ifadesiyle anlatılmaktadır hem de çocuklar arasında da "askeri bir hiyerarşi" vardır. Askerî hiyerarşi ve savaş çocukların dünyasına ait kavramlar değildir. Savaş konusu çocuk kitaplarında işlenirken dikkatli olunmalıdır. Kitapta çocuklar gerçek bir savaşı planlar gibi bir çatışma planlar ve bunu uygularlar. Bunu okuyan çocuklar kitapta anlatılanları örnek alıp kendi arkadaş grupları içinde çok rahat bir şekilde bir çatışma planlayabilir. Çünkü çocuklar kitabın karakteriyle özdeşleşmeyi sever.

İzlek/Tema

Çocuk edebiyatında seçilen temalar evrensel ahlaki doğruları kazandıracak, çocuğun kişiliğini ve kimliğini geliştirerek onun toplum içinde saygın ve başarılı bir yere sahip olmasını sağlayacak özelliğe sahip olması gerekir. Metin, ideolojik mesajlar içermemelidir (Yalçın ve Aytaş, 2017, s. 85).

Pal Sokağı Çocukları'nda ihanet, savaş, vatan aşkı gibi temalar öne çıkmaktadır. Milliyetçilik duygusu sezilmektedir. Çocukların oyun alanlarını korumak istemeleri ve birlikte hareket etmeleri çok güzel olsa da oyun alanlarını koruma meselesini bir savaş olarak görmeleri olumlu bir durum değildir. Çocuk kitaplarında savaş gibi zor konuları işlerken çok dikkatli olmak gerekir. Kitapta geçtiği gibi "Çünkü savaş çıkmıştı ve vatan tehlikedeydi" (Molnar, 2017, s. 149) gibi bir ifade kullanılması ve milliyetçilik göndermesi yapılması doğru değildir. Savaş çocukların dünyasına özgü bir kavram değildir. Aksine metinde savaştan bahsediliyorsa bile en azından savaşın ne kadar kötü bir şey olduğu vurgulanmalıdır.

Bir de ihanet meselesi vardır. Geréb, Kızıl Gömleklilerle iş birliği yaparak arkadaşlarına ihanet eder (Molnar, 2017, s. 67). Hikâyede çocuklar kendilerine yapılan bu ihaneti affederler, arkadaşlarını hoş görürler. Bu gerçekten çocuklar için örnek bir davranış teşkil eder. Kitabın içeriğindeki olumlu örneklerden biri bu olaydır. Çocukların kendilerine ihanet eden arkadaşlarına bir şans daha vermesi yetişkinlere de örnek teşkil edecek bir tavrıdır.

Plan

Yalçın ve Aytaş'a göre plan; tema, konu ve kahramanın belirli bir düzen içinde çocuk kitabına yerleştirilmesidir. Metnin bütünsel yapısı sağlıklı biçimde oluşturulmalıdır. Çocuk edebiyatında plan yetişkin edebiyatındakinden daha önemlidir. Tutarlılığa dikkat edilmeli, tema ile konu arasındaki bütünlük sağlanmalı, anlatılan olaylar sürekli çocuğun ilgisini canlı tutacak biçimde yerleştirilmeli, gereksiz ayrıntılardan kaçınılmalı, ölçülü, rahat bir anlatım tercih edilmelidir (Yalçın ve Aytaş, 2017, ss. 91-92). Örneğin çocuk edebiyatı metinlerinde üst kurmaca, bilinç akışı, geriye dönüş gibi teknikler kullanılmamalıdır. Kurgu açık ve anlaşılır olmalıdır.

Pal Sokağı Çocukları'nda plan oldukça başarılı bir şekilde uygulanmıştır. Tema ile plan da birbirine uygun bir şekilde bütünlük içindedir. Zaman doğrusal bir çizgide ilerlemektedir ve herhangi bir postmodern teknik kullanılmamıştır.

İletiler

İleti/ mesaj olarak da bilinen ana fikir yazarın anlatma amacıdır. Edebî metinlerde ana fikir her zaman bir önerme biçiminde kesin bir yargıya dönüştürülerek verilmeyebilir. Bu durum yazarın metinde ana düşüncesini işleme biçimi, üslubu ile ilgilidir. Genel olarak ana düşünce metinde beş şekilde işlenebilir: metnin başında, ortasında, sonunda hem başında hem sonunda ve doğrudan verilmeden metnin tamamında bulunur ve okuyucunun bilişsel gelişim düzeyine bağlı olarak metinden çıkarılır (Karatay, 2016, s. 111).

Cinsiyet ayrımının kesin hatlarıyla belirlendiği ergenlik döneminde karşı cinsle ilgi ve sanat eğilimi artar. Bu yaş grubuna hazırlanacak kitapların üç temel noktada planlanması gerekir: birinci grupta cinsiyet farklılığının önemli olmadığı her iki cinsin de okuyacağı kitaplar yer almalıdır. İkinci olarak erkek çocukların ilgi duydukları, erkek dünyasına seslenen edebiyat metinleri seçilerek düzenlenmelidir. Son olarak da ilk ergen kızların dünyasına hitap eden kitaplar bir seri hâlinde yayımlanmalıdır (Yalçın ve Aytas, 2017, s. 74).

Kız çocuklarının da keyifle okuyacağı bir metin olmasına rağmen *Pal Sokağı Çocukları* erkek karakterler arasında geçer ve erkek çocuklarının dünyasını yansıtır. Macun Derneğinin bir tane bile kız üyesinin olmaması, dolayısıyla kitapta hiç kız karakter olmaması ilgi çekicidir. Kitaptaki temel ileti, vatan için savaşmak gerekir yönündedir. Savaş vurgusu metinde çok öne çıkar: Belki de savaş erkeklerle ilişkilendirilen bir şey olduğu için kitaptaki bütün karakterler erkektir. Örneğin Yazar Boka'yı Napoleon'a benzetir: "O an, dış görünüşündeki bazı minik farklılıkları bir yana bırakırsak, aynen Napoleon gibi görünüyordu. Yani tam bir savaş komutanı olmuştu" (Molnar, 2017, s. 173). Çocuk kitabında çocuk yaştaki bir karakteri bir savaş komutanına benzetmek ve herhangi bir nedenle savaş komutanına vurgu yapmak ne derece doğrudur?

Karakterler

Çocuk hangi yaş grubunda olursa olsun, okuduğu kitapların kahramanlarıyla özdeşleşir. Yazar bunu göz önünde bulundurmak zorundadır. Çocuk kitaplarında gereğinden fazla karakter bulunmamalı, diğer karakterler bir ana karakter çevresinde açık tanımlarla ilgilendirilerek açıklanmalıdır (Yalçın ve Aytas, 2017, s. 90).

Çocuklar kitaplardaki karakterleri örnek aldıkları, karakterle kendilerini özdeşleştirdikleri için karakterin taşıması gereken bazı özellikler vardır:

1. Karakter evrensel ve ahlaki değerlere saygılı olmalı
 2. İyiliğin ve doğruluğun savunucusu olmalı
 3. Barış yanlısı olmalı
 4. Çevrenin ve kültürel değerlerin koruyucusu olmalı
 5. Karakter adil, çalışkan, özverili, yardımsever vb. olumlu kişilik özelliklerini taşımalıdır.
- (Karatay, 2016, s. 104)

Pal Sokağı Çocukları'nın en öne çıkan karakteri Nemecek' tir. Derneğin asıl kurucusu ve başkanı Boka adında bir çocuk olmasına ve Nemecek'in grupta rütbeli olmayan bir nefer olmasına rağmen Nemecek üstün bir cesaret örneği gösterir. Boka da çok cesur, güvenilir ve zeki olduğu için bu mevkiye layık görülmüştür. Aynı zamanda bir savaş durumunda general olma ve orduyu yönetme hakkına sahiptir. Diğer üyelerde gösterdikleri başarıya göre subay, yüzbaşı gibi bölüklere ayrılmıştır.

Nemecek cılız, sarı saçlı, her emre uyan ve derneğin kuruluşundan beri bulunduğu konuma itiraz etmeyen tek üyedir. Herkes ona emir verir ve bütün emirleri ikiletmeden uygular.

"Ama Nemecek dürüst bir 'erkek'ti" (Molnar, 2017, s. 20) cümlesi Nemecek'in karakteri hakkında fikir verir. Boka ise gerçek bir liderdir. Boka, "Peki, o zaman, tam olarak nasıl olduysa, öyle anlat bize. Çünkü eğer bir şeyler yapmak istiyorsak, gerçeği tam olarak bilmeliyiz" (Molnar, 2017, s. 28) gibi ifadelerle arkadaşlarına bilgece önerilerde bulunur, grubu başarıyla yönetir.

Örneğin savaş vurgusunun yapıldığı bir bölümde Boka kendini gerçek bir savaşın içinde gibi hisseder: "... Boka buna rağmen kendini bir şehrin göbeğinde boş bir arazide değil, uzaklarda, yabancı topraklarda, yarın büyük bir çarpışmanın gerçekleşeceği bir savaş meydanında gibi hissediyordu. Sanki bu savaş, ulusun kaderini belirleyecekti" (Molnar, 2017, s. 131). Çocuk kitaplarında savaşın bu derece vurgulanması doğru değildir.

Askerlikten ve savaştan elbette çocuk kitaplarında söz edilebilir. Ancak *Pal Sokağı Çocukları*'nda rahatsız edici olan ve çocuklara yanlış örnek teşkil edebilecek olan burada çocukların asker disiplini ile hareket etmesi ve arsayı korumak için bir çatışma planlamasıdır. Metinde çocuklar kendilerini gerçek bir asker gibi görmektedir:

"Csele'ye herkes çıtkırıldım diye takılır. Gerçekten süslü giyinir, ama bütün bunlara rağmen, kabul etmek gerekir ki, şu an yaptığı çok askerce bir davranıştır. Hiç kimse hakkında düşmana bilgi vermemek gerekir, diye düşünüyordu. Söz konusu kişi bir hain olsa bile" (Molnar, 2017, s. 168).

Dil ve Anlatım

Çocuk kitaplarında dilin anlatım olanakları kullanılırken çocukların bilişsel gelişim düzeyleri dikkate alınmalıdır. Çocuk kitaplarında kullanılan dil, anlatım bakımından çocukların anlayabileceği günlük hayattaki gibi doğal olmalıdır. Anlatımda kullanılan cümlelerin uzunluğu, sözcüklerin türü, uzunlukları, günlük hayatta kullanım sıklıkları, mecaz veya gerçek anlamda olmaları çocukların okuduğu metni anlama düzeyini etkiler (Karatay, 2016, s. 113).

Ergenlerin okuyacağı eserlerde cümleler 7-10 kelimedenden oluşmalıdır. Karmaşık olmayan birleşik zamanlı cümleler kurulabilir. Metinler, ergenlerin anlamını bildikleri aktif olarak kullandıkları 700 kelime civarında olmalıdır. Aktif ve pasif dağarcığı arasındaki farkı en aza indirmek için metin sonunda anlama ve söz dağarcığı etkinlikleri kullanılabilir. Yalın, sade bir dil kullanılmalıdır (Yalçın ve Ayaş, 2017, s. 67-75). Çocuk kitaplarında çocukların bilmediği birkaç kelimenin kullanılmasına hiçbir sorun yoktur. Böylece çocuklar kelime dağarcıklarına yeni kelimeler katabilirler.

Dil ve anlatım çocuk kitabı yazarlarının çok dikkat etmesi gereken bir unsurdur. Bu çalışmada ele alınan eser çeviridir. Eserin diliyle ilgili ana dilinden okuyup yorum yapmak daha sağlıklı olacaktır. Ancak Türkçe çevirisinde herhangi bir soruna rastlanmamıştır. Cümleler çok uzun değildir. Eserin sade, açık ve akıcı bir dili vardır.

Sonuç

Edebiyat içerisinde çocuk edebiyatının sınırlarını belirlemek kolay değildir ve bu hâlen tartışılmalı bir meseledir. Çocuk edebiyatının üç temel ilkesi öne çıkmaktadır: çocuk gerçekliğini önemseyen ve çocuk bakış açısını yakalayan, çocuğa görelilik ilkesini ön planda tutarak hazırlanmış kitaplar çocuğun dünyasına çok daha kolay ulaşacaktır. İlk gençlik edebiyatı her ne kadar çocuk edebiyatı kapsamına giriyor ise de çocuk edebiyatından farklı özellikler içerir. Konu, içerik ve anlatım farklılaşır. Bu çalışmada ele aldığımız *Pal Sokağı Çocukları* ilk gençlik çağına hitap eden bir romandır.

1907 yılında kitap hâline getirilen *Pal Sokağı Çocukları*'nın bir klasik olduğu, birçok dile çevrildiği ve çocuklar tarafından çok okunduğu tartışma götürmez bir gerçektir. *Pal Sokağı Çocukları* kuşkusuz Macar edebiyatının en önemli eserlerindedir. Bu çalışmada metin, içerik analizi yöntemi kullanılarak çocuk edebiyatının temel ilkeleri kapsamında dış yapı ve iç yapı yönünden incelendiğinde kitabın dış yapı özellikleriyle çocuk edebiyatının temel ilkelerine uyduğu görülmüştür. Boyutu ilk gençlik çağı çocukları için uygundur. Kitabın baskısında kullanılan kâğıt mat ve gözü yormayan bir kâğıttir. Kitap bölümlere ayrılmıştır ve bu durum okunmasını kolaylaştırmaktadır. Kitapta sadece bir tane resim bulunmaktadır o da çevirmen Tarık Demirkan'ın çektiği Pásztor kardeşlerin Nemecek ve arkadaşlarının bilyelerine el koydukları Müzi'de Péter Szanyi'nin heykel grubunun resmidir. Aynı resim kitabın kapağına da taşınmıştır ve kapak oldukça ilgi çekicidir ve metin hakkında fikir vermektedir.

Kitap incelendiğinde özellikle iç yapı bakımından bazı olumsuz özellikler saptanmıştır. Konusu bir grup çocuğun oyun oynadıkları arsayı “canları pahasına” korumalarıdır. Örneğin kitap boyunca arsayı koruma sürecinin “savaş” vurgusuyla anlatılması olumsuz bir özellik olarak öne öne çıkmaktadır. Çocukların dünyasına ait olmayan bir kavram olarak bütün bu sürecin bir savaşa benzetilmesi zaten olumsuz bir özellik olarak öne çıkarken hikâyenin sonunda çocuklardan birinin, en cesur davrananın canından olması bir çocuk okur üzerinde olumsuz etki yaratabilir. Ayrıca roman sadece erkek çocuklar arasında geçer, Macun Biriktirme Derneğinin tek bir kız üyesinin olmaması ilgi çekicidir.

Dili oldukça basittir, tema/ izlek kolayca anlaşılmalıdır, metnin planı tutarlı ve oldukça başarılı bir şekilde kurgulanmıştır. Bunun yanı sıra hikâye çocuklar arasında geçmektedir. Karakterlerin de çocuk olması, kitabın açılış sahnesinin okulda ders esnasında çocukların aralarında birbirlerine mesaj görmesi şeklinde kurgulanması çocukların karakterlerle özdeşlik kurmasını kolaylaştırır. Ancak kitapta çocuklarda umutsuzluk yaratabilecek unsurların olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Pal Sokağı çocuklarının arsaları vatanla özdeşleştirilmiş, vatanını korumak uğruna grubun en zayıf halkası olan er Nemecek hikâyenin sonunda ölmüştür. Ölümün çocuk kitaplarında işlenmesinde bir problem yoktur. Sonuç olarak ölüm hayatın en gerçek yönüdür ve çocukların bir şekilde bu durumla yüzleşmesi gerekir. Ancak buradaki ölüm anlam verilemeyen bir ölümdür. Nemecek hem cesurca arsalarını korur hem de soğuk havuz içinde uzun süre kaldığı için hastalanır ve ölür. Bu ölüme anlam vermek zordur.

Yazar kitapta sözü edilen derneğin başkanı Boka’yı Napoleon’a benzetmektedir. Çocuk karakterin bir siyasi kişiliğe benzetilmesi ne derece doğrudur? Çocuk romanlarında ölümden ve savaştan söz edilse dahi geleceğe dair bir umut olmalıdır. Pal Sokağı Çocukları, canları pahasına arsalarını koruyorlar ancak hikâyenin sonunda yetişkinler gelip o arsaya ev yapıyorlar. Bu hiç de umut vaat eden bir son gibi gözükmemektedir. Çocuk kitaplarında ölüm, savaş, göç gibi konulardan söz edilse bile kitabın bir umut taşıması beklenir. Okuduğu metnin çocuğa geleceğe dair bir umut aşılması önemlidir.

İçerikte olumlu örneklerden biri çocukların kendilerine ihanet eden Gereb’e karşı takındıkları hoşgörülü tavidir. Kırmızı Gömleklilerle iş birliği yaptığını öğrendikleri hâlde çocuklar Gereb’i affederler ve onu tekrar aralarına kabul ederler.

Özetle, kitabın başından itibaren çocukların dünyasına ait olmayan “savaş” vurgusunun yapılması, çocuklar arasında askerî bir hiyerarşi olması ve hikâyenin sonunda Nemecek’in ölmesi çocuklar üzerinde olumsuz etkiler yaratabilir. Elbette çocuk kitaplarında savaş, ölüm, askerlik temaları işlenebilir ancak bunları ifade etme biçimi önemlidir. Çocukların canları pahasına korudukları hatta Nemecek’in uğruna canından olduğu arsaya romanın sonunda binalar dikilmesi mutsuz ve umutsuz bir sondur. Bu çocuklara umut veren bir son değildir. Nemecek’in ölümü ise çocukların anlam veremeyeceği bir ölümdür.

Çıkar çatışması:	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Mali destek:	Yazar bu çalışma için mali destek almadığını bildirmiştir.
Etik kurul onayı:	Yazar bu çalışmada etik kurul onayına gereksinim duymadığını beyan etmiştir.

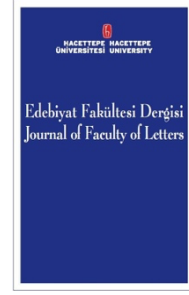
Kaynakça

- Arıkan, R. (2013). *Araştırma yöntem ve teknikleri*. Nobel Yayın Dağıtım.
- Dilidüzgün, S. (1996). *Çağdaş çocuk yazını- Yazın eğitime atılan ilk adım*. Yapı Kredi Yayınları.
- Karakuş, N. (2020). Çocuk edebiyatı, E. N. Tiryaki, B. Uysal, (Yay. haz.), *Nicelik ve nitelik açısından çocuk edebiyatı ürünleri* içinde (ss. 123-140). Nobel Yayın Dağıtım.
- Karatay, H. (2016). *Kuramdan uygulamaya çocuk edebiyatı el kitabı*. T. Şimşek (Yay. haz.), *Çocuk edebiyatı metinlerinde bulunması gereken özellikler* içinde (ss. 81-129). Grafiker Yayıncılık.
- Molnar F. (2017). *Pal sokağı çocukları*. Yapı Kredi Yayınları.
- Sever, S. (2021). *Çocuk ve edebiyat*. Tudem.
- Şimşek T. (2016) (Yay. haz.). *Kuramdan uygulamaya çocuk edebiyatı el kitabı*. Grafiker Yayınları.
- Şirin, M. R. (2019). *Çocuk edebiyatına eleştirel bir bakış – Çocuk edebiyatı nedir ne değildir?*. Uçan At Yayınları.
- Şirin, M. R. (2022). *Çocuk, çocukluk ve çocuk edebiyatı*. Uçan At Yayınları.

Temizyürek F., Şahbaz, N. K., ve Gürel, Z. (2021). *Çocuk edebiyatı*. Pegem Akademi.

Yardımcı M. ve Tuncer, H. (2002). *Eğitim fakülteleri için çocuk edebiyatı*, Ürün Yayınları.

Yurttaş, H. (1995). *Çocuk ve kitap*. Varlık.



Ahmet Necdet'in Şiirlerinde Tematik Açıdan Hep ve Hiç Kavramları Thematically “All and Nothing” Concepts in Ahmet Necdet's Poems

Betül ÖZTOPRAK*

Öz

1 Mart 1933 yılında İnegöl'de dünyaya gelen Ahmet Necdet Sözer, 1988 yılında Uludağ Üniversitesi'nden coğrafya profesörü olarak emekli olur. Yazmış olduğu şiirlerle birçok ödüle layık görülen Ahmet Necdet, 1977 yılında yayımlanan *Uzuneşek* başlıklı şiir kitabıyla edebiyat dünyasında yerini alır. Aynı zamanda şiir antolojileri de bulunan şairin, hem gelenekten hem modern şiirden hem de mitolojiden yararlandığı görülürken; şiirlerinde Doğu ve Batı kültürünü sentezlemeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Ahmet Necdet'in şiirleri incelendiğinde şiirlerde, hep ve hiç kavramlarının sıklıkla kullanıldığı görülür. Şairin söz konusu kavramları, bu kavramlarla anlam ilişkisi bulunan ölüm/ölümsüzlük, son/sonsuzluk, varlık/yokluk temalarıyla bir ele aldığı ve aynı zamanda ab-ı hayat, Anka kuşu ve Nuh Tufanı gibi mitolojik unsurlardan da faydalanarak yorumladığı görülmektedir. Bu doğrultuda hep kavramını; ölümsüzlük, sonsuzluk, var olma, ab-ı hayat, Anka kuşu, hiç kavramını ise; ölüm, hiç kimse, sonluluk, yokluk, Nuh Tufanı ekseninde değerlendireceğimiz çalışmada amaç, söz konusu temalardan yola çıkarak şairin felsefe, tasavvuf, mitoloji vb. farklı disiplinlerden yararlanarak yorumladığı hep ve hiç kavramlarına bakış açısını ortaya koyabilmektir. Ayrıca beslendiği kaynakları da göz önüne alarak şairin şiir anlayışını tespit etmek, söz konusu kavramlara geleneğin devamı olarak mı baktığı ya da bir farklılık getirip getirmediğini ortaya koyabilmektir. Ahmet Necdet'in şiir anlayışı, hep ile hiç kavramlarına olan yaklaşımlar açısından araştırmacılara kaynaklık edecek olan çalışmada, metne dayalı yöntem kullanılmıştır. Şiirlerde hep ve hiç kavramlarının iç içe geçtiği, şairin ölüm ile birlikte “hiç”liğe karışırken, şiirleriyle “hep” yaşamayı amaçladığı tespit edilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Ahmet Necdet, şiir, hep, hiç, sonsuzluk, ölüm.

Abstract

Born on March 1, 1933 in İnegöl, Ahmet Necdet Sözer retired from Uludağ University as a Geography professor in 1988. Ahmet Necdet, who was thought worthy of many awards with his poems, took his place in the world of literature with his 1977 published poetry book entitled *Uzuneşek*. It is understood that while trying to synthesize eastern and western cultures in his poems, the poet with poetry anthologies benefited from both tradition, modern poetry, and mythology. When his poems are examined, it is seen that the concepts of “always and nothing” are frequently used in poems. The poet deals with the aforementioned concepts together with the themes of death/immortality, finite/eternity, exist/absence, which have a meaningful relation between all and nothing, at the same time, it is seen that he interpreted by making use of mythological elements such as elixir, phoenix, Noah's flood. In this direction, the aim of this study, which we will evaluate the concept of “nothing” under the headings of death, no one, absence, finite, Noah's flood and the concept of “always” as immortality, to exist, elixir, phoenix, eternity, is to reveal the poet's point of view on all and nothing concepts which he interpreted by using different

* Dr. Öğr. Üyesi. Çankırı Karatekin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. E-posta: betuloz@karatekin.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-0630-8239



disciplines of philosophy, mysticism, mythology, based on the aforementioned concepts and by taking the sources he feeds on into account to determine the poet's understanding of poetry, and to reveal whether he looks at the concepts in question as a continuation of the tradition or whether it brings a difference. The study will serve as a resource for researchers in terms of Ahmet Necdet's understanding of poetry, approach that are all against nothing. Text-oriented method is used in the study. That the concepts of "always and nothing" are intertwined in the poems has been determined and it has been seen that while vanishing with death into "nothing", the poet always aims to live with his poems.

Keywords: Ahmet Necdet, poetry, all, nothing, eternity, death.

Giriş

Ahmet Necdet (Sözer), 1992 yılında yayımlanan *İnegöl Hey İnegöl* başlıklı şiir kitabında hayat hikâyesine yer verir. 1 Mart 1933 tarihinde İnegöl'de dünyaya geldiğini ifade eden şair, Cuma mahallesinde, hüzün yüklü bir evde anneannesinden Hazret-i Ali'yi- Zülfikar'ı, Issız Ada'yı- Robinsan'u-Cuma'yı öğrenir. Şair, ilkokulu İnegöl'de bitirir. Küçük yaşta, annesini kaybeder. Törenlerde şiirler okuyan Ahmet Necdet, şiir okumaya da şiir yazmaya da İnegöl'de başlar. Sadece şiir yazmayı değil; eski yazıyı, dinî bilgileri, oyun oynamayı, yüzmeyi, bisiklete binmeyi, güreş tutmayı, dostlukları vb. hususları da İnegöl'de öğrenir. İpekböceği yetiştiren babasına yardım eden Ahmet Necdet, babaannesinin şefkatli ellerinde ipekböcekleriyle iç içe büyür. Ekmeğin, şekerin ve gazın vesikaya bağlandığı savaş günlerinde Ahmet Necdet ve ailesi de, yokluklarla mücadele eder. Şair, eski günlerden geriye çimento ve betonun kaldığını, egzoz gazının dumanı ve motor gürültülerinin çocukluğunda bulunan güzellikleri sildiğini dile getirdiği sitemleriyle şiirine son verir (Ahmet Necdet, 1988, ss. 105-119). Söz konusu şiirden de anlaşıldığı gibi şair, doğup büyüdüğü İnegöl'e içten bağlıdır. Onun için de Ahmet Necdet'in sadece bu şiirinde değil, diğer şiirlerinde de İnegöl önemli bir mekân olarak yer almaktadır.

Ahmet Necdet'in şiirlerinde, İnegöl kadar diğer yer isimleri de yadsınamayacak kadar fazladır. Bu durumu da şairin, 1954 yılında coğrafya bölümünden mezun olup coğrafya öğretmeni olarak görev yapmasına ve daha sonra eğitimine devam ederek yine söz konusu alanda öğretim üyesi olarak çalışmasına (<http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/sozer-ahmet-necdet>, Erişim Tarihi: 27.03.2022.) bağlayabiliriz. Özellikle Muğla (Bodrum) başta olmak üzere birçok şehir (İnegöl, İstanbul, İzmir, Aydın, Bursa vd.) şiirlerde çoğu zaman eski isimleriyle ve mitolojik anlatımlarla birlikte anılmaktadır. En fazla aşk, hüzün, ayrılık, yalnızlık, ölüm temalarının ele alındığı şiirlerinde şair; divan şiiri, halk şiiri, tasavvufi şiir, modern şiir unsurlarından gerek dış yapıyı gerekse iç yapıyı oluştururken yararlanmış. Şiirlerinde geleneksel nazım şekillerini modern öğelerle birleştiren Ahmet Necdet'in, dilde kırılmalara giderek imgelere ve sapmalara da fazlasıyla yer verdiği görülmektedir. Böylece şairin ikinci yeni şiir anlayışından da etkilendiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda hem Doğu hem de Batı mitolojisi Ahmet Necdet'in beslendiği kaynaklardandır.

Ahmet Necdet, geleneğe dayanarak yenilik yolunda ilerler. Yani şair kendinden önce yazılan şiirleri, şiire dair görüşleri reddederek değil onlardan faydalanarak yeni bir şiir ortaya koymaya çalışır. "-Şarabın eskisi, şiirin yenisi." (Ahmet Necdet, 1988, s. 7) diyen Ahmet Necdet yenilik taraftarı olmuş, eskiye körü körüne bağlı kalma, eskiyi taklit etme yoluna sapmamıştır. Yazdığı deneme ve inceleme yazılarında, yaptığı söyleşilerde de sık sık geleneğin öneminden bahseden Ahmet Necdet, bu konuda Nâzım Hikmet'in ifadesini kendine yakın bulur ve şöyle der: "Nâzım'ın, kişisel deneyimlerinden yola çıkarak ortaya koyduğu ilke, bizce en sağlıklı olanıdır: şair, geleneği 'bir sıçrama tahtası olarak kullanacaktır, ayaklarına pranga yapmayacaktır.' Yolun doğrusu budur" (Ahmet Necdet, 2003, s. 72-73).

Ahmet Necdet şiirlerine emek vermiş, titizlikle üzerinde çalışmış bazen de yıllarca tamamlayamadığı şiirleri olmuştur. "-Biçim mi daha önemlidir şiirde, öz mü? Önemli olan şiirin kendisidir." (Ahmet Necdet, 1988, s. 7) ifadesinden de anladığımız gibi şair, sadece biçimi ya da muhtevayı değil şiiri bir bütün olarak önemsemiştir. Kısaca Yunus Emre'nin, Mevlana'nın, Nedim'in, Sultan Veled'in, Nâzım Hikmet'in, Yahya Kemal'in, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın, Ahmet Haşim'in, Orhan Veli Kanık'ın, Cemal Süreya'nın, Turgut Uyar'ın, Paul Celan'ın vd. şairlerin şiirlerine göndermelerde bulunan ve onlardan etkilenen Ahmet Necdet'in, farklı şiir anlayışlarını başarılı bir şekilde sentezlediğini söyleyebiliriz. Ahmet Necdet'in şiir anlayışı üzerine bugüne kadar ulaşabildiğimiz kadarıyla Sibel

Bulut'un (Bulut, 2022) hazırlamış olduğu çalışma dışında detaylı bir inceleme yapılmamıştır. Sibel Bulut ise, şairin şiirlerini içerik, biçim, dil ve üslup açısından ele almış, şiirlerde yer alan hep, hiç, hiçkimse, sonsuzluk vb. ifadelerin anahtar kelimeler olduğunu vurgulamış fakat söz konusu kavramlara açıklık getirmeden ("Sonsuzluk Sonesi" ve "Kün" başlıklı şiirler dışında) yer vermiştir. Çalışmamızda ise, şiirlerde ön plana çıkan ve sıklıkla üzerinde durulan "hep" ve "hiç" kavramları tematik açıdan ele alınmış, farklı disiplinlerde yer alan görüşlere değinilmiş ve söz konusu kavramlar detaylı bir şekilde incelenmiştir. Sözer, "hep" kavramını kavramın içinde barındırmış olduğu ölümsüzlük, sonsuzluk, var olmak temalarıyla bir arada ele alırken; "hiç" kavramını ise benzer şekilde, ölüm, yokluk ve son temalarıyla ele alır. Bu doğrultuda çalışmada ilk önce ölüm/yokluk/son ve ölümsüzlük/sonsuzluk/var olma temaları incelenmiş, şairin söz konusu temalarda ve kullanmış olduğu mitolojik unsurlarda (Nuh Tufanı, Anka kuşu, ab-ı hayat) hep ve hiç kavramlarına hangi bakış açısıyla yer verdiği değerlendirilmiştir. Ardından da hep ve hiç kavramlarının yer aldığı ve çoğu zaman iç içe geçtiği şiirleri üzerinde durulmuştur. Şairin söz konusu temalara yer verirken felsefe, tasavvuf, mitoloji vb. farklı disiplinlerden yararlandığı, şiirlerde ölümden ölümsüzlüğe, "hiç"ten "hep"e ulaşılarak tıpkı Nuh Tufanı'nda karşımıza çıktığı gibi sondan sonsuzluğa geçildiği, her şey bitti denildiği an Anka kuşu misali küllerinden yeniden doğulduğu görülmektedir.

Ölüm/Yokluk/Son

Ölüm, canlıların kaçınılmaz sonudur. Onun için de ölüm, insanlık var olduğundan bu yana sürekli sorgulanmaktadır. Kimi bu sonu sorgulamadan kabul etmiş, kimi Abdülhak Hâmid Tarhan'da da gördüğümüz gibi ölüm gerçeğini adil bulmamış ve bu durumu sürekli sorgulamış, kimi de tasavvuf anlayışında olduğu gibi gaflet uykusunda olduğuna inanılan bu dünyadan bir an önce göçüp yani uykudan uyanıp ebedî hayata (ahiret hayatı) geçmeyi beklemiş, kimi de kaybettikleri sevdiklerine kavuşabilme umudu ve isteği ile tıpkı Ziya Osman Saba'da da olduğu gibi ölümü beklemiştir. Hayati Hökelekli, ölüm karşısındaki tutumumuzu şöyle ifade eder:

Ölüm kimileri için bedensel yaşamın sona ermesi ve yeni bir yaşama, başka bir dünyaya geçiştir. Kimileri daha önce ölmüş sevilen bir kişiye kavuşma, onunla yeniden birleşme inancını dile getirmektedir. Bu her iki anlayışta da ölüm daha iyi bir varoluş durumuna geçiş olarak görülmektedir ve daha çok dinî inançlara bağlı bir düşünce şeklidir. Buna karşılık ölümü bir son, hiçlik, yok oluş, kişiliğin sona ermesi olarak görenler de vardır. Böyleleri için ölüm, yaşamı ve ilişkileri kesen, bozan, sona erdiren bir 'düşman', 'zalim bir efendi' anlamına gelmektedir (Hökelekli, 2008, s. 25).

Böylece insanların ölüm karşısında verdiği tepkiler farklı olmuş, kimi ölümü Allah'a kavuşma, huzuru, mutluluğu bulabileceği, sevdikleri ile tekrar bir araya gelebileceği bir hayata geçiş olarak görürken, bazıları da ölümü çok sevdikleri dünya hayatından onları koparan ve onları hiçliğe sürükleyen acımasız bir son olarak görmektedir ki Ahmet Necdet için de ölüm, bir sonu ve "hiç" olmayı ifade etmektedir.

Bir bilinmezi içeren ölüm başta dinî kaynaklar olmak üzere felsefenin, sosyolojinin, psikolojinin, edebiyatın da temel konularından biri olmuştur. Ölüm anı ve ölümden sonrası hayat hep merak edilmiş, sorgulanmış, inançlar ve kutsal kabul edilen değerler ışığında ölüm ve ölüm sonrasına açıklık getirilmiştir. Ölüm deneyimlemenin mümkün olmadığı, sonrasının bilinmediği bir muamma olduğu için Fransız filozof Emmanuel Levinas'ın (1906-1995) da dediği gibi ölüm verisi olmayan bir soru işaretidir (Levinas, 2021, s. 17). Ölüm anı ve ölümden sonrası bir bilinmezliktir. Belki de bu yüzden insanoğlunun korktuğu ve o anı düşünmek istemediği fakat sorgulamaktan kaçamadığı bir gerçektir. Fransız yazar Maurice Blanchot (1907-2003) ölüme, bizi alışkanlıklarımızdan alıkoyan veya bizi dehşete düşüren bir durum olarak yaklaştığımızı söyler (Blanchot, 2000, s. 20). Ölüm, kaçınılmaz bir son olduğuna göre insanlar bu sonu ya kabullenmiş ve o ana kendini hazırlamış ya da bu gerçeği yok sayarak yaşamlarına sanki hiç ölmeyecekmiş gibi devam etmiş ve ölüm anı yaklaştıkça Maurice Blanchot'un da dediği gibi dehşete düşmüşlerdir. Ölüm, ileriki yaşlar için beklenilmiş, çocuklara ve gençlere yakıştırılmamıştır. Fakat

Maurice Blanchot'un da belirttiği gibi ölümün yaşı yoktur. Canlılık vasfı taşıyan her varlık, ölmek için yeteri kadar yaşlıdır (Blanchot, 2000, s. 121).

Ölüm gerçeğini istemeden de olsa kabullenen insanoğlu, öldüğünde bedeninin günden güne çürümesiyle birlikte yok olmaya karşı çıkmış, doğrudan değil belki de ama dolaylı olarak ölümsüz kalabilmenin peşinde olmuştur. Onun için de ölüm ve ölümsüzlük âdeta birbirini tamamlayan bir bütün olmuş, iç içe geçmiş, ölüm ile yok olup hiçliğe karışan beden karşısında ruhun ölümsüzlüğüne sığınmıştır. Emmanuel Levinas, ölümü sadece bir yok olmaya indirgemez. Ona göre "ölüm, zamanın kesintisiz akışı içerisinde bir varlığın süresinin bitmesidir, sonudur" (Levinas, 2021, s. 38). Yani ölüm, sonsuz olan zamanda varlığın bir sonudur. "Yok olma olarak ölüm ora(da) olmayı belirler. Doğumdan önce ve ölümden sonra sonsuza kadar uzanır gibi gözükken bir zamana gönderme yapar" (Levinas, 2021, s. 61). Bedenin yok olması fakat ruhun ölümsüzlüğü de diyebiliriz buna ki Levinas'ın "sonlu olanın içinde sonsuzluk" (Levinas, 2021, 119) ifadesini hem bedenin sonlu fakat ruhun sonsuzluğu hem de varlığın sonlu fakat zamanın sonsuzluğuna bağlamak sanırım yanlış olmayacaktır.

Edebiyatın en temel konularından biri de ölümdür. Ahmet Necdet'in şiirlerinde olduğu gibi edebiyatta da ölüm teması, geçmişten günümüze devam eden ve sıklıkla ele alınan temalardandır. Salim Çonoğlu mutasavvıfların düşüncesine göre, beden ölümlü ama ruhun ölümsüz olduğunu dile getirir. Ölümün bir düğün gecesi ya da aşığın maşuğuna kavuşması olarak görülmesi ve bedenin ölümüyle ruhun, ebedî huzuruna kavuşmasıyla divan şairlerinin ölüm düşüncesine korkuyla değil katlanılabilir, sempatik ve munis bir düşünceyle yaklaşmış olduklarını söyler (Çonoğlu, 2007, s. 20).

Tanzimat dönemine kadar pek de sorgulanmayan dinî düşünceler ve ölüm mefhumu Şinasi ile birlikte aklın ön plana geçmesiyle sorgulanabilir bir hale gelmiş, sorgulamaların sonucu çoğunlukla Allah'a olan teslimiyetle sonuçlanmıştır. Servet-i Fünûn şairlerinin ise, yaşamış oldukları kayıplar, toplumla uyşamama, yönetim anlayışından memnuniyetsizlik ve Batı'ya olan hayranlık sonucu dinî boşluğa düştükleri şiirlerinden anlaşılmaktadır. Nuri Tarhan, divan şiirinde ölüm fikrinin basmakalıp ifadelerle ve derin bir teslimiyet edasıyla ele alındığını, halk şiirinde ise, genel olarak bugünün düşüncesine uyacak bir ölüm fikrinin olmadığını, Yunus Emre gibi mutasavvıf şairlerde ise, ölüm mefhumunun anlatılış tarzının dinî olduğunu belirterek şöyle devam eder:

... yeni şiirimizde ölüm pek tabii karşılanmak gereken bir olaydır. Öyle –bugün artık tebessümüz okunamayan- Hamidane isyanlar, manasız feryatlar, kafa tutmalar, yahut Recaizadevari iç çekmeler, hüznülmeler günümüz şiirinde yer bulamaz. Genç şairlerimiz ölümü en gerçekçi şekilde, yani sessiz, sade, olağan telakki ve kabul ediyorlar. Şüphesiz istisnalar da yok değil. Ama umumiyetle ölüm artık şiirimizde korkunç, gayritabii, şiddetle elem duyulacak bir olay olmaktan çıkmıştır. Bunda, yaşanan hayat icaplarının tabiatile büyük tesirleri var. İki cihan savaşı, denilebilir ki ölüm'ü hayli aleladeleştirmiş ve harp nesilleri ölümü âdeta benimsemişlerdir (Tarhan, 1950, s. 7).

Secaattin Tural ise, Cumhuriyet dönemi Türk şiirinde yer alan ölüm temasını 1970 yılına kadar olan eserler bağlamında ele almış ve şöyle bir kaniya varmıştır:

Kimi şairlerimiz ölümün mahiyeti hakkında Tanrı'yı sorgulamaya giderken, kimileri de ölümü tamamen bir teslimiyet duygusuyla kabul etmişlerdir. Buna bir de yaşama sevincinin verdiği dünyaya bağlılık neticesinde ölümün kabullenilmek istenilmemesi de eklendiğinde, bu dönem şiirimizde ölüm ve ahirete karşı farklı bakış açılarının hâkim olduğunu söyleyebiliriz (Tural, 2003, s. 518).

Ahmet Necdet de ölüm temasına uzak durmamış, ölümü sorgulamadan, ölümden sonrasına değinmeden (ahiret hayat gibi), onu bir bitiş, bir son, hiçlik olarak ele almıştır. Yeri geldiğinde divan şiirinin mazmunlarını kullanmış, yer yer mutasavvıf şairlere göndermelerde bulunmuş olsa da şair, ölümü ve ölümsüzlüğü dinî bir boyutta değil daha çok beşeri bir mahiyette ele almıştır. Örneğin; "Ölüm ve Şair"

başlıklı şiirinde şairin hayata ve ölüme karşı karamsar bakışını görmekteyiz. Şair hayatı, boş bir ambara benzetir ve bu ambarın içi tıkabasa ölüm doludur. Söz konusu ambarın içinde yer alan şair de ölümlüdür. Madem şair ölümlüdür, o zaman şiiri neye yaramaktadır?

*Ne mâsum / ne günahkâr,
İsrafil sûr çalanda,
Ölüm başa gelende
Her şair şiir-mezar! (Ahmet Necdet, 2004, s. 180)*

Yani masum da olsa günahkâr da olsa şairin sonu ölümdür. Sadece şair değil şiiri de ölüme mahkûmdur. 2001 yılında yayınlanan *Aşk Ey* başlıklı şiir kitabında yer alan söz konusu şiirde şair, diğer şiirlerinin aksine, şiiri de ölümlü görmektedir. Oysaki şairi ölümsüz kılacak olan şiirleridir. Fakat bahsi geçen şiirde şair için yaşam anlamını yitirmiş, her şey ölüme ve yok olmaya mahkûm edilmiştir. Yine söz konusu şiir kitabında şair “Ölüm ve Başkaları” isimli şiirinde, insanın ölümlülüğünü vurgular. İnsan doğar, büyür ve zamanı geldiğinde ölür. Ölünce hiçkimsedir ve bir hiçliğe gömülür. Fakat insan hiçliği çoğu zaman her şey sanarak hep ile hiçin sarkacında sallanır:

*İnsan bu: Doğar / büyür / saat çaldı mı ölür
Ölünce hiçkimsedir / bir hiçliğe gömülür (Ahmet Necdet, 2004, s. 181)*

Şiirde insanın yaşarken “hep” olması, ölümün “hiç”e açılması, ölen insanın hiçkimse olup bir hiçliğe gömülmesi, hiçliği de her şey sanan insanın hep ile hiç arasında gidip gelmesi varoluşçu düşünceyi içerir. Ahmet Necdet, Tansu Bele ile yapmış olduğu söyleşide şiirini besleyen temel düşüncenin varlık ile yokluk veya hep ile hiç arasındaki gelgitlerden kaynaklandığını belirtir ve bunu varoluşçuluk felsefesi veya öğretisi ile ilişkilendirir. En çok da Sartre’ın varoluşçu öğretisinden beslendiğini söyler. “Kün”, “Yaşam Ey”, “Ölüm ve Başkaları” isimli şiirlerinin de bu felsefi düşünceyi yansıttığını belirtir. Sartre’a göre yaşamaya ve ölmeye mahkûm edilmiş olan insan, yaşamış olduğu “saçma”yı kendini özgürce kurma deneyleri ile aşabilir der. Ayrıca tasavvufa uzak durmadığını fakat ona öykünmeden, yaslanmadan kimsenin yazmadığı bir şiirin kapısını zorladığını da dile getirir (Ahmet Necdet, 2003, s. 200-201). Görüldüğü gibi şair, varoluşçuluk felsefesinden etkilenmiştir. Şiirde de karamsar olan şair, insanların hayat yolunun sonunda hiçkimse olacağı ve her şeyin hiçe çıkacağı görüşüne sahiptir. Bedia Akarsu varoluş felsefesi için şu ifadeleri kullanır:

İnsan, varoluşu, sonluluğu, zamana bağlı oluşu ve tarihselliği içinde, yeni bir düşünme tutumu ile ele almır; özellikle insan varoluşunun anlamı söz konusudur. Varoluşçuluk dünyada bulunan insan varoluşundan kalkarak onu kendine yabancılaşmadan kurtarmayı ister; özgürlüğü içinde insanın varoluşu ve insanın kendini gerçekleştirme söz konusudur (Akarsu, 2015, s. 191).

İnsan hayata geldiği andan itibaren varılmaya başlar ve yapmış olduğu seçimleriyle kendini var eder. Vedat Çelebi, insanın eylemlerinde özgür olduğunu, eylemlerinin sorumluluğunu yüklediğini ve bu sorumluluğun sıkıntıyı da beraberinde getirdiğini söyler. Çünkü insanlar yapmış oldukları seçimleriyle hem kendini hem de bütün insanlığı seçerler (Çelebi, 2014, s. 72). Yani varoluşçu bir düşüncede insan kendini var edebilmek için yapmış olduğu hür seçimlerinde sadece kendi sorumluluğunu değil tüm insanlığın sorumluluğunu yüklenir ki bu da insanları bunaltıya sokar.

Ahmet Bozkurt, varoluşçu düşüncede kaygı, saçma, özgürlük, hiçlik, yabancılaşmanın önemini şu ifadeleriyle dile getirmektedir: “Varoluşçu düşüncenin filozofları arasında pek çok fark olmasına rağmen, temelde kaygı, saçma, özgürlük, hiçlik, yabancılaşma gibi bir dizi düşüncenin ortak içeriminde bir araya gelebildikleri bir yapı mevcuttur” (Bozkurt, 2012, s. 24). Heidegger ve Sartre’de insanın dünyaya terk edilmiş olmasının temel nedeninin Tanrı’nın yokluğu olduğunu söyleyen Bozkurt, desteksiz ve yardımsız

bir şekilde dünyada varolan insanda terkedilmişlik duygusunun gerçekte olumsuz bir durum olmadığını belirtir ve şöyle devam eder: “Sartre için etik bir otoritenin yokluğu, kişiye yazgısını belirleme özgürlüğü tanır. Bu nedenle terkedilmişliği insanı bekleyen, el değmemiş bir gelecek düşüncesi ile ilişkilendirir” (Bozkurt, 2012, s. 25). Sartre’ye göre insanlar doğumundan sorumlu değildir. Dünyanın içine bırakılmışlardır. Tek başına ve yardımsız olarak sorumluluğunu taşıdığı dünyanın içinde yer alırlar. Sartre, özgür olmaya mahkûm olan insanın dünyanın tüm ağırlığını omuzlarında taşıdığını, dünyadan ve kendinden sorumlu olduğunu dile getirir. Bu sorumluluk bunaltıcıdır. Başına gelen her şey, kendisi aracılığıyla geldiği için insan bunlara üzülemez, isyan edemez (Sartre, 2022, s. 652-655).

İsmail Çetişli de varoluşçulara göre insanın bunaltıda olma sebebini şöyle açıklar: İnsan, kendi arzusu dışında dünyaya gelmiştir. Bu dünyada Tanrısız, yardımcısız ve yalnız bırakılmıştır. Kendi kendini yaratmak için seçme hürriyetine sahiptir ve bundan doğan sorumluluklar sonucunda insan sürekli bir bunalımdadır. Çünkü hiçbir olumsuzluktan şikâyet etme hakkı yoktur. Bu olumsuzluklar onun hür seçimleri sonucunda oluşmuştur. Onun için de herhangi bir mazerete sığınamaz. Varoluşun sonu da sonsuzluğa değil hiçliğe, saçmalığa açıktır. Dine bağlı varoluşçularda ise, varoluşun sonu hiçliğe değil Allah’a ulaşır. Onun için de ümitlidirler. Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre vd. filozof-yazarlar ise Tanrı’ya, tarihe, geçmişe, geleceğe inanmazlar. Bütün kurtuluş ümitlerine şüpheyle bakarlar. İnsanı bunalım içinde görürler. Hayatın sonu onlara göre, hiçliğe açıktır (Çetişli, 2010, s. 146-147). Ahmet Necdet de en çok Sartre’den (1905-1980) etkilendiğini dile getirdiği için varoluşçu düşünceyi içeren şiirlerinde karamsarlık ve hiçe açılım söz konusudur.

Levinas, ruhun ölümsüzlüğüne ve Tanrı’nın varlığına inanmanın ya da böyle davranmanın her türlü bilgiye karşı akılcı bir umut olduğunu ve umudun da bir ön bilgi, hayatta daha fazla kalabilmek için bir arzu ibaret olduğunu söyler (Levinas, 2021, s. 73). Levinas, Aristoteles ve Hegel’de ölümün yokluk olduğunu fakat bütün sonlar gibi aynı zamanda bu yokluğun da bir başlangıç olduğunu, varlığın döngüsel olarak kendi varlığını sürdürdüğünü, bozuşmanın doğmaya, doğmanın da bozuşmaya karşılık geldiğini belirterek (Levinas, 2021, s. 97) hiçlik düşüncesinin yanlış bir düşünce olduğunu ve ölümün hiçlikle aynı şey olmadığını söyler. Böylece insan onun düşüncesine göre, ölmeye zorunlu bir varlık değildir (Levinas, 2021, s. 63).

Ahmet Necdet, ruhun ölümsüzlüğünden açıkça söz etmese de ölümü bir bitiş, son olarak görmesine rağmen ölümden sonrasını sonsuzluk olarak ifade etmektedir. Örneğin; Cemal Süreya’dan bahsettiği “Cemal’di Dünya Adı” başlıklı şiirinde Cemal Süreya’nın artık bittiğini ve sonsuzluğa gittiğini söyler:

*Cemal’di dünya adı/ “Üvercinka”yla geldi
Kırlangıç kanadıyla bir sonsuzluğa gitti (Ahmet Necdet, 1988, s. 61)*

Ahmet Necdet, Cemal Süreya’nın “Üvercinka” ve “Kehanet 1985” başlıklı şiirlerine de gönderme yaparak güvercin kanadıyla dünyaya gelen şairin, kırlangıç kanadıyla sonsuzluğa gittiğini söyler. Yani ölüm sonrası, şair için sonsuzluktur. Yine benzer bir şekilde hayatından bahsettiği “İnegöl Hey İnegöl” başlıklı şiirinde şair, çocukluğunun en güzel günlerinde öksüz kaldığını, annesinin sessiz sakın bir çınarın gölgesinde sonsuzluğa uçtuğunu dile getirir:

*Ve en güzel günlerinde çocukluğumun
Sonsuzluğa uçtu güzel annem
Sessiz sakın bir çınarın gölgesinde (Ahmet Necdet, 1988, s. 108)*

Ölüm ile birlikte sonsuzluğa yol alma düşüncesi şairin “Mum Yandı / Zaman Yandı” başlıklı şiirinde de yer almaktadır. Şair, Özdemir Asaf’ı anarak diye belirttiği şiirinde ölümü, mum misali bedenini eriyip gitmesi ve sonsuzu kuşanmasıyla anlatmaktadır:

*Hep sonrası' a kandı
Bendeki eğreti ten,
De bana: niçin, neden
Yokluğu varlık sandı?* (Ahmet Necdet, 2004, s. 171)

Yaşarken var olan beden, ölüm ile birlikte mum misali eriyip gidecek ve yok olacaktır. Beden öldükten sonra için de hep sonrasıza kanmış olsa da aslında sonu yokluktur. Yani beden yokluğu, varlık sanmaktadır. Fakat insan, sonsuzluğu kuşanmış olur. O zaman eğer beden sonrası ise, sonsuz olan ruhtur diyebiliriz sanırım.

Hayati Hökelekli, ölüme verilen anlamı etkileyen en önemli faktörlerden biri olarak Allah'a olan inanç ve dinî görevlerini yerine getirmedeki kuvvet derecesi üzerinde durur. İnançlı insanlar için ölüm daha çok 'sonsuz bir hayatın başlangıcı' olurken, şüpheci ve inançsız insanlar için ölüm bir 'yokluk ve hiçlik'ten ibarettir (Hökelekli, 2008, s. 139). Ahmet Necdet'in şiirlerinde ölüm sonsuza gidiş olsa da bu sonsuzluk dinî inançlar bağlamında ele alınmaz.

Varoluşçu felsefenin önemli düşünürlerinden biri olan ve Ahmet Necdet'in de kendisinden etkilendiğini belirttiği Alman filozof Martin Heidegger(1889-1976) Dasein'i, var olunan andan itibaren devralınan bir var olma minvali olarak ifade eder (Yılmaz, 2020, s. 379). Dasein, varolan olarak var olduğu müddetçe, kendi "tamlığı"na asla erişemeyecek, bu tamlığa ise, dünya içinde varolmanın kaybına uğranıldığı anda yani ölümlle kavuşulacaktır (Yılmaz, 2020, s. 368). Kaan H. Ökten, Heidegger'in görüşleri için şöyle der:

Var olduğu müddetçe Dasein, 'henüz olmamışlık' içinde olduğundan (yani şunu olabilir / olmayabilir, şu başına gelebilir / gelmeyebilir vs.) daima bir muallaktır. Söz konusu muallakta oluşun başında da bizatihi Dasein'in 'son'u gelmektedir. Dünya -içinde var-olmanın sonuna ölüm denmektedir. Var olma imkânına dâhil olan (dolayısıyla da varoluşa ait olan) bu son, Dasein'in olanaklı tümlüğünü sınırlandırıp belirlemektedir (Ökten, 2004, s. 125).

Dasein yani var olma, ölüm ile birlikte bir yandan tamlığa erişirken aynı zamanda dünya içinde var olmayı da kaybetmiş olur. Erdal Yılmaz, bu konu hakkında şöyle der:

Dasein ölümlle birlikte dünyada varolan olarak varlığını kaybetse bile dünyayla ilişkisi devam ediyor... Ne zamana kadar devam ettiriyor? Mesela Heidegger, ölüp gitmesine rağmen hâlâ onu konuşuyoruz. O, bu dünyada olmağını geride bırakmıştır ama bu durumda da bizimle yine bir ilişki içindedir. Biz kendi dünyamızdan hareketle Heidegger'le ilişkilieniyoruz. İşte dünya tam da böyle bir şey. Tam da bu ilişkisellikten dolayı Heideggerci anlamda bir dünyadan bahsediyoruz (Yılmaz, 2020, s. 370).

Yani insanın ölümlle birlikte varolma süreci hem tamamlanır hem de sona ererken dünya ile olan bağı onu anan son kişi kalana kadar aslında devam eder. Tam olarak var olmasa da aslında tam olarak da yok olmamış olur. Tıpkı sanatkarların, yazarların, şairlerin vb. ölüm ile birlikte bedenlerinin yok oluşu ve bu dünyada var olma yetilerini kaybetmelerine rağmen eserleriyle yaşamaya devam etmeleri gibi. Eserleriyle var olmaya devam etme konusunda Salim Çonoğlu, şu ifadeleri kullanmaktadır:

... ruhun yaşaması ama bedenin çürüyecek olması, kişinin aradığı iç huzuru bulabilmesi için güçlü bir dayanaktır ya da insanoğlunun, öldükten sonra geride kendisini yaşatacak bir eser bırakma çabasının altında da aynı duygunun olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda şairlerin, yazarların ve devlet adamlarının yaptığı işler, öldükten sonra da anılmak içindir (Çonoğlu, 2007, s. 15).

Benzer şekilde Mehmet S. Aydın da, insanların çocuklar dünyaya getirerek biyolojik ölümsüzlüğe ulaşmayı amaçladıklarını, kendi fâniliklerini unutup kısmen de olsa başka bir canlıda hayatlarının devam ettiğini görerek teselli bulduklarını ifade eder ve sosyal ölümsüzlükten bahseder. İnsanların eserleriyle ve davranışlarıyla diğer insanların hayatlarına olumlu katkılarda bulunmak ve vefat ettikten sonra da arkada bıraktıklarıyla yaşamaya devam etmek istediklerini söyler (Aydın, 2014, s. 243-244). Tıpkı zanaatkarlar gibi yazıcıların da ölümlü yaşamlara ölümsüzlük dağıttığından bahseden Polonyalı sosyolog Zygmunt Bauman (1925-2017) da, “Ölümsüz olan düşüncelerdir, düşünceleri ölümsüz yapan metindir ve kalımsız kalımlıya dönüştüren metinlerin yazarıdır” der (Bauman, 2018, s. 88). Ahmet Necdet de, ölüm ile yok olacağını fakat şiirleriyle var olmaya devam edeceğinin inancına sahiptir. Yani Heidegger’in de belirttiği gibi, Ahmet Necdet var olma yetisini kaybetmiş olsa da ismi anıldığı sürece, şiirleriyle yaşamaya devam edecektir.

Ahmet Necdet şiirleri üzerinde yeri geldiğinde yıllarca çalışmış, güzel bir mısranın peşinde koşmuş, bu mısralarıyla yaşamaya devam etmek istemiştir. “Biz Meyhane Kuşları” başlıklı şiirinde şair, bir beyt-ül gazel yazarak bin gazelhanda yaşamayı istemektir. Yani şair de şiirleriyle aşk misali, sonsuza ulaşmak sevdasındadır:

*Ahmet Necdet güzel söz söylemektir muradın
Bir ‘beyt-ül-gazel’ yazar bin gazelhanda yaşarsız (Ahmet Necdet, 1988, s. 47)*

Benzer şekilde “Cemal’di Dünya Adı” başlıklı şiirde de şair, Cemal Süreya’nın ölmüş olsa bile şiirleriyle sonsuza ulaştığını söyler:

*Şair bitmişti ama bitmek bilmedi şiir
Sonsuz’u üretirken hep kendini tüketti (Ahmet Necdet, 1988, s. 61)*

Şairler, Ahmet Necdet’in sonsuzluk olarak nitelendirdiği şiirleri üretirken bir yandan da kendilerini tüketmektedirler. Şairler ölüp yok olsalar da şiirler, yaşamaya devam edecektir. Ahmet Necdet de, günü geldiğinde bu dünyadan göçtüğünde (ki şair, 5 Mayıs 2010 tarihinde vefat eder) yani “hiç” olduğunda arkaya kalacak olan şiirleriyle “hep” var olacaktır. Adı bu hayat devam ettiği müddetçe bir yerlerde anılacak, varlığı hüküm sürecektir. Şairin de “Bir Gün Gelir” başlıklı şiirinde dediği gibi:

*Bir gün gelir ben bu kentten giderim
Geriye ne mi kalır: Şiirlerim
Uslanmak bilmeyen yüreğim bir de
Aşklarım/ sevinçlerim/ kederlerim (Ahmet Necdet, 1988, s. 138)*

Şair öldüğünde geriye şiirleriyle birlikte bir de duyguları kalacaktır. Aşkları, sevinçleri, kederleri. Aşk ve ölüm, hayatın olduğu gibi edebiyatın da en temel konusudur. Salim Çonoğlu, her ikisi de hayatın bir gerçekliği olan aşk ve ölümün şiirlerde bir arada anıldığından bahseder (Çonoğlu, 2007, s. 224). Ahmet Necdet’in şiirlerinde de aşk ve ölüm iç içedir. Örneğin; “Cenaze” başlıklı şiirde:

*Kara sevdaya tutulmuş bir taze
Henüz yaşıyor ölü değil
Ama canlı cenaze (Ahmet Necdet, 1988, s. 16)*

Şair, genç birinin kara sevdaya tutulduğunu artık bu andan itibaren yaşayan bir ölüye döndüğünü alışılmamış bağdaştırma olan “canlı cenaze” ifadesiyle belirtmektedir. Nasıl bir insan öldüğünde hayat ile bağı kopar, her şey anlamını yitirirse kara sevdaya tutulan genç için de yaşamın anlamı, güzelliği, çekiciliği artık kalmamıştır. Günün bölümlerinden (öğle, ikindi, akşam, gece) bahsettiği “Arasözler” başlıklı şiirinde ise şair, öğle sonrasını aşk ve ölüm ile bağdaştırır:

*Öğle sonrası ölüm
Aşkı “muzaffer” kılar
O akıl bende de var
Sevişerek ölelim (Ahmet Necdet, 1988, s. 92)*

Şair, günün öğle sonrasını ölüm olarak görür ve bu ölümün de aşkı “muzaffer” yani üstün kıldığını belirterek sevişerek ölmeyi ister. Şiirlerde ölümün ve aşkın söz konusu olduğu mısralarda, kırmızının ve ateşin de yer aldığını göz önünde bulundurduğumuzda şairin öğle sonrasını ölüm ve aşk olarak görmesini, günün en sıcak saatleri olmasına da bağlayabiliriz. Yani şair sıcaklığın en etkili olduğu saatlere, ölümü ve aşkı yakıştırmakta ve onları da iç içe görmektedir. Ahmet Necdet’in şiirlerinde sadece aşk ve ölüm iç içe değil aynı zamanda aşk, ölüm ve şiir de iç içedir:

*Ve kimse kilitleyemez yüreğini
Ölümcül aşkına olsa da gaddar
Şiirin yazgısı düşsel intihar
Onun en hasını en güzelini
Acıya bulanmış şairler yazar
Aşklar şiirle kanar (Ahmet Necdet, 1988, s. 206)*

En güzel şiirleri, acıya bulanmış yani aşka düşmüş şairlerin yazdığını dile getiren Ahmet Necdet, bir insan aşk konusunda ne kadar gaddar da olsa ölümcül aşklara yüreğini kilitleyemediğini, aşka tutulmanın bir nevi ölmek olduğunu (“düşsel intihar”) ve şiirin yazgısının da bu “düşsel intiharı” yani aşkı dile getirmek olduğunu söyler:

*İnsanoğlu içindeki yangını
Söndüreyim derken daha çok yanar
Yalansız her aşka şair kanı var
Aşklar şiirle kanar (Ahmet Necdet, 1988, s. 206)*

Aşkı bir mutluluk, yaşama sevinci olarak değil de acı, yanmak, intihar, ölüm, kırık bir hayat vb. olumsuz ifadeleriyle anlattığı söz konusu şiirinde şair, şiirlerin aşk acısını azaltmadığını aksine daha da arttırdığını her bendin sonunda tekrarladığı “Aşklar şiirle kanar” mısraıyla vurgulamış olur.

Kısaca Ahmet Necdet ölüm konusuna daha çok varoluşçu bir düşünceyle yaklaşmış, ölüm sonrasını sorgulayan/ifade eden şairlerin aksine bu yola girmemiş fakat dinî tasavvufi şiirlerde yer alan ölüm sonrasının sonsuzluğu üzerinde ebedî hayattan bahsetmeden durmuş, ölümü korkuyla, telaşla beklemek yerine madem sonunda ölüm var anı yaşamaya yönelmiştir. Ahmet Necdet’in şiirlerinde ölüm ve ölümsüzlük, son ve sonsuzluk bir arada yer almış, iç içe geçmiştir. Tıpkı Nuh Tufanı’nda olduğu gibi her şey bitti denildiği an tekrar başlamıştır ki şairin şiirlerinde Nuh Tufanı’ndan da söz edilmektedir.

İskender Pala’nın belirttiğine göre, Nuh peygamber kavmini yıllarca imana davet eder. Fakat oğulları, gelinleri ve birkaç kişi dışında kimse iman etmez. Hz. Nuh, bir gün onlara beddua eder. Bedduası kabul olur. Allah tarafından kendisine vahiy gelerek gemi yapması söylenir. Hz. Nuh kırda gemi yapar. Tufan alametleri görünür. Hz. Nuh, müminler ile gemiye biner. Hayvanlardan birer çift alır. İman etmeyen oğlu Yâm, dağa çıkıp kurtulurum diyerek gemiye binmez fakat kurtulamaz. Tufan her yeri kaplar. Yeryüzündeki canlılar ölür. 6 ay sonra yağmurlar kesilir ve Hz. Nuh’un gemisi söylenenlere göre Cudi dağına oturur. Gemidekiler kurtulur ve insanlar bundan sonra Hz. Nuh’un oğullarından türer (Pala, 2005, s. 361). Ahmet Necdet şiirlerinde, Nuh Tufanı’na telmihte bulunur. Tıpkı “Ç” başlıklı şiirinde olduğu gibi:

*Çok değil iki elim şimdi olsa da kanda
Kapını çalacağım kırılğan bir zamanda*

*Konargöçer bir aşkı sürgit çoğaltmak için
Hiçe hiçliğe karşı çıkararak o tufanda (Ahmet Necdet, 1988, s. 124)*

Aşk temasının işlendiği söz konusu şiirde, Nuh Tufanı'nda gemide bulunanların dışında tüm canlıların ölüp "hiç" olduğu anda altı ay fırtınalara dayanıp "hiç" olmaktan kurtulup hayatın devamını sağlayanlar gibi şair de sürgit konargöçer bir aşkı çoğaltmak için hiçliğe karşı var olmayı, gelip geçici olsa da aşkı yaşatmayı tercih etmektedir. Aynı mısraların farklı dörtlüklerde kullanılıp tekrar edildiği "Bir Tuhaf Bayram Yeri" başlıklı şiirde de aşk ve Nuh Tufanı bir arada yer almaktadır:

*Ne gerçek ne de yalan
Nuh Tufanı'ndan beri
Öğle: Düşsel süvari
Aşklarla yitirilen (Ahmet Necdet, 1988, s. 91)*

Daha çok kelime oyunlarına başvurduğunu gördüğümüz söz konusu şiirinde şair, yalnızlığın olmadığı, hem durgun hem de devingen olan öğle saatlerinde tuhaf olarak gördüğü bayram yerinin çocuk kalbinde güldüğünü söyler. Bu bayram yeri çocuğun kalbinde "düşsel bir süvari" dir. Ne gerçek ne de yalandır. Günümüzde artık kalmayan bayram yerlerine şairin gönderme yaptığını düşünürsek söz konusu bayram yerleri, düşlerde kalan ve aşklarla yitirilen yerlerdir.

Ölümsüzlük/Sonsuzluk/ Var Olmak

Hayatın çekiciliğinden kopamayan insanoğlu, uzun bir ömrün hatta ölümsüzlüğün peşinde olmuştur. İskender'in, Hızır ve İlyas'ın peşine düştükleri ölümsüzlük suyundan (ab-ı hayat) bu yana ölümsüz kılınmayı amaçlamışlar, fiziki olarak bunun mümkün olmadığını anlayınca da hayatlarına bir anlam, bir değer katabilmek için ölümün içinde ölümsüzlüğü aramışlardır.

Turan Koç, bütün meselenin "nerden geldik, neyiz, nereye gidiyoruz?" soruları üstünde toplandığını belirtir ve insanların ölümlerle birlikte manevi ve ahlaki değerlerinin yok olacağını kabullenemediklerini, hayat mücadelelerinin başarısızlıkla sonuçlanması ve her şeyin başa döneceği duygusunun dinî ve ahlaki tecrübelerle ters düşeceği için ölümsüzlük inancının da böyle bir duygudan güç aldığını belirtir (Koç, 2021, s. 189). Yani eğer ölüm ile birlikte hayatımız bir "hiç" olacaksa, biz ne kadar başarı elde edersek edelim, hayata ne kadar katkımız olursa olsun, günün sonunda her şey "hiç"e dönüşecekse o zaman bu hayatın anlamı, iyiliğin ve başarıların değeri ya da tam tersi bir durumda kötülüğün değersizliği söz konusu olamaz. İnsanlar amaçsız, gayesiz bir hayat sürerler ki bu da hayatı anlamsızlaştırır. Bunun için de ölümle hayatın sonlanması, doğrunun ödüllendirilmesini yanlışın ise, cezalandırılmasını geçersiz kılar ve yaşam, anlamını yitirir ki bu duyguda dinî ve ahlaki inançlara, düşüncelere ters düşer. Hayati Hökelekli, insan psikolojisinde ölümsüz olma düşüncesine şöyle açıklık getirir:

Ölüm korkusu nasıl insanın en temel korkusu ise, ölümsüzlük ya da sonsuzluk arzusu da en temel arzudur. İnsanda gerçek bir ebedî yaşama, sonsuzca yaşama isteği vardır. Bir olgu olarak ölümün evrenselliği ne ölçüde gerçekse, bir duygu ve arzu olarak ölümsüzlük isteği de o ölçüde evrensel bir psikolojik gerçektir. Ölümlü varlık yapısına rağmen insan sonsuza kadar kesintisiz yaşama, hiç yok olmama duygu ve arzusuna sahiptir (Hökelekli, 2008, s. 150).

Hökelekli yukarıda yer alan paragrafta ölümün evrenselliği gibi ölümsüzlük isteğinin de evrensel olduğunun üzerinde durur. Ayrım yapılmadan bütün insanların sahip olduğu ölümsüzlük arzusu üç farklı şekilde karşımıza çıkar. Ya bedenın ölümsüzlüğü ya ruhın ölümsüzlüğü ya da hem bedenın hem de ruhın

ölümsüzlüğüne olan inanç. Mehmet S. Aydın söz konusu inançlar üzerinde görüş bildiren filozofların düşüncelerine yer verdikten sonra şu ifadeleri kullanır:

Kur'anı aşırı yorumlara başvurmadan anlamaya çalışırsak, orada söz konusu olan ölümsüzlüğün sadece ruhun ölümsüzlüğünden ibaret olmadığını anlarız. Kur'ana göre insanlar, öteki dünyada birbirlerini tanıyacak, birbirleri hakkında konuşacak, hatta insanın kendi elleri ve ayakları kendisi hakkında şahitlik edecektir. Beden olmadan bütün bunlar nasıl mümkün olacaktır (Aydın, 2014, s. 262).

Mehmet S. Aydın, beden ve ruhun ölümsüzlüğü üzerinde dururken Osman Pazarlı, ruh ve beden ayrı olduğunu, beden fâni olduktan sonra ruhun hay olduğunu yani yaşadığını, canlı olduğunu ifade eder (Pazarlı, 1982, s. 210). İsrâ suresinin 85. Ayet-i Şerifesi'nde belirtilen "Sana ruhtan sual ederler, de ki: Ruh Rabbimin emrindedir. Ve bize ilminden az bir şey verilmiştir." ifadelerine yer veren Osman Pazarlı, insan aklının ruhun mahiyetini kavrayamadığını, bunu yalnız Hak Taâlâ'nın bildiğini söyler (Pazarlı, 1982, s. 212). Büyük dinlerin, İslamiyet, Hristiyanlık, Brahmanizm'de ruhun bekasına kail olduklarını ifade eden Pazarlı, Eflatun, Descartes, Malebranche, Spinoza, W. James, Bergson'un ruhun bekasını kabul ettiklerini, ruhun dimağ veya bedene ircamın kabil olmadığından dimağın inhilali ile ruhun ölmediğine inandıklarını söyler (Pazarlı, 1982, s. 213). Mehmet Kaplan ise, Heidegger ve Jaspers gibi Yunus Emre'nin de hayatın asıl manasını ölüm vasıtasıyla keşfettiğini, ölüm ile vücuda ait olan her şeyin yok olduğunu fakat can veya ruhun yaşamaya devam ettiğini söyler (Kaplan, 2017, s. 162). Böylece Mehmet Kaplan da, ruhun ölümsüz olduğunu vurgular. İsmail Fenni Ertuğrul mutasavvıfların, insan ruhunun bekasına inandıklarını şu ifadeleriyle belirtir:

Onlara göre ruh, madde cinsinden olmadığı için ölüm ile yok olmayıp berzah denilen âleme intikal eder. Orada o âleme uygun bir şekilde var olup iyi amellerden dolayı hayalî birtakım güzel suretlerin müşahedesıyla mutlu ve mesrur olur yahut yaptığı kötülüklerden dolayı korkunç suretlerle elem ve azap duyar (Ertuğrul, 2020, s. 86-87).

İslam'da dünya ve ahiret konusunda Ünver Günay ise, şu sözleri kullanır:

Zira İslamiyete göre asıl olan ahiret saadetidir ve bu dünya hayatı bu saadeti elde etmek için bir imtihandır. Ancak bu durum, bu dünya hayatı ve nimetlerinin inkârı manasına gelmemektedir. Müslümanın dünya ve ahirete karşı tutumlarında ölçülü olması, "orta yol"u tutması ve "hiç ölmeyecekmiş gibi bu dünya için yarın ölecekmiş gibi de ahiret için çalışması" istenmektedir (Günay, 2000, s. 395).

Turan Koç, Müslüman düşünürler gibi Hıristiyan düşünürler arasında da ruhun varlığının kabul edildiğini, her iki dine de ruhun ölümsüzlüğünden çok bedenli dirilişin kabul gördüğünü, savunulduğunu söyler (Koç, 2021, s. 15). Turan Koç, Platon'un ruhun ölümsüzlüğü konusunda öne sürdüğü kanıtlar arasında; ruhun hayat verdiği, ruhun ayrılmasının ölümü getirdiği, ruhun bedenle birleşmeden önce de var olduğu yani ezeli olduğu, formlara benzemesinden dolayı da ölümsüz olduğunun yer aldığını belirtir (Koç, 2021, s. 27-29). Erich Fromm (1900-1980), konuya farklı bir açıdan yaklaşarak "Çeşitli törenlerde ve inançlarda sergilenen, insan bedenini 'konserveleyerek' saklama fikri, ölümsüzleşme arzusunun en belirgin biçimidir" der (Fromm, 2019, s. 163).

Ahmet Necdet'in şiirlerinde ölümsüzlüğe sığınma yer alır fakat bu ölümsüzlük arzusunda beden ya da ruhun ölümsüzlüğü net olarak ifade edilmez. Ölüm anı ile var olan beden "hiç" olacağı düşüncesinden yola çıkarsak şairin de çoğu düşünürler gibi beden ölümü ruhun ise ölümsüz (hep) olduğuna inandığını söyleyebiliriz. Onun için ölüm hayatın bir gerçeği, kaçınılmaz sonudur. Şair ölümü, hayatının merkezine koymaz. Örneğin "Giz" başlıklı şiirinde; hüznün ve mutluluğun bir arada bulunduğu dünyada ne aşklardan ne de acılardan usandıklarını belirterek şair, ölümü kabullenmekle birlikte onu yok

saymayı ve “ölümsüz’e” sığınmayı tercih eder. Ölümü yok belleyip ölümsüzlüğe sığınmak/ona ulaşabilmek umudu, varlığı anlamlı kılacaktır:

*Ne aşklardan usandık ve ne de acılardan
Ölümü yok belledik ölümsüz’e sığındık* (Ahmet Necdet, 1988, s. 63)

İnsanlar gibi kentlerin de sonlu olduğundan bahsettiği “Aleksandreia Troas” başlıklı şiirinde şair, Çanakkale’nin Ezine ilçesinde bulunan Aleksandreia Troas Antik Yunan kentinin tarihi geçmişinden bahsettikten sonra kente seslenerek sonlu hayatını sonsuza döndürmesini ister:

*Ah kentler de insanlara benzer
Onlar gibi sonludur yaşamları
Mademki ayrılık var işin içinde
Aleksandreia’ m yaşamın hakkını ver
Girerek sonsuzluk meclisine sen de
Aşkla kuşat o doyumsuz akşamları
Benim gibi Odunluk İskelesi’nde* (Ahmet Necdet, 1988, s. 201)

Aleksandreia Troas, Herodes tarafından görkemli yapılarla doldurulmuştur. Kentte tapınak, hamam, tiyatro, gymnasium, kemerler vardır. Fakat günümüzde artık bu kent, meşe korusuna dönüşmüştür. Önceden insanlarla dolu olan bu kent, şimdi zamana direnen surlarıyla sessizliğe gömülür. İşte bu noktada şair kente seslenerek tıpkı insanlar gibi kentlerin de sonlu olduğunu söyleyerek madem bir sonla karşı karşıyayız o zaman yaşamın hakkını vermek gerekir der. Yaşamı sonsuz kılacak ise, aşktır. Hayatlar, kentler gelip geçici olsa da sonsuza kalacak olan aşkla kuşanmış doyumsuz akşamlardır.

Aşk ile sonsuzluğa ulaşma “Çirkin Şenay’a Gazel” başlıklı şiirde de yer almaktadır. Şiirde Şenay ile yaşanan/yaşanması hayal edilen bir aşk hikâyesi anlatılmaktadır. Şair, Şenay ile sadece o anı yaşamaz, onunla birlikte sonsuza da savrulur:

*Gözlerin vardı önce / kirpik ondan da önce
Eflâtun rimellerle sonsuza savrulurduk* (Ahmet Necdet, 1988, s. 39)

“Biz Meyhane Kuşları” başlıklı şiirde de şair, aşkın sonsuzluğuna vurgu yapar. Şair ve şair gibiler yalanda yaşayan meyhane kuşlarıdır ki, alkolle kesit veren ince zamanda yaşarlar:

*Kuşlar ki her kadehte sonsuza kanat çırpır
Can kuşu uçsa ne gam köhne cânânda yaşarız* (Ahmet Necdet, 1988, s. 47)

Can kuşu yani gönül kuşu uçup gitmesiyle ebedî mekânından ayrılmış olur. Böylece her kadehte meyhane kuşları kanat çırparak köhne cananda yaşamaya devam edecektir. Şiirin devamında sevmekten de acı çekmekten de korkmayan şair ve onun gibiler, akrep ve yelkovanda her çileyi yaşarlar, mevsimler gelip geçse de aşk kalıcıdır, baharda yazda değil sonbaharda yaşarlar. Şiirde yer alan aşk, ilahî bir aşka da yorumlanabilir. M. Fuad Köprülü, Yunus Emre’nin “âşık rahat olmaz” sözünden yola çıkarak bu fânî dünyada âşık rahat yoktur der. Çünkü âşıklar Uluhiyyet’e bir an önce kavuşmak isterler. Yuvadandan uçmuş olan ilahî gönül kuşu, yuvasına bir an önce kavuşmak için çırpınır. Âşıkların halini, zahir ehli bilmez. Âşıkların da onların arasında yaşamaları büyük bir azaptır (Köprülü, 2003, s. 295). Yani şair de bir âşık olarak fânî dünyada acı çekmekte ve sevgiliye kavuşacağı anı sabırla beklemektedir. Baharda değil sonbaharda yaşayan şair, ayrılık acısı çekmektedir. Çekilen acılardan da şikâyetçi değildir. Sonunda var olan kavuşma, tüm acılara degecektir.

Yukarıda yer alan şiirlerde de görüldüğü gibi şair, insan yaşamının sonlu olduğunu kabul eder ve bu kısıtlı hayat yolculuğunda, aşkla yaşamını anlamlandırmaya çalışarak bedeninin sonluluğundan duyguların sonsuzluğuna ulaşır. Kara sevdaya düşmek şair için yaşarken ölmek, acılar içinde yaşamak olsa da yani bir

sona dayansa da, karşılıklı yaşanan aşklar sonsuzluğa uzanan, hayatın anlamını ve mutluluğunu oluşturan yoğun duygulardır.

Mehmet Kaplan, Yahya Kemal'in şiirlerinde sonsuzluk duygusunu içeren ufuk, âlem, deniz, gök ve gayesi belli olmayan gidiş sembolleri üzerinde durur ve eski edebiyatta yer alan sonsuzluk düşüncesinde kâinatın ötesinde sonsuzluk olduğuna ve başka bir âlemin, ahiretin varlığına inanıldığını belirtir. Yahya Kemal'in şiirlerinde ele alınan sonsuzluk düşüncesinde ise, dinî bir mananın bulunmadığını, sonsuzluğun fiziki sembollere bürünerek hedefi belirsiz bir uzağa gidiş olduğunu söyler (Kaplan, 2016, s. 248). Yahya Kemal'de gördüğümüz gibi Ahmet Necdet'te de ufuk, âlem, gök sonsuzluğu işaret eder. Fakat kâinatın ötesindeki başka bir âlemden veya ahiret hayatından söz edilmez. Sadece ölümlerle birlikte sonsuzluğa doğru bir yükseliş, gidiş söz konusudur.

Şair, sonsuzluktan bahsettiği şiirlerinde mitolojiden de faydalanarak Anka kuşu ve ab-ı hayata da yer verir. İskender Pala, Anka kuşu hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

Kafdağında yaşadığı varsayılan, tüyleri renkli, yüzü insana benzer, asla yere konmayıp daima yükseklerde uçan ve kendisinde her kuştan bir alamet bulunduran, adı var kendi yok bir kuştur. Boynu uzun olduğu için 'anka' adıyla; avlarını kapıp uzaklara doğru uçtuğu için de 'muğrib' sıfatıyla anılır... Yine başka bir rivayete göre anka, cennet kuşuna benzer yeşil bir kuşmuş. Bu yüzden ona 'zümrüdüanka' denilirmiş (Pala, 2005, s. 24).

Ayrıca Zülfi Güler'in de belirttiği gibi Anka kuşunun tek yaşadığına, çok yükseklerden uçtuğuna, bir kez avlanıp yedikten sonra günlerce, aylarca yemek ihtiyacı duymadığına inanılması Anka kuşunun yücelik, kalenderlik ve kanaatkârlık ifadelerinde kullanılmasına yol açar: "Anka, tekliğin, tek başına yaşayışın, başka bir şeye ve kimseye ihtiyaç duymadan kendi kendine yetmenin, kanaatkârlığın sembolü olmuş efsanevi bir kuştur. Onun makamı Kaf dağıdır" (Güler, 2014, s. 66).

Ahmet Necdet'in şiirlerinde sıklıkla karşılaştığımız mitolojik unsurlardan biri de Anka'dır. Hatta şairin "Anka" ismini verdiği özel bir şiiri de bulunmaktadır. Söz konusu şiirde şair; Anka'nın altın rengi tüyleri olduğunu, başında çifte sorgucun bulunduğunu, gözlerinin zümrüt, boynunun ince ve uzun, kanadının kıvılcık yıldız olduğunu söyleyerek Kafdağı'nda yaşadığını belirtir. Anka, göklerde "tek ve tenhâ"lığıyla yalnızlığı simgeler:

*Söyle: her ölüşünde dirilmeyi bilen kuş
Gülün solduğu yerde yaprak nasıl yeşerir*

*Ey çılğın şair! Sen de bir Ankâ'sın fikrimce
Yalnızlığın bu yüzden şiiri pekiştirir* (Ahmet Necdet, 1988, s. 72)

Şair, kendisini Anka'ya benzeter. Tıpkı Anka kuşu gibi yalnız olduğunu söyleyen şair, şiire sığınır. Burada yalnızlık bir nevi hayatı yani sonu simgelerken şiirler sonsuzluğu içermektedir. Zülfi Güler, Anka kuşu için 1700 yıl gibi uzun yaşadığının ve öleceğini anladığı anda kendini yakıp küllerinden yeniden doğduğunun söylendiğinden bahsederek şöyle devam eder: "Anka, yeniden doğmanın, yanarak yenilenmenin, değişimin, ölümlü varlığın ölümsüz varlığa, maddi varlığın ruhsal varlığa dönüşümünün sembolü olur" (Güler, 2014, s. 68). Şair de Anka kuşu gibi, kendi küllerinden tekrar tekrar doğacaktır. "Sonbahar" başlıklı şiirde de şair kendisini, Anka kuşuna benzetmektedir. Şiirde yer alan altın kuşlar, her ölüşte dirilen ifadesiyle Anka kuşuna telmihte bulunulur. Aşka düşen şair; yağmurlarla kapısına gelen, geceleri Körfez'in üzerinden yaprak yaprak dökülen, aşk imbiklerinden süzülen, gurbet gurbet gezilen sen misin diye sorarak kendisine seslenmektedir:

*Bendim sonbaharların o tenhâ bahçesinde
Altın kuşlarla ölen / yoksa sen misin
Acılar sultanısın / de bana Ahmet Necdet
Her ölüşte dirilen / yoksa sen misin* (Ahmet Necdet, 1988, s. 46)

Sonbahar, özellikle Servet-i Fünun dönemi şiirlerinde de sıklıkla karşılaştığımız bir mevsimdir ki sonbaharda sararıp solan yapraklarla birlikte tabiatın hastalanması, kışın gelmesiyle de ölmesi ve ardından gelen baharla tekrardan canlanmasıyla şiirlerde yer alır. Tabiatın hastalanıp ölmesi ve ardından tekrar canlanması misali şair de sonbaharda altın kuşlarla ölen, Anka kuşu gibi her ölüşle dirilen ve böylece bir nevi sonsuzluğa ulaşan kişidir. Ahmet Necdet'in şiirlerinde Anka kuşunun yer aldığı mısralarda çoğunlukla ab-ı hayata da yer verilmektedir.

İskender Pala'nın ifadesiyle Âb-ı Hayât; “Ölmezlik suyu, damlaları sonsuz hayat bağışlayan tatlı ve lezzetli su, bengisu”dur. Efsaneye göre; İskender, veziri Hızır ve İlyas ile birlikte ab-ı hayatın olduğu söylenen karanlıklar ülkesine giderler. İskender ile Hızır ve İlyas ayrılırlar. Suyu bulan, diğerine haber verecektir. Suyu, Hızır ile İlyas bulup içerken İskender'e bir rivayete göre haber vermemeleri emri ilahî ile bildirilmiş bir rivayete göre de tekrar aynı pınarı bulamamışlardır. Sonuç olarak, Hızır ve İlyas bu sudan içip ölümsüzlüğe kavuşmuşlardır (Pala, 2005, s. 3).

“Sana Bunca Yangından” başlıklı şiirde de şair, yalnızlığından ve göğsünde akrep diye sakladığı korkudan söz etmektedir. Şairi yalnızlığa ve korkuya sürükleyen ise, kendine dert ettiği aşktır. İnsanlığın mutsuzluğundan kendi mutsuzluğuna yönelen şairi, içtiği bengisu da artık kandıramayacaktır:

*Ne kadar içsen de kandırmaz artık seni
Yaranı azdıran o bengisuyu (Ahmet Necdet, 1988, s. 65)*

Ölümsüzlüğe kavuşmak şairi mutlu etmekten ziyade, daha çok yarasını azdırarak acılarını çoğaltmaktadır. Bunun için de söz konusu şiirde bengisu, arzu edilen bir unsur olmaktan çıkmaktadır. “Ülke” başlıklı şiirde ise bengisu, kutsanmış bir sudur. Şair, ülkenin oluşumundan söz ederken ıssız dağbaşlarında bulunan ve kutsanmış olan bengisudan da söz etmektedir:

*Bir sözcük – ülke'sin sen / kösnül bir coğrafyanın
Sınır diye çizdiği o akıl almaz yangın*

*Ya da bir buzul gölü / yosun tutmayan bir taş
Kutsanmış bengisuyu ıssız dağbaşlarının (Ahmet Necdet, 1988, s. 70)*

Yukarıda ele aldığımız ölümü, sonu, yokluğu ve ölümsüzlüğü, sonsuzluğu, var olmayı anlatan mısralar, şairin hep ile hiç kavramlarına bakışı ile bağlantılı olarak şiirlerde yer almakta ve hep ile hiç ifadeleriyle çoğu zaman yan yana kullanılmaktadır. Böylece şairin “hep” ve “hiç” olma düşüncesinde yer alan tematik yaklaşımların ölüm/ölümsüzlük, son/sonsuzluk, var olma/yokluk olduğunu söyleyebiliriz. Şairin yine aynı düşüncelerle kaleme aldığı, bu temalara ilaveten yalnızlığı da, şiirlerinin olmazsa olmaz bir ifadesi olan hep/hiç/hiçkimse kavramlarıyla anlattığı şiirleri çoğunluktadır. Söz konusu kavramlara şair hem tasavvufi, hem rindane, hem de ağırlıklı olarak varoluşçu bir felsefeyle yaklaşmaktadır.

Hep/Hiç/Hiçkimse

Bedia Akarsu tarafından hiçlik, “1-Yadsıma sonucu, gerçekteki belirlenimlerin, özelliklerin, durumların ortadan kaldırılması sonucu bir şeyin var olmayışı (görelî hiçlik). 2- Varlığın eksikliği, olmayışı, yokluğu (salt hiçlik)” olarak ifade edilmektedir (Akarsu, 2015, s. 95). Özkan Gözel ise hiçliği, gerçekte hiç olmasa bile dilde bir “olan” olarak görür ve şöyle devam eder: “bir şekilde ‘dilegetirilebilir’dir, ‘söze-konu edilebilir’dir, ‘üzerine-düşünülebilir’dir çünkü. O halde, ‘hiç’, lafzen bile olsa, bir ‘varlığa’ sahiptir; o, ‘lafzî bir varlığa’ sahiptir” (Gözel, 2020, s. 45). Gözel'e göre hiçlik üzerine felsefe yapılabiliyorsa, bu hiçliğin sözel bir varlık olmasından dolayıdır (Gözel, 2020, s. 42).

Zygmunt Bauman ise, “hiçlik” konusuna açıklık getirirken bireysel yok oluşun ancak arkada kalanların yok olanı andığı sürece engellenebileceğini ifade ederek şöyle der:

Çevremde benden daha uzun süre yaşayacak olanlar, benim hiçliğimin yakında ortaya çıkmasını seyredecek olan kişilerdir. Hiçliği oluşturacak olan, onların bakışıdır. Hiçliğin (olanağı varsa) yadsınması gerektiği onlara bağlıdır. Hiçlik yadsınırsa, ‘daha sonra’ yaşamaya devam edenlerin yargılama özgürlüğü sınırlanır; egonun hiçliğe düştüğünü açıklamaları engellenir, en azından daha az inanılır ya da nihai bir duruma getirilir. Yaşamaya devam edenlerin ilişkilerinde, düşüncelerinde, varoluşlarında, benliğin dünyadaki varlığı uzantısını bulabilir. Bireysel yok oluş, toplu olarak geçersiz kılınabilir (Bauman, 2018, s. 76-77).

Tıpkı zanaatkârlar gibi yazıcıların da ölümlü yaşamlara ölümsüzlük dağıttığından bahseden Bauman, “Ölümsüz olan düşüncelerdir, düşünceleri ölümsüz yapan metindir ve kalımsız kalımlıya dönüştüren metinlerin yazarıdır” der (Bauman, 2018, s. 88). Ölümsüzlük başlığında değindiğimiz gibi Ahmet Necdet de Bauman’ın ifade ettiği görüşleri benimser ve ölümlü birlikte “hiç” olduğunda şiirleriyle var olmaya devam edeceğine inanır.

Ahmet Necdet şiirlerinde sıklıkla “hiç” ten,”hiçkimse”den söz etmesi ve “Biz ki Gülüyüz Hiç’in” başlıklı şiirinde de –Paul Celan’ı anarak- diye belirtmesi şairin “hiç”e bakışında Musevi kökenli şair Paul Celan’ın(1920-1970) da etkili olduğunu gösterir ki Ahmet Necdet, şairin şiir kitaplarını Gertrude Durusoy ile birlikte Türkçeye çevirerek onun şiir anlayışına vâkıf olmuştur. Söz konusu şiirde şair:

*Biz ki gülüyüz hiç'in / açarız sana doğru
Hiçkimse'nin şiirle yağurduğu çamurdan* (Ahmet Necdet, 1988, s. 62)

mısralarına yer vererek Paul Celan’ın “Mezmun” başlıklı şiirinde yer alan mısraları çağırıştırır:

*Bir Hiç
idik, bir Hiç'iz, kalacağız
öyle, çiçek açarak:
Hiç gülü,
Hiçkimse'nin gülü.* (Celan, 2006, s. 20)

Paul Celan, insanların “hiç” olduğunu ve “hiç” olarak kalacaklarını, insanları toprak ve balçıktan tekrar “Hiçkimse”nin yağurmayacağını, “Hiçkimse”nin hatırı için çiçek açacaklarını ve “Hiçkimse’nin gülü” olacaklarını söyler. “Hiç” olan insan dünyada bir varlık olarak belirlediğinde “hep” olsa da ölümlü birlikte yine “hiç”liğe gidecektir. Ahmet Necdet de “Biz ki Gülüyüz Hiç’in” başlıklı şiirinde, “hiçkimse”nin şiirle yağurduğu çamurdan hiçe doğru çiçek açtıklarını söyler.

Ahmet Necdet “kız kardeşimiz emily dickinson” başlıklı yazısında, modern Amerikan şiirinin kurucularından olan Emily Dickinson’un(1830-1886) ölüm ve aşkın kesiştiği noktada yer alan insanın yalnızlığını şiirine bıkmadan, usanmadan taşıdığını söyler. Şairin şiirlerini çevirirken büyülendiklerini ifade eden Ahmet Necdet, Emily Dickinson için “hiçkimse” olmak bir onur vesilesidir der. Herhangi biri olmak, sıradandır ve insanı hüznü boğar. “Hiçkimse” olmanın yolu ise, ‘yalnızlığı en yoğun biçimde yaşamak’tan geçmektedir (Necdet, 2003, s. 119-120). “Zekâvet Hanım’a Gazel” başlıklı şiirinde de şair, Zekâvet Hanım’ın yalnızlığını vurgular. “Sevmiş miydi / umulur / ama hiç sevilmedi” diyerek Zekâvet Hanım’dan geriye sadece yüzünde acı bir gamzenin bir de balkonunda bulunan sardunyası ile mor lalesinin kaldığını belirtir ki Emily Dickinson’da da görüldüğü gibi şiirde “hiçkimse” olmanın yolu yalnızlıktan geçmektedir:

*Kimdi / neyin nesiydi / geriye nesi kaldı
Hiçkimse'nin gülüydü / ki hiçkimse'si kaldı* (Ahmet Necdet, 1988, s. 73)

Hayata kırgın olarak gözlerini yuman Zekâvet Hanım’ın kendisine değer veren, kendisini seven, önemseyen bir kişi bile yoktur hayatında. Yani Zekâvet Hanım “Hiçkimse’nin gülüdür”. Kimsesiz

kalmıştır hayatta. Bunun için de vefat ettiğinde arkasında “hiçkimse” kalmıştır. Sibel Bulut söz konusu şiir için şairin, klasik şiir formuyla divan şiiri geleneğinin parodisini yaptığını söyler. Bulut, divan şiirinde yer alan seçkin kişilere (padişah, devlet ya da din adamı) karşı sıradan, kendi halinde yaşayan kadının ölümü ve ardında kalan garip eşyasının şiire konu edildiğini ifade eder ki bunun aynı zamanda Orhan Veli'nin “Kitabe-i Seng-i Mezar” başlıklı şiirinin Süleyman Efendisini de akla getirdiğini belirtir (Bulut, 2022, s. 66-67).

Sivas katliamında (2 Temmuz 1993) yaralanan ve 9 Temmuz'da vefat eden Metin Altıok için yazdığı şiirinde Ahmet Necdet şu mısralara yer verir:

*Tarazlanmış bir ömürdü
Suskun / kırılğan/ ve ürkek
Hiçkimse'ydi hiç'i gördü
Yangınlardan geçti Metin
Bir acıyla sevişerek (Ahmet Necdet, 1988, s. 164)*

Ahmet Necdet, Metin Altıok'un dağmık, suskun, kırılğan ve ürkek bir ömür yaşadığını, acılar çektiğini söyleyerek “Hiçkimse'ydi hiç'i gördü” der. Yani Metin Altıok herhangi biri gibi sıradan değil “hiçkimse”dir ve her ölen gibi “hiç”i görmüştür. Tuyuğ nazım şekliyle yazdığı “Alabey'de” başlıklı şiirde de “hiçkimse”den söz edilmektedir:

*Alabey'de insan neyle gönenir
Şiirle / şarkıyla / meyle gönenir
Geceyi çoğaltsa da kadehi Cem'in
Cem'le değil hiçkimse'yle gönenir (Ahmet Necdet, 1988, s. 136)*

İzmir Karşıyaka'da yer alan Alabey'de şair sadece şiirle, şarkıyla, meyle mutlu olmaz. Câm-ı Cem yani Cem'in üzerinde yedi hat bulunan kadehi (Pala, 2005, s. 83) geceyi çoğaltsa da onu asıl mutlu eden kadeh değil “hiçkimse”dir.

Ahmet Necdet'in şiirlerinde baskın olan temalar; aşk ve yalnızlıktır. Söz konusu temalar hep ve hiç kavramlarıyla iç içe geçmiş bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Örneğin; “Ol” manasına gelen “Kün” başlıklı şiirinde şair, dünyanın ve insanların yaratılmasına da çağrışımlar yaparak bu dünyada kendini yalnız hissettiğini söyler. “Cehennem “ben”im / yoksa “başkası” mı Cehennem?” diye soran şair, kaynağı kendisi ya da bir başkası olsa da yaşadığı yaşamı bir cehennem olarak görür. Mutlu değildir, yalnızdır, acı çekmektedir, sessizliğe gömülmüştür. Geçmiş, yiten bir ırmak, her aşkı da kendine tuzak gören şair, hayatın “saçma”lığına baş eğmeden kahramanca yaşamayı seçer:

*Ne “tek”lik ne de çokluk bırakıldığım dünya
Ussal dayanağım yok: Hem suçsuzum hem kurban
Ben miyim bir hiçliği sonsuz yansıtan ayna
Kendini aşmak için her gün yeniden kuran? (Ahmet Necdet, 1988, s. 166)*

Yukarıda da izah edildiği gibi insanlar eskiden beri bu dünyaya gelmelerine bir anlam yüklemeye çalışmaktadırlar. İnsanlar daha iyi bir hayat için, ailesi, ülkesi hatta genel olarak baktığımızda daha iyi bir dünya için mücadele verip sonra sanki hiç olmamış gibi yokluğa karışmalarını kabul edememektedirler. “Ben miyim bir hiçliği sonsuz yansıtan ayna” derken şair, hem hayatta yitirilen değerlere hem de ölümlülüğüne gönderme yapar. Oysaki şair, her gün kendini aşmak için çabalamıştır. Tüm çabaların “hiç”likle sonuçlanacağı düşüncesi şairi karamsarlığa sürüklemektedir. Sibel Bulut, şiirde geçen “Yeniden bana döndü göğüsledim her taş” mısraından yola çıkarak Yunan mitolojisinde yer alan Sisifos'un, hep aşağıya yuvarlanacak olan kayayı tüm gücüyle yeniden tepeye taşımakla cezalandırıldığını ve Sisifos'un bu cezayı kabullendiğini belirterek Ahmet Necdet'in de Sisifos ile aynı yazgıyı paylaştığını söyler (Bulut, 2022, s. 86). Tasavvufi açıdan baktığımızda ise, vahdet kesretin içinde olandır. Herkes ve her şey Allah'ın

kudreti ile meydana gelir. Vahdet-i vücud anlayışında, her şey Allah'ın varlığına ve birliğine delalet eder. Var olanlar bir an için vardır ve asılları yoktur (Pala, 2005, s. 469). Çünkü dünyada var olan her şey bir yansımadan ibarettir. Gerçek olan, asıl olan ve sonsuz olan Allah'tır. Varlıklar, Allah'ın güzelliğinin bir yansımasıdır. Şair de kendini hiçliği yansıtan sonsuz bir ayna olarak görür. Tek, çok, hiçlik, ayna ifadeleri bizi vahdet-i vücud anlayışına yaklaştırırsa da şair söz konusu şiirinin tasavvufi bir anlayışı yansıtmadığını, “Varoluşçuluk” ile ilgili söyleme yaslandığını ve her şeyden önce de kendi kendisiyle trajik bir hesaplaşmayı içerdiğini dile getirmektedir (Ahmet Necdet, 2003, s. 172). Şairin hayatın saçmalığını vurgulaması, dünün yok yarının ise belirsizliği, hayatı bir cehennem olarak görüp bu cehennemin kaynağı olarak da kendisini ya da bir başkasını görmesi, karamsar, yalnız ve bir bunalım içinde olması ve bir hiçliği sonsuz yansıtan ayna imgesiyle varoluşçu bir anlayışı şiirine yansıttığı görülmektedir. Aynı güzelliğinden, değerinden, öneminden bahsettiği Ay Kasidesi'ne ise şair, şu beyitle başlar:

*Çok zaman sorarım: Kimdir / neyin nesidir ay?
Kim bilir hep'le hiç'in hiçkimsesi'dir ay* (Ahmet Necdet, 1988, s. 172)

Şair, sonlu ve sonsuz olan her şeyin “hiçkimsesi” olarak gördüğü ay için ileriki beyitlerden birinde de şöyle der:

*Sensin o hazinenin çözülemez tılsımı
Varlığa giden yolda yokun gölgesidir ay* (Ahmet Necdet, 1988, s. 178)

Ay'ın güzelliğinden, değerinden, gizeminden bahseden şair bu ifadeleri yetersiz bularak ayı, her gize anlam katan söz hazinesinin çözülemeyen tılsımı olarak görür. Ay, varlığa giden yolda yokun gölgesidir. Var olan Allah'tır. Yokluğu, hiçliği simgeleyen de insanlardır. Ay da yok olanın yani insanların gölgesidir. Söz hazinesinin çözülemez tılsımı olan ay, yok olanın (insanın) barındırdığı gizi çözecek olan, vâkıf olandır. “Kuşluk Vaktinde Bir Kuş” başlıklı şiirde de hep'ten hiç'e yani varlıktan yokluğa geçiş söz konusudur:

*Şiirdir zembereği
Bir hep'ten hiç'e geçiş
Yaşamak bağrış çağrış
Dönünce mendireği* (Ahmet Necdet, 1988, s. 89)

Mücadelelerle dolu yaşam, insanoğlu için varlıktan yokluğa geçiştir. Dünya var olanlar ile doludur. Var olanlar sonsuz değildir. Hep olanlar hiçe geçerek bu döngüselliği devam ettireceklerdir. Varoluşçu bir düşünceyle, “hiç” olan insan dünyaya gelerek var olacak fakat ölümle birlikte yine “hiç” olacaktır. Yaşam ise olumsuzluklarla, kötülüklerle dolu bir yerdir. “Hantepe'den” başlıklı şiirinde de şair, söz konusu döngüsellikten bahseder:

*Akan neydi niye soldu
Güneş / bulut / yağmur / çiçek?
Hep'in içi hiç'le doldu
Yalana dönüştü gerçek
Ufuk boştu hep boş kaldı* (Ahmet Necdet, 1988, s. 198)

Güneşi gölgeleyen yağmur yüklü bulutlar yağış bırakarak bitkilerin canlanıp büyüyüp çiçek açmalarını sağlar. Fakat çiçekler sonsuza kadar canlılığını koruyamaz. Kısa ömürleri tamamlanır. Çiçekler, solar ve dökülür. Yani dünyayı “hep” olarak düşünürsek evrenin içi “hiç” ile dolar ve ufuk, hep boş kalır. Gerçek olan canlıların, daha daraltalım insanların, “hep” olma isteğiyle yaşamlarına bir anlam katma ve mevcudiyetlerini anlamlandırmaya çalışırken sonunda bu çabaların boş, kendileri için bu dünyanın geçici, yalan olduğunun farkına varıp aslında birer “hiç” olduklarını düşünmeleridir. Şairin kendisinden

etkilendiğini dile getirdiği Sartre, hiçliğin var olmadığını, hiçliğin dünyaya gelmesinde varlığın aracılık ettiğini, bu varlığın da hiçliği kendi varlığı içinde hiçlemek zorunda olduğunu belirtir (Sartre, 2022, ss. 66-67). Yani Sartre var olanın (varlık) hiçliği içerdiğini söyler ki şair de söz konusu şiirde “Hep’in içi hiç’le doldu” diyerek Varoluşçu görüşü de yansıtmış olur.

Tasavvufi anlayışla da yoruma müsait olan söz konusu şiirde, “Hep’in içi hiç’le doldu. Yalana dönüştü gerçek” ifadesi Vahdet-i Vücut anlayışını yansıtır. M. Fuad Köprülü, Hayr-ı mahz ve Hüsn-i Mutlak ile bir olan Vücûd-i Mutlak’ın (Allah’ın) zıddı da zorunlu olarak lâ-vücûd: Adem, lâ-hüsn: Kubh, lâ-hayr: Şerr’dır der. Fakat bu söz konusu zıtlıkların kendi kendine mevcut olmadıklarını, her Vücûd-i Hakikî’nin zarûrî olarak Vücûd-i Mutlak’ta dâhil olduğunu söyler:

... bu yüzden, yokluk, yani ‘adem, sonra kubh, şer, husûsî bir maksad ve geçici bir ân için tasavvur edilen bir vehm ve hayâlden ibarettir. İşte, bundan dolayı ‘adem’in, kubh’un, şerr’in hakikî varlıkları yoktur. Bunlar ancak bir hayâldir ki, tecellî şartları zarûretiy’le muvakkat bir zaman için zâhir olur. Tecellî tarzı şu sûretle olmuştur: ‘Adem, Vücûd ile karşılaşınca, Vücûd bir aynada aksetmiş gibi, diğerinde bir aks veya hayâl olmak üzere göründü. Hem Vücûd’dan ve hem ‘adem’den hisseli olan bu akse Vücûd-i mümkün derler ki, hâdiseler âlemi budur (Köprülü, 2003, s. 286-287).

Böylece yokluk, geçicidir ve bir hayalden ibarettir. Hakiki varlıkları yoktur. Geçici bir süreyle görünüp var olurlar. Vücut, “adem”de hayal olarak görünür. Şair de bu geçicilikten bahsederek “Hep”in içinin “hiç” ile dolduğunu, gerçeklerin yalana (hayale) dönüştüğünü ve ufukların hep boş kaldığını söyleyerek şöyle devam eder:

*Belki vardım yine varım
Belki yoktum yine yokum”* (Ahmet Necdet, 1988, s. 198)

şair söz konusu var ile yok arasındaki ikilimi yaşar ve var ile yok arasında gider gelir. Kendini, gökle deniz arasında koskocaman bir soru olarak gören şair en sonunda:

*Ben zamanın duldasında
Eşzamanlı bir doğruyum”* (Ahmet Necdet, 1988, s. 199)

diyerek sonsuz olan zamanın içinde kendisini eşzamanlı bir doğru olarak görür. Ahmet Necdet yazmış olduğu “Hiç ile Hiçkimse” başlıklı tuyuğda da hep ile hiç arasında kalmaktan söz eder:

*Neymiş / neyin nesi / nasıl bir şeymiş?
Kimmiş / kimin nesi / nasıl kimseymiş?
Salınıp durmuş hep ile hiç arasında
Bir hiç miymiş / yoksa hiçkimse miymiş?* (Ahmet Necdet, 1988, s. 141)

Hep ile hiç arasında kalan kişi, hiçe daha yakın olan hiçkimsedir. Şair, Ay Kasidesi’nin “IV / Mare Tranquillitatis” başlıklı bölümünde söz konusu hiçliği Yunus Emre’ye yaptığı çağrışımlarla anlatır:

*Ay gitti yıldız gitti / gece ne çabuk bitti
Sessizlik Denizi’nde piştik eksiksiz olduk
Hep’le hiç’e büründük / varlık diye görüldük
Yokluğun sarnıcıydık / belli belirsiz olduk
Biz siz idik biz olduk / büyülü bir yüz olduk
Gizimizi çözdüler: Ayda kalan iz olduk* (Ahmet Necdet, 1988, s. 180)

Yukarıda yer alan mısralarıyla şair hiç olmak, biz olmak, gizin çözülmesi ile Yunus Emre'ye telmihte bulunur. Yunus Emre, Hacı Bektaşî Veli'den erenler himmetini değil de buğday almakta ısrar eder. Yaptığı hatanın farkına varıp geri döndüğünde Hacı Bektaşî Veli, onun kilidini Tapduk Emre'ye verdiğini söyler. Tapduk Emre dergâhında kırk yıl odunculuk hizmetinde bulunan Yunus Emre'nin kilidi açılır ve Yunus Emre nutuklar, ilahiler söylemeye başlar (Köprülü, 2003, s. 247-248). Yaz kış dergâha odun taşıyan Yunus, mürşidine tam bir bağlılık gösterir. Uzun bir çilekeşlik müddeti geçirir (Köprülü, 2003, s. 253). Daha sonra manevi olgunluğa erişip pişer.

“Hep’le hiç’e büründük / varlık diye göründük” mısrası “Ete kemiğe büründüm Yunus diye göründüm” mısralarını hatırlatan bir ifadeyle hep ve hiçi içeren bir varlık olarak “yokluğun sarnıcı” yani yokluğu barından bir vücut olduğunu söyler ki bedeninin yokluğunu belirtmiş olur. Yani kişi sonlu olan bedeniyle yokluğu, hiçliği temsil eder. “Biz siz idik biz olduk / büyüdü bir yüz olduk” mısrayla Ahmet Necdet, Yunus Emre'nin bütün insanlara olan sevgisini vurgular. Abdurrahman Güzel'in de belirttiği gibi tasavvufta bütün mevcûdât dolayısıyla insan, “vahdet”ten yani Allah'tan bir parçadır. İnsan sevgisi de dolaylı olarak Allah sevgisine çıkmaktadır. Yunus Emre'de var olan kardeşlik, ahlak, barış, adalet, eşitlik ülküleri de bu düşünceye dayanmaktadır (Güzel, (yılı belirtilmemiş), s. 212).

“Yaşam Ey!” başlıklı şiirinde ise şair, yalnızlığını da vurgulayarak yaşamı kum saatine benzetir. Kum saati boşaldığında hiç olan şair tekrar saatin kumla dolmasını ister ve hep olur. Böylece hiçteyken hepi bulduğunu söyleyen şair, bu sefer de hepi buldum da ne oldu? diye sorar ve kum saatini, sonsuz bir aşta durdurmalarını ister:

*Sen tektin, ben çoğuldum: Tekil kaldım kendimi,
“Yok”taki var mıydım ben, yoksa “var”daki yok mu?
Durun, durdurun sonsuz bir aşta saatimi! (Ahmet Necdet, 2004, s. 175)*

Ölüm hiçliği, yaşam da hepi simgelemesine rağmen sonsuzluğu ifade eden aşktır. Yani şair hepi (var olanı) simgeleyen yaşamın / zamanın içinde sonsuz bir aşta kalmayı ister. Benzer şekilde *Haiku Kuşu* başlıklı şiir kitabının önsözünde:

*Hiç'tin Hep oldun
Hep dediğin her şeyde
Hiçliği buldun (Ahmet Necdet, 2004, s. 207)*

Diyen şair yine varoluşçu bir anlayışla, varoluşun özden önce gelmiş olması yani “hiç” olan insanın varoluşu ile birlikte “hep” olmasını ama bu varoluşun sonsuza kadar sürmüyüp ölümlerle birlikte tekrar “hiç” olmasını anlatır. Yaşadığı sürece de “hep” dediği her şeyin aslında “hiç” olduğunu görür.

Ahmet Necdet'in şiirlerinde mevsimlerin de önemli yeri vardır. Şair ilkbaharı “hep” ile sonbaharı ise “hiç” ile yorumlar:

*Ey kirden arınmış söz: Çotuk Yusuf ve Betül!
Hep'le gelen haziran / hiç'e dökülen eylül! (Ahmet Necdet, 1988, s. 188)*

İlkbahar tabiatın yemyeşil olduğu, kuşların cıvıllı cıvıllı öttüğü yani hayatın hareketlendiği, canlandığı mevsim olarak yaşamı yani “hep”i simgelerken yazdan sonbahara geçiş ise hepten hiçe dönüşür. Yani eylül, tabiatdaki canlılığın yavaş yavaş kayb olduğu, sarı renklerin hâkim olduğu, hastalığı ve ölümü hatırlatan bir ay olarak “hiç”i simgelemektedir. Mehmet Kaplan, Yunus Emre'nin şiirlerinde önemli bir yer tutan bitkilerin ölmesi ve tekrar dirilmesinin insanlarda fânîlik ve ebedîlik fikrini doğurduğunu dile getirir. Kaplan, ağaçların ve çiçeklerin solmasıyla tabiatın öldüğünü ve sonra baharda tabiatın tekrar canlanması gibi insanların da öldükten sonra tekrar dirileceğini ve söz konusu durumun Kur'an'da ifade edildiğini söyler (Kaplan, 2017, s. 127-128). Benzer anlayışı Ahmet Necdet'te de görmekteyiz.

Mehmet Kaplan, Yahya Kemal için çocukluğunda hissettiği melâlin onu sonsuzluğa, aşka, tarihe götürdüğünü ihtiyarlığında ise, bir boşluk ve hiçlik duygusuna kapılarak rindlik tavrı takındığını belirtir:

“Rind, hayatın ve kâinatın boşluğunu derinden hissedene fakat yine de sükûnetini bozmamaya çalışan, hiçlik duygusuna zevk ve neşe ile karşı koyan bir insandır. Yahya Kemal birçok şiirinde bu hayat felsefesini anlatmıştır.” diyerek rindlerin hayatın boşluğu ve ölümün aşıkârlığı karşısında zevk ve neşeye devam ettiklerini belirtir (Kaplan, 2016, s. 254-255). Ahmet Necdet için de hayatın ve kâinatın boşluğunu derinden hissettiğini fakat yine de karamsarlığa esir olmadan yaşamdan da zevk almasını bildiğini göz önünde bulundurursak şair için rindane bir tavır sergilediğini söylemek sanırım yanlış olmayacaktır.

Sonuç

Sonuç olarak Ahmet Necdet'in şiirlerinin temel kaynağı “hep” ve “hiç” kavramlarına dayanmakta ve bu kavramlar da ölüm/ölümsüzlük, son/sonsuzluk, var olma (varlık)/yokluk temalarını içermektedir. Söz konusu kavramlarda özellikle varoluşçu felsefeden etkilenen şairin ayrıca şiirlerini Türkçeye çevirdiği Paul Celan, Emily Dickinson vb. şairlerin bakış açısından da etkilendiğini görmekteyiz. Sözer'in şiirlerinde tasavvufi söylemlere de göndermelerde bulunduğu, şiirlerinin tasavvufî açıdan da yorumlamalara açık olduğunu söyleyebiliriz ki bu da Ahmet Necdet'in yazmış olduğu şiir antolojileriyle ve yaptığı çevirilerle Batı şiirine, dinî ve tasavvufî şiire, modern şiir kültürüne ne kadar vâkıf olduğunu göstermektedir.

“Hep” ile “hiç” arasında gelgitlerin yaşandığı Ahmet Necdet'in şiirlerinde hep ile hiçte olduğu gibi tezatlıklar hâkimdir. Güzel-çirkin, aydınlık-karanlık, yaz-kış ve özellikle de ölüm-ölümsüzlük, son-sonsuzluk vb. söz konusu tezatlıklar şiirlerde bir arada yer almaktadır. Tıpkı hayatın da zıtlıklarla bir bütün olduğu gibi. Şiirlerde ölümden ölümsüzlüğe, hepten hiçe, sondan sonsuzluğa geçişler anlatılırken mitolojiden de yararlanıldığı görülmektedir. Ab-ı hayat, Anka kuşu ve Nuh Tufanı Ahmet Necdet'in üzerinde durduğu mitolojik unsurlardır. Ayrıca şairin gerek dış yapıda gerekse iç yapıda geleneğin unsurlarından yararlanıp onları kendine özgü bir hale getirerek özgün şiirler ortaya koymaya çalıştığı da görülmektedir. Böylece geleneğin motiflerini, unsurlarını modern şiirde kullanan şairin, gelenek ile modern şiiri sentezlemeye çalıştığını söyleyebiliriz.

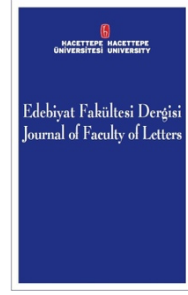
Ahmet Necdet, ölümü ve ölüm sonrasını sorgulamaz ve onu kabullenir. Ölüm anını isyan etmeden, şikâyet etmeden bekler. Tasavvufî şairlerin dile getirdiği ahiret hayatından da bahsetmez. Bedenin ölümsüzlüğü mü ruhun ölümsüzlüğü mü konusunda bedenin ölüm ile birlikte “hiç” olacağı düşüncesine yer vererek ölümden sonrasını sonsuzluk olarak görür ki bu da ruhun ölümsüzlüğüdür diyebiliriz. Hep ile hiçin iç içe geçtiği şiirlerde şair, ölümün karşısına ölümsüzlüğü koyar. Onu ölümsüz kılacak olan ise, şiirleridir. Bedeni yok olup gitse de şiirleri okunduğu, adı anıldığı sürece şair doğrudan olmasa da yaşamaya devam edecektir. “Mısra-ı berceste”yi yazabilmek için gerektiğinde yıllarca şiirlerine emek veren şair, gelip geçici olan bu dünyaya şiirleriyle bir iz bırakabilecektir. Ayrıca şairin sonsuzluk olarak ifade ettiği aşk da geçici hayatı anlamlı kılacak olan duygudur. Şair yaşarken sonsuzluğa aşk duygusuyla erişirken öldükten sonra ebediyete ise, yazmış olduğu şiirleri ile ulaşacaktır. Şair için aşk, sonsuzluğa açılan kapıdır. Yani insan ölümlü, aşk duygusu ise ebedîdir.

Çıkar çatışması:	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Mali destek:	Yazar bu çalışma için mali destek almadığını bildirmiştir.
Etik kurul onayı:	Yazar bu çalışmada etik kurul onayına gereksinim duymadığını beyan etmiştir.

Kaynakça

- Akarsu, B. (2015). *Felsefe terimleri sözlüğü*. İnkılâp Kitabevi.
- Aydın, M. S. (2014). *Din felsefesi*. İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Bauman, Z. (2018). *Ölümlülük, ölümsüzlük ve diğer hayat stratejileri* (N. Demirdöven, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Blanchot, M. (2000). *Öteye adım yok ötesi* (N. Başer, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Bozkurt, A. (2012). *Varlık tutulması Jean-Paul Sartre tiyatrosunda varlık ve hiçlik*. Ayrıntı Yayınları.
- Bulut, S. (2022). “Hep” ile “hiç” arasında Sisifos'un yazgısında bir derviş: Ahmet Necdet ve şiiri. Vizetek Yayıncılık.

- Celan, P. (2006). *Hiçkimse'nin gülü* (G. Durusoy ve Ahmet Necdet, Çev.). Artshop Yayıncılık.
- Çelebi, V. (2014). Jean Paul Sartre'in varoluşçuluk düşüncesi. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 4(2), 63-76.
- Çetişli, İ. (2010). *Batı edebiyatında edebi akımlar*. Akçağ Yayınları.
- Çonoğlu, S. (2007). *Cumhuriyet dönemi Türk şiirinde ölüm 1920-1950*. Akçağ Yayınları.
- Ertuğrul, İ. F. (2020). *Vahdet-i vücûd ve İbnü'l-Arabî* (M. Kara, Yay. haz.). Dergâh Yayınları.
- Fromm, E. (2019). *Sahip olmak ya da olmak* (A. Arıtan, Çev.). Say Yayınları.
- Gözel, Ö. (2020). *Ne- varlık ve hiçlik trans-ontolojik bir düşünüm*. Ketebe Yayınları.
- Güler, Z. (2014). Şeyh Galip divanında Anka-Simurg sembolü. *International Journal of Language Academy*, 2(1), 63-72.
- Günay, Ü. (2000). *Din sosyolojisi*. İnsan Yayınları.
- Güzel, A. (Yılı Belirtilmemiş). *Dinî-tasavvufî Türk edebiyatı*. Akçağ Yayınları.
- Hökekleli, H. (2008). *Ölüm, ölüm ötesi psikolojisi ve din*. Dem Yayınları.
- <http://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/sozer-ahmet-necdet>, (Erişim Tarihi: 27.03.2022.)
- Kaplan, M. (2016). Yahya Kemal'in şiirlerinde iç sıkıntısı ve sonsuzluk duygusu. *Türk edebiyatı üzerinde araştırmalar 2* içinde (ss. 245-257). Dergâh Yayınları.
- Kaplan, M. (2017). Yunus Emre ve nebatlar. *Türk edebiyatı üzerinde araştırmalar 1* içinde (ss. 122-134). Dergâh Yayınları.
- Kaplan, M. (2017). Yunus Emre'ye göre zaman-hayat ve varoluşun mânası. *Türk edebiyatı üzerinde araştırmalar 1* içinde (ss. 157-171). Dergâh Yayınları.
- Koç, T. (2021). *Ölümsüzlük düşüncesi*. İz Yayıncılık.
- Köprülü, M. F. (2003). *Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar*. Akçağ Yayınları.
- Levinas, E. (2021). *Ölüm ve zaman* (N. Başer, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Ökten, K. H. (2004). Heidegger'in varlık ve zaman'daki ölüm çözümlemesi. *Cogito*, 40, 122-155.
- Pala, İ. (2005). *Ansiklopedik divan şiiri sözlüğü*. Kapı Yayınları.
- Pazarlı, O. (1982). *Din psikolojisi*. Remzi Kitabevi.
- Sartre, J. P. (2022). *Varlık ve hiçlik fenomenolojik ontoloji denemesi* (T. Ilgaz, G. Çankaya Eksen, Çev.). İthaki Yayınları.
- (Sözer), Ahmet Necdet (1988). *Bir can yongasıdır aşk toplu şiirler 1948-1998*. İnsancıl Yayınları.
- (Sözer), Ahmet Necdet (2003). *Bir bölüm Ankâ*. Gerçek Sanat Yayınları.
- (Sözer), Ahmet Necdet (2004). *İnce divan toplu şiirler*. Adam Yayınları.
- Tarhan, N. (1950). *Şiirimizde ölüm konusu*. *Varlık*, 354, 7-8.
- Tural, S. (2003). *Cumhuriyet dönemi Türk şiirinde din duygusu (1923-1970)*. Kitabevi.
- Yılmaz, E. (2020). *Varlık ve zaman'ı anlamak*. Küre Yayınları.



Corporeal and Spatial Engagements in Emma Donoghue's *Room*¹ Emma Donoghue'nün *Oda* Adlı Eserinde Bedensel ve Mekansal Bağlantılar

Elif DEMİR*

Abstract

Garnered critical acclaim after its publication in 2010, Emma Donoghue's renowned novel *Room* delves into the lives of a woman and her son who are held captive in a confined space for several years. The room where they are imprisoned functions as a coded space in which Ma and Jack are subjected to the disciplinary power of Old Nick. The restrictive space that offers no opportunities and living there according to Old Nick's oppressive regulations lay the basis for analysing the characters' experiences in the work using Foucault's viewpoints. In this respect, the exercise of Foucauldian strategies by Old Nick causes them to lose their autonomy and to damage their self. The restrictive heterotopia and the disciplinary gaze turn them into docile bodies that become mere platforms to be dominated. Even after their breaking free, the traces of the spatial limitation follow them psychologically because transitioning to different spaces further challenges their sense of identity and self-integrity. Jack struggles to adapt to the outside world, which showcases the antinomy of the private and public. In this respect, the room leaves a lasting impact on their bodies, stigmatizing them and becoming a source of trauma that needs to be addressed for their new life. The interplay between the spatial codes of the room and their bodies is complex, with each representing and transforming the other. Therefore, this study examines the complex dynamics between physical and spatial interactions that lead to traumatic consequences through the lens of Foucault's thoughts, by revealing and examining the dimensions of the challenging conditions that trauma victims experience in order to step into the healing process.

Keywords: Docile body, space, public space, private space, Emma Donoghue, Room.

Öz

2010 yılında yayımlanan Emma Donoghue'nün ünlü romanı *Oda*, bir kadın ve oğlunun birkaç yıl boyunca kısıtlı bir mekanda esaret altında yaşadıkları hayatı konu alır. Eserde hapsedildikleri oda, Ma ve Jack'in Old Nick'in disiplin gücüne maruz kaldığı şifreli bir alan işlevi görür. Hiçbir fırsat sunmayan kısıtlayıcı alan ve o alanda Old Nick'in baskıcı düzenlemelerine göre yaşamak eserde verilen karakterlerin deneyimlerini Foucault'nun bakış açısından analiz etmeyi mümkün kılar. Bu bağlamda, Foucault'un stratejilerinin uygulanması, karakterlerin özerkliklerini yitirmesine ve benliklerinin zarar görmesine yol açar. Kısıtlayıcı heterotopya ve disiplin edici bakış, onları hakimiyet altına alarak uysal bedenlere dönüştürür. Özgür kaldıktan sonra bile mekansal sınırlamanın izleri psikolojik olarak onları takip eder, çünkü farklı mekanlara geçiş, kimlik algılarını ve öz bütünlüklerini daha da zorlar. Jack'in dış dünyaya uyum sorunu yaşaması özel ve kamusal alan karşıtlığını ortaya koyar. Bu açıdan oda bedenlerine kalıcı bir etki bırakır ve onları

¹ This article is based on the second chapter of the author's unpublished doctoral dissertation, entitled "The Representations of Body, Space and Trauma in Emma Donoghue's *Room*, Ali Smith's *There but for the* and Pat Barker's *Toby's Room*", which was submitted to Ankara University in 2022

* Assist. Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Letters, Department of English Language and Literature.
E-mail: elifdemir777@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2627-3210



damgalayarak yeni hayatlarında ele alınması gereken bir travma kaynağı haline getirir. Bu noktada odanın mekansal kodları ile bedenleri arasındaki etkileşim karmaşıktır, çünkü her biri diğerini temsil eder ve dönüştürür. Dolayısıyla, bu çalışma travma mağduru bireylerin iyileşme sürecine adım açmak için yaşadıkları zorlayıcı şartların boyutlarını ortaya koyarak ve irdeleyerek travmatik sonuçlara yol açan bedensel ve mekansal etkileşimler arasındaki karmaşık dinamikleri Foucault'nun düşünceleri merceğinden incelemektedir.

Anahtar sözcükler: Uysal beden, mekan, kamusal alan, özel alan, Emma Donoghue, Oda.

Introduction

Emma Donoghue is a prolific writer producing novels, plays, and short stories. Considering her recent novels, Abigail Palko states that they are thematically similar which connects them tightly to the overall body of works as they deal with “vulnerable women and girls and a commitment to depicting their efforts to fix their lives” (2020, p. 516). Being one of them, *Room* is regarded as artistically successful among her body of works because it “rests primarily on Donoghue’s decision to have five-year-old Jack narrate the novel” (Palko, 2020, p. 516). The issue of vulnerability, as conveyed by a child narrator, situate *Room* as popular in the academic interest as well. Being published in 2010, the novel captures a narrative inspired by the Fritzl case², gaining both critical acclaim and a spot on the Booker Prize shortlist. The story centres on an anonymous woman and her son, held captive for long years in a tightly sheltered place. Throughout their captivity, the unnamed mother, referred to as Ma, endures both physical and psychological abuse, ultimately giving birth to her son, Jack, within the limits of their prison-like environment. Growing up in such a limiting environment as being the child of the attacker alters Jack’s perception of reality, compelling the victims to devise coping mechanisms to survive their ordeal. As a result of their prolonged captivity and oppressive circumstances, both Ma and Jack’s bodies bear the scars of trauma.

To understand the dimension and the dynamics of their traumatic captivity in this respect, docility becomes a crucial concept in Emma Donoghue’s novel. Drawing from Michel Foucault’s theories on power and discipline, docility refers to the process through which individuals are rendered passive and submissive, shaped, and controlled by external forces. In the work, Ma and Jack hinge on the disciplinary power of Old Nick, which causes their docile existence within the room. Old Nick employs various disciplinary techniques to assert control over the victims. These techniques align with Foucault’s notion of discipline, which involves mechanisms of surveillance, control, and normalization. Strict routines, rules, threats, and punishments are used to regulate their behaviour and mould them into obedient subjects. The constant presence of Old Nick’s watchful gaze reinforces their subjugation, as they internalize the need to conform to his orders. The concept of docility extends beyond the physical realm, as it influences their psychological state. Ma and Jack’s experiences in the room shape their understanding of reality, creating a distorted worldview that revolves around the room as their primary and limited reality. This internalization of their docility has profound effects on their mental and emotional well-being.

The spatial features of the room itself play a significant role in maintaining control over Ma and Jack. The room is deliberately designed by Old Nick to be impenetrable, with soundproofing, insulating foam, sheet lead, and a secure door with a code. These features create a physical barrier that reinforces their captivity and hinders any attempts at escape. The room becomes a coded space, symbolizing the power dynamics and functioning as a site of control. The room’s spatial qualities, coupled with Old Nick's disciplinary strategies, result in Ma and Jack becoming docile bodies. They are stripped of their autonomy and agency, reduced to mere platforms to be dominated and controlled. Their identities and behaviours are shaped by the power dynamics within the room, and they adapt to survive within its confines.

² In Austria, Josef Fritzl held his daughter Elisabeth captive for twenty-four years in the basement of his home where he assaults her and has seven children of his own. The case is first brought to light in 2008 when their daughter Kersten needed medical treatment due to kidney failure. The medical staff at the hospital alerts the police because they are suspected of the story Josef told (<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7371959.stm>). In an interview, Emma Donoghue states that “From the Fritzl case I took only the basic notion of an imprisoned woman raising her rapist’s child as happily as possible” (Ue, 2012, p. 102).

The controlled space of the room operates as a heterotopia, a localized counter-site that violates human rights. In their quest for survival, Ma and Jack encounter a disciplinary system that fails to meet their needs, contributing to their submissive nature. As a result, their bodies undergo a transformation within the confines of the room, establishing a complex and interwoven relationship between their physical selves and the spatial codes at play. The stigmatizing impact of the room's codes persists, even after their escape, as they associate the confined space and the scrutinizing gaze with the limitations of the medical ward. For this reason, the interplay between the spatial codes and their bodies takes on a new dimension after their escape. The outside world becomes both liberating and overwhelming for Jack, as he navigates unfamiliar spaces and learns to interact with others. The trauma and confinement of the room continue to influence their perceptions and behaviours as they adjust to their newfound freedom. The transformative nature of this interplay is evident in Jack's evolving understanding of the room. Initially, the room represents safety and intimacy, a familiar and known space in contrast to the vastness and uncertainty of the outside world. However, as Jack gains new experiences and perspectives, his perception of the room shifts. He begins to see its toxicity and the ways in which it has stigmatized their bodies and limited their possibilities.

Within this framework, this study aims to explore the intricate dynamics that unfold between the corporeal and spatial engagements within the novel by employing the theoretical framework provided by Michel Foucault. By analysing the ways in which the characters' bodies are fashioned and transformed by the spatial constraints of the room, as well as the disciplinary power exerted upon them, the study seeks to shed light on the interplay between physical embodiment and spatial environments. To achieve this, the study firstly focuses on the docile bodies and then tackles the spatial politics.

Body Politics: Discipline and Subjugation

Old Nick forcefully abducts a 19-year-old woman as she heads to the college. Deceptively, he lures her into his truck under the pretence of needing help for his dog. Using pills that cause her to lose consciousness, he blindfolds and transports her to his home. Her harrowing days of repeated trauma commence as she finds herself imprisoned in an isolated room. In the context of the body and power alliance, Foucault expounds on the concept that the continual application of productive power on individuals renders them perpetually docile, transforming the body into a malleable area that is "subjected, used, transformed, and improved" (1995, p. 136). When applied according to the operator's advantage, this power dynamic turns the body into a passive platform that relinquishes its autonomy and succumbs to the controlling force of the disciplinarian. To achieve this purpose, certain coercive disciplinary techniques are applied: the scale of control, the object of control, and modality (Foucault, 1995, p. 137). The first aspect of discipline involves exerting power over the functional aspects of the body, while the subsequent centres on treating the body as a malleable area that can be manipulated and controlled. The third aspect relates to the continuous and unyielding coercion exerted through time, space, and movement. These tactics collectively exemplify the rigorous domination imposed by discipline upon the body. In a similar manner, Old Nick methodically draws on these devices of power on Ma and Jack over years to maintain their subjugation. His strategy encompasses both physical and psychological tactics, aiming for absolute control over their lives.

Old Nick subjects the young girl to captivity in an enclosed space, leaving her with no means of escape. The physical confinement within the small room, coupled with the deprivation of freedom in the outside world, the sense of isolation from others, financial dependence on the captor, and the loss of rights, all contribute to the rapid development of trauma. The dynamics of spatial politics, as explored in the subsequent section, intertwine with the issue of discipline in the novel since "in the first instance, discipline proceeds from the distribution of individuals in space" (Foucault, 1995, p. 141). With the young girl being the sole occupant of the room, Old Nick finds it easier to exert control, discipline, and inflict punishment. He employs various regulating strategies as traumatic stressors to subjugate her. The isolation and helplessness of the captive intensify the impact of these traumatic experiences within the confined space. In this respect, Kai Erickson differentiates between "trauma" and "stress" by stating that "'trauma,' in this familiar distinction, refers to a violent event that injures in one sharp stab, while 'stress' refers to a series of events or even to a chronic condition that erodes the spirit more gradually" (1995, p. 185). Ma's

experience involves both trauma and stress, with her initial trauma stemming from the violent abduction and rape by Old Nick.

However, even after the initial traumatic event, the dynamics of traumatization persist as ongoing stressors, perpetuated through Old Nick's disciplinary tactics. Being held captive exposes Ma to the constant influence of the perpetrator's actions, beliefs, and discourse. His methods of discipline rely on inciting terror and fear, and by doing so, the purpose is "to convince the victim that the perpetrator is omnipotent, that resistance is futile, and that her life depends on winning his indulgence through absolute compliance" (Herman, 2015, p. 77). Despite the shocking and traumatic event of the attack, Ma, in an instance, displays a courageous act of resistance by using a broken toilet lid as a weapon against Old Nick. In another attempt to gain control and access to the outside world, she firmly places a knife against his throat, exerting pressure to coerce him into revealing the access code for the door. However, her attempt is thwarted when he overpowers her, taking the knife away (Donoghue, 2010, pp. 120-121). The confrontation showcases Ma's determination to defy her captor and seek a way out of the confined space. Old Nick's response to the incident is both threatening and manipulative. He warns her that nothing will make him reveal the access code. Moreover, he threatens her to die of starvation as a way to exert psychological control over her. This tactic of emotional manipulation and deprivation adds to the ongoing stress and trauma experienced by Ma, perpetuating the cycle of power and control that dominates her confined world. Following her unsuccessful attempt to escape, Ma becomes hyper-aware of her reactions and behaviours, as the captor has successfully instilled a fearful atmosphere of control. Lassagne states that "During any period of forced captivity, a captive suddenly finds that his will falls under the control of his captor, that he must control his emotions, and that indeed his behaviour must resemble, if not become, an act of submission" (qtd. in Speckhard et al., 2005, p. 122). Confronted with the relentless control and threats of Old Nick, Ma's latter behaviours become an act of obedience for survival. In order to endure the captivity and protect herself and her son, she is forced to accommodate and comply with his demands, effectively surrendering her will to his wishes. This harrowing transformation not only instils terror and fear in her but also erodes her autonomy and sense of self. The prolonged trauma of captivity has a profound psychological impact on Ma, leading her to internalize the captor's authority and gradually lose her agency. The room, which once served as a place of confinement, now becomes a space where Ma's identity is fractured and replaced by the dominant will of Old Nick. Since "discipline is an art of rank" (Foucault, 1995, p. 146), the abductor skilfully employs techniques to regulate and control Ma's behaviours, effectively placing her in a subordinate status.

In the confined space of the room, Old Nick uses psychological terror as a means to control Ma and Jack. Depriving them of basic necessities, like electricity, serves as a form of punishment, terrorizing them and reinforcing his dominance over them. Any minor actions or sounds can trigger punitive measures, as Old Nick demands absolute silence. Even the noise of a Jack's toy intimidates him:

"Did you try something? Did you? His voice goes downer. 'Because I told you before, it's on your head if –'"

'I was asleep.' Ma's talking in a squashed tiny voice. 'Please– look, look, it was the stupid jeep that rolled off the shelf.' (Donoghue, 2010, p. 60)

Old Nick's fear of any potential escape or threat to his authority leads him to react harshly when the jeep's noise disturbs him. He thinks it as a challenge to his control and penalizes Ma and Jack by cutting off the power, leaving them weak and vulnerable. This form of disempowerment is a tactic used both physically and psychologically to make them submissive and dependent on him. Rather than resorting to physical violence, Old Nick manipulates them through his disciplinary method of cutting off the power, reminding them that their lives are entirely in his hands. He gains a sense of strength from the predictability of his control over the room, asserting his dominance and making them docile subjects. In this sense, Foucault asserts that punishment intends "to supervise the individual, to neutralize his dangerous state of mind, to alter his criminal tendencies, and to continue even when this change has been achieved" (1995, p. 18). For this reason, Old Nick's choice of punishment method is not aimed at simply punishing Ma for her actions, but rather it serves as a means to regulate and control her behaviour. The use of controlling penalties, such

as cutting off the power and depriving them of basic needs, is a form of physical and mental coercion. These penalties do not have a forgiving or pardoning aspect; instead, they are designed to shape Ma and Jack into docile bodies who are completely submissive to Old Nick's authority. The repeated use of such punishments reinforces his dominance and maintains their state of fear and submission, making them entirely dependent on him for their survival.

Another disciplinary technique discussed by Foucault is timetable, which serves three functions: establishing rhythm, imposing specific occupations, and regulating cycles of repetition (1995, p. 149). In a similar vein, Old Nick's use of a strict timetable and control over food serves as powerful disciplinary tools. The timetable establishes predictability and rhythm, reinforcing his dominance and keeping Ma and Jack submissive. By controlling their access to food and necessities, Old Nick exercises complete bodily control over them, leaving them dependent and docile. In this sense, the provision of a "Sunday treat" creates a psychological bond of dependence, while deprivation of food becomes a punitive measure to assert his authority. These disciplinary techniques ensure constant fear and submission, maintaining his control within the room. Foucault asserts that "normalization is one of the great instruments of power" (1995, p. 184). Old Nick normalizes his food timetable by conditioning Ma and Jack to expect food at specific times. Moreover, by consistently employing the same punishment of depriving them of food and electricity, he problematically normalizes his punitive methods.

Providing or withholding food becomes a means of psychological manipulation because Old Nick has "a psychological need to justify his crimes" (Herman, 2015, p. 75). Old Nick's manipulative tactics aim to create a sense of indebtedness in the captive, making her feel compelled to express gratitude for the basic needs he fulfils. By presenting his actions as favours, he transforms the victim into a voluntary captive who perceives his abuse as a form of kindness. This psychological manipulation not only reinforces his control over her but also normalizes his criminal actions, making it easier for him to maintain his power and authority over her. For example, when a broken fan emits the unpleasant smell in the room, Old Nick expects gratitude instead:

"I don't think you appreciate how good you've got it here," says Old Nick. "Do you?"

Ma remains silent.

"Aboveground, natural light, central air, it's a cut above some places, I can tell you. Fresh fruit, toiletries, what have you, click your fingers and it's here. Plenty of girls would thank their lucky stars for a setup like this, safe as houses. Especially with the kid—"

Is that me?

"No drunk drivers to worry about," he says, "drug pushers, perverts..." (Donoghue, 2010, p. 86).

He firmly believes that Ma often asks for things to buy or change, rather than complying with his expectations. Costello-Sullivan observes that "Ma's compliance with Old Nick is conditioned by his expectations and demands for appreciation, despite his role as a kidnapper" (96). In his pursuit of justifications for his actions, Old Nick expects his victims to be grateful for the opportunities he provides. Interestingly, Old Nick does not perceive himself as an assailant; instead, he convinces himself that Ma is safer in the room than facing the dangers posed by the outside world, a way of suppressing his guilt and finding relief. In this context, Old Nick's disciplinary and punishing methods create a coercive relationship between the practicable body and gesture, as described by Foucault, where the disciplined body becomes a "prerequisite of an efficient gesture" (1995, p. 152). As Old Nick anticipates specific gestures of appreciation from Ma, she complies with his expectations. If she fails to be docile, she will be punished through the deprivation of electricity and food. This psychological manipulation serves to maintain Old Nick's domination on Ma, conditioning her behaviour to meet his desires. Losing her autonomy, the forced subjugation leads to subjectivity crises as María Elena Jaime de Pablos illustrates, "This piece of dominant masculinist narrative aims at taming Ma, at depriving her of her voice and agency—and consequently of her subjectivity—and at establishing a clear power relation based on possession—by resorting to terror and by stressing Ma's situation of dependency" (2022, p. 36).

Old Nick's authority on Ma's body extends beyond the previously mentioned circumstances. Primarily, he is a sexual assailant who subjects Ma to rape for seven years, resulting in the birth of their son Jack. While Jack is unaware of the explicit details of their sexual encounters, he can realize that something unpleasant has occurred to her based on her emotional state the following day. Old Nick's regular visits to the room, almost every night after nine o'clock, prompting Jack to hide in the wardrobe until he departs. The darkness of the wardrobe prevents Jack from seeing Old Nick clearly, leading to confusion and uncertainty about Old Nick's physical appearance, making him question whether he is real or even human:

Women aren't real like Ma is, and girls and boys not either. Men aren't real except Old Nick, and I am not actually sure if he's real for real. Maybe half? He brings groceries and Sunday treat and disappears the trash, but he's not human like us. He only happens in the night, like bats. Maybe Door makes him up with a beep beep and the air changes. I think Ma doesn't like to talk about him in case he gets realer (Donoghue, 2010, p. 22).

Because of the limited knowledge Jack has acquired within the confines of the room, his worldview is restricted. For him, his mother is the only woman he knows, and Old Nick is the only man. However, Ma is cautious about Old Nick's interactions with Jack, which perplexes the young boy, leaving him uncertain about Old Nick's existence and human form. Tatjana Bijelic argues that "between his reality and unreality, there is a limbo where he places Old Nick as half-real" (2017, p. 119), which is because he sees Old Nick as fragmented parts through the gaps in wardrobe doors, hears his voice and the bed creak. Hence, his imagination constructs an alternative representation of him. To solve this enigma, Jack questions why she hides him away, Ma's response further deepens the mystery as she expresses her discomfort with Old Nick looking at him (Donoghue, 2010, p. 32). This atmosphere of secrecy and fear compounds Jack's confusion about the reality and identity of Old Nick, leaving him in a state of constant uncertainty. Ma's protective instincts drive her to shield Jack from any potential harm or deception by Old Nick. Jack is completely unaware of the true nature of their captivity, and his imagination runs wild, leaving him with the fear that Old Nick might be some malevolent creature, like a zombie or a vampire, seeking to cause harm. Consequently, Ma takes precautions and hides Jack from Old Nick's sight to ensure his safety and well-being. Her actions reflect a desperate attempt to safeguard her son from the harsh reality of their situation, allowing him to maintain some semblance of innocence and protection within the confines of their limited world. Kinga Földvály notes that "Jack's consciousness transforms his experiences into an uncanny universe in which boundaries between the real and the unreal become dangerously blurred" (2014, p. 216). Jack's inability to differentiate between the real and the unreal is compounded by his limited exposure to the outside world and his heavy reliance on what he sees on TV. As a result, the images and objects he views on television become his reference points for understanding reality, blurring the lines between fantasy and reality. This underlines the significant role that media plays in shaping his understanding of the world.

From another perspective, Old Nick is also lack of an apparent figure of his son in his head. It highlights the detached and callous nature of his character, as he views his captives more as objects to control and dominate rather than as individuals with identities and emotions. His indifference towards acknowledging Jack as his son reinforces the dehumanizing effect of captivity and the traumatic experience Ma and Jack endure within the room. In this respect, his word choice is worthy of note since he calls his son "it" rather than "he": "I wait for Ma to say, but she doesn't. "Five." I whisper it. Old Nick laughs, "It speaks" (Donoghue, 2010, p. 45).

Ma's efforts to shield Jack from any form of interaction with Old Nick reveal the extent of her protective instincts as a mother. By withholding information about Jack's age from Old Nick, she maintains a sense of control over their circumstances, attempting to create a safe atmosphere within the confined space. Her decision not to encourage Jack to speak with their captor is a strategic measure to minimize potential harm and preserve whatever sense of security they can find in their ordeal. This also emphasizes the power dynamics at play within the room, where Ma takes on the role of a fierce guardian. Bijelic argues that "the mother's insistence on keeping her son out of sight in the presence of Old Nick serves not only to prevent confrontation with possibly disastrous outcomes for Jack, but also to keep a vital part of herself hidden yet

flourishing” (2017, p. 123). Within the suffocating realm of traumatic stress, where Old Nick exercises absolute control over every aspect of Ma’s existence, she finds solace in creating a space of resistance through her relationship with Jack. Jack’s body becomes a sanctuary, untainted by Old Nick’s authority, where Ma can find moments of respite and maintain her sanity. In nurturing, teaching, and engaging with Jack through games and stories, she actively carves out a counter-space, a realm beyond Old Nick’s reach, where she can reclaim her autonomy and sense of self. This bond with her son becomes a source of strength and hope, allowing her to envision the possibility of breaking free from the chains of captivity and regaining her freedom and integrity.

As another way of discipline, Old Nick wields control over Ma and Jack in matters of medical care. When Ma gives birth to Jack in the room, she does so without any medical assistance, risking both her own and the baby’s health. The birth is even more poignant as it follows the loss of Ma’s first child due to an umbilical cord entanglement, highlighting the dangerous consequences of lacking proper medical support during childbirth. On Jack’s fifth birthday, they discuss the circumstances of his birth when he notices a stain on the rug. Ma reveals that he was born right there on the spot, and she had to cut the umbilical cord herself (Donoghue, 2010, p. 4). This revelation stresses the desperate and unaided situation in which Jack came into the world, emphasizing the dire conditions of their captivity. Old Nick goes to great lengths to isolate Ma from the outside world, including denying her access to medical care. He views any connection with the outside as a threat to his control mechanism, leading him to prevent Ma from seeking medical aid. This further intensifies the constraints of their captivity and showcases the extent to which Old Nick seeks to strip them of their autonomy and freedom. Besides, their unhealthy diet exacerbates their vulnerability, prompting Ma to try obtaining vitamin pills. However, Old Nick dismisses her request, demonstrating his total dominance over their health and well-being:

“It’s just that if we had a better diet—”

“Oh, here we go. Whine, whine, whine...”

Ma’s voice gets mad. “I bet we’re cheaper to keep than a dog. We don’t even need shoes.”
(Donoghue, 2010, p. 89).

Obviously, they suffer from inadequate nutrition. Old Nick consistently emphasizes the high cost of living, using his six months of unemployment as an excuse. He fails to provide them with a better diet, let alone access to medical assistance. This indicates that if they were to experience malnutrition or any health problems, Old Nick would not take them to the hospital for treatment. Ma regularly relies on painkillers to alleviate the pain from her decaying teeth and recurring headaches. Herman argues that “chronically traumatized people no longer have any baseline state of physical calm or comfort,” leading to various somatic symptoms such as insomnia and agitation (2015, p. 86). Ma’s prolonged exposure to trauma manifests in her body through intense headaches, toothaches, and insomnia. As a sex captive responsible for caring for her rapist’s child, she experiences disenfranchisement and deprivation of essential needs like security, food, sanitation, healthcare, and education. This not only inflicts psychological trauma but also takes a toll on her physical health. Her persistent headaches are a clear indication of the enduring impact of these circumstances over an extended period of time. Furthermore, Jack often discovers his mother awake during the night, staring through the skylight. McFarlane and Yehuda point out that traumatic stressors can lead to the development of other disorders when the victim’s vulnerability is affected (2007, p. 163). Therefore, Ma’s body develops additional conditions as a direct consequence of the traumatic stress she endures. These somatic reactions serve as evidence of the effects of captivity trauma. While Ma might not immediately develop post-traumatic stress disorder after the traumatic event, her body clearly exhibits evident discomfort and distress.

Spatial Dynamics and the Duality of Inside/Outside

When Ma first enters the room, she does not have any idea about its spatial traits, but later notices its small size and the presence of a skylight. When Jack asks how Old Nick built the room, Ma describes its

structure: “Just a basic twelve-by-twelve, vinyl-coated steel. But he added a soundproofed skylight and lots of insulating foam inside the walls, plus a layer of sheet lead because lead kills all sound. Oh, and a security door with a code” (Donoghue, 2010, p. 106). Furthermore, when she attempts to dig a hole to escape, she discovers a layer of fence all over the place, making it impossible to cut through (Donoghue, 2010, p. 120). Old Nick intentionally designs the shed in his backyard to prevent escape. With the spatial features of the room in mind, Foucault argues that spaces should not be merely seen as containers in which human beings are placed but rather as representations of certain meanings (Foucault, 1997, p. 352). Hence, in the novel, the garden shed is not merely a living space, but a representation of Old Nick's sinister desires. In this sense, the room becomes a tool for wielding power and controlling its occupants on both spatial and psychological levels. Although it physically exists and can be located, it remains unrecognized in the outside world due to its illegitimate and violating nature of human rights. Therefore, the room functions as a heterotopia, challenging and subverting societal norms. According to Foucault, heterotopias are specific places that invert the norms of other cultural sites. He categorizes heterotopias, stating that “heterotopias of deviation are those in which individuals whose behaviour is deviant in relation to the required mean or norm are placed” (Foucault, 1997, p. 353). In his deviation from societal norms, Old Nick creates a space where he wields absolute authority, imposing his own rules upon Ma and Jack. Within this confined room, they are voiceless and devalued, reduced to mere instruments to satisfy his desires. Ma's body becomes a canvas for him to inscribe his toxic actions, devoid of any human worth, turning her into a possession to be dominated and controlled. Therefore, becoming far from neutral, the room serves as a site of crime that imposes the codes of sexual offense upon her body. The novel highlights a deep intertwining of sexuality and space, as the female resident in the room becomes a symbol of sexuality for the assailant. To maintain spatial control, Old Nick implements a panopticon-like system. This constant surveillance ensures his dominance over them, reinforcing the power dynamics in the room. Surveillance recalls the panopticon and in this concept that Foucault borrowed from Jeremy Bentham, architectural structure replaces the human surveillance system (Foucault, 1995, p. 200). The spatial design of the panopticon allows for covert surveillance of the imprisoned, ensuring efficient control without their awareness. This architectural setup depersonalizes and automatizes power, turning individuals into submissive subjects (Foucault, 1995, p. 202). Similarly, Old Nick's use of architecture in the confined space disempowers and traumatizes the young girl, as it restricts her movements and opportunities. The locked garden shed becomes a disciplinary tool that reinforces power dynamics, and gender becomes a significant factor in this context. The clear division between inside and outside, with Old Nick representing the external and Ma the internal, reflects the binary of man/woman, bringing gender roles and power relations into question within the novel. The architecture of the room thus plays a crucial role in shaping the submissive bodies of its occupants, impacting their experiences and interactions within the space.

In his work *The Poetics of Space* (1957), Gaston Bachelard explores the contrasting qualities of inside and outside spaces, emphasizing that they evoke different experiences and emotions. He suggests that this division influences perceptions and shapes the sense of self. In connection with this, he argues that man and woman have different associations in terms of the dichotomy of inside and outside. While inside is associated with femininity, outside represents masculinity (Mulvey, 1992, p. 56). In the context of the novel, the inside space embodies the feminine sphere, symbolizing domesticity and confinement. It represents the limited world of Ma and Jack, where they are subjected to Old Nick's control and oppression. On the other hand, the outside world belonging to Old Nick symbolizes the male sphere, characterized by mobility and vastness, representing freedom and the unknown beyond the confines of the room. The stark contrast between these two spaces highlights the gendered dynamics and power structures at play in the narrative. Acting upon this argument, Laura Mulvey notes that home is a deeper and more intricate landscape of social and sexual significance. Within this domestic space, various oppositions emerge, such as the distinction between upstairs, signifying privacy, and downstairs, representing the public sphere. Within the female sphere of domesticity lies another layer, a female sphere of emotion, giving rise to a complex and interconnected web of experiences and meanings (Mulvey, 1992, p. 55). Because the patriarchal psyche keeps femininity under surveillance, the feminine psyche opens up a new space of oppression and subjugation interior the domestic roof. As the domestic inside fuels the outbreak of the psychic inside

through internalization, the physical and the psychological constraint leads to emotional suffering. As a continuation of domesticity, the private upstairs not only harbours the secrecy of sexuality but also contains interiority and repressed psychic desires within the unconscious. In the patriarchal psyche, the female body is directly associated with sexuality and is therefore kept hidden and confided, which leads to the perception that women's bodies cannot be fully public (Jordonova, 1989, p. 92). In *Room*, Ma's sexuality is hidden within the room. The interiority of the room symbolizes rape and disenfranchisement for Ma, while for Old Nick, it serves as a space to fulfil his dark desires and release his sexual tension. The room's representation becomes intricate, holding contrasting implications for each gender. From a feminist standpoint, it reveals the toxic projection of patriarchal thought onto the female body. The novel's exploration of these gendered binaries accentuates the power imbalances turning the female body into a subservient site of control.

In *Room*, the architecture plays a significant role in symbolizing the binary of inside and outside, with thresholds like the door and windows holding particular significance. The door becomes a regime of control, only accessible with a passcode and emitting a beep, ultimately representing entrapment for Ma rather than a gateway between public and private spaces. On the other hand, the windows function differently, providing light and allowing for voyeurism through their transparent glass frames. The architectural elements in the novel emphasize the contrasting experiences of confinement and visibility within the room, reflecting the complexities of power and control over the characters' lives. Jacques Lacan notes that in the presence of a window, especially when it becomes dim or when there might be someone observing from the outside, the reciprocity of gaze implies that both parties recognize being an object under the observation (1998, p. 215). Due to transparency, windows allow sunlight, but in this case, they serve for a reciprocal voyeurism. Recognizing each other's presence removes the glass borders and becomes an issue of acknowledging existence. However, to achieve recognition, the position of the windows is crucial. In the novel, the gaze through the window is not mutual, as it is positioned in the ceiling, restricting the view to only the sky. When Ma asks Old Nick to remove the leaves covering the window, it grants him the opportunity to gaze inside, further reinforcing the psychological confinement on Ma. The dysfunctional nature of the window prevents any possibility of a reciprocal gaze, but instead, emphasizes the power dynamics. The builder of the room holds complete authority over the gaze, as the spatial design of the room grants him control over the regime of gazing, highlighting the unequal distribution of power and surveillance within the confined space.

As it comes to the interior space, Jack, the narrator, capitalizes the names of objects like Wardrobe, Carpet, Bed, and Table. This writing technique reflects his perception of the world. Unlike others who use generic names for objects, Jack sees them as individuals. This anthropomorphism humanizes the inanimate objects, but it also serves to dehumanize Ma and Jack, reducing them to mere objects confined within the room. Additionally, Jack's deliberately common name reinforces the idea that any child could be in his place, revealing the universality of their plight and the harrowing reality of their captivity. According to Khem Raj Sharma, Jack's name "is a common boy name used in many fairy tales and folk tales such as Jack and the Beanstalk. Using a common name for the young protagonist, Donoghue creates the idea of an 'everyman' Jack" (2013, p. 146). Ma embodies the archetype of an ideal mother, showing unwavering love and care for Jack even in their dire circumstances of captivity. The narrative highlights her role as a protector, nurturer, and teacher, emphasizing the strength and resilience she exhibits despite the challenges they face in the room. However, the confined space of the room and Old Nick's oppressive control diminish their individual identities. Within these confines, both Ma and Jack become objects in the room, subject to the captor's power and manipulation. Their individuality is overshadowed by the room's suffocating presence, and their lives revolve around surviving and adapting within this limited space. As a result, the objects in the room and the people within it become intertwined. Their transformative experiences within the room blur the lines between subject and object, as they both influence and are influenced by their surroundings.

Television plays a significant role in their room, serving as their primary source of entertainment. However, they regulate their TV viewing time because they are cautious not to let it "rot their brain" (Donoghue, 2010, p. 40) or "turn them into zombies" (Donoghue, 2010, p. 75). Laura Mulvey states that after the spread of TV sets at homes, they function "to conceal tensions and contradictions on both sides"

of the gendered geography (1989, p. 69). From a feminist perspective, television serves as a medium of illusion reinforcing the patriarchal power dynamics that dominate society. It constructs new types of representation of womanhood through TV shows, which accelerates its transition to become a possession of female space. Avoiding the illusion of having a comfortable space with a device of her own, she disconnects herself from watching it, which is an attempt to create a boundary between the outside world and the confined space of the room. By reserving TV time solely for Jack's entertainment, she seeks to protect him from the harsh reality and the knowledge of the world beyond their captivity. However, television becomes a source of confusion for Jack as he struggles to differentiate between the real and the unreal. His limited understanding blurs the line between the objects he sees on TV and the objects within the room. For example, when he notices Ma's pills on TV, he envisions Old Nick living inside the television and retrieving the pills for Ma, eroding the boundaries between the characters in his life and those on the screen. This showcases the psychological impact of their captivity on Jack's perception and understanding of the world. The room becomes a reality in itself for him, and his knowledge is confined to the objects and experiences within that space. Television, which serves as an aperture to the outside realm, reinforces his detachment from reality beyond the room's walls. She says:

“Listen. What we see on TV is... it's pictures of real things.”

That's the most astonishing I've ever heard.

“Dora's real for real?”

She takes her hand away. “No, sorry. Lots of TV is made-up pictures. Dora's just a drawing but the other people, the ones with faces that look like you and me, they're real.”

“Actual humans?”

She nods. “And the places are real too, like farms and forests and airplanes and cities...”

“Nah.” Why is she tricking me? “Where would they fit?”

“Out there,” says Ma. “Outside.” (Donoghue, 2010, pp. 73-74).

The oppressive spatial-psychological features of the room lead to Jack's inability to differentiate himself from Ma and create blurred boundaries between fantasy and reality. However, as he grows older, Ma attempts to broaden his understanding of the outside world, despite his limited worldview. Marisol Morales Ladron argues that “from the beginning of the novel, reality is presented as a construction whose validity relies on the point of view of the onlooker and not on shared common perceptions” (2017, p. 88). The novel presents reality as a subjective construction that relies on the individual's perspective. As a result, it is difficult for Jack, who has lived in a tiny room since his birth, to grasp concepts such as the vastness of the outside world or the scale of airplanes. His perception of reality is based on his personal experiences within the room.

As long as Jack remains inside the room, he perceives everything within its confines as real. However, this perception is challenged when he follows their escape plan. The plan entails Ma staying in the room while he ventures outside for help. Initially, Jack is hesitant to leave because he believes that Ma will continue to be real in the room while he loses his own reality. However, upon stepping outside, he discovers that the outside world is just as real as the room. This realization shatters his previous understanding and expands his perception. When he jumps out of the trunk and encounters various real things, he undergoes a re-evaluation of reality. He observes a baby in a stroller and thinks it is a doll, but realizes it is a real baby. He sees a dog and acknowledges it as a real dog. This overwhelming encounter with the outside world contributes to his difficulty in communicating effectively with the officer:

“Where is Room?”

“Room's not in a house”, I say again.

“I'm having trouble understanding, Jack. What's in it then?”

“Nothing. Room's inside.”

“So what's outside it?”

“Outside.” (188-189).

Jack finds himself outside for the first time and is unsure of the exact location of their room. He manages to convey that the room is in the backyard and has a skylight, which is sufficient information to locate the room and rescue Ma. Eric D. Lister notes that “When one is physically vulnerable, fearing further violence or death, this forced silence necessarily shapes subsequent reaction to the trauma” (1982, p. 872). Therefore, it is not a deliberate choice for Jack to withhold information about the room, as he is still under the influence of the shock of experiencing the outside world. He is overwhelmed and struggling to process the sudden change after spending his entire life in the confined space of the room. When Ma declares, “we’re never going back” (Donoghue, 2010, p. 193), Jack’s tears stem from his longing for the familiar and comforting atmosphere of the room, rather than embracing the newfound sense of liberty in the outside world. The room, despite its captivity, has become a place of security and familiarity for him, which makes the transition to the outside world overwhelming and unsettling. In this respect, Hannah Arendt suggests that our perception of reality is deeply intertwined with appearance, and appearance relies on the existence of a public realm where things emerge from the obscurity of private existence, and therefore the interplay between the private and public spheres shapes our understanding of reality and the world around us (1958, p. 51). Having spent most of his life confined within the private realm of the room, Jack’s abrupt exposure to the outside world shatters his understanding of reality. Everything he knows, from the objects he encounters outside to the concept of publicity itself, is ruined by this traumatizing background, forcing him to reevaluate and reconstruct his sense of reality.

Jack’s transition to the outside world is not without challenges. He struggles to fully accept the presence of other perspectives and, as a result, creates alternative forms of captivity to feel safe. He questions whether they are once again a secret or locked in the hospital, demonstrating his difficulty in reconciling his new reality with the previous confinement of the room. Despite his physical freedom, Jack’s perception is still shaped by his experiences within the room, causing him to perceive the hospital as another form of confinement. In this sense, the medical gaze and disciplinary techniques of the staff also reinforce the sense of surveillance and control. The medicalization of the gaze allows physicians to analyse the body, diagnose illnesses, and impose discipline through spatial organization. Jack and Ma become subjects of medical scrutiny and classification, which adds another layer of control and discipline to their lives.

The transition from the room to the hospital demonstrates the complex interplay between space, power, and control. Jack’s perception of reality continues to be shaped by the disciplinary techniques and spatial arrangements that he encounters, influencing his understanding of freedom and confinement. In this regard, according to Foucault, the medical gaze operates within a confined space where it exercises complete control over itself. He argues:

Medical gaze circulates within an enclosed space in which it is controlled only by itself; in sovereign fashion, it distributes to daily experience the knowledge that it has borrowed from afar and of which it has made itself both the point of concentration and the centre of diffusion. In that experience, medical space can coincide with social space, or, rather, traverse it and wholly penetrate it. One began to conceive of a generalized presence of doctors whose intersecting gazes form a network and exercise at every point in space, and at every moment in time, a constant, mobile, differentiated supervision. (Foucault, 1975, pp. 30-31)

The concept of a ubiquitous presence of doctors whose gazes intersect to create a network that continuously and dynamically supervises every point in space and every moment in time begins to emerge. In this case, the patient has little control over the medical gaze. In this respect, Ma and Jack’s misery of being under Old Nick’s monitoring is complicated by the doctor keeping them under control in the small hospital room. Even though they are no longer within the confines of the room, their confinement appears to be transferred to the hospital room. Within this context, the similarity between the discipline in the hospital and the discipline in the room leads Jack to draw analogies between the two spaces. Both the room and the hospital ward have a restricted spatial layout and include a bathroom. This demonstrates the lasting impact of the confined space and the power dynamics associated with it. As the room is revealed to be a

space with its own set of codes and regulations, Jack and Ma carry these codes with them as they transition to new spaces. The room's influence becomes ingrained in their behaviour and interactions as well, creating a shadow that follows them wherever they go. Bearing the stigma of the room on their bodies and transferring it to the hospital room makes the ward stigmatized as well. Because both the bodies and spaces are attributed to the same negative codes, the interlaced bond between them reaches a point where they begin to represent one another. Because they move from one space to another after their freedom, this dilemma of representation causes a spatial conflict in their new start.

The struggle to navigate this spatial entanglement becomes an integral part of their journey toward finding a sense of belonging and establishing their own identities outside of the room. After they leave the hospital, Jack finds it difficult to integrate social rules. He seeks the familiar and secure environment of the room. He wants to keep the Rug brought from the room which serves as a token that connects him to the safety and familiarity of the room, representing a physical and emotional link to his past experiences. Although Ma does not want to see any reminder from the past, Jack prefers to remember, which shows that they experience trauma in different fashions. Ma rejects the room, seeking to escape its traumatic memories, while Jack clings to it, as his limited experiences within its confines define his reality. Ma and Jack's different perspectives on the room can be linked to Freudian methods of analytic therapy and cathartic treatment such as acting out. As Güzel Köşker states, "Compared to forgetting, remembering forms the basis of the purification of the soul from trauma and similar disorders" (2012, p. 4). Remembering prompts confrontation with traumatic experiences because it brings out the repressed and reproduces it in the same way through acting out. Since this method releases the undesired memories through repetition, it works like catharsis, unburying the buried. In the novel, remembering is significant for the characters because only after repeating the past days do they release their consciousness and step into the future ahead of them. When remembering transitions into acting out, it aligns with Freud's concept of abreaction through repetition. For this purpose, they revisit the room and repeat the old days no matter how traumatic they were. Jack states that "I look back one more time. It's like a crater, a hole where something happened" (Donoghue, 2010, p. 401). This statement reveals a shift in Jack's perspective. With his growing awareness, Jack now acknowledges the room's dark history and no longer associates it with intimacy and safety. This recognition allows him to confront and reconcile with the traumatic past, paving the way for a healthier and more hopeful future.

Conclusion

Unlike other scholarly works that concentrate on narratology or resilience devices, this study offers a new approach because it tackles the functions of the apparatus of power imposed on the characters. In this regard, this study examines both corporeal and spatial engagements as they go hand in hand to achieve control. In the novel, Ma and Jack are subjected to the control and manipulation of Old Nick, who imposes various disciplinary techniques upon them. In this study, these methods are analysed in light of Foucauldian dictum. Initially, Old Nick enforces a strategy of confinement by keeping a young girl locked in a highly secure room for an extended period. This trauma of captivity is achieved through first denying her access to the public realm and subsequently depriving her of essential resources such as food, hygiene, medication, heating, and electricity. These practices of control and manipulation result in the emergence of docile and obedient bodies, subject to the dominant power structure enforced upon them. Hence, the analysis through a Foucauldian lens helps shed light on the complex dynamics and power relations at play within the narrative, showing the unequal power practices between the two genders and reducing the female body into a platform to be dominated. Rather than being simply force, power structures subjugate and regulate, making the victims to obey Old Nick's norms. Along with corporeal control, the spatial characteristics of the room and the contrasting dynamics of inside and outside are crucial in the novel. Doubled with the corporeal oppression, spaces function as an instrument of control rather than being neutral sites. In this regard, Old Nick creates a Foucauldian heterotopia, a mappable counter-site that acts as a rigid apparatus of control. In this heterotopia, Ma cannot find a way out, and Jack, who was born and raised in the room, is subjected to the restrictive perspective of the world. Because they do not have a tie with outside, their existence is equated

with objects within the room, hindering Jack from developing a sense of his self. This blurring of boundaries between the room and their bodies perpetuates a sense of stigma and creates a profound disparity in their experiences of the inside/outside dichotomy. Because the disagreement between the rules of inside and outside, Jack grapples with a sense of longing for the room as he has difficulty to adapt the conventions of society. In this sense, the spatial boundaries and oppressive nature of the room become inscribed on their bodies, both physically and psychologically. This embodiment of the room's codes reinforces the stigma associated with their past experiences, creating a profound impact on their ability to navigate the outside world. To overcome this trauma and break free from the stigmatization, they revisit the room. However, the act of revisiting takes on a symbolic role, offering the characters a chance to reconfigure their understanding of space and reconcile with their past. On the one hand, this complex interplay between the corporeal and spatial dimensions provides a powerful narrative through which the characters embark on a journey toward healing and a new beginning. On the other, it showcases how compelling it is to be imprinted with the disciplinary codes and disengage from them.

Conflict of interest:	The author declares no potential conflict of interest.
Financial support:	The author received no financial support for the research.
Ethics Board Approval:	The author declares no need for ethics board approval for the research.

References

- Arendt, H. (1958). *The human condition*. University of Chicago Press.
- Bijelic, T. (2017). Mother-child bonding and spatial androgyny in the film adaptation of Emma Donoghue's Room. *Istraživanja*, 12, 115-129.
- Donoghue, E. (2010). *Room*. Picador.
- Erikson, T. K. (1995). Notes on trauma and community. In C. Caruth (Ed.), *Trauma: Explorations in Memory* (pp. 183-199). The Johns Hopkins UP.
- Foucault, M. (1975). *The birth of the clinic: An archaeology of medical perception*. (A.M. Sheridan Smith, Trans.). Vintage Books.
- Foucault, M. (1991). *The Foucault reader* (P. Rabinow, Ed.). Penguin.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and punish* (A. Sheridan, Trans.). Penguin Random House.
- Foucault, M. (1997). Of other spaces: Utopias and heterotopias. In N. Leach (Ed.), *Rethinking architecture: A reader in cultural theory*. Routledge.
- Földvály, K. (2014). In search of a lost future: The posthuman child. *European Journal of English Studies*, 18(2), 207-226. <https://doi.org/10.1080/13825577.2014.917008>
- Fritzl case. (2009). BBC News. Retrieved from <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/7371959.stm>.
- Güzel Köşker, N. H. (2012). Sahnedeki yitim: Vahşi batı. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 52(2), 1-27.
- Herman, J. L. (2015). *Trauma and recovery: The aftermath of domestic violence-from domestic abuse to political terror*. Basic Books.
- Jaime de Pablos, M.E. (2022). Becoming resilient subjects: Vulnerability and resistance in Emma Donoghue's room. In M. I. Romero-Ruiz and P. Cuder-Domínguez, (Eds.), *Cultural representations of gender vulnerability and resistance*. Palgrave Macmillan.
- Jordanova, L. (1989). *Sexual visions: Images of gender in science and medicine between the eighteenth and twentieth centuries*. Harvester Wheatsheaf.
- Lacan, J. (1988). *The seminar of Jacques Lacan: Book I, Freud's papers on technique 1953-1954*. W. W. Norton and Co.
- Ladron, M. M. (2017). Psychological resilience in Emma Donoghue's Room. In L. M. Gonzalez-Arias (Ed.), *National identities and imperfections in contemporary Irish literature: Unbecoming Irishness* (pp. 83-98). Palgrave Macmillan.
- Lister, E. D. (1982). Forced silence: A neglected dimension of trauma. *American Journal of Psychiatry*, 139(7), 872-876. <https://doi.org/10.1176/ajp.139.7.872>
- McFarlane, A. C., & Yehuda, R. (2007). In B. A. van der Kolk, A. C. McFarlane, & L. Weisaeth (Eds.), *Traumatic stress: The effects of overwhelming experience on mind, body and society* (pp. 155-181). Guilford Press.

- Mulvey, L. (1989). Melodrama inside and outside the home. In *Visual and Other Pleasures*. Palgrave.
- Mulvey, L. (1992). Pandora: Topographies of the mask and curiosity. In B. Colomina (Ed.), *Space and sexuality* (pp: 53-71). Princeton Architectural Press.
- Palko, A. (2020). Emma Donoghue. In R. Bradford (Ed.), *The Wiley Blackwell companion to contemporary British and Irish literature Vol I*. John Wiley & Sons.
- Sharma, K. R. (2013). Narratological complexities in Emma Donoghue's Room. *Labyrinth*, 4(3), 144-150.
- Ue, T. (2012). An extraordinary act of motherhood: A conversation with Emma Donoghue. *Journal of Gender Studies*, 21(1), 101-106. <https://doi.org/10.1080/09589236.2012.639177>



Toplumsal Cinsiyet Rollerini Ekseninden Bale Mesleğine Bakış¹ An Overview of the Ballet Profession from the Axis of Gender Roles

Burcu GEDİKLİ*, M. Demet ULUSOY**

Öz

Batılı bir sanat dalı olarak bale, Türkiye'nin sanat kültürü portföyüne modernleşme sürecinin ideolojisi olarak girmiştir. Yabancı bir kültür ögesi olarak benimsenmesi problemlili ve toplumsal algılanışı da bir o kadar tartışmalı olmuştur. Kadın ve erkeğin dansına dayalı bir sanat dalı olarak olumlu yönde kabullerin olduğu kadar Türk kültürüne ters düştüğü argümanı ile olumsuz yargıların da oluştuğu izlenmektedir. Bu problematik bakış açısının büyük oranda nedeni toplumsal cinsiyet rollerine yönelik kalıp yargılardır. Bu çalışmada bale dansçılarından deneyimlerinden yola çıkarak bu vaziyet alışın örüntüsü anlaşılmasına çalışılmıştır.

Bu ekseninde nitel bir araştırma tasarlanarak 31 bale dansçısı ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Araştırma sonucunda bale alanına yönelik temel yargıların cinsellik ve erkeklik rolleri üzerinden yapılandırıldığı bulgulanmıştır. Bu bulgulara erkekler için baleye olumsuz bakış inşasında kadınsılık, homoseksüalite gibi cinsel tercih teması öne çıkarken kadınlar için ise olumsuz yargıların yine cinsellik kapsamında ama daha ziyade erkeklerle yakın temas, çıplaklık, kolay elde edilebilirlik gibi namus ve iffet üzerinden şekillendiği bilgisine ulaşılmıştır.

Anahtar sözcükler: Sanat sosyolojisi, bale, meslek seçimi, toplumsal cinsiyet rolleri.

Abstract

As a Western art form, ballet entered Turkey's art culture portfolio as an ideology of the modernization process. Its adoption as a foreign cultural element has been problematic and its social perception equally controversial. As an art form based on the dance of men and women, it is observed that as well as positive acceptance, negative judgments have also developed with the argument that it is contrary to Turkish culture. This problematic perspective is largely due to stereotypes about gender roles. This study attempts to understand the pattern of this positioning based on the experiences of ballet dancers.

A qualitative research was designed and in-depth interviews were conducted with 31 ballet dancers. As a result of the research, it was found that basic judgments about the field of ballet are structured through sexuality and masculinity roles. In these findings, while the theme of sexual preference such as femininity and homosexuality came to the forefront in the construction of a negative view of ballet for men, it was found that negative judgments for women were shaped by honor and chastity such as close contact with men, nudity, and easy availability.

Keywords: Sociology of art, ballet, profession choice, gender roles.

¹ Yazarın "Bale üzerine mesleki kariyer planlamada ebeveynlerin toplumsal, ekonomik, kültürel sermayelerinin etkisi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

* Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. E-posta: burcuturkdogan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5339-6366

** Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. E-posta: demet@hacettepe.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7169-8301



Giriş

Bale, Batı dans sanatının günümüze kadar ulaşmış en eski biçimlerinden biri olan, motor becerilerin karmaşık ve estetik kombinasyonlar halinde beden aracılığıyla sergilendiği sanat dallarından biridir. Diğer bir ifade ile bazı sanat dallarında insan bedeni ve bu bedenin hareketleri, ilgili sanat dalının merkezi öğelerinden biridir ki balede bu sanat dallarındandır. Dolayısıyla insan bedenine ve daha da özelde cinsiyet yönü (biyolojik yönü) ile insan bedenine yönelik toplumsal algılama tarzı, bale gibi beden merkezli sanatların toplum nezdindeki algısını, değerini, önemini belirlemektedir. Ancak bale ile biyolojik beden arasında kurulacak ilişki, balenin toplumsal algılanışını kavramada yetersiz olacaktır. Çünkü beden, yalnızca biyolojik değil aynı zamanda toplumsal bir nesnedir ve bu bizi toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında balenin incelenmesinin gerekliliğine götürmektedir.

Balenin toplumsal algılanışında, beden ve dolayısıyla bedene yüklenen toplumsal roller de büyük bir önem taşımaktadır. Bu temelden hareketle bale mesleğini seçmiş bireylerin, yetiştikleri dönemde bale yapan erkek ya da kadın dansçıya yönelik toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında toplumda yerleşik olan kültürel kodların tespit edilmesi, balenin toplumdaki yeri ve değerini kavrama konusunda önemli bir basamaktır.

Bu minvalde toplumsal cinsiyet rolleri bilhassa Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerde bedende ve bedensel ilişkilerde kendisini açığa çıkarmaktadır (İlkkaracan, 2011; Berktaş, 2004, ss. 3-4). Daha açık bir ifade ile Türkiye gibi ataerkil değerlerin baskın değer sistemi olduğu, geleneksel ve kültürel değerlerin en çok kadınlar üzerinde etkisini ve baskısını hissettirdiği toplumlarda, beden merkezli sanata bakış açılarını anlamak daha da elzem konumdadır. Ancak bilhassa araştırmanın bulgularında da detaylı bir biçimde gösterileceği gibi konu bale sanat alanı olduğunda toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında ataerkil değerlerin baskısı belki de kadın dansçılardan daha çok erkek dansçılar üzerine veya en azından kadın dansçılar kadar erkek dansçılar üzerinde de etkilidir. Bu sebeple araştırmanın ehemmiyeti açısından toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında sadece kadın temelli araştırmalardan önemli ölçüde farklı olarak araştırmanın amacı kadın ve erkek bale dansçıları açısından toplumda var olan bale ve toplumsal cinsiyet rollerine dair kültürel kodların anlaşılmasıdır. Çalışmanın amacı doğrultusunda çalışmanın önemi de bu temel argüman üzerinden şekillenmektedir. Çalışmanın gerek kadın gerekse erkek bale dansçılarının toplumsal cinsiyet rolleri ekseninde toplumsal yönden olumlu ya da olumsuz algılanışının tespit edilmeye çalışıldığı bir araştırma olması çalışmayı önemli kılmaktadır.

Bu genel perspektiften hareketle ilk olarak çalışmanın katılımcı grubu, verilerin toplanma ve analizi çerçevesinde yöntem kısmı ele alınmıştır. Ardından bale mesleğine, özelde bale dansçılarına yönelik toplumsal cinsiyet algılarının daha net anlaşılabilmesi için öncelikle cinsiyet ve toplumsal cinsiyet rolü kavramlarına, balenin dünya ve Türkiye'deki tarihsel gelişimine ve balede erkek, kadın dansçıların konumuna dair kavramsal çerçeve sunulmuştur. Son olarak ise araştırmanın toplumsal cinsiyet rolleri bağlamındaki bulgularına ve nihayetinde araştırma sonuçlarına yer verilmiştir.

Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi

Yöntem

Araştırma, nitel araştırma desenlerinden biri olan tekli araçsal durum çalışması olarak tasarlanmıştır. Nitel araştırma, araştırmacıların üzerinde uzlaştığı kuralları takip etmesi bakımından sistematik ve bireylerin deneyimlerine dayalı olması bakımından ampirik bir araştırma yöntemi olarak tanımlanmaktadır (Shank, 2006, s. 4). Nitel araştırmada amaç, incelenecek bir toplumsal olgunun, katılımcıların perspektifinden, onlar için ne anlam ifade ettiğini anlamaktır. Bu araştırmada kullanılan durum çalışması ise nitel araştırma desenlerinden biridir. Durum çalışması, araştırılacak bir veya birkaç vakanın, olgunun, durumun belirlenmesi ve ardından çalışma konusuna, çalışılacak duruma dair derinlemesine bir inceleme sunulmasıdır. Sınırlı sayıda olay, birey veya durumun çalışma konusu olduğu durum çalışmalarında bunların ilişkilerinin ayrıntılı bağlamsal analizi ile güncel yaşam içerisindeki olgular incelenmekte ve araştırılmaktadır. Araştırma nesnesi olarak tek bir durum seçilebileceği gibi farklı durumların bir arada ele alınarak incelenmesi, analiz edilmesi de söz konusu olabilmektedir (Davey, 1990). Bir meslek disiplininin

incelenmesinde de önemli bir araç olan durum çalışması, belirli bir mesleğin (öğretmenlik, hemşirelik, polislik, sosyal hizmet çalışanları vbg.) uygulamalarını, mesleğin gerektirdiği beceri ve yetenekleri, mesleğin zorlukları ve bu zorlukların aşılmasını anlamada kullanılabilir (Gerring, 2017; Merriam ve Grenier, 2019; Stake, 1995). Araştırma bağlamında bale gibi sınırlandırılmış bir meslek grubunun doğasının anlaşılabilmesi amaçlandığı için durum çalışmalarından tekli durum çalışması tercih edilmiştir. Araştırmanın saha görüşmeleri ise Hacettepe Üniversitesi Senatosu Etik Komisyonu'ndan 05.02.2022 tarihinde izin alınmasının ardından başlamıştır.

Katılımcı Grubu

Nitel araştırmalarda, incelenecek olgunun en iyi biçimde anlaşılabilmesi amacıyla o konu hakkında detaylı bilgi verebilecek olan katılımcıların amaçlı örnekleme yoluyla seçilmesi esastır (Creswell, 2013, s. 155; Patton, 2018, s. 230-237). Bu düşünceden hareketle incelenen ana olgu olan bale mesleğini seçmiş bireylerin kendi deneyimleri üzerinden bale mesleğine yönelik toplumsal cinsiyet kültürel kodlarının nasıl görüldüğünü anlayabilmek amacıyla kartopu örnekleme içeren amaçlı örnekleme yoluyla bale dansçıları, katılımcı grubu olarak seçilmiştir. Bu bağlamda Devlet Opera ve Balesi Genel Müdürlüğü'ne bağlı farklı şehirlerde çalışan ya da emekli olmuş bale dansçıları katılımcı grubu olarak belirlenmiştir. Kartopu tekniği ile ulaşılan 14 kadın, 17 erkek bale dansçısı olmak üzere toplamda 31 bale dansçısı ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Katılımcılara ait demografik bilgiler ve görüşme tarihleri Tablo 1'de sunulmuştur.

Tablo 1. Katılımcı grubu demografik bilgileri

Katılımcı	Çalışılan Kurum	Yaş	Meslek	Görüşme Tarihi
K1	ANKARA DOB	30	Dansçı	24.03.2022
K2	İSTANBUL	66	Emekli eğitimci	28.04.2022
E3	MERSİN DOB	45	Dansçı	23.04.2022
E4	MERSİN DOB	32	Dansçı	21.05.2022
E5	ANKARA DOB	38	Dansçı	30.05.2022
K6	ANKARA DOB	37	Dansçı	01.06.2022
K7	ANKARA DOB	37	Dansçı	02.06.2022
K8	ANKARA DOB	22	Dansçı	03.06.2022
K9	İZMİR DOB	31	Dansçı	03.06.2022
E10	İZMİR DOB	37	Dansçı	07.06.2022
E11	İZMİR DOB	56	Emekli dansçı	08.06.2022
K12	ANKARA DOB	26	Dansçı	08.06.2022
E13	İSTANBUL DOB	28	Dansçı	18.06.2022
E14	ANKARA DOB	26	Dansçı	18.06.2022
E15	SAMSUN DOB	35	Dansçı	18.06.2022
E16	ANKARA DOB	32	Dansçı	19.06.2022
K17	İSTANBUL DOB	40	Dansçı	24.06.2022
K18	İSTANBUL DOB	27	Dansçı	19.06.2022
E19	İSTANBUL DOB	45	Dansçı	20.06.2022
K20	İZMİR DOB	36	Dansçı	21.06.2022
E21	İSTANBUL	41	Eğitimci	22.06.2022
E22	İSTANBUL DOB	63	Emekli dansçı	24.06.2022
K23	ANKARA DOB	37	Dansçı	24.06.2022
E24	İSTANBUL DOB	58	Emekli dansçı	29.06.2022
E25	İSTANBUL DOB	39	Dansçı	04.07.2022
E26	ANKARA DOB	62	Emekli dansçı	06.07.2022
E27	ANTALYA DOB	31	Dansçı	25.07.2022
K28	İSTANBUL	31	Eğitimci	22.09.2022
K29	İZMİR DOB	37	Dansçı	09.10.2022
K30	ANKARA DOB	25	Dansçı	06.03.2022
E31	ANKARA DOB	53	Emekli dansçı	24.04.2023

Araştırma sürecinde katılımcıların cevaplarının birbirlerini tekrar etmesi, oluşturulan temaların birbirini yinelemesi ve yeni bir temanın oluşturulmadığı noktada başka bir deyişle doyum noktasına ulaşıldığında araştırma sonlandırılmaktadır (Patton, 2018, s. 246). Bu çalışmada da bale dansçılarının deneyimlerinden hareketle toplumsal cinsiyet kültürel kodlarına yönelik olarak vermiş oldukları cevaplarda kadın ve erkek dansçı bağlamında kostümlerine, bedensel hareketlerine, kadın dansçılar bağlamında ise erkek dansçılarla yakın temaslarına yönelik benzer ifadelerin tekrarlanması, bunlar haricinde yeni bir temalaştırma yapılmadığında görüşmeler sonlandırılmıştır.

Veri Toplama ve Verilerin Analizi

Araştırmanın veri toplama aşamasında, bireylerin konu hakkında bilgi ve düşüncelerini almak amacıyla nitel araştırmanın veri toplama araçlarından yarı yapılandırılmış görüşme tercih edilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşme için literatür okumalarına dayalı olarak önceden oluşturulmuş soruların olduğu bir görüşme formu hazırlanmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşmenin doğasına da uygun olarak bu form aracılığıyla araştırmacı hem belirlediği sorular hakkında bilgi edinmiş hem görüşmenin amacına bağlı kalarak yeni ya da alt sorularla o konuyu daha detaylı öğrenmeye, anlamaya çalışmıştır (Creswell, 2017, ss. 281-282).

Etik kurul izninin alınmasının ardından katılımcılarla görüşmelere başlanmıştır. Görüşmeler, Covid-19 pandemi sürecinin son zamanlarına denk gelmiş olduğu, henüz dansçıların çalışmaya başlamadığı, çalışmaları başladığında ise sağlıklarını korumak amacıyla az sayıda insanla yüz yüze temas etmek istemeleri gibi sebepler nedeniyle tüm görüşmeler online olarak yapılmıştır. 23 katılımcı ile sesli görüşme, 8 katılımcı ile görüntülü görüşme yapılmıştır. Katılımcılardan görüşme öncesi sesli onay alınmış ve ardından yalnızca ses kaydı yapılmıştır.

Görüşmeler, katılımcıların verdikleri cevapların birbirini tekrarladığı, yeni temaların oluşturulmadığı doyum noktasına ulaşması ile sonlandırılmıştır. Ardından ses kayıtlarının transkripsiyonu yapılmıştır. Transkripsiyonu yapılan metinler MAXQDA 2020 programına aktararak ilk okuma neticesinde açık kodlamalar yapılmıştır. Sonrasında yinelenen okumalar ile bazı kodların çıkarılması, yeni kategorilerin eklenmesi ile verilerin eksen kodlaması tamamlanmıştır. Son olarak ise seçici kodlama ile temalara son hali verilmiştir. Kod ve kategorilerin oluşturulmasında tümevarımsal ve tümdengelimsel birlikteliği dikkate alınarak veriler incelenmiştir (van Manen, 2016, ss. 30-31; Creswell, 2017, ss. 83-84).

Araştırmanın geçerlik ve güvenilirliğinin sağlanması amacıyla olumsuz durum analizi (negative case analysis) stratejisi benimsenmiştir. Durum çalışmalarında geçerliliği sağlayacak önemli stratejilerden biri olan olumsuz durum analizi ile araştırma sorularına katılımcıların vermiş olduğu cevaplarda, soruları hem destekleyen hem de tutarsız olabilecek bulgular titiz bir okuma ile karşılaştırılarak analiz edilmiştir. Bu süreç veri parçaları arasında farklılıklar giderilinceye kadar sürdürülmüştür. Bunun yanı sıra araştırmacı düşünömselliği (researcher reflexivity) stratejisi de benimsenmiştir. Buna göre ise araştırmacılar görüşmeler, analiz ve raporlama süreci boyunca herhangi bir etkide bulunma riskine karşı varsayımlarını, önyargılarını ve kuramsal pozisyonuna yönelik sorgulamalarını sürdürmüşlerdir (Creswell ve Miller, 2000; Erlandson vd., 1993, s. 121; Phillips, 2014, s. 552).

Bulguların sunulmasında kolaylık sağlaması amacıyla erkek bale dansçılarının anlatılarını ifade etmede E, kadın bale dansçılarının anlatılarını yansıtmak için ise K kısaltması kullanılmış, katılımcıların gerçek isimleri kullanılmamıştır.

Araştırmanın yöntemi konusunda verilen bilgilerin ardından bir sonraki bölümde araştırmanın kavramsal çerçevesini oluşturan meslekler ve bale tarihine yönelik bilgiler ifade edilmiştir.

Kavramsal Çerçeve

Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet Kavramları Ekseninde Bale

Bale dansçalarına yönelik toplumsal cinsiyet rollerine dayalı kültürel kodların anlaşılabilirliği için öncelikle cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarına değinmek gerekmektedir. Cinsiyet (sex) kavramı, bireylerin fiziksel özelliklerinin, cinsel organlarının göz önünde bulundurulması ile ortaya çıkan fiziksel ve biyolojik farklılıklarını tanımlamaktadır. Toplumsal cinsiyet (gender) kavramı, cinsiyet kimliğimizden farklı olarak tarihsel ve kültürel süreçlerin ürünü olan sosyal kimliğimizi açıklayan, bireyin cinsiyetine dayalı olarak hangi davranış kalıpları, sorumluluk ve rollerin kadın ve erkeklere uygun olacağına sosyo-kültürel olarak belirlenmesini ifade etmektedir. Bu nedenle toplumsal cinsiyet kavramı, toplumsal yapıdaki kadının, kadınlık kalıp yargılarının dışına çıkamamasına, erkeğin de erkeklik kalıp yargılarının dışına çıkamamasına işaret etmesi bakımından önemli bir role sahiptir (Marshall, 1999, ss. 98-100).

Bireyin doğumundan itibaren aile içerisinde öğrenilmeye başlanılan toplumsal cinsiyet rolleri, bireylerin dahil oldukları okul, akran grupları gibi sosyal çevreleri aracılığıyla da pekiştirilmeye ve sürdürülmeye devam etmektedir. Dolayısıyla sosyalleşme sürecinde tüm toplumsal mekanizmalar vasıtasıyla toplumsal cinsiyete yönelik roller, bireyler tarafından içselleştirilmektedir. Araştırmalar neticesinde çocukluk dönemi oyun ve oyuncaklarından başlayarak bireyin tüm yaşamı boyunca kadın ve erkeğe yönelik kategorileri, toplumsal cinsiyet rolleri kalıp yargılarını benimsediği ortaya koyulmaktadır (Vondracek ve Kirchner, 1974; Helwig, 2001; Holmes, 2007, ss. 41-44).

Toplumsal cinsiyet rolleri, içinde bulunulan kültüre, zamana göre değişmekle birlikte evrensel olarak tüm toplumlarda, toplumsal hayatın pek çok alanında toplumsal kurumlarda erkekler ile kadınlar arasındaki iş bölümünde kendisini göstermektedir. Başka bir deyişle toplumsal yaşamın aile, istihdam, cinsellik, kültür vs. gibi tüm alanları cinsiyetlendirilmiştir. Bu cinsiyetlendirilme, toplumsal cinsiyet rollerinin baskın olması, kadın ve erkekleri yapacakları işler, sahip oldukları kaynaklar ve haklar bakımından etkilemekte, sınırlamaktadır (Sullivan ve Todd, 2023, ss. 5-7). Tarihsel süreçte baskın ataerki değerlerin egemen değer sistemi olması neticesinde duygusal, fedakâr, itaatkar duygulara ve tavırlara sahip olması beklenen kadınlar ile ev arasında bir bağ kurulmuştur. Rasyonel, bağımsız, otoriter, hırslı gibi duygu ve tavırlara sahip olması beklenen erkeklerin ise kamusal alanla, iş yaşamı ile bağı kurulmuştur. Bunun yanı sıra kadın ve erkek için kabul edilen toplumsal cinsiyet rolleri bedenlerini de biçimlendirmektedir. Gündelik yaşamda kadınların bakımlı olması, ince olması, karşı cinsle direk göz teması kurmaması (göz teması kurduğunda gözünü çekmesi gereken kişi kadın olarak kabul edilmektedir), fiziksel bakımdan bacaklarını açarak oturmaması gibi sosyal pratikler alanında pek çok davranış kalıbına dikkat etmeleri gerekmektedir. Erkek değerlerin daha egemen olduğu kültürlerde ise erkeklerin gündelik yaşamda bedenlerine özen gösterme, hareketlerini kısıtlama gibi katı davranış kalıplarından ziyade erkekliklerini sergileme, güçlü, cesur, evine para getiren erkek olmak gibi davranış kalıplarını sergilemeleri beklenmektedir (Dökmen, 2010; Kandiyoti, 2012; Walby, 1990, ss. 19-24).

Toplumsal cinsiyet rollerinin görünürlük kazandığı alanlardan birisi de daha önce tezahürleri ifade edilmiş olan bedendir. Toplumların tarihsel süreç içerisinde sahip oldukları kadınlık ve erkeklik rollerine ilişkin tüm imgeler, toplumsal cinsiyet rolleri bedende somutlaşmaktadır (Holmes, 2007, ss. 19-27, 31-38). Erkek ve kadınla ilişkilendirilen davranış kalıplarının görünürlük kazandığı alan olarak beden, balede de önemli bir araçtır. Kavramsal çerçeve içerisinde, toplumsal cinsiyet rollerinin temel alınmasını ve bale mesleğinde toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl bir etkisi olduğunu anlayabilmek için öncelikle kısaca bale tarihine ve ardından balede kadın ve erkek dansçıların konumlarına, dünyadaki ve Türkiye'deki durumu olmak üzere değinilecektir.

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramları bağlamında kadın ve erkek rollerine değinilmesinin ardından toplumsal cinsiyet rolleri ekseninde bale mesleğinde kadın ve erkeklerin sahip oldukları konumu anlamak da önemlidir. Türkiye'de erkek ve kadın bale dansçısına yönelik toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl şekillendiğini anlayabilmek için öncelikle batılı bir sanat dalı olan balenin dünyadaki konumunda erkek ve kadın dansçıların toplumsal cinsiyet rollerine değinmek gerekmektedir. Bu bağlamda ilk olarak bale tarihi

sürecinde erkek ve kadın dansçılara yönelik toplumsal cinsiyet rollerinin seyri anlatılmış ardından Türkiye’de erkek ve kadın dansçıların konumuna değinilmiştir.

İtalya’da saray dansı olarak ortaya çıkmış olan bale, dans etmek anlamına gelen ballare sözcüğünden türetilmiştir ve dans aracılığıyla bir hikâye anlatımıdır. Dönemin kültürünü, tarihini anlatan baleler, şenlikler, bir soylunun doğumu, ölümü gibi zamanlarda soylular tarafından yapılan danslardır. Bale, İtalyan saraylarında başlamasının ardından Fransa kralının oğlu II. Henri ile Floransa asilzadesinin kızı Catherine de Medici’nin evlenmesi ile Fransa’ya geçmiştir. İtalya’da başlayarak Fransa’da kurumsal bir kimlik kazanan bale, daha sonraki süreç içerisinde Danimarka, İngiltere, Almanya, Rusya ve Amerika gibi ülkelere de yayılarak günümüze kadar varlığını, geleneğini sürdürmüştür (Fenmen, 1986, ss. 7-10; Beaumont, 1964, ss. 5-9).

Türkiye’de balenin tarihi gelişimine bakıldığında, Osmanlı döneminde yenileşme çabalarının sonucu olarak ekonomik, siyasi ve askeri alanda yapılan yenilikler neticesinde batı kültürünün ve dolayısıyla batılı sanatların da yaygınlaşmaya başladığı görülmektedir. Hem İstanbul’a gelen elçiler hem de Avrupa’ya gönderilen elçi ve öğrencilerden opera, bale gibi sanatlar hakkında bilgiler edinilmiş hatta sarayda temsiller yapılmıştır. Osmanlı döneminde saray, dönemin aydınları ve gayrimüslimler arasında izlenen ve düzenlenen temsiller, Cumhuriyet dönemi kültür politikalarıyla tüm toplumsal kesimlere yaygınlaştırılmaya çalışılmıştır (Karal, 2007, ss. 1-11; İnalçık, 2003, ss. 10-14). Erken cumhuriyet dönemi ile 1921 yılında ilk özel dans stüdyosu açılmış, ardından 1948 yılında İstanbul Yeşilköy’de bir bale okulu kurulmuştur. 1936 yılında bale eğitimi içermemekle birlikte müzik, tiyatro ve opera eğitimi veren Ankara Devlet Konservatuvarı kurulmuştur. Daha sonra 1950 yılında çıkarılan bir yasa ile okul, Ankara Devlet Konservatuvarı bünyesine dahil edilerek kurumsallaştırılmıştır (Deleon, 1990, ss. 110-111; Evcı, 2008, ss. 14-15; Devlet Opera ve Balesi, 2010; Devlet Opera ve Balesi Personeli Hakkında Kanun, 1970).

Bedensel bir edim olan balenin başlangıcında, danslar çoğunlukla erkekler tarafından icra edilmiş hatta kadın rolleri de erkekler tarafından oynanmıştır. Sahnede, saray gösterilerinde ya da kralın balelerinde yalnızca erkekler dans etmişlerdir. Kadın dansçılar ise yalnızca sosyal etkinlikler ya da kraliçenin düzenlediği bale etkinliklerinde dans edebilmişlerdir. İlk kez 1680’li yıllarda kadın bale dansçısının sahneye çıkmasının ardından gelişen süreçte, kadınlar sahnede daha çok görünürlük kazanmaya başlamıştır (Homans, 2010, s. 20).

Bale, 17. ve 18. yüzyıl boyunca Avrupa ve Rusya’da farklı aşamalardan geçmiş olsa da sanat ve edebiyat alanlarında 19. yüzyılda ortaya çıkan romantik dönem bale alanında da etkisini göstermiştir. Bu dönemin özelliği, kadın dansçıların sahnede daha çok görünürlük kazanmasıdır. Saraylarda erkek egemenliğinde başlayan balede, erkeklerin sahnedeki varlığı azalırken, erkek dansçılar daha çok kadın dansçıları kaldırma görevine sahip olmaya başlamış ve kadın dansçılar sahnede daha çok rol alabilmişlerdir. Kadın dansçılar açısından önemli bir gelişme olarak görülebilecek bu durumun temelinde, soylu bir dans olarak görülen balenin, dans akademilerinin de kurulması ile yaygınlaşması neticesinde erkekler tarafından yapılmaması gereken düşük statülü bir meslek olarak görülmeye başlanması ile bağlantısı bulunmaktadır. Dolayısıyla 19. yüzyıl sonu itibarıyla dönemin toplumsal cinsiyet rolleri, erkeği sahneden dışlamış, dansı kadın mesleği haline getirmiş ve bale feminenleşmiştir. Balenin feminizasyonu, bale yapan erkeğe yönelik homoseksüellik söylemlerini gündeme taşıyarak dansın aşağılanmasına, bale yapan erkeğin “gerçek” erkek olmadığı vurgusunun artmasına neden olmuştur (Burt, 1995, ss. 11-13, 22-24; McLaren, 1997, ss. 1-10; Mosse, 1998, ss. 107-116).

Tarihsel süreçte balenin dünyadaki gelişimi göz önüne alındığında, toplumsal cinsiyet rolleri temelinde geçirmiş olduğu dönüşümler, ataerkil değerlerin egemen değer sistemi olduğu Türkiye gibi ülkelerde de benzer gelişim aşamalarına tanıklık etmiştir.

Osmanlı döneminden başlayarak ele alındığında cinsiyete dayalı iş bölümü hayatın her alanında yüksek düzeyde görülmektedir. Kadınların özel alanda, erkeklerin ise kamusal alanda varlık gösterdiği toplumsal yapıda, dans alanı da bu toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin görüldüğü alanlardan biridir. Kültürel, dini sebeplerin etkisi sebebiyle kadınların, erkek izleyiciler karşısında sahneye çıkması çıkarılan yasalar ile yasaklanmıştır. Bale temsillerinin ancak sarayda ve gayri müslimler tarafından yapılmasına izin verilmiştir. Bunun yanı sıra toplumsal cinsiyet rolleri çerçevesinde, kadın ve erkeğin davranışlarına yönelik kalıp yargılar sebebiyle dans gibi incelik, duyguların ifade edilmesi gibi davranışların olduğu dans alanı

erkeklerin değil kadınların alanı olarak görülmüştür. Kadınlar ise ancak kadın izleyicilerin olduğu ortamlarda danslarını sergileyebilmişlerdir. Dolayısıyla erkek kontrolündeki bale, toplumun geniş kesimlerine yayılamamıştır (Ötken, 2010, s. 50; Çınar Köysüren, 2013, ss. 10-11, 153-156; Akalın ve Baş, 2018, ss. 113-114).

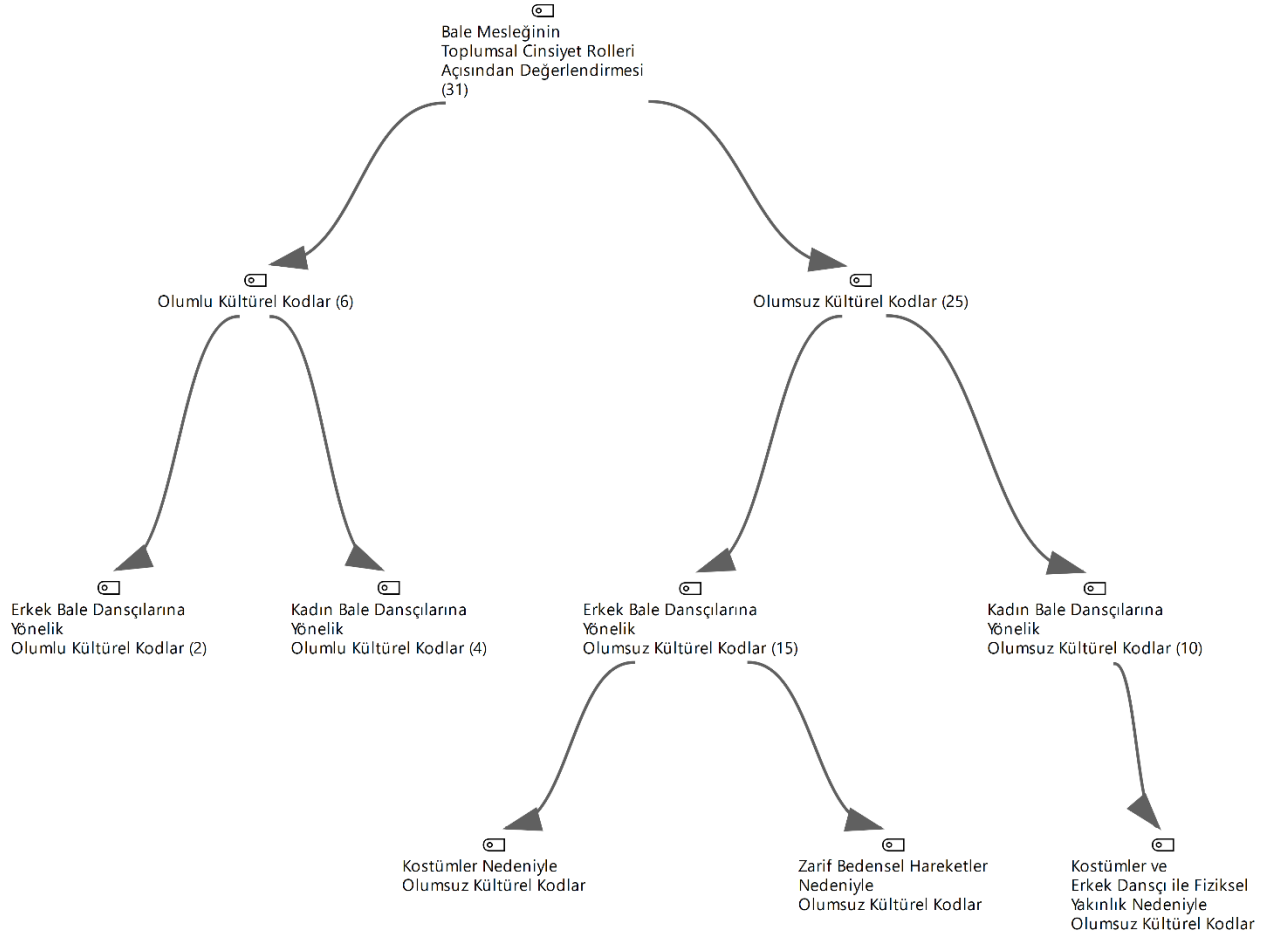
Cumhuriyet dönemine gelindiğinde ise modernleşme çabalarının da etkisiyle yeni devletin inşasında kültürel bir malzeme olarak batılı sanat alanlarının kurumsallaştırılması, bu sanat alanlarına yönelik devlet tarafından sunulan teşvikler vs. gibi faktörler ile bu alanların yerleşmesine çalışılmıştır. Böylece konu bağlamında bale sanatı başta olmak üzere tüm batılı sanat alanlarının, modernleşme sürecinin kültürel alandaki başarılarından birinin göstergesi olarak toplumun geniş kesimlerine yayılmasına çalışılmıştır. Fakat ataerki değerlerin egemen ve baskın olduğu toplumlarda, bu değişim ve dönüşümleri sağlamanın zorluğu sanat ve bale özelinde de görülmüştür. Yapılan araştırmalar neticesinde modernleşme çabaları ile başlayan bale gibi sanatların, geniş kesimlere yaygınlaştırılmaya çalışılmasının içselleştirilememiş olduğu ve kadın ya da erkeklerin ama özellikle kadınların dansçı olmak istemesinin toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında değerlere aykırı görüldüğü ortaya koyulmuştur (Yamaner Okdan, 2020; Öztürkmen, 2016, ss. 9-11, 39-43). Nihal Ötken (2010, s. 51), bu bağlamda gazeteci Zekeriya Sertel ile müzisyen ve folklor uzmanı Sadi Yaver Ataman'ın dans ve toplumsal cinsiyet ilişkisine yönelik düşünce ve tutumlarını ifade etmiştir. Örneğin Sertel, caz dansı izlemesinden hareketle milli danslarımızdan farklı olarak caz dansı yapanların birbirlerine temasından "iğrendiğini" belirtmiştir. Ataman'ın ise halk danslarının kadın bedeni ve çıplaklığı ile nasıl yozlaştırıldığını düşündüğünü bir alıntı ile şöyle ifade etmiştir:

"Yarı çıplak bir kadın sahneye çıktı. Sirtında uydurma ve zevksiz motiflerle süslü, yarı cepkenimsi son derece frapan bir yelek, göğsü kısmen meydanda, kalçalarına kadar çıplak, al kırmızısı ipek bir şalvar, demez mi ki şimdi sizlere Sepetçioğlu oyununuzu oynayacağım, bir alkıştı koptu. Haspa o canım Sepetçioğlu oyununu, göbek ırgalamaları, müstehcene kaçan kalça ve ayak figürleri, göğüs titretmeleri ile rezil etti." (Ötken, 2010, s. 51)

Bireyin içinde doğduğu tüm sosyo-kültürel yapı, bireylerin tüm düşünce biçimlerini, tutumlarını, kararlarını etkileyebilmektedir. Bu bağlamda bir sonraki bölümde araştırmaya katılan katılımcıların söylemlerinden yola çıkarak içinde yaşadıkları toplumun sosyo-kültürel anlam kodlarının kadın ve erkek bale dansçalarına ilişkin bakış açılarını dair bulgular sunulmuştur.

Bale Mesleğinin Toplumsal Cinsiyet Rollerini Açısından Değerlendirmesi

Aşağıda yer alan Şekil 1'de bale mesleğinin toplumsal cinsiyet rollerini açısından değerlendirmesini gösteren kod modeli sunulmuştur. Bu modelde kodlu bölümlere dair katılımcı frekansları verilerek ilgili koda kaç katılımcının cevap verdiği gösterilmiştir.



Şekil 1. Bale mesleğinin toplumsal cinsiyet rolleri açısından değerlendirmesini gösterir kod modeli

Olumlu Kültürel Kodlar

Bale mesleğine dair toplumsal cinsiyet rollerine yönelik kültürel kodların bulgularına bakıldığında oldukça az sayıda katılımcının olumlu algılarla karşılaştıkları ortaya çıkmıştır. Baleye ilişkin bu tür bir vaziyet alışı büyük şehirlerde ve kendi kısıtlı çevrelerinde yaşayanlar tarafından deneyimlendiği gözlenmiştir. Bu katılımcılardan olan E19, K18 ve K7, kendi deneyimlerinde bale mesleğine ya da bale yapan erkeklere/kadınlara karşı olumsuz bir kültürel kodun olmadığını şu sözlerle aktarmışlardır:

“Yani şöyle söylüyüm 200 de bir kursta özel bir kursta 200 tane kız öğrencinin olduğu bir yer. Ben İzmirli olduğum için en azından kendi adıma söyleyebilirim demek ki kötü bir kötü bakış açısı yoktu.... E tabi tabi tabi şeyi baktığınız zaman erkek çocukları falan baleye gitmez gibi bazı şeyler hani dışarda vardı ama yani İzmir’in içerisinde olduğum için hiçbir zaman böyle bir şeyle karşılaşmadım zaten... Normalde ne İstanbul’da ne Ankara’da gelişmiş yerlerde hiçbir zaman zaten bu u hem erkek dansçı hem de kadın dansçılara kötü gözle bakılmıyordu.... hiç öyle bir yargılama olmadığı gibi tam tersine bi şey vardı aaa ne kadar güzel ne kadar hoş tepkileri vardı.” (E19)

“Tabi şöyle ben çocukluğumda da öyleydi şu anda da öyle...Çünkü ben çok kısıtlı bi çevrede bunu bilerek bu arada hanı ilerledim hep ve o şekilde olmasını şu anda da tercih ediyorum hani. Çok sık görüştüğüm iki arkadaşım vardır...Çünkü okuldayken temsillerime ailem

katılıyordu. Operaya geçtiğimde yine ailem belki bir iki arkadaşım geliyor....Hani ee onun haricinde diğer benim annem altı kardeş bi tane dayım beş tane teyzem dört tane teyzem var. Hepsi çok destekleyiciydi hem anneme karşı hem bana karşı maddi manevi hiç böyle hiç bi şey esirgemediler sağolsunlar. Çevrede o şekilde annemin arkadaş çevresi de işte çoğu dediğim gibi okuldan beri hayatında olan insanlar olduğu için böyle anti antipatik kimse yoktu yani hayatımızda....” (K18)

“Genelde hani bale yaptığımı öğrenince aaa ne kadar güzel işte sanatçısınız e siz nasıl çalışıyorsunuz nasıl oluyo mesela hiç izlememiş hiç bale bilmeyen insanlarla da oldum ama olumsuz bi geri dönüş hiç bi zaman almadım. Genelde böyle hani meraklı sorular. İşte nasıl ayaklarınızın ucunda duruyosunuz öyle mi böyle mi nasıl çalışıyorsunuz gibi hani ilgi çekici buluyo insanlar.” (K7)

E19’un anlatısında, İzmir gibi “seküler” değerlerin ağırlıkta olduğu bir şehirde doğmanın avantajlarına vurgunun yanı sıra genel olarak büyük şehirde bulunmanın da avantajlarına işaret ettiği görülmektedir. Bu ise özünde, genel olarak balenin toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında algılanışından ziyade daha özel ve kısıtlı bir çevreye atıfla toplumsal olumlama ile karşılaştığı anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle katılımcının vurgusunu, kırsal ve küçük şehirler ile metropoller gibi yerleşim yerlerinin sunduğu bale sanatına erişim imkanlarına atıfla anlamak ve böylece anlatısında baleye bakış (toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında) ile özellikle büyük şehir arasında bir ilinti kurduğunu söylemek mümkündür. Benzer bir vurgunun metropoller üzerinden değil ancak daha ziyade kısıtlı bir sosyal çevre ile ilişkide olmanın getirdiği avantaja işaret eden K18’de de olduğu görülmektedir. E19 ve K18’den farklı olarak K7 ise çevresinin baleye yönelik yaklaşımlarının tümüyle olumlu olduğunu ve hatta merak ve sanata yönelik ilgi ile ilintili olan sorular sorulmasına vurgu yaparak baleye yönelik toplumsal cinsiyet rolleri bakımından olumsuz bir tecrübe yaşamadığı gibi yaşadığı çevrenin dışında da olumsuz bir tutum olmadığını ifade etmiştir. Bu ise önceki iki katılımcının (E19 ve K18) anlatılarına göre bir farklılık arz etmektedir. Çünkü önceki iki katılımcıda da her ne kadar katılımcıların kendileri olumsuz bir tecrübe ile karşılaşmamış olsa bile diğer bazı yönlerden kendi çevreleri dışında olumsuz bir algının olduğuna işaret eden ifadelerde buldukları söylenebilir.

Olumsuz Kültürel Kodlar

Katılımcıların çoğunluğu ise olumsuz kültürel kodlarla, yargılarla baş etmek zorunda kalmışlardır. Bu çerçevede kadın ve erkek bale dansçıların farklı kültürel kodlarla değerlendirildikleri görülmektedir.

Erkek Bale Dansçılarına Yönelik Olumsuz Kültürel Kodlar

Kostümler Nedeniyle Olumsuz Kültürel Kodlar

İlk olarak erkek bale dansçılarına yönelik olumsuz kültürel kodlara bakıldığında, özellikle toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında kadın alanı olarak değerlendirilen dansa, araştırma özelinde baleye yönelik kültürel kodlarda, dans eden erkeğin vücudu saran kostümlerinin “kadınsı” olarak görülmesi, erkek dansçıların sahne üzerindeki hareketlerinin “kadınsı hareketler” ile özdeşleştirilmesi ve bunun sonucunda erkek bale dansçıların homoseksüellik ile ilişkilendirilmesi ve bale sanatına dair genel bilgi eksikliği temalarında erkek bale dansçılarına yönelik olumsuz kültürel kodlara rastlanmıştır.

Örneğin erkek bale dansçıların giydiği kostümler ile balenin bir kadın alanı olduğuna dair genel inanç nedeniyle dans eden erkeğe yönelik homoseksüellik vurgusunun yarattığı olumsuz kültürel kodlarla karşılaşan E24, E25 ve E26 deneyimlerini şu şekilde ifade etmişlerdir:

“İbne bunlar ibne bunlar. O dönemin bakışı öyle. Şimdi biraz daha değişti. İbne bunlar. İbne misiniz oğlum siz? Tayt giyiyosunuz. Alayınız karı gibi çorap giyiyor derdi Ankaralılar

özellikle.... Bana derlerdi ki gey olacan sen. İçinde varsa bir şeyler olur zaten. Ha gey oldum diyodum.” (E24)

“Ben operaya gelmişim, konservatuvara gelmişim üzerinden sekiz sene geçmiş. Bunlar gelmiş siz gey misiniz, şöyle misiniz böyle misiniz? Yani sanatçı olmaya geldin konservatuvara sanatçı adayı altında hala diyosun ki gey misin şöyle misin böyle misin?” (E25)

“Ya şimdi genel bakış şu u erkekler homoseksüel olur ondan sonra ondan sonra kızlar işte çengidir. Yani toplumun genel bakışı oydu. Neden verdiniz bebeyi, soyтары mı olacak bilmem ne mi olacak? falan onlar söylüyorlar. Ama onlar böyle; bizim aile böyle.... Bu gerçekten karşı çıkıyorlardı.” (E26)

E31, E5 ve E21 gibi diğer erkek katılımcıların anlatılarında da toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında olumsuz kültürel kodlara sahip olan erkek dansçıların, önceki katılımcıların ifadelerinde ortaya çıkan kostümlerinin “kadımsı” bulunması, zarif bedensel hareketleri ve duruşlarının “gerçek” erkek ya da “delikanlı” tavırları olmadığı gibi olumsuz kodları öne çıkardıkları görülmektedir. Bunlara ek olarak ise zaman zaman bale sanatına dair genel bilgi eksikliği, içinde buldukları dönem ve yaşadıkları yer nedeniyle de olumsuz tutum ve düşüncelere maruz kaldıklarını ifade etmişlerdir.

Bahsi geçen olumsuz kültürel kodlarla baş etmek için bazı erkek bale dansçıların eğitimlerini, mesleklerini saklama gibi stratejiler geliştirdikleri görülmüştür. Bu gibi stratejiler geliştirmeleri en azından bu tür söylemlerle karşı karşıya kalmamak için kendilerini koruma ihtiyacı içinde olduklarına işaret etmektedir. Örneğin E31, diğer katılımcıların anlatılarında da var olan erkek dansçıların vücudu saran kostümleri ve balenin bir kadın alanı olarak görülmesine yönelik olumsuz tutumlardan hareketle geliştirmiş olduğu baş etme stratejisini şu sözlerle ifade etmiştir:

“Ya benim şöyle yetiştirdiğim yetiştiğim muhit içinde söyleyebilirim. Tabi bu çok tuhaf kaçıyor bu yani erkeklerin ilgilenmediği uuu ki her açıdan şimdiki gibi değil. O zaman mesela bu şeycilere gidip çorapçılara gidip işte tuhafiyelere gidip ya işte ablam için işte yün çorap alıcam kilotlu çorap falan diyip biz kendimize u derste giymek için şey alırdık yani u çoraplarla derse giriyorduk. Şimdi öyle değil. Şimdi her şey her şey var. Dolayısıyla o iş çok zordu benim yaşadığım u yerde de öyleydi. Kendi akrabalarım içinde hiç unutmuyorum rahmetli dayım şey demişti babamlara. Yav doğru düzgün bi okul bulamadınız da mı bu çocuğu bale okuluna verdiniz dedi. Çünkü algı öyleydi. Bence hala ülkemizin bi çok kısmında u öyle bi algı var.”

Belirlenmiş toplumsal cinsiyet rollerinden “sapma”, ayıplanma, alay edilme ya da farklı sıfatlarla etiketlenme gibi yaptırımlarla karşılık bulabilmektedir. Bunun örneklerini erkek bale dansçılarına yönelik olumsuz kültürel kodların zaman zaman sataşmalar, sözlü rahatsız etmeler biçimindeki pratiklerinde görmek mümkündür. Bunlardan birini E5 şöyle örneklendirmiştir:

“Yani tabi yani işte mesela ben baletim dediğim zaman peki normalde ne iş yapıyorsunuz diyorlardı yani anladın mı? Yani hani bu sadece böyle hani bi hobi veya dalga geçiyorlardı tayt mı giyiyosun işte bacaklarını hadi bi aç da görelim işte bilmem ne. Bunlara maruz kaldık tabi. Yani bi erkek çocuk için aslında birazcık zor...”

E5’in ifadelerinden de anlaşılacağı gibi balenin toplum nezdinde makbul ve para getirici bir meslek olarak algılanmaması gibi bir problemle de karşılaşmaktadır. Öyle ki balenin, bir boş zaman etkinliği ya da hobi gibi genel olarak yaşamın özelde ise iş yaşamının bir parçası olarak bile düşünülmediği görülmektedir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında olduğu gibi daha “derinde” toplumsal işlev bakımından da bale sanatına bir kayıtsızlık görülmektedir. Belki de bunun doğal bir sonucu olarak anlatılarda ortaya çıkmış olduğu gibi meslek ve sanat alanının gereği olan çeşitli ekipman ve hareketlerle

ilgili “aşağılayıcı” ifadelerle rastlanmaktadır. Mesleğin itibarı bu anlamda özellikle de toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında çok düşüktür.

Zarif Bedensel Hareketler Nedeniyle Olumsuz Kültürel Kodlar

E21 ise özellikle bale alanına dair genel toplumsal bilgi eksikliğine ve bu doğrultuda ortaya çıkan ön yargılara vurgu yaparak bu durumun özellikle erkek bale dansçılarının yönelik olumsuz tutumlarının görülmesindeki etkisine şu sözlerle değinmiştir:

“Şimdi toplumdaki bale algısı gerçekten u balenin ne olduğuyula ilgili bi fikirleri yok. Sadece u belli başlı u önyargılarla baleye yaklaşımları u şu an günümüzde de çok değişmediğini düşünüyorum. Bir nebze bir miktar belki değişti. İu ama majör bi şekilde de değiştiğini düşünmüyorum toplumdaki u insanların bale yargısının. Özellikle bir erkeğin bale yapmasıyla ilgili yoksa bir kadının bale yapmasıyla ilgili toplum şu anda çok fazla sorgulamıyor evet bu çok normalmiş gibi geliyor ama bir erkeğin bale yapması toplumda hala da biraz karşı çıkılıyor. Ben u bale yapıyorum dediğimde abi yapma öyle şey ayıp falan diyenler bile oldu yani. Bunlarla karşılaştım. Sen delikanlı adamsın niye öyle bi şey yapıyosun falan diye böyle acıyanlar oldu halime.”

Katılımcıların anlatılarına bakıldığında sanatsal bir kendini ifade etme biçimi olan ancak kadın mesleği olarak görülen balede, dans eden erkeklerin, kültürel normların belirlediği toplumsal cinsiyet rolleri kalıp yargılarına uygun davranmadığı düşünülmemekte ve eşcinsellikle ilişkilendirildiği görülmektedir. Başka bir ifadeyle geleneksel cinsiyet rollerinde var olan “güçlü erkek” imgesinin, vücudu saran kostümler giyilmesi, “kadınsı” hareketler yapılarak dejenere edildiği düşüncesi ile olumsuzlandığı görülmektedir.

Erkek bale dansçıları, erkeklik rollerine ilişkin olumsuzlukları yıkabilmek için ya da bir anlamda kendilerinin erkek olduğunu ispatlayabilmek için sahne dışında kaba ve sert davranışlar gibi bir stratejiyi de hayata geçirebilmektedirler. Erkek bale dansçıları anlatılarında görülen, dans eden erkeğe yönelik bu olumsuz kültürel kodlara, bazı kadın katılımcıların anlatılarında da rastlamak mümkündür. Örneğin K28, babasının erkek bale dansçısına yönelik bakış açısını spesifik bir olay üzerinden şöyle anlatmıştır:

“Yani şöyle eee her zaman modern düşünce yapısındalardı. Ama işte dediğim gibi babaannemler biraz daha tutucu oldukları için bale kostümlerinden rahatsız olabiliyorlardı. Çünkü balenin ne demek olduklarını biliyorlardı. İu ondan dolayı birazcık gizleme ihtiyacı duyduk en başlarda. Eee çok enteresan mesela erkek türk erkeği algısında bale yapan erkek hani biraz tuhaf kaçır ya hani benim babam her ne kadar o görüşte olmasa da bu işin içine girince de yine de sanatla uğraştığı için bale yapan erkek diğer erkeklerden daha kibar olarak nitelendirildi. Ama şöyle bi hikayesi var mesela babamın. Ee bizim gösterimize gelmişti. O dönemde lise devresindeki abilerden biri de bi eser dans ediyö ve o eserde İskoç kostümlü ve İskoç etekli. Eee tabi şimdi hani zaten bale yapıyo hem etek giymiş sahnede falan ee türk kültürüne karşı çarpı çarpı bi durum söz konusu. Şimdi ee gösteriden sonra çıkılıyo babamlar da dışarda bizi bekliyor. O sırada işte abilerden biri o etek giyen abilerden biri babamın yanına gitmiş. Babam da hemen bunu tanımış. Ondan sonra diyo ki babam hayatımın şokunu yaşadım. Hani o sahnede etek giyen kibar çocuk hani kibar bale yapan çocuk yanıma geldi babalık çakmağın var mı (soru sorarken sesini değiştiriyor) bana dedi diyo. Babamın kafasındaki o algı ve şey tamamen böyle filan diye babalık bi çakmağın, ateşin var mı diyo ve babam çocuk meğerse ne delikanlıymış falan diyo ben çıktığımda bana bu hikayeyi anlatıyordu yani. Ee böyle u tabi ki her ne kadar daha bilinçli benden kaynaklı bu ortama dair biraz fikri olsa da yine de toplumdaki türk toplumundaki erkekler gibi eski kafalı erkekler gibi o da erkekler bale yapar mı canım demiyosa da hani biraz daha onların farklı olduğunu düşünüyordu. Ta ki, bu şeyle karşılaşınca kadar. Ve sonra tabi işin içine girdi benim sınıf arkadaşlarım oldu. Ee onlarla beraber kamplara gittik ne biliim gösteriler oldu. Aynı sofrada

yemekler yendi falan o zaman onları daha içli dışlı tanıdı ve onların aslında türk toplumunun kafasındaki erkek yani balet profilinde olmadıklarını da u kanaat getirdi. Hem dışarda da böyle savunan bir bireye dönüştü öyle değil oğlum filan diye. Bizi savunan bir insan oldu.”

Erkek bale dansçılara yönelik toplumsal yaşamda karşılaşılan olumsuz kodlara karşı bazı katılımcıların farklı stratejiler kullanarak bu olumsuz kodlarla başetmeye çalıştıkları görülmüştür. Örneğin özellikle E31’in ifadesinden de hatırlanacağı gibi bazı katılımcıların eğitimini gizleme biçiminde baş etme stratejileri uyguladıkları görülmekte iken K28’in ifadesinde görüldüğü şekliyle bazı erkek dansçıların ise “erkeksi” kabul edilen tavır ve davranışlarda bulunma gibi baş etme stratejilerine baş vurdukları görülmektedir.

Bunun yanı sıra vurgulanması gereken bir diğer önemli nokta erkek katılımcıların anlatılarında görüldüğü gibi K28’in babasına dair vermiş olduğu örnek de esasında toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında kabul edilmiş erkek rollerine uygun davranan erkek dansçının kabul edilebileceğidir. Diğer bir ifadeyle sanatsal ifade tarzından ziyade toplumsal cinsiyet rolleri ekseninde kendisinden beklenen toplum tarafından genel kabul gören erkek tavırları sergileyen erkek dansçılar ancak “kadınsı, gey, ibne” olarak görülmeğe kurtulabilmektedir. Dolayısıyla katılımcının babasından hareketle bireylerin, erkek dansçıyı değerlendirme noktasında hâlâ erkek cinsiyetine dair kabul edilmiş toplumsal cinsiyet rolleri temelinde söylemlerini oluşturdukları ifade edilebilir. Bu durum baş etme stratejileri ile bir arada düşünüldüğünde erkek dansçıların kadınsılaştırılmaya, eşcinsel olarak etiketlenmeye karşı, beden hareketleri ve sosyal davranışlarında heteroerkeklığı içeren son derece cinsiyetli (heteroseksüelleştirilmiş) davranış kalıpları ile hareket etmek, “bıçkın erkek” olduklarını kanıtlamak zorunda kaldıklarının işareti olarak da okunabilir.

Alıntılardan elde edilen sonuçları şu şekilde toparlamak gerekirse, bireylerin toplumsallaşma sürecinde edindiği toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında erkek bale dansçılara bakışı temelde “sahne üzerinde kadın gibi dans etmek”, “kadın gibi kostümler giymek”, “kadın gibi zarif hareketler yapmak” gibi erkeğin “kadınlaşmasına” duyulan tepki üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Dolayısıyla erkek bale dansçılara yönelik olumsuz algının temelinde mesleğin prestiji, imkanları, sınırlı iş bulma imkanları ya da sanat olması bakımından sanatın içeriği, sanatın icrasındaki zorluklar, sakatlanma riski, eğitimin uzunluğu vb. gibi mesleğin ve sanat dalının yapısal sorunlarından ziyade doğrudan toplumsal cinsiyet rolleri bulunmaktadır.

Kadın Bale Dansçılara Yönelik Olumsuz Kültürel Kodlar

Erkek bale dansçıların yanı sıra kadın bale dansçıların da toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında olumsuz kültürel kodlarla karşılaştıkları görülmektedir. Kadın dansçıların söylemleri neticesinde bulguların temalardan başlıcası kadın dansçıların kostümlerinin, kültürel değerlerin belirlediğinden daha açık, dar (vücudu saran ve hatlarını belli eden) ya da kısa olduğuna yapılan vurgudur. Kadın dansçıların kostümlerinin kültürel normlara uymaması, kadınların sahnede bir sanat icra etmekten ziyade bir teşhirci gibi algılanmasına, bu doğrultuda seksepallığın sanatın önüne geçtiği algısını yaratmaktadır. Bunun yanı sıra kültürel değerlerin belirlediği kadın erkek iletişimi sınırlarının (el sıkışmak dışında neredeyse tüm fiziksel temaslardan kaçınma) ötesinde kadın ve erkek dansçıların fiziksel yakın temaslarının olmasının da olumsuz kültürel kodlara dair bir tema başlığı olarak öne çıktığı bulgulanmıştır. Buna ek olarak erkek bale dansçıların vurgulamış olduğu genel bilgi eksikliği bazı kadın katılımcıların anlatılarında da vurgulanan olumsuz toplumsal kültür kod temalarından bir diğeridir.

Kostümler ve Erkek Dansçı ile Fiziksel Yakınlık Nedeniyle Olumsuz Kültürel Kodlar

Kadın bale dansçısına yönelik olumsuz kültürel kodların sebeplerinden olan giyilen kostümler ve kadın-erkek dansçının fiziksel olarak yakın olmalarının örneklerini K9 ve K29, deneyimlerinden yola çıkarak şöyle ifade etmişlerdir:

“Fakat benim çok küçükken yani çocuk olarak etrafımızda hep duyduğumuz şey işte kollarını yukarı kaldırıp böyle kendi etrafında dönen erkekler hehe bale mi yapıyosun sen falan tarzı böyle dalga geçmeler. Bale ne ki diye şeyler duydum ben hani çok küçükken. Baleye giderken.... Hani mesela tütü giyiyosunuz açık onlar biraz falan ama sanatta böyle bir şey söz konusu dahi olamaz. İşte şeyler çok fazla problem olmuştu. Erkekler oranızı buranızı tutuyor gibisinden.” (K9)

“...Ama biraz da bale yapılır mı işte ayağın, bacağın, oran bura görünüyor gibi biliyorsunuz algılar da mevcut. İu öyle de bir kesim var sonuçta tövbe falan günah gibi şeyler de oluyo. Ama Denizli’de yaptığımız bir turneyi hiç unutmam. İlk sıradaki protokol bi belediye başkanı mı ya da işte neyse artık eşiyile birlikte gelmişti. İı örtülü bir bayandı. İı biz böyle mayo vardı siyah mayo kostüm. Altında siyah kilotlu çorap vardı. Üzerimizde böyle uzun bi kollu bi şey vardı modern bale yapıyoduk klasik bale değildi. Daha perde açılır açılmaz kadın bizi görüp böyle kocasının falan böyle tövbe yarabbi diyip koşarak çıktılar gittiler falan sahneden. O benim için mesela şu ana kadar hayatımda en üzücü anlardan biridir benim yaşadığım yani. Daha izlemeden sadece böyle önyargı gibi kostüm yok yani çok açık bi görüntü evet siyah bir kilotlu çorap ama hani anlatabildim mi dış görünüş yani o bacak, popo ya da işte vücut hatlarının görünmesini u kötü algılayıp çıktılar mesela. Ama bi çok seyircimde var ki İzmir’de 800-900 kişilik Bornova binasını full bir ay önce biletini alıp doldurur ve aile gibi olduğum o kadar çok seyircim var ki. Hasta olduğum da ararlar evime çiçekler yollarlar. Beni götürürler, gelirler yani İzmir özel bir şehir gerçekten. Ama yurtdışında da yani hep takdir ve hep beğeni aldım gördüm. Sadece böyle ufak tefek pürüzler böyle arada çıkıyo. Çocuğumu asla vermem ben öyle iş mi olur diye. Bunlar da hayatta zaten fifty fifty her kesimden olduğu gibi maalesef var bizde de. Bunu da şimdi yalan söylemiyim yani. Ay herkes de bayılıyo bale diyemicem çünkü doğru olmaz. Öyle de tepkilerle de karşılaşmadım değil. Kostümlerinizi çok açık dendi mesela, altından kilotunu gördüm diyo ama o kilot aslında iç çamaşırı kilot değil afedersiniz böyle rahat konuşuyorum u özel bale iç çamaşırı o aslında. Ama onların algısı, onların bakış açısı eteğin altında olduğu için böyle şeylerle de karşılaşıyoruz. Gerçek öpüşme sahnelerinde mesela ne gerek var diyenler oluyo. İu rolün bir parçası ya da eserin bir parçası diye tabi anlatmaya çalışıyorum ama karşımdaki insan onu almıcak kültür seviyesindeyse hiç konuşmuyorum. Parmağını koyuyo kenara siz onu görmüyorsunuz parmağını öpüyor diyorum mesela. Hani böyle şeyler de gördüm. Takdir eden olduğu kadar eleştiren de var tabi. Beğenmeyen oluyo. Bu ne biçim eser diyo falan. Erkek tayt mı giyer diyo. Yani bunlarla hepimiz karşılaştık.” (K29)

İki katılımcının kadın bale kostümlerine ve erkek-kadın dansçı fiziksel yakınlıklarının olumsuz kültürel kodlarla tanımlanmasına benzer şekilde K12, özellikle fiziksel yakınlığa yönelik olumsuz tutumlar ile ilgili yaşanmışlığına şöyle vurgu yapmıştır:

“Eeee daha konservatuvara başlamamıştım sınava girdim kazandım. Eee bi jimnastik antrenörün annesi gelip babama ama kızın erkeklerle dans edecek ve sürekli temasta olacaklar. Bunu nasıl kabul edeceksin demişti. Babam da bu sanat cevabını vermişti onu hatırlıyorum 12 yaşındaydım.”

K23 ve K2 ise deneyimlerinden yola çıkarak hem bale alanının bilinmemesine hem de bale yapan kadın dansçılara yönelik bahsi geçen olumsuz kültürel kodların sebep olduğu “rahat”, kolay elde edilebilecek kadın” olumsuz algısına şu sözlerle değinmişlerdir:

“...balerin hani toplumda çok hoş karşılanan bi meslek türü değil. Çünkü baleye gitmeyen bi yüzde seksen var Türkiye’de. Balenin ne olduğuyla ilgili hiç bi fikre sahip olmayan insanlar var. Onlar için sadece çıplak dans eden insanların, esneksin ve uı çok da çirkin yerlere de

çekilebiliyor bu. Yani bunu toplumda görebiliyorsun. İu bi de bale mesleğini yapan insanlara erkeklere top deme durumu var işte kızlar daha şeyler rahat tipler falan.” (K23)

“Teyzemin kocası pilottu. Çok ayıp bir şey söylicem kulaklarınızı kapatabilirsiniz. Siz şey mi olacaksınız hani o u orospu” (K2)

Kadın katılımcıların anlatılarında, erkek bale dansçılarından farklı olarak kadının, toplumsal cinsiyet rolleri bakımından daha eşitsiz konumda olduğu Türkiye’de, kadın dansçılara yönelik kültürel kodların daha çok kadın cinselliğiyle bağdaştırılan namus, iffet temelinde değerlendirildiği görülmektedir. Bunun yanı sıra toplumsal cinsiyet rolleri ekseninde, kadınların kıyafetlerinin, kostümlerinin de bu toplumsal cinsiyet rollerine uygun olmadığı, gösterilmemesi gereken kadın bedeninin, kadınsılığın bale kostümleri ile açıkça ön plana çıkarıldığı düşünülmektedir ki kadın bedeni konusundaki vurgular, kadın bedeninin belirli toplumsal algıların temsilinde önemli bir ayırım noktası olduğuna işaret etmektedir. Bunun yanı sıra korunması gereken bir değer olarak kadın bedeninin erkek dansçılarla bu kadar yakın temasta olmasının da özellikle K9, K12 ve K29’un anlatılarında ön plana çıkmaktadır.

Namus kavramının merkezde olduğu bir toplumsal yapılanmada toplumsal rolü keskin sınırlar ile belirlenmiş kadın ve kadın bedeni, geleneğin taşıyıcı konumunda görülmektedir ve bu nedenle de kadın bedeninin “sergilenmesi”, cinsel imgelemler barındıracak biçimde kadınsılığın ön plana çıkarılması temelindeki tüm davranış ve hareket biçimleri olumsuzlanmaktadır. Son olarak kadın dansçıların ifadelerinden bazılarında da erkeklere toplumsal cinsiyet rolleri temelinde homoseksüel vb. kodlarla bakıldığı burada da bulgulanmıştır.

Sonuç

Bireylerin fizyolojik ve biyolojik özelliklerini ifade eden cinsiyet kavramından farklı olarak toplumsal cinsiyet kavramı, cinsiyetler arasında ortaya çıkan toplumsal ve kültürel rolleri ifade etmektedir. Toplumsal cinsiyet rolleri ve etkileri pek çok sosyal bilim disiplininin ilgi odağı olmakla birlikte özellikle araştırma bağlamında toplumsal yaşamdaki etkileri bakımından sosyolojik bir temelde ele alınmıştır. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet rolleri ve farklılıklarının anlaşılmasında aile, arkadaş grubu, medya gibi birincil ve ikincil sosyalleşme ajanlarının aktarmış oldukları cinsiyetlere uygun olduğu düşünülen davranış kalıplarının anlaşılması önemlidir. Bireyler, doğdukları andan itibaren içinde bulunulan kültürün katı sınırlar ile belirlemiş ve uygulamakta olduğu cinsiyet rol beklentilerini içselleştirmektedir. Buna uygun olmayan davranışların ise dışlama, alay etme, küçümseme biçiminde olumsuzlandığı görülmektedir (Else-Quest, Shibley Hyde, 2018, s. 79- 86; Saktanber, 1993). Durum çalışmasının kullanıldığı araştırmamızda toplumsal cinsiyet rollerini bale mesleği özelinde ele almak, mesleğin tarihsel süreçteki gelişimini, Türkiye özelinde yaygınlaşmasını anlamak ve genel olarak toplumda var olan toplumsal cinsiyet rolleri kalıp yargılarının bale dansçılarına nasıl bir etkide bulunduğunu görmek mümkün olabilmıştır.

Bireylerin içinde yaşadıkları kültürün, erkek ve kadın cinsiyetlerine uygun gördüğü rollerin en belirgin biçimde kendini gösterdiği alanlardan birisi de bedene dayalı sanatlar ve bu sanatın icra edildiği meslek disiplinleridir. Bu nedenle bedeninin sanatsal formlarından biri olan baleye daha özelden bale dansçılarına bakışta toplumsal cinsiyet rollerinin etkisinin anlaşılması önemlidir.

Bunun yanı sıra Türkiye özelinde bakıldığında modernleşme, batılılaşma sürecinde farklı toplumsal cinsiyet rollerinin hakim olduğu toplumlardan Türkiye’ye girmiş olan çeşitli batılı sanat dallarının, kültürel ve dini değerlerin baskın değer sistemi olduğu, bu doğrultuda toplumsal cinsiyet rollerinin tamamen farklı konumlandırıldığı bir toplumda, bale gibi bedensel sanatların nasıl algılandığını anlamak da bir o kadar değerli hale gelmektedir. Çünkü içinde yaşanılan toplumun, mesleklere ve sanatlara yönelik toplumsal cinsiyet kodları, bazı mesleklerin/sanatların kadın işi, bazı mesleklerin/sanatların ise erkek işi olarak görülmesine neden olmaktadır. Balenin temel bir kadın mesleği olarak algılanmasının, erkek bale dansçıları üzerinde yaratmış olabileceği olası baskı ve bunun yanı sıra -bale bir kadın mesleği olarak görülse bile- Türkiye gibi geleneksel ve ataerkil değerlerin egemen olduğu toplumlarda kadınların da sahne üzerinde bedenlerini “sergilemesi” de problematik ve hatta olumsuz karşılanabilmektedir.

Bu temelden hareketle araştırmada ifade edilen toplumsal cinsiyet rolleri ile bale arasındaki olası olumsuz ilişkinin mevcut olup olmadığı “ilk ağızdan” erkek ve kadın bale dansçılarının görüşleri doğrultusunda irdelenmiştir. Bu çerçevede bale mesleğine yönelik toplumsal cinsiyet kültürel kodlarına yönelik bulgulara bakıldığında öncelikle alana dahil olan erkek ve kadın dansçıların hemen hemen hepsinin olumsuz deneyimlere sahip oldukları, dans pratiğinin kültürel meşruiyetinin sağlanamadığı, dansçı olarak marjinal bir sosyal konuma sahip olarak değerlendirildikleri görülmektedir. Bunun temel sebebi baleye dışarıdan bakan bireylerin çoğu açısından bu sanat dalının kabul edilmiş, üzerinde uzlaşmış pek çok toplumsal cinsiyet rolüne ters düşmesi, muhafaza edilmeye çalışılan toplumsal cinsiyet rollerinin tersine çevrildiğinin düşünülmesidir.

Bu doğrultuda araştırma sonuçları bağlamında öncelikle şunun ifade edilmesi gerekmektedir ki bireylerin toplumsallaşma süreci içerisinde toplumsal cinsiyetlere uygun olarak toplumun belirlemiş olduğu davranış kalıpları ve görünümünü öğrenmesi, bale dansçılara karşı olumsuz tutumların ortaya çıkması söz konusu olmaktadır. Ancak bu olumsuz tutumların niteliğinin ve saiklerinin, erkek ve kadın dansçılar bağlamında farklılaştığı araştırmanın belki de en temel ve çarpıcı bulgusudur. Diğer bir ifade ile toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında bale dansçılara olumsuz yaklaşım konusunda erkek ve kadın dansçıların ortak paydada birleştikleri araştırmanın temel sonucu iken araştırmadaki asıl ayırt edici bulgu, iki cinsiyete yönelik toplumsal cinsiyet rolleri bağlamındaki pejoratif yaklaşım temalarına dayanmaktadır.

Bu bağlamda erkek dansçılara yönelik toplumsal cinsiyet rollerinin temelde “erkeklikle” ilintili olduğu görülmektedir. Buna göre, erkeklik davranış kalıpları ve görünümü bakımından karşı cinsin - kadınsı- davranış kalıplarına ve görünümüne benzeme, onu çağrıştırmaya, erkek bale dansçılara yönelik olumsuz kültürel kodların temeli oluşturulmaktadır. Örneğin erkek dansçıların, vücut hatlarını belli eden kostümler, tayt giymeleri, sahne üzerinde sergiledikleri zarif bedensel duruşların “kadınsı hareketler” olarak görülmesi ve bale alanına dair genel bilgi eksikliği ve kalıp yargıları nedeniyle kabul edilmiş erkeklik toplumsal cinsiyet rollerine uygun görülmedikleri bulgulanmıştır. Bu durum toplumsal yapının her alanında görünümü olan cinsiyete özgü habitusun, mesleki habitusu belirlediğine de işaret etmesi bakımından önemlidir. Meslek seçimlerinde de görüldüğü gibi bilimsel-teknik habitusun kadın habitusuyla çelişmesi ve kadınların teknik alandan dışlanmasında olduğu gibi bale alanı bağlamında ele alındığında da sanatsal habitusun erkek habitusuyla çeliştiği düşünülmektedir. Hatta toplumsal cinsiyet rollerinin de ötesine geçerek ilgili davranışların neticesinde biyolojik cinsiyetleri ile ilgili de ön yargıların olduğu, erkek dansçıların hal ve hareketlerinin “yumuşak” bulunmasından dolayı “eşcinsellik” ilişkilendirildikleri görülmektedir.

Erkek bale dansçılarından elde edilen bulgulardan farklı olarak kadın bale dansçılarındaki toplumsallaşma sürecinde toplumsal cinsiyet rollerine uygun kabul edilen davranış kalıpları ve görünüme dair karşı cinsi çağrıştırmaya, karşı cinse benzeme konusunda olumsuz kodlara yol açan bir bulgu bulunmamaktadır. Ancak yine de kadın bale dansçıların da farklı bir açıdan tenkit edildiği görülmektedir. Bu eksenin hareketle balenin bir kadın alanı olduğuna dair toplumda genel bir kanaatin mevcut olmasına rağmen kadın dansçıların da temelde “namus” ve “iffet” bağlamında olumsuz kültürel kodlara maruz kaldığı görülmektedir. Örneğin; kadın dansçıların kostümlerinin açıklığı, darlığı ya da kısalığı ve erkeklerle yakın temas içerisinde dans etmeleri, kadın dansçıların cinsellik bağlamında algılanmalarına ve bu doğrultuda toplumsal cinsiyet rolünün temeli olan iffet ve namusa aykırı davranışlar sergiledikleri kanaati oluşmaktadır. Daha açık bir ifade ile bedenlerini, cinselliklerini ya da kadınsılıklarını sergilemeleri ve dolayısıyla kadın bedenini ön plana çıkarmaları gibi olumsuz kültürel kodların tümünün tarihsel ve kültürel süreçte belirlenmiş sınırlar içerisinde kalması gereken kadın ve kadın bedeninin mahremiyetinin bale sanatının icrası sırasında ihlal edilmesinden kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada erkek ve kadın bale dansçıların toplumsal cinsiyet rolleri ekseninde maruz kaldıkları olumsuz kültürel kodlarda “ortaklaştıkları” temel nokta karşılaştırıldığında “giyilen kostümlerin garipsendiği” -erkeklerin dar, kadınların ise açık giyinmesi vbg.- ortaya çıkmaktadır. Burada daha tali denebilecek bir “olumsuz kültürel kod ortaklığı” var iken söz konusu “olumsuz kültürel kod ayrıştırması” olduğunda iki cinsiyetin karşılaştırılması daha kökensel bir farklılaşmayı içinde barındırmaktadır. Bu farklılaşma daha önce ifade edilmiş olduğu gibi “hakiki erkeklik” ile “kadın namusu” üzerinden gerçekleşmektedir. Olumsuz kodlamadaki bu ayrıştırmanın kökenine inildiğinde ataerkil söylemin bale mesleğine yansması erkeklerin toplumsal rollerine doğrudan bir vurgu ile ortaya çıkarken kadınların

toplumsal rollerine vurgunun bilhassa erkek dolayımından geçmesinde görünürlük kazanmaktadır. Daha açık bir ifadeyle katılımcıların anlatılarında da görülebileceği gibi erkek dansçıların kadınları cinsel bağlamda metalaştırması üzerine bir vurgu varken kadın dansçıların erkekleri metalaştırmasına dair bir vurgu söz konusu değildir. Aksine kadın dansçılara eleştiriler, kendilerini erkek dansçılara “malzeme” yapmaları ile ilgilidir.

Netice itibariyle araştırmada elde edilen veriler balenin ortaya çıktığı toplumun demografik, sosyal ve kültürel yapısına uygun olarak değerlendirildiğinde sosyo-kültürel alanda eril değerlerin tahakkümünün etkisi ile bale alanındaki dansçıların kadın ve erkek toplumsal cinsiyet rollerine uygun görülmediği, bu dansçı rolleri ile geleneksel rollerin bağdaştırılmadığı (dans eden erkeklere yönelik homofobik tutumlar, dans eden kadınlara yönelik “rahat, kolay kadın” algısı vb. örneklerinde görüldüğü gibi) tespit edilmiştir.

Yazar katkısı:	Kavramsallaştırma: BG, MDU; Veriyi düzenleme: BG, MDU; Veri Analizi: BG, MDU; Finansman sağlama: BG, MDU; Araştırma: BG, MDU; Yöntem: BG, MDU; Proje yönetimi: BG, MDU; Kaynaklar: İBA BG, MDU Yazılım: BG, MDU; Gözetim: BG, MDU; Onaylama: BG, MDU; Görselleştirme: BG, MDU; Taslak metin yazımı: BG, MDU; Gözden geçirilmiş metin yazımı: BG, MDU.
Çıkar çatışması:	Yazarlar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Mali destek:	Yazarlar bu çalışma için mali destek almadıklarını bildirmiştir.
Etik kurul onayı:	Çalışma için gerekli olan etik izin, Hacettepe Üniversitesi Etik Komisyonu'nun 05.02.2022 tarih ve E-35853172-300-00002018169 sayılı kararı ile alınmıştır.

Kaynakça

- Akalın, T. ve Baş, R. (2018). Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin kadın sanatçılara yansımaları. *Marmara Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 112-128.
- Beaumont, C. W. (1964). *Kısa bale tarihi*. (Ö. Başkan, Çev.). Elif Yayınları.
- Berktaş, F. (2004). Kadının insan haklarının gelişimi, sivil toplum ve demokrasi konferans yazıları No:7. Erişim: 21.09.2023, https://stk.bilgi.edu.tr/media/uploads/2015/02/01/berktay_std_7.pdf
- Burt, R. (1995). The trouble with the male dancer. *The male dancer bodies, spectacle, sexualities* içinde (ss. 44-55). Routledge Publications.
- Creswell, J. W. (2013). *Qualitative inquiry and research design: choosing among five approaches*. Sage Publications.
- Creswell, J. W. (2017). *Eğitim araştırmaları nicel ve nitel araştırmanın planlanması, yürütülmesi ve değerlendirilmesi*. (A. Avcu, D. Eryiğit, D. Dinçer vd., Çev.). İstanbul: EDAM Yayınları.
- Creswell, J. W. ve Miller, D. L. (2000). Determining validity in qualitative inquiry. *Theory into practice*, 39(3), 124-130, https://doi.org/10.1207/s15430421tip3903_2
- Çınar Köysüren, A. (2013). *Kültürel ve dini algıda toplumsal cinsiyet*. Sentez Yayıncılık.
- Davey, L. (1990). The application of case study evaluations. *Practical Assessment, Research and Evaluation*, 2(9), <https://doi.org/10.7275/02g8-bb93>
- Deleon, J. (1990). *Cumhuriyet dönemi Türk balesi*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Devlet Opera ve Balesi (2010). Erişim: 02.09.2023, <https://www.operabale.gov.tr/tr-tr/kurumsal/genel-mudurluk/Sayfalar/Tarihce.aspx>
- Devlet Opera ve Balesi Personeli Hakkında Kanun (1970). *T. C. Resmi Gazete*, 13557, 23 Temmuz 1970 <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1309.pdf>
- Dökmen, Z. Y. (2010). *Toplumsal cinsiyet sosyal psikolojik açıklamalar*. Remzi Kitabevi.
- Else-Quest, N. M., Shibley Hyde, J. (2018). *The psychology of women and gender half the human experience*. Sage Publications.
- Erlanson, D. A., Harris, E. L., Skipper, B. L. ve Allen, S. D. (1993). *Doing naturalistic inquiry a guide to methods*. Sage.
- Evcı, M. (2008). *60. Yılında Türk balesi*. Devlet Opera ve Balesi Genel Müdürlüğü Yayınları.
- Fenmen, B. (1986). *Bale tarihi*. Sevdâ-Cenap And Müzik Vakfı Yayınları.
- Gerring, J. (2017). *Case study research principles and practices*. Cambridge University Press.
- Helwig, A. A. (2001). A Test of gottfredson's theory using a ten-year longitudinal study. *Journal of Career Development*, 28, 77-95, <https://doi.org/10.1023/A:1012578625948>

- Holmes, M. (2007). *What is gender? Sociological approaches*. Sage Publications.
- Homans, J. (2010). *Apollo's angels a history of ballet.*: Random House.
- İlkkaracan, P. (2011). Müslüman toplumlarda kadın ve cinsellik. P. İlkkaracan (Yay. haz.), *Müslüman toplumlarda kadın ve cinsellik içinde* (ss. 11-33). İletişim Yayınları.
- İnalçık, H. (2003). *Şair ve patron. Patrimonyal devlet ve sanat üzerinde sosyolojik bir inceleme*. Doğu Batı Yayınları.
- Kandiyoti, D. (2012). Ataerkiyle pazarlık. N. Holmstorm (Yay. haz.), *Sosyalist feminist proje teori ve politikanın günümüz okuması cilt 1* içine (ss. 251-277). Kalkedon Yayıncılık.
- Karal, E. Z. (2007). *Osmanlı tarihi: İslahat fermanı devri (1856-1861) Cilt 6*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji sözlüğü*. (O. Akınhay, D. Kömürçü, Çev.). Bilim ve Sanat.
- McLaren, A. (1997). *The trials of masculinity policing sexual boundaries, 1870-1930*. The University of Chicago Press.
- Merriam, S. B. ve Grenier, R. S. (2019). *Qualitative research in practice examples for discussion and analysis*. Jossey-Bass.
- Mosse, G. L. (1998). *The image of man the creation of modern masculinity*. Oxford University.
- Ötken, N. (2010). Geleneksel ve yeni uygulamalar üzerinden halk oyunlarının sahnelenmesinde kadın ve beden imajları. *Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi*, 4, 49-54.
- Öztürkmen, A. (2016). *Rakstan oyununa Türkiye'de dansın modern halleri*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Patton, M. Q. (2018). *Nitel araştırma ve değerlendirme yöntemleri*. (M. Bütün ve S. B. Demir, Çev. Ed.). Pegem Akademi.
- Phillips, B. D. (2014). Qualitative research disaster. P. Leavy (Yay. haz.), *The Oxford handbook of qualitative research* içinde (ss. 533-556). Oxford University Press.
- Saktanber, A. (1993). Türkiye'de medyada kadın: serbest, müsait kadın veya iyi eş, fedakar anne. Ş. Tekeli (Yay. haz.), *1980'ler Türkiye'sinde kadın bakış açısından kadınlar* içinde (ss. 211-233). İletişim Yayınları.
- Shank, G. D. (2006). *Qualitative research: A personal skills approach*. Pearson Merrill Prentice Hall.
- Sullivan, A. ve Todd, S. (2023). *Sex and gender a contemporary reader* (Elektronik Sürüm). Routledge.
- Stake, R. E. (1995). *The art of case study research*. Sage.
- Walby, S. (1990). *Theorizing Patriarchy*. Basil Blackwell. Erişim: 04.09.2023, https://openaccess.city.ac.uk/id/eprint/21680/1/1990_Walby_Theorising_Patriarchy_book_Blackwell.pdf
- Van Manen, M. (2016). *Researching lived experience: human science for an action sensitive pedagogy*. Routledge Published.
- Vondracek, S. I., ve Kirchner, E. (1974). Vocational development in early childhood: an examination of young children's expressions of vocational aspirations. *Journal of Vocational Behavior*, 5, 251-260, [https://doi.org/10.1016/0001-8791\(74\)90038-4](https://doi.org/10.1016/0001-8791(74)90038-4)
- Yamaner, Okdan, H. (2020) Toplumsal cinsiyet ve dans: İzmir ili ödemiş ilçesi geleneksel kadın oyunları. *Eurasian Journal of Music and Dance*, 16, 253-262, <https://doi.org/10.31722/ejmd.758927>



Yaratılış Mitlerinde Rakibeler: Tanrının Özgür Kızı Lilith, Günahkâr Havva ve Ehl-i Beyt Soyu Güruh-ı Naci

Rivals in Creation Myths: God's Free Daughter Lilith, Sinful Eve, and Ehl-i Beyt Lineage Güruh-ı Naci

Neslihan AVCI*

Öz

İlk düzensizliğin belirtisi kaostan kozmosa geçişle birlikte insanoğlu, evrenin yaratılışına dair “neden”, “nasıl” ve “sonuç” ilişkisini aramaya yönelmiş, sorularının cevabını ise kendi ekolojik dünya görüşü dairesinde bulabilmiştir. Mit çağı olarak nitelendirilen bu dönemde yaratılış anlatıları, toplulukların yaşama dair oryantasyon sürecini destekleyen bir işleve sahiptir. Cinsiyetlerarası ilişki söz konusu olduğunda ise sonuçlar kadın aleyhine işlemektedir. Yaratılışa dair öykülerde Lilith'in Âdem'e karşı başlattığı savaş, eşitlik arayışından başka bir şey değil iken, bunun bedelini ödeyen taraf Lilith'in kendisidir. Benzer durum, cennetten kovulma öyküsünde Havva'nın Âdem'i kandıran taraf olmasıyla da işlenmektedir. Alevi kolektif belleğinde önemli bir yere sahip olan Güruh-ı Naci menkıbesi de Ehl-i Beyt soyunun yaratılışına dair seçkinliğini vurgulamada Havva'nın etkisini silmektedir. Yaratılış mitlerinde kötülüğün merkezine kadınları yerleştirme, erkeği ise bu kaostan uzak tutma geleneği, güncelde kadına yönelik ön yargıların manivelası olagelmüş ve uygarlığın hatası sayılabilecek sonuçlar doğurmuştur. Kadınların karşısına rakip olan taraf ise yine kadınlardan seçilmiş ve birinin diğerine yeğ tutulduğu “iyi-kötü” savaşını aynı cinsten rakiplere sürdürülmüştür. Bu çalışmada, yaratılış mitlerinde kadına yönelik istismar ayınının neden ve sonuçları gündeme getirilecektir. Bu bağlamda, Batı külliyyatının önemli mitleri olan Lilith ve Havva'nın ataerkil otoriteyle mücadelesinden, Aleviliğin Güruh-ı Naci ile temiz bir soy kurma mücadelesine dair anlatılar irdelenerek, kültürel bellekteki toplumsal cinsiyet inşası tartışılacaktır.

Anahtar sözcükler: Yaratılış mitleri, kadın, Lilith, Havva, Güruh-ı Naci.

Abstract

With the transition from chaos, the first sign of disorder, to the cosmos, human beings started to search for the "why", "how" and "result" of the creation of the universe and were able to find the answers to their questions within their own ecological worldview. In this period, which is characterized as the age of myth, creation narratives have a function that supports the orientation process of communities regarding life. When it comes to the relationship between the sexes, the results work against women. In the creation narratives, Lilith's war against Adam is nothing but a quest for equality, but it is Lilith herself who pays the price. A similar situation is depicted in the story of the expulsion from paradise with Eve being the one who deceives Adam. The myth of Güruh-ı Naci, which has an important place in Alevi collective memory, also erases Eve's influence in emphasizing the exclusivity of the Ehl-i Beyt lineage in relation to creation. The tradition of placing women at the center of evil in creation myths and keeping men away from this chaos has been the lever of

* Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Ana Bilim Dalı. E-posta: neslihanavci@hacettepe.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9186-0740



prejudices against women in contemporary times and has had consequences that can be considered as the fault of civilization. The rival side against women has been chosen from women, and the "good-bad" war, in which one is favored over the other, has been waged by same-sex rivals. In this study, the causes and consequences of the ritual abuse of women in creation myths will be brought to the fore. In this context, the narratives of Lilith and Eve's struggle with patriarchal authority, which are important myths of the western corpus, and Alevism's struggle to establish a clean lineage with Gürüh-ı Naci will be analyzed and the construction of gender in cultural memory will be discussed.

Keywords: Creation myths, woman, Lilith, Eve, Gürüh-ı Naci.

Giriş

İlk düzensizliğin belirtisi kaostan kozmosa geçişle birlikte insanoğlu, evrenin yaratılışına dair “neden”, “nasıl” ve “sonuç” ilişkisini aramaya yönelmiş, sorularının cevabını ise kendi ekolojik dünya görüşü dairesinde bulabilmiştir. Tam da bu nokta, yani kaostan kozmosa geçişi açıklayan süreç “mit çağı” olarak nitelendirilmektedir. Mitik düşüncenin geçmiş algısı üzerine etkilerini irdeleyen Eliade’ye göre, bir gerçekliğin ilk tezahürü, onun tanrılar veya yarı-tanrılar tarafından yaratılmasıyla eşdeğerdir. Dolayısıyla köken zamanına yeniden dönmek tanrıların yaratıcı eyleminin tekrarını gerektirir (2019, s. 77). Mitik tarihin bu dönemlerinde ise kutsalın dünyevi üzerindeki müdahalesinin yoğunlaştığı, yaratma eyleminin sıklıkla tekrar edildiği görülmektedir. Aslında Eliade’nin dikkat çektiği gibi, yaratma eylemi sadece bu dönemde meydana gelir ve sonrasında tanrılarca ve mitsel atalarca saptanmış kusursuz modellere öykünme tezahür eder (2019, s. 79). İbrayev’e göre mitler, tarih öncesi kişilerin hayal dünyalarının bir ürünü değil, etraflarını çevreleyen dünya hakkındaki görüşleridir. Başka bir deyişle, mitoloji, ilk devirlerde yaşayan gerçektir (1998, s. 79). Fuzuli Bayat, mitolojiyi; ödünç alınması veya verilmesi mümkün olmayan, genetik hafızamızda var olan bilgi, inanç ve kutsallık öbeği (2007, s. 16) şeklinde açıklamaktadır. O halde, her toplumun kendi hafızasında yaşayan mitolojik örüntüler, toplumlararası birtakım benzerlikler gösterse de özü itibarıyla eşsizdir. Bu eşsizliği mümkün kılan ise kolektif bellektir. Kolektif bellekte saklanan kültür örüntülerini bir tür eyleme dökme sanatı olan ritüel ve ayinler ise geçmişle bugün arasında bağlar kuran törenlerdir. Bu törenler sayesinde insan uygarlığının hafızası tazelenmekte ve nesilden nesile aktarılmaktadır.

Mit çağının bugüne miras bıraktığı bir başka unsur da toplumsal iş bölümüne dair tematik özelliklerdir. Diğer bir deyişle, bugünün uygar dünyasında kadın-erkek ilişkilerine yön tayin eden kalıp ifadeler ve davranışlar, mit çağında yaşanan kırılmalardan ileri gelmektedir. Anaerkil ve ataerkil olarak adlandırılan aile yapılanmasındaki dönüşüm, bir zamanlar tüm insanlığın “anası” olan kadın cinsini, erkeğin yanında nesne konumuna indirgeyen ve buna yaratılış mitleri gibi referanslar gösteren savlarla ötekileştirmiştir. Millett, “mit, çoğunlukla önerilerini ahlâka ya da kökensel kuramına yasladığı için propaganda düzeyinde büyük bir aşamadır” vurgusuyla, Batı kültüründe yer alan “Pandora’nın Kutusu” miti ve “Cennetten Kovuluş” hikâyesine dikkat çekmektedir. Ona göre, “insan acılarının, bilgisinin ve günahının nedeni olarak kadının mitolojide yer alması, bugün de cinsel tutumun temelini meydana getirmektedir” (1973, ss. 91-93). Batı literatüründeki Pandora miti ve Cennet Kovulma hikâyesi, ilk bakışta kadın cinsinin ilk günahı işleyen ve bunun için erkek cinsinden farklı, yani “öteki” cins olma zorunluluğunu belleten bir yapıya sahip gibi görünse de aslında kadının cinsel bir nesne olarak erkeği kışkırtan ve dolayısıyla tahrik edici yapısı sonucu tehlikeli bir cins biçiminde sadakat yoksunu, güvenilmez oluşunu da imgelemektedir. Campbell, mitolojide çok yaygın olan rahimden doğuş imgesinden bahsederken, dişi gövdenin aybaşı dönemlerindeki kanama dönemleri gibi gizemli hareketinin ve gebelik süresinde bunun durmasının ve doğum acısıyla yeni varlığın görünmesinin zihinde kalıcı etkiler bıraktığına vurgu yapmaktadır (2019, s. 70). Bununla birlikte, aybaşı kanından korku, âdet dönemlerinde kadınların yalıtılması, doğum ritleri ve insanın doğurganlığıyla ilişkilendirilen bütün büyüsel söylemin, bu konunun insan imgelemine ana ilgi alanlarından biri olduğunun kanıtlarını verdiğini belirtmektedir (Campbell, 2019, s. 71). Dolayısıyla insanın şimdi ve gelecek arasında bağ kurma gücü, tıpkı zihinde âdet kanına karşı korku tasarımı olduğu gibi, insanı belirli eylemlerle duygularını açığa çıkartmaya yöneltmiştir. Öyle ki âdet gören kadınların hem erkekler hem de kadınlar tarafından ruhları aşağılanılgrenç varlıklar olarak tanımlanması (Balzer, 2017, s. 216), insan zihninin âdet kanına karşı duyduğu korku tasarımıyla bağ kuran bir göstergedir. Tarih öncesi dönemlerde rastlanan en ilkel insanlık örneklerinde olduğu gibi, bilinmeyen güce karşı duyulan korku ve kendinden üstün bir varlığa inanma duygusu, insanoğlunun savunma mekanizmasını hareket geçirmiş ve bu doğrultuda belirli eylemleri üretmeye yöneltmiştir.

Kadının yardım almadan çocuk üretemeyeceğini erkeğin ne zaman keşfettiği tam olarak bilinmese de

bu keşfin neolitik çağın başlarında gerçekleştiği ve erkeğin âdet kanına karşı tutumunu sertleştirdiği (Tannahill, 2012, s. 44) ileri sürülmektedir. Ancak neolitik çağdaki âdet tabusu, kadının hâlâ yiyeceğin sağlayıcısı, pişiricisi, yaşamın kaynağı olarak erkekten daha üstün ya da eşit bir konumda yer almasını değiştirmemiştir. Kadınların ateşin ilk sahipleri olarak nitelendirilmeleri, ateşin denetlenmesi, kullanılması, gizlenmesi ve korunmasının da kadınlar tarafından yönetilmesi ilkesini beraberinde getirmiş (Reed, 1982, s. 196) ve dolayısıyla kadınlar bu gizemli güçleri sayesinde topluluğun üretim faaliyetlerinde başat rol oynayan bir değerde konumlandırılmıştır. Kadının bu üretici konumunda yaşanan statü değişimi ise neolitik çağda belirmeye başlayan “tarım” ve “çoban” toplumlarıyla ilintili bir sürecin uzantısıdır. İlk dönem tarım toplumlarında kadın ve erkek arasındaki denge, kadının aleyhine işleyen bir rol değişimini getirmeyenken, İ.Ö. 6000 civarında erkeğin boğayı hadım edip koşum hayvanı olarak kullanmayı öğrenmesi (Tannahill, 2003, s. 45) toprak mülkiyetinin de kadın elinden erkek tekeline geçmesini ve üretim faaliyetlerinin çoğunlukla erkek egemen bir konuma evrilmesini başlatmıştır. Kendisine bağımlı toplulukları hareketsizleştiren tarım toplumlarının aksine, son derece hareketli olan çoban toplumlarında ise sürüleri ve bu sürüleri yetiştirip hayvanlara bakan konumdaki erkeklere tümüyle bağımlı olmak gerekliydi. Nitekim çoban toplumunda erkek egemen, kadın da tıpkı baktığı hayvanlar gibi onun malı sayılmaktaydı (Tannahill, 2003, s. 46). Hayvanların evcilleştirilmesi ve tarım faaliyetlerinde kullanılması gibi, ekonomik gücün erkek eline geçtiği süreçte kadınların sığır karşılığı satın alınması, baba yerli evliliğin uygulandığı ataerkil toplum yapısını ortaya çıkartarak (Briffault, 1990, s. 279) ilk defa kadının bedensel getirilerine dayalı bir savı icat etmiştir. Anaerkil aile düzeninde, toprağın üretken olmasında asıl söz sahibi kadın imgesinden, her türlü kötülüğün kalıtıcısı kadın *söylencelerine* ve bedensel *kirliliğinden* dolayı dışlanan kadın imgesine geçiş, ataerkil tahakkümün yanı sıra yer almaktadır.

Bir zamanlar ateşin yöneticisi olan kadın imgesi, bir yangından ya da sel felaketinden sonra birkaç değerli kıvılcım kurtarma görevindeyken, erkeklerin bilerek ya da bilmeyerek ateşin yanlış denetimi ya da “çalınması” sonucu felakete neden olan kişiler konumunda (Reed, 1982, s. 196) sahneye çıkmaları, yaradılış öykülerinde “felakete neden olan” cinsiyetin kadın aleyhine dönüştürülmesiyle işlenmiştir. Tevrat ve İncil’de yazılı yaradılış öykülerinde kadın sonradan akla gelen bir esin kaynağı iken, Yunan söylencesinde buna kötü bir niyet eklenerek “Pandora” miti ortaya çıkmaktadır. Ateşi gökyüzünden çalarak yeryüzüne indiren yarı Tanrı Prometheus’a öfkelenen Zeus’un, örneği görülmemiş bir kötülük tasarlayarak *gökyüzünün ortak armağanı Pandora’yı* dünyaya göndermesi, felaketlerin kadın dolayımından başlangıcını işaret etmektedir. Yunan söylencesine göre Pandora, kendisiyle birlikte yanında çeyiz olarak getirdiği ve Tanrılar tarafından hiç açılmamasının emredildiği *küpü* açtığı andan itibaren, insanlar üzüntüye, zamanından önce yaşlanmaya, hastalığa ve acılar içinde ölüme mahkûm edilmiştir (Holland, 2016, ss. 30-31). Hristiyanlığın Roma’da önemli bir din hâline gelmesiyle birlikte, Yunan söylencesindeki *Pandora mitinin* daha geliştirilmiş bir versiyonu olan *Cennetten Kovulma* öyküsünün de cinsiyete dair kadın aleyhine işleyen temada yaygınlaşması, modern dünyanın muhakemeli ortamlarında dahi at başı gitmektedir. Bu öyküde, kadına duyulan nefretin en belirgin katalizörü, *kana karşı duyulan korkuda* yer almaktadır. Tanrı’nın emirlerine karşı gelmesi, Havva’yı dünyasal olan pisliği, yani canlılara ait işlevler olan dışkılama, idrar yapma, terleme, kadınların için âdet kanaması gibi şeyleri dünyaya getirmekten sorumlu kılmıştır (Delaney, 2018, ss. 118-119). Bu bağlamda, *tabu* ve *kadın tecridi* kadına duyulan nefretin en güçlü silahı olmuştur. Öyle ki kadına duyulan nefretin “Cennetten Kovulma” ve “Pandora” mitiyle atıldığı ilk tohumlar salt söylence durumunda kalmamış, günümüz rasyonel toplumunda da Batı kültürünün devam ettirdiği ritüellerle yaşatılmıştır. İlk günahı silmek adına uygulanan “vaftiz” bunun en somut kalıtıcısıdır. Eliade’ye göre, vaftizdeki çıplaklık hem ritüel hem de metafizik bir anlama sahiptir. Âdem’in işlediği günahın ardından sırtına geçirdiği, ama vaftiz olanın, İsa’yı takip ederek üzerinden çıkardığı eski yozlaşma ve günah giysisinin terk edilmesi olduğu kadar, Âdem’in cennetten kovulmadan önceki hâline geri dönüştür (Eliade, 2019, s. 119). Kadının öteki konumunu vurgulamak için sıklıkla başvurulan bu anlatılarda, erkek cinsinin kabahatli olma durumundan bağımsız tutulması kültürel ikilemin bir okumasıdır.

Bu çalışmada, yaratılış mitlerinden yola çıkılarak, kadına yönelik bakış açısı ve kadının kendi içinde ikiye bölünme meselesi tartışılacaktır. Araştırma, Âdem’in ilk eşi olduğu savlanan Lilith ve ikinci eşi Havva dolayımında Batı külliyatında sıklıkla başvurulan yaratılış mitleri ile Alevi kolektif belleğinde önemli bir yere sahip olan Güruh-ı Naci menkıbesini merkeze alarak sınırlandırılmıştır.

Müttefiksiz Kadınlar: Lilith ve Havva!

Mitolojide kadın yönelik istismar ayini, kadının kendisi için değil, erkeğin bir tür yansımasından yaratılmış olmasıyla meşrulaştırılmaktadır. Batı kültürünün temel aksiyonu olan bu biyolojik saptırma, Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılan Havva mitiyle, tüm kadınların başına evrensel bir öteki cins olma durumunu getirmiştir. Çünkü Havva, itaatsizliğinin cezasını, kadınların başına bir "bela" olarak adlandırılan "âdet kanaması"nı getirmekle suçlanmakta ve her doğan çocuğun onun dolayımından günahkâr sayılmasıyla da arınma ayinine tabi tutulmasını zorunlu kılmaktadır. Benzer istismar, Âdem'in ilk eşi olarak kabul edilen Lilith için de geçerlidir. Ancak Lilith, Havva gibi iradesizliğin sembolü değil, erkeğin karşısında kadının eşit olmasını arzulayan ve bunun için bedel ödeyen bir konumda yer almaktadır. Kaynaklar, Tanrı'nın Âdem'i yaratmasından sonra tıpkı Âdem gibi topraktan Lilith'i yarattığını ve onun Âdem'in ilk karısı olduğunu aktarmaktadır (Bernstein, 1993, s. 455; Patai, 1964, s. 296; Zingsem, 2005, s. 39). Havva ise ikinci denemeden sonra toprak yerine Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılmıştır. Aslında bu yaratılış farklılığı, doğası gereği Lilith'in Havva'dan üstün konumunu gündeme getirirken, aynı zamanda Âdem'e eşit bir cins olduğunu da okutmaktadır. Bununla birlikte Lilith, Âdem ve Havva'ya verilen ölümlü olma cezasını da taşımamaktadır. Ne var ki Lilith'in ilk yaratılış öyküsündeki üstünlüğü, daha sonra kir ve çamurdan yaratılan bir cins indirgenmesiyle sonlanmışır.

Patai, Lilith'in yaşam öyküsü ve Talmudik dönemde tasavvur edildiği şekliyle hain faaliyetleri hakkında daha fazla bilgi edinildiğini aktarmaktadır. Ona göre, bu kaynaklardan Lilith'in Âdem'in ilk karısı olduğunu öğrenmekteyiz. Ancak Âdem ve Lilith birlikte hiçbir mutluluk bulamamışlar, birbirlerine anlayış bile gösterememişlerdir. Âdem onunla yatmak istediğinde, Lilith itiraz eder: "Neden senin altında yatayım ki," dedi, "ikimiz de topraktan yaratıldığımıza göre ben seninle eşitim" (Patai, 1964, s. 296). İlk eşitlik savaşı Lilith tarafından böylelikle başlatılmaktadır. Bunun yanı sıra Lilith, Tanrı'nın gizli adını bilen ve uçma özelliği sahip olan bir kadını da temsil etmektedir. Bu özelliği de Âdem'e karşı başlattığı eşitlik savaşında, onu daha güçlü bir konuma yerleştirmiştir. Öyle ki Lilith'in Âdem'i eşitliğe karşı ikna edememesi, onun Tanrı'nın adını söyleyerek göğe yükselmesini beraberinde getirmiştir. Anlatıya göre, Âdem'in, yaratıcısına Lilith'i şikâyet etmesi ve Tanrı'nın, üç meleği Lilith'in peşinden onu geri getirmeleri için göndermesi, beklenen sonucu getirmemiştir. Anlatının sonraki bölümü, Zingsem'in İbrani mitolojisi yazıtlarından aktardığı şekliyle şöyle gelişmektedir:

Melekler kadını takip ettiler ve ileride bir gün Mısırlıların boğulacağı büyük suların altında onu yakaladılar. Onlar Tanrı'nın sözlerini kadına iletiler. Ama o geri dönmek istemedi. Ona şöyle dediler: "Seni denizde boğacağız." Kadın ise şöyle karşılık verdi: "Beni yalnız bırakın; çünkü ben çocukları zayıf düşürmekten başka bir işe yaramam: erkek çocukları doğumlarından sekizinci günlerine, kız çocuklarını ise doğumlarından yirminci günlerine kadar gözetlemem emredildi." Melekler kadının söylediklerini duyduklarında onu yakalamak için daha çok ısrar ettiler, "yaşayan ve var olan Tanrı'nın adına yemin ediyorum ki sizin isimlerinizi veya suretlerinizi *Camea*'da gördüğüm takdirde o çocuğun üzerinde hak iddia etmeyeceğim". Ve böylece kadın günbegün *şeytanlarından* yüz tanesinin ölmesini göze aldı." (2005, ss. 36-37)

Zingsem'e göre, Lilith, Kabala'nın kutsal kitabı Sohar'da tanrısal benliğin bir parçası olarak belirmektedir. Lilith'in kaynağı, Tanrı'nın acımasız yargılama ve cezalandırma gücüdür. Tanrı'nın bir esiri olan Lilith, o gün bugündür onun verdiği görevle dünyayı altüst etmektedir (2005, s. 44). Lilith anlatısında dikkat çeken en önemli unsur, onun çocukların koruyucusu olmasıdır. Öyle ki her gün kendinden doğan yüz çocuğun ölümüne rağmen, yeryüzündeki çocukların koruyuculuğunu üstlenmiştir. Ancak diğer pek çok yaratılış mitinde olduğu gibi, kadın ve kötülük tasavvuru Lilith anlatısına da eklenmiştir. Patai, Lilith'in doğumunun bir dizi alternatif versiyonda anlatıldığına dikkat çekmektedir. Daha önceki (Talmudik) Lilith imgesiyle doğrudan bağlantılı olan biri, onu Âdem'i şekillendirdiği şekilde yaratan Tanrı tarafından yaratıldığına inanıyor. Yani Tanrı hammadde elde etmek için tekrar yeryüzüne yönelmiş, ancak bu kez Âdem'in vücudunun özü olan temiz toprağı kullanmak yerine —bilinmeyen bir nedenle— topraktan pislik ve necis tortuları alıp çıkarmıştır (1964, s. 297). Bu değişim, Tanrı'nın Lilith'e olan kızgınlığından ileri gelmektedir. Dahası Tanrı, Lilith'i günahkâr insanların çocuklarını öldürmekle de görevlendirmiştir. Ancak Lilith, bu emre karşı gelerek suikastçı görevini bir kutsamaya çevirir ve onu Âdem'e götüreceğ üç meleğin

isimlerini veya resimlerini bir kolyenin üzerinde gördüğü anda ölüme mahkûm çocukları koruyacağına dair söz verir. Böylece kendi isteğiyle çocukların koruyucusu unvanını alır (Zingsem, 2005, s. 285). Tüm bunlara rağmen Lilith, insanlığın karanlık tarafını temsil eden bir imajla anılmaktadır. Âdem ise Tanrı tarafından bir cezaya tabi tutulmamış, aksine ilk eşi (Lilith) kaçtıktan sonra kendisine yeni bir eş gönderilmiştir. Tanrı'nın cezalandırıcı yönünü temsil eden Lilith'in geceleri erkeklere şehvet uyandıran ve onlardan hamile kalan bir fahişe olduğu, göbek deliğinden aşağısı bir ateş sütünü şeklinde tasvir edildiği (Zingsem, 2005, s. 286) aktarılmaktadır. Lilith anlatısında, onun dünyaya fahişeliği ve savaşı getirmesi, Havva'nın dünyaya canlılara ait işlevler olan dışkılama, idrar yapma, terleme, kadınların için âdet kanaması gibi (Delaney, 2018, ss. 118-119) şeyler getirmesiyle aynı kaderi paylaştıklarını okutmaktadır. Aslında kadın cinsine her türlü kötülüğü yakıştırma geleneği, etimolojik olarak da yaratılış mitlerine eklenmiştir.

Hoffeld, İbranice versiyonunda cırtlak kelimesinin Lilith olduğunu, İncil'in King James versiyonunda "çığlık baykuşu" olarak, Gözden Geçirilmiş Standart Versiyonunda "gece cadısı" olarak görüldüğünü aktarmaktadır (1968, s. 432). Zingsem'e göre Eski Sümer'de *Lil*, fırtına ve rüzgâr, Babil-Asur kökenli *lilitu* kelimesi "dişi şeytan veya rüzgâr hayaleti", İbrani kökenli *Laila* kelimesi ise gece anlamında kullanılmaktadır (2005, s. 15). Rüzgâr ve fırtına gibi hava olayları ile Lilith'in gökyüzü bağlantısı, bir yandan ona uçma özelliği ve Âdem'e göre daha üstün bir yetenek sunarken, diğer yandan felaket timsali kadın imgelemine de tezahür ettirmektedir. Öyle ki Amerika tarihinin en yıkıcı, en ölümcül hava olayı olarak nitelendirilen ve adını kadın cinsinden alan "Katrina Kasırgası" ve "Maria Kasırgası" güncel bellekteki ilk örneklemi, yani Lilith'i akla getirmektedir. Kadına ve felaket ikileminin tekrarı Havva'da da görülmektedir. Temelinde "hayatın anası" (ki Chawa/Havva isminin tam tercümesi budur) olan ve canlı insanları doğuran kadın, cennet hikâyesi esnasında ölümün anasına dönüşmüştür (Zingsem, 2005, s. 155). Pandora mitini hatırlatan bu ölüm timsali kadın imgelemi, Lilith'in tam tersi bir figürde Havva ile vücut bulmuştur. Çünkü o, Âdem'in "hizmetkârı" olan, kendi için değil Âdem için yaratılan bir kadını temsil etmektedir.

Tanrı'nın özgür kızı Lilith'in göğe yükselmesinden sonra, Âdem'e eş olarak onun kaburga kemiğinden yaratılan Havva, cennetten kovulma anlatısının odak noktasında yer almaktadır. Bunun nedeni ise Havva'nın Lilith tarafından kandırılmasıdır. Zingsem, Hıristiyan geleneklerinin günahkâr, baştan çıkarıcı ve ölüme götüren Havva'sı ile saf, lekesiz ve günahsız Meryem'i arasına yerleştiği keskin sınırı, Musevilikte Lilith ve Havva ile kurulduğunu aktarmaktadır. Havva'yı bilgeliğin yasak meyvelerinden denemeye ikna eden Lilith'dir. Burada, Lilith'le yılan bütünleşir (2005, ss. 61-62). Aslında mitolojik anlatılardaki bu ikilik, kadınlar arasında iyi-kötü ayrımının bir tezahürüdür. İyi olan kadın, erkeğin kayıtsız şartsız tüm isteklerini kabul edip yerine getiren, kötü cepesinde yer alan kadın ise itaatsizliğinin cezasını ödeyendir. Ancak Lilith anlatısında, erkeğe karşı üstünlük kurma mücadelesinden ziyade, eşitlik arayışı yer almaktadır. Buna rağmen, cezalandırılan taraf kadın cinsiyetiyle sınırlandırılmıştır. Havva ise Lilith'in zıttı olarak Âdem'in tüm isteklerini yerine getiren bir kadın iken, "yılan"ın oyununa gelerek Âdem'i de günaha sürükleyen bir evrim geçirmiştir. Ne var ki Havva'nın günahkâr kabul edildiği cennetten kovulma mitinde göz ardı edilen yön, onun Lilith'in bedenine giren kadın olması ve doğurganlıktan kaçmasıdır.

Anlatı, Havva'nın evde olmadığı bir zaman, iblis kılığına girerek Âdem'i ziyaret eden Lilith ile başlamakta ve şöyle gelişmektedir:

Havva geri geldiğinde kolları ve ağızları birbirine sarılmıştı. Lilith ve Âdem'in birleştiğini düşündü. "Benim yanımda kal kız kardeşim. Ben yatağımıza yiyecek bir şeyler getireceğim." Ve onların yatağının yanına yiyecek ve içecek getirerek ısınmak için evin uzağında bulunan ocağın kenarına gitti ve transa geçti. Bedenini terk ederek kız kardeşi Lilith'in bedenine girdi ve böylece Âdem'e sarıldı, öptü ve onun aşkını daha önce hissetmediği kadar yoğun hissetti." (Zingsem, 2005, s. 66)

Bu anlatı, Âdem'in, Havva'nın akılsız olduğunu zannederek, böylesi bir kılık değiştirmeyi akıl dahi edemeyeceğini düşündüğü "üstünlük" kibirliliğinin uzantısı şeklinde değerlendirilebilir. Diğer bir deyişle, tüm narsistliği içerisindeki Âdem, bunu fark edememişti; çünkü hayal edemediği bir şey olasılık dahilinde olamazdı ve onun hayalinde Havva'nın asla kendine ait bir hayatı olmamıştı (Zingsem, 2005, s. 75). Öyle ki Tanrı'ya yakın olan cins Âdem dolayımında bir erkekti. Lilith ise bir Tanrıçayı oynamak yerine, sadece adil bir hayat istediği için Tanrı tarafından cezalandırılmıştı. Belki de yaratıcıya yakın bir ikinci güç olması tehditkârlık olarak kabul ediliyordu. Havva ise üreme işinin bedensel bir uzantısı olarak Âdem'den yaratılmıştı.

Dolayısıyla yaratılış anlatılarındaki kadın, üreme işinin gelip geçici bir tür gölgeli tarafını temsil etmektedir. Dahası bu anlatılar, uygarlık tarihinin kadına yönelik çizdiği kaderi de tayin etmektedir.

Lilith ve Cennet Kovalma hikâyesi ilk bakışta, kadın cinsinin itaatsizliğini ve ilk günahı işleyen bir yapıya sahip olduğunu okutsa da aslında kadının cinsel bir nesne olarak erkeği kışkırtan ve dolayısıyla tahrik edici yapısı sonucu tehlikeli bir cins biçiminde sadakat yoksunu, güvenilirmez oluşunu da imgelemektedir. Beauvoir, kadının erkeğe bağımlı oluşunun pek çok kaynak tarafından desteklendiğini, erkeklerin kaynatıp kotardıkları dinlerin de bu egemenlik isteğini yansıtmakta olduğunu savunur. Ona göre, “Havva Anamızla, Pandora’yla ilgili efsanelerden kendi görüşlerini destekleyen silahlar çıkartmışlardır” (1974, s. 26). Öyle ki mit çağının şimşekler çaktıran, kasırgalar kopartan kadınları, modern tarihin “kirlenen cinsi” konumunda hâlâ ikincil bir statüyü temsil etmektedirler. Tıpkı Reed’in vurguladığı gibi, “kirlenen kadın savı” yirminci yüzyılın insanbiliminde, büyük bir ilgi görmüş, moda olmuş ve kadın insan bilimciler bile, konuyu bu şekilde ele alarak, aynı tanım ve savları kullanarak kongrelerde söylevler vermişlerdir (1982, s. 144). 15 ve 16. yüzyıllar arasında âdeta bir akıma dönüşen “cadı avları” ise Batılı zengin zümrelerin ayrıcalıklarını tanımak için araçsallaştırılmıştı. Pelizzon’a göre, devletin özellikle kadınları hedef alarak cadı kovuşturması, resmi kültürün kadınları zayıf, iffetsiz, ruhtan mahrum olarak tasavvur etmesine dayanmaktadır. Kadınların ruhlar ve dünya âlemi arasında aracılık ediyor oluşları, masal ve hikâye naklederek toplulukların ortak hafızasında kilit rol oynamaları, ekilebilir tarlaların tarihçesini, örfü göre kimin ne kadar kira ödemesi gerektiğini bilen ve hak iddialarını buna göre çizen konumları devlet ve kilise yöneticileri için tehlike teşkil etmekteydi (2020, ss. 344-345). Dolayısıyla kadınlar orta çağın karanlık sayfalarında, burjuva ve köylü sınıfı arasında geçirimsiz sınırlar yaratmak isteyen batılı tahakkümün cadı konumuna indirgelediği nefretin kurbanı olmuşlardır. Kadının ruhlarla haberleşen bir yaratık (Horney, 2017, s. 128) olarak tasavvur edilmesi, büyü güçlere sahip olduğu savını icat etmiş ve böylelikle etrafında her şeye kötülük getirdiğini düşündürmüştür. Aslında bu yargı, kadının büyü yapmaktan çok, büyü yapabilme yetisine sahip bir cins olarak kabul edilmesine atıfta bulunmaktadır. Horney “bakire Meryem kültüyle cadıların yakıştırılmasının at başı gitmekte” olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre; “cinsellikten yalıtılmış “saf” annelik tapınmasıyla, cinsel açıdan kışkırtıcı, baştan çıkarıcı kadının acımasızca yok edilişi yan yanadır” (2017, s. 128). Bunun yanı sıra folklorik uygulamalarda sıkça karşılaşılan tabular, kadından gelen kötülük tasarımı bir uzantısı niteliğindedir. Anaerkil toplum yapısından ataerkil aile düzenine geçişte yaşanan değişimler, kutsal kabul edilen değerlerin de olumsuz anlamla anılmasına sebebiyet vermiştir. Lilith, Pandora ve Havva ile ilgili anlatılardaki değişim örneğinin benzerine, Türk mitolojisinde “Umay Ana” mitiyle rastlamak mümkündür. Azar’ın dikkat çektiği gibi, Moğolcada anlamı “rahim”; Tunguzcada ise “Omo-umo” kökünden “yumurtlamak” anlamına gelen Umay, kadınların ve çocukların koruyucusu olarak bilinen kimliğinden zamanla sıyrılarak, halk arasında “Hal anası”, “Al karısı”, “Albastı” diye adlandırılan, yeni doğum yapan kadınların ve çocukların düşmanı olarak kara iye konumuna gelmiş “Kara Umay”dan başka bir varlık değildir (2019, s. 4). Temelinde kötü tesirlerden korunmayı içeren loğusa tabuları, kadını yine kadından gelen tehlikelere karşı koruma gayesiyle “alkarısı” tasavvurundan hareketle çeşitli önlemler almaya sevk etmiştir ki bu önlemler, halk kültürü dinamiklerinde oldukça önemli bir yere sahip olan nesnelere aracılığıyla zengin bir külliyatı, kadına özgü folklorik uygulamaları beraberinde getirmiştir. Kalafat, Türk mitolojisinde yer alan demirin, demirciye de bir kimlik verdiğini aktarırken, demirin koruyan, kollayan, bazen kurtaran kimliğiyle, Türk kültürlü halkların halk inançlarında bir kült konumunda olduğunu belirtmektedir (2009, s. 137). Hem koruyucu hem de sağlam olması özelliğinden dolayı demir, yeni doğan uygulamalarında oldukça sık karşılaşılan bir materyaldir. Ancak, anaerkil yapıdan, ataerkil yapıya geçişte yaşanan değişimlere paralel olarak, anaerkilliğin güç kaynaklarından olan ateş, demir ve benzeri madenlerin işlenmesiyle erkek egemenliğini pekiştiren demir ve demirci kültürleri ortaya çıkmış, demirciye atfedilen sihre ve olağanüstü güce sahip olma da o güne kadar kadınların tekelinde bulunan kamlığın, erkekler tarafından da yapılabilir hâle gelmesini sağlamıştır (Çobanoğlu, 2001, s. 52). Bu durumda demir, erkeklerle özdeşleşerek kadından gelen kötülüklerle karşı bir güç şeklinde düşünülmüş, kadın ise “alkarısı” tasarımıyla kötülüğün timsali olarak yeniden canlanmıştır. Dekker, korkunç, anlamsız olaylara hayal gücüyle anlam yüklemenin insanlık kadar eski bir tarihi olduğu, dayatılan hikâyelerin sadece hayal gücümüzü beslemekle kalmadığını, ondan kaynaklandığını ileri sürmektedir. Bu bağlamda, eski bir Yahudi geleneğinden bahseden Dekker, bir bebeğin ani ölümünün, kocasının sadakatsizliği ya da karısının itaatsizliği nedeniyle kötü niyetli bir şekilde karşılık veren Lilith adlı bir iblisin entrikalarına atfedilebileceğini aktarmaktadır (2007, s. 574). Bu doğrultuda, Türk mitolojisinde çocukların koruyucu olan Umay’dan, çocuklara felaket getiren Alkarasına dönüşümde yeni doğanı ve lohusayı korumak adına benimsenen folklorik uygulamaların, Batı’da Lilith ile görünürlük

kazandığı söylenebilmektedir. Lawless, efsaneye göre Lilith'in zaman zaman insanların evlerine girdiğini ve uyuyan bebeklerin nefesini aldığı, çünkü kendisine ait bir bebeği olmayacağını bildiğini vurgulayarak, Yahudi beşiklerini süsleyen muskaların da bu sebeple yani, çocuğu Lilith'in gece öfkesinden korumak için olduğunu aktarmaktadır (2003, s. 242). Öyle ki uygulama şekli düşünüldüğünde, ilk tezahürleri yazılı kültür döneminde görülen muska, sözlü kültürde nazara karşı önemli bir güç olarak ortaya çıkan demirin yerini almıştır. Tıpkı anaerkil toplum yapısında kadın, demir ve ateş arasında kurulan olumlu bağlantının ataerkil toplum yapısıyla değiştiği gibi, muska da yazılı kültürle birlikte demirin yerini alarak, merkezde kadının olduğu kültür örüntüsünden erkeğin tekeline geçen ataerkilliğe atıfta bulunmaktadır. Ong'a göre, sözlü kültürlerde insanların, büyük bir olasılıkla evrensel olarak, kelimelerin büyüdüğü bir güç içerdiğine en azından bilinçdışında inanmaları, kelimeleri zorunlu olarak söylenen, seslendirilen ve dolayısıyla bir güç tarafından harekete geçirilen şeyler olarak algılamalarıyla ilintilidir. Ancak bu durum, matbaa kültürüne bağımlı insanların, kelimelerin her şeyden önce sözlü olduklarını, birer olay olduklarını ve güçlü olduklarını unutmalarıyla (Ong, 2012, ss. 47-48) sözün yarattığı dinamik yapıda değişimlere sebebiyet vermiştir. Sözün sahibinden ayıran matbaa kültürü ile üreticilik vasfı insana, yani erkek tekeline geçmiş, dolayısıyla toplumun hafızasını oluşturan kadının konumunda sarsıcı bir süreç yaşanmıştır. Kadın aleyhtarı söylemlerin erkek egemen bir kültürde yazılı metinlerle kalıcılığı da bu sürecin yanı sıra gelişim göstermiştir.

Mit çağından başlayarak, uygarlığın en üst seviyelere eriştiği dönemlere kadar süren kadın ve kötülük ikiliği, kadını kendi içinde ikiye ayıran bir savaşıma dönüşmüştür. Kadınların bu tür fanteziler içinde yer alması, erkeklerin bu tarz mitler yazmış ve yaymış olabileceğini akla getirmekle birlikte, soy bağının kadın dolayımından ilerlediği gerçeğini de okutmaktadır. Yaratılış mitlerinde müttefiksiz kadınlarından olan Havva'nın, yeni doğan her çocuğa kendi kötülüğünü ve günahını bulaştırdığı yönündeki yargı, Hıristiyan inancında "vaftiz" törenini getiriyorsa, benzer durumun daha da geliştirilmiş versiyonu Alevi kolektif belleğinde yer alan Güruh-ı Naci menkıbesiyle sürdürülmektedir. Ancak farklı sahnelerde aynı rolü oynayan Havva, Güruh-ı Naci ile Ehl-i Beyt soyundan tamamen uzaklaştırılmaktadır.

Havva'dan Bağımsız Temiz Bir Soy: Güruh-ı Naci ve Ehl-i Beyt

Literatürde sıklıkla karşılaşılan "Geleneksel Alevilik" tabiri, 1950 öncesine, yani Aleviliğin kapalı toplum yapısına atıfta bulunmak amacıyla kullanılmaktadır. Tarihsel süreçte yaşanan birtakım gelişmeler neticesinde Aleviliğin sözlü kültüre dayalı yapısı, Alevilik harici verilerin geleneğin içerisine sızmasını engellemiş ve böylelikle özgünlüğünü korumasına olanak tanımıştır. Ancak Türkiye'de özellikle 1950 sonrası yaşanan kentleşme, kırsaldan metropole göç hareketliliğini hızlandırmış, son kertede ise kırsal yaşam dahi kent kültürüne öykünmeye başlamıştır. Bundaki temel sebep, teknolojinin sınırları aşan bir iletişim ağı örmesiyle ilintilidir. Kentlerde yaşanan hareketlilik, aynı hızla olmasa da kırsaldaki yaşamı da büyük ölçüde etkileyen bir domino etkisi yaratmış, toplulukların içine doğdukları kültür örüntüleri bağlamından uzaklaşmıştır. Kırsaldan kente göç eden bireyler, kente adapte olabilmenin yollarını kentli gibi olma, kentli gibi davranma temelinde bulabilmişlerdir. Bu da geleneksel kodların yapı taşlarında çözümlere sebebiyet vermiştir. Alevilik bu bağlamda, kent potasında eriyen önemli bir dini ve kültürel mozaiktir. Bu kültür mozaikinde kadına yönelik bakış açısı da kendine has bir seyir izlemiştir. Alevi- Bektaşî inancına göre, Tanrı, herkese karşı eşit mesafede olup, ibadet herkese açıktır. Tanrı'nın huzurunda insanlar, kadın ya da erkek değil "can" olarak bulunmaktadır. Bu nedenle de ibadetleri sırasında, cins faktöründen soyunmuş-sıyrılmış olarak, bir üst bağlamda "insan" olarak meydana girerler (Bahadır, 2004, s. 14). Dolayısıyla Alevilikte insana karşı bakış açısı, cinsiyetten ziyade, bireyin inanç yönünden gelişimine odaklanan bir yaklaşımı onaylamaktadır. Böylesi bir yaklaşımda ise kadına müstakil bir ibadet yeri ya da ibadet şekli tezahür etmemektedir. Öyle ki yılda bir kez yapılan görgü ceminde, kadın-erkek ayrı yapılmadan her iki cinsiyetin de birlikte görülmesi, kadın ve erkeğin aynı ibadet mekânını paylaşmaları, Alevilikte kadına yönelik ayrımcı bir bakış açısının olmadığını gösteren en somut dayanaklardır. Bununla birlikte, Alevi kolektif belleğinde son derece kayda değer bir yere sahip olan kadın figürleri de Alevi kimliğine sahip toplulukların Alevi kadınında görmek istedikleri niteliklere atıfta bulunmaktadır. Alevilikte kadın-erkek eşittir, dahası kadın, Alevilerde baş tacıdır söylemine, tarihsel bir kişilik olarak Hz. Fatma'nın mitleştirilmiş yaşamı üzerinden meşruiyet kazandırılır. Ehl-i Beyt içinde yer alan tek kadın şahsiyet Hz. Fatma, Alevilerin hafızasında Peygamberin kutsal soyundan gelen trajik kahramanların annesidir. Bu kapsamda Alevilikte, kadının erkek kadar saygı duyulan, erkek karşısında ikincilleştirilmeyen bir cins olduğu iddiası, Ehl-i Beyt içinde Hz. Fatma'ya yapılan vurguyla işlerliğe sokulur (Okan, 2018, ss. 70-

71). Hz. Fatma gerek soy bağı gerekse de tarihsel kişiliğinden dolayı, Alevi kimliğine sahip kadınlar için idealize edilen örnek bir şahsiyeti temsil etmekte, Alevi kadınlarından beklenen de özellikle ahlaki eğilimlerini Hz. Fatma'nın rol model olduğu bir çizgide sürdürmeleridir. Bunun yanı sıra, Alevi grupları içerisinde hatırası hâlâ canlı olan Kadıncık Ana da efsanevi bir karakter olarak değer görmektedir. Alevi inanç dairesinde, kadınların sadece dervişlik makamının dışında halife olarak tekkeleri yönettikleri, bu tekkelerde kendilerine bağlı müritlerinin olduğu Kadıncık Ana ile somutlaşmaktadır (Bahadır, 2004, s. 18). Mélikoff, Vilâyet-nâme'de, Bektaşî tarikatının kurucusunun Hacı Bektaş değil, onun manevi eşi Kadıncık Ana ve Kadıncık Ana'nın müridi Abdal Musa olarak geçtiğini aktarmıştır (1993, s. 205). Dolayısıyla Aleviliğin dini hiyerarşisinde erkekler kadar, kadınlara da haklar tanındığı, kadınların kendilerine bağlı müritleri olduğu ve onları yetiştirebildikleri Kadıncık Ana örneğiyle pekiştirilebilmektedir. Alevilikte cinsiyete dair eşitlik söylemini güçlü kılan önemli kadın figürlerinden bir diğeri ise Anşa Bacı'dır. 1800'lü yıllarda yaşamış olan Anşa Bacı, özellikle Osmanlı yönetimi tarafından yürütülen kovuşturmalarda kilit rol oynamasıyla, Alevi kolektif belleğinde güçlü bir karaktere sahip kadın tipini ihtiva etmektedir. Kovuşturmalarda, Osmanlı yönetimine direnen ve Osmanlı'ya karşı yürütülen mücadelenin adı olan Anşa Bacı, Alevi toplulukları içerisinde kadının erkekten daha mühim ve hatta daha ayrıcalıklı bir konuma sahip olduğunu gündeme getirmektedir (Okan, 2018, s. 75). Alevi kimliğine sahip topluluklarda önemli bir geçmişle ve güçlü bir karakterle sahneye çıkan kadın figürleri, Alevilikte sıkça dile getirilen kadın-erkek eşittir savının yerleşik hâle gelmesine katalizör olurken, aynı zamanda Alevi kadınlarının da yaşam serüvenlerini bu karakterlere öykünerek dizayn etmeleri gerekliliğini belletmektedir. Ne var ki Alevi kökenli topluluklarda kadın-erkek eşitliğine dair argümanların güncelde ne kadar sürdürülebilir olduğu tartışma konusudur. Öyle ki Alevilikte kadın-erkek eşittir söylemi aracılığıyla, kadınların sesini bastıran bir yaklaşımın aksine, kadınların sesine kulak vermeyi amaçlayan Nimet Okan'ın, Anşabacı topluluk arasında yürüttüğü ve kadınların gündelik yaşam serüvenlerinden elde ettiği bilgiler, Alevilikte kadına dair eşitlikçi bir tavrın tam olarak kanıksanmadığını göstermektedir. Kadının koca otoritesine bağlı yaşam sürmesini müstakil bir başlıkla irdeleyen yazarın; Anşabacı kadının koca merkezli bir düzenin parçası olarak hayatını idame ettirdiğinden, koca izni gerektiren durumların dinsel ritüellerden, kadınlar arası sosyal etkilere varıncaya kadar geniş bir yelpazede şekillenmesinden, kentte yaşayan Anşabacı kadınların ise kendi cemleri olmadığı için Alevi dernek ve vakıflarına ait derneklerdeki cemlere katılmalarının da koca iznine bağlı olduğundan (2018, ss. 185-186) bahsetmesi, Alevilikte kadın-erkek eşittir söyleminin sözde kaldığını açıklığa kavuşturmaktadır. Bununla birlikte, Okan'ın, Anşabacı kadınlarda oğlan çocuğu olmayan aileye "batkın ocak" denildiğini ve böylesi bir algının erkeğe ikinci bir evlilik hakkı tanıdığını da aktarması (2018, s. 167), çocuk sahibi olmayan kadınlara yönelik "kısır" şeklinde geliştirilen ithamın neticesinde, biyolojik yetinin sadece kadın denklemine kurulduğu yaygın söylemin Alevi topluluklarında da görüldüğünü ve dolayısıyla Alevilikte kadın-erkek eşittir algısını ters yüz ettiğini okutmaktadır (Avcı, 2023, s. 842). Alevilikte, kadın aleyhtarı algının iz düşümlerine rastlanmasına rağmen, kadın-erkek eşitliğine vurgu yapılması, kadın-erkek fark etmeksizin ortaklaşa yapılan ibadetlerin ve ibadet mekânlarının yanı sıra, kolektif bellekte önemli bir yer işgal eden güçlü kadın figürlerine dair anlatılardan da ileri gelmektedir. Sözlü kültür ortamından aktarılarak gelen anlatılar, geleneksel Aleviliğin ve dolayısıyla kadına karşı bakış açısının anlaşılır olmasına olanak tanırken, kentleşmeyle birlikte bu durum sekteye uğramış, geleneksel Aleviliğin sınırlı kaynaklar dahilinde tartışılmasına sebebiyet vermiştir.

Yıldırım'a göre, kentleşmeyle beraber kapalı toplum yapısı çözümlenince Alevi kolektif belleğinin çeperleri de geçirgenleşmiş ve Alevi belleğinin ilk temasa geçtiği bilgi kaynağı Kemalist dünya görüşü olmuştur (2018, s. 77). Dolayısıyla bu çözümlenme, kendine özgü mistik bir yapısı olan Aleviliğin geleneksel kimliğinde kristalleşmeleri beraberinde getirmiştir. Kimliğin temsilcileri dahi geleneksel Aleviliğin yabancıları konumuna gelmiştir. Bunun yanı sıra kolektif bellekte saklanan geleneksel bilgiler, topluluğun üyeleri için önemli olay ve şahsiyetler etrafında şekillenen bir dizi anlatıyı da ön plana çıkartmıştır. Tıpkı Anderson'ın vurguladığı gibi, bilinçteki bütün köklü değişiklikler, doğaları gereği beraberlerinde tipik bazı amneziler getirirler. Belirli tarihsel koşullarda, bu unutulardan çeşitli anlatılar fıskırır (1995, s. 224). Alevi kolektif belleğinin en önemli kimlik taşıyıcılarından olan *menkıbeler*, bu bağlamda oldukça kayda değerdir.

Belli şahsiyetlerin etrafında şekillenen menkıbelerin yanı sıra, tarihi ve mitolojik örüntülerle de çevrili menkıbeler, Alevi toplumunun geçmişle kültürel ve soy bağı kurduğu önemli yapı inşalarıdır. İslam Peygamberinin soyundan gelenlerin, yani Ehl-i Beyt'in yaratılışına dair mitler, menkıbeler vasıtasıyla nesiller boyu aktarılmıştır. Bunlar içerisinde en bilineni, Ehl-i Beyt nurunun tüm yaratılmışların öncesinde yaratıldığına dair mitolojik anlatıdır. Yıldırım, menkıbenin leitmotifini önce Ehl-i Beyt'in, daha sonra

meleklerin, son dünyanın ve Âdem'in yaratılışı olarak sıralamıştır. Menkıbe, diğer meleklerden farklı olarak Cebrail'in konacak yer bulamaması ve en sonunda bir kubbeye konmasıyla Hz. Fatıma ve Ehl-i Beyt'in nurunu görmesini anlatmaktadır. Hatta burada, kubbenin açılmaması nedeniyle Cebrail'e akıl verenin ve kubbenin açılmasını sağlayanın Hz. Ali olduğu da aktarılmaktadır (Yıldırım, 2018, s. 85). Menkıbe, Ehl-i Beyt dolayımında Aleviliğin soy bağı üstün bir konuma yerleştirmektedir. Dahası bu üstünlük, Havva'nın işlediği günah tasarımından kurtulmanın eklenmesiyle de güçlendirilmektedir. Geleneksel Aleviliği alan araştırmasına dayalı bir metotla irdeleyen Rıza Yıldırım, hiçbir yazılı kaynakta rastlanmadığını aktardığı “Şit Peygamber ve Gürüh-ı Naci” ile ilgili menkıbeyi, tamamen Alevi kolektif belleğine özgü olarak değerlendirmektedir. Ona göre, menkıbenin merkezi mesajı Âdem'in çocukları içinde Şit'in çok özel olduğu, Havva'dan doğmadığı, diğer çocuklarından türeyen soydan tamamen farklı olduğu ve Ehl-i Beyt ve ocakzadelerle devam eden seçkin soyun Şit'ten geldiğidir (Yıldırım, 2018, s. 86). Şunu belirtmek gerekir ki “Şit Peygamber ve Gürüh-ı Naci” ile ilgili menkıbeye dair en kapsamlı çalışma, Yıldırım'ın saha çalışmasına dayalı araştırmalarından elde ettiği menkıbe varyantlarıdır. Şit Peygamber ve Gürüh-ı Naci ile ilgili menkıbeyi alan araştırmasından farklı kaynak kişilerden derleyerek nakletmektedir. Yıldırım'ın alandan derlediği menkıbe örneğinde ilk olarak, Havva'nın Âdem'e “bakmaması” ve Gürüh-ı Naci'nin gönderilmesi şöyle anlatılmaktadır:

Âdem Ata çifte gidip geliyordu. Sabah gidiyordu, akşam dönüyordu. Havva da yaşlandı... Âdem'e pek iltifat göstermiyordu. Havva yaşlanınca Âdem'in hizmetini görmemeye başladı ve kadınlık vasıfları durdu. Diğer hizmetlerini de yapamayınca Âdem, “Yarabbi Havva yaşlandı, yemeğimi yapamıyor, bazı ihtiyaçlarımı gideremiyor, Havva'ya bir yardımcı gönder!” dedi. Allah Cebrail'le bir Gürüh-ı Naci, yani Cennet'ten bir Huri gönderdi...” (Yıldırım, 2017, s. 210)

Menkıbede en dikkat çeken unsur, Havva'nın “kadınlık vasıfları” denilen domestik rolleri artık yerine getirememesi ve cinsel yönden verimsizliğidir. Lilith'in göğe yükselmesinden sonra Âdem'den yaratılan Havva'dan beklenti; erkeğe hizmette kusur etmemesi, aklını fazla kullanmaması, erkeğe bağımlı bir yaşam sürmesidir. Öyle ki Lilith, bu koşulları kabul etmediği için kaçmış ve Âdem'in şikâyeti üzerine Havva yaratılmıştır. Dolayısıyla Lilith'i taklit etmek, Havva'nın cezalandırılmasıyla sonuçlanacaktır. Aslında yaratılış mitlerinde Havva ile tohumları atılan domestik kadın figürü, uygar dünyada âdeti bir gelenekmiş gibi sürdürülmektedir. Bora, erkeklerin ailenin geçiminden, kadınların ise evin, erkeklerin ve çocukların bakımından sorumlu oldukları iş bölümünü “klasik ataerkillik” olarak tanımlayan Kandiyoti'nin, bu model içindeki “ataerkil pazarlık” anlayışını, kadınların geçimlerinin sağlanması karşılığında itaat ve cinsel namus vaadettikleri bir anlaşma olarak değerlendirmektedir (2005, s. 100). Gürüh-ı Naci menkıbesindeki Âdem'in, “sabah gidip, akşam dönen” kamusal hürriyetine karşın Havva, hizmet göstermesi gereken “ev hanımı” statüsünde tezahür etmektedir. Bu bağlamda *ataerkil pazarlık* modeli, Havva'nın yaşlanmasıyla bir anlaşmazlığa dönüşmekte, artık cinsellik ve üreme yönünden aktif olmayan yapısı da kadınlığını tehlikeye düşürmektedir. Menkıbede Havva'nın kadınlık vasıflarının durması, doğurganlığının sonlandığını, yani menopoza girdiğini okutmaktadır. Bu durum, ataerkil düzende tek vasfı babaya ardıl vermek olan kadının, ikincil bir konuma düşmesinin katalizörü olmuştur. Dahası her daim güzel olması gereken tarafın kadın üzerine kurulu olduğu bir tasavvurda “yaşlılık”, yeni bir rakibinin gelişine de motivasyon aracıdır. Kadının bütün cinsel fonksiyonlarında östrojenin sorumlu olduğunu belirten Reuben, östrojenin kesilmesi durumunda kadının içine düştüğü hâli “aşırı” bir dille gündeme getirmektedir. Reuben, “kadını kadın yapan şey, yumurtalıklarının salgıladığı östrojen hormonudur” savıyla, “yumurtalıkların çalışması durduğu zaman kadınlığın temeli de yıkılmıştır” (1971, s. 254) vurgusunda bulunur. Bu sav, bir bakıma kadının “hadım edilmiş” bir cins olarak okuması gerektiğini düşündürmektedir. O hâlde erkek, yeni bir hizmetçiyi, cinsel yönden onu tatmin eden yeni bir kadını talep edebilir hâle gelmektedir. Gürüh-ı Naci anlatısı da tam da bu bağlamda, Âdem'in talebine karşılık veren yeni bir kadının gönderilişini anlatmaktadır. Yıldırım'ın alandan derlediği menkıbeye göre, Havva'nın Huri kızının gelişinden sonra tehlike altında olduğunu hissetmesi şöyle gelişmektedir:

Âdem tarlada olduğundan Cebrail, Gürüh-ı Naci'yi eve getirip bıraktı. Huri kızı mâh-i tab gibiydi... Havva Gürüh-ı Naci'yi görünce “sen necisin?” dedi... O da dedi ki “Allah beni Âdem'e hizmetçi gönderdi”... Havva, yalandan “iyi, hoş geldin” dedi. Havva'nın hemen kadınlık hisleri uyandı. Âdem'in hizmetini görürse onunla evlenir diye düşündü. Kıskanmaya başlayarak içinden “bu güzel” dedi. Âdem benim üstüme bunu alır diye düşünerek hemen o gün güzel elbiseler

giyindi kuşandı, yemeği alarak tarlaya gitti. Huri kızına “sen evde otur” dedi. (2018, s. 210)

Yıldırım, Gürüh-ı Naci menkıbesine dair farklı kaynak kişilerden farklı anlatılar da derlemiştir. Ancak menkıbe varyantlarının geneli, Havva'nın Huri kızını kışkandığını, kendisine kuma geldiğini düşünerek güzelleşmeye ve Âdem'i etkilemeye çalıştığını okutmaktadır. Daha önce de vurgulandığı gibi kadının yaşlanması, kadınlığının tehlike altında girmesinin yanı sıra yer almaktadır. Çünkü gençlik ve güzellik, kadının tek başına oynadığı bir mittir. Tseelon'un, “kadının toplumsal görünürlüğü hâlâ fiziksel açıdan çekici görünmesine bağlıdır ve gençlik pınarından içme arzusunun eskiden beri hem kadın da hem erkek de varolan bir arzu olduğu inkâr edilmez” şeklinde ifade ettiği savda bir sorun olarak gördüğü nokta; zorunluluğun yalnızca kadınlar için geçerli olmasında yatmaktadır ve bu da yaşlanma konusundaki “çifte standart” bir kanıttır. Ona göre, her iki tarafta yaşlanmadan korkmuş fakat bunu önlemesi gerektiği düşünülen taraf her nedense hep kadın olmuştur (2002, s. 127). Gürüh-ı Naci menkıbesinde, tıpkı cennetten kovulma mitinde Âdem'in insanlığa miras kalan cezadan muaf tutulması gibi, Havva'nın yaşlanmasına karşın Âdem'in yaşlılığından söz edilmemektedir. Alpay, erkeklerin menopoza gerçeği karşısında ürkmelerini yaşlanma korkusuyla açıklamaktadır. Alpay'ın, “eğer siz yaşlanıyorsanız kocanız da yaşlanıyor demektir” ifadesiyle dikkat çektiği nokta, kadının erkeğe yaşlanmanın cinsiyetle bir ilişkisi olmadığını hatırlatan “ayna gibi” olması durumunda yatmaktadır (1995, s. 111). Dolayısıyla Âdem'in Havva'nın yaşlanmasından şikâyet etmesi, Havva dolayımında kendisinin de yaşlandığını ancak bunu kabul etmeme yanlısı olduğunu gündeme getirmektedir.

Erkeğin yaş dönümü her ne kadar “andropoz” adıyla, menopoza benzer şekilde terimleşmiş olsa da bunun kadınındaki gibi “doğurganlık” yetisinden mahrum kalma şeklinde biyolojik referans noktasına atıfta bulunmaması, doğal olarak erkeğin, aslında kadın-erkek fark etmeksizin tüm bireylerin daha çabuk yaşlanan cins olarak kadın ön plana çıkarma savlarını destekleyebilmektedir. Benzer sorunsala değinen Adasal, aybaşı kesiminde kadının erginlik çağında kazanmış olduğu nimetleri (güzellik, cazibe, cilve, ten...) kaybetmeye başladığını belirtirken, cinsel vetirelerin de hayatiyetlerini kaybetmeleriyle iç salgı bezlerinin kadınlığın vasıflarını süsleyen, çok önem verdiği cazibesini yaratan faaliyetlerinde azalma görüldüğünü aktarmaktadır (1975, s. 238). Gürüh-ı Naci anlatısında, Havva'nın “süslendiği” ve Âdem'i etkilemeye çalıştığına dair veriler, yeni rakibesine karşı savaş başlattığını görünür kılmaktadır. Menkıbe varyantlarının çoğunda, Havva'nın Âdem'e —bir Alevi ritüeli olan— ikrar verdirerek, Gürüh-ı Naci ile yakınlaşmasını engellediği ve Âdem'in bu ikrara uyarak Gürüh-ı Naci'yi Şit ile evlendirdiği aktarılmaktadır. Şit'in dünyaya gelişi ise rakibelerin Âdem tarafından bir sınava tabi tutulmasıyla gerçekleşmekte ve şöyle anlatılmaktadır:

Âdem, “kimin iyi niyetli olduğunu, daha üstün olduğunu anlamak için küpe damızlık çalacaksınız. Kiminki iyi tutarsa o daha üstündür” dedi. Birer küp getirdiler, ağızlarına deri sardılar. Âdem “bunları karanlık bir yere koyun” dedi. Daha sonra Havva gelip huri kızının küpünü ırgaladı. Fakat onunkini elleyen olmadı. Yirmi dört saat sonra küpleri getirdiler... Havva'nın küpünü açtıkları zaman içinden yılan, çıyan dolu olduğunu gördüler. Âdem, Havva'ya “senin için de böyle” dedi. Huri kızının küpünü açtılar. İçinden nur topu gibi bir oğlan, Şit Aleyhisselam çıktı. Havva küpünü ırgaladığı için total olmuştu. (Yıldırım, 2018, s. 211)

Alevi inancında On İki İmam sulbünün Havva'dan gelmemesi, Âdem'in Havva'ya ikrar vererek Huri kızına dokunmayacağını bildirmesinden dolayı, Şit ile Gürüh-ı Naci'ye bağlanmaktadır. Menkıbede Şit'in dünyaya tek olarak gelmesi, evlenecek kimsesinin olmaması Âdem'in Şit ile Gürüh-ı Naci'yi evlendirmesine bir neden oluşturmuştur. Böylece Alevilikte “ana” Gürüh-ı Naci, “ata” Şit peygamber olarak geçmektedir (Yıldırım, 2017, s. 211). Şit'in dünyaya gelişi, Gürüh-ı Naci ile evlenişi ve Ehl-i Beyt'in bu soya bağlanması çoğu menkıbede benzer muhtevaya sahiptir. Bunun yanı sıra bazı menkıbelerde sadece Havva'nın değil, Âdem'in ve dolayısıyla Âdemoğullarının soy bağı da Ehl-i Beyt'ten uzaklaştırılmakta, doğrudan Şit'e bağlanmaktadır. Ataerkil aile düzeninde soyun babadan devam ettiği akla getirilirse, bu durum son derece olağan görünmektedir. Ancak yine de menkıbe varyantlarının çoğunda, odak noktanın Âdem'den ziyade, Havva'nın soy bağını kesme üzerine inşa edildiği ileri sürülebilir. Bu bağlamda, anaerkil aile düzeninin Gürüh-ı Naci ile Alevi kolektif belleğinde somutlaştığı da söylenebilmektedir. Ne var ki Gürüh-ı Naci'ye bağlı “temiz soy” iddiası, Havva'nın ötekileştirildiği gerçeğini ortadan kaldırmamakta, aksine vurgulamaktadır. Lilith ve Havva mitinde olduğu gibi, Gürüh-ı Naci'de de kadın kendi içinde ikiye bölünmekte, bir taraf kötülük ve şeytani niteliklerle, diğer taraf ise yüceltilen kaidelerle donatılmaktadır.

Güruh-ı Naci ve Şit menkıbesinde dikkat çeken bir diğer unsur, Havva ve Âdem'in cennetten kovulmasına dair herhangi bir bilgi verilmemesidir. Menkıbe, daha çok Şit ve Huri kızı olan Güruh-ı Naci üzerine odaklanmaktadır. Havva ise kıskançlık yapan ve hırsırları yüzünden kötülük timsali kadın figüründe yer almaktadır. Menkıbe örneği, Alevi kolektif belleğinde Ehl-i Beyt'in temiz soyunun neden Şit ve Güruh-ı Naci'ye bağlandığını, diğer bir deyişle, Havva'nın kıskanç ve kötülük yapan kadın olarak gösterilmesinin kaynağını açıkça okutmamakta, daha çok bahsi geçen şahsiyetlere dair karakter tahlilinde bir okuma sunmaktadır. Bunun yanı sıra, Adem Koç, alan araştırmasına dayalı yürüttüğü çalışmada, Pir Ahmet Ocağı dedesi Ali Gargın'ın, Güruh-ı Naci anlatısındaki Havva ile ilgili görüşlere katılmadığını aktarmıştır. Ona göre, ilk yaratılan Havva'dır ve rahim olmadan yaratılıştan söz edilmesi mümkün değildir. Kabil, Habil'i öldürdükten sonra hanımı Naciye dul kalmıştır. Havva 72 çift çocuk doğurmuştur. Son çocuğu da Şit'tir. Yalnız kalan Naciye ile Şit evlendirilmiş ve masum bir nesil buradan türemiştir (2015, s. 133). Bu anlatı örneğinde suç, Kabil üzerinden ilerlemektedir. Ancak pek çok menkıbe örneği, Havva'nın soy bağının Ehl-i Beyt'ten uzaklaştırması üzerine kurgulanmış, "temiz" ve "masum" vurgusu ise anlatıların merkezinde yer aldığı için cennetten kovulma anlatısına değinilmeden de Havva'nın kötülük kaynağı olarak görülmesi sabit kalmıştır.

Sonuç

Yaratılış mitlerinin rakibeleri; Havva, Lilith ve Güruh-ı Naci, ataerkil düşünce sisteminin bir uzantısı niteliğindedir. Öyle ki bu anlatılar, teolojiyle iç içe geçmiş ve erkek tekelinde yeni eklemelerle boyut atlamıştır. Diğer bir deyişle, erkek otoritesi başka gözlerden kabul görme istemini, mitolojik anlatılarda şimşekleri kadın üzerine çevirmeye akılcı hâle getirmiştir. Topluların geçirdiği iktisadi evrim, cinsler arasında iş bölümlerinin önemini etkileyerek, birinin diğerine ekonomik anlamda üstünlük kurduğu egemenlik sistemini ortaya çıkartmıştır. Dahası topluların kültürel bağlamda geçirdiği bu evrim çizgisinde, kadının ikincil planda kalarak sadece cinsel nesneye dönüştüğü ve ancak biyolojik yetisi olan doğurganlık ile işlevsellik kazandığı sonucuna da ulaşılmaktadır. Güruh-ı Naci ve Havva rakibeliğinde yaşanan gelişim, bu durumu açıkça göstermektedir. Yaratılış anlatılarında erkeğin neredeyse tüm kötülüklerden başışık tutulması, ataerkil iktidarın ancak kadınla karşılaştığında gücünü kanıtlayabildiğini okutmaktadır. Âdem ve Lilith savaşında, kendi gücünü kabul ettiremediği Lilith'i Tanrı'ya şikâyet eden Âdem'dir. Güruh-ı Naci menkıbesinde de Havva'nın yaşlanmasını ve kadınlık vazifelerini yerine getirememesinden şikâyet eden ve yeni bir hizmetkâr kadın talep eden Âdem, bu defa iktidarını üreme gücüyle kanıtlamak istemiştir. Bu doğrultuda Havva, her iki anlatıda da ikincil konuma düşmektedir. İlk rakibesi Lilith'in oyununa gelerek Âdem'i kandıran ve dünyadaki tüm kadınların başına silinmeyen izler bırakan Havva, ikinci rakibesi Huri kızı Güruh-ı Naci ile de kıskançlığın ve kötülüğün kadının hamurunda olduğunu okutmaktadır.

Sonuç olarak, mit çağından başlayan cinsiyet inşası, kadının ikiye bölünmesiyle hâlâ devam eden öğrenilmiş bir durumun ritüelidir. Daha açık bir ifadeyle, mitolojide kadın kimliğine atfedilen roller, modern dünyada taklitlerle daha da geliştirilmiş bir temada tezahür etmektedir. Dolayısıyla kadının ikincil cins olma meselesi, yaşadığı çağın gerçeklik algısını gösteren mitlerle açığa çıkmakta, yaratılışa dair kadın aleyhine işleyen temalarla geliştirilmektedir. Dahası bu süreç, sadece erkeği kadından üstün kılan bir kuramı getirmemiş, kadınlar arasında da rekabet ve üstünlük kurma savaşı başlatmıştır. O hâlde, cinsiyete dair istismar ayininde bir kurban seçmenin, kadınlar ve kadın-erkek arasında geçirimsiz sınırlar yaratmadan öteye gitmediğini, uygarlığın hatası sayılabilecek sonuçlar doğurabileceğini akılda tutmak gerekir. Bu hususu dikkate alarak rasyonel bir tavır sergilemek, tarihin gölgeli tarafında kalan ve her yönden müttefiksiz olan kadınlar için olumlu katkı sağlayacaktır.

Çıkar çatışması:	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Mali destek:	Yazar bu çalışma için mali destek almadığını bildirmiştir.
Etik kurul onayı:	Yazar bu çalışmada etik kurul onayına gereksinim duymadığını beyan etmiştir.

Kaynakça

- Adasal, R. (1975). *Normal ve anormal cinsiyet ve evlilik*. Gürsoy Basımevi.
- Alpay, T. (1995). *Yaşamın öteki yarısı: Olgunluktan menopoza*. Doğan Yayın Holding A.Ş.

- Anderson, B. (1995). *Hayali cemaatler - milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması*. Metis Yayınları.
- Avcı, N. (2023). Nimet Okan. Canların cinsiyeti: Alevilik ve kadın. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 64(2), 835-846.
- Azar, B. (2019). Ulu Ana'dan Albastıya değişim/dönüşüm sürecinde: Umay. *Külliyat Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, 7, 1-7.
- Balzer, M. M. (2017). Toplumsal cinsiyet ritüelleri: Sibiryalı Hantilerin etnik köken, statü ve inanç göstergeleri (K. Yılmaz, Çev.). M. A. Yolcu (Yay. haz.), *Kadın folkloru* içinde (ss. 211-249). Kömen Yayınları.
- Bayat, F. (2007). *Türk mitolojik sistemi I*. Ötüken Neşriyat.
- Bahadır, İ. (2004). Alevi-Bektaşî inancına göre kadın. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, 32, 13-28.
- Bernstein, M. (1993). The "fatal attraction" of Lilith. *Christianity & Literature*, 42(3), 455-464. <https://doi.org/10.1177/014833319304200309>
- Bora, A. (2005). *Kadınların sınıfı – Ücretli ev emeği ve kadın öznelliğinin inşası*. İletişim Yayınları.
- Briffault, R. (1990). *Analar* (Ş. Yeğin, Çev.). Payel Yayınevi.
- Campbell, J. (2019). *İlkel mitoloji: Tanrının maskeleri I* (K. Emiroğlu, Çev.). Isık Yayınları.
- Çobanoğlu, Ö. (2001). Türk mitolojisi. S. Tural ve G. Tural (Yay. haz.), *Türk Dünyası edebiyat tarihi Cilt I* içinde. AYK Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- De Beauvoir, S. (1974). *Kadın I- Genç kızlık çağı* (B. Onaran, Çev.). Panel Yayınevi.
- Dekker, S W. A. (2007). Eve and the serpent: A rational choice to Err. *Journal of Religion and Health*, 46(4), 571- 579. <https://doi.org/10.1007/s10943-007-9118-1>
- Delaney, C. (2018). *Tohum ve toprak* (S. Somuncuoğlu ve A. Bora, Çev.). İletişim Yayınları.
- Eliade, M. (2019). *Kutsal ve din – dışı* (A. Berktaş, Çev.). Alfa Yayıncılık.
- Hoffeld, J. M. (1968). Adam's two wives. *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, 26(10), 430-440.
- Holland, J. (2016). *Mizojini-Dünyanın en eski ön yargısı* (E. Okyay, Çev.). İmge Kitabevi.
- Horney, K. (2017). *Kadın psikolojisi* (S. Budak, Çev.). Totem Yayınları.
- İbrayev, Ş. (1998). *Destanın yapısı* (A. A. Çınar, Çev.). Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Kalafat, Y. (2009). *Kodlar – kültler I*. Berikan Yayınevi.
- Koç, A. (2015). Gürüh-ı Naci'nin saçlı bacıları: Alevi-Bektaşî inanç sisteminde kadın olmak. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(12), 126-145.
- Lawless, E. J. (2003). Woman as abject: Resisting cultural and religious myths that condone violence against women. *Western Folklore*, 62(4), 237-269. <https://doi.org/10.2307/1500319>
- Mélikoff, I. (1993). *Uyur idik uyardılar* (T. Alptekin, Çev.). Cem Yayınevi.
- Millett, K. (1973). *Cinsel politika* (S. Selvi, Çev.). Payel Yayınevi.
- Okan, N. (2018). *Canların cinsiyeti Alevilik ve kadın*. İletişim Yayınları.
- Ong, W. J. (2012). *Sözlü ve yazılı kültür sözün teknolojileşmesi* (S. Postacıoğlu Banon, Çev.). Metis Yayıncılık.
- Patai, R. (1964). Lilith. *The Journal of American Folklore*, 77(306), 295-314. <https://doi.org/10.2307/537379>
- Pelizzon, S. M. (2020). *Kadının konumu nasıl değişti?* (İ. E. Sadi ve C. Somel, Çev.). İmge Kitabevi.
- Reed, E. (1982). *Kadının evrimi I* (Ş. Yeğin, Çev.). Payel Yayınları,
- Reuben, D. (1971). *Cinsellik konusunda bilmek istediğiniz her şey - Ama sormaya utandıığımız* (H. Karan, Çev.). Artel Yayınları.
- Tannahill, R. (2003). *Tarihte cinsellik* (S. Gül, Çev.). Dost Yayınevi,
- Tseëlon, E. (2002). *Kadınlık maskesi* (R. Kekeç, Çev.). Ekin Yayınları.
- Yıldırım, R. (2018). *Geleneksel Alevilik*. İletişim Yayıncılık.
- Zingsem, V. (2005). *Lilith* (D. D. Yüzer, Çev.). İlya Yayınevi.



Telgrafın Tellerinde Aranan Hak: Ladik'teki Batum Muhacirlerinden İstanbul'a Telgraflar (1881-1889)¹

Claiming Rights via Telegraph Wires: Telegrams from Batumi Refugees in Ladik to
Istanbul (1881-1889)

Mahir Melih GÜNEŞ*

Öz

Bu makale, 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı'ndan sonra Amasya'ya bağlı bir kaza olan Ladik'e göç etmek zorunda kalan Batum muhacirlerinin barınma, beslenme ve çalışma gibi en temel ihtiyaçlar konusundaki şikayetlerini telgrafla İstanbul'a iletmeye çalışmalarını incelemektedir. 20 hane civarında olan muhacirler, telgrafın henüz olmadığı Ladik'te, yerel otorite mercilerinde çözüm bulamadıkları sorunlarını kolektif bir biçimde Babıali'ye iletmek için buldukları yerden ayrılarak en yakın telgraf merkezlerinin olduğu Samsun ve Amasya'ya gitmişlerdir. Bu girişim Anadolu'ya henüz 20 yıl önce girmeye başlayan telgraf teknolojisinin bir şikayet mekanizması olarak kullanılmasında kendine has bir örnek teşkil etmektedir. Osmanlı Devleti'nde gözlemlenebilen pek çok benzer örnek, telgraf teknolojilerinin hali hazırda kurulduğu, kullanımının yaygınlaşmaya başladığı coğrafyalarda tespit edilebilirken Ladik'teki muhacirlerin durumları bu bakımdan ayrılmaktadır. Ladik'i ve Ladik'e iskan ettirilen Batum muhacirlerini farklı kılan husus o dönemde Ladik'te telgraf iletişimini mümkün kılacak herhangi bir altyapı çalışmasının henüz yapılmamış olmasıdır. 1881 ve 1889 yılları arasında Muhacirin Komisyonu'na gönderilen telgraflar sayesinde devlet, Sivas Vilayet Meclisi'ne muhacirlerin şartlarında iyileştirmeler yapılmasına yönelik emirler vermiştir. Bu durum telgrafın yerel otoriteyi ve yerelin şikayet mercilerini teğet geçerek doğrudan İstanbul'a ulaşabilmeyi sağlayan bir araç olmasının yanında devlet-toplum ilişkisi bağlamında ne denli yapıcı bir rol üstlendiğini göstermesi açısından da oldukça önemlidir.

Anahtar sözcükler: Ladik, Amasya, Batum muhacirleri, iskan şikayetleri, telgraf.

Abstract

This article examines how twenty households of refugees from Batumi who settled in Ladik, an administrative district of Amasya, after the Russo-Ottoman War of 1877-1878, used the telegraph in their attempts to present their urgent grievances over such basic issues as finding accommodation, food, and work to the government in Istanbul. As they were unable to get any satisfaction for their grievances from the local authorities, and as no telegraphic infrastructure existed in Ladik, the refugees went to Samsun and Amasya, the nearest places where there were telegraph services. This action represents an unusual instance of the using of telegraph technology as a complaint mechanism, for while examples of a similar nature can be found in regions where telegraph technologies, which had appeared in Anatolia

¹ Bu makale, yazarın “Anadolu'da Telgrafın Sosyoekonomik Tarihi (1856-1914)” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

* Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Ana Bilim Dalı. E-posta: mmahir.gunes@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9619-3756



only twenty years earlier, had already been established and were in use, there was no telegraphic infrastructure in Ladik at that time. The fact that the refugees in Ladik thus chose to travel a considerable distance in order to use the telegraph to communicate with Istanbul thus sets their actions apart. By providing direct access to Istanbul, bypassing local authorities and local channels of complaint, the telegraph played a vital role in state-society relations. It was as a result of the telegraphs sent to the Ottoman Refugee Commission in Istanbul that the state issued orders to officials in the province of Sivas from 1881 until 1889 to improve the conditions of the refugees.

Keywords: Ladik, Amasya, refugees from Batumi, settlement complaints, telegraph.

Giriş

1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı'nın en büyük sonuçlarından biri Kafkaslardan Anadolu topraklarına yapılan göçlerdi. Savaşın sağ kurtulabilenler kitleler halinde hem karadan hem de denizden güvenli bölgelere göç ediyorlardı.² Türkler, Çerkezler ve Dağıstanlılar yanında Müslüman Gürcüler de büyük zorluklarla Anadolu'ya sığınan binlerce Kafkasya muhaciri arasındaydı. İnsanlar, Batum Limanı'ndan gemilerle hareket ediyor, Trabzon, Samsun ve Kastamonu başta olmak üzere Karadeniz sahil şehirlerine yerleşiyorlardı. Bir kısmı da toplu iskana elverişli geniş arazilerin olması sebebiyle daha iç bölgelere, Sivas vilayeti sancak ve kazalarına yerleştiriliyordu (İpek, 1991, ss. 110-113). Batum muhacirlerinin göç ettiği bölgelerden biri de günümüzde Samsun'a bağlı bir ilçe olan Ladik idi. Ladik, 1867 ve 1871 nizamnamelerinde Sivas vilayeti Amasya sancağına bağlanmış bir kazaydı.³ Coğrafi olarak Sivas vilayetinin Amasya tarafından Samsun sınırındaki kuzey kazalarından biriydi. Yani Samsun'dan iç kesimlere gönderilecek muhacirlerin güzergahında bir bölgeydi. Kesin olarak sayıları bilinmese de ilk etapta 20 hane kadar Batum muhaciri Ladik'e yerleştirildi.⁴

Ladik'e yerleştirilen muhacirler de tıpkı Osmanlı topraklarına sığınan diğer tüm savaş muhacirleri gibi pek çok sorunla baş etmek zorundaydı. Savaşın yarattığı yıkımın yanında Anadolu topraklarına sığınan bu insanların barınma, beslenme ve hayatlarını idame ettirebilmek için çalışmaları gibi çözülmeyi bekleyen büyük problemleri vardı. Bu denli büyük bir göçün imparatorlukta yaratacağı demografik sorunlarla birlikte asayiş konusu da devletin yüzleşmek zorunda kaldığı gerçeklerdendi. 1878 yılında tüm bu sorunlarla ilgilenmesi için Babıali'de *İdare-i Umumiye-i Muhacirin* adında bir komisyon kuruldu. Balkanlar ve Kafkaslardan gelen muhacirlerin kayıt altına alınması, Anadolu sancak ve kazalarına yerleştirilmeleri, işlerinin sağlanması gibi meseleler komisyonun görev ve yetki alanına giriyordu (Erkan, 1996, s. 98-112). Aynı yıl Yıldız Sarayı'nda oluşturulan *Umum Muhacirin Komisyonu* ise doğrudan II. Abdülhamid'in (d.1842-ö.1918) başkanlığında çalışmaktaydı (İpek, 1991, s.110). Bu komisyonlar 5 Ocak 1860 tarihinde Meclis-i Vâlâ tarafından Ticaret Nezareti bünyesinde kurulan *Muhacirin Komisyonu*'nun bürokratik olarak yeniden düzenlenmesiyle oluşturulmuştu (Saydam, 1997, s. 105-106). Hiç şüphesiz bu komisyonlar II. Abdülhamid'in din, göç ve iskan politikasının bir parçasıydı (Findley, 1980, s. 265). Bu sayede muhacirlerle ilgili problemlerin çözüm adresi de doğrudan devletin merkezi oluyordu. Ladik'e yerleşen Batum muhacirleri de sorunlarına yerel yöneticilerden çözüm bulamadıkları için İstanbul'da muhacirlerle ilgili kurulan bu komisyonlara başvurular. Asıl mesele ise Anadolu'da olup bitenin İstanbul'a nasıl iletildiği idi.

Telgraf teknolojisi, iletişimde sağladığı hız sayesinde bu noktada büyük bir fark yaratıyordu. Teknoloji hem İstanbul ile yerel yönetimlerin iletişimini mümkün kılıyor hem de Babıali'de alınan kararların muhataplarına hızlıca iletilebilmesine imkan tanıyordu. Telgrafın sağladığı bir diğer fayda da

² Savaşın sonra Anadolu ve Rumeli'ye yapılan göçlerle ilgili bazı çalışmalar için bkz. Erkan, S. (1996). *Kırım ve Kafkasya göçleri (1878-1908)*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi; Saydam, A. (1997). *Kırım ve Kafkasya göçleri (1856-1876)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

³ 1864 Vilayet Nizamnamesi, 1867 yılında Vilayet-i Umumiye Nizamnamesi adıyla tüm Osmanlı idari taksimatını kapsayacak şekilde uygulamaya geçmişti. Bu reform, taşra örgütlenmesini merkeze bağlayan yeni düzenlemelerle 1871 yılında İdare-i Umumiye-i Vilayet Nizamnamesi olarak yeniden düzenlendi (Ortaylı, 2020, s. 62-64). Her iki uygulamada da Ladik, Amasya sancağı ve Sivas vilayetine bağlı bir kaza olarak yer alıyordu. Kazanın idari taksimattaki yerini görmek için bkz. Salname-i vilayet-i Sivas, 1287/1870, s.72; Salname-i vilayet-i Sivas, 1288/1871, s.74

⁴ Bu konuya ilgili kısımda değinilecektir. Bkz. dn.:19

insanların dilek ve şikayetlerini doğrudan İstanbul'a iletebilmesiydi.⁵ Muhacirler, eğer telgraf altyapısının olduğu bir bölgeye yerleştirilmişse, dilek ve şikayetlerini doğrudan devletin merkezine telgrafla iletmekten imtina etmiyorlardı. Genel şikayet konuları ise yerleştirildikleri bölgelerde muhacirlerin iskanlarının yapılmaması, yevmiyelerinin ödenmemesi ve tayınlarının verilmemesiydi. Dönemde her ne kadar Anadolu'da telgraflaşma konusunda önemli bir aşama kaydedilmişse de halen pek çok bölgede telgraf altyapısı yoktu. Bu bölgelerde iskan ve tayın işleriyle ilgili sorunların çözümü daha çok vilayetlerin inisiyatifine bırakılıyordu. Ladik de bu bakımdan şanssız sayılabilecek bölgelerden biriydi. Ancak Batum muhacirleri, memleketlerinde telgraf iletişimini uzun yıllar boyunca tatbik etmiş, telgraf iletişiminin faydalarını deneyimlemiş insanlardı.⁶ Böylece Ladik'e yerleşen muhacirler yaşadıkları sorunları üstesinden gelebilmek amacıyla kendi şanslarını kendileri yarattılar. Telgraf altyapısına sahip en yakın bölgeler olan Amasya ve Samsun merkezlerine giderek buralarda kolektif bir hak mücadelesi başlattılar.

Bu makalede, Ladik'te iskan ettirilen Batum muhacirlerinin, telgraf olmayan bir bölgede telgrafla hak aramaya çalıştıkları kendine has mücadeleleri incelenmektedir. Bunun için ilk olarak, Anadolu'nun telgraf altyapısına sahip muhtelif bölgelerinde iskan ettirilen muhacirlerin sorunlarında telgrafın nasıl bir rol oynadığı örnekler üzerinden değerlendirilecektir. Ardından Ladik'te Batum muhacirlerinin sorunları ve bu sorunlara çözüm bulma gayretlerinde telgrafa başvurmaları incelenecektir. Bu mücadelenin çıkış noktası Amasya ve Sivas'ın iskan politikasında aranacak ve en son Ladik'te ahalinin yoğun çabalarıyla kazanın telgrafa nasıl kavuştuğu anlatılacaktır.

Batum Muhacirlerinin İskanında Telgrafın Rolü

Batum muhacirlerinin Anadolu'ya göçleri savaştan önce başlamıştı. Rusların 7 Eylül 1878'de Batum'u işgal etmelerine kadar 5500 civarında Batum muhaciri sadece Trabzon'a göç etmişti. (İpek, 1991, s. 111). Ancak Kafkaslardan Anadolu'ya yapılan göçlerin belli bir düzeni yoktu. İnsanlar kendilerini Batum'dan Anadolu kıyılarına getirecek bir gemi buldukça limana akın ediyor ya da kara yoluyla Anadolu topraklarına bir şekilde giriş yapıyorlardı. Bundan dolayı Batum'a sınır komşusu olan Trabzon vilayeti göçlerin ilk ve en büyük hedefi haline geldi. Hatta Trabzon'a yapılan göçün boyutu o kadar büyüktü ki bununla daha fazla baş edemeyen vilayet yönetimi 7 Kasım 1875'te Muhacirin Komisyonu'na bir yazı gönderdi. Yazıda Batum muhacirlerinin yerleşeceği yerlerde buğday sıkıntısı çıkacağı için insanlara yarımşar okka ekmek vermek yerine kişi başı 300 dirhem mısır verileceği bildiriliyordu.⁷ Trabzon vilayeti, göçün büyüklüğü sebebiyle devletin önerdiği tayından başka yeni bir yöntem arayışına girmişti. Bu bir vilayetin artan muhacir nüfusu karşısında almak zorunda kaldığı bir önlem olduğu kadar devletin göçün kontrolünü sağlayamadığının da bir kanıtıydı.

İşe göze çarpan ilk ciddi problemdi. Bunun yanında zaten oldukça yoğun olan bu göç hareketi savaştan sonra daha da ivme kazandı. Bunda Rusların 1890'lara kadar insanların Batum'dan Anadolu'ya göç etmelerinde herhangi bir zorluk çıkarmamasının da payı büyüktü (Demirel, 2009, s.319). Bu durum Karadeniz'de ciddi bir muhacir nüfusuna yol açıyordu. Artan nüfus, iskan sorunlarını da beraberinde getirdi. Babıali, Karadeniz limanlarındaki yoğunluğu azaltmak için muhacirleri daha iç bölgelere yerleştirme kararı

⁵ Osmanlı Devleti'nde toplumun, taşradan devletin merkezine dilek ve şikayetler göndermesi oldukça yaygın bir uygulamadır. Hemen her konuda dilek ve şikayetler gerek arzuhal gerekse de telgraf yordamıyla gönderilmiştir. Bu bakımdan XIX. yüzyılda genel olarak şikayet mekanizması ve bu kapsamda insanların vilayetlerden devletin merkezine gönderdikleri arzuhal ve telgraflar üzerine yapılmış bazı çalışmalar için bkz. Lafı, N. (2011). *Petitions and accommodating urban change in the Ottoman Empire. Istanbul as seen from a distance: Centre and provinces in the Ottoman Empire* içinde. (ss. 78-82). İstanbul: Swedish Research Institute; Ben-Bassat, Y. (2014). *Petitioning the sultan, protests and justice in late Ottoman Palestine*. London: I. B. Tauris; Kırılı, C. (2015). *Tyranny illustrated: From petition to rebellion in Ottoman Vranje. New Perspectives on Turkey*, 53, 3-36.

⁶ Batum'da telgraf hattı inşa edilmesine dair ilk girişimler Lazistan Mutasarrıflığı tarafından yapılmıştı. Ekim 1865 sonunda hattın büyük bir kısmı tamamlandı. Bu sayede Trabzon, Rize ve Batum telgraf hatları birbirine bağlandı. BOA. MVL. 711/12 (2 Cemaziyevvel 1282/23 Eylül 1865); BOA. MVL. 714/45 (11 Cemaziyelahir 1282/1 Kasım 1865); BOA. MVL. 1058/21 (11 Şevval 1284/5 Şubat 1868)

⁷ BOA. DH.MKT. 1325/40 (16 Zilhicce 1295/14 Aralık 1875)

aldı. 1880 yılında Samsun iskelesine inen 1685 Batum muhacirinin 1626'sı Ankara ve Sivas sancak ve kazalarına yönlendirilmişti. Bunun nedeni iç kesimlerde iskana ve ziraata elverişli büyük ve boş arazilerin daha fazla olması olarak açıklanıyordu. Anadolu'nun Doğu vilayetleri de bu iskan için uygun olabiliyordu. Ancak Ruslar sınıra yakın bölgelerde, özellikle Çerkes muhacirlerin iskanını 1860'lardan beri bir tehdit olarak algılıyorlardı. Dolayısıyla buralarda yapılan iskan çalışmaları görece daha kısıtlıydı (Karpat, 1985, s. 69).

Telgraf, Batum muhacirlerinin Anadolu göçleri sırasında aktif olarak kullanılan bir iletişim aracıydı. Devlet bu sayede muhacirleri getirecek gemiler ve bu gemilerin güzergahı hakkında ilgili birimlerle iletişim kurabiliyordu. 16 ve 18 Şubat 1882'de Trabzon vilayetinden Babıali'ye gönderilen telgraflara göre 3000 civarında Batum muhaciri daha gemilerle yola çıkmıştı. Bu muhacirler gemilerin rotasına göre Karadeniz şehirlerinde ya da Aydın vilayeti sınırlarında iskan ettirilecekti. Gemilerden bir tanesi tüm Anadolu kıyı şeridini takip ederek Trabzon, Giresun, Ünye iskelelerine uğrayacak ve Gemlik'e kadar gidecekti. Muhacirler daha sonra duruma göre buralardan farklı bölgelere sevk edileceklerdi. Başka bir gemi ise 600 kadar Batum muhacirini limandan alıp Ünye ve Samsun iskelelerinde bırakmak üzere limandan ayrılmıştı. Bu insanlar da Orta Karadeniz'den daha iç bölgelerdeki sancak ve kazalara gönderileceklerdi. Üstelik Batum'dan doğrudan İstanbul'a da seferler düzenleniyordu. Kayıtlardan anlaşıldığına göre devlet, payitahta gelen bu insanların bir kısmını Balkanlardan gelen Bulgaristan muhacirleriyle birleştirerek imparatorluk taşrasına dağıtıyordu.⁸ Anlaşılan o ki muhacirler bir şekilde Batum'u terk ediyor; Babıali de bu insanların iâşe ve iskan işlerinin akıbetine daha sonra karar veriyordu. Ne var ki Anadolu'ya gelen muhacirlerin sayıları binlerce idi.⁹ Anadolu'nun her bölgesinden aynı hızda bilgi akışı sağlanamadığı gibi insanların iskanları da oldukça zaman alıyordu. Trabzon'dan gönderilen telgraflar ise sadece Batum'dan hareket eden bazı gemilerdeki muhacir nüfusunu içeriyordu. Göçün boyutu görünenden çok daha büyüktü. Batum'da ahali, Anadolu'ya gelmek için Babıali'ye limana daha fazla gemi gönderilmesini isteyen telgraflar çekmeye devam ediyordu.¹⁰ Savaşın sonra Balkan ve Kafkaslardan Anadolu'ya göçte devletin düzensizliği ve reaksiyon hızındaki yavaşlık ise insanların bir yere yerleştirilip iâşelerinin sağlanmasının önüne geçiyordu. Bu durum Karadeniz ve Orta Anadolu'ya yerleşen muhacir nüfusundaki yoğunluğun ve yaşanan sorunların en büyük sebebiydi. İnsanların şikayetleri de doğal olarak bu konular üzerine oluyordu.

İskan işleri, Balkanlar ya da Kafkaslar fark etmeksizin, Osmanlı topraklarına gelen bütün muhacirlerin ortak şikayet konusuydu. 5 Aralık 1879'da o dönemler Devair Müfettişi olan Mehmed Esad Saffet Paşa (d.1842-ö.1918), bu konuyla ilgili itiraf niteliğinde bir rapor kaleme aldı. Rapora göre Osmanlı Devleti'ne sığınan Balkan ve Kafkas muhacirleri çok büyük bir sefalet içerisindeydi. Rumeli'ye yerleşenler diye gönderilenler oralarda tutunamayıp İstanbul'a geri dönüyor, Anadolu'da Kafkasya muhacirlerinin iskanları düzgün bir biçimde yapılamıyordu. İnsanlar barınacak bir ev bulamıyor, kadınlar ve çocuklar sokaklara düşüyordu. Anadolu ve Rumeli'de muhacirlerin iskan işlemleriyle ilgilenen memurlar ise işlerini iyi yapmıyorlardı. Devlet Rumeli, İstanbul veya Anadolu'da ne kadar muhacirin olduğunu bilemediği gibi bu insanlar arasındaki ölüm oranı da giderek artıyordu. Saffet Paşa'ya göre Babıali'nin komisyona ve taşradaki ilgili birimlere yeni ve liyakatli atamalar yapması çok önemliydi. Ayrıca devletin vilayetlerden doğru ve hızlı bir biçimde haber alınabilmesini sağlaması da şarttı.¹¹

Saffet Paşa'nın muhacirlerin durumunu değerlendirirken üzerinde ısrarla durduğu noktalardan belki de en önemlisi vilayetlerle sağlıklı bir biçimde iletişim kurulabilmesiydi. Böylece hem ne kadar muhacirin Osmanlı topraklarına geldiği kesin olarak belirlenebilecek hem de devlet bu insanların sağlıklı bir şekilde

⁸ BOA. Y. PRK. KOM. 3/49-10,16,18 (16 Rebiyülahir 1299/7 Mart 1882)

⁹ 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı'ndan sonra Osmanlı topraklarına yerleştirilen Balkan ve Kafkas muhacirlerinin nüfusu tam olarak bilinmemektedir. Ancak savaşın birkaç ay sonra 700000'e yakın bir nüfusun Anadolu ve Rumeli'de iskan ettirildiğini ortaya koyan çalışmalar vardır. Bu konuyla ilgili yapılmış bir çalışma için bkz. Demirtaş, E. (2009). Kırım savaşı ve 93 harbi sürecinde Osmanlı memleketine gelen göçmenlerin sevk ve iskanları. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 16(41), 215-238.

¹⁰ BOA. Y. EE. 72/82 (5 Cemaziyelahir 1297/15 Mayıs 1880); BOA. DH. MKT. 1335/68 (27 Cemaziyelevvel 1298/27 Nisan 1881)

¹¹ BOA. Y. EE. 44/124 (20 Zilhicce 1296/5 Aralık 1879)

yeni mahallerine yerleştirilmesini sağlayabilecekti. Bu açıdan telgraf teknolojisi kısıtlı bir alanda kilit bir rol üstleniyordu. Anadolu telgrafları, İngilizlerin Hindistan ile iletişimini sağlayacak kıtalararası telgraf projesinin bir ayağı olduğu için Abdülaziz döneminde (1861-1876) önemli bir gelişme kaydetmişti. Devletin telgraflaşma politikası, yerel yönetimlerin ve ahalinin de desteğiyle II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) de gelişimine aynen devam ediyordu. İngilizlerin inşa ettiği hattın çevresindeki vilayet ve sancak merkezleri ile ekonomik sebeplerle önemli liman kentlerinde yeni hatlar inşa ediliyor, telgraf iletişimde gittikçe başat bir rol üstleniyordu (Davison, 1990, s. 137-138; Bektaş, 2000, s. 694-695). Ancak Anadolu'da telgraf iletişimini topyekun bir ağ kapsamında değerlendirebilmek halen mümkün değildi. İngilizlerin inşa ettiği hattın çevresinde yan kollar inşa edilmeye başlanmışsa da Anadolu'nun büyük bir kısmında telgraf iletişiminin ulaşılabılır olmadığı bölgeler halen çoğunluktaydı.¹² Dolayısıyla muhacirlerin çok büyük bir kısmının yerleştirildiği Anadolu taşrasında insanların İstanbul'a ulaşabileceği bir telgraf yapılanması her yerde yoktu.

Telgraf altyapısına sahip bölgelerde yaşayan muhacirlerin sorunları ise merkeze daha rahat iletilebiliyor; Babiali de muhacirlerin akıbeti konusunda vilayetlerle daha sağlıklı iletişim kurabiliyordu. Örneğin Batum'dan Anadolu'ya göçün en yoğun hissedildiği bölge olan Trabzon vilayetiyle alakalı Babiali'nin bu kadar veriye sahip olması ve gemilerle gelen insanların durumlarının değerlendirilip bir karar alınabilmesinin en önemli sebebi hem Batum'da hem de Trabzon'da telgraf altyapısının olmasıydı. Keza benzer bir durum Aydın vilayetinde de söz konusuydu. Aydın, 1879 yazında büyük bir muhacir nüfusunun iskanı için uygun görülen bölgelerden biriydi. Batum'dan göç etmek üzere haber bekleyen bu insanların nüfusu 70000'i buluyordu. Böylesi büyük bir nüfusun bir kısmının iskanı için "Çifteler" adındaki büyük bir çiftlik gündeme gelmişti. 21 Haziran 1879'da muhacirlerin vekilleri kendi imza ve mühürleriyle iskanlarının burada yapılması için bir talepte bulunmuşlardı. Vilayet bu taleple ilgili görüşmeleri Şura-yı Devlet ile telgraflar üzerinden yürütüyordu. Telgraflardan anlaşıldığına göre çiftlikte hali hazırda 16 köyde tarım ve hayvancılık yapılmaktaydı. Ayrıca burada ordu için süvari ve topçeker hayvan da yetiştirilmekteydi. Vilayetten gönderilen telgraflarda bu denli büyük bir iskanın buradaki ziraatı sekteye uğratacağı düşüncesi hakimdi. Bunun üzerine muhacirlerin İzmir'de olan vekillerine Sisam'da birkaç yüz bin dönümlük bir arazi tahsis edilmesi önerildi. Ancak vekillerin yaptığı muayenede su kaynaklarının kısıtlı, bölgenin dağlık ve taşlık bir arazi olduğu görüldü. Arazinin tarıma elverişli olmadığı kanaatiyle buradan vazgeçildi. Bunun üzerine muhacirlere "Çifteler" dahilinde yer alan ancak terk edilmiş mahallerde 20-25 hane civarında bir iskan planı önerildi. Bir kısmı için vilayetin Ankara sınırında bulunan Hazine-i Hassa'ya ait bir araziye yerleşebilecekleri de kendilerine teklif edildi. Vekillere refakat etmesi için bölgeyi bilen bir zabıt atandı. Kalan nüfus için Hüdavendigar vilayeti iskan müfettişi tarafından yapılacak bir arazi tespiti sonucunda belirlenecek bir mahalde iskan gerçekleştirilecekti. Tüm bu operasyon Muhacirin Komisyonu ile koordineli bir biçimde yürütülüyordu. Yapılan bu görüşmeler ve muayeneler tam bir ay sürmüştü. İlgili birimler 28 Temmuz 1879'a kadar bu denli büyük bir muhacir nüfusunu ilgilendiren bir işin bürokrasisini telgraf sayesinde bir ay gibi kısa bir sürede gerçekleştirebilmişlerdi.¹³ Ancak iş muhacirlerin iskanına geldiğinde devlet maalesef bu kadar hızlı davranamadı (İpek, 1991, s.112).

Telgraf, sadece Batum muhacirlerinin iskanında faydalanılan bir iletişim teknolojisi değildi. Kafkasya'nın diğer bölgelerinden göç eden Çerkes ve Abazalar da bu iletişim yöntemini kendi sorunlarına çözüm aramak için kullanıyordu. Devlet, savaştan sonra Adana'ya¹⁴ göç eden Çerkes ve Abaza muhacirlerin iskanını güvenlik kaygıları sebebiyle her bir köyde bir hane olacak şekilde düzenliyordu. Ancak muhacirler bu durumdan hiç memnun değildi. Aralarından bir kişiyi vekil seçtiler. 5 Ekim 1878'te Muhacirin Komisyonu'na "Abaza Kabilesi Vekili Hüseyin" imzasıyla bir telgraf gönderdiler. Telgrafta, kabilelerinin

¹² 1880'lere kadar Batum'dan Sinop'a kadar sahil şeridi telgrafa zaten kavuşmuştu. Samsun, Kavak vasıtasıyla Amasya ile bağlanmış ve Amasya hattı da Yozgat'a eklenmişti. Bu hatların inşası 1860'larda başlamıştı (Kaçar, 1986, s. 92-95). Ancak Sivas ve Amasya etrafındaki kazaların pek çoğunda telgraflaşma başlamadı. Ladik de bu kazalardan biriydi. 1881'de Anadolu telgraflarının durumunu gösterir bir harita için bkz. BOA. HRT. h. 364 (10 Safer 1299/1 Ocak 1882)

¹³ BOA. Y. A. RES. 4/31 (11 Ramazan 1296/29 Ağustos 1879)

¹⁴ Adana'da telgraf hattı inşası için bizzat Ahmed Cevdet Paşa devreye girmişti. 1865 yılında birkaç ayda tamamlanan ve Halep ile Adana'yı birbirine bağlayan bu hat askeri gereksinimlerle kuruldu (Kaçar, 1986, s. 98).

yakınlığı ve muhacirlerin birbirine destek olması için şimdilik bir arada durduklarını ve ilerde kendilerinin topluca ayrı bir mahale yerleştirilmek istediklerini bildiriyorlardı. Yerleştirilecekleri mahalın büyüklüğüne göre on haneden on beş haneye kadar iskanlarının yapılmasını ve ayrıca kendilerinin uzun bir zamandır verilmeyen ekmek tayınının da artık verilmesini istiyorlardı. Bu telgraf dört gün sonra Dahiliye Nezareti'nden Muhacirin Komisyonu'na iletildi. 27 Ekim'de komisyon, Çerkeslerin şimdilik bir arada durmasında bir mahsur olmadığına karar verdi. Muhacirlerin daha fazla zor durumda bırakılmadan ekmek tayınlarının da Adana vilayeti tarafından karşılanmasına hükmetti. Alınan bu karar 5 Kasım 1878'de Adana vilayetine yine telgrafla gönderildi.¹⁵

Bu iki örnekte de bir grup muhacirin iskan ve tayın ödemeleriyle ilgili sorunları karşısında devletin telgraf sayesinde harekete geçtiği görülmektedir. Dolayısıyla bölgede telgraf altyapısı olduğu müddetçe insanlar sorunları karşısında İstanbul ile hızlıca iletişim kurabiliyordu. Telgraf altyapısının olmadığı bölgelerde ise bu durum geçerli değildi. Ancak en nihayetinde devlet, muhacirlerin iskanı ve şikayetleri konusunda yerel yönetimlere güvenmek zorundaydı. Pek çok durumda sancak veya vilayetlerden ya da muhtelif olarak ahalden Babıali'ye gönderilmiş bir arzuhal ya da telgraf yoksa ilgili komisyonlar taşradaki sorunlardan haber dahi alamıyordu. Örneğin Ünye'ye yerleştirilen Batum muhacirlerinin iskan işlemleri uzun bir zamandır yapılmamış, tayınları da ödenmemişti. Muhacirler artık bu duruma daha fazla dayanmadılar. Aralarından bir vekil seçerek Kaymakam Ali Rıza Efendi'yi gereken işlemleri yapmadığı ve kendilerine kötü muamelede bulunduğu için Dahiliye Nezareti'ne şikayet ettiler. Bunun üzerine devlet duruma müdahale etmek zorunda kaldı ve Ağustos 1880 sonunda bir tahkikat başlattı.¹⁶

Şikayetlerin telgrafla bir şekilde İstanbul'a iletilebilmesi, bazı durumlarda Babıali'nin harekete geçmesini sağlıyordu. Ancak çoğu zaman Babıali'nin müdahalesi, iskan sorunun yaşandığı vilayet yönetimindeki ilgili birimlere birtakım talimatlar vermekten öteye gidemiyordu. Örneğin Aralık 1881'de Babıali, Ordu ve Kastamonu'da, iskan bölgelerindeki komisyonların yeniden tesis edilmesini istedi. Kurulan bu komisyonlar, muhacirleri resmi işlemleri yapılmasa dahi bir yere yerleştirecek; daha sonra da kalabalıklıklarına göre uygun bir mahalde iskanlarını sağlayacaktı. İskanları yapılsın ya da yapılmasın devletin belirlediği tayın mutlaka ödenecekti. Ancak Muhacirin Komisyonu, belirlenen hane sayısı dışında bir arada durmak isteyen ya da başka bir mahale kendi imkanlarıyla gitmek isteyen muhacirlere genel olarak pek sıcak bakmıyordu. Bu insanların sayılarının fazla olmasının yanında kendilerini tehlikeye attıkları için tayın ödemenin gerekliliğini sorguluyor ve ödemelerin kesilmesi konusunda inisiyatif en nihayetinde vilayetlere bırakıyordu. Ama mutlaka alınan kararın merkeze maruzat ya da telgrafla bildirilmesini istiyordu.¹⁷

Karadeniz ve daha iç bölgelere yerleştirilen muhacirler suistimale açık bu durumdan oldukça yakınmaktalardı. İskan ve tayın ödemelerinin yapılmaması, bu insanların en ciddi sorunuydu. Muhacirler şikayetlerini bir şekilde İstanbul'a ulaştırdıklarında ise vilayetler de kendilerini devletin iskan ve tayın ödemelerinde bıraktığı bu gibi gri alanlarla savunuyorlardı. Dolayısıyla insanların şikayetlerini telgrafla merkeze hızlı bir biçimde iletilebiliyor olmaları her zaman çözüme kavuşacakları anlamına gelmiyordu. Bu tarz meselelerin en çok yaşandığı bölgelerden biri de Sivas vilayeti ve vilayet dahilindeki Amasya sancağı idi. Ladik'e yerleşen Batumlu Gürcü muhacirler de doğrudan doğruya bu durumdan yakınıyorlardı. Ancak Ladik'te insanların faydalanabileceği bir telgrafhane de yoktu.

¹⁵ BOA. DH.MKT. 1325/11 (9 Zilkade. 1295/4 Kasım 1878)

¹⁶ BOA. DH. MKT. 1332/55 (24 Ramazan 1297/30 Ağustos 1880)

¹⁷ Muhacirlerin iskan bölgelerinde belirlenen hane sayısı dışında barınmalarını engelleyen benzer uygulamalar pek çok vilayette hayata geçirilmiş olsa da bölgedeki muhacir iskan heyetinin yeniden düzenlenmesine dair karar Aralık 1881'de Ordu ve Kastamonu'ya yerleşen Batum muhacirlerinin yoğun şikayetleri sonrası yürürlüğe konmuştu. Bkz. BOA. Y. PRK. KOM.3/49-2 (16 Rebiyülahir 1299/7 Mart 1882)

Ladik'te Muhacirlerin Telgrafla Hak Mücadelesi ve Amasya'da İskan Sorunları

Amasya sancağı Ladik¹⁸ kazasına yerleşen 20 hane kadar Batum muhaciri de yerel yönetimin iskan sorunları karşısındaki sessizliğiyle baş etmeye çalışan şanssız bir topluluktu. Ladik'te İstanbul ile iletişim olanaklarının kısıtlı oluşu, muhacirleri yaşadığı sorunlar, iskan işlemleri ve tayın ödemeleri konusunda tamamen yerel idarenin inisiyatifine bırakıyordu. Artık sorunlarına bir türlü çözüm bulamayan ve bu durumla daha fazla baş edemeyen muhacirler, aralarından bir vekil seçerek dertlerini doğrudan devletin merkezine, İstanbul'a anlatmak için telgraf çekmeye karar verdiler. Ortadaki en büyük engel ise Ladik'te o yıllarda herhangi bir telgraf hattının olmayıştıydı. Kazaya en yakın iki telgraf merkezi vardı. Bunlardan biri kazanın bağlı olduğu sancak olan Amasya'da diğeri ise Samsun'da yer alıyordu. Muhacirler bunun için önce Samsun merkezini denemeye karar verdiler. Aralarından "Safer" adlı bir kişiyi "Batum muhacirlerinin vekili" seçerek Samsun'daki telgraf istasyonundan Babıali'ye bir telgraf gönderdiler. 21 Nisan 1881 tarihinde Muhacirin Komisyonu'na ulaştırılan bu telgrafta, Ladik'e yerleştirilen Gürcülerin 20 hane olduğu ve 5 aydan beri Ladik'te ikamet ettikleri halde iskanlarının bir türlü yapılmadığı yazıyordu. Çok zor durumda oldukları ve tayınlarının verilmediği anlaşılan muhacirler, devletten iskanlarının yapılıp gerekli yardımın kendilerine tahsis edilmesini istiyorlardı.¹⁹

Ladik o dönemde Amasya sancağına bağlı bir kaza olsa da Amasya mutasarrıflığının bu insanların iskanlarını yapmayıp tayınlarını ödememesi, muhacirleri Amasya'daki telgrafhaneye değil de sancak sınırlarına giriş yaptıkları Samsun'a yönlendirmiş olmalıdır. Ancak burada asıl dikkat çeken husus, muhacirlerin beş aydan beri Ladik'te ikamet ettiklerinin belirtilmesidir. Bu da bahsi geçen muhacirlerin en iyi ihtimalle Aralık 1880 tarihinde yani kışın Ladik'e geldikleri anlamına geliyordu. Oldukça zor şartlar altında Anadolu'ya gelip kış aylarında dahi iskanları ve tayın ödemeleri yapılmayan muhacirlerin sorunlarına yerel yönetimden çözüm bulamadıkları için böyle bir mücadeleye giriştikleri aşıkardır. Oysaki yukarda da görüldüğü üzere telgraf iletişiminin olduğu pek çok bölgede devletin merkeziyle ortalama bir ay içerisinde iletişim sağlanabiliyor; bazı vakalarda kesin bir sonuca varılmasa da muhacirlerin şikayetleri üzerine devlet harekete geçebiliyordu. Ancak Ladik'te muhacirlerden Babıali'ye gönderilen herhangi bir arzihal da olmadığı için bu beş aylık zaman zarfında insanların şikayetleri karşısında Ladik'teki idari heyetin ya da Amasya sancağı ile Sivas vilayetinin ne gibi bir tutum sergilediği tam olarak bilinmemektedir.

Ladik'teki tek sorun kazada telgraf altyapısının olmaması değildi. Tüm bu süreçte bürokrasi de oldukça yavaş işliyordu. Muhacirlerin tüm şartları zorlayarak Samsun'dan bir telgraf göndermeleri de bu durumu değiştiremedi. Çünkü muhacirlerin gönderdiği telgrafların önce Babıali'de ilgili birimlere ulaştırılması sonra da Muhacirin Komisyonu'na sevk edilmesi gerekiyordu. Benzer örneklerde görüldüğü üzere telgraf altyapısı olan merkezi bölgelerde bu ortalama dört ila beş gün arasında süren bir işti. Ancak komisyonun talepleri incelemesinden sonra Babıali'de ilgili birimlerin Sivas vilayeti ve Amasya sancağı ile iletişim kurması ve en sonunda tahkikat yapılıp bir sonuca varılması daha uzun süren bir operasyondur. Ayrıca Sivas ve Amasya'nın devletin verdiği talimatlara göre harekete geçmesi ve Ladik'te muhacirlerin

¹⁸ Ladik, 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı'yla başlayan göçten önce, uzun yıllar boyunca Çerkes muhacirlerin iskan edildiği Anadolu kazalarından biriydi. Ocak 1861 tarihinde Ladik'te iskan ettirilen 6000 nüfus Çerkes muhacirin araba ve hayvanat ücreti Ladik ahali tarafından karşılanmıştı. Bkz. BOA. A. MKT. MHM. 206/100 (12 Recep 1277/24 Ocak 1861); BOA. A. MKT. MHM. 208/2 (23 Recep 1277/4 Şubat 1861); BOA. A. MKT. NZD. 340/69 (14 Recep 1277/26 Ocak 1861). Ertesi sene Çarşamba'ya yerleştirilen Çerkesler hava şartlarına dayanamadıkları için talepleri üzerine yine Ladik'teki yaylalarda iskan ettirilmişti. Bkz. BOA. A. MKT. NZD. 391/60 (13 Recep 1278/14 Ocak 1862); BOA. A. MKT. NZD. 390/29 (15 Recep 1278/16 Ocak 1862); BOA. A. MKT. NZD. 534/31 (19 Recep 1278/20 Ocak 1862). Aynı sene Çorum'da geçici olarak bulunan 100 hane Çerkes muhacir de Ladik'e yerleştirildi. Bkz. BOA. A. MKT. UM. 550/91 (24 Ramazan 1278/25 Mart 1862). Hatta Şubat 1869'da Ladik ve komşusu Havza'da iskan ettirilen 22 hane Çerkes muhacirin ekmek tayınları ve barınacakları evler için gerekli olan masrafların ahali tarafından karşılandığı Takvim-i Vekayi, Ceride-i Havadis ve Tercüman-ı Ahval gazetelerine haber olarak bildiriliyordu. Bkz. BOA. A. MKT. NZD. 470/102 (19 Şaban 1279/9 Şubat 1863). Dağistan muhacirlerinin iskanını için de 1873 Ekim ayı sonunda arazi tespiti yapılmış; buralarda evler inşa edilmesi kararı çıkmıştı. Bkz. BOA. A. MKT. MHM. 467/4 (27 Şaban 1290/20 Ekim 1873). Anlaşılan Ladik muhacir iskanını bakımından oldukça meşgul bir kazaydı.

¹⁹ BOA. DH. MKT. 1335/58 (24 Cemaziyelevvel 1298/24 Nisan 1881)

şikayetlerinin bir çözüme kavuşturulması da oldukça zaman alacak bir süreçti. Ladik'teki Batum muhacirleri vekili "Safer"ın gönderdiği telgraftan sonra konunun araştırılıp bir cevap alınması da doğal olarak çok uzun sürdü. Bunun teknik nedenleri dışında kalan asıl ve en önemli sebebi ise Sivas vilayeti ve Amasya sancağının muhacirlerin iskan konusunda oldukça problemlili bir bölge olmasıydı. Muhacirin Komisyonu, Amasya mutasarrıflığından sancakta artan şikayetlerden dolayı, bölgeye yerleşen Batum ve Kafkasya muhacirlerinin durumuyla ilgili genel bir rapor istedi. 23 Şubat 1882 tarihinde Amasya'dan Yıldız'a bu konuyla ilgili bir telgraf gönderildi. Gönderilen telgrafın suretlerine göre mutasarrıflık, muhacirlere yapılan uygulamanın Sivas vilayetinin sancağa verdiği talimatlar doğrultusunda gerçekleştirildiğini belirterek sorumluluğu üzerinden atıyordu. Amasya'da sancak idaresi, yetim, dul, yaşlı ve fakirlere yevmiyelerinin zaten ödendiğini; ancak buna ihtiyaç görülmemeyen ve durumları iyi olan muhacirlerin ödemelerinin ise usule göre kesildiğini ifade ediyordu. Öte taraftan muhacirlerin ısrarla tayın isteklerinde devam ettiğini ve bunun sancak yönetimini zor duruma düşürdüğünü ihbar ediyordu. Mutasarrıflık, muhacirlerin İstanbul'a müracaat etmeye devam edeceklerini de ekliyor; Babıali'nin bir an evvel bu konularda harekete geçmesini istiyordu.²⁰

Bu telgraflar, Amasya'da yönetimin muhacirlerin tayın veya yevmiyelerinin ödenmemesi konusunda sorumluluğu üzerine almadığının açık bir kanıtıydı. Vilayetten gelen talimatın uygulandığı belirtildiği sürece devletin bu konuda herhangi bir yaptırım uygulaması da beklenemezdi. Zira Yıldız, başka bölgelerden gelen pek çok benzer sorunla meşguldü. Amasya'dan gönderilen telgraftan sadece birkaç gün sonra, Sinop'ta da muhacirler benzer şikayetleri içeren bir telgraf gönderdiler. 7 Mart 1882'de Sinop'a yerleştirilen Batumlu muhacirler, aralarından bir vekil seçerek Dahiliye Nezareti'ne iskan ve tayın ödemelerinin yapılmadığını telgrafla şikayet ettiler. Şikayetin içeriği ve yöntemi Ladik'teki Batum muhacirleriyle aynıydı. Telgrafta anlatıldığı üzere vilayet de bu durumdan haberdardı. Ancak anlaşılan o ki muhacirlerin bir şekilde İstanbul'a telgrafla arzuhal göndermelerinin önüne geçememişlerdi. Sinop'un avantajı, halihazırda sancakta bir telgrafhane olmasıydı. Dolayısıyla Dahiliye Nezareti veya Muhacirin Komisyonu doğrudan idare heyetiyle irtibat kurabiliyordu. Komisyon, Sinop'taki muhacirlerin "baştan atılmakta olduğuna delil kafi bulunduğundan" artık bu şikayetlerin önüne geçmek için muhacirlerin şartlarında iyileştirmeler yapılmasını gerekli bulmuş ve karar hemen sancağa iletilmişti.²¹

Ladik'te ise muhacirlerin yerel idare kaynaklı yaşadığı sorunlar uzun yıllar boyunca aynen devam etti. Üstelik bu sorunlardan etkilenenler sadece Batum'dan gelen Gürcüler değildi. Samsun üzerinden Ladik'e giriş yapmış olan Çerkes muhacirler de sancağın iskan politikasından oldukça şikayetçiydiler. 24 Ekim 1887 yılında tayınlarının kesildiğini hem Sivas vilayetine hem de Muhacirin Komisyonu'na şikayet ettiler. Bunun üzerine Amasya'da yönetim, Babıali'ye iskan ve tayın işlerinin bir memur atamasıyla ve yine usule uygun olarak gerçekleştirildiğini savunan bir telgraf gönderdi. Tarafların iletişimi Amasya merkezinde yer alan telgrafhaneden yürütülüyordu. Bu sayede Çerkeslerin şikayetlerinin gönderilip kararın Amasya sancağına geri iletilmesi 4 gün sürmüştü. Komisyon, sunulan kanıtları yeterli buluyor ve sancağa tayın işlerinin hızlandırılmasını emrediyordu. Ancak verilen karar bundan öteye gidemedi.²²

Telgraf sayesinde iletişimin hızlı bir biçimde sağlanabiliyor oluşu çok büyük bir avantajdı. Ladik'te muhacirlerin kendi çabalarıyla Samsun ve Amasya merkezlerinde yer alan telgrafhanelerden kolektif bir biçimde başlattıkları bu hak mücadelesi de doğrudan doğruya devletin merkeziyle hızlı bir biçimde iletişim kurmak amacı taşıyordu. Ancak Ladik'in idare olarak iskan işlerinde sorunlu bir sancağa bağlı olması bu avantajı ortadan kaldırıyor. Amasya'nın Ladik'te nasıl bir uygulama gerçekleştirdiğiyle ilgili bilgiler son derece kısıtlıdır. Ancak bölgede muhacirlerin şartlarında herhangi bir değişiklik olmadığı, yine muhacirlerin kendi çabalarıyla kazadan ayrılarak çektiği telgraflarla ortaya çıkıyordu. Çerkeslerin şikayetinden tam bir sene sonra, 9 Eylül 1888'de, Batum üzerinden Ladik'e gelen "Kaspolad" adlı bir muhacir, İstanbul'a Amasya merkezinden bir telgraf gönderdi. Telgrafta anlatılanlar yine aynı sorunlardı. İnsanların iskanları yapılmamış; tayınları ve yevmiyeleri verilmemişti. Ancak bu telgrafta farklı bir durum daha söz konusuydu. "Kaspolad", muhacirlerin yaşadığı müşkülât karşısında idarenin kayıtsız kalmasının artık muhacirler arasında ölümleri arttırdığını bildiriyordu. Babıali bu ciddi durum karşısında doğrudan Sivas vilayetiyle

²⁰ BOA. Y. PRK. KOM. 3/49-7 (16 Rebiyülahir 1299/7 Mart 1882)

²¹ BOA. Y. PRK. KOM. 3/49-4 (16 Rebiyülahir 1299/7 Mart 1882)

²² BOA. DH. MKT. 1459/5 (12 Safer 1305/30 Ekim 1887)

iletişime geçti. Muhacirlerin şartlarında iyileştirmeler yapılması ve tayınların ödenmesi gerektiğini doğrudan vilayete bildirdi. Ancak kararın uygulanıp uygulanmadığı bilinmemektedir.²³

Bu telgraf, Ladik'te muhacirlerin mücadeleye devam ettiğini göstermesinin yanında Saffet Paşa'nın 5 Aralık 1879'da kaleme aldığı rapordaki sorunların sekiz sene sonra dahi Anadolu'da bir yerlerde aynen devam ettiği anlamına da geliyordu. Şüphesiz bu durum 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı'ndan sonra yaşanan kitlesel göçte devletin göç politikası üzerindeki kontrolünün ne kadar tartışmalı olduğunun bir kanıtıydı. Dolayısıyla devletin muhacirler üzerinde kontrol sağlayamaması asayiş sorunlarına da davetiye çıkarıyordu. Bunun bir örneği yine Ladik'te yaşandı. Mayıs 1889 sonunda Ladik'in yerlilerinden olan Ali Rıza adlı bir şahıs, artık Batumlu Gürcülerin Ladik'te ahaliye uzun bir zamandır yaptığı "mezalime" daha fazla dayanamayarak ahali adına Dahiliye Nezareti'ne bir şikayet arzuhalı göndermişti.²⁴ Bu arzuhalde yer alan iddialar, Gürcü muhacirlerin Ladik'te ahaliye yaptığı "mezalimin" belli bir zamandır devam ettiği açısından değerlendirilirse, Ladik'te yerel idarenin ve Amasya sancağının böylesi bir asayiş sorunu karşısında hiç bir yaptırım uygulamadığı veya bölgede kontrolü sağlayamadığı anlamı da çıkabilmektedir.

Amasya'da yaşanan sorunlar sadece Ladik ile sınırlı değildi. Ladik gibi muhacirlerin iskan edildiği kazalardan Merzifon'da da muhacirlerle ahali arasında çeşitli anlaşmazlıklar çıkıyordu. Yine Batum'dan Samsun'a gelen muhacirlerin bir kısmı, Merzifon'a bir saat mesafede bulunan Miri Çayırı adlı bir mahalde iskan edilmişti. Muhacirler, burada evler inşa edip tarım ve hayvancılık yapacaklardı. Ancak Merzifon'da ahalinin bir kısmı bu iskana karşı çıktı. İddiaya göre bu insanlar araziye muhacirlerin elinden almak istiyordu. Miri Çayırı'nın bir mera olduğunu ileri sürüyor; bu sebeple arazinin muhacirlere tahsis edilemeyeceğini iddia ediyorlardı. İnsanlar, eşraftan güçlü kimselerin de desteğini alıp sancak yönetimine muhacirleri araziden attırmaya çalışmışlardı. Muhacirler bu konuyla ilgili olarak Mayıs 1888 başında "Batum muhacirlerinden Arif" imzasıyla Dahiliye Nezareti'ne bir şikayette bulundular. Şikayetlerinde ahalinin muhacirlerin "sefalet ve perişanlıklarına" sebep oldukları iddiasında bulunuyorlardı. Dahile Nezareti, 9 Mayıs 1888 tarihinde Sivas vilayetine konunun araştırılıp bir tahkikat yapılması talimatı gönderdi.²⁵ İlk tahkikat beş ay sürmüştü. 17 Ekim 1888'de Dahiliye Nezareti ile Sivas vilayetinin yazışma ve telgraflaşmalarından sonra muhacirlerin hali hazırda iskana uygun hareket ettikleri ve hatta yerleştirildikleri araziye masraf ettikleri dahi tespit edilmişti. Nezaret, vilayetten konunun daha da derinleştirilmesini istiyordu.²⁶ Bundan altı ay sonra Muhacirin Komisyonu'na Sivas vilayetinden gönderilen başka bir yazıda ise vilayet, arazinin muhacirlere geri verilmesinin pek uygun olmayacağı bildiriyordu. Çünkü geçen bu süre zarfında ahalinin desteğiyle muhacirlere ev inşa etmeleri için başka bir arazi satın alınmıştı. Ancak bu işin arkasında esnaf ve eşraftan güçlü kimseler bulunduğu için konunun şimdilik kapandığı görülüyordu.²⁷ Anlaşılan Amasya'da, Merzifon'daki sorunların üzerinin örtülmesine yönelik bir çaba vardı. Bu örnekler sancaktaki iskan sorunlarının ne denli büyük olduğunu göstermesi açısından son derece önemlidir.

Ladik ve Merzifon'da yaşanan bu olaylar, sancakta muhacirlerle ahali arasında ciddi asayiş problemlerinin olduğuna işaret eden örneklerden sadece ikisiydi. İskan konusunda oldukça sorunlu olan Amasya kazalarında insanların doğrudan İstanbul'a ulaşabilmeleri için başvurabileceği yollar da oldukça kısıtlıydı. Ancak her şeye rağmen Ladik'te muhacirler kendi çabalarıyla telgrafa ulaşabilmenin yollarını arıyor ve sorunları karşısında somut bir çözüme kavuşamıyorlarsa da en azından dertlerini devletin merkezine ileterek Babıali'nin vilayet ve sancağı harekete geçirdiği bir cevap alabiliyorlardı. Bunun sonucunda Amasya'da Ladik başta olmak üzere telgrafa erişimi olmayan kazalarda telgraf hattı kurulmasına yönelik yoğun bir istek ortaya çıktı. 30 Ağustos 1888'de Amasya Liva Meclisi'nden Sivas vilayetine gönderilen bir tahriratta Köprü, Gümüşhacıköy, Osmancık, Havza ve Ladik kazalarında artık birer telgraf hattı kurulması gerektiği bildiriliyordu. Bu kazaların birbirine komşu olması dolayısıyla burada oluşturulacak bir telgraf ağının Sinop-Samsun-Amasya hattıyla birleştirilebileceği düşünülüyordu. Meclis, telgraf hattının olduğu Merzifon, Mecitözü ve Nefs-i Amasya gibi kazalarda hem işlerin daha kolay

²³ BOA. DH. MKT. 1541/9 (4 Muharrem 1306/10 Eylül 1888)

²⁴ BOA. DH. MKT. 1510/63 (22 Ramazan 1305/2 Haziran 1888)

²⁵ BOA. DH. MKT. 1507/21 (27 Şaban 1305/9 Mayıs 1888)

²⁶ BOA. DH. MKT. 1553/43 (12 Safer 1306/17 Ekim 1888)

²⁷ BOA. DH. MKT. 1612/11 (1 Şaban 1306/2 Nisan 1889)

yürütüldüğünü hem de buralardan elde edilen gelirin istikrarlı bir biçimde diğer kazalardan daha yüksek olduğunu iddia ediyordu. Eğer bu beş kazada da telgraf hattı kurulursa pek çok sorunun üstesinden gelinebileceği gibi ticaret ve ziraattan elde edilen gelir de artacaktı. Meclis, özellikle Havza'da bulunan ve "ülke dışından gelen ziyaretçilerin dahi yoğun bir ilgi gösterdiği" kaplıcanın gelir potansiyeliyle Sivas vilayetini ikna etmeye çalışıyordu.²⁸

Bu beş kazada telgrafa dair ortaya çıkan bu arzu nezdinde meclisin önerisini Sivas vilayeti de mantıklı buldu. 19 Eylül 1888'de Dahiliye Nezareti'ne sancakta böyle bir isteğin olduğuna dair bir tahrirat gönderdi.²⁹ Babıali, yapılan inceleme sonucunda bu kazalarla beraber toplam yirmi beş kazada daha telgraf hattı kurma kararı aldı. Ancak inşa çalışmaları tam anlamıyla başlamamıştı. Ertesi sene, 30 Ekim 1889'da Sivas Valisi Mehmed Memduh Paşa (d.1839-ö.1925), Dahiliye Nezareti'ne bir maruzat daha yazdı. Vali, telgraf sayesinde hem iletişimin hızlı bir biçimde sağlandığını hem de telgraf olan kazalarda olmayan kazalara nazaran daha fazla gelir elde edildiğini bildiriyordu. Mehmed Memduh Paşa da özellikle Havza'daki kaplıcanın gelir getirme potansiyeline değiniyor, böylesi bir kazada telgraf hattı kurulmasının gerekliliğine vurgu yapıyordu.³⁰ Anlaşılan o ki Mehmed Memduh Paşa, Amasya Liva Meclisi'nde alınan kararlara sahip çıkıyor ve meselenin takipçisi oluyordu. Ancak, Havza kazası diğer kazalara nazaran biraz daha ön plana çıkıyordu.

Ladik ise yaşadığı iskan ve asayiş sorunları sebebiyle telgrafın eksikliğini en çok hisseden Amasya kazalarının başında gelmesine rağmen diğer kazalara nazaran burada da geri planda kalmıştı. Ancak ahali bu konuda da hemen devreye girdi. Daha önce pek çok kez kaza sınırlarını terk ederek en yakın telgrafhanelerden şikayetlerini doğrudan İstanbul'a göndermek konusunda deneyimli olan Ladikliler, bu sefer aynı yöntemi kendi kazalarında telgraf hattı kurulmasını istemek için de deniyorlardı. 14 Aralık 1889'da Ladik'te ahali adına, Tuzcuoğlu Nazif ve Cabızade Mehmed adlı eşraftan iki kişi Merzifon'a giderek buradaki telgrafhaneden Dahiliye Nezareti'ne bir arzuhal telgrafi çektiler. Telgrafta Bağdat hattının³¹ Ladik kazasına bir buçuk saat mesafede olduğu ve birkaç sene önce Ladik'te de telgraf hattı inşa edilmesini istedikleri halde herhangi bir gelişme olmadığını yazmışlardı. Tuzcuoğlu ve Cabızade, "muhaberatın vasita-i tesri"³² olan telgraf hattının inşası için gerekli tüm masrafların ahali tarafından karşılanacağını belirtiyorlardı.³³ Bu telgraf Merzifon'dan doğrudan İstanbul'a ulaşmadı. Önce Kastamonu'daki telgrafhaneye geldi ve ertesi gün Dahiliye Nezareti'ne gönderildi.³⁴ Dahiliye Nezareti'nde daha önce Amasya ve Sivas'tan gönderilen belgelerle birlikte Ladiklilerin Merzifon'dan çektiği telgraf da inceleme altına alındı. 23 Aralık 1889'da Dahiliye Nazırı Ahmed Münir Paşa (d.1825-ö.1897) konuyu olumlu görüşleriyle sadarete sevk etti.³⁵ Ancak yine bir karar çıkmadı. 30 Aralık'ta Sivas Valisi Mehmed Memduh Paşa doğrudan sadarete bir telgraf daha göndererek ısrarla konunun önemini vurguluyordu.³⁶ Hem vilayet hem sancak hem de ahalinin yoğun çabalarına rağmen, yapılan incelemede Ladik'te telgraf hattı inşa etmenin ne yazık ki pahalı bir iş olacağı kararı çıktı. Diğer bölgelerde ise inşa çalışmaları başlayacaktı.³⁷ Böylece Ladik'in telgrafa kavuşması şimdilik mümkün olmadı.

²⁸ BOA. ŞD. 2550/38-1 (24 Cemaziyelevvel 1307/16 Ocak 1890)

²⁹ BOA. DH. MKT. 1550/105 (29 Muharrem 1306/5 Ekim 1888); BOA. DH. MKT. 1681/109 (20 Rebiyülahir 1307/14 Aralık 1889); BOA. ŞD. 2550/38-2 (24 Cemaziyelevvel 1307/16 Ocak 1890)

³⁰ BOA. ŞD. 2550/38-3 (24 Cemaziyelevvel 1307/16 Ocak 1890)

³¹ Bağdat hattından kasıt İngilizlerin Londra ile Bombay'ın iletişimini sağlayacak küresel telgraf projesinin Anadolu etabıdır. Bu hat İstanbul'dan Basra'ya kadar Anadolu'yu doğrusal bir hat biçiminde geçmektedir. Anadolu telgrafları bu hat etrafında şekillenmiştir.

³² İletişimi hızlandıran araç anlamına gelmektedir.

³³ BOA. ŞD. 2550/38-4 (24 Cemaziyelevvel 1307/16 Ocak 1890)

³⁴ Bu gibi durumlar, iletişim kurulacak hatların tamamen birbirine bağlı olmaması ya da o sırada hatların arıza, bakım veya yoğunluk sebebiyle kullanılmamasından kaynaklanabiliyordu. Bir telgrafnamede, iletişimin rotası mahal-i irsali (gönderildiği telgraf merkezi), mevrîdi (ulaştığı telgraf merkezi) ve mutavassıt olan merkez (aracı telgraf merkezi) kutucuklarının içine yazılıyordu.

³⁵ BOA. ŞD. 2550/38-6,7 (24 Cemaziyelevvel 1307/16 Ocak 1890)

³⁶ BOA. ŞD. 2550/38-8 (24 Cemaziyelevvel 1307/16 Ocak 1890)

³⁷ BOA. DH. MKT. 1695/94 (15 Cemaziyelahir 1307/6 Şubat 1890)

1891 yılına gelindiğinde Köprü, Mecitözü ve Havza kazalarında inşa çalışmaları tamamlanmış; buralarda telgraf memurları dahi atanmıştı.³⁸ Ertesi yıl Ladik etrafındaki kazaların pek çoğunda askeri gereksinimler dolayısıyla telgraf hattı inşasına başlanmıştı. Hatta kazaya Tokat tarafından oldukça yakın olan Erbaa'da ahalinin desteğiyle inşa çalışmaları tamamlanmış ve hat kullanılabilir hale getirilmişti. 18 Ekim 1892'de Niksar ile Tokat'ın bağlanmasının yanında Sivas'ın Kangal, Divriği, Şiran, Kelkit kazaları ve Ağın nahiyesinde de birer telgraf hattı inşasına başlanmasına karar verildi.³⁹ Böylece Sivas vilayeti sınırları içinde telgraflaşma çok büyük bir oranda tamamlanacaktı. Aynı sene, Samsun-Amasya hattının Kavak'tan geçen kısmı, ahalinin hem maddi destekleri hem de işgücü olarak yoğun bir biçimde çalışmasıyla Ladik'in içinden geçen şose yoluna direklerle bir şekilde taşınabildi. Geriye bir tek Ladik'te bir telgrafhane açılması kalmıştı. 1893 yılı mayıs ayında yine ahalinin desteğiyle Ladik içinde bu hattın işletileceği dört oda mütevazi bir telgrafhane inşasına başlanılmak istendi. İnşa masrafları yine Ladiklilerden ve Ladik'te elde edilen zahire gelirinden karşılanacaktı. Telgrafhane için gerekli olan makine elemanlarının bir kısmı Avrupa'dan ithal edilecek; burada çalışacak memurların maaşları da yine zahire geliri ve telgrafhanenin muhaberattan elde ettiği gelirden karşılanacaktı. 17 Ekim 1893'te Sadrazam Ahmed Cevad Paşa'ya (d.1851-ö.1900) her aşaması tasarlanmış bu isteğe onay vermekten başka bir iş kalmamıştı.⁴⁰ Böylece Ladik, geç de olsa, yine ahalinin telgraf üzerinden verdiği bir mücadele sonucunda telgrafa kavuşmuş oldu.

Sonuç

1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı'ndan sonra Batum'dan Anadolu'ya yapılan göçlerin yarattığı en büyük sorunlardan biri muhacirlerin iskan işleri ve tayın ödemelerindeki gecikmedir. Bu sorunları çözüm arayışında telgraf iletişimi büyük bir rol oynamıştır. Çalışmada seçilen ve halihazırda telgraf altyapısı bulunan Trabzon, Ordu, Ünye, Samsun, Merzifon, Sinop, Kastamonu, Aydın ve Adana örneklerinde görüldüğü üzere telgraf sayesinde muhacirlerin problemlerinin Babıali'ye iletilmesi, Babıali'de ilgili birimlere sevk edilip alınan kararların vilayet ve sancaklara iletilmesi ortalama bir ay kadar kısa bir sürede gerçekleşebilmiştir. Ancak telgraf altyapısının olmadığı Ladik'te böylesi bir avantajdan söz etmek mümkün değildir. Ladik'te iskanları yapılan Batum muhacirlerinin bölgelerinde telgraf olmadığı halde en yakın telgrafhanelerden bir hak mücadelesine başlamaları ise kazayı özel bir örnek yapmaktadır.

Ladik'te muhacirleri böylesi bir mücadeleye sevk eden etmenleri ise iki farklı açıdan değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki, Batum'dan Ladik'e göç eden insanların, telgrafın iletişimde sağladığı hızın farkında olmalarıdır. Memleketlerinde halihazırda telgraf altyapısına sahip olan ve uzun yıllar boyunca telgraf iletişimini deneyimlemiş insanların böylesi bir etkinin farkında olmaları gayet doğaldır. İkinci etmen ise Amasya ve Sivas'ın iskan işleri konusunda oldukça problemlerle bir bölge olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Ladik'te, insanların yerel yönetimin şikayet mekanizmasını teğet geçerek doğrudan İstanbul'a ulaşabilecekleri yolların kısıtlı oluşu, bölgenin iskan işlerindeki problemlerle birleşince insanları tek seçenek olarak telgrafa yönlendirmiştir. Nitekim, Osmanlı Devleti'nde iskan politikasında her ne kadar merkezi yönetimin kararları belirleyici olmuşsa da asıl sorumluluk her zaman bu kararları uygulayacak merciler olan yerel idarelerdedir. Yani bu mücadelenin temelinde alternatifsizliğin doğurduğu çaresizlik vardır.

Buradan hareketle telgrafın devlet-toplum ilişkisindeki rolü de kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Telgraf, insanların doğrudan merkeze ulaşmak amacıyla kullandıkları bir araçtır. Ancak Ladik'teki muhacirlerin, sorunlarında telgrafa rağmen somut bir çözüme kavuşamamaları, telgrafın sağladığı avantajı çözüm getiren bir araç olmasından ziyade daha çok iletişimde sağladığı hızla açıklamaktadır. Nitekim

³⁸ Salname-i Vilayet-i Sivas, 1308/1891, s. 121,171,174

³⁹ BOA. BEO. 93/6956 (1 Rebiyülahir 1310/23 Ekim 1892)

Tokat ve civarındaki telgraf hattı inşaları üzerine ayrıntılı bilgi için bkz.: Hanılçe, M. (2017). Osmanlı taşrasında telgraf hattı çekilmesinde yaşanan zorluklar, Niksar-Erbaa-Tokat telgraf hattı örneği. *History Studies International Journal of History*, 9(4), 63-99.

⁴⁰ BOA. DH. MKT. 45/8 (22 Zilhicce 1310/7 Temmuz 1893)

Ladik'te ahalinin kazada bir telgraf hattı kurulmasını istemek amacıyla gönderdikleri telgrafta da iletişimin bu yönüne vurgu yapılmaktadır.

Amasya ve Ladik başta olmak üzere iskan bölgelerinde muhacirlerin gönderdiği telgraflara ve Babıali'nin yerel idarelere ilettiği kararlara rağmen, yerel yönetimlerin her zaman somut bir çözüm ortaya koymaması ise telgrafın merkezi idarenin kararlarının taşraya hakim kılınmasındaki rolünü de tartışmaya açık bir hale getirmektedir. Bunun yanında, Amasya'da iskan konusunda yaşanan tüm idari sorunlara ve ahalinin büyük gayretlerine rağmen, Ladik'te telgraf hattı kurulmasının pahalı görülmesi, ekonomik potansiyeli yüksek olan diğer kazalara daha çok önem verilmesi ve bu bakımdan Ladik'in telgrafa çevre kazalara nazaran daha geç kavuşması gibi durumlar ise devletin taşrada telgraf hattı inşasına bakış açısında ekonomik nedenlerin ağır bastığını göstermektedir.

Çıkar çatışması:	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Mali destek:	Yazar bu çalışma için mali destek almadığını bildirmiştir.
Etik kurul onayı:	Yazar bu çalışmada etik kurul onayına gereksinim duymadığını beyan etmiştir.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

- BOA. A. MKT. MHM. 206/100 (12 Recep 1277/24 Ocak 1861)
BOA. A. MKT. MHM. 208/2 (23 Recep 1277/4 Şubat 1861)
BOA. A. MKT. MHM. 467/4 (27 Şaban 1290/20 Ekim 1873)
BOA. A. MKT. NZD. 340/69 (14 Recep 1277/26 Ocak 1861)
BOA. A. MKT. NZD. 390/29 (15 Recep 1278/16 Ocak 1862)
BOA. A. MKT. NZD. 391/60 (13 Recep 1278/14 Ocak 1862)
BOA. A. MKT. NZD. 470/102 (19 Şaban 1279/9 Şubat 1863)
BOA. A. MKT. NZD. 534/31 (19 Recep 1278/20 Ocak 1862)
BOA. A. MKT. UM. 550/91 (24 Ramazan 1278/25 Mart 1862)
BOA. BEO. 93/6956 (1 Rebiyülahir 1310/23 Ekim 1892)
BOA. DH. MKT. 45/8 (22 Zilhicce 1310/7 Temmuz 1893)
BOA. DH. MKT. 1325/11 (9 Zilkade. 1295/4 Kasım 1878)
BOA. DH. MKT. 1325/40 (16 Zilhicce 1295/14 Aralık 1875)
BOA. DH. MKT. 1332/55 (24 Ramazan 1297/30 Ağustos 1880)
BOA. DH. MKT. 1335/58 (24 Cemaziyelevvel 1298/24 Nisan 1881)
BOA. DH. MKT. 1335/68 (27 Cemaziyelevvel 1298/27 Nisan 1881)
BOA. DH. MKT. 1459/5 (12 Safer 1305/30 Ekim 1887)
BOA. DH. MKT. 1507/21 (27 Şaban 1305/9 Mayıs 1888)
BOA. DH. MKT. 1510/63 (22 Ramazan 1305/2 Haziran 1888)
BOA. DH. MKT. 1541/9 (4 Muharrem 1306/10 Eylül 1888)
BOA. DH. MKT. 1550/105 (29 Muharrem 1306/5 Ekim 1888)
BOA. DH. MKT. 1553/43 (12 Safer 1306/17 Ekim 1888)
BOA. DH. MKT. 1612/11 (1 Şaban 1306/2 Nisan 1889)
BOA. DH. MKT. 1681/109 (20 Rebiyülahir 1307/14 Aralık 1889)
BOA. DH. MKT. 1695/94 (15 Cemaziyelahir 1307/6 Şubat 1890)
BOA. HRT. h. 364 (10 Safer 1299/1 Ocak 1882)

- BOA. MVL. 711/12 (2 Cemaziyelevvel 1282/23 Eylül 1865)
 BOA. MVL. 714/45 (11 Cemaziyelahir 1282/1 Kasım 1865)
 BOA. MVL. 1058/21 (11 Şevval 1284/5 Şubat 1868)
 BOA. ŞD. 2550/38 (24 Cemaziyelevvel 1307/16 Ocak 1890)
 BOA. Y. A. RES. 4/31 (11 Ramazan 1296/29 Ağustos 1879)
 BOA. Y. EE. 44/124 (20 Zilhicce 1296/5 Aralık 1879)
 BOA. Y. EE. 72/82 (5 Cemaziyelahir 1297/15 Mayıs 1880)
 BOA. Y. PRK. KOM. 3/49 (16 Rebiyülahir 1299/7 Mart 1882)

Salnameler

- Salname-i vilayet-i Sivas.* (1287/1870). Sivas: Sivas Vilayet Matbaası.
Salname-i vilayet-i Sivas. (1288/1871). Sivas: Sivas Vilayet Matbaası.
Salname-i vilayet-i Sivas. (1308/1891). Sivas: Sivas Vilayet Matbaası.

Kitap ve Makaleler

- Bektaş, Y. (2000). The sultan's messenger: Cultural constructions of Ottoman telegraphy, 1847-1880. *Technology and Culture*, 41(4), 669-696. <https://doi.org/10.1353/tech.2000.0141>
- Ben-Bassat, Y. (2014). *Petitioning the sultan, protests and justice in late Ottoman Palestine*. I. B. Tauris.
- Davison, R. H. (1990). The advent of electric telegraph in the Ottoman Empire. *Essays in Ottoman and Turkish history* içinde. (ss. 133-166). Austin: University of Texas Press.
- Demirel, M. (2009). Artvin ve Batum göçmenleri (1877-1878 Osmanlı-Rus savaşından sonra). *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 16(40), 317-340.
- Demirtaş, E. (2009) Kırım savaşı ve 93 harbi sürecinde Osmanlı memleketine gelen göçmenlerin sevk ve iskanları. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 16(41), 215-238.
- Erkan, S. (1996). *Kırım ve Kafkasya göçleri (1878-1908)*. Karadeniz Teknik Üniversitesi.
- Findley, C. V. (1980). *Bureaucratic reform in the Ottoman Empire the sublime porte, 1789-1922*. Princeton University Press.
- Haniççe, M. (2017). Osmanlı taşrasında telgraf hattı çekilmesinde yaşanan zorluklar, Niksar-Erbaa-Tokat telgraf hattı örneği. *History Studies International Journal of History*, 9(4), 63-99. <https://doi.org/10.9737/hist.2017.551>
- İpek, N. (1991). Kafkaslardan Anadolu'ya göçler (1877-1900). *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 6(1), 101-138.
- Kaçar, M. (1986). *Osmanlı telgraf işletmesi (1854-1871)* [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Karpat, K. H. (1985). *Ottoman population 1830-1914*. The University of Wisconsin Press.
- Kırlı, C. (2015). Tyranny illustrated: From petition to rebellion in Ottoman Vranje. *New Perspectives on Turkey*, 53, 3-36. <https://doi.org/10.1017/npt.2015.17>
- Lafi, N. (2011). Petitions and accommodating urban change in the Ottoman Empire. *Istanbul as seen from a distance: Centre and provinces in the Ottoman Empire* içinde. (ss. 78-82). Swedish Research Institute.
- Ortaylı, İ. (2020). *Tanzimat devrinde Osmanlı mahalli idareleri (1840-1880)*. Türk Tarih Kurumu.
- Saydam, A. (1997). *Kırım ve Kafkasya göçleri (1856-1876)*. Türk Tarih Kurumu.



İngiltere'nin Osmanlı Politikasını Kayseri'de Uygulamak: İngiliz Konsoloslarının Kozanoğlu'yla Yaptıkları İki Görüşme

Implementing England's Ottoman Policy in Kayseri: Two Meetings of the English Consuls with Kozanoğlu

Necmettin DURMUŞ*

Öz

1830'lardan itibaren İngiltere'nin Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğünü korumak ve devletin kurumsal ve mali yapılanmasına katkı sunmak politikası doğrultusunda, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki İngiliz konsoloslar önemli görevler üstlenmişlerdir. Buldukları bölgelerde Babıâli'nin uygulamaya çalıştığı reformların işleyişini gözlemleyen, suiistimalleri rapor eden, iktisadi gelişmeyi desteklemeye dönük önerilerde bulunan konsoloslar, gerekli gördüklerinde merkezkaç güçlerin merkezi devletin egemenliğine boyun eğmesini sağlamaya yönelik arbuluculuk görevi üstlenmekteydi. Bu politika doğrultusunda, hakimiyeti altındaki göçebe aşiretlerin Kayseri, Maraş ve Bozok'ta gerçekleştirdiği yağma seferlerinin söz konusu bölgelerde yol açtığı iktisadi gerilemenin önüne geçmek ve merkezi devletten bağımsız hareket eden Kozanoğulları'nı devletin egemenliği altına sokmak üzere, 1849 ve 1852 yıllarında Kayseri konsolosları Henry Suter ve James H. Skene, resmî unvanıyla Sis ve Cebel-i Kozan Kaymakamı olan Çadırcı Mehmed Ağa ile iki görüşme gerçekleştirmişlerdir. Kozanoğlu'yla yapılan görüşmeleri detaylı bir şekilde anlatan raporlar, Kozanoğulları'na ve egemenlikleri altındaki coğrafya ve nüfusa dair detaylı bilgiler edinilmesini sağladığı gibi, çözüme kavuşturulmaya çalışılan sorunun, İngiliz konsoloslarının sandığından çok daha karmaşık olduğunu ortaya koymaktadır.

Anahtar sözcükler: Osmanlı İmparatorluğu, İngiltere, Kayseri, konsoloslar, Henry Suter, James Skene, göçebeler, Kozanoğlu.

Abstract

From the 1830s onwards, British consuls in the Ottoman Empire undertook important responsibilities in accordance with Britain's policy to preserve the integrity of the Ottoman Empire and contribute to the institutional and financial restructuring of the state. Stationed in various regions, these consuls observed the implementation of reforms, reported administrative abuses, and proposed measures to support economic development. When deemed necessary, they also acted as mediators to ensure the submission of centrifugal forces to the sovereignty of central government. Consistent with this policy, in 1849 and 1852, Kayseri consuls Henry Suter and James H. Skene held two separate meetings with Çadırcı Mehmed Ağa, who held the official title of Governor of Sis and Cebel-i Kozan, with the aim of preventing the economic decline caused by marauding expeditions of nomadic tribes in the Sanjaks of Kayseri, Maraş and Bozok, and bringing the independently acting Kozanoğlus under the sovereignty of the state. The detailed reports documenting the meetings with Kozanoğlu not only provide detailed information about the Kozanoğlus and the geography and

* Dr., Bağımsız Araştırmacı. E-posta: necmettindurmus@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5791-4127



demographic aspects of their dominion, but also revealed the greater complexity of the problem in question compared to the initial perception of the British consuls.

Keywords: Ottoman Empire, Britain, Kayseri, consuls, Henry Suter, James Skene, nomadic tribes, Kozanoğlu.

Giriş

1849 ve 1852 yıllarında iki İngiliz konsolos, Henry Suter ve James Henry Skene, “Anadolu’nun son derebeyi”¹ olarak tanımlanan, resmî unvanıyla Sis ve Cebel-i Kozan Kaymakamı Çadircı Mehmed Ağa’yla görüşmek üzere, Ağa’nın Kozan Dağı’ndaki Belenköy isimli merkezine gitmişlerdir. Görüşmelere dair kaleme aldıkları raporlar, Kozanoğulları’nın ve onlara tabi göçebe aşiretlerin politik, iktisadi ve askeri yapısına dair önemli bilgiler verdiği gibi İngiltere’nin 1830’lardan itibaren sürdürdüğü Osmanlı politikasına da ışık tutmaktadır.

Yeni Osmanlıların meşhur isimlerinden Ziya Paşa’nın konsolosları derebeyine benzetmesi örneğinde de görülebileceği üzere (Albaş, 2020, s. 76), konsoloslar genellikle, Osmanlı Devleti’nin içişlerine yaptıkları müdahaleler nedeniyle olumsuz birer aktör olarak sunulmaktaydılar. Konsoloslar, gerçekten de yalnızca kendi vatandaşlarının hukuki haklarını ve ticari çıkarlarını koruma görevlerinin dışında pek çok faaliyette bulunmuşlardır. Bu faaliyetler, Ziya Paşa’nın verdiği tepkiye benzer şekilde, özellikle taşra idarecileri ve yerel nüfuz sahipleri açısından sıklıkla rahatsızlıklara neden olmuşsa da konsolosların kaleme aldığı raporlar sayesinde tarihçiler, Osmanlı İmparatorluğu’nun pek çok bölgesine dair iktisattan sosyal hayata, isyanlardan uyum sağlama çabalarına, coğrafyadan arkeolojiye son derece kıymetli bilgiler edinebilmişlerdir. Benzer şekilde, Henry Suter ve James H. Skene’in Çadircı Mehmed Ağa’yla yaptıkları görüşmeler, neredeyse tamamen Osmanlı kaynaklarına dayanarak incelenen Kozanoğulları’nın farklı bir kaynaktan sesinin duyulmasına olanak sağlamıştır. Fakat unutmamak gerekir ki İngiliz konsolosların yürüttükleri faaliyetler ve kaleme aldıkları raporlar, nesnel bir gözlemcinin titizliğinden ziyade, büyük ölçüde İngiltere’nin Osmanlı politikasını yansıtmaktadır.

Mehmed Ağa ile yapılan görüşmeler, Kozanoğulları’nın merkezi devlete karşı pazarlık gücünün hayli yüksek olduğu bir dönemde gerçekleşmiştir. Kozanoğulları, Çukurova’nın kuzeyini çevreleyen ve Anadolu ile Çukurova arasında geçilmesi güç bir hat şeklinde uzanan Kozan Dağı ile güneyde Çukurova’nın Ceyhan Nehri’nin kuzey kesimindeki verimli ovaya hâkim durumdadırlar. Osmanlı Devleti’nin idarî mekanizmasınınca tanımlandığı anlamda bir sancak olan Kozan, kuzeyde Sivas, güneyde Adana eyaletleri ile doğuda Maraş sancağı, batıda ise Kayseri ve Niğde sancaklarınınca çevrelenmiştir (Cevdet Paşa, 1986, s. 115). Yönetimi, Kozan-ı Garbî ve Kozan-ı Şarkî olarak ikiye bölünen, fakat iki yönetim birimi arasında belirli bir coğrafi sınır bulunmayan bölge, aynı aileye mensup kişilerce hanedan biçiminde yönetilmekteydi. Hanedana askeri gücünü, dağda yerleşik aşiret mensuplarıyla Çukurova’da kışlayan Türkmen ve Kürt göçebe aşiretleri sağlamasına rağmen, politik güçlerinin esas kaynağı buldukları coğrafi mevkidir. Hanedanlarının ismini verdikleri dağ, karşılığında hanedana muazzam bir siyasi güç ve Osmanlı Devleti’nin taleplerine karşı direnme olanağı sağlamıştır. Ahmed Cevdet Paşa’nın deyişiyle “ahalisi vahşi ve yerleri sarp olduğundan gereği gibi taht-ı inzibata alınamamış ve hatta usul-i Devlet-i aliyeye üzere tahrir olunamamıştır” (Cevdet Paşa, 1986, ss. 108-109).

Kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Çadircı Mehmed Ağa, hâkim olduğu coğrafya ve nüfus üzerinde mutlak otoriteye sahip olduğu gibi, aşiret mensupları kendisine tam bir bağlılık duymaktadır² (Yörük, 2014, s. 30). Öte yandan, merkezi devletle kurulan simgesel ve gevşek bağlılık ilişkisi, Kozanoğulları’nın artan siyasi gücünün merkezi idare karşısı şekilde ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bunun anlamı, Kozanoğlu’nun gücünün Osmanlı Devleti’nin mali, politik ve askeri gücüne hiçbir katkı sağlamaması bir yana, hakimiyetleri altındaki savaşçı göçebe aşiretlerin Çukurova’daki kışlaklarından, Maraş ve Kayseri’nin çeşitli bölgelerindeki yaylaklarına yaptıkları düzenli göçler ve yağma akınlarıyla, Anadolu’nun bu bölümünü tam bir istikrarsızlık içine sürüklemeleridir. Söz konusu politik gücün artışı, Çukurova ile Kayseri ve Maraş’ın verimli ovalarını tarım yapılamaz hale getirirken, ticaret ve ulaşımı öngörülebilir olmaktan

¹ FO195/338, No 14, 3 Eylül 1852.

² FO195/338, No 14, 3 Eylül 1852.

çıkarmış³ ve Osmanlı eyalet idarecileri, savaşçı aşiretlerin yarattığı asayiş sorunlarını kalıcı şekilde sona erdirmeyi başaramamıştır.⁴

Savaşçı aşiretlerin yol açtığı asayiş sorunları, verimli arazilerin tarımsızlaşmasına ve ticaretin istikrarsızlığına neden olarak Osmanlı Devleti'ni doğrudan etkilediği kadar, İngiltere'nin iktisadi ve politik çıkarlarını da tehdit etmekteydi. Dolayısıyla, asayiş probleminin çözülerek istikrarın tesisi, Babıâli kadar İngiltere büyükelçisini, Osmanlı yerel idarecileri kadar İngiliz konsolosları da ilgilendirmekteydi. Bu nedenle, Kayseri'de görev yapmış iki İngiliz konsolos, bölgenin istikrarsızlığa düşerek iktisadi potansiyelini gerçekleştirememesinin esas nedeni olarak gördükleri göçebe aşiretlerin yaptıkları yağmaların önüne geçilmesine katkı sunmak istemişler ve bu amaçla, Kayseri çevresindeki göçebelerin önemli bir kısmının tabi olduğu Kozanoğlu Çadircı Mehmed Ağa'yı göçebe yağmalarının durdurulması amacıyla ikna edebilmek üzere onunla iki görüşme gerçekleştirmişlerdir.

Bahsi geçtiği üzere, konsolosları çetin yol şartlarına rağmen Kozan Dağı'na çıkmaya iten neden İngiltere'nin Osmanlı politikasının doğrudan bir sonucuuydu. Bu nedenle konuyu daha anlaşılır kılmak amacıyla, makalenin ilk bölümünde kısa bir şekilde İngiltere'nin Osmanlı politikası ve Kayseri'de bir konsolosluk kurulmasının altında yatan gerekçeler anlatılacaktır. Ardından gelen bölümde, önemli bir kısmını Kozanoğulları'nın hakimiyeti altındaki göçebe aşiretlerin oluşturduğu, Kayseri çevresindeki göçebe aşiretlerin yol açtığı asayiş probleminin konsolos raporlarına yansımaları anlatılacaktır. Makalenin son iki başlığı ise önce Henry Suter'in ardından James H. Skene'in Mehmed Ağa ile yaptıkları görüşmeler ve görüşmelerin sonuçlarını içerecektir.

İngiltere'nin Osmanlı Politikası ve Kayseri'de İngiltere Konsolosluğunun Kurulması

On dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreği geçildikten sonra, Rusya'nın Osmanlı İmparatorluğu, Kafkaslar, Yakın Doğu ve Orta Asya'da artmakta olan iktisadi ve politik nüfuzunun ve özellikle 1833 yılında Osmanlı Devleti ile Rusya arasında imzalanan Hünkâr İskeleyi Anlaşması'nın⁵ İngiltere'de yol açtığı kaygı, Osmanlı İmparatorluğu'nun toprak bütünlüğünü koruma kararlılığının İngiltere tarafından yürütülecek doğu politikasının temellerinden biri haline gelmesine neden olmuştur.⁶ 1853 yılında İstanbul'da vekil büyükelçi olarak görev yaptığı sırada Albay Hugh Rose "Tarihte hiçbir ülkenin devamlılığı bir diğer ülkenin çıkarları açısından bu kadar önemli olmamıştır"⁷ sözüyle Osmanlı İmparatorluğu'nun İngiltere politikası açısından anlamını son derece açık ve başarılı bir şekilde özetlemekteydi.⁸ Söz konusu politika çerçevesinde İngiltere'nin, birbiriyle ilişkili, kabaca üç hedefi gerçekleştirmeye çalıştığı söylenebilir. Her şeyden önce, Osmanlı İmparatorluğu'nda yürürlükte olan ve serbest ticareti kısıtlayan idari ve mali engellerin kaldırılmasının İngiltere'nin iktisadi çıkarları kadar Osmanlı Devleti açısından da faydalı olacağı düşünülmekteydi (Dönmez, 2014, s. 223). 1842 yılında İngiltere büyükelçisi Stratford Canning'in belirttiği üzere "...[Osmanlı İmparatorluğu'nun] koşullarını iyileştirmede hiçbir şey ticaretin ve Hıristiyan devletlerle iletişimin artırılmasından daha önemli değildir."⁹ İlk hedefi gerçekleştirme doğrultusunda 1838'de iki devlet arasında imzalanan Baltalimanı Ticaret Anlaşması'yla serbest ticaretin önündeki engellerin kaldırılması için en önemli adım atılmıştır.¹⁰

³ BOA.MVL.17/61; BOA.MVL.229/12.

⁴ Benzer koşullar savaşçı göçebe aşiretlerin bulunduğu pek çok bölgede mevcuttu. Bkz. (Schilcher, 2010, s. 199).

⁵ Hünkâr İskeleyi Anlaşması için bkz. Beydilli (1998).

⁶ Söz konusu politika üzerine çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı için bkz. (Bailey, 1940; Davison, 1992; Rodkey, 1929; Rodkey 1930; Puryear, 1969; Dönmez, 2014; Sarialioğlu, 2017).

⁷ FO78/930, No 98, 17 Mart 1853.

⁸ 1846 yılına gelindiğinde, 36 konsolos birimine ulaşılan Osmanlı İmparatorluğu, en fazla İngiliz konsolosunun bulunduğu ülke konumundaydı (Kocabaşoğlu, 2004, ss. 34-37; 54-59).

⁹ FO78/476, Mahfuz, 30 Mart 1842.

¹⁰ Baltalimanı Ticaret Anlaşması'nın maddeleri için bkz. (Kütükoğlu, 2013, ss. 138-143). Anlaşma maddeleri üzerine İngilizlerin görüşü için bkz. (FO78/332, No 190, 25 Temmuz 1838).

İngiltere'nin Osmanlı politikasının ikinci hedefi, Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasının önüne geçmektir.¹¹ Nitekim böyle bir ihtimalin ortaya çıkaracağı sonucu öngörülemez politik kaos engellemenin en etkili yolu, halkın koşullarını geliştirmeye hizmet edecek şekilde, Osmanlı Devleti'nin kurumsal ve mali modernleşmesine destek sunmaktır. İngiltere'nin Osmanlı politikasının son hedefi ise Osmanlı İmparatorluğu'nun ticari kapasitesini artırmak üzere özellikle tarımsal üretimin geliştirilmesine yönelik politikaları teşvik etmek ve bu konuda Osmanlı bürokratlarına yol göstermektir.¹²

Öte yandan, Babiâli tarafından ilân edilen yahut uygulanmaya çalışılan reform girişimlerinin taşrada sorunsuz şekilde hayata geçirilebilmesi son derece önemliydi. Bu nedenle, Osmanlı Devleti'nin yapacağı reformlara destek sunmakta kararlı olan İngiltere'nin, Osmanlı taşrasındaki konsolosluk görevlilerinden eyaletlerdeki gelişmeleri ve işleyişi gözlemleyerek İstanbul'daki büyükelçiye rapor etmeleri beklenmekteydi. Konsolosların bir diğer görevi ise buldukları bölgenin iktisadi potansiyelinin gerçekliğe dönüştürülmesi için neler yapılabileceği ve bunun önünde ne gibi engeller olduğuna dair düzenli raporlar kaleme almaktır. Dahası, İngiltere'nin İstanbul'daki büyükelçileri, konsolosların eyaletlerdeki Osmanlı yöneticilerine reformların uygulanması konusunda yardımcı olmalarını ve destek vermelerini istemekteydi. 1832 yılından 1841 yılına kadar İngiltere'nin İstanbul'daki büyükelçiliği görevini sürdüren Lord Ponsonby, konsolos sayısının artırılmasının eyaletlerdeki Osmanlı yöneticilerine rehberlik edebilmeleri açısından önemini vurgulamaktaydı. Erzurum konsolosu James Brant ise konsolosların eyaletlerde Osmanlı reformlarının hayata geçirilmesi ve yerel entrikalara karşı Osmanlı yöneticilerinin korunması açısından önemine değinerek, konsolosluk açmak için yalnızca İngiliz vatandaşlarının yaşadığı bölgelerle sınırlı kalınmaması gerektiği görüşündeydi (Dönmez, 2019, ss. 372-374).

İngiliz vatandaşının bulunmamasına rağmen konsolosluk açılan kentlerden bir tanesi, konsolosluğun kurulduğu 1841 itibarıyla 6.541 hanelik merkez ve yaklaşık 125.000 sancak nüfusuna sahip Kayseri'ydi.¹³ İngiltere'nin Kayseri'deki ilk konsolosu, 1841 yılının son ayında kente ulaşarak göreve başlayan Henry Suter'dir.¹⁴ Kayseri'de konsolosluk tesis edilerek, Trabzon yardımcı konsolosluğu görevini sürdüren Henry Suter'in konsolos olarak Kayseri'ye atanmasında ve ardından Samsun ve Tarsus yardımcı konsolosluklarının yeni konsolosluk bölgesine bağlanmasında Erzurum konsolosu James Brant'ın etkili olduğu anlaşılmaktadır (Dönmez, 2019, s. 372).¹⁵ Henry Suter, konsolosluk görevinin yanı sıra, İngiltere ile Osmanlı İmparatorluğu arasında faaliyet gösteren Henry Suter&Co. isimli ticaret şirketini idare etmekte ve Kayseri konsolosluğunda görev yapan Edmund Calvert ve Andre Masson da aynı şirket için çalışmaktadır.¹⁶

1842 yılının başlarında kaleme aldığı bir raporda Henry Suter'in bildirdiğine göre, eskiden önemli bir ticaret merkezi olan Kayseri, uzun süredir iktisadi açıdan gerileme içerisindeydi. Dahası son birkaç yıldır, özellikle Mehmed Ali Paşa ile yapılan savaşlar ve buharlı gemilerin ticaretin bir kısmını karadan denize doğru yönlendirmesi söz konusu gerilemeyi iyiden iyiye artırmıştır.¹⁷ Buna rağmen Suter, İngiltere'nin Kayseri'ye konsolosluk açacak kadar ilgi göstermesinin nedenini açık eden bir şekilde, her şeye karşın

¹¹ 1846'da Lord Palmerston Canning'e mektubunda, "Büyük Britanya'nın politikası bir barış politikasıdır; barışı korumak için Avrupa'daki güç dengesinin devamlılığı zorunluluktur; Türk İmparatorluğu'nun bütünlüğü bu dengede önemli bir unsurdur; bu İmparatorluğun dağılması muhtemelen büyük güçlerin savaşına neden olacaktır..." (FO78/635, No 3, 1 Ağustos 1846) demekteydi.

¹² FO78/636, No 46, 24 Ekim 1846. İngiltere büyükelçisi Stratford Canning 1845 yılında şöyle demektedir: "[Osmanlı İmparatorluğu'nun] dağılması medeni dünyayı sarsar, zenginleşmesi ise muazzam şekilde ticaretimizin çapını genişletir ve ürünlerimizin tüketimini artırır." (FO78/598, No 151, 21 Haziran 1845).

¹³ FO195/205, No 4, 26 Şubat 1842. Osmanlı kaynaklarına göre Kayseri nüfusu için bkz. (İpşirli, 2002, 98; Köse, 2015). Kayseri konsolosu Henry Suter, 1849 yılında Babiâli tarafından Kayseri'de yapılan nüfus sayımına dayanarak verdiği söylediği rakamlara göre ise Kayseri'nin merkez nüfusu hane olarak 4.927 Müslüman, 1.666 Ermeni, 374 Rum olmak üzere toplam 6.967'dir (FO195/338, No 6, 27 Mart 1850). Bu halde 1841 yılı için verdiği 6.541 hane sayısı ile 1849 yılında Osmanlı sayımına dayanarak verdiği 6.967 sayısı oldukça tutarlı gözükmektedir.

¹⁴ FO195/205, No 2, 28 Aralık 1841.

¹⁵ Ayrıca bkz. FO195/205, No 4, 26 Şubat 1842. Henry Suter ile James Brant'ın aynı zamanda 1835 yılından itibaren ticari ortaklığı bulunmaktadır (Yılmaz, 2023, s. 169; Dönmez, 2019).

¹⁶ FO195/205, No 47, 30 Aralık 1844.

¹⁷ FO195/205, No 4, 26 Şubat 1842.

Kayseri'nin, çevresi ve İstanbul, İzmir gibi şehirlerle ticari ilişkisi süren önemli bir merkez olma özelliğini korumaya devam ettiğini belirtmektedir. Kayseri ihracat ve ithalatı, özgün yanları bulunmakla birlikte, genel hatlarıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun diğer bölgelerinin ticari faaliyetlerine hayli benzemektedir. İngiltere'den ağırlanmış ve ağırlanmamış pamuklu kumaşlar ile iplik¹⁸, Rusya'dan demir, Almanya'dan çelik ve cam ürünleri, İtalya'dan kâğıt, Fransa ve Belçika'dan kumaş, ipek ve fes gibi ürünler getirilirken, Diyarbakır, Musul, Halep ve Şam'dan pamuklu ve ipekli ürünler ile İran'dan tütün, şal ve kına gelmekteydi. İngiliz yünlü kumaşları yerel zevklere hitap etmediğinden, diğer ülkelerin yünlü ürünlerine kıyasla çok kısıtlı bir satış imkânına sahipti. Suter'in belirttiğine göre, yerel zevklerin İngiliz üreticilere tanıtılmasıyla, İngiliz yünlülerinin Kayseri ve çevresinde önemli bir pazara kavuşması mümkündür.¹⁹

Kayseri ve çevresinin en önemli ihraç maddeleri cehri, yün, keçi kılı, pamuk, boya kökü, kitre, anason tohumu, keten tohumu, mahmude otu, kürk, deri gibi hammaddelerdir. Söz konusu ürünler arasında ihracat için en kıymetlisi, boya maddesi olarak kullanılan cehridir. İklim ve toprak yapısıyla en kaliteli cehrinin üretildiği bölgelerin başında gelen Kayseri'nin, İmparatorluktaki yıllık toplam cehri üretiminin yaklaşık üçte ikisine sahip olduğu konsolos tarafından tahmin edilmektedir.²⁰ Bir diğer önemli ihraç maddesi olan yün, özellikle yaz aylarında Kayseri çevresinde sayıları artan Türkmen ve Kürt göçebe aşiretler tarafından arz edilmektedir. Henry Suter, büyük kısmı yerel köylülerin yünlü kumaş üretiminde tüketilen yünün, ihraç amacıyla kolaylıkla beş yüz ton kadar temin edilebilmesini mümkün görmekteydi. Kitre, yabancı anason, keten tohumu ve tavşan kürkü İzmir ve İstanbul üzerinden Avrupa'ya, önemli miktarda tilki kürkü ise Erzurum üzerinden Gürcistan'a gönderilmekteydi. Birbirini destekleyen pastırma üretimi ve dericilik kentin önemli imalat ve ihracat sektörleriydi. Kentte aynı zamanda ithal edilen kumaşların boyandığı çok sayıda boyahane bulunmakta ve yıllık yaklaşık kırk beş bin parça boyanmış kumaş imparatorluğun çeşitli bölgelerine ihraç edilmekteydi.²¹

Daha önce bahsedildiği üzere, iktisadi meselelerin yanı sıra, konsolosların önemli görevlerinden bir tanesi Osmanlı taşrasındaki idari işleyişi gözlemek, şahit olunan aksaklıkları ve usulsüzlükleri büyükelçiye iletme ve bunun yanı sıra önce Tanzimat Fermanı ve ardından Islahat Fermanı'yla ilân edilen reformların hayata geçirilip geçirilmediğini takip etmektir. Bu anlamda konsolosun Kayseri'ye ulaşmasının ardından kaleme aldığı ilk raporların önemli kısmının kentteki idari işleyişe dair olması tesadüf değildir. Örneğin raporlardan bir tanesi Kayseri kadısını konu edinmektedir. Konsolosa göre kadı son derece adil şekilde görevini sürdürmekte, halkı yerel nüfuz sahiplerinin baskısına karşı korumakta ve Babîâlî'nin reform planlarına destek vermektedir. Bununla birlikte, kadının yürüttüğü bu politikaya yerel nüfuz sahipleri ve yerli memurlar tarafından kıskançlıkla bakılmaktadır.²² Bir İngiliz konsolosun kente yerleşeceği haberini alan kadı, bunu fırsat bilerek kentin Müslümanlarını, Hıristiyan tebaaya karşı sürdürdükleri baskıcı uygulamaları terk etmeleri konusunda uyarılmış ve Hıristiyan tebaanın Suter'e anlattığına göre, Hıristiyanlara yönelik tavırda gözle görülür iyileşme gerçekleşmiştir.²³ Bunda kuşkusuz konsolosların İstanbul'daki büyükelçiye gönderdikleri raporların Babîâlî üzerinde etkili olduğuna dair halktaki inancın payı bulunmaktaydı. Eyaletlerdeki Osmanlı görevlilerinin de bu etkinin bilincinde oldukları anlaşılmaktadır.

¹⁸ İngiltere'den bir miktar pamuk ipliği ithal edilmesine rağmen, Kayseri'deki imalathanelerin tükettiği pamuk ipliğinin büyük kısmı, çok daha kolay temin edilebilmesi nedeniyle, Halep ve Erzurum'dan gelmektedir (FO195/205, No 4, 26 Şubat 1842).

¹⁹ FO195/205, No 4, 26 Şubat 1842.

²⁰ FO195/205, No 4, 29 Şubat 1844; FO195, No 16, 29 Mart 1845.

²¹ FO195/205, No 4, 26 Şubat 1842.

²² FO195/205, No 2, 24 Ocak 1842.

²³ Söz konusu uygulamalar arasında Müslüman olmayanların belirli renklerde giyinmelerinin ve kentte ata binmelerinin yasaklanması yahut kent dışında ata binerken bir Müslümanla karşılaştıklarında attan inmelerinin zorunlu tutulması bulunmaktaydı (FO195/205, No 4, 26 Şubat 1842).

Örneğin Kayseri ve Bozok kaymakamı Çapanoğlu Mehmet Paşa'nın konsolostan kendisiyle ilgili olumlu rapor yazmasını rica etmesi bu farkındalığın bir ürünüydü.²⁴

Kayseri Çevresindeki Kozanoğlu'na Bağlı Göçebe Aşiretler ve Henry Suter'in Raporları

Kayseri çevresi, özellikle ilkbaharın sonlarından başlayarak, başta Çukurova olmak üzere Anadolu'nun çeşitli bölgelerinde kışlayan göçebe nüfusun akınına uğramakta ve yoğunlaşan göç faaliyetlerinin yarattığı asayiş sorunları tarımsal üretim ve ticaret üzerinde büyük zarara yol açmaktaydı. Kayseri'ye atanmasının ardından Sivas'ta "eski düzen yanlısı" olarak tanımladığı Sivas Muhassılı Said Paşa'yla görüşen Suter, Sivas ve Kayseri arasındaki yolun Kürt aşiretler tarafından istila edildiğini belirten Paşa'nın, yanına koruma almadan yola çıkmasına izin vermediğini söylemiştir. Konsolos, kısa süre önce bir ticaret kervanının yağmalanmasına ve kırsal alandaki pek çok yerden göçebe yağmalarına dair şikayetler geliyor olmasına rağmen Kayseri'ye herhangi bir problemle karşılaşmadan ulaşabilmiştir.²⁵

Göçebe yaylakları ve göç yollarını barındıran Bozok, Kayseri ve Maraş sancaklarında, göçebe aşiretlerin yol açtığı güvenlik problemi ve yağma akınları nedeniyle geniş, verimli araziler tarım yapılamaz hale gelmiştir. Bu nedenle bölgenin iktisadi gelişiminin önündeki engellerden en önemlisinin göçebe aşiretlerin varlığı olduğunda Osmanlı ve İngiliz kaynakları hemfikirdir.²⁶ Her ne kadar Kayseri'nin önemli ihraç maddelerinden yün, yabancı anason, keten tohumu gibi mallar göçebeler tarafından temin ediliyorsa da bu, göçebelerle uyum içerisinde yaşandığı anlamına gelmemekteydi. Suter'in kendi gözlemleri ve bölgedeki insanlardan edindiği bilgiye göre, göçebe sorununun temelinde devletin kırsal bölgelerde güvenliği sağlayamaması yatmaktaydı. Suter'e göre bunun nedeni Kayseri ve Bozok sancaklarına atanan kaymakamın Yozgat'ta ikamet etmesi ve Kayseri'nin Bozok ferikliğine bağlı olmasıydı.²⁷ Aynı zamanda, Tanzimat'la birlikte idam cezalarının uygulanmasının güçleştirilmesi sorunun çözümünü zorlaştırmaktaydı. Konsolos, Kayseri'ye ulaşmasının üzerinden henüz iki ay geçmesine karşın, Kayseri'nin birkaç saat yakınındaki bölgeler de dahil olmak üzere, göçebeler tarafından yapılan yağmalara dair haberlerin ardı arkası kesilmemiştir.²⁸ Dahası, göçebeler arasında yaşanan otlak savaşları bölgedeki güvenlik sorunlarını daha da derinleştirmekteydi.²⁹

Kırsalda asayişin sağlanamaması ve bunun yol açtığı iktisadi gerileme konusunda Babiâli'nin bilgisiz yahut ilgisiz olduğunu söylemek mümkün değildir. Göçebe kaynaklı problemler, mütemadiyen Osmanlı yerel kaynaklarından Babiâli'ye iletilmekteydi. Henry Suter'in 1842 yılının mart ayında kaleme aldığı bir rapora göre, Osman Paşa'nın azlinin ardından, Çapanoğlu ailesinden gelmesi nedeniyle bölgeye dair bilgisi ve bölgedeki nüfuzu, Mehmed Paşa'nın Bozok ve Kayseri sancakları kaymakamı atanmasının ardındaki gerekçeydi. Zira, Babiâli'nin göçebelere karşı yaz ayında gerçekleştirmeyi planladığı harekâta Mehmed Paşa'nın etkili olacağı düşünülmekteydi.³⁰ Yerel kaynaklardan İstanbul'a ulaşan bilgilerin yanı sıra konsolos tarafından kaleme alınan ve göçebelerden kaynaklanan asayiş problemiyle ilgili çözüm önerilerini içeren raporlar da büyükelçi tarafından Babiâli'nin bilgisine sunulmaktaydı.³¹

Kayseri çevresindeki göçebe problemine ve bunun iktisadi gelişimi engellediğine dikkat çeken bir diğer kaynak, 1845 yılında eyaletlerdeki iktisadi problemleri ve alınabilecek önlemleri tespit etmek amacıyla Babiâli tarafından görevlendirilen İmar Meclis'leridir. Kayseri'yi de ziyaret ederek kentte on altı

²⁴ FO195/205, No 2, 2 Ocak 1843. Suter gerçekten de idaresini beğendiği Osmanlı bürokratları hakkında olumlu raporlar yazmaktan kaçınmamış ve bu raporlar Babiâli'ye ulaşmıştır. Örneğin bkz. (FO195/253, No 55, 29 Aralık 1845).

²⁵ FO195/205, No 2, 28 Aralık 1841.

²⁶ FO195/205, No 4, 26 Şubat 1842; BOA.MVL.17/61.

²⁷ FO195/205, No 4, 26 Şubat 1842; BOA.C.ML.321/13205.

²⁸ FO195/205, No 4, 24 Şubat 1842.

²⁹ FO195/205, No 22, 25 Ağustos 1842.

³⁰ FO195/205, No 5, 5 Mart 1842; BOA.C.DH.153/7630.

³¹ BOA.HR.TO.211/54; BOA.HR.TO.211/57.

gün kalan Ankara ve Sivas eyaletlerinden sorumlu heyet³², Kayseri'de yaptıkları inceleme ve gözlemlerin ardından dört başlık şeklinde bölgenin sorunlarını Babiâli'ye iletmışlerdir. Söz konusu dört başlığın camilerin ve su yollarının tamiri, yeterli sayıda okul kurulması, Zamantı Nehri'nden sulama kanalı açılarak Kayseri çevresindeki ovaların sulanması ve göçebe aşiretlerin iskân edilmesi olduğunu belirten Suter'e göre, son iki maddenin gerçekleştirilmesi halka olduğu kadar Babiâli'ye de büyük fayda sağlayacaktır.³³ Nitekim göçebe aşiretlerin varlığı, son derece verimli arazileri tarım yapılamaz hale getirmiş ve bir zamanlar köylerin bulunduğu bazı bölgeleri ıssızlaştırmıştır.³⁴ İmar Meclisi'nin Kayseri'den ayrılmasının ardından, Henry Suter, büyükelçi tarafından Babiâli'yle de paylaşılacak bir rapor kaleme almıştır. Bölgedeki iktisadi gelişiminin önündeki en büyük engelin göçebe aşiretler olduğunun³⁵ tekrar vurgulandığı söz konusu rapora göre, göçebe aşiretlerin iskân edilmesi, kentin ileri gelenlerinin entrikalarına karşı koyulabilmesi ve genel olarak bölgede güvenliğin sağlanması için alınabilecek en etkili idari önlem, Kayseri'nin Sivas ve Bozok'tan ayrılarak doğrudan Babiâli tarafından görevlendirilecek ve Babiâli'ye karşı sorumlu olacak bir mutasarrıf tarafından yönetilmesidir.³⁶

Öte yandan Suter, 1846'nın sonlarında Çapanoğlu Mehmed Paşa'yla yaptığı görüşmede, kaymakamın, göçebe sorununun çözülemeyişinden Babiâli'yi sorumlu tuttuğunu görmüştür. Mehmed Paşa, göçebelere karşı alınacak tek önlemin kapsamlı bir askerî harekât olduğunu, fakat bu tarz cezalandırma yönteminin “yeni sistemin ruhuna” aykırı olduğu gerekçesiyle Babiâli tarafından onaylanmayarak, başka önlemlere başvurmasının kendisinden istendiği konusunda şikâyet etmekteydi.³⁷ Devletin yerel yönetimler aracılığıyla almaya çalıştığı önlemler, göçebe saldırılarını önleme ve kırsalda asayiş sağlama konusunda son derece yetersiz kalmaktaydı. Örneğin Sivas Müşiri Esad Paşa'nın Afşarlara karşı gönderdiği üç bin kişilik nizami birlik kısa süreli güvenlik ortamı yaratmışsa da kalıcı bir etki yaratmaktan son derece uzaktır. Nitekim Afşarlar kısa süre sonra, daha önce geçmedikleri Kızılırmak'ın güneyine kadar yağma akınlarını genişletmişler ve konsolosun bildirdiğine göre yalnızca Bozok sancağından dokuz bine yakın büyükbaş hayvanı beraberlerinde götürmüşlerdir.³⁸ Suter, 1848 sonlarına gelindiğinde, Afşarların ve Kürt aşiretlerin yağmalarının büyük ölçüde arttığına dair bilgi vermekte ve Babiâli tarafından kesin bir politika benimsenmediği ve bu doğrultuda yerel otoritelere kati emir verilmediği sürece bu sorunun çözülemeyeceğini belirtmekteydi.³⁹

Sivas Müşiri Askar Ali Paşa, tıpkı selefi Esad Paşa gibi,⁴⁰ Babiâli'ye gönderdiği bir tezkerede, Afşarların “muamele-i şedide görmedikçe tasallut ve mazarratları külliyyen mündefi' olmayacağına” kanaat getirmekteydi.⁴¹ Nitekim bu dönemde göçebe aşiretlerden kaynaklı olayların duyulmadığı bir gün dahi geçmediği gibi, Kayseri'nin yarım mil yakınları dahi güvensiz hale gelmiştir. Bozok'ta da durum farklı değildir ve birçok köyün göçebe tehdidi nedeniyle boşaldığına, ulaşım ve ticaretin tamamen durduğuna dair haberler gelmekteydi.⁴² Üstelik Bozok'taki köylüler göçebe aşiretlerden şikâyetçi oldukları kadar, Osmanlı memurlarından da yakınmaktaydılar. Henry Suter'in büyükelçi vasıtasıyla Babiâli'ye ulaştırdığı köylülerin

³² Halkın İmar Meclisi'ne ilettiği şikâyetlerin başında göçebe aşiretler gelmekteydi. Sivas ve Ankara İmar Meclisi'nce yürütülen faaliyetler için bkz. (Bilirli, 2016, ss. 194-249).

³³ FO195/253, No 56, 29 Aralık 1845.

³⁴ BOA.MVL.229/12; BOA.MVL.240/55, lef 2; BOA.MVL.17/61.

³⁵ Aslına bakılırsa Osmanlı bürokratları da aynı meselenin farkındaydı. Örneğin Adana Valisi Hasan Hakkı Paşa, 19 Nisan 1846'da kaleme aldığı bir raporda (BOA.MVL.5/21) iktisadi gelişimi göçebe aşiretlerin engellediğini belirtmekteydi. Benzer yöndeki bir başka görüş için ayrıca bkz. (BOA.HAT.1353/52880-C).

³⁶ FO195/253, No 1, 24 Ocak 1846.

³⁷ FO195/253, No 28, 15 Kasım 1846. Babiâli'nin göçebelere yönelik askerî harekâtı organize edememesinin ve kırsal güvenliği sağlayamamasının asıl nedeninin devletin yeterli askerî kuvvete sahip olmaması olduğunu gösteren bilgiler mevcuttur. Örneğin bkz. (BOA.MVL.13/35).

³⁸ FO195/253, No 28, 15 Kasım 1846; FO195/280, No 6, 27 Şubat 1847.

³⁹ FO195/280, No 28, 6 Temmuz 1847.

⁴⁰ BOA.HAT.1353/52880-B; BOA.HAT.1353/52880-Ç.

⁴¹ BOA.HAT.1353/52880-A.

⁴² FO195/280, No 35, 1 Kasım 1848.

şikayetlerine göre, Yozgat'ta Said Paşa göçebelere karşı harekât için topladığı 1500 kişilik başıbozuk birliğin masraflarını köylülere yüklemiş ve karşılığında tek kuruş dahi vermemiştir. Pek çok köylü, birliklerin giderlerini karşılamak için kendilerine bindirilen yükün, on yıldır Kürtlerden gördükleri zulümden fazla olduğunu belirtmiştir. Bütün bunlara karşın harekât tek bir kurşun atılmadan başarısızlıkla sona ermiştir.⁴³ Asıl ilginç olan ise göçebe yağmalarını bir türlü engellemeyi başaramayan yerel yöneticilerin köylülere, göçebe akınlarına karşı silahlanarak kendilerini savunma çağrısı yapmalarıydı.⁴⁴

Alınan geçici önlemlerle başarıya ulaşılamayacağına anlaşılmaya başlandı. 1849 yılında Ankara Valisi Vecihi Paşa tarafından yürütülecek, göçebe aşiretlere yönelik geniş çaplı iskân harekâtı yapılmasına karar verilmiştir.⁴⁵ Bu harekât büyük ölçüde Kuzugüdenli ve Çelikanlı aşiretleri ile Kozanoğulları'na bağlı Afşar, Lek ve Kırıntılı aşiretlerini hedef almaktaydı.⁴⁶ Vecihi Paşa'nın göçebelere yönelik harekât başlatacağı haberinin konsolosa ulaşmasının ardından, İngiliz konsoloslara göçebeler tarafından fazlasıyla saygı gösterildiğini belirterek bu harekâta gözlemci ve gerekirse arabulucu olarak katılmasının kan dökülmeksizin göçebelerin ikna edilmesinde etkili olacağına inanan Suter, büyükelçi Canning'den bu yönde yetki istemiştir.⁴⁷

Öte yandan, Vecihi Paşa'nın silaha başvurmadan sorunu çözmek amacıyla göçebe aşiret reislerinin yanına gelmeleri yönündeki davet, Lek ve Kırıntılı aşiretleri tarafından, bağlı buldukları Kozanoğlu'na danışmadan herhangi bir adım atmayacakları söylenerek kesin şekilde reddedilmiştir.⁴⁸ Bununla birlikte, Vecihi Paşa'nın ordusuyla, göçebelerin göç yollarını kesecek şekilde Zamantı bölgesinde yaklaşık üç ay kalmasının ardından, yaklaşık 2300 hanelik Afşar, Kırıntılı, Çelikanlı ve Lek aşiret mensubu silahlı çatışma olmaksızın ele geçirilebilmiş ve bu haneler geçici olarak Kayseri sancağındaki köylere dağıtılmışlardır. Paşa'nın bildirdiğine göre aşiretlere mensup bütün hanelerin ele geçirilmesinin ardından Afşarlar Ankara'ya, Lek ve Kırıntılı aşiretleri ise Çankırı sancağına kalıcı olarak iskân edilecektir. Kalıcı iskân yerlerine gönderilmeden önce Bozok sancağında toplanacak aşiretlere dair geçmiş yıllardaki şikâyet ve suçlamalar, Paşaköy'de Vecihi Paşa'nın başkanlığındaki komisyonca incelenecektir. Bu nedenle, Paşa'nın çağrısına uyarak ordugaha giden Afşar aşiret şefleri, kendilerine yönelik suçlamalar nedeniyle sıkı gözetim altına alınmışlardır.⁴⁹

Henry Suter, göçebelerin iskân edilmesi ile İngiltere'nin Osmanlı politikası arasındaki bağı açıkça dile getirmektedir. Konsolosa göre göçebelerin iskânı Osmanlı Devleti'nin çıkarları açısından son derece mühimdir. Zira, söz konusu bölgenin asayışı ve refahı doğrudan bu meselenin kalıcı çözümüne bağlıdır. Benzer şekilde İngiliz ticaretinin bölgedeki gelişimi açısından da göçebelerin yol açtığı güvenlik probleminin sona erdirilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla İngiltere'nin, Osmanlı tarımını geliştirmeye yönelik yürüttüğü politika ile ticari çıkarlarının örtüşmesi, bölgedeki aşiretlerin iskânı meselesinde görünür olmaktadır. Bu anlamda Vecihi Paşa'nın harekâtı önemliydi ve konsolos, Paşa'nın kırsal güvenliği sağlama konusunda hakkını vermekten geri durmamaktaydı. Paşa, silaha başvurmaksızın, göçebelerin göç yollarını keserek ve ikna yöntemine başvurarak göçebeleri kontrol altına alabilmiş ve uzun süredir görülmedik biçimde yollar güvenli hale gelmiştir.⁵⁰

Suter, diğer taraftan, Vecihi Paşa'nın ele geçirdiği göçebelere ve aşiret reislerine karşı sert tavrını eleştirmektedir. Paşa'nın kurduğu kampı ziyaret ettiği sırada, sevk edilen Afşar aşireti hanelerinin perişan haline şahit olan Konsolos, yaşlı kadın ve adamların, çaresiz çocukların yiyecek dahi sağlanmaksızın uzun mesafeler yürümek zorunda bırakıldığına ve mallarının yağmalandığına dair bilgiler vermekte ve hasat

⁴³ FO195/280, No 35, 1 Kasım 1848; BOA.HR.TO.211/54. Osmanlı yerel yetkilileri ise göçebeleri ve yerleşik ahaliyi tahrik ettiği gerekçesiyle, detaylarına girmeden Kayseri'deki konsolosu suçlamaktadır (BOA.HAT.1353/52880-J).

⁴⁴ FO195/280, No 43, 20 Eylül 1847.

⁴⁵ BOA.MVL.24/45.

⁴⁶ BOA.MVL.227/33; BOA.MVL.228/39.

⁴⁷ FO195/338, Özel, 30 Ocak 1849.

⁴⁸ FO195/338, No 26, 27 Haziran 1849.

⁴⁹ FO195/338, No 32, 27 Eylül 1849; BOA.MVL.229/11, lef 3.

⁵⁰ BOA.MVL.229/11, lef 2. Vecihi Paşa'nın kırsal güvenliği sağlamadaki başarısına dair Henry Suter'in raporu İngiltere büyükelçisi tarafından Babiâli'ye iletilmiştir (BOA.HR.TO.212/7).

mevsiminde sevk edilmeleri nedeniyle ürünlerinin tarlalarda kaldığını ifade etmektedir.⁵¹ Konsolosun belirttiğine göre tarlalarındaki ürünleri hasat etmek yahut ürünlerinin müzayedeye satılarak kendilerine kıymetlerinin verilmesine yönelik istekleri Vecihi Paşa tarafından kabul edilmemiştir.⁵²

Bazıları son derece hasta olan Afşar şefleri boyunlarından ve ayaklarından zincirlenmiş ve kımıldamalarına dahi izin verilmeden, altı haftadan uzun süredir bir çadırda tutulmaktaydı. Kampı dolaştığı esnada çok sayıda aile konsolosun yanına giderek, şeflerin gözaltı koşullarının iyileştirilmesi için aracılık yapmasını talep etmiştir. Bu doğrultuda Vecihi Paşa'yla görüşerek şeflerin koşullarının iyileştirilmesini isteyen Suter, başta firar edebilecekleri gerekçesiyle reddedilmişse de daha sonra Paşa'yı ikna etmeyi başarmış ve Paşa, şeflerin zincirlerinin çözülmesini ve bir daha zincirlenmemelerini emretmiştir. Bununla birlikte, yalnızca birkaç gün içerisinde bir bahaneyle şefler tekrar zincirlenmişlerdir.⁵³

Kampta gördüğü insanların yalnızca kadınlar, çocuklar ve yaşlılardan ibaret olduğunu belirten Suter, yağma akınlarını düzenleyen genç savaşçıların bir tanesini bile görememiştir. Konsolos, aşiret savaşçılarının Kozanoğlu'nun korumasına sığındığı ve ilk fırsatta aşiretlerine yapılan intikamını fazlasıyla alacakları fikrindeydi. Bu nedenle, Vecihi Paşa'nın yürüttüğü harekâtın kalıcı olmasının tek yolunun Kozanoğulları'na boyun eğdirilmesinden geçtiğine dair konsolosun da paylaştığı, halk arasında yaygın bir kanı bulunmaktaydı.⁵⁴ Üstelik Vecihi Paşa'nın bölgeden çekilmesinin ardından, intikam arzusuyla, geçmiştekenden çok daha şiddetli biçimde göçebelere yağma akınlarının başlayacağından korku duyulmaktaydı. Endişelerin ve fikirlerin bu yönde olduğu sırada, Bozok sancağına gönderilen Afşar hanelerinden otuz kadarının firar ederek Kozan Dağı'na sığınmayı başardığı haberi bölgede hızla yayılmıştır.⁵⁵ Tüm bunlar olurken, her şeyden önce Kozanoğulları'nın yola getirilmesi gerektiğine inanan konsolos, bu meseleye Kozanoğlu Çadırcı Mehmed'i ikna ederek katkı sunmak istemekteydi.

Kozanoğlu'yla Birinci Görüşme

Daha önce belirtildiği üzere Sis ve Cebel-i Kozan kaymakamı unvanını taşıyan Çadırcı Mehmed Ağa, görünürde Sultan'ın otoritesine tabi olsa da topladığı vergiyi bağlı bulunduğu Adana valisine vermediği gibi⁵⁶ kendisine tabi göçebe aşiretlere sağladığı sığınak ve korumayla iskân teşebbüslerini sekteye uğratmakta, yağma akınlarının devamına neden olmakta, hâkim olduğu Kozan Dağı'nın coğrafi yapısı ise askeri güce başvurularak boyun eğdirilmesini son derece zorlaştırmaktaydı (Cevdet Paşa, 1986, s. 115).⁵⁷ Henry Suter, Vecihi Paşa'nın göçebelere karşı başlattığı harekât esnasında Çadırcı Mehmed Ağa ile görüşmeye karar verdiği zaman, onu koşulsuz ikna edemeyeceğinin farkında olmakla birlikte bu amacın başarılması için yolu hazırlayabileceğini düşünmekteydi. En azından Kozanoğulları ile Babıâli arasında anlaşmaya yönelik bir girişim olursa bu meselede garantör olabileceğini belirtmekteydi. Öne sürdüğü tek isteği ve amacı ise, Babıâli'nin çıkarlarına ve bölgenin güvenliği ve refahına hizmet etmektir.⁵⁸

Suter, hâkim olduğu bölge sayesinde büyük bir gelir kaynağına sahip olan Kozanoğlu'nun, kendisine karşı yürütülecek askeri hareketler karşısında, idam edileceği veya ailesinin mahvolacağı korkusuyla teslimiyet göstermeyeceğine inanıldığını söylemekte ve bir İngiliz konsolosun önerilerini göz ardı

⁵¹ Afşar, Lek ve Kırıntılı aşiretlerine mensup bazı haneler, Kayseri'nin Develi, Zamantı ve Sarıoğlan gibi bölgelerine civar mahallerde ekim yapmaktalardı (BOA.MVL.229/11, lef 3).

⁵² Suter'in 27 Eylül 1849 tarihli raporundan yaklaşık bir ay sonra Vecihi Paşa'nın bir tezkeresinden, göçebelere hasatlarına dair isteklerinin yerine getirildiği anlaşılmaktadır (BOA.MVL.229/11, lef 3).

⁵³ FO195/338, Özel, 27 Eylül 1849.

⁵⁴ Söz konusu kaniyi, raporun kenarına Osmanlıca olarak not düşen konsolos, bu notu aynı zamanda "*Kozanoğlu maslahati idjra olunmadukdan sonra, Pashanın ittighi ish butun bosh*" şeklinde Latin harfleriyle de yazmıştır. Maraş Valisi Yusuf İzzet Paşa'nın da bu konuda farklı düşünmediğine dair bkz. (BOA.HAT.1353/52879).

⁵⁵ FO195/338, Özel, 27 Eylül 1849.

⁵⁶ BOA.HAT.1353/52880-C; BOA.MVL.5/23. Adana valisine göre aşiretler devlete vergi vermeyi ayıplanacak bir davranış olarak görmektedir. (BOA.MVL.322/10, lef 2).

⁵⁷ Ayrıca bkz. FO195/338, Özel, 30 Kasım 1849.

⁵⁸ FO195/338, Özel, 30 Kasım 1849.

etmeyeceğine dair kanı nedeniyle Kozanoğlu'yla görüşmesi ve onun gönüllü tesliminin sağlanmasına katkı sunması için bazı Türk memurların kendisine ricada bulunduğunu belirtmektedir. Suter'e göre, böyle bir şeyi başarabilmesi durumunda Babiâli masraflı bir askeri operasyondan kurtulacağı gibi, Çukurova'dan Orta Anadolu'ya kadar uzanan bölgedeki tarım yapılamayan verimli ovalarda asayiş sorunu büyük ölçüde çözülerek hazineye hiçbir katkı sağlamayan bu bölgelerden büyük bir vergi geliri sağlayabilecektir. Bu tarz düşüncelerle ve Osmanlı Devleti'nin dış ilişkilerinin, İmparatorluk içerisindeki sükuneti önemli kıldığı bir dönemde Kozanoğlu'yla görüşmeye karar verdiğini söyleyen konsolos, 15 Ekim 1849 tarihinde bu amaçla Kayseri'den ayrılmıştır.⁵⁹

Konsolos, Kayseri'den itibaren yirmi altı saatlik, sık orman, dar geçit ve boğazlardan geçilen son derece çetin bir coğrafyadaki seyahatin ardından Kozan-ı Garbî Ağası'nın Belenköy'deki merkezine ulaşabilmiştir. Belenköy, Çadırcı Mehmed Ağa'nın akrabaları ve ona kişisel bağlılık duyan kişilerin yerleşik bulunduğu yaklaşık altmış barakadan oluşmaktadır. Suter'in dikkatini çeken ilk şey de bu kadar güçlü bir şefin etrafını saran yoksul görünümüdür. Yaklaşık elli yaşlarında, hoş bir endama ve çehreye sahip, fevkalade zekâsı ve seçkin tavırlarıyla emretmeye alışkın bir kişi şeklinde tanımladığı Çadırcı Mehmed Ağa, büyük bir nezaketle karşıladığı Suter'i, kaldığı üç gün boyunca "doğunun gerçek misafirperverliğiyle" ağırlamıştır.

Suter, Belenköy'de kaldığı üç gün boyunca yapılan sık ve uzun görüşmelerde Mehmed Ağa'yı, Babiâli'ye kayıtsız sadakat göstermemesinin ve firarilere sığınmak sunarak bölgenin asayişsizliğine neden olmasının yanlışlığı konusunda ikna etmeye çalışmıştır. Sultan'ın cömertliği ve şefkatine sığınmamasının eninde sonunda Babiâli'nin kendisine karşı askeri harekâtına neden olacağını anlatırken, bulunduğu coğrafi konumun kendisine koruma sağlamayacağını, çok daha zor bir coğrafyada bulunan ve daha kalabalık ve disiplinli askeri güce sahip Bedirhan Bey örneğiyle açıklamaya çalışmıştır. Konsolosun söylediğine inanmak gerekirse, Türkmen şefi söylediklerinden etkilenmiştir. Öte yandan şefin ifadesine göre, Babiâli tarafından kendisine yakın zamanda gönderilen memurlar aracılığıyla, eğer sadakatini sunarak İstanbul'a giderse geçmişte işlediği suçların affedileceği ve resmî unvanlarla birlikte halihazırda hükmettiği bölgeyi yönetmesine izin verileceği belirtilmiştir. Bununla birlikte Kozanoğlu, hayatı boyunca şahit olduklarına dayanarak Türk memurlara güvenmemesi gerektiğini öğrendiğini söylemiş ve yakın zamanda Afşar şeflere Vecihi Paşa'nın uygun gördüğü muameleyi örnek göstererek güvensizliğinin haklılığını kanıtlamaya çalışmıştır: "Onlara karşı yaptıklarını bilmiyor değilsiniz. Aşiretlerinin iskânına yardımcı olmak üzere canları, malları ve özgürlüklerine itibar gösterileceği güvencesiyle Kayseri'ye davet edildiler. Şefler çağrıya hemen uydu ve sonucu ne oldu? Paşa onları ele geçirir geçirmez, uydurma bir suçlamayla, aşağılayıcı şekilde boyunlarından ve ayaklarından zincirleyerek sağlıklarını kaybedinceye kadar uzun süre bu halde tuttu. Üstelik, aşiretlerin sevk esnasında maruz kaldıkları muamelenin yol açtığı tahribatı da biliyorsunuz."

Sözlerine devam eden Ağa, bir önceki yıl Vecihi Paşa'nın operasyonlarının sürdüğü sırada İstanbul'dan Mustafa Efendi isimli bir memurun Kozan Dağı'ndaki madenler üzerine inceleme yapmak üzere gönderildiğinde elinden gelen her türlü yardımı sunduğunu, İstanbul'a daveti sağlığının uzun bir yolculuğa elvermediği gerekçesiyle özür dileyerek geri çevirse de Babiâli'nin emirlerine uyduğunu ve kendisinden istenilen her şeyi yerine getirmek istediğini göstermek için damadı Murtaza Bey'i gönderdiğini belirtmiştir. Suter'in, kendisi yerine Murtaza Bey'i göndermiş olması karşısında Babiâli, emirlerine uyulmadığını düşünmeyecek mi diye soru yönelttiği Mehmed Ağa gülümseyerek, "Başka ne yapabilirdim? Vecihi Paşa'nın yaptıklarıyla ilgili anlattıklarımın sonra, bu çağrılara uymaya cesaret edebilir miyim? Güvensizlik duymak ve bu çağrılarının beni mahvetmek üzere atılan adımlar olduğunu hesaba katmak zorundayım. Dört ay önce, hemen geri döneceğini düşünerek İstanbul'a gönderdiğim Murtaza Bey'in geri gönderilip gönderilmeyeceğini yahut ne zaman gönderileceğini dahi bilmiyorum. Başkente bizzat giderek hükümdarıma sadakatimi sunmak istemiyor değilim, fakat orada bana karşı iyi muamele edileceği konusunda garanti elde edebilir miyim? Asil büyükelçinizin sizin aracılığınızla sunacağı dışında hiçbir garanti beni tatmin etmeyecek. Onun, bana karşı adil muamele gösterileceğini garanti ettiğini söylemesi dışında hiç kimseye güvenemem."

⁵⁹ Henry Suter'in Kozanoğlu ile yaptığı görüşmeye dair verdiği bilgiler için aksi belirtilmedikçe bkz. (FO195/338, Özel, 30 Kasım 1849).

Mehmed Ağa'ya, söylediklerini büyükelçiye iletceği sözünü veren Henry Suter, Ağa'nın beklentisinin, geçmişte kendisine yöneltilen bütün suçlamaların ve vergi bakayalarının affedilmesi ve resmî unvanlarla hâkim olduğu coğrafyayı yönetmesine izin verilmesi olduğunu söylemektedir. Bu yapıldığı takdirde, Babiâli tarafından kendisine emredilen bütün talimatları hayata geçireceği konusunda Mehmed Ağa oldukça iddialıdır. Çadircı Mehmed Ağa'ya, beklentilerinin biraz abartılı olduğunu, Babiâli'nin, Ağa'nın umduğu kadar müsamahakâr davranmaya niyetli olacağı varsayılsa dahi, yalnızca Ağa'nın sözüne güvenemeyeceğini söyleyen konsolos, büyükelçinin de yazılı bir taahhüt olmadan Ağa'ya itibar etmeyeceğini sözlerine eklemiştir. Başta, konsolosun sunacağı öneriyi uyacağını belirten Mehmed Ağa, akrabalarından ve kendisine tabi olanlardan çekindiği gerekçesiyle yazılı taahhüt sunmaya yanaşmamıştır. Yine de Suter, Babiâli tarafından istediği garantilerin sunulması halinde, Ağa'nın sözünü tutacağı konusunda güçlü bir kaniya sahip olmuştur. Dolayısıyla konsolos, hâkim olduğu coğrafyanın savunma açısından sunduğu avantaj ve kendisine mutlak bağlılık duyan on iki bin hanelik aşiret göz önüne alındığında,⁶⁰ barışçıl şekilde Çadircı Mehmed'in ikna edilmesinin en iyi yol olacağını düşünmektedir. Kendisine bağlı aşiret savaşçıları disiplinli birlikler olmasa da silah kullanmayı iyi bilen, savaşçı, gözü pektirler ve buldukları coğrafyayı iyi tanımları, heybetli bir direniş sergileme kapasitesine sahip olmalarını sağlamaktadır.

Son olarak Henry Suter, Belenköy'den ayrılmadan önce Kozanoğlu'ndan, aşiretlerin yağma akınlarının önüne geçmesini istemiş, Mehmed Ağa bu konuyla hiçbir ilgisi olmadığını, bunların bilgisi ve isteği dışında gerçekleştiğini iddia etse de elinden gelen her şeyi yapacağı sözünü vermiştir. Suter, Kozanoğlu'nun sözünü tuttuğunu ve Kasım ayı başında gerçekleşen görüşmeden raporu yazdığı 30 Kasım tarihine kadar, bu dönemlerde yaygın olan yağmaların kesildiğini belirtmektedir.⁶¹

Suter'in Canning'e yazdığı 10 Aralık 1849 tarihli mektuptan, Kozanoğlu'nun talepleri doğrultusunda kesin ifadelerle yazılmış bir ferman almayı başararak kendisine göndermesi durumunda, fermanı bizzat Kozanoğlu'na götürerek onu başkente gitmeye ikna edebileceği konusunda en ufak şüphe duymadığı anlaşılmaktadır. Fermanın yanı sıra, Kozanoğlu'nun üzerindeki etkisi nedeniyle Murtaza Bey'in de gönderilmesini ve başkenti gören Murtaza Bey'in, Sultan'ın gücüne direnmenin olanaksızlığından bahsetmesinin Çadircı'nın teslimiyetine büyük katkı sağlayacağını düşünmektedir.⁶² Henry Suter, 29 Ocak 1850 tarihli ve büyükelçi tarafından Sadrazamla paylaşılan mektubunda, Babiâli tarafından Çadircı Mehmed Ağa'ya Kapucubaşılık rütbesi ve aşiretlerle birlikte Kozan'ın idaresinin verileceği, Murtaza Bey'in İstanbul'dan yola çıktığı ve Vecihi Paşa'nın yakın zamanda rütbe nişanlarını takdim etmek üzere Çadircı Mehmed'i davet edeceğine dair kendisine ulaşan son bilgileri aktarmıştır.⁶³ Konsolos, buna rağmen, Ağa'nın duyduğu güvensizlik nedeniyle, geçerli ve sağlam bir garanti olmaksızın Vecihi Paşa'nın yanına gitmeyeceği kanaatindedir.⁶⁴

Konsolosun tahmin ettiği üzere Çadircı Mehmed Ağa nişanları almak üzere Vecihi Paşa'nın yanına gitmemiş ve İstanbul'dan dönen Murtaza Bey, nişanları Kozanoğlu'na götürmek üzere görevlendirilmiştir. Bu arada Kayseri'de konsolosu ziyaret eden Murtaza Bey'in, Suter'in deyişiyle, başkente gördükleriyle gözü açılmıştır. Murtaza Bey, Çadircı Mehmed Ağa'yı Babiâli'nin otoritesini kabule ikna etmesi yönünde konsolosun önerisini samimi şekilde karşılamış ve başkente görüştüğü Sadrazama da bunu temel görev bileceğini ve Çadircı Ağa ile ona tabi halkın çıkarına tek şeyin bu olduğunu anladığını söylemiştir. Dahası bunu başarabileceği konusunda kendisine güvenmektedir. Ayrıca Murtaza Bey, Kozanoğlu'nun

⁶⁰ Henry Suter'in 1852'de Kayseri konsolosluğu görevinden alınmasının ardından yerine vekalet eden James Skene, Kozanoğlu'na tabi aşiretlerin on altı bin savaşçı çıkarabildiği iddiasındadır (FO195/338, No 14, 3 Eylül 1852).

⁶¹ FO195/338, Özel, 30 Kasım 1849.

⁶² FO195/338, Özel, 10 Aralık 1849.

⁶³ Konsolosun aldığı haber doğrudur. Zira Çadircı Mehmed Ağa'ya Rikab-ı Hümayun-ı Şahane Kapucubaşılığı, Murtaza Bey'e ise Dergâh-ı Âli Kapucubaşılığı rütbesi verilmiştir (BOA.C.DH.148/7365). Diğer yandan Kozan, Adana'dan ayrılarak Mehmed Ağa'nın idaresinde müstakil kaymakamlık yapılarak Ankara Valiliği nezaretine ilhak edilmiştir (BOA.A.}TŞF.7/98).

⁶⁴ FO195/338, Özel, 29 Ocak 1850.

hakimiyetindeki bölgelerden toplanacak verginin miktarını belirlemek için nüfus ve emlak sayımı yapmak üzere bir memurun İstanbul'dan yola çıktığı bilgisini konsolosa iletmiştir.⁶⁵ Kapucubaşılık nişanı ve fermanını Mehmed Ağa'ya götüren Murtaza Bey ile Vecihi Paşa'nın mühürdarının yaklaştığı haberi Kozan Dağı'nda coşkuyla karşılanmış ve Kozanoğlu'na tabi aşiret şefleri tören için Çadircı'nın yanında toplanmıştır. Mehmed Ağa toplanan kalabalığa Sultan'a bağlılığını bildiren, bundan sonra sadıkane hareket edeceğine ve buna karşı hareket edenleri şiddetle cezalandıracağına dair konuşma yapmıştır. Aşiret reisleri ise Çadircı'ya verilen kapucubaşılık payesi nedeniyle Sadrazama teşekkürlerini bildiren bir mektup kaleme almıştır. Suter, bu gelişmelerin bölgedeki asayişin temini ve tarım ve ticaretin gelişimine büyük katkı sunacağına inanmaktaydı.⁶⁶

Kozanoğlu'yla İkinci Görüşme

Konsolosun, Kozanoğlu'nun ikna edilmesiyle bölgenin asayişinin sağlanacağına yönelik ümitleri fazla uzun sürmemiş ve kısa süre içerisinde bölgenin eski haline döneceğine dair işaretler ortaya çıkmıştır. Bunun ilk adımı 1850'nin son ayında Vecihi Paşa'nın aşiretleri iskânındaki başarıları nedeniyle Bağdat valiliğine terfi ettirilerek yerine eski Maliye Nazırı Musa Saffeti Paşa'nın Ankara valiliğine getirilmesi idi.⁶⁷ Mayıs ayında, daha önce Bozok sancağına iskân edilen Afşarların firar etmeye başladıkları ve Zamantı bölgesindeki köylere yağma akınları düzenledikleri haberleri Kayseri'ye ulaşmıştır.⁶⁸ Diğer yandan, Kozan Dağı'ndan gelen haberler de iç açıcı görünmemektedir. Çadircı Mehmed Ağa, hükmü altındaki bölgeden talep edilen asker sayısının çok altında asker göndermiş ve Adana Valisi Mustafa Paşa'nın Çadircı'yı Adana'ya daveti, Ağa'nın kahyasını göndermesiyle, bir anlamda reddedilmiştir.⁶⁹ Dahası iskandan firar eden Afşarlar Kozan Dağı'na sığınmaya devam etmekteydi.⁷⁰

Konsolos Suter, devam eden ve gittikçe artan Afşar firarları ve onlardan kaynaklı yağmalar ve güvenlik sorunları karşısında Saffeti Paşa'nın hiçbir önlem almadığından ve tarım ve ticaretin bundan etkilendiğinden şikâyetçiydi.⁷¹ Halk da bu meselede valiyi sorumlu tutmakta⁷² ve Ermeni ve Rumlar tarafından konsolosa gönderilen heyetler, Vecihi Paşa'nın tekrar valiliğe getirilmesi için patriklikleri aracılığıyla başkentteki girişimlerine İngiltere büyükelçisinin destek olmasını talep etmekteydi.⁷³

Göçebelere kaynaklı asayiş probleminin tekrar yükselişe geçtiği bu dönemde, uzun süredir Kayseri konsolosluğu görevini sürdüren Henry Suter görevden alınarak yerine vekaleten James Skene atanmıştır. 1852'nin yaz aylarında vekil konsolosun yaptığı ilk işlerden birisi tekrar Çadircı Mehmed Ağa'yla görüşmek olmuştur. Nitekim, Skene'nin göreve başladığı dönemde göçebe yağmaları artmaya, yollar güvensiz hale dönmeye, yerel yetkililer pasif kalmaya ve ulaşım ve ticaretin işleyişi sekteye uğramaya başlamıştır. Üstelik yağma akınlarını yapanlar için Kozan Dağı korunaklı bir geri çekilme bölgesi sunmaya devam etmekteydi.⁷⁴

Skene, Mehmed Ağa'yla görüşmesinde,⁷⁵ kendisine tabi aşiretlerin yaptığı yağmalardan söz açmışsa da Ağa, bu konuyla herhangi bir ilgisi olmadığı cevabını vermiştir. Bununla birlikte, konuşmanın ilerleyen safhasında yağmaları durduracak güce sahip olduğunu itiraf etmiştir. Öte yandan, aşiretlere yönelik olumsuz yorumları haksız ve adaletsiz bulan Çadircı Mehmed Ağa, Osmanlı Devleti'yle kendi yönetimi arasındaki

⁶⁵ FO195/338, Özel, 25 Ocak 1850.

⁶⁶ FO195/338, Özel, 23 Nisan 1850.

⁶⁷ FO195/338, No 2, 10 Ocak 1851; FO195/338, No 8, 2 Nisan 1851.

⁶⁸ FO195/338, No 10, 15 Mayıs 1851. Musa Saffeti Paşa, bahsi geçen Afşarların, Vecihi Paşa'nın iskânı sırasında ele geçirilemeyenler olduğu iddiasındadır (BOA.MVL.244/7, lef 3).

⁶⁹ FO195/338, No 26, 4 Kasım 1851.

⁷⁰ BOA.MVL.240/55, lef 1; BOA.A.}MKT.MVL.55/17.

⁷¹ FO195/338, No 29, 16 Kasım 1851; FO195/338, No 6, 16 Mart 1852.

⁷² FO195/338, No 9, 15 Temmuz 1852.

⁷³ FO195/338, No 13, 27 Ağustos 1852.

⁷⁴ FO195/338, No 14, 3 Eylül 1852.

⁷⁵ James Skene'in Kozanoğlu ile yaptığı görüşmeye dair verdiği bilgiler için aksi belirtilmedikçe bkz. (FO195/338, No 14, 3 Eylül 1852).

problemlerin kaynağında eyalet bürokratlarının bulunduğunu iddialarına eklemiştir. Mehmed Ağa, Sultan'ın sadık bir tabisi olduğunu ve buna uygun şekilde davranmak istediğini, fakat göreve gelen her yeni vali yahut kaymakamın Babiâli'ye kendisini hükümdarın emirlerine uymayan bir asi şeklinde takdim ettiğini, kendisine layık görülen bu davranış karşısında kendisini korumak ve kendisine tabi halkın refahını sağlamak için fazlasıyla yeterli olan bölgesinin kaynaklarına güvenmekten başka çaresi bulunmadığını öne sürmüştür. Paşaların kendisine karşı takındıkları bu tavrın temelinde ise Babiâli'yi kendisine karşı askerî harekâta ikna etmek ve sahip olduğu zenginliği yağmalamak isteğinden başka bir şey bulunmadığına inanmaktadır.

Ağa'nın sözlerinin ardından Skene, o ana kadar kendisine tabi halkın alışkanlıkları ve davranışları ne olursa olsun bundan sonra onları kontrol etmenin Ağa'nın kendi çıkarına olduğunu, zira böyle gittiği takdirde Babiâli'nin kırsal alanda asayiş sağlamaya çalışarak geniş çaplı askerî harekât başlatacağı ve bunun Kozanoğulları'nın yıkımı olacağı konusunda Ağa'yı uyarılmış ve eğer Sultan'a duyduğu sadakate dair söylediklerindeki samimiyeti göstermek istiyorsa, vakit kaybetmeksizin yağmacılara sığınak sağlamaktan vazgeçerek işe başlamasının en doğru yol olduğunu sözlerine eklemiştir. Bununla birlikte Mehmed Ağa, ne yaparsa yapsın, kendisine dair bilgilerin Sultan'a, kişisel çıkarları doğrultusunda hareket eden Paşalar tarafından ulaştırıldığı müddetçe olumlu sonuç alınabileceğine inanmamaktaydı. Ağa'nın bu güvensizliğine karşılık, muhtemel bir askerî harekât karşısında hiçbir korkusu bulunmamakta ve hiçbir yabancı askeri kuvvetin, kendisi ve bölgenin yerlileri izin vermediği müddetçe dağlara adım atamayacağını düşünmekteydi. Skene, Ağa'nın bürokratlara duyduğu güvensizliğin üstesinden gelmeye çalışarak, eğer sunduğu önerileri yerine getirirse büyükelçisi aracılığıyla gerçeklerin Sultan'a ulaşmasını sağlayabileceğini, böylelikle iki tarafın görüşleri dinlenerek adilane karara varılabileceğini söylemiştir. Ağa, bir süre düşünceye daldıktan sonra, aşiretinin yaşlılarına danışmadan kesin cevap veremeyeceğini belirtmiştir.

Bir sonraki günün sabahında aşiretin ileri gelenleriyle, konsolosun önerilerine dair her detayın uzunca tartışıldığı bir toplantı gerçekleşmiştir. Toplantının ardından Skene'e, önerilerinin gerçekliği konusunda nasıl bir garanti sunacağı sorulmuştur. Bunun üzerine konsolos, eğer Kozanoğulları'nın hükmü altındakilerin yağmaları son bulur, diğer aşiretlerden kendisine sığınan yağmacıları tutuklayarak devlet görevlilerine teslim eder ve bundan sonra yürüteceği politikanın bu olacağının herkes tarafından anlaşılmasını sağlarsa, Kürt ve Türkmen aşiretlerin yağmalardan vazgeçeceklerini ve bu gerçekleştiği durumda, büyükelçisine onların lehine görüşlerini içeren bir rapor göndereceğini söylemiştir. Konsolosun önerileri kabul edilmiş ve Çadırcı Mehmed, sözünü tutacağına nişanesi olarak, amcasını veya kardeşini İstanbul'daki büyükelçilikte tutulmak üzere rehin verebileceğini, aynı zamanda konsolosa, Kozan Dağı'na sığınmış elli yağmacıyı hemen teslim edebileceğini belirtmiştir. Skene, görüşmeleri büyükelçisine rapor etmekten başka yetkiye sahip olmadığı için Kozanoğlu'nun önerisini geri çevirmişse de samimiyetine inandığı söylemiştir.

Konsolos, Kozan Dağı'ndan ayrılmak üzere Çadırcı Mehmed'e veda ederken, Mehmed Ağa, eğer yaptıkları görüşme olumlu sonuç verir, geçmişte kendisine yöneltilen suçlamalardan vazgeçilir ve Sultan'ın merhametine mazhar olabilirse, o zamana kadar engellediği, bölgesinden ordu için asker toplanmasını kolaylaştıracağını, devletin faydalanmasını önlediği bölgedeki demir, kurşun ve gümüş madenlerinden devletin faydalanması için her türlü desteği sunacağını ve vergi bakayalarını ödeyeceğini belirtmiştir. Son olarak "Görüyorsunuz" demiştir Ağa, "şimdiye kadar hareketlerim hep kötüydü; bundan sonra hep iyi olacak. Paşalara, eğer eşkıyalık devam ederse, bunun benim suçum değil onların suçu olduğunu söyleyin. Bugünden sonra bana tabi olanlardan bir kişi bile sınırlarımızın ötesinde yağma yapmayacak, yapan olursa hemen devlet yetkililerine teslim edilecek ve başka bölgelerden gelerek benim topraklarıma sığınan her bir eşkıya da aynı kaderi paylaşacak."

Skene, dönüş yolunda, Mehmed Ağa'nın aşiretler üzerindeki hakimiyetini gösteren tecrübeler yaşamıştır. Örneğin, Kozan Dağı'na giderken, Çadırcı Mehmed'i ziyarete gittiğini öğrendikten sonra geçmesine izin veren çok sayıda silahlı atlı grupla karşılaştığı gibi, uğradığı her köyde ovaların eşkıya ile dolu olduğu kendisine söylenmiştir. Dönüş yolunda ise dağdan ayrılmasının ardından silahlı gruplardan hiçbirine rastlamamış ve yol üzerinde uğradığı köylerdeki köylüler de silahlı grupların bir anda ortadan kaybolduğunu söylemiştir. Henüz Kozan Dağı sınırları içerisindeyken on sekiz atlının süratle dağlara doğru

çekildiğini görmüş, dört atlının eşlik ettiği bir aşiret şefi ise Mehmed Ağa'nın emriyle topraklarına döndüklerini belirtmiştir. Benzer şekilde, dönüş yolunda Kozan Dağı'nda dinlenmek amacıyla kurdukları kampta, kahvaltılarında katılan dört kişinin Kayseri yakınlarında gördüğü eşkıyalar olduğunu anlamış ve onlar da bunu saklamamıştır. Konsolosun kendisini incelediğini fark eden içlerinden birisi "Bey'in isteği kanunumuzdur" diyerek istirahatte olduklarını ve yağmaya ara verdiklerini ima etmiştir. Kayseri yakınlarına ulaştığında ise o zamana kadar yolların güvenliği için yeterli önlemi almayan Paşa'nın, asayişin sağlanmasına katkı sunmak amacıyla konsolosun Kozanoğlu'yla görüştüğünü duymasının ardından, çok sayıda devriyeyi görevlendirdiğine şahit olmuştur.⁷⁶

Kozanoğlu'yla gerçekleşen görüşmenin ardından, büyükelçiden başkentteki nüfuzunu kullanarak görüşme tutanakları çerçevesinde bu işin sonuçlandırılmasına katkı sunmasını isteyen Skene,⁷⁷ görüşmenin üzerinden geçen on günlük süre boyunca herhangi bir yağma haberinin kendisine ulaşmadığını söylemiştir.⁷⁸ Kozanoğlu'nun, Kozan Dağı'na sığınan, aralarında ünlü bir eşkıya şefinin de bulunduğu, çok sayıda kişiyi tutukladığı ve Kayseri'ye göndermek üzere olduğuna dair Kayseri'ye bilgi ulaşmıştır. Her şeyin olumlu seyretmesine rağmen, tekrar Ankara Valiliği makamına getirilen Vecihi Paşa'nın askerî harekât planladığını belirten konsolos, böyle bir hareketin Kozanoğlu'nun verdiği taahhütleri terk etmesi için bahane yaratacağı, yağma akınlarının bütün şiddetiyle tekrar başlayacağı ve ticaretin büyük zarar göreceği konusunda endişelerini dile getirmekteydi. Tam da bölgenin en önemli ihraç maddeleri cehri, kızılkök gibi boya maddelerinin İngiltere'ye ihraç edildiği ve karşılığında İngiliz mallarının Osmanlı İmparatorluğu'na taşındığı bir dönemde ticaretin sekteye uğramasından konsolosun son derece kaygı duyduğu sözlerinden anlaşılmaktadır. Vecihi Paşa'nın ne yapacağından emin olamayan ve işini şansa bırakmak istemeyen Skene, barışçıl ortamın askerî bir harekâtla bozulmaması amacıyla Vecihi Paşa ile görüşmenin gerekliliğine karar vererek yola çıkmıştır. Göçebelere karşı askerî harekât planladığından şüphelenilen Paşa, kendisine ulaşan raporlara göre üç yüz aşiret süvarisinin yağma akını için Kozan Dağı'ndan ovalara doğru ilerlediğinin görüldüğünü Skene'e anlatmıştır. Konsolos, Paşa'nın eline ulaştığını iddia ettiği raporların, Kozanoğlu'na karşı askerî harekât düzenlemek için bir kurmacadan ibaret olduğuna inanmak eğilimindedir. Çadircı Mehmed'in taahhütlerini aktaran Skene, Paşa'yı yakın zamanda bir askerî harekât düzenlememeye ikna etmiş ve askerî harekâtın Kozanoğlu'nun ilerleyen dönemdeki hareketlerine bağlı olarak tekrar değerlendirileceği sözünü zor da olsa almıştır.⁷⁹

Konsolosun belirttiğine göre, Kozanoğlu'yla görüşmesinin ardından kırsal alanda sağlanan sükûnet ve güvenlik nedeniyle ticaret canlanmış ve pek çok farklı milletten tüccar kendisine gelerek güvenliğin sağlanmasındaki payı nedeniyle teşekkürlerini iletmiştir. Zira bölgedeki pek çok insan konsolos sayesinde asayiş probleminin çözüldüğüne inanmaktadır. Fakat buna rağmen, konsolosa ulaşmaya başlayan haberler endişe vericiydi. Kayseri Kaymakamı İsmail Paşa'nın konsolosa verdiği bilgiye göre, bir köyü yağmalamış olan Afşar aşiretinden birkaç yüz savaşçı Yozgat'a doğru ilerlemektedir.⁸⁰ Kısa süre içerisinde konsolosun aldığı bilgiler, Dadaloğlu'nun Afşar atlılarının kahramanlıklarını konu edinen şiirlerini andırır olayların meydana geldiğini göstermekteydi. Ellisi süvari yaklaşık iki yüz elli Afşar savaşçısı, Vecihi Paşa tarafından dağınık şekilde köylere iskân edilen Afşar hanelerinin bulunduğu köyleri dolaşarak onları toplamaya başlamıştır. Başlarında Abdullah Bey'in bulunduğu Afşar savaşçıları, Vecihi Paşa'nın görevlendirdiği kır serdari ve beraberindeki yüz kişilik birliği bozguna uğratmalarının ardından, yanlarında doksana yakın Afşar hanesini iskândan kurtararak uzaklaşmışlardır.⁸¹ 1853 yılının başlarında Adana Valisi Mehmed Ziya

⁷⁶ FO195/338, No 14, 3 Eylül 1852.

⁷⁷ FO195/338, No 14, 3 Eylül 1852.

⁷⁸ FO195/338, No 15, 10 Eylül 1852.

⁷⁹ FO195/338, No 16, 14 Eylül 1852.

⁸⁰ FO195/338, No 18, 1 Ekim 1852.

⁸¹ İskân edilen Afşarları beraberinde götüren savaşçılar, intikam amaçlı şiddet eylemlerinden de geri durmamaktaydılar. Örneğin, Kızılca isimli bir köyde muhtarla zorla evlendirilmiş bir Afşar kızını kurtardıktan sonra, muhtarı öldürmüşler ve söylendiğine göre muhtarın cesedi neredeyse parçalanmış vaziyette bir yol kenarında bulunmuştur (FO195/338, No 19, 8 Ekim 1852).

Paşa'nın verdiği bilgiye göre firarilerin toplam sayısı, bini aşkın eli silah tutan adam çıkarabilen birkaç yüz hanedir.⁸²

Afşar firarileri meselesi Osmanlı yetkililerini uzun süre meşgul etmiş ve meselenin çözülememesinde Ankara Valisi Vecihi Paşa ile Adana Valisi Mehmed Ziya Paşa birbirlerini suçlamışlardır.⁸³ Bölgedeki firari göçebeler probleminin henüz tam anlamıyla çözüme kavuşturulamadığı sırada başlayan Kırım Savaşı, kırsal güvenliği sağlayabilecek yeterli askeri kuvvete sahip olmayan Osmanlı Devleti'nin, mevcut askeri kaynaklarının büyük kısmını seferber etmesiyle, asayiş konusunda o zamana kadar yapılabilenlerin de tersine dönmeye başladığı bir dönemin yolunu iyiden iyiye açmıştır. Kırım Savaşı'nın başladığı 1853 yılı aynı zamanda Kayseri'deki İngiltere konsolosluğunun da kapandığı yıl olmuş ve Kozanoğulları meselesinde yapmaya çalıştıkları arabuluculuk sonuçsuz kalarak, Kozanoğulları'nın bağımsızlıkları ve göçebe yağmaları devam etmiştir.

Hüküm sürdükleri topraklarda yerleşik halkın varlığına rağmen Kozanoğulları, politik ve askeri gücünü göçebe nüfustan sağlayan bir aşiretler konfederasyonunun liderleridir.⁸⁴ Bununla birlikte, sahip oldukları meşruiyette, göçebe aşiretlerin ihtiyaç duyduğu korunaklı bölgeyi sağlayan Kozan Dağı'nın⁸⁵ çok büyük payı bulunmaktadır. Belgelerle sabit olduğu üzere yağma, söz konusu savaşçı göçebe aşiretler açısından politik, iktisadi ve toplumsal önemi haizdi. Yağmaya uğrayanların, devletin yahut Avrupalı gözlemcilerin onları basit bir hırsız yahut eşkıya olarak tanımlamalarına karşılık, savaşçı aşiretlerin yaptıkları yağma akınlarına yükledikleri anlam, geçmişin savaşçı göçebe topluluklarının kahramanlık hikayelerinden farklı değildir. Yağmacılık, savaşçılık faaliyetinin sonucunda elde edilen bir ödül olduğu gibi, aynı zamanda savaşçılığın temsiliydi. Savaşçı olmak ise toplumsal bir erdemdi.⁸⁶ Yağmayı salt hırsızlık olarak tanımlama eğilimindeki Osmanlı bürokratları ve Avrupalı gözlemciler, yağmanın toplumsal ve politik önemini tam olarak kavrayamamakla birlikte, bu faaliyette toplumsal bir şeylerin bulunduğunu sezinlemekteydiler. Örneğin Adana Valisi 1858 yılında "...içlerinde gasıp ve sarik ve katil olmayanları erkek ve karıları indlerinde ademden ma'dud olmadığı cümle-i garibe ve feci'alarından..."⁸⁷ olduğunu fark

⁸² BOA.MVL.254/72.

⁸³ BOA.MVL.254.72.

⁸⁴ Bölgedeki göçebe aşiretleri iyi tanıyan William Burckhardt Barker'a göre Türkmen aşiretler Osmanlı Sultanlarına karşı düşmanlık beslemeseler de Osmanlılarla ortak bir milliyet hissine sahip değillerdir (Barker, 1862, s. 7). Diğer yandan, başka kaynaklarda yer alan bazı bilgiler Barker'ın görüşüne şüpheyle yaklaşmak gerektiğini göstermektedir. Aşiretlerin, Osmanlı Sultanlarına değil fakat kendi politik yapılarına ve liderlerine bağlı oldukları son derece açıktır. Bununla birlikte, Çukurova'daki Türkmen aşiretlerin, Osmanlılara modern anlamda bir milliyet birlikteliğiyle yaklaşmaları da Sultan'ı akraba bir aşiret reisi gibi gördükleri ve Anadolu'ya birlikte gelerek bu toprakları ele geçirdiklerine dair tarihsel bir anlatıya sahip olduklarına dair bazı işaretler mevcuttur. Örneğin bkz. (Skene, 1864, ss. 98-100). Ahmed Cevdet Paşa'nın (1986, ss. 109, 110) Çadircı Mehmed Ağa'nın "...kendisine ba'zı evamir-i padişahi tebliğ olundukda: 'Ammim oğlu bunca memaliki havza-i tasarrufuna geçirmiş. Bir avuç Kozan dağlarını dahi bana çok görmemelidir' deyu küstahane cevab vermiş olduğu mervidir" diyerek küstahlık olduğunu belirttiği "Ammim oğlu" sözünün küstahlıktan öte bir anlam taşıyabileceği hesaba katılmalıdır. Dahası Kozan Dağı'nın idaresinde hakkı olduğunu işaret eden söylemi de yine tarihsel bir ortaklık ve akrabalık kurgusuna dayanıyor gibidir. Dolayısıyla Türkmen aşiretlerinin Sultan'ı kadir-i mutlak bir yöneticiden ziyade eşit aşiret liderleri arasında birinci görme eğiliminde oldukları söylenebilir.

⁸⁵ FO195/338, No 14, 3 Eylül 1852.

⁸⁶ Göçebe toplumsal yapısına, kültürüne ve düşünce sistemine dair pek çok şeyin öğrenilebileceği Dadaloğlu şiirlerinde savaşçılığın övüldüğü yahut savaşçılığıyla ünlü kişilerin isminin onurlandırıldığı sıklıkla görülmektedir. Örneğin Avşarları konu edinen bir şiir şöyledir: "Avşar'ın uşağı şöhretli / Gördüğü düşmanın bağırmı ezer / On beş yirmi atlı bir ordu bozar / Yenilmez kuvveti gücü Avşar'ın." (Görkem, 2005, s. 212). Ayrıca bir başkasında "... Deli Hacı'yla Gök Oğlan geldi / El aman vermedi hepsini kıldı / Her birine yetmez böyle beş ordu / İstanbul'a gitti üzü beylerin. / Halil Ağa'm attığını düşürdü / Cadoğlu'nun tedbirini şaşırttı / Mağaralı soyuntusun deşirdi / Kanlı gömlek oldu donu beylerin. / Paşa Bey'in oğlu Del'Osman Ali / Alayından Mehmet Ali zorbalı / Bağrını kurşuna verdi Seyf'Ali / Ete kale oldu canı beylerin. / Yaşa Dadaloğlu'm sen binler yaşa / Cadoğlu'nu düşürdüler şol Aslantaş'a / Yaralının uğru indi Maraş'a / Abdülmecit geri alsın tuğların." (Gezer, 2023, ss. 967-968).

⁸⁷ BOA.MVL.322/10.

ederken, Avrupalı bir gözlemci Adana Yumurtalık'ta bulunan Türkmen aşiretlerinde, evlenmek isteyen bir erkeğin her şeyden önce iyi bir "hırsız" olduğunu kanıtlanması gerektiğini belirtmekteydi (Neale, 1851, s. 224). İki örnekte de bahsedilen hırsızlık, savaşçılığın bir göstergesi olan yağmacılıktan başka bir şey değildir. Yağmayla elde edilen malların bölüşümü ise savaşçı aşiretlerin birlikteliğinden meydana gelen politik yapının devamlılığında önemli bir araçtı (Cevdet Paşa, 1986, s. 113).

James Skene'in tanımlamasıyla elli yaşlarında, güçlü ve aktif, oryantal siyasetin hilelerine hâkim, oldukça cesur ve kararlı olan Çadircı Mehmed Ağa, hâkim olduğu coğrafyanın sunduğu korumaya ve kendisine tabi halkın kendisine bağlılığına fazlasıyla güvenmekteydi. Gerçekten de Skene'in konuştuğu Kozanoğulları'na bağlı kişiler, sahip oldukları her şeyin Bey'e ait olduğunu ve canlarını seve seve Beyleri için vereceklerini söylemekteydi. Dahası yağma seferleriyle elde edilen mallar da dahil olmak üzere, ürünlerinin üçte ikisi Bey'le paylaşılmaktaydı (Cevdet Paşa, 1986, s. 113).⁸⁸

Geçmişte bölgeyi ele geçirmeye çalışan Cabbarzadeler'in, Mısırlı İbrahim Paşa'nın ve Kıbrıslı Mehmed Paşa'nın gönderdiği askeri birliklerin Kozan Dağı'nda büyük bozgunlar yaşamaları, Çadircı Mehmed'in artan ününün ve konumuna olan güveninin temelsiz olmadığını göstermekteydi (Cevdet Paşa, 1986, s. 109).⁸⁹ Ahmed Cevdet Paşa da bu bilgileri doğrulamakta ve Kozanoğulları'nın idaresindeki bölgelerin, Osmanlı Devleti'nden bağımsız askeri, siyasi ve hukuki bir yapıya sahip olduğunu söylemektedir (Cevdet Paşa, 1986, ss. 112-115). Geçilmesi güç dar geçitler, uçurumlar, yoğun ormanlarıyla yalnızca topçu yahut süvari birliklerinin değil, piyadenin manevralarını da kısıtlayan korunaklı Kozan Dağı'nın coğrafyası ve Bey'e bağlılık duyan savaşçı ve gözü pek toplulukların varlığı nedeniyle, fazlasıyla kan dökülmeden devletin bu bölgede kontrolü sağlamasının ve yağmaların önüne geçebilmesinin olanaklı olmadığına inanan İngiliz konsoloslar, yaptıkları aracılıkla bunu sağlayabileceklerini düşünmüşlerdir. Böylelikle, iktisadi gelişimi engelleyen yağma akınları durdurulabilecek ve İngiltere'nin sürdürmekte olduğu Osmanlı Devleti'ni güçlendirme, ekonomisini geliştirme ve İngiltere ile olan ticaret hacmini artırma politikasına katkı sunabileceklerdi.

Fakat anlaşılın o ki İngiliz konsoloslar meseleyi oldukça hafife almakta ve kendilerine fazlasıyla güvenmekteydi, zira mesele arabuluculukla çözülemeyecek kadar karmaşıktı. Kozanoğlu'nun hâkim olduğu coğrafya ve göçebe topluluklara karşı meşruiyeti doğrudan yağma akınlarının sürdürülebilirliği üzerine kurulmuştur. Savaşçı aşiretlerin yağmalarını engelleme yönünde girişeceği her çaba, savaşçı topluluklardan oluşan bir yapıdaki hakimiyetinin temellerini sarsmaktan başka bir şeye yaramayacaktır. Daha önce de belirtildiği gibi, Kozan Dağı'nın Kozanoğulları'na verdiği politik güç tam da savaşçı aşiretlere güvenli bir çekilme bölgesi sunmasından kaynaklanmaktaydı. Bir başka deyişle savaşçı aşiretlere cezalandırılmama garantisi sunmaktaydı⁹⁰ (Barker, 1862, ss. 73-74; Skene, 1864, ss. 99-100). Bu nedenle, Kozanoğulları'nın kendilerine bağlı savaşçı aşiretleri devletin takibine ve iskân girişimlerine karşı koruması, kendilerinin de var oluşlarının ve güçlerinin temelini korumak anlamına gelmekteydi. Savaşçı aşiretler nezdinde meşruiyetlerini kaybetmeleri durumunda, hakimiyetlerini sürdüremeyeceklerini son derece iyi bilmekteydiler.

Sonuç

Tanzimat dönemi boyunca İngiltere'nin Osmanlı politikası, İmparatorluğun çöküşünü önlemek amacıyla devletin idari, askeri ve mali yapısını modernleştirme, iktisadi yapısını güçlendirme ve halkın durumunu iyileştirme konularında Babıâli'ye katkıda bulunmayı hedefliyordu. Söz konusu politika kapsamında, İstanbul'daki büyükelçi zaman zaman baskıya varan önerileriyle yapılacak reformlara katkı sunmaya çalışırken, en azından onun kadar önemli bir görevi, konsoloslar Osmanlı taşrasında

⁸⁸ Ayrıca bkz. FO195/338, No 14, 3 Eylül 1852.

⁸⁹ Ayrıca bkz. FO195/338, No 14, 3 Eylül 1852.

⁹⁰ FO195/338, Özel, 30 Kasım 1849. Ahmed Cevdet Paşa bu durumu "... buraları birer eşkıya yuvası olup etraftaki caniler buralara iltica ile hükümetin pençesinden kurtuluyor ve bu dağların sebebine birçok aşair dahi bevadi-i isyan ve ser-keşide dolayışıyor" diyerek açıklamaktaydı (Cevdet Paşa, 1986, s. 107).

sürdürmekteydi. Nitekim, Babıâli tarafından planlanan pek çok reform, eyaletlerde başarılı bir şekilde uygulanmadığı takdirde anlamsız hale gelebilirdi.

İngilizler, Osmanlı ekonomisinin geliştirilmesine özellikle önem vermekteydiler. Bu, yalnızca Osmanlı İmparatorluğu'nda üretilen hammaddelerin ucuz bir şekilde İngiliz sanayisine arz edilmesi ve ortaya çıkacak iktisadi canlanmanın Osmanlıların mamul mal talebinin artmasıyla ilgili değildi. Aynı zamanda, iktisadi gelişme Osmanlı Devleti'nin sürdürdüğü modernleşme politikası için gerekli mali kaynağı sağlayacak ve halkın refah düzeyini artırarak onların devlete olan bağlılığını kuvvetlendirerek İmparatorluğun dağılmasını önleyecekti. Üstelik İngilizlerin bu amacı, Tanzimatçıların amaç ve inançlarıyla örtüşmekteydi.

1841 yılında, Kayseri gibi İngiliz vatandaşının bulunmadığı bir kentte konsolosluğun kurulması, İngiltere'nin Osmanlı politikası kapsamında değerlendirilmelidir. Konsolosların raporlarından anlaşıldığı ve makale boyunca anlatılmaya çalışıldığı üzere, bölgenin iktisadi kaynaklarını geliştirebilmenin ön koşulu bölgede yaz aylarında sayıları hızla artan göçebe aşiretlerin neden olduğu asayiş sorunlarının üstesinden gelebilmektir. Yerel yöneticiler aracılığıyla alınan askeri önlemler bazen kısa dönemli bir rahatlama sağlasa da devamlı bir etki yaratmamış ve kırsal güvenlik kalıcı olarak sağlanamamıştır. Nitekim, bölge halkı arasındaki genel kanı, göçebe aşiretlerin önemli bir kısmının bağlı olduğu Kozanoğulları kontrol altına alınmadığı müddetçe göçebe probleminin kalıcı surette çözüme kavuşturulamayacağıydı. Konsolosların, İngiliz diplomatiğinin verdiği özgüven ve bazı yerel memurların da teşvikiyle göçebe yağmalarının sona erdirilmesi ve Kozanoğlu Çadircı Mehmed Ağa'nın merkezi devletin mutlak hakimiyetini kabul etmesini sağlamak amacıyla gerçekleştirecekleri görüşmelerle sorunu çözebileceklerini düşündükleri anlaşılmaktadır. Yapılan iki görüşmenin kayıtlarının gösterdiği üzere, İngiltere'nin Osmanlı Devleti üzerindeki nüfuzu Çadircı Mehmed Ağa tarafından iyi bilinmekte ve kendisi ile Babıâli arasında İngiltere büyükelçisinin arabulucu olması konusuna kıymet verilmekteydi.

Öte yandan konsolosların, Kozanoğulları'nın liderliğini yaptıkları siyasi yapıyı yeterince anladıklarını söyleyebilmek mümkün değildir. Kuşkusuz iki görüşme sonrasında da göçebe yağmalarının bir anda kesilmesi, Kozanoğlu'nun göçebe aşiretler üzerindeki etkisini göstermekteydi. Fakat söz konusu savaşçı göçebeler üzerindeki meşruiyetinin temeli, onların savaşçı yapılarını sürdürebilmeleri üzerine kuruluydu. Dahası, söz konusu siyasi yapının kendi içerisinde bir hukuk ve yönetim sistemi, iktisadi yapısı ve savaşçılığın son derece önemli olduğu toplumsal kodları bulunmaktaydı. Savaşçı bir aşiret konfederasyonu liderinin, merkezi devletin otoritesine boyun eğmesi, bir bütün olarak toplumsal ve politik yapının üzerine kurulduğu temelin çözülmesi riskini bağrında taşımaktadır. Dahası, lideri buna ikna etmek, onun, kendisine bağlı aşiret savaşçıları ikna edebileceği anlamına gelmemektedir. Bir başka deyişle, Kozanoğulları'nın gücünün sınırları bulunmaktaydı. Nitekim ilk görüşmenin ardından yalnızca kısa süreli bir sükûnet sağlanabildiği gibi ikinci görüşme de kalıcı bir etki yaratmamıştır. Üstelik, ikinci görüşmenin yapılmasından kısa bir süre sonra, Samsun ve Tarsus yardımcı konsoloslukları görevlerine devam etmekle birlikte, Kayseri konsolosluğu kapatılmış ve yine aynı dönemde başlayan Kırım Savaşı'yla bölge eski haline dönmüştür.

1865 yılına kadar yerel yöneticilerin başvurduğu önlemler göçebelerin tarımsal alanlar üzerindeki baskısını sonlandırmakta yeterli olmadığında, devreye bizzat Babıâli girerek, Çukurova ve çevresinde kışlayan göçebelerle, söz konusu verimli ovası çepeçevre saran Kozan Dağı, Gavur Dağı ve Kürt Dağı'nda iskân harekâtına girişmiştir. Babıâli, Fırka-i Islahiye ismiyle kurulan özel bir askeri birlikle, söz konusu dağlarda, Kozanoğulları'nın da arasında bulunduğu hanedanları bölgeden sürerek, Babıâli'den bağımsız hareket eden siyasal yapıları ve dayandıkları toplumsal temelleri büyük ölçüde parçalamayı başarmıştır. Bu hareketin ardından göçebelerin hâkim olduğu bölgeler yavaş, fakat istikrarlı şekilde tarımsal faaliyete ve ticarete açılabilmiştir.

Çıkar çatışması:

Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.

Mali destek:

Yazar bu çalışma için mali destek almadığını bildirmiştir.

Etik kurul onayı:

Yazar bu çalışmada etik kurul onayına gereksinim duymadığını beyan etmiştir.

Kaynakça

- Albaş, M. (2020). *Tanzimat döneminde muhalefet kültürü: Ziya Paşa örneği* [Yüksek Lisans Tezi]. Sakarya Üniversitesi.
- Bailey, F. E. (1940). The economics of British foreign policy, 1825-50. *The Journal of Modern History*, 12(4), 449-484. <https://doi.org/10.1086/236517>
- Bailey, F. E. (1942). *British policy and the Turkish reform movement: A study in Anglo-Turkish relations 1826-1853*. Harvard University Press.
- Barker, W. B. (1862). *Cilicia, Its former history and present state*. Richard Griffin and Co.
- Beydilli, K. (1998). Hünkâr İskelesi anlaşması. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 18, 588-590.
- Bilirli, T. (2016). *Tanzimat dönemi imar meclisleri (1845-1846)* [Doktora Tezi]. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi.
- Cevdet Paşa. (1986). *Tezâkir 21-39* (C. Baysun, Yay. haz.). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Davison, R. H. (1992). Britain, the international spectrum, and the eastern question, 1827-1841 *New Perspectives on Turkey*, 7, 15-35. <https://doi.org/10.15184/S0896634600000479>
- Dönmez, A. (2014). *Osmanlı modernleşmesinde İngiliz etkisi: Diplomasi ve Reform (1833-1841)*. Kitap Yayınevi.
- Dönmez, A. (2019). The role of James Brant in the process of structural changes in British consulates. *ADALYA*, 22, 363-379.
- Gezer, S. (2023). Halk bilimi-sözlü tarih ilişkisi bağlamında Avşarlar ile Cadoğlu mücadelesinin sözlü kültüre yansımaları. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 16(43), 958-980. <https://doi.org/10.12981/mahder.1323972>
- Görkem, İ. (2006). *Yeni bilgiler ışığında Dadaloğlu bütün şiirleri*. E Yayınları.
- İpşirli, M. (2002). Kayseri. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, 25, 96-101.
- Kocabaşoğlu, U. (2004). *Majestelerinin konsolosları: İngiliz belgeleriyle Osmanlı İmparatorluğu'ndaki İngiliz konsoloslukları (1580-1900)*. İletişim Yayınları.
- Köse, M. (2015). *Kayseri şehri (1830-1860)* [Doktora Tezi]. Atatürk Üniversitesi.
- Kütükoğlu, M. (2013). *Balta Limanı'na giden yol Osmanlı-İngiliz münâsebetleri (1580-1850)*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Neale, F. A. (1851). *Eight years in Syria, Palestine, and Asia Minor, from 1842 to 1850*. C. II. Colburn and Co.
- Puryear, V. J. (1969). *International economics and diplomacy in the near east: A study of British commercial policy in the Levant 1834-1853*. Archon Books.
- Rodkey, F. S. (1929). Lord Palmerston and the rejuvenation of Turkey, 1830-1841. *The Journal of Modern History*, 1(4), 570-593.
- Rodkey, F. S. (1930). Lord Palmerston and the rejuvenation of Turkey, 1830-1841: Part II, 1839-1841. *The Journal of Modern History*, 2(2), 193-225.
- Sarialioğlu, İ. (2017). *Stratford Canning'in İstanbul büyükelçiliği (1841-1847)* [Doktora Tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Schilcher, L. (2010). Geç Osmanlı Suriye'sinde tahıl ekonomisi ve büyük ölçekli ticarileşme sorunu. Ç. Keyder ve F. Tabak (Yay. haz.), *Osmanlı'da toprak mülkiyeti ve ticari tarım içinde* (ss. 186-212), Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Skene, J. H. (1864). *Rambles in the deserts of Syria and among the Turkomans and Bedaweens*. John Murray.
- Yılmaz, Ö. (2023). Batum İngiliz konsolos tardımcısı Frederick Guarracino'nun 1841'de Batum'dan Erzurum'a seyahati. *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 9(18), 165-190. <https://doi.org/10.31765/karen.1244963>
- Yörük, S. (2017). *Fırka-i Islâhiye: Cevdet Paşa – Kozan ve Gâvur Dağı ahvâline dâir Lâyiha*. İdeal Kültür & Yayıncılık.



The Representation of the Oriental Exotic through Multiple Races in *Kyng Alisaunder*

Kyng Alisaunder İsimli Eserde Çeşitli Irkların Üzerinden Yapılan Doğulu Egzotik Tasvir

Ali BELENLİ*

Abstract

Orientalism as a term defining the relationship between the East and the West had been in circulation before the seminal work of Edward Said with the same name. As Said theorized the systematic othering done by the West towards the East he touched upon multiple aspects of this approach, one of them being the representation of the exotic. Exploring the medieval romance *Kyng Alisaunder* in terms of exoticism from an orientalist perspective and reflecting upon the representations of the Eastern people is the primary aim of this article. Extrapolating information based on the representations within the romance, it becomes clear to see the West is using exoticism to other the East and the Easterners while trying to create a sense of self. The examples that the romance provides are abundant in presenting the approach of the West towards the East and they provide insight into the early stages of orientalism in the contemporary sense of the concept. This article centres on why and how these exotic representations can be realised as orientalist.

Keywords: Orientalism, exoticism, *Kyng Alisaunder*, romance, medieval literature.

Öz

Doğu ve Batı arasındaki ilişkiyi tanımlayan bir tabir olarak Şarkiyatçılık, Edward Said'in aynı ismi taşıyan önemli eserini yazmasından önce de kullanılmaktaydı. Said Batı'nın Doğu'ya karşı güttüğü sistematik ötekileştirmeyi kuramsallaştırırken bu yaklaşımın farklı yüzlerine dikkat çekti ve bunlardan biri egzotiğin temsiliydi. Bir Orta Çağ romansı olan *Kyng Alisaunder*'i şarkiyatçı bakış açısıyla egzotiklik kavramı doğrultusunda incelemek ve Doğulu insanların temsilleri üzerine yorumlarda bulunmak bu makalenin başlıca amacıdır. Romanstaki temsillerden yola çıkarak söylenebilecek şey, Batı'nın egzotik kavramını kullanarak Doğu ve Doğuluları ötekileştirerek kendi kimliğini yaratma denemesi yaptığıdır. Romans, Batı'nın Doğu'ya bakış açısını gösteren birçok örnek barındırmaktadır ve bu örnekler güncel anlamıyla şarkiyatçılığın erken safhalarına yönelik bir kavrayış sunmaktadır. Bu makale, belirtilen bu egzotik temsillerin neden ve nasıl şarkiyatçı olarak görülebileceğine odaklanır.

Anahtar sözcükler: Şarkiyatçılık, egzotiklik, *Kyng Alisaunder*, romans, Orta Çağ edebiyatı.

Introduction

The concept of the exotic and exoticism from the perspective of Orientalism includes the differentiation of the East from the West as awe inspiring and extraordinary – both in positive and

* Asst. Prof. Dr., Dumlupınar University, Faculty of Arts and Sciences, Department of English Language and Literature. E-mail: ali.belenli@dpu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1416-3236



negative connotations of the word exotic – and different in physical and cultural aspects. The aim of this article is to demonstrate the exotic depiction of the East and the peoples in the Middle English romance *Kyng Alisaunder* and how this exoticism is used in the representation of the other. The discussion, then, reveals the dichotomy created between the East and the West through literature. The Orient, or the East, is usually associated with “the exotic,” as it was entirely different in its vital aspects such as its conceptual “vast size,” large geographical “scale,” and cultural “multiplicity” (Said, 1979, p. 61). The manifestation of the exoticness in the medieval context reveals itself as the admixture of the known and the unknown (Strickland, 2008, p. 59). This combination forms the understanding of the East and supports the imagination of the West in the romances. The exotic within medieval romance is considered something that is either not natural or not culturally normal by Western standards. Said (1979), in his *Orientalism*, comments on the concept of exoticism stating that

[it] was ultimately a political vision of reality whose structure promoted the difference between the familiar (Europe, the West, “us”) and the strange (the Orient, the East, “them”). This vision in a sense created and then served the two words thus conceived. Orientals lived in their world, “we” lived in ours. The vision and material reality propped each other up, kept each other going. A certain freedom of intercourse was always the Westerner’s privilege; because his was the stronger culture, he could penetrate, he could wrestle with, he could give shape and meaning to the great Asiatic mystery. (p. 44)

The exotic representation of the East produces the East as different in climate, way of life, flora and fauna, and the people in general, thus, as the other and the enemy. According to this view, Saunders (2010) states that “[m]edieval romance does indeed present imaginary otherworlds, and engage with ideal chivalric worlds that are always already past, that are seductive in their otherness and exoticism, and that promise what reality cannot” (p. 2). However, in *Kyng Alisaunder* the exotic is not always the ideal. On the contrary, through the complete alienation of the Eastern culture from the Western culture exotic descriptions of the East provide a sense of defamiliarization, and difference. Accordingly, the exotic in this article is the alluring, not always the enemy but sometimes the envied, the distant unaccustomed lands and people, which are represented in the romance that will be discussed.

Romance, being one of the most important forms of literature in the Middle Ages, represents the East through the gaze of the West. As Strickland (2008) argues in romances

[c]ertain common exotic features, such as extraordinary physical form, sumptuousness, ugliness, or beauty, may be most vividly particularized in a pictorial image. However, other aspects of exoticism, such as vast size, scale, multiplicity, or distance, might be more effectively expressed with language. In practice, throughout the Middle Ages both words and pictures worked together to identify and to define the exotic both within and out with the observer’s cultural world. The exotic, then, was read as well as seen. (p. 61)

Along with the descriptive pictures, images drawn on manuscripts to express the exotic in ugliness, beauty or extraordinary physical form, other features of the exotic such as size, scale or multiplicity are expressed through verbal representation. Thus, the cultural traits of the romance preserving the continental concepts and immersing these concepts into those of the English court, which began to differ from its French counterpart, acted as a stimulus for the English society to define itself as a group, drawing a line between themselves and others. French feudalism with the Norman Conquest brought the traditions of the French court and tastes to England. It took a certain period of time and political conflict with the continental connections of the Normans in England to isolate themselves and develop an identity blending with their newly conquered land. Normans, after the Conquest, to transfer their culture, used romances to reflect the presumed identities of the East and the Easterners, and the remnants of the confrontation between the Crusaders and Saracens.

The exotic, as a concept, refers to different aspects that are attributed to non-native people - that is foreigner or stranger to one's own society -, objects or traditions (Strickland 2008, p.59). The idea of the foreign not only means distant or far away from the self, but also different from and unlike the self. At this point, exoticism becomes the source of information for the West through literary representations. In this respect, Huggan (1994) states, "[e]xoticism relieves its practitioners [...] from the burdensome task of actually learning about 'other' cultures" (p. 26). Hence, exoticism and reflections of the East in the Middle English romances, are "[t]he best candidates for the exotic label," says Todorov, as these "people and cultures [...] are most remote and least known to us" (as cited in Huggan, 1994, p. 26).

The exotic represented through the geographical and physical aspects in the Middle English romances is the main force to activate the self-identity formation process of the West. Physical and traditional aspects of the people of the East need to be studied together as most of the traditional qualities overlap with physical ones. Geographical aspects will be studied for their different and exotic nature when compared with the climactic and topographical conditions of the West, especially the northern countries. These traits are physical qualities, cultural practices uncommon or non-existent in the Western sphere represented in the romance *Kyng Alisaunder*. The Orient with its different skin colour, different geography, and different customs provoked the Western imagination to represent the East as alluring and desirable in some cases. Furthermore, this imagination also produced the East as the alien and the enemy. Regarding these points, Strickland (2008) states

[i]n a medieval context, I define 'the exotic' as alien creatures, groups, cultural practices, or accoutrements perceived by Western Christians as either geographically distant or consciously imported into their own society from the outside. Always constructed, medieval exoticism might be informed partly by physiognomical and cultural characteristics of actual contemporary groups such as Arabs, Mongols, or Black Africans. (p. 59)

The West encountered multiple groups that were from either the East or somewhere that is not the West and used these encounters to support the imagination that produced the literature and the information about the East. Hence, the real encounters ended up being the source of the Western imagination of the East, different and alien.

Giving shape and meaning to the mysterious or the exotic, the East became a strong point for the West to define its own norms and social standards. The main problem with the concept of identifying the East as the "exotic" is that exoticism also connotes a negative image. Said (1979) asserts that the "[f]ifteenth and sixteenth-century European ventures to Asia, America and Africa were not the first encounters between Europeans and non-Europeans but writings of this period do mark a new way in thinking about, indeed producing, these two categories of people as binary opposites" (p. 53). Said claims that the Renaissance was the period that this binary opposition was set between the West and the East. Still, this dichotomy can be traced back to the Middle Ages. As Strickland (2008), in parallel with the discussion of the binary opposition which is based on the discussion of the "exotic nature" of the East, asserts

[r]eview of recent literature concerned with late medieval exoticism and related theoretical problems [shows], the medieval exotic emerges as an aspect of wonder that evoked contemporary responses of a profoundly ambivalent and binary order. To contemporary readers and viewers, the exotic was either by turns or simultaneously desirable/dangerous, beautiful/hideous, godless/pious, and strange/familiar. (p. 69)

Furthermore, defining the East as exotic, in an attempt to create a negative other or reflect themselves through affirmative auto-occidentalism, a term that Sinan Akıllı (2013) defines as "the discourse which essentializes the West positively, and – in dialectical process – the East negatively, through the construction of stereotypes and/or images of the West by Western agents", the West aims to create the norm that the Western culture sustains (p. 29). Said (1979) discusses the constructed concepts of

the East and West by stating “that neither the term Orient nor the concept of the West has any ontological stability; each is made up of human effort, partly affirmation, partly identification of the Other” (p. xii). Discussing the ontological instability, Said indicates that both the East and the West are interdependent. In relation to this, Corinne Saunders (2010) argues that “[r]omance creates possible worlds that are exotic, magical and wondrous, whether in terms of adventure, love or vision” (p. 2). As Saunders indicates, exotic definitions are almost always a part of the romance narrative in general. However, this definitely does not mean that it is not related to the concept of identity creation. As Said (1979) argues,

[r]ather than listing all the figures of speech associated with the Orient – its strangeness, its difference, its exotic sensuousness, and so forth – we can generalize about them as they were handed down through the Renaissance. They are all declarative and self-evident, the tense they employ is the timeless eternal; they convey an impression of repetition and strength; they are always symmetrical to, and yet diametrically inferior to, a European equivalent, which is sometimes specified, sometimes not. (p. 72)

As a part of Orientalism, exoticism acts on binary ideas. The descriptions of the East that the romances have to offer present the reflections of the East in such ways that the West is placed directly opposite to the East. Although there are some correct or at least valid representations, the moments in the romances which describe the Easterners as superior to the West in any sense directly refer to two occasions, either to magnify the victory over the East or to make a more interesting presentation of the East as fabulous and awe-inspiring.

Romance deals with supernatural incidents and heroes, fabulous settings, extraordinary encounters; thus, it is suitable to embody the exotic charm of the Orient, presenting the riches and glamour of the East. The romances include “prowess [...], love [...], marvels” (Barber, 2005, p. 45). The marvels in the romance are shaped by the beliefs and understandings of the medieval people. Hence, their definitions and ideas about the East also helped shape the plots and the representation of the exotic in romance. Enriching the plots of the medieval narratives, “the embrace of the exotic (the oriental) had the effect of superimposing European values over these other cultures, creating a distorted picture that conformed more with the expectations and fears of Europeans than with reality” (Colmeiro, 2002, pp. 128-129).

The authors and the literary works that Said talks about touch on the different aspects of the Orient, not as the enemy but as the exotic. These different representations and their reflections within the literary works seem to provide a wider perspective of the East; however, these various references lead to a concept of the East which is “fabulous” yet strange and sometimes insultingly sometimes inspiringly different. The exotic in romance, in this sense, owes its existence to the encounter of the East and the West as it reflects the Orient in both positive and negative way. However, romance deals with supernatural incidents and heroes, fabulous settings, extraordinary encounters, thus, it is suitable to embody the exotic charm of the Orient, presenting the riches and glamour of the East.

Kyng Alisaunder's Exotic Nature

The representation of the East in *Kyng Alisaunder*, which, in detail, narrates the conquest of King Alexander, shows the East and the Easterners before the rise of Christianity. Alexander the Great, the hero of this romance, was born in 356 BCE and succeeded his father Philip of Macedonia to the throne in 356 BCE and henceforth began his continuous conquest of the East until his death in 323 BCE (Green, 1991, pp. xlv-xlix). The romance of Alexander the Great, *Kyng Alisaunder* (c.1200) draws its contents from various sources such as the Iranian accounts of Alexander's exploits and Antisthenes' account of Alexander's life, and most importantly from Simeon Seth's eleventh-century translation from a Persian poet named Arrian (Webber, 1810, p. xx-xxii). Furthermore, as Rosalind Field (2010) states “*Kyng Alisaunder* is a translation of the Anglo-Norman *Roman de toute chevalerie* of Thomas of Kent” (p. 77). This particular aspect of the romance explains the representation of the expansionist idea of Alexander the Great. While exploring the conquests of Alexander the Great, the poem goes into detail and delivers an

incredulous account of Alexander's exploits. *Kyng Alisaunder* describes different characteristics, such as distorted physical traits, or cultural traits which are alien to Western traditions, even predating the descriptions of Sir John Mandeville, and reflects an understanding of the East and Eastern races, that is, the distorted reflections of the Easterners as the representation of the opposite of the West. As Sir John Mandeville (1900), in his *The Travels*, gives detailed descriptions of the Easterners, the romance of *Kyng Alisaunder* acts as a catalogue of the Eastern peoples with exotic characteristics.

In the romance of *Kyng Alisaunder* important forms of exoticism are related to the topics of race and location. Since geography and race are usually thought together, the exotic representation of race and geography is combined. The question of race refers to the particular identifications of the people of the East, attributing different qualities – such as different bodily representations, eating habits and clothing culture, and contrasting them with their Western counterparts as in the example of *Kyng Alisaunder*. These traits were used in the romances to present a view of the East to reflect the way the West constructs the East as different and inferior. Said (1979) claims “European culture gained in strength and identity by setting itself off against the Orient, as a sort of surrogate and even underground” (p. 3). The East was the opposition of the West, which created a disparity in various forms such as geography, physiology, and culture. The hostile environment of the East, the deserts or the jungle-like forests with wild animals as represented in *Kyng Alisaunder* (1810, ll. 4916-5100) and as the Westerners experienced during the Crusades illustrates the way the West exoticized the East. By constructing an opposition, the West tries to justify its claims to subdue the East by attributing abnormalities to it, which are not based on facts but mythical reflections, and tries to dominate and civilise the Easterners. Stereotyping the East and the Easterners, the West limits the scope of its attention to constructed aspects of the East. Furthermore, as the West stereotypes the East it creates a reason for its own existence. As Dagenais and Greer (2000) claim, “stereotyping permits the maintenance of contradictory beliefs regarding the colonized, which are necessary to justify conquest and continuing surveillance of the conquered” (p. 441). This domination not only manifests itself as material gains but also political power and cultural supremacy to create a negative image of the East, that is the stereotyping, exoticizing and limiting it through which the West can see and define itself.

To produce the Western “norms” this romance provides grotesque pictures such as one eyed or headless men and alien landscapes such as the end of the world, which are depicted in detail. The discussion of numerous different tribes of “people” leads to a stereotypical point of view. As Akbari (2009) suggests “the bodies of the inhabitants of such eastern regions were marked by the sun not only in the colour of their skin and anatomy, but also in their physiology; these corporeal differences were consequently manifested in their behaviours, emotions and intellectual capacity” (p. 3). In the romance of *Kyng Alisaunder* a series of lands are described; Alexander the Great marches through Anatolia, Babylon, Arabia, through deserts and jungles to India. His conquest takes him to the end of the world to the East, to the Garden of Eden and further to Caspian mountains, to fight the monstrous race of Gog Magog. In these lands a number of people are depicted with different physiological and cultural traits. *Kyng Alisaunder* tells the tale of the conquest of Alexander the Great and starting from his birth, in the romance, he is claimed to be fathered by an Egyptian magician, and during his reign his bravery and military conquests are given in detail. Barron (1987) states that

[t]he nature and balance of elements in *Kyng Alisaunder* remain [the same with Roman de Tute de Chevalrie] the bulk of 8000 lines dealing with the Persian Wars and the India campaign, combining martial action and exotic wonders, comparatively limited sections at beginning and end with Alexander's mysterious birth and with his seduction by Candace and his death. The poet views them all with the same candid eye, describes everything with the same unblinking realism. (p. 125)

After Alexander defeated Darius and conquered Persia, he proceeded into the Indian subcontinent, to conquer the wild lands and exotic people living in these lands. The first country described is “Pandea” which “is a land fast there beside. Alle hy ben maydens that thereinne woneth;/ Mannes compaignye certes

hy shoneth” (1810, ll. 4916-19). In this land, the representation of the people is reminiscent of the Amazons, the famed female fighters of ancient times, who challenge the male dominant societies. As these lines refer to representation of women, with no male figures in their society, this particular example displays a different practice of gender roles as the West was highly patriarchal in the Middle Ages. Hence, this Amazonian representation of the people of “Pandea” is exotic for the West because the norms of Western society did not promote females in any way. Dominant patriarchal discourse of the Middle Ages is the reason why female warriors are exotic and different. The armies and fighting forces of the Middle Ages were primarily male, hence the concept of the female warrior contrasts with the existing social conditions. This privileged group of women enjoyed the rights and power that European women did not have, since the two social constructions of identity were attached to being a woman. Being as pure and good as the Virgin Mary would require a woman to be meek, obedient, and subservient to the male hegemony. On the other hand, being as wicked and cursed as Eve who brought disrespect and punishment to womankind was an example of evil for the women. Jennifer Ward (2007) discusses the condition of women in the Middle Ages by stating that

[i]t was taken for granted that women were weaker than men and subordinate to them. [...] Women were regarded as weak, irrational and subject to temptation just as Eve in the Garden of Eden succumbed to the serpent’s wiles, picked the fruit of the Tree of Knowledge of Good and Evil and gave it to her husband to eat. [...] Because Jesus Christ was born of the Virgin Mary to redeem mankind, Mary could be taken to show a different side of womanhood. For medieval woman [...] the Virgin Mary was an ideal to aspire to. (pp. 2-3)

As it is discussed above, these two figures of religion, as they are figures from the Bible, with the help of the Catholic Church, became the epitome of womanhood in Europe during the Middle Ages. However, in the romance, a third way of representation is pictured. The masculine females of Pandea act as a curiosity for the Western audience, as this female-dominated culture is strange and alluring to them because of its difference. In the romance, the next encounter, as Alexander the Great ventures deeper into the unknown land, with a different group of people is “[a] folk [...] cleped Farangos,/ [...] flesshe hy eten raw and hoot” (1810, ll. 4928 -32). The “folk” called Farangos are depicted as raw meat eaters. By not going into detail about the Farangos people, the poet directs the attention of its audience to a disparate aspect. The eating habits of the Farangos are described, which are primitive and closer to a wild animal’s eating habits, which creates a cultural dichotomy between the East and the West as it can be extrapolated from the fact that the East is represented as uncivilised and feral, hence, the West is civilised and developed. The way the traditions and characteristics of the Farangos people are depicted constructs a vision of the other for the West. In the Western tradition “[v]enison was usually roasted, or chopped up and surrounded with pastry to form venison pasties” (Adamson, 1995, 36). The forms and the variety of cooking mean that the culture who uses different ways of cooking or preparing its food is more developed and civilised than the ones who have no way of cooking or preparing their food. The next group of people, which presents a similiar condition as the Farangos people is “[a]nother folk [...] y-hoyen Maritiny/ [...] libben all by fysshynge /[...] eteth it thanne withouten fyre, withouten panne” (1810, ll. 4934-39). The Maritiny people’s diet is comprised of only raw fish, uncooked, with no other processes to prepare it for consumption. This eating habit is not usual for the Europeans as the “[f]ish appeared on the medieval table prepared in a variety of ways: it was roasted, fried, boiled, baked, encased in a pie shell, or in jelly, to name just some of the methods of preparation” (Adamson, 1995, 39). The use of fire is one of the major characteristics of the civilised societies, Pyne (2016) states the possession of the fire was unique - these humans knew at their origins; since more than anything else, fire defined them and segregated them from the rest of creation; myths that depict the origin of fire account equally for the origins of humans because the latter depended on the former (p. 2). Cooking can be assumed as a distinctive characteristic distinguishing the civil and cultured from the barbaric and uncultured. Hence, presenting this group of Eastern people without fire suggests that they are to be received as inferior by the audience of these

romances. These aspects provide a sharp contrast to European traditions, producing a distinction between the East and the West.

The third group of Eastern people that Alexander the Great encounters during his conquest shows that there are different portrayals of the Easterners in the romance. The representation of “[a]nother folk there is next,/as hogges crepth, after crabben and airen hy skippen and lepeth;/ of thornes and bussches ben her garnament” (1810, ll. 4942-44). These lines describe a group of people who go after the crabs and fruits like pigs, creeping and jumping around. These people wear thorns and bushes for garments, which provides another context for the dichotomy between the East and the West. This nameless tribe of people, whose outfit drastically differs from Western costumes, provides an insight into the vision of the West of the East; how it perceives the East and Easterners and promotes a view of the East as uncivilised. This representation is aimed at the clothing habits of (an-redundant) anonymous people, providing another aspect to Other the East by not even giving them a name and amassing them into a singularity. It can be observed that, their clothing - or lack of clothing - compared to the fabrics and materials used in Western attires in the Middle Ages, which “ranged from the opulence of gold racamaz of Lucca and cloth of gold baldekyn d’outremer, through to russet (a grey or brown woollen cloth) and the more utilitarian worsted (smooth wool cloth distinguished commercially from the more expensive woollens)” creates a contrast with the Western idea of fashion and clothing (Owen-Crocker, Gale, Chambers & Sylvester, 2014, p. 1). Clothes and clothing symbolise refinement, artistry and social classes during the Middle Ages as can be observed in the Sumptuary Laws as well. Monica Wright (2008) states that the “[r]emoval of his [Yvain in this case] garments, also signifies the removal of his social status – to an extent that it is nearly impossible for two maidens who know Yvain from the court to recognize the unclothed, compromised man the encounter one day in the forest. The text makes clear, however, that they would have recognized him immediately if he had been dressed appropriately” (p. 3). By giving the example of Yvain, Wright emphasises the symbolic importance of clothing during the Middle Ages. Thus, the people of the East who are represented as uncivilised, inferior unlike the civilised Europeans who had a sense of fashion and clothing. As Owen-Crocker et al. (2014) states, “[i]n the Middle Ages, very much more than today, dress was an identifier of occupation, status, wealth, gender and ethnicity” (p. 1). Since clothing is a signifier of class and status, having next to no clothes by the Western standards becomes a topic of curiosity, also the unrefined, coarse and uncivilised clothing becomes the strange and the different, which might be classified as exotic. The tradition of representing the people in their cultural standards in *Kyng Alisaunder* continues with the description of cannibalistic tendencies with different motives to justify them;

Another folk woneth there biside;
Orphani hy hatteth wide.
When her elderynges beth elde,
And ne mowen hem seluen welde,
Hy hem sleeth, and bidelue,
And the guttes hy eteth hem selue;
The guttes hy eten, for loue fyne,
And for penance and for discipline. (1810, ll. 4946-53)

These lines describe the tradition of the Orphani people, who eat the guts of their dead elderly out of love, penance and discipline. Cannibalism was not something unknown for the Europeans, as they attended the Eucharistic rituals (Price, 2014, p. 27) or had committed acts of “cannibalism” which “attended famine in England in 1005 and 1069” (Heng, 1998, p.108). However, it should be noted that the practice of the Eucharistic rituals, assume the consumption of human flesh, as sacrament, this consumption of the flesh is on the metaphorical level only. Anthropophagy is a topic that is not open to discussion in the Western culture (McDonald, 2014, p. 124). However, consuming the elders as a sign of respect in the romance is an exotic representation, both different enough to be interesting and grotesque enough to create disgust. Although this cannibalistic ritual has a noble purpose, it is simply not sufficient to make it tolerated or praised. The description of this practice presents a picture of the East as uncivilised

and untamed. It can be claimed that this representation, which is Orientalist, creates a self-sustaining appreciation of Western norms. Furthermore, as Ania Loomba (1998) states that

[i]t is important to remember that images of Africans, Turks, Muslims, barbarians, anthropophagi, ‘men of Inde’ and other outsiders had circulated within Europe for a long time before colonialism. These images often appear to coincide with the constructions of the ‘other’ in colonialist discourse. For example, the twelfth- and thirteenth- century image of Muslims as barbaric, degenerate, tyrannical and promiscuous seems identical with the Orientalist images Said identifies in *Orientalism*. (p. 54)

Hence, the discourse of Orientalism is not exactly defined or named in the Middle Ages, yet the practices that define Orientalism were present and these traditions were carried on to the later periods of colonialism. Since the awareness of the differences between groups of people or “races,” is a part of Orientalism, the discussion of the representation of racial features and differences in the romance refers to the existence of Orientalism in the Middle Ages. Instead of representing different cultures as in the romance of *Kyng Alisaunder*, this romance presents an unconventional culinary practice, human meat cooking. The eating habits of some of the different races of the oriental people depicted in *Kyng Alisaunder* create contrasts with the existing Western traditions. Dehumanisation of the Easterner not only adds to the superior image of the Westerner in this binary opposition, but also stereotypes the enemy and removes the individuality of the Easterners.

The East is a rich source for the Western imagination, which results in such reflections. Since there are multiple representations of the exotic, alongside food and costume, grouping these aspects under the same sections regardless of any particular romance will help to clarify and expand the argument of the portrayal of Orientalist exoticism. As different from the West, the Eastern people do not look for a cure in a situation of sickness. To practice medicine also implies the development of a particular culture. In the romance *Kyng Alisaunder*, the absence of medical care and the search for a cure and the inevitable results of these absences are given as characteristics of the Orient:

Another folk there is acost,
 Stille men, withouten bost ;
 Whan hy seen seek her vryne,
 Hy nylleth seche no medecyne ;
 Ac from her frendes hy stelen
 And gon to wode and maken hem helen,
 And crepen thereinne, and steruen so,
 Ne ben hy founden never mo. (1810, ll. 4954-4959)

This nameless group of people’s tradition is that they do not seek a cure when they are in need of one. They isolate themselves, crawl into a hole as if to quarantine themselves and die there. As a wild animal, which hides when injured or sick to protect itself from predators, these people unlike civilised communities who care about their sick and vulnerable, give in to their basic instincts. The healing and practices of medicine, and also caring about other members of the community create strong bonds between the members of the community, which help to develop a healthy, organised and civilised community. Peregrin Horden (2014) states that “[d]emographers, sociologists, and social historians are now more or less unanimous in their opinion that kinds of small household, precarious network and mixed economy of welfare that we have been reviewing are evident in the Middle Ages” (p. 53). Taking care of the others in the society is an act of goodness. By not practicing medicine or showing compassion to the members of their family or tribe, these people are represented as different and exotic examples, and they are differentiated from the people of the West.

The positive aspect of the exotic is also alluring for the West as it reflects the desires of the West for the rare and unique. The goods that were produced only in the East fascinated the West and through trade

they obtained the exotic products of the East. These luxurious items which are imported from the East show that the fabulous fantasies and alluring side of the East are based on some degree of observation. To clarify the importance and worth of these goods Krebs (2014) states “[t]he most prized spice, pepper, was sold by each individual peppercorn and was worth more, by weight, than gold. During the 11th and 12th centuries local city taxes and rents could be paid in spices, particularly pepper, when a small bag of this spice was worth more than a person’s life” (p. 40). These precious commodities, which were presented to the West by the East, triggered the imagination of the West. The depictions of a group of people that is not physically distorted or do not possess a behavioural abnormality from the point of view of the West reflect a different, positive perspective of the exotic. The positive representations focus on the fabled wealth of the East and the Easterners. Fabled riches of the East represented in contrast to the other exotic representations reflected the “assumed” derogatory aspects of the East in the romance of *Kyng Alisaunder*. The people of this Eastern land who have and use gold, silver and luxurious clothing, compared to the ones who are only wearing thorns and bushes as garments are dressed like royalty. Hence, the richness and wealth as well as the “proper” attire and appealing physical features are represented in the romance as follows;

On the sonth side, there Ynde maketh ende,
Woneth a folk wise and hende:
Hy clothen hem with grys and ermyne
With golde and siluer and skarlet pers fyne;
Faire vesage, and of face bolde;
Here hy habben yelewe so golde.
Cites hy habben and castels plente.
And eten and drynken of grete deyt;
None men in the londe of Ynde
Ne fareth so wel als ich fynde. (1810, ll. 4984-4992)

This group of people are wise and brave, they are represented as a civilised society, on par with Western standards living on the borders of India. Furthermore, they wear grey fur and ermine fur, which are two indicators of wealth and nobility in medieval Europe. Paul B. Newman (2007), while describing the wedding dress of Princess Philippa, daughter of Henry IV, states “the dress and its sleeves are edged with dark ermine fur” (p. 264). Hence, these people can be compared to the royalty of Europe. Also, in this section of the poem, the climate of south India is not even in question, as the furs were mainly worn in northern Europe to keep the wearer warm, in a humid and hot environment, there would not be a need for such a dress. This particular representation emphasises the richness of this mentioned people despite climactic differences. Furthermore, the scarlet, as a material, is “the most expensive woollen cloth, often dyed with kermes (the most expensive dye, made from crushed insects that lived on oak trees; produced the colour crimson the most expensive dye)” (Scott, 2009, pp. 203-204). Their fair skin colour, similar to the Europeans, and blonde hair represent a connection to the concept of beauty in accordance with the European standards, the standards were described regarding the age as follows; “at this [the Middle Ages] time esteemed a beauty, and saffron was used by the ladies to dye it of a colour ‘odious’ by modern ladies. Elizabeth [I] also made yellow hair fashionable, as hers was of the same tint” (Fairholt, 1885, pp. 128-129). In addition to their attire and physical features, these people have gold, their richness becomes the central theme of the passage. The East, in this respect, is defined with its gold, hence it has been commodified by the West. In addition to the gold and other riches they have, their castles and cities, which are more known concepts of the people of the Middle Ages as the economic system of the age - feudalism – was based on land. They are, by far, the best faring people in India.

The language that is used to represent the rich people when compared to the other representations is neutral, even positive. That is, various representations of the different people with different words, which are mostly negative such as “raw meat eaters, pitch blak,” or people who eat “the flesh of their dead elders,” and these rich people with positive connotations such as “faire visaged, face bolde,” present a

wide range of people, increasing the diversity of the encounters with the Easterners (1810). These descriptions not only depict the romance motifs but also reflect the idea of the East according to the Western mind. Through this reflection of characteristics which are both positive and negative in the use of the exotic, the West limited the depiction of the East with certain representations attributing deformed physical qualities or focusing on the richness of the East. In parallel with the West's reflection of the Eastern exotic, Strickland (2008) states "we can observe that medieval engagement with the exotic as a constructed idea facilitated self-identity, controlled cultural fears, aided the process of colonization, normalized the strange (to conceptualize the unfamiliar), and problematized the familiar (to critique or question received Christian practices)" (p. 69) According to this statement, controlling what is exotic and fashioning the identity in accordance with the controlled exoticism is exercising power over the controlled exotic. Furthermore, narrating these aspects of the exotic in these romances makes it a statement of the West which means to have authority and control over the East since the articulation of a subject and producing the discourse provide control over the other. The descriptions of different races or groups of people from the East in *Kyng Alisaunder* can be argued to be undertaken in two ways. First, these descriptions function as a narrative pattern, which is a repetitive motif throughout a single episode of the romance that goes on for more than a hundred lines, to present the diverse and exotic nature of the people of the East. The second way is to produce the discourse about the East, since "[d]iscourse transmits and produces power; it reinforces it, but also undermines and exposes it, renders it fragile and makes it possible to thwart it" (Foucault, 1998, p. 101). Hence, the production of discourse through these romances functions both as the reproduction and exercise of power.

Different physical aspects and semi-human bodily representations provide a deeper perspective on the differences between the East and the West than the habitual or behavioural ones. The people are depicted with semi-human physical features, and this is also a way to further establish the difference between the West and the East. Such a description is in *Kyng Alisaunder*:

Another folk there is biside;
 Houndynges men clepeth hem wide.
 From the brest to the grounde
 Men hy ben, abouen houndes.
 Berkyng of houndes hy habbe.
 Her honden, withouten gabbe,
 Ben y-shuldred as a fysshe.
 And clawed after hound, i-wisse. (1810, ll. 4962-4969)

The striking features of these people, primarily having the head of a hound, and barking instead of talking provide an extraordinary representation of exoticism. Although they have the body of a human being, they possess the aspects of other animals alongside human features such as the shoulders of a fish and claws of a hound. However, the most prominent non-human feature that these people present is their voice. Their medium of expression is barking, yet they are still called as a tribe of people. The Western perspective provides a distorted image to support its unmentioned normality. The representation of the abnormal, especially the depiction of the part animal, part human Easterners, should also be studied with the Western concept of the Order of Beings. In his seminal book *The Great Chain of Being* Arthur O. Lovejoy discusses how the idea of The Chain of Being is formed. He starts from the Platonic philosophy and continues with Neoplatonism and Scholastic form of thought. Referring to St. Thomas Aquinas, Lovejoy formulates his argument that the universe is a great chain and only through the representation of absence of it can be perfect. Defining the position of mankind in the middle of the chain, this idea articulates that God is at the top of the chain followed by angelic beings who are representatives of the soul or the essence. Mankind, being in the middle, possesses both soul and body. Animals, which are followed by plants, represent only the body and the basic instincts (Lovejoy, 2001, pp.78-84). Creating the combination of man and animal, the romance ramifies the concept of being. Exotic depiction of the half animal, half man innately places this creature lower on the scale of the Chain. The general view in *The*

Great Chain of Being is that the universal truth and goodness need their oppositions to perceive the perfectness of the supreme essence of being.

The romance *Kyng Alisaunder* not only describes the differences in human anatomy, but also gives the depictions of the processes of aging. The concept of aging itself is a part of human anatomy and has different indications. One of the most common and well-known indicators is the greying of hair. Unless there is a health problem or different genetic heritage, the normal process of greying follows the age. However, in *Kyng Alisaunder*, the hair of the people and the changing colour of the hair present an almost reverse representation of the aging process as the colour of their hair turns into brown, not grey as they age. Although it is not natural for the East as well, since aging is a universal process, this reverse aging, according to the romance, is an exotic point for the European audience, as this change of colour can portray an unfamiliar aspect of the represented East, which is unnatural and exotic to the West:

[a]nother folk woneth hem bisyde,
A riche folk of mychel pride:
Of nynetene wyntres and an half,
Hy ben hore al so a wolf;
And when hy ben of thritty yaar,
Hy ben broun of hare, as hy weren aar;
And so ay, by the ten yere,
The coloure chaunges of her here.
None men so longe libbe
As don hy and her sibbe. (1810, ll. 5028-38)

These rich and proud people experience a metamorphosis as they get old. Having grey hair at the age of nineteen and a half, these people enter another phase in their life. For the remaining days of their life, they have a change of colour in their hair every ten years. Furthermore, it should be noted that, the changing colour of the hair is usually associated with old age and wisdom, especially when it is turning grey or white. However, this representation of the early age with grey hair completely juxtaposes the Western norms of aging and wisdom with a different image. To construct an identity, the self, in this case the West, as well as the opposite -the East- must be identified clearly and the borders between the self and the other should be clearly defined. Loomba (1998) states that “[i]n medieval and early modern Europe, Christian identities were constructed in opposition to Islam, Judaism, or heathenism (which loosely incorporated all other religions, nature worship, paganism and animism)” (p. 106). Hence, the text represents grey haired teenagers and brown-haired adults. Likewise, the life span of the mentioned people is longer than everyone, as stated in the romance, adding to the exotic identity of the other. The extraordinary physical representation of Eastern people is not only limited to unusual anthropomorphic figures like hound headed people in the lines 4964-4965 of *Kyng Alisaunder*. Also, the depiction of people as disfigured or lacking certain organs or limbs builds up the image of the East as the monstrous, less than human, and extraordinary, which contributes to their construction as the other. Hence, another tribe of people in *Kyng Alisaunder* shows that physical descriptions also enhance a sense of wholeness and completeness of the West. It is stated that

Another folk there is ferliche,
Also blak so any pycche;
An eighe hy habbeth and no mo,
And a foot on to goo.
With his foot whan hyt ryneth
He wrieth his body, and wanne it shineth;
For his foot so mychel is,
It may his body wryen, i-wiss. (1810, ll. 4972-4976)

These people lack one foot and as the one-foot people they differ from the Western people. Contrary to the natural physical representation, these people display particular characteristics which lead to an idea of incompleteness when compared to the man of the West, who have two feet. Despite the fact that they have one foot, its size is so great that it can protect their body when it rains, or they can cover their body with it when the sun shines. These descriptions lead to the idea that the people of the East have different bodies and bodily features, they have distinctive body functions or physical characteristics when compared to the European people. Skin colour, also, is used as a bodily feature to discriminate people. However, the physical difference and the skin colour, push the negative aspects of these people even further. This example might be seen as an extreme one, yet it should be noted that “[i]n the early Middle Ages, the dominant literate culture – male, European, and Christian – often represented itself through its comparison to exotic, fantastic beings, monsters, and monstrous humans” (Mittman and, Kim, 2009, p. 332). As Mittman and Kim support the kind of comparison used in the romance *Kyng Alisaunder*, as the romance states and gives details about the fantastic and exotic, and leaves the Western side out of the picture to arouse curiosity in the Western audience about the exotic East and thus it emphasises the exotic differences of the East. The romance of *Kyng Alisaunder* provides multiple aspects while representing the Eastern people. Neutral representations, with nothing extraordinary either in the positive or negative sense, address both physical and behavioural aspects of different people or provide a wider perspective for the exotic. Hence, these varying representations do not necessarily create a cohesion between physical and behavioural depictions. However, even if these physical and behavioural representations do not correlate, they still provide clues about the cultural practices of the East as seen by the West:

Another folk there is bisyde
 That habbeth furchures swithe wide;
 Eighttenc fete hy ben longe,
 Swithe lighth, and swithe stronge.
 In the londe, by the forest,
 There hem liketh wonyig best. (1810, ll. 4993-4998)

The people described here have long legs, they are fast and strong, furthermore, their size is extraordinary—eighteen feet, or roughly 5.5 meters—which makes them physically outside the norms that the reader is accustomed to. These physical aspects of these people, which basically depict them as giants, do not have any implications which are not associated with the fact that they live near the forest or the habits described in the following lines:

Barefoot hy gon withouten shoou,
 Michel wightnesse hy mowen don.
 Every wilde dere astore,
 Hy mowen by cours ernen tofore.
 Wymmen there ben mychel and belde;
 Whenne hy habbeth ben of fiftene wyntre elde,
 Children hy beren verrayment;
 That ben of body fair and gent:
 Ac no womman of that contrey
 Ne lyueth no lenger, par mafey,
 Then she be of twenty wyntres age,
 For than she gooth to dethes cage. (1810, ll. 4999-5011)

These people are barefooted, which again implies that they are a backward society in the eyes of the West when compared to the Western codes of dress which requires and symbolises various levels according to attire as mentioned above. In addition to their physical strength, the description of the women of these people, who reproduce at the age of fifteen, giving birth to many children, illustrates the reproductive

capabilities of these people. This depiction shows that they have only been described on the basis of their breeding capacities, and it is one of the few representations of the women in the romance. The way these women are represented is important. First the Amazons, and, at the other end of the scale, these women whose lifespan is just twenty years, are presented. This shows the large variety of beings that can be found in the exotic East. Yet, the striking point about these people is how the women of the tribe die at the age of twenty. Considering the condition of women and the general life expectancy of the Middle Ages twenty years was not that drastic, still it is far less than the European ones. Shahar (2004) states that “[a]n analysis of the ducal families in England between 1330 and 1475 showed that at 20 the life expectation of men was 31.5 more years and for women 31.1 more years” (p. 34). Thus, the description, which includes both physical and cultural aspects of these people, delivers an ambiguous image as it discusses the bodily aspects and the conditions of women.

Regarding the same duality between cultural and physical attributes which are reflected in *Kyng Alisaunder*, the poet furthers the exotic descriptions with another ambiguous presentation of a group of people. Edward Said (1979), in order to clarify how the Europeans used non-Europeans to define their own superiority, states that Orientalism is never far from what Denys Hay has called the idea of Europe, a collective notion identifying “us” Europeans as against all “those” non-Europeans, and indeed it can be argued that the major component in European culture is precisely what made that culture hegemonic both in and outside Europe: the idea of European identity as a superior one in comparison with all the non-European identity as a superior one in comparison with all the non-European people and cultures. (p.7) Hence, to identify “us” the West first identifies an ambiguous East, as in the following extract:

There biside is a folk ful wys,
And proude men of mychel prys.
Hy connen hem shilde from al sorough;
For hy arisen erly amorwe,
And gon to the sees stronde;
(On on foot al day hy stonde,)
By the wawen, and by the sterren,
Hy juggen thanne alle werren;
And hy connen by swiche boke,
From euery contek her londe loke.
Thise men han selkouthe wyues. (1810, ll. 5011-5021)

These people, again as the previous group, are defined by their pride and worth which can shield them from all sorrow. Furthermore, the romance represents these people to show their customs such as reading the stars or watching the waves to read their fortunes. All of these descriptions, which are not extraordinary so far, are followed by a biblical trait, which is the mention of talking or hairy babies;

And childem bot ones in al her lyues.
Alsone as that childe y-borne is
It hath wytt or har I wys,
And may speken to his dame:
Now is this a selkouthe game. (1810, ll. 5022-5026)

Religion, in particular Christianity, is one of the primary sources behind the romance genre. The effect of the Church as an institution and Christianity as a religion over the social and cultural life of the West can also be observed in this romance as in the form of the miraculous speech of baby Christ while He was in his cradle.

In the particular part of the romance where Alexander the Great and his conquering army meet the exotic tribes of people exposition of the aspects of these people through a Eurocentric perspective is used to formulate a general idea about the so-called unknown lands. Going through an inventory of tribes, the

romance creates contrast between the dominant cultural standards of its day and the described groups of people. From dressing codes to physical attributes, each detail is meticulously given and described, leaving almost no room for secondary opinions. In the process of differentiating itself from the East, this approach of the West helped creating an identity for itself. This sharp binary opposition becomes the root for the colonial activities of the West towards other civilisations in the later periods of history.

Conclusion

The exotic depictions in *Kyng Alisaunder* show that the aspects of extraordinary bodily representations and different cultural practices act as a negative representation of the East and provide support for the West to perform affirmative Occidentalism. The West uses this to produce its own image. Thus, the exotic plays a crucial role in the formation of Western identity. As Barron (1987) argues “[t]he scanty records of civilization suggest that Man has told himself stories from the beginning of time, partly for the simple pleasure of it, partly in order to understand himself and the world about him” (p. 6). Similarly, the description of the East and Easterners through an orientalist perspective in romances creates an understanding of the Western world and its place compared to the East. It further leads to “knowledge that is part of an overall campaign of self-affirmation, belligerency and outright war” (Said, 1979, p. xiv). Said’s conviction about the self-acclaimed central position of the West provides the necessary excuse for forced domination of the other. In conclusion, *Kyng Alisaunder* with its wide range of representations provides a good sample for the discussion of the idea of exoticism in the physical representations of the Easterners and the idea of exoticism in the representation of the geographical aspects creates the binary opposition of the Western norms. Physiologically, the deformed or different representations of the Eastern bodies, focusing on the particularities as referred to within the romance, become a cornerstone for Western normality. The dichotomy between these representations of the deformed and malfunctioning bodies of the East, and the Western representation of the knights, and westerners in general, provides the necessary reason and drive to defend the identity of the West. Furthermore, the presentation of the unnatural, mythical and exotic landscapes and geography of the East with varying climates, structures and riches stimulates the West to discover and plunder the East. The romance shows scenes and people that are alien to the West while justifying Alexander the Great’s conquest of these unknown, uncivilised – by Western standards – , and exotic lands and people. The drive of the self-claimed representation of the superiority over the East, is supported by the romance as the West defines and dominates the East.

Conflict of interest:	The author declares no potential conflict of interest.
Financial support:	The author received no financial support for the research.
Ethics Board Approval:	The author declares no need for ethics board approval for the research.

References

- Adamson, M. W. (1995). *Food in the Middle Ages: A Book of Essays*. Garland.
- Akbari, S. C. (2009). *Idols in the East: European representations of Islam and the orient, 1100-1450*. Cornell UP.
- Akilli, S. (2013). Re-constructing the western self in the Ottoman mirror: A study of 'negative auto-occidentalism' in the contexts of American-Ottoman and Anglo-Ottoman encounters. *Journal of Faculty of Letters*, 30(1), 19-51.
- Barber, R. (2005). *The reign of chivalry*. Boydell.
- Barron, W. R. J. (1987). *English medieval romance*. Longman.
- Colmeiro, J. F. (2002). Exorcising exoticism: “Carmen” and the construction of oriental Spain. *Comparative Literature*, 54(2), 127-144. <https://doi.org/10.1215/-54-2-127>
- Dagenais, J., Rich Greer, M. (2000). Decolonizing the Middle Ages: Introduction. *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 30.3, 431- 48. Retrieved from <https://www.muse.jhu.edu/article/16470>.
- Fairholt, F. W. (1885). *Costume in England: A history of dress*. Chapman and Hall.

- Field, Rosalind. (2010). Patterns of availability and demand in Middle English translations *de romanz*. In L. Ashe, I. Djordjevic, J. Weis (Eds.), *The exploitations of medieval romance*. (pp. 73-89). D.S. Brewer.
- Foucault, M. (1998). *The will to knowledge: History of sexuality Vol.1* (R. Hurley, Trans.). Penguin. (Original work published in 1976).
- Heng, G. (1998). Cannibalism, the First Crusade, and The Genesis of medieval romance. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 10(1), 98-174. <https://doi.org/10.1215/10407391-10-1-98>
- Horden, P. (2014) Household care and informal networks: Comparisons and continuities from antiquity to the present. In P. Horden, R. Smith (Eds.), *The locus of care: Families, communities, institutions, and the provision of welfare since antiquity*. (pp. 21-70) Routledge.
- Huggan, G. (1994). The postcolonial exotic. *Transition*, 64, 22-29. <https://doi.org/10.2307/2935304>
- Green, P. (1991) *Alexander of Macedon*. California UP.
- Krebs, R. E. (2004). *Groundbreaking scientific experiments, inventions, and discoveries of the Middle Ages and the renaissance*. Greenwood.
- Loomba, A. (1998) *Colonialism-postcolonialism*. Routledge.
- Lovejoy, A. O. (2001). *The great chain of Being*. Harvard UP.
- Mandeville, J. (1900). *Travels of Sir John Mandeville*. Macmillan.
- McDonald, N. (2004). Eating people and the alimentary logic of Richard Coeur De Lion. In N. McDonald (Ed.), *Pulp fictions of medieval England essays in popular romance*, (pp. 124-50). Manchester UP.
- Menocal, M. R. (1987). *The Arabic role in medieval literary history: A Forgotten Heritage*. Pennsylvania UP.
- Mittman, A. S., S. M. Kim. (2009). Monsters and the exotic in early medieval England. *Literature Compass*, 6(2), 332-48. <https://doi.org/10.1111/j.1741-4113.2008.00606.x>
- Newman, P. B. (2007). *Growing up in the Middle Ages*. McFarland.
- Owen-Crocker, G. R., M. C. Chambers, & L. M. Sylvester, (eds). (2014). *Medieval dress and textiles in Britain: A multilingual sourcebook*. Boydell.
- Pyne, S. J. (2016). Fire in the mind: Changing understandings of fire in western civilization. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 371(1696), 2-9. <https://doi.org/10.1098/rstb.2015.0166>
- Price, M. L. (2014). *Consuming passions: The uses of cannibalism in late medieval and early modern Europe*. Routledge.
- Saunders, C. J. (2010). *Magic and the supernatural in medieval English romance*. D.S. Brewer.
- Said, E. W. (1979). *Orientalism*. Vintage.
- Scott, M. (2009). *Medieval dress & fashion*. British Library.
- Shahar, S. (2004). *Growing old in the Middle Ages*. (Y. Lotan Trans.), Routledge. (Original work published in 1997).
- Strickland, D. H. (2008). The exotic in the later Middle Ages: Recent critical approaches. *Literature Compass*, 5(1), 58-72. <https://doi.org/10.1111/j.1741-4113.2007.00507.x>
- Ward, J. C. (2007). *Women in England in the Middle Ages*. Continuum.
- Webber, H. (ed.). (1810) *Kyng Alisaunder. metrical romances of the thirteenth, fourteenth, and fifteenth Centuries*, (pp. 1- 328), Vol. 1. George Ramsey.
- Webber, H. (1810). Introduction. *Metrical romances of the thirteenth, fourteenth, and fifteenth centuries*, (pp. Ix-lxxii), Vol. 1. George Ramsey.
- Wright, M. L. (2008). Dress for success: Bérout's *Tristan* and the restoration of status through lothes. *Arthuriana*, 18(2), 3-16. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/27870901>



1990’larda Türkiye’de Çağdaş Sanat Sergilerinde Mekân ve Tema İlişkisi The Relationship between Space and Theme in Contemporary Art Exhibitions in Turkey in the 1990s

Bora GÜRDAŞ*

Öz

Türkiye’de 12 Eylül askeri müdahalesinden sonra Özal hükümetlerinin ekonomide liberal, siyaset ve kültür alanlarında muhafazakâr bir çizgi izlediği, bunun da sanatsal ve kültürel alanda belli kısıtlamalar doğurduğu görülmektedir. Ancak bu durum doksanlı yıllarla birlikte yavaş yavaş değişmeye başlamıştır. Doksanlar boyunca Beral Madra, Vasıf Kortun ve Ali Akay gibi isimler küratör olarak imza attıkları etkinliklerde göç, kimlik, bellek, küreselleşme gibi kavramları ele alan sanatçıları bir araya getirmişlerdir. Bu yıllarda toplumsal cinsiyetler arasındaki güç eşitsizliği, militarizm, kamusal ve özel alana sızan şiddet gibi konular sanatçıların çalışmalarında giderek daha sık işlenmeye başlamıştır. Öte yandan sergileme faaliyetlerinin müze, banka galerileri ve diğer özel galerilerin yanı sıra tarihi mekânlarda da yer almaya başladığı görülmektedir. Sanat ortamının yeni tanıştığı küratörlük olgusuyla birlikte Feshane, Aya İrini ve Akaretler gibi tarihi mekânlarda gerçekleştirilen sergiler sosyoloji, tarih ve felsefe gibi farklı disiplinlerle işbirliği içinde, mekân ve mimari üzerinden toplumsal belleği görünür kılmıştır. Bu çalışma kapsamında 1990’lı yıllarda İstanbul ve Ankara’da gerçekleşen karma sergilere odaklanılmıştır. Seçilen Göndermeler Sergisi (1990), 8 Sanatçı 8 İş : B Sergisi (1990), Anı / Bellek Sergileri (1992 – 1993), 10 Sanatçı 10 İş : C Sergisi (1992), 10 Sanatçı 10 İş : D Sergisi (1993), Farklılık Sergisi (1993), Sanat : Kurgu Yaşam Sergisi (1995), Hayal-i Tarih (The Imagination Of History) Sergisi (1995), Küreselleşme (Devlet – Sefalet – Şiddet) Sergisi (1995), Azınlık Sergisi (1996), Genç Etkinlik (1995 – 1998), Manzara Sergisi (1998), Tepeler Arasında Tablo Sergisi (1999), Sanat Ve Modaları Sergisi (1999), Önergeler Sergisi (2000), Yerli Malı Sergisi (2000) üzerinden dönemin sanat ortamında öne çıkan sanatsal eğilimler, temalar ve seçilen mekanların ilişkisi ele alınacaktır.

Anahtar sözcükler: 1990’lar, çağdaş sanat, kavramsal sanat, küratörlü sergiler, Vasıf Kortun, Beral Madra, Ali Akay.

Abstract

Following the military intervention on September 12, Turkey's Özal governments were known for their conservative political and cultural stance, while their liberal economic policies led to certain limitations in the arts and culture. However, this situation began to change gradually in the nineties. During the nineties, names such as Vasıf Kortun, Beral Madra and Ali Akay brought together artists dealing with concepts such as migration, identity, memory and globalization in the events they signed as curators. During this time, topics like gender-based power disparities, militarism, and violence that permeates both public and private spaces started to appear more frequently in artistic creations. On the other hand, it is seen that exhibition activities have started to take place in historical places as well as museums, bank galleries and other private galleries. The art scene has recently brought about the phenomenon of curation. Through collaboration with various academic fields like sociology, history, and philosophy, exhibitions

* Arş. Gör. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü. E-posta: theeurotrash@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6861-1823



staged in iconic locations like Feshane, Hagia Irene, and Akaretler have rendered social memory visible through space and architecture. The study's scope is on the group exhibits that took place in the 1990s in Istanbul and Ankara. Through Seçilen Göndermeler Sergisi (1990), 8 Sanatçı 8 İş : B Sergisi (1990), Anı / Bellek Sergileri (1992 – 1993), 10 Sanatçı 10 İş : C Sergisi (1992), 10 Sanatçı 10 İş : D Sergisi (1993), Farklılık Sergisi (1993), Sanat : Kurgu Yaşam Sergisi (1995), Hayal-i Tarih (The Imagination Of History) Sergisi (1995), Küreselleşme (Devlet – Sefalet – Şiddet) Sergisi (1995), Azınlık Sergisi (1996), Genç Etkinlik (1995 – 1998), Manzara Sergisi (1998), Tepeler Arasında Tablo Sergisi (1999), Sanat Ve Modaları Sergisi (1999), Önermeler Sergisi (2000), Yerli Malı Sergisi (2000) the relationship between the artistic trends, themes and selected spaces that stood out in the art environment of the period will be discussed.

Keywords: 1990s, contemporary art, conceptual art, curatorial exhibitions, Vasıf Kortun, Beral Madra, Ali Akay.

Giriş

1990'lar boyunca demokratikleşme çabaları, Gümrük Birliği anlaşmaları ve Türkiye'nin Avrupa Topluluğu'na katılma gayretleri, ulusal sermaye sınıflarının uluslararası sermaye sınıflarıyla girdikleri ittifaklar gibi pek çok olgu dikkat çekmektedir. Dünya çapında da dijital devrimlerin yaşanması, internetin ve uydu teknolojilerinin dünyayı global bir köye çevirmesi, büyük kapitalist sermayenin yersiz yurtsuzlaşması, sosyalist SSCB deneyiminin son bulması ve Amerikan müdahaleciliğinin iki kutuplu dünyayı tek kutba çevirmesi, tüm bunların içine oturduğu küreselleşme olgusu dönemin kültürel/düşünsel ve sanatsal ortamına etki eden olaylardır (Koyuncu, 2007, s. 88).

1990'lı yıllarda dünyanın başlıca kentlerinin finans, sanat ve kültürün merkezi haline geldiği görülür. Bu yıllar dünya çapında çoğulculuktan bahsedilen, küresel kültürel diyaloga geçme çabalarının görüldüğü yıllar olarak tarif edilebilir. Solmaz Bunulday'a göre kimlik olgusu cinsiyet ve etnik kimlik gibi bağlamlarda tartışılmakta, bir taraftan çoğulculuk ve çok kültürlü bir yapı hedeflenirken diğer taraftan küreselleşme söylemiyle bu çoğulculuk isteği tartışmalı hale gelmiştir (Bunulday, 2008, s. 87).

1990'lar sanatının temelleri seksenli yılların ikinci yarısında atılmıştır. Bu süreçte alternatif, yenilikçi sanat hareketleri ve sergiler organize edilmeye başlanmış, sanat ortamının küratörlük olgusuyla tanışması da bu yıllara denk düşmüştür (Altındere, 2007, s. 6). 1990'ların ortalarından itibaren tuval resmi ve enstalasyon arasında yaşanan tartışmalardan/gerilimden sıyrılan genç bir kuşak ortaya çıkmıştır. Popüler kültürden ve sokağın dilinden etkilenen, yeniden şekillenen yerellik/evrensellik tartışmalarına eklenen sanatçıları disiplinler arası bir bilinçle üretimlerini gerçekleştirmişlerdir (Çalıköğlü, 2008, s. 12).

Plastik sanatlar alanında doksanların ilk yılları, bir önceki 10 yılın muhasebesinin yapıldığı, devlet baskısı ve neo-liberalizmin getirdiği kültürel erozyonu yaşayan ülkenin bulunduğu duruma dair eleştirel yorumlara sahne olan bir süreçtir. Bu yıllarda toplumsal cinsiyetler arasındaki güç eşitsizliği, militarizm, kamusal ve özel alana sızan şiddet gibi temalar sanatçıların çalışmalarında giderek daha sık işlenmeye başlamıştır (Kosova, 2007, s. 49).

Yine bu yıllarda, sanat, siyaset ve sosyoloji farklı mecralarda kesişmeye başlamış, Foucault, Deleuze ve Guattari'nin Türkçe'ye kazandırılan metinleri sanat ortamında okunmuş/tartışılmış, sanatçı, sanat eleştirmeni ve küratörleri disiplinler arası düşünmeye ve üretmeye sevk eden "Sanat ve Sosyoloji" (MSÜ Sosyoloji Bölümü, 1993 – 1994) ve "Bilgi Olarak Sanat, Olgular Olarak Sanatçı, Yeni Ontoloji" (PSD 1992) gibi etkinlikler düzenlenmiştir.

Önceki on yıla baktığımızda ise Türkiye çağdaş sanat ortamının bienal olgusuyla tanıştığı görülmektedir. İlerleyen yıllarda Uluslararası İstanbul Bienali adını alacak olan, ilki 1987'de düzenlenen 1. Uluslararası İstanbul Çağdaş Sanat Sergisi, sanatçıların kültürel tarih ve mimari ile zihin jimnastiğine giriştikleri ilk etkinliklerdendir. İstanbul Kültür ve Sanat Vakfı (İKSÜ) desteğiyle düzenlenen bu etkinlikle sanatçı, küratör ve eleştirmenlerin Türkiye sanat ortamıyla, çeşitli ülkelerdeki sanat ve sanatçıların ortak bir kültür ağında birleşmesi sağlanmıştır.

1987’de Geleneksel Yapılarda Çağdaş Sanat ve 1989’da Tarihsel Çevrede Çağdaş Sanat temalarıyla gerçekleştirilen ilk iki etkinlik Beral Madra genel koordinatörlüğünde düzenlenmiştir. Türkiye’den katılan sanatçıların işleri Ayasofya’da, yurt dışından katılanlarınkiler ise Aya İrini’de sergilenmiştir. Dolayısıyla Osmanlı mimarisini Türklerin, Bizans mimarisini ise yabancıların ele alması beklenmiştir. İkinci bienalde tam tersi tercih edilmiş, Aya İrini’de Türkiye’den sanatçıların, Süleymaniye Kültür Merkezi’nde yabancı sanatçıların eserleri izleyici ile buluşmuştur (Şekil 1). Bu etkinliğin getirdiği en önemli yenilik, tarihi mekânlar ile çağdaş sanat eserlerinin bir arada sergilenmesidir. Sonraki bienallerde Yerebatan Sarnıcı, Kız Kulesi, Feshane, Galata Rum Özel İlköğretim Okulu, Antrepo gibi mekânlarda bienalin kavramsal çerçevesinde eserler sergilenmiştir.



Şekil 1. Ayşe Erkmen, *Geçmiş Tören*, 2.Uluslararası İstanbul Bienali, Aya İrini, 1989 (Kaynak: Özayten, 2013)

1990’larla beraber özellikle İstanbul, yurt içinden ve yurt dışından küratörlerin gerçekleştirdikleri sergilere ev sahipliği yapmaya devam etmiş, sanatçılar bu tematik sergilerle izleyici kitlesiyle buluşmuşlardır. Beral Madra’nın 1992 yılında gerçekleştirdiği “Sanat Texhn” ve Vasıf Kortun’un 1991 – 19912 yıllarında gerçekleştirdiği “Anı Bellek” sergileri buna örnek gösterilebilir (Altındere, 2007, s. 4; Boyacı, 2009, s. 42).

Sanat ortamının yeni yeni tanıştığı küratörlük olgusuyla birlikte Feshane, Aya İrini ve Akaretler gibi tarihi mekânlarda gerçekleştirilen sergiler sosyoloji, tarih ve felsefe gibi farklı disiplinlerle işbirliği içinde, mekan/mimari üzerinden toplumsal belleğin deşifre edilme çabasını görselleştirmiştir. Salt birer sergileme mekânı olmanın ötesinde, yeniden ziyaret edilen-üzerine düşünülen bu yapılarda izlenime sunulan işler, modernite, ulus-devlet ve iktidar aygıtları gibi kavramları sorunsallaştırmıştır.

Küratörlü sergilerin en önemli işlevi, Türkiye’deki güncel sanat üretimlerini uluslararası sanat üretimine eklemektir (Madra, 2007, s. 35). Bu süreçte sanatçılar yurt dışındaki sergilere katılım ve dışarıdaki izleyici, eleştirmen ve küratörlerle iletişim kurma fırsatını bulmuşlardır. Pek çok sanatçı Venedik Bienali, Kwangji Bienali, Havana Bienali, Sydney Bienali, Busan Bienali ve Manifesta gibi etkinliklere katılmışlardır. Ayrıca Avrupa’da çağdaş sanat müzeleri ve merkezlerinde düzenlenen sergilere de katılımlar artmıştır (Madra, 2007, s. 38; Boyacı, 2009, s. 42).

Bu çalışma için seçilen karma sergiler de ağırlıklı olarak küratörlü etkinliklerdir. Kronolojik olarak ele alınacak sergiler tematik çerçeveleri, gerçekleştirildiği mekânlar ve katılımcıların bilgisi eşliğinde aktarılacaktır.

Göndermeler Sergisi (1990)

Fusun Onur, Serhat Kiraz, Canan Beykal ve Ayşe Erkmen'in çalışmalarını bir araya getiren sergi şubat ayında Maçka Sanat Galerisi'nde açılmıştır. Sergide hedeflenen tek tek işlerden çok bir sergi formu oluşturmak ve yer, zaman, mekân ve kişisel geçmişe dair bir tür arkeolojik kazı gerçekleştirmektir. Geçmişe "göndermeler" taşıyan çalışmalar galeride 40 stant üzerine ve ilk bakışta izleyiciye bunların sanatçıların önceki işlerinden seçilmiş parçalar/detaylar olduğu izlenimi bırakacak şekilde yerleştirilmiştir. Sanatçılar önceki işlerinin benzerlerini bu etkinlik için bir kez daha oluşturmuş, sergi mekânı ve stantların ölçülerine uygun olarak yeniden yorumlamışlardır (Özayten, 1990, s. 65).

8 Sanatçı 8 İş: B Sergisi (1990)

A, B, C, D Sergileri 1989 yılından itibaren, küratörlüğünü Beral Madra'nın üstlendiği C ve D sergileri haricinde, sanatçılar tarafından tertiplenen ve isimlerini sanatçı sayılarından alan etkinliklerdir. 10 Sanatçı 10 İş: A Sergisi (1989), 8 Sanatçı 8 İş: B Sergisi (1990), 10 Sanatçı 10 İş: C Sergisi (1992) ve 10 Sanatçı 10 İş: D Sergisi (1993) geleneksel malzeme ve tekniklerin dışında yeni sanatsal pratikleri görünür kılan etkinliklerdir.

Başlangıçta "Öncü Türk Sanatından Bir Kesit" (1984 – 1988) sergilerine katılan sanatçılardan bir grup, 1989 yılından sonra resim ve heykel alanında üreten diğer sanatçılardan ayrılarak sergiler düzenlemeye devam etmişlerdir. Bu sergileri öncekilerden ayıran grubun yalnızca obje sanatı/ kavramsal sanat yaklaşımı işler üreten sanatçılardan oluşmasıdır (Özayten, 2007, s. 23).

"8 Sanatçı 8 İş: B Sergisi", Cengiz Çekil, Fusun Onur, Canan Beykal, Selim Birsnel, Osman Dinç, Ayşe Erkmen, Serhat Kiraz ve İsmail Saray'ın katılımıyla, 20 Aralık 1990 – 19 Ocak 1991 tarihleri arasında Atatürk Kültür Merkezi galerisinde gerçekleştirilmiştir. Canan Beykal'ın "Her şey – Hiçbirşey – Bir şey" adlı enstalasyonu, Ayşe Erkmen'in demirin fiziksel gücü ile ışığın görünmez enerjisini bir araya getirdiği "Aslında Aynı" başlıklı çalışması, Serhat Kiraz'ın sanatın kökenine dair bir yoruma vardığı "İkilem"i, Selim Birsnel'in biçimsel açıdan Sarkis'in "Karartmalar"ını duyumsatan "Yerini Aç" adlı duvar yerleştirmesi, Fusun Onur'un "Görünenler Görünmeyen – Tanıdık Tanımadıklarımız" başlıklı işi, İsmail Saray'ın toplumsal ve siyasal olgulara dikkat çeken düzenlemesi, Osman Dinç'in "İlaman Dağı Destanı" ve Cengiz Çekil'in ölüm-yaşam birlikteliğini ve karşıtlığını konu edinen "Fani Bir Anıt No.2" adlı düzenlemesi sergiyi oluşturan yapıtlardır (Şekil 2) (Madra, 1991, ss. 17-19 ; Özayten, 2007, s. 25).



Şekil. 2 Cengiz Çekil, *Fani Bir Anıt No. 2*, 1990 (Kaynak: Kosova, 2020, s. 176)

Değerlendirmelere göre “B” sergisindeki çalışmalar estetik bir haz yaratmaktan çok, izleyiciyi düşünmeye, gerçeği algılamaya davet etmektedir. Semih Kaplanoğlu’na göre eserler sanatçıların çalışmaya başladığı “yerle / anla” çalışmayı sergilediği “yer / an” arasında soyut ama izlenebilir bir akıl yürütmenin yayılışına tanıklık etmektedir. Bu yüzden her durum, her nesne, her karşılaşma ve tarih, başvurulabilecek malzeme, düşüncenin yapılabileceği bir zemin oluşturmaktadır (Kaplanoğlu, 1991, s. 2).

10 Sanatçı 10 İş: C Sergisi (1992)

“B” sergisindeki sanatçılara yurt dışından Adem Yılmaz ve Knut Bayer’in eklenmesiyle 7 Ocak – 8 Şubat 1992 tarihleri arasında Atatürk Kültür Merkezi galerisinde açılmıştır. “C” sergisinin gerçekleştiği dönem, Türkiye’de bu türden sergilerin ilgiyle izlenmeye başladığı bir dönemdir. Alışılmışın dışında yapıtlar sergileme iddiasındaki sergi, sanat adına yeni önermeler getirme, değişik malzeme ve kurguyla alternatifler sunma amacındadır. “C” sergisi temelde izleyicinin bilincini, düşünme akışını araştıran, sorgulayan bir sanat kavrayışını yansıtmayı hedefleyen bir etkinliktir (Madra, 1992a, s. 1).

Bu yıllarda dikkat çeken bir başka olgu ise “Öncü Türk Sanatından Bir Kesit” (1984 – 1988) sergilerinin ardından, grubun adında yapılan değişikliklerle, olumsuz eleştirilerin hafiflemesi, hatta eleştirenlerin başında gelen Beral Madra’nın son iki serginin küratörlüğünü üstlenmesidir. Madra sergi ile ilgili genel değerlendirmesinde ise “C sergisi sanatçıları dünyadaki kolektif bilince ve kolektif yadsımaya katılıyorlar. Ürettikleri yapıtlar, kendileri, çevreleri, dünya hakkında sordukları sorular ve yapıtlarıyla verdikleri yanıtları inceliyorlar; sorulara dayalı yadsıma ağının içindeki yerlerini buluyorlar ve bu yerin kendilerine sağlayabileceği açılımları kullanıyorlar” sözleriyle sergiyi oluşturan sanatçıları evrensel sanat içerisinde diğerleriyle aynı ilgileri paylaşan bir çizgiye yerleştirmiştir (Madra, 1992b, s. 7; Özyayten, 2007, s. 25).

10 Sanatçı 10 İş: D Sergisi (1993)

Koleksiyon Mağazası’nın İstanbul Nişantaşı’nda, Mim Kemal Öke Caddesi üzerinde bulunan iki mağazası ve Maçka Sanat Galerisi’nde gerçekleştirilen sergiye Canan Beykal, Osman Dinç, Serhat Kiraz, İsmail Saray, Füsun Onur, Ayşe Erkmen, Selim Birsnel, Veit Stratmann, John Latham ve Henri Bassmadjian katılmıştır (Storsve, 1993, ss. 22-26; Özyayten, 2007, s. 26).

Enstalasyonların ağırlıkta olduğu sergide Selim Birsnel sergiye kabarcıklı naylona sarılmış, insan bedeni biçiminde bir üç boyutlu nesne, Veit Stratmann sokağı vitrinin önündeki terasa bağlayan bir çift merdiven ile katılmıştır. Serhat Kiraz neondan yapılmış 9 cam plakayı, dairesel siyah bir düzlem üzerine yerleştirmiş; İsmail Saray ise sergi mekânı dışındaki bir ağacın dallarına üzerlerine delikler açılmış maden kaplar, iç mekâna taş, odun parçası ve fotoğraftan oluşan bir düzenleme yerleştirmiştir. Osman Dinç, yalın biçimlere sahip, içleri balmumuyla ya da suyla doldurulmuş kaplar sergilemiştir (Storsve, 1993, ss. 22-26).

Anı/Bellek Sergileri (1992 – 1993)

Dönemin sanat yazarı ve küratörlerinden Vasıf Kortun’un “Anı / Bellek” kavramları etrafında oluşturduğu sergilerin birincisi 9 Aralık – 8 Ocak 1992 tarihleri arasında, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Taksim Sanat Galerisi’nde, ikincisi 4 Mayıs – 25 Mayıs 1993 tarihleri arasında Akaretler, Spor Caddesi, 50 numarada gerçekleştirilmiştir. Bu sergiler doksanların başında Türkiye sanat ortamı içinde öne çıkan küratöryel etkinlikler olmuştur (Bek, 2000, s. 80; Altındere, 2007, s. 6).

Serginin küratörü Vasıf Kortun ilk sergideki amacının resmi ve meşrulaştırılmış kolektif / kişisel bellekler ve tarihler, “tepeden inme” hafıza silinmeleri gibi olguları sorgulamak ve belli bir bakışa / kavrama göre düzenlenmiş, sorular sorup önermelere açık bir sergi gerçekleştirmek olduğunu dile getirmiştir (Çağdaş, 1992, ss. 7-8).

Ali Akay ilk “Anı / Bellek” sergisi üzerine kaleme aldığı yazıda öncelikle sergideki yapıtların, kullanılan malzemelerin ve bunların neleri anlattığının belirtilmesinin; buradan yola çıkarak da bellek denilen şeyin bilinçdışı ile olan farkını vurgulamanın ve belleğin eksi ve artılarının ortaya çıkarılmasının

gerekliliği üzerinde durmaktadır. Ali Akay'a göre sergilenen eserlerde yeni bir episteme içine girdiğimizi vurgulamak isteyen Gülsün Karamustafa'dan, mitoloji, fizik ve felsefe ile yakından ilgili Michael Morris ve Hüseyin Alptekin'e kadar yeni bir bellek nasıl elde edebiliriz sorusu akla getirilmektedir. Öte yandan Halil Akdeniz "uzun dönem" tarihi belleğe uzanıp İyon Uygarlığı ile 20. yüzyıl arasındaki geçişliliğe değinirken İpek Aksüğür Duben kutsal kitabın yaslandığı rahleyi konu edinmiştir (Akay, 1996a, ss. 162-170).

4 Mayıs – 25 Mayıs 1993 tarihleri arasında Akaretler, Spor Caddesi, 50 numarada gerçekleştirilen ikinci Anı/Bellek sergisinin üst başlığı kapı numarası ilk yapıldığı tarihten beri değişmeyen binaya atfen "50 Numara" olarak belirlenmiştir. Sergiye katılan Vahap Avşar, İsmet Doğan, Taner Ceylan, Bülent Şangar, Güven İncirlioğlu, Aydan Murtezaoğlu, Lerzan Özer, Eliza Proctor ve Emre Zeytinoğlu'nun ortaklaştığı konu "Cumhuriyetin sorgulanması"dır. Akaretler binalarından biri olan 50 numarada, II. Abdülhamit'in saray ressamı Fausto Zonaro'nun yaşaması, 12 Eylül 1980'e dek CHP'nin Beşiktaş İlçe Başkanlığı binası olarak kullanılması serginin böyle yüklü bir belleğe sahip bir mekânda yapılmasında tercih nedeni olmuştur (Elkatip, 1993, s. 30).

Söz konusu sergi için seçilen Akaretler 50 Numara yüklü bir siyasi/kültürel belleğe sahiptir ve belirlenen tematik çerçeve, küratöryel tercihler ve sanatçıların işlerini mimari plastikle ilişkilendirerek göstermeleri için uygun bir mekândır. "Anı ve bellek" kavramları ekseninde üretilen işlerin doğrudan mekânın tarihi birikimiyle diyaloga girmesiyle, mekânı sanatsal bir etüt alanı olarak kullanmasıyla 90'lar güncel Türk sanatının yenilikçi etkinliklerinden birisi olarak karşımıza çıkar bu sergi.¹

Akaretler 50 numara, II. Abdülhamit'in saray ressamı Fausto Zonaro'nun 1896- 1909 arasında yaşadığı ev ve atölye olarak ayrıca önemlidir. II. Abdülhamit'in kendisine tahsis ettiği bu binada peş peşe büyük resim sergileri açan ve dersler veren Zonaro, yaptığı resimlerle İstanbul'un kent dokusunu, törenlerini ve diğer etkinliklerini görselleştirmiştir. Ancak 1909'da "Jön Türkler"in II. Abdülhamit'i devirip yerine geçmeleri sanatçının İstanbul macerasını sonlandırmış, üç gün içinde 300 tablosunu satarak İstanbul'dan eşi ve çocuklarıyla birlikte ayrılmak zorunda kalmıştır (Gürçağlar, 1991, s. 30). Akaretler, ilk evresinde bir *mekân temsili* olarak Osmanlı'nın ilk toplu konutları olmuş, ancak siyasi çehrenin değişmesi ve Zonaro'nun ayrılmasıyla birlikte *mekânsal pratikleri* değişmiştir. Bir dönemin entelijansiyası ve sosyetesinin, hatta İttihat ve Terakkici'lerin uğrak mekânlarından olan ev/atölye, 12 Eylül 1980'e kadar, CHP'nin Beşiktaş İlçe Başkanlığı olarak hizmet vermiştir. Bu noktada "Anı/Bellek II" sergisinin Geç Osmanlı kültürü/siyaseti, "CHP'nin ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş mitleri, tek parti dönemi" gibi problematikleri, bir *temsili mekânı* olarak Elli numarada vücut bulur (Kortun, 1993, s. 15).

Sergiye katılan sanatçılardan İsmet Doğan içinde eriyen buz kalıpları bulunan mumdan, beyaz lahiti Zonaro'ya ithafen kurgular. II. Abdülhamit'in gözde sanatçısı Zonaro'nun İstanbul'a dair hayalleri ve bu hayallerin akıbeti, zamanın ve durumların geçiciliği bu lahitte görselleştirilir. Aydan Murtezaoğlu'nun "Karatahta"sı ise yine mekânın belleğiyle diyaloga giren işlerdendir, kolektif bilinçaltımızda sarsılmaz bir yeri olan karatahta-tebeşir ikilisi Cumhuriyetin ideallerini "yeni harfler" üzerinden sorgular (Şekil 3). Bilgi ve iktidarın tahakkümünün bir eğretilmesi olarak "karatahta", bir zamanlar CHP'nin binası olan mekânda gösterilerek "kitlesel eğitim"in, toplumsal anlamda kabuk değiştirmenin, batıya eklemelenmenin travmalarını sorgular. Ancak sergi açıldıktan on gün sonra DP İl Başkanlığı "Elli Numara" afişini indirerek yerine "14 Mayıs Demokrasi Bayramı! DP" yazan bir afiş asar (Anonim, 18 Mayıs 1993, s. 16). Küratör ve sanatçılar bu duruma tepkisiz kalmaz, inisiyatif kullanarak sergiyi kapatırlar. Böylelikle "Anı/Bellek II"

¹ Akaretler, 19. yüzyılın son çeyreğinde, İstanbul'daki kentsel dönüşümle birlikte denenen yeni uygulamalardan. Bu yıllarda ilk örneklerini gördüğümüz "toplu konutlar", dar gelirlilere yönelik sıra evler şeklindedir. Hedef kitle, küçük esnaf, zanaatkâr ve düşük rütbeli memurlardır. Bir istisna dışında bütün sıra evler İstanbul tarafının, Pera'nın ve Üsküdar'ın mütevazı mahalleleri veya arka sokaklarında yer almıştır. İstisna, 1875 yılında Sarkis Balyan tarafından yapılan ve Beşiktaş'ın iki ana caddesine yayılan Akaretler projesidir. Mimari açıdan mütevazı olmaktan uzak bir görüntü sergiler, anıtsal boyutları yakınındaki Dolmabahçe Sarayı ile uyumludur. Zeynep Çelik'e göre "Akaretler kentin tasarımına biçim vermede kullanılmış tek sıra ev projesidir" (Çelik,1998, s. 110)

sergisi de, Zonaro ve CHP gibi, mekânda kendine yer açarak, iz bırakarak ancak siyasi engellemelere maruz kalarak toplumsal ve kültürel tarihteki yerini alır.



Şekil 3. Aydan Murtezaoğlu, *Karatahta*, 1993 (Kaynak: Kosova, 2009, s. 34)

Farklılık Sergisi (1993)

Küratörlüğünü Suzan Milevska'nın yaptığı sergi Ekim ayında İstanbul, Galeri B'de açılmıştır. Sergide dekonstrüktivizmi temellendiren Jacques Derrida'nın ayrıştırma, farklılık, farklılıkların bütün içindeki ve bütünden soyutlanmış hali ele alınan konular arasındadır. Her şeyin temelini yazı olduğu düşüncesinden hareketle geliştirilen bu yaklaşım, bazı Türkiyeli sanatçılarca kimlik sorunsalı bağlamında da ele alınmıştır. “Farklılık” sergisinde Tomur Atagök, İsmet Doğan, Server Demirtaş gibi sanatçılar kolaj ve enstalasyonlarını sergilemiş, küreselleşmenin hız kazanmasıyla birlikte yerelliklerin güçlenmeye ve önem kazanmaya başladığını vurgulamıştır (Anonim, 1995, s. 3; Uşar, 2006, s. 65).

Gar Sergisi (1995)

1995 yılında Ankara Tren Garı'nda açılan sergide yer alan çoğu çalışmanın *mekânsal pratikler* ile *temsil mekânları* arasındaki ilişkiye odaklandığını söylemek mümkündür. Serginin basın bülteninde şöyle yazmaktadır:

Farklı kuşak ve ülkelerden 12 sanatçıyı bir araya getiren bu sergi, geleneksel sergi mekânları dışına çıkarak sanat yapıtlarını daha geniş bir kitle ile buluşturmayı amaçlamakta. Sergideki sanatçıların büyük çoğunluğu 'mekân düzenlemesi' (enstalasyon) yapmaktalar, bu sergide çalışmalarını gar mekânları için hazırlamaktalar. Gar Galerisi yanında gar peronları, bekleme salonu, emanet ve diğer alanlarda yerleştirilecek olan bu mekân düzenlemeleri, heykelden videoya kadar çeşitlilik göstermekte.

Ancak *Gar* sergisi, açılışının ertesi günü, içerdiği bazı işlerin “toplumun moralini bozduğu” gerekçesiyle Ankara Garı yönetimi tarafından toplatılır. Bu süreç, sergi düzenleyicileri tarafından serginin katılımcılarına yollanan mektupta tüm ayrıntılarıyla anlatılır. 8 Mayıs 1995 tarihli Milliyet Gazetesi kapatılma olayını birinci sayfadan, “İki Bakanlığın ‘Tabu’ Kavgası” başlığıyla manşete taşır. Haberde, bu karar yüzünden Kültür Bakanlığı ile Ulaştırma Bakanlığı arasında sorunlar yaşandığı belirtilir. Serginin düzenlenmesini sağlayan Emin Mahir Balcıoğlu, garın muhtelif yerlerine konulan eserlerin “vatandaşlar üzerinde yanlış etkiler yarattığı” gerekçesiyle kaldırıldığını söyler. Balcıoğlu, “Demiryolu yetkilileri, uyuyan insan figürlerinin yer aldığı bir eseri (Selim Birsal'in Kurşun Uykusu başlıklı çalışması), PKK propagandası olarak algılamışlar” diye ekler (Şekil 4). Dönemin Kültür Bakanı Ercan Karakaş ise sorumlu bulmaya çalıştıklarını belirterek, “böyle bir davranışı kabul edemeyiz, kınıyoruz” der (Anonim, 1995, s. 1).



Şekil 4. Selim Birsnel, Kurşun Uykusu, 1995 (Kaynak: Altındere ve Evren, 2007, s. 198)

Kamusal niteliğiyle sayısız kişinin de bellek yükünü taşıyan bir “alan” olarak gar, sanatçılar tarafından yolcularla ilişkisel estetiğin kurulabileceği bir sergileme “olanağı” olarak kullanılmıştır. Selim Birsnel’e göre, Claude Leon’un garın çeşitli bölgelerine serpiştirdiği teleskopa benzeyen ayna işini en iyi oralarda dolaşan ayyaş anlamıştır: "Bunlar işte bize bakıyor, hep bizi izliyorlar, kontrol ediyorlar" der². Ayşe Erkmen “demiryolu” fikrinin sinemadaki temsillerinden kolajladığı görüntüleri, televizyon ekranından yolculara aktarır, temsil ile gerçek içiçe geçer, aynada çoğalan imajlar gibi. Vahap Avşar ise “Dönüş” adlı videosunda garın döngüsel bir akışta haritasını çıkarmıştır; gidenler, kalanlar ve iç mekânın tüm strüktürel unsurları, beton ve insanın “sıradan” yaklaşması en azından bir seferliğine kayıt altına alınır (Gürdaş, 2019, s. 246).

Küreselleşme (Devlet – Sefalet – Şiddet) Sergisi (1995)

Sergi Ali Akay’ın küratörlüğünde, Emre Zeytinoğlu, Gülsün Karamustafa, Hüseyin Alptekin, Michael Morris, Müşerref Zeytinoğlu, İsmet Doğan, Ahmet Müderrisoğlu ve Bülent Şangar’ın katılımıyla 26 Ekim – 25 Kasım tarihleri arasında Beyoğlu İmam Adnan Sokak’ta Devlet Han’da gerçekleştirilmiştir (Gezer, 1995, s. 13).

Küreselleşme ve bununla birlikte devlet, şiddet ve yoksulluk da bir arada ele alınan konulardır. Bu konuda ön plana çıkan serginin temel kavramı, devletin ve şiddetin gölgesinde ortaya çıkan sefalettir. Sergide yer alan çalışmalar devletin dışına çıkışın şiddete dönüşmesine ve bireysel şiddete, ulus-devletin geri çekilmesiyle birlikte ortaya çıkan sorunlara sanatsal ve sezgisel bir perspektif sunmaktadır (Gezer, 1995, s. 113; Uşar, 2006, s. 66).

Azınlık Sergisi (1996)

1990 sonrasında genel sanat ortamında kimlik konusuna farklı yaklaşımlar dikkati çekmektedir. Ulus-devlet ve azınlıklar çerçevesinde kimlik konusu, çeşitli sanatçılarca ele alınmış ve farklı üretim biçimleriyle sanat ortamına yansıtılmıştır. Bu bağlamda gerçekleştirilen ve ön plana çıkan “Azınlık” sergisi, İstanbul Akkule Sanat Merkezi’nde Ali Akay tarafından, Ağustos 1996’da düzenlenmiştir. Hüseyin Alptekin, Nilüfer Ergin, Şeyma Reisoğlu, Emre Zeytinoğlu, Müşerref Zeytinoğlu ve Akın Nalça’nın sergide yer alan işlerinde, milli sınırlar, mücadele biçimleri, cinsel kimlik gibi konular ön plana çıkmıştır. Konu, modernleşme ve modernleşmenin toplumsal bileşkelerinin çözülmesiyle kimlik taleplerinin ortaya çıkması bağlamında değerlendirilmiştir. Ali Akay’a göre ulus-devletlerin homojen bütünlükleri içinde erittiği

² <http://www.selimbirsnel.com/bm2.htm>

azınlıklar, toplumları kum taneleri gibi atomize etmiştir. Bastırılan kimliklerin, kültürlerin ve cins kimliklerinin geri dönüşü “azınlık” şeklinde olmuştur. Konu yine küreselleşme bağlamında değerlendirilmelidir. Küreselleşmeyle birlikte aidiyet duygusu güçlenmiş ve küçük gruplara mensup bireyler ve farklı gruplar etkileşim haline geçerek kenetlenmiştir (Akay, 1996, s. 14; Uşar, 2006, s. 66 - 67).

Genç Etkinlik (1995 – 1998)

Hüsamettin Koçan, Ali Akay, Canan Beykal ve Balkan Naci İslimyeli gibi yazar, küratör ve sanatçıların yer aldığı danışma kurulu tarafından Uluslararası Plastik Sanatlar Derneği'nin çatısı altında TÜYAP Tepebaşı'nda düzenlenen Genç Etkinlik sergileri geleneksel sanat hiyerarşilerine karşı duran yapıyla dikkat çekmektedir. Genç Etkinlikler o güne dek yarışmalı sergiler haricinde, özel galeri ve sanat kurumlarının sergi mekanlarında kendilerine az yer bulabilen genç sanatçılar için bir özgürlük alanı yaratmıştır (Altındere, 2007, s. 7).

Yılda bir kez gerçekleştirilen ve otuz beş yaşın altındaki sanatçıların başvurabildiği Genç Etkinlik, resim, heykel, enstalasyon, performans, film, edebiyat ve tiyatro gibi farklı disiplin, şehir, eğitim ve arka plandan gelen 250-300 sanatçının katıldığı ve yaklaşık 3 hafta boyunca süren ve yan etkinlikler olarak panel seminer, film gösterimleri ve workshoplarla devam eden disiplinlerarası sergilerdir. Bu etkinliklere katılan genç sanatçılar, eğitim aldıkları sanat kurumlarının estetik anlayışlarını kırmış, üretimlerine Türkiye'nin içinden geçtiği yoğun politik atmosferin olgularını da yansıtmışlardır (Altındere, 2007, s. 7).

1995 yılında gerçekleştirilen ilk Genç Etkinlik'te “Sınırlar ve Ötesi” başlığı altında gençlerin sınırları nereye kadar zorlayabilecekleri sorusundan yola çıkılmış, düşünsel ve coğrafi sınırlar ekseninde iktidar, kimlik, medya, suç, cinsellik gibi konular ele alınmıştır. 1996'daki ikinci Genç Etkinlik'te ise “Yurt Yersizyurtsuzlaşma” kavramı bağlamında göç, göçebe, kimlik, ötekilik gibi konuların, 1997'deki üçüncü Genç Etkinlik'te “Kaos” teması altında mitoloji, siyaset, fizik teorileri, felsefe, bireysel ile toplumsal yaşam ve sanattaki kaosu vurgulayan karmaşa ile düzen ve bu ikisi arasındaki geçişliliğin tartışılması amaçlanmıştır. Son sergide ise (1998) net bir tema yoktur, ancak doğum-ölüm, medya, cinsellik, gelenek gibi konuların ele alındığı çalışmalar sergilenmiştir (Bunulday, 2008, s. 144).

Manzara Sergisi (1998)

Geleneksel anlamda sanat yapıtının konusunu oluşturan yapıların, günümüz sanat ortamının olanaklarıyla nasıl algılandığı ve kurgulandığı da bazı sergilerin temasını oluşturmuştur. Sergiler kimi zaman genel bir perspektif içerisinde, yaşanan değişimleri de gözler önüne sermektedir. Bu sergilerden biri, Borusan Sanat Galerisi'nde, Beral Madra küratörlüğünde, Mart 1998'de gerçekleştirilen “Manzara” başlıklı sergidir. Sanat yapıtlarına bütün zamanlarda konu olan, geleneksel anlamda sanat yapıtının nedeni olan doğanın, post modern süreçte nasıl görüldüğünü ya da gösterildiğini bir dizi yapıtla gündeme getirmiştir. 1970'lerden, 1980'lerden ve 1990'lardan, Altan Gürman, Nur Koçak, Bedri Baykam, Antonio Cosentino, Önder Ergün, Serhat Kiraz, Güven İncirlioğlu ve Mustafa Pancar gibi resamlara ait manzara resimlerinin yer aldığı sergide, kavrama katılan yeni açılımlar gözler önüne serilmiştir. 1995 yılında Alman Kültür Merkezi'nin katkılarıyla Angela Melitopoulos yönetiminde gerçekleştirilen video work-shop sonucu oluşan “İstanbul Görüntüleri” de izleyiciyle bu sergide buluşmuş, izleyiciyi, yaşadığı kentin manzaralarını yeniden değerlendirmeye yöneltmiştir. İzleyici bu sergi ile günümüzde insan ve doğa arasındaki ilişki, sanat yapıtları ve doğa arasındaki ilişki süreçleri, sanatçının “manzara” ile hesaplaşması, izleyicinin günümüzdeki “manzara”ya bakışı, doğanın değiştirilmesinin sonuçları gibi konularda düşünmeye davet edilmektedir. Böylece günümüz sanat ortamının malzemesi olan video ve onun eleştirel bakışı ile konunun nasıl bir boyut kazandığı gözler önüne serilmiştir (Anonim, 1998, s. 12; Uşar, 2006, ss. 67-68).

Tepeler Arasında Tablo Sergisi (1999)

İstanbul'da bir cafe ve etkinlik mekânı olan Dulcinea'da, Eylül-Ekim 1999'da gerçekleştirilen “Tepeler Arasında Tablo” başlıklı sergiye Hüseyin Alptekin, Elif Ara, Bülent Şangar, Halil Altındere,

Gülsün Karamustafa, Selim Birsnel, Vahit Tuna, Canan Şenol, Aytekin Olgunsoy ve Hale Tenger katılmıştır. Sanatçıların herhangi bir konseptle bağlı kalmadan özgür seçimleri doğrultusunda gerçekleştirdikleri çalışmaları, kadın ve erkek kimliğinden günümüz sanatına eleştirel bir bakışı yansıtan işlere, çocuk dünyasının sınırlarından toplumsal ilişki ve rollere kadar geniş bir yelpazeye yayılmıştır (Aliçavuşoğlu 1999a, s. 1; Sönmez, 1999, s. 25). Budist düşünür Li Liveng'in "Önce tablodaki tepelere bakın sonra tepelerin oluşturduğu tabloya" sözünden hareketle oluşturulmuş bir sergidir. Dulcinea'nın sanat yönetmeni Claire Lyse Bucci, Türk sanatçıların Bienalde yeterince iş sergileyemediklerini ve seçim kriterinin "temsil" olduğunu düşünmektedir. Öne çıkan konular ise erkek ve kadın olmanın yanı sıra ailenin sınırlarının sorgulanmasıdır. Hale Tenger, Kosova sorununa eğildiği çalışmasında kavanozları kullanmıştır. Sanatçı, "Sınırlar" adlı, iki monitörlü video filmiyle sınır savaşının anlamsızlığına dikkat çekmeye çalışmıştır. Halil Altındere'nin sergiye katıldığı "Hard & Light" adlı videosunda, Marlboro sigara paketi bir imge olarak kullanılmıştır. Sigara paketlerinin yanı sıra eller ve fondaki müzik de çalışmaya eşlik etmektedir (Öktülmüş, 1999, s. 23; Uşar, 2006, s. 69).

Yerli Malı Sergisi (2000)

Popüler kültür ya da kitle kültürü olarak bilinen ve toplumun genelinde görülen kültür öğeleri, kimliksizleşme bağlamında, sanatçıların ilgisini çeken konular arasında yer almıştır. Bu konuya bağlı olarak gelişen tüketim kültürü olgusu da bazı sergilerde ele alınmış ve sanatçıların ilgisini çekmiştir. Elhamra Sanat Galerisi'nde Şubat 2000'de gerçekleştirilen "Yerli Malı" sergisinde Neriman Polat, Gül Ilgaz, Raziye Kubat, Memed Erdener, Nancy Atakan, İrfan Önürmen, Maria Sezer ve Antonio Cosentino yer almıştır. Batı'yı yakalamak adına tüketim toplumunda kaybolan "biz" in ele alındığı sergiye sanatçılar, videodan fotoğraf ve enstalasyona uzanan çeşitlilikte eserlerle katılmıştır. Bu bağlamda, sergide kimliksizleşme konusu da devreye girmektedir (Altan, 2000, s. 23; Uşar, 2006, s. 70).

Bu noktaya kadar aktarılan sergilerin haricinde, hakkında daha kısıtlı bilgilere ulaşılan etkinlikler de göze çarpmaktadır. Örneğin 1995 yılında Urart Sanat Galerisi'nde düzenlenen *Sanat: Kurgu Yaşam* sergisine Yılmaz Aysan, Esat Tekand, Nazif Toğcuoğlu, Şeyma Reisoğlu Nalça, Tayfun Erdoğmuş, Murat Morova, Mustafa Karyagdı ve Hakan Onur katılmıştır (Akay 1995, ss. 34-36). Aynı yıl düzenlenen *Hayal-i Tarih* (The Imagination Of History) sergisi Selda Asal, Hakan Onur, Hüseyin Alptekin, Michael Morris, Gustav Deutsch, İpek Aksüğüdür Duben, Gülsün Karamustafa, Hale Tenger, Franz Xaver, Gerald Harringer, Wolfgang Preisinger, Margaret Jahrman ve Max Moswitzer'in katılımıyla 22 Eylül – 10 Ekim tarihleri arasında Efes'te gerçekleştirilmiştir (Uçkan, 1995, ss. 32-34). 1999 yılında izleyiciyle buluşan *Sanat ve Modaları* başlıklı sergi ise, Ali Akay'ın küratörlüğünde, Ekim 1999'da Urart Sanat Galerisi'nde gerçekleştirilmiştir. Sanat ve modaları kavramı üzerine düşünen sanatçılar, tuval resmi dışında heykel, enstalasyon, fotoğraf, dijital baskı ve video gibi birçok farklı teknik kullanmışlardır. Sergide sanat ve moda kavramıyla doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili olan işler yer almıştır (Aliçavuşoğlu 1999b, s. 1; Uşar, 2006, s. 69).

Sonuç

1990'lı yıllarda Türkiye'de temalı sergiler daha çok müze, dernek, şirket-banka ve galeri etkinliği olarak, Taksim Sanat Galerisi, Maçka Sanat Galerisi, Koleksiyon Mağazası Galerisi, AKM Sergi Salonu, Tüyap Sergi Salonu, Urart Sanat Galerisi, Aksanat, Platform Garanti Güncel Sanat Merkezi, Proje 4L Güncel Sanat Merkezi, Borusan Sanat Galerisi, Siemens Sanat Galerisi gibi galerilerde yapılmakla birlikte, Devlet Han, Akaretler 50 Numara ve Ankara Tren Garı gibi kent içi/kamusal mekânlarda da sürmüştür.

Çağdaş sanatın gelişim/değişim çizgisine bakıldığında tarihi mekânların düzenlenen sergilerin odak noktası, itici gücü olmaya başladığı görülmektedir. Taksim Sanat Galerisi ve Atatürk Kültür Merkezi dışındaki sergilere ev sahipliği yapan mekânların çoğu doksanların sonlarında hizmet vermeye başlamıştır. Fakat Devlet Han, Akaretler 50 Numara ve Ankara Tren Garı (1980'lerin bienal mekânlarının ardından) özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısında toplumsal/siyasi tarihin önemli noktaları olagelmiştir. Söz konusu yapılar gündelik yaşamda çeşitli amaçlarla çok sayıda bireyin karşılaştığı, işlevsel ve ticari yönden

ilişkilendiği mekânlardır. Öte yandan 1980'lere baktığımızda özellikle bienaller için daha çok Osmanlı kültür mirasından ve devletin üst kesiminin, seçkinlerin gündelik hayatında yer alan, saraya daha yakın yerlerin seçildiği söylenebilir. 1990'larda mekân olgusunun en çok anlam kazandığı, seçilen temalarla bütünleştiği sergilere ise Anı/Bellek ve Gar sergileri örnek gösterilebilir.

Sanat ortamının yeni tanıştığı küratörlük olgusuyla birlikte Feshane, Aya İrini ve Akaretler gibi tarihi mekânlarda gerçekleştirilen sergiler sosyoloji, tarih ve felsefe gibi farklı disiplinlerle işbirliği içinde, mekân/mimari üzerinden toplumsal belleğin deşifre edilmesine olanak sağlamıştır. Salt birer sergileme mekânı olmanın ötesinde, yeniden ziyaret edilen-üzerine düşünülen bu yapılarla izlenime sunulan işler, modernite, ulus-devlet ve iktidar aygıtları gibi kavramları sorunsallaştırmıştır. Neo-liberalizmin bir sonucu olarak yaşanan kültürel erozyon, militarizm, toplumsal cinsiyetler arasındaki eşitsizlik, kamusal/özel alanda şiddet gibi temalar sanatçıların çalışmalarında giderek daha sık işlenmeye başlamıştır.

Çıkar çatışması:	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Mali destek:	Yazar bu çalışma için mali destek almadığını bildirmiştir.
Etik kurul onayı:	Yazar bu çalışmada etik kurul onayına gereksinim duymadığını beyan etmiştir.

Kaynakça

- Akay, A. (Aralık 1995). Sanal zamana ulaşan yolda sanatın yeri. *Hürriyet Gösteri*, 181, 34-36.
- Akay, A. (14 Ağustos 1996). Görünmez çizgiyi görünür kılmak. *Cumhuriyet Gazetesi*, 14.
- Akay, A. (1996). Bellek üzerine. *Kıvrımlar* içinde (ss. 162-171). Bağlam Yayıncılık.
- Aliçavuşoğlu, E. (21 Eylül 1999a). Tepeler arasında çağdaş Türk sanatçıları. *Cumhuriyet 2 Eki*, 1.
- Aliçavuşoğlu, E. (21 Ekim 1999b). Günümüz çağdaş sanat modası. *Cumhuriyet 2 Eki*, 1.
- Altan, G. (23 Şubat 2000). Yerli malı, yurdun malı. *Radikal*, 23.
- Altındere, H. (2007). Türkiye'de güncel sanat 1986-2006. *User's manual – Contemporary art in Turkey 1986-2006* içinde (ss. 3-9). art-ist Prodüksiyon Tasarım Yayıncılık.
- Altındere, H., & Evren, S. (2007). *User's manual – Contemporary art in Turkey 1986-2006*. art-ist Prodüksiyon Tasarım Yayıncılık.
- Anonim. (18 Mayıs 1993). DP'den sanata karşı tavrı. *Milliyet*, 16.
- Anonim. (8 Mayıs 1995). İki bakanlığın 'tabu' kavgası. *Milliyet*, 1.
- Anonim. (6 Mart 1998). Resimler, fotoğraflar ve video. *Cumhuriyet*, 12.
- Boyacı, M. (2009). *Çağdaş Türk sanatında küratörlük olgusu: Beral Madra*. [Yüksek Lisans Tezi]. Anadolu Üniversitesi, Eskişehir.
- Bunulday, S. (2008). *1975-2005 arası Türkiye sanat üretiminde "toplumsal sergiler" ve "kavramsallaştırma"*. [Doktora Tezi]. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul.
- Çağdaş, H. (1992). Anı-bellek sergisinin ardından: Bellek-anı-kimlik ve sanatçı. *Hürriyet Gösteri*, 135, 7-9.
- Çalikoğlu, L. (2008). 90'lı yıllarda çağdaş sanat : Kırılma-gerilim-çoğulculuk. *Çağdaş sanat konuşmaları 3 – 90'lı yıllarda Türkiye'de çağdaş sanat* içinde (7-17). Yapı Kredi Yayınları.
- Çelik, Z. (1998). *19. yüzyılda Osmanlı başkenti, değişen İstanbul*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Elkatip, D. (Mayıs 1993). Belleksiz bir toplumun sorgulanması. *Milliyet Sanat*, 312, 30-31.
- Gezer, T. (31 Ekim 1995). Sefalet'e sanatsal bir bakış. *Cumhuriyet*, 13.
- Gürçağlar, A. (1991). *Fausto Zonaro ve çağdaşlarının İstanbul manzaraları*. [Yüksek Lisans Tezi]. İstanbul Teknik Üniversitesi.
- Gürdaş, B. (2019). Demir ağlarla ördük ana yurdu dört baştan: Toplumsal ve kültürel bellekte Ankara Tren Garı. *Kültürel Bellek 2016*. Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Kaplanoğlu, S. (1991). 8 sanatçı 8 iş: B. *8 Sanatçı 8 İş: B Sergi Kataloğu*.
- Kortun, V. (1993). *Elli Numara, Anı/Bellek 2 sergi kataloğu*. İstanbul.
- Kosova, E. (2007). Türkiye'de güncel sanat. *User's Manual – Contemporary Art in Turkey 1986-2006* içinde (ss. 48-50). art-ist Prodüksiyon Tasarım Yayıncılık.
- Kosova, E. (2009). *Aydan Murtezaoğlu, Yakınlıklar kaybolup mesafeler kapanırken*. Yapı Kredi Yayınları.

- Kosova, E. (2020). Ateşi soğutmak. E. Arıdurdu & M. Elveren (Yay. haz.), . *Cengiz Çekil: 21.08.1945 – 10.11.2015* içinde. SALT Yayıncılık.
- Koyuncu, M. (2007). Ulus sergileri ve temsil. *User's Manual – Contemporary Art in Turkey 1986–2006* içinde (ss. 88-100). art-ist Prodüksiyon Tasarım Yayıncılık, 88 – 100.
- Madra, B. (1991). 8 sanatçı 8 iş sergisi: Başka Boyutlarda Sanat. *Hürriyet Gösteri*, 122, 16-19.
- Madra, B. (1992a). 10 sanatçı 10 iş: C sergisi. *10 sanatçı 10 iş: C sergisi kataloğu*, İstanbul.
- Madra, B. (1992b). 10 sanatçı 10 iş: C sergisi Atatürk Kültür Merkezi'nde: Bu zamanın sanatçıları. *Cumhuriyet*, 22 Ocak, 7.
- Madra, B. (2007). Bir karmaşa alanı olarak görsel sanat. *User's Manual – Contemporary Art in Turkey 1986–2006* içinde (ss. 28-43). art-ist Prodüksiyon Tasarım Yayıncılık.
- Öktülmüş, B. (13 Eylül 1999). Çağdaş sanatın tepeleri. *Radikal*, 23.
- Özayten, N. (Mart 1990). Dört el için yazılmış bir sonat: Göndermeler. *Hürriyet Gösteri*, 112, 68-69.
- Özayten, N. (2007). Türkiye'de obje sanatı, kavramsal sanat, post-kavramsal sanat eğilimleri. *User's Manual – Contemporary Art in Turkey 1986–2006* içinde (ss. 10-26). art-ist Prodüksiyon Tasarım Yayıncılık.
- Özayten, N. (2013). *Mütevazı bir miras, Batı'da obje sanatı/kavramsal sanat/post-kavramsal sanat ve Türkiye'de 1965-1992 yılları arasındaki benzer eğilimler*. SALT e-yayıncılık.
- Sönmez, A. (4 Ekim 1999). Tepeler arasında işler. *Milliyet*, 25.
- Storsve, J. (Nisan 1993). 10 sanatçının D sergisi armağanları. *Hürriyet Gösteri*, 149, 22-26.
- Uçkan, Ö. (Ekim 1995). Efes'te hayal-i tarih. *Hürriyet Gösteri*, 179, 32-34.
- Uşar, İ. M. (2006). *1990 sonrasında Türkiye'de video sanatı ve kimlik sorunsalı*. [Yüksek Lisans Tezi]. Hacettepe Üniversitesi. Ankara.



Eco-Nomads of American Wilderness: An Analysis of the Auto/Biographies of Christopher McCandless and Everett Ruess

Amerikan Yaban Hayatındaki Eko-Göçebeler: Christopher McCandless ve Everett Ruess'in Oto/Biyografilerinin Bir Analizi

Gülşen ASLAN USLU*

Öz

Everett Ruess ve Christopher McCandless Amerika'da yaban hayatında maceralara atılan iki genç yaban hayatı gezginidir. Farklı dönemlerde yaşamalarına rağmen, geleneksel ve toplumsal olarak kabul görmüş yaşam tarzını geride bırakarak, doğaya duydukları sevgiden beslenen bir istekle vahşi doğada yolculuğa çıkmışlardır. Uygar dünyayla olan son bağlantılarını da yavaş yavaş kopararak, Amerika'nın vahşi doğasında özgürce dolaşan ve Fransız düşünürler Deleuze ve Guattari tarafından tanımlanmış yersiz-yurtsuz göçebelere dönüşmüşlerdir. Bu yolculukları ve toplum dışına çıkışları hem otorite karşıtı bir tavırken hem de doğada kendini keşfetme süreçleri olarak değerlendirilebilir. Ruess ve McCandless doğayı evcilleştirilecek ve hükmedilecek bir yer olarak değil, var olunacak ve ekolojik bilince sahip göçebelere, ya da kısaca eko-göçebelere, dönüşülecek bir yer olarak görmüşlerdir. Bu makale, McCandless ve Ruess'i eko-göçebeler olarak değerlendirir ve inceler. Bu iki gezgin üzerine yazılan oto/biyografik eserlerde görüldüğü üzere eko-göçebelerin, derin ve güçlü yaban hayatı ve doğa sevgisi çevreyle ilgili sorunlarla uğraşan günümüz dünyasında, onu korumak adına örnek teşkil edecek yaşam hikâyeleri sunmaktadır.

Anahtar sözcükler: Everett Ruess, Christopher McCandless, yersiz yurtsuzlaşma, ekoloji, eko-göçebe.

Abstract

Everett Ruess and Christopher McCandless were two young wanderers setting on adventures in the American wilderness. Despite living in different decades, they showed a similar disdain for society and left behind their traditional and socially accepted lifestyles and journeyed into the wilderness with a drive fueled by their love for nature. Gradually cutting their ties to the civilized world, they turned into deterritorialized nomads, as defined by the French thinkers Deleuze and Guattari, wandering freely in the American wilderness. These journeys and their departure from society can be seen as both an anti-authoritarian attitude and a process of self-discovery in nature. Ruess and McCandless did not see nature as a place to be domesticated and dominated, but as a place to exist and become ecologically conscious nomads or, in short, eco-nomads. This article examines McCandless and Ruess as eco-nomads. The auto/biographical works written about these two explorers offer exemplary life stories to protect the environment in today's world of environmental challenges.

Keywords: Everett Ruess, Christopher McCandless, deterritorialization, ecology, eco-nomad.

* Res. Asst. Dr., Hacettepe University, Faculty of Letters, Department of American Culture and Literature. E-mail: gulsenaslan@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7781-5943



Introduction

In the desert one comes in direct confrontation with the bones of existence, the bare incomprehensible absolute is-ness of being. Like a temporary rebirth of childhood, when all was new and wonderful.”

Edward Abbey, Confessions of a Barbarian (p. 197)

The hefted sheep live in a world that is governed entirely and uncomplicatedly by common sense. The received wisdom of the generations keeps them safe. If ever a sheep with a philosophical sensibility were born, the others would see it as mad, bad, and dangerous to know, and one way or another, it would not last for long as part of the flock.

Andrew Ballantyne, Deleuze and Guattari for Architects (p. 9-10)

This analogy was used by Andrew Ballantyne in his account of the 18th-century philosopher David Hume, who was, in a sense, “hefted” like the sheep “in Edinburgh society when he participated in chit-chat and backgammon” (2007, p. 13). However, the world of philosophy was a place where he could go beyond his habitual life and surroundings to be away from the flock, and he was then taken to “a world he could barely describe to his neighbors” (Ballantyne, 2007, p. 13). According to Ballantyne, this double life lived by Hume in the world of philosophy and society represents the act of going beyond territories, or de-territorialization, as coined by the French philosophers Gilles Deleuze and Felix Guattari. On and off, Hume de-territorialized and traveled into the world of philosophy and produced his works. He later came back to the world of his society and re-territorialized in it, and “reporting back from his adventures in deterritorialization, (he) tells . . . what it feels like to be lost sheep, but once he has returned, he is relieved to be safe home again” (13). According to Deleuze and Guattari, these acts of de-territorialization and re-territorialization by certain individuals do not just belong to 18th-century Scotland. Moreover, they are especially significant as tools of resistance in the age of urbanization and capitalism when individuals are controlled and oppressed by authoritarian systems and power mechanisms. These acts, they believe, work to free the individual from the constraints of capitalism.

Such an emancipating outcome, as foreseen by Deleuze and Guattari in their two-volume work *Capitalism and Schizophrenia*, takes place in the lives of two American wilderness explorers, Everett Ruess (1914-1934), and Christopher Johnson McCandless (1968-1992). In 1931, Everett Ruess from Los Angeles started his wanderings in the Sierra Nevada, and California coast, and finally ended up in the deserts of the American Southwest (see Figure 1). His travels lasted for almost four years until he disappeared in the Escalante River area in Utah. In a different decade, in 1990, Christopher McCandless from Virginia started his continental odyssey across America. He journeyed from Atlanta on the East Coast to thirty other locations such as Texas, Arizona, California, Lake Tahoe, Lake Havasu, the Colorado River, the Gulf of California, etc., and ended up in Alaska in 1992 covering 11,731 miles (18,879 km) in total (*Tripline.net*) (See Figure 2). Despite living in different periods, Ruess and McCandless leave the conventional and socially accepted lifestyles behind and venture into voyages in the wild with a similar motive that is informed by a love of the wild. Gradually shedding off their last connections to the civilized world, they turn into deterritorialized nomads freely roaming in the American wilderness. Their voyages do not stem from young men’s passion for seeking adventure and freedom, they are nourished by a deep and strong love for the wild that considers nature not as a place to tame and dominate but as a place to exist and become ecologically conscious nomads, or shortly, eco-nomads. This article aims to look at the depiction of McCandless and Ruess through the framework of deterritorialization and nomadism set by the French thinkers Deleuze and Guattari. Deleuze and Guattari’s ideas on the nomad serve as a springboard for my concept of “eco-nomad” which I theorize as individuals having three distinctive characteristics: A Thoreauvian understanding of nature, a passionate love and observation of nature, and living in harmony with nature by developing nomadic survival tactics, all of which will be explained in detail in the following sections. In this respect,

McCandless and Ruess are eco-nomads of the American wild, and narratives on these young men present a strong ecological consciousness and wilderness aesthetics that must set a crucial example in a world of impending environmental catastrophes. These narratives can serve and guide us, the present inhabitants of the world, in our urgent attempts to protect and save it.

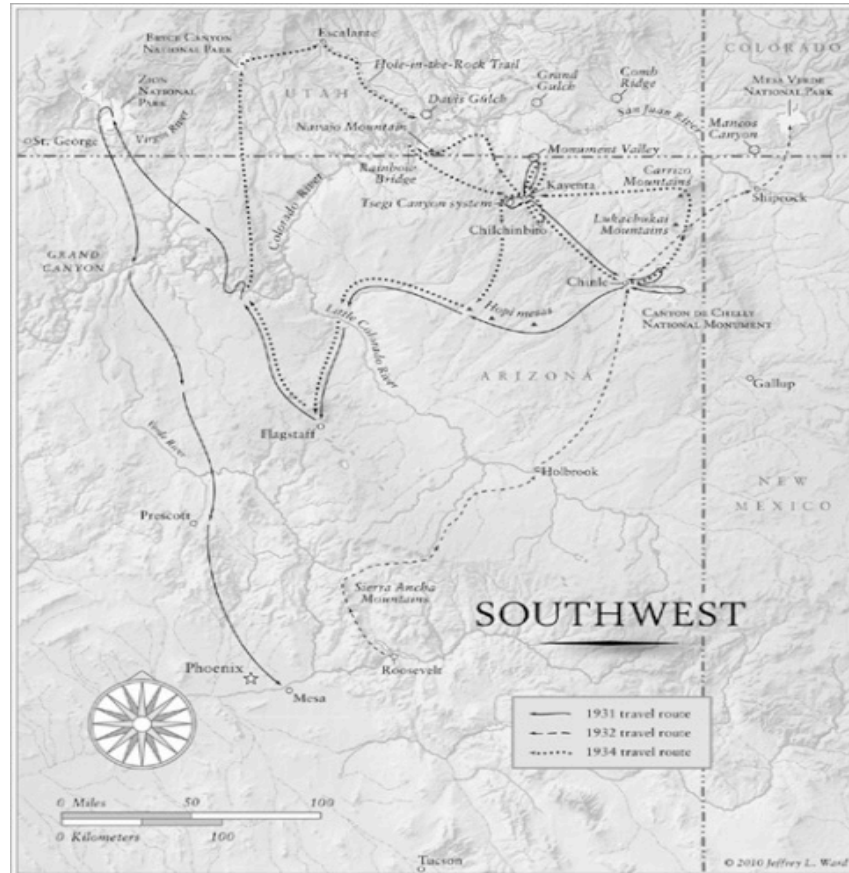


Figure 1: A map showing the trails taken by Everett Ruess in different years; 1931, 1932, and 1934. (David Roberts, 2011)

Who Is an Eco-Nomad?

Although Deleuze and Guattari define the nomad as rather a tendency and force towards deterritorialization than a particular individual, the concept of the nomad can be applied to individuals who are involved in acts of deterritorialization and situate themselves outside the community, society, or state. Starting from this, a nomad can be described as an individual who ventures into voyages in the wild by gradually cutting his ties off with civilization.

The first distinctive feature of an ecologically conscious nomad, or eco-nomad, is his acceptance of himself as “an inhabitant, a part and parcel of Nature, rather than a member of society” (Thoreau, 1876, p. 1). This Thoreauvian understanding driven by Transcendentalist philosophy sees man as not superior to nature but equal to other creatures that live in it. Human beings are not only members of human societies but, first and foremost, they are inhabitants of this world just like other species. This understanding and consciousness of human existence challenge the ideas that situate men over other living beings and nature. In “Walking,” Thoreau also mentions that at the end of the day, he comes back to his home and community after walking. However, a true “Walker” is a man who sets on walking “in the spirit of undying adventure, never to return” (Thoreau, p. 2). This nomadic spirit is certainly a defining characteristic for McCandless and Ruess who never return from their journeys, and thus, for the eco-nomad.

The second characteristic of an eco-nomad is his passionate love for wilderness and nature which is merged with a diligent and careful observation of it. McCandless and Ruess venture into voyages in the wild because of their passionate love, however, as they roam in it, they start to observe the animals, the plants, the weather, and various scenery they come across. This love and admiration transform into an aesthetic understanding that develops in the case of Ruess into his poems and artworks and in the case of McCandless his journal entries contemplating the beauty of nature. Their commitment to nature which they see as a place to discover oneself and the meaning of existence is an ever-present issue in their narratives.

The third and last feature of an eco-nomad is his learning and adopting survival tactics in the wild. While wandering and admiring the beauties of nature is one thing, surviving in it is another thing, a challenge faced by the eco-nomad who transforms it into the art of surviving. The eco-nomad learns the safe routes to follow, can protect himself from dangerous animals, learns the edible plants, and follows and adapts himself to the weather and ultimately to his surroundings. It is seen that the aesthetic contemplations of Ruess and McCandless are tied strictly to the survival techniques they develop, they internalize ways of nature for survival and existence rather than simply contemplating its beauty and grandeur.

The narratives on Everett Ruess by such authors as W.L. Rusho, David Roberts, Philip L. Fradkin, and John P. O'Grady and on Chris McCandless by Jon Krakauer, show that these two young men gradually turn into the eco-nomad as they roam in the wild. Although these narratives can be categorized as biographies written by different authors with their comments, because they integrate the letters, journal entries, post-cards, and artworks written and created by McCandless and Ruess, they also function as 'auto/biographies' bringing autonomy of the eco-nomads to the narratives.

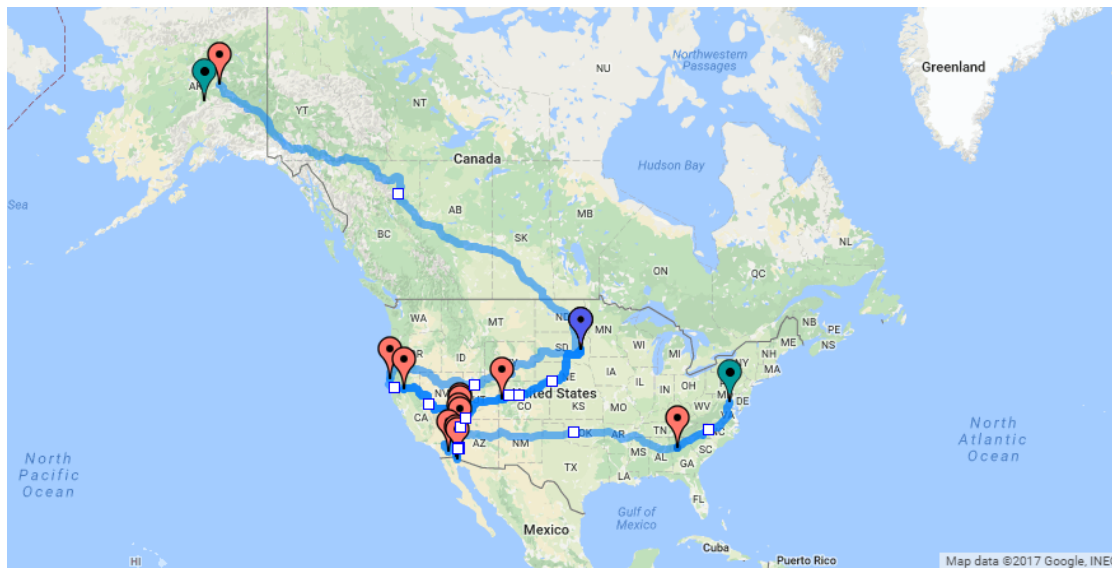


Figure 2: *Into the Wild*: Chris's journey. Map by Elizabeth Arnold. 2017. *Medium.com*

Christopher McCandless in *Into the Wild*

Jon Krakauer's auto/biographical work on the life of Christopher McCandless, *Into the Wild* (1996) chronicles his nomadic adventures as he searches for meaning and purpose in life, which is epitomized by his wish to settle in the last frontier, the Alaskan wilderness. The film adaptation by Sean Penn which came in 2007 almost turned McCandless into a hero creating a global fandom. After he completed his continental odyssey in America, McCandless went to Alaska and lived alone for four months in his 'Magic Bus.' However, his deceased body was found in 1992 by a group of hunters. Krakauer's work chronicles the important incidents of his two-year-long journey and his death. In this respect, McCandless's rejection of being "hefted" or "territorialized" in civilization and setting out for his "great Alaskan odyssey" (Krakauer,

2007, p. 46) transforms him into the nomad, as defined by the French thinkers. He creates his authentic experience and self by going beyond the Oedipal family structure and oppressive society in an act of deterritorialization in the ultimate territory—the wild. However, unlike Hume whose lines of flight happen on a mental level, McCandless’s deterritorialization is also physical, and it is finalized in the middle of the northern wilderness.

When the deceased body of McCandless was found by Alaskan hunters in 1992 and made headlines in the newspapers, Jon Krakauer was given the task of reporting the “puzzling” (Krakauer, 2007, p. ix) incident for the *Outside* magazine. After his article came out, the magazine was bombarded with a variety of letters. Some of these were angry responses to McCandless for wasting his life in such a conceited and stupid manner, and they thought he underestimated the challenges of living in Alaska. Others found his endeavor noble and inspiring for the courage he showed. Long after the initial reactions subsided and McCandless was forgotten by the media, it stayed with Jon Krakauer. As he remarks in the book, he has been “haunted by the particulars of the boy’s starvation and by vague, unsettling parallels between events in . . . (McCandless’s) life and those in . . . his own,” he was not “willing to let McCandless go” (x). For the book, he “spent more than a year retracing the convoluted path that led to his death in the Alaska taiga, chasing down details of his peregrinations with an interest that bordered an obsession” (x). With the book and its adaptation by Sean Penn that came out in 2007, the numerous fans of McCandless sometimes risked their lives to see the place and the Magic Bus that McCandless made his sanctuary in the Denali National Park in Alaska. In his article “20 Years Later: Thoughts on the Folk Appeal of Christopher McCandless,” Casey R. Schmitt likens the Magic Bus to a secular pilgrimage site similar to that of Jim Morrison’s grave or Steve Prefontaine’s rock which shows the rising popularity of McCandless’s life story (See Figure 3). He goes on to describe the rituals of this secular pilgrimage:

Pilgrims to the “Magic Bus” document their visits with photographs and videos. Many pose in a chair beside the bus, emulating Chris’ pose on a now widely-circulated self-portrait found undeveloped in a camera near Chris’ body and belongings. Visitors also camp out nearby or inside the bus, muse upon Chris and his fate, comment on a sense of peace they feel at the location, and record their thoughts in registers that now stretch to multiple volumes; “His monument and tomb are a living truth whose flame will light the ‘way of dreams’ in other’s lives,” writes one pilgrim; “Alex [Supertramp], you have inspired me and changed my life forever,” comments another. (2013, p. 42)

Despite its popularity as a pilgrimage site, the Magic Bus was removed from the park in 2020 which is considered “a big relief” by the local mayor because several people got injured, stranded, or died to be able to see the bus (Reuters, 2020). This also shows that although McCandless’s terminal act of deterritorialization brings him his death, it still became an inspiration for many other deterritorializations, or lines of flight for other individuals with whom his nomadic ventures resonated passionately.

After graduating from Emory University in Atlanta, Chris McCandless, described by Krakauer as “an extremely intense young man . . . (who) possessed a streak of stubborn idealism that did not mesh readily with modern existence” (2007, p. x) left his family, stopped informing them of his whereabouts, donated all his money to OXFAM, an organization that fights hunger, changed his name to Alexander Supertramp, and ventured into his great odyssey. Reminiscent of the great road and classic adventure narratives of American literature, especially those of Jack London, McCandless’s physical journey along the continent is a metaphor for his rejection of, and escape from, familial ties and social values, which he sees as vice and corrupt. Therefore, his escape from civilization and journey into the wilderness upon “the call of the wild” is not only based on the civilization/wilderness dichotomy, but is also an activist rebellion against societal norms, conformism, and conservatism. His “resum(ing) a nomadic existence” (Deleuze and Guattari, 1983, p. 19) makes his endeavor the concrete example of schizoanalysis, the larger political agenda Deleuze and Guattari present in their two-volume work *Capitalism and Schizophrenia*.



Figure 3: “Chris McCandless in a self-portrait beside his bus in the Alaskan wilderness.” Photograph: Chris McCandless. *The Guardian*.

The concepts of “deterritorialization” and “reterritorialization,” which have been used by Deleuze and Guattari to define the relationship of the individual to the territory or place are closely connected to schizoanalysis. Deterritorialization can be explained as the state of being off-territory, beyond and/or after territory, and to be in a state of perpetual homelessness. Going beyond familiar territories and assuming a life in the wild turn the subject into a nomad because he is in a state of deterritorialization. During this process, he may mentally venture into voyages in an immobile state as well as changing places physically. The deterritorialized subject takes up a voyage that breaks through the patterns, passes beyond the limits of the society and the circles of convergence. Instead of being hefted or “banded with zones, localized with areas and fields, measured off by gradients, traversed by potentials [and] marked by thresholds” (Deleuze and Guattari, 1983, p. 84), the nomad, as Deleuze and Guattari explain, “displac(es) himself in space, his is a journey in intensity” (p. 131).

Raised in Virginia by well-to-do family, Chris McCandless always showed a sensitivity to the problems of racial inequality, the unequal distribution of wealth, and hunger. The final classes he attended at university, such as Contemporary African Politics and the Food Crisis in Africa, may also have contributed to his growing sense of alienation from modern life and society. According to the people he had been in contact with throughout his odyssey, he had a strong sense of ethics of right and wrong, which he followed ardently. A farmer in South Dakota, Wayne Westerberg who employed McCandless to work in his grain elevator for a couple of months, defines him as an “extremely ethical” person who “set pretty high standards for himself” (Krakauer, 2007, p. 18). Although Westerberg warns him about the possible dangers of overthinking and getting “stuck on things,” “(h)e always had to know the absolute right answer before he could go on to the next thing” (p. 18). Therefore, his final escape from his family in particular and the capitalist society, in general, was no surprise with such sensitivity, a strict system of ethics, and resistance to any authority in his life. In his journal and the postcards that he sent to Westerberg and few others, his disdain for society is an ever-present issue. Krakauer points out that he was “an ideologue who expressed nothing but contempt for the bourgeois trappings of mainstream America” (2007, p. 40). As the deterritorialized subject, he can be defined as a person who “has his/her own system of co-ordinates for situating himself at his disposal, because . . . he has at his disposal his very own recording code” which is separate from the social code (Deleuze and Guattari, 1983, p. 15). In reaction to the ills of society, he

develops an ascetic lifestyle that he puts into practice during his final journey. Krakauer describes McCandless as “a latter-day adherent of Henry David Thoreau,” and states that he “took as gospel the essay “On the Duty of Civil Disobedience” and thus considered it his moral responsibility to flout the laws of the state” (2007, p. 28).

As he already developed the habit of hitting the road during the summer breaks and spent his holidays tramping the American West, McCandless was used to experiencing the acts of deterritorializations, however, they were followed by returns, or re-territorialization in college and his former life. Different from his previous road trips, there was no coming back from his final deterritorialization that he started in 1990 and lasted about two years. As Krakauer states, this

trip was to be an odyssey in the fullest sense of the word, an epic journey that would change everything. . . . At long last he was unencumbered, emancipated from the stifling world of his parents and peers, a world of abstraction and security and material excess, a world in which he felt grievously cut off from the raw throb of existence. Driving west out of Atlanta, he intended to invent an utterly new life for himself, one in which he would be free to wallow in unfiltered experience. (2007, p. 22)

Similar to Deleuze and Guattari’s nomad, McCandless is not “oedipalized” or “hefted” within society and the territory of “daddy-mommy.” He moves beyond defined and fixed territories (of family, of society, of state) (Deleuze and Guattari, 1983, p. 67). Therefore, he is “beyond territoriality” (*Anti-Oedipus* 67). As he states in one of his letters,

So many people live within unhappy circumstances and yet will not take the initiative to change their situation because they are conditioned to a life of security, conformity, and conservatism, all of which may appear to give one peace of mind, but in reality nothing is more damaging to the adventurous spirit within a man than a secure future. The very basic core of a man’s living spirit is his passion for adventure. The joy of life comes from our encounters with new experiences, and hence there is no greater joy than to have an endlessly changing horizon, for each day to have a new and different sun. (Krakauer, 2007, p. 58)

Putting his theories into practice, McCandless wanders in the West from Lake Tahoe to Sierra Nevada, and along the Pacific Crest Trail for about two months letting “his life to be shaped by circumstance” (30) until he finally took refuge in the Colorado Plateau. At this phase of his journey, the way he survives and wanders in the desert is reminiscent of the nomadic journeys of ancient tribes as well as prophets and pilgrims who went to the desert for their spiritual quests. The nomadic survival tactics he adopts here, following the cycles of days and weather, feeding on very little food, finally paddling down the Colorado, and trying to find his way to the Gulf of California would also help him through his four-month stay in the Alaskan wilderness a year later. Another habit he develops during his wanderings is to bury his belongings in certain spots to recover them again when he is back. While this enables him to be fast and constantly on the move, it also shows a changing connection between himself and his surroundings, that he is merging with nature and becoming one with it, fully adopting the nomadic strategy.

At one point in the narrative, Krakauer draws parallelisms between the ventures of McCandless and another young adventurer Everett Ruess who walked into the Utah desert in 1934 when he was twenty and did not come back. According to Krakauer, the joy that emanates from being free, alone, and self-sufficient in nature is observed in both of these men. In one of his letters, Everett Ruess passionately talks about the allure of the solitary existence in the desert:

I shall always be a lone wanderer of the wilderness. . . . You cannot comprehend its resistless fascination for me. After all the lone trail is the best.... I’ll never stop wandering. And when the time comes to die, I’ll find the wildest, loneliest, most desolate spot there is. (Krakauer, 2007, p. 91)

It is also through the experience of being on the move in nature or being deterritorialized, that these two men find meaning in their lives. McCandless's "exultant declaration of independence" (Krakauer, 2007, p. 162) upon arriving in Alaska echoes a similar joy in reaching the ultimate freedom in his solitary existence in the wilderness:

TWO YEARS HE WALKS THE EARTH. NO PHONE, NO POOL, NO PETS, NO CIGARETTES. ULTIMATE FREEDOM. AN EXTREMIST. AN AESTHETIC VOYAGER WHOSE HOME IS THE ROAD. . . . AND NOW AFTER TWO RAMBLING YEARS COMES THE FINAL AND GREATEST ADVENTURE. THE CLIMACTIC BATTLE TO KILL THE FALSE BEING WITHIN AND VICTORIOUSLY CONCLUDE THE SPIRITUAL REVOLUTION. TEN DAYS AND NIGHTS OF FREIGHT TRAINS AND HITCHHIKING BRING HIM TO THE GREAT WHITE NORTH. NO LONGER TO BE POISONED BY CIVILIZATION HE FLEES, AND WALKS ALONE UPON THE LAND TO BECOME LOST IN THE WILD. ALEXANDER SUPERTRAMP MAY 1992. (p. 162)

Thus begins his four-month stay in Alaska without any human contact, maps, or necessary gear. Before he began his march in the Stampede Trail along the park that would take him to the area where he will be stationed until his death, he left his watch and map with the driver who took him there. "In coming to Alaska," states Krakauer, "McCandless yearned to wander uncharted country, to find a blank spot on the map" (p. 173). However, given the century he was born in, "there were no more blank spots on the map—not in Alaska, not anywhere" (p. 173). The way he solved this problem was to get "rid of the map. In his own mind, if nowhere else, the *terra* would thereby remain *incognita*" (p. 173). This way he moves beyond any place, time, and anybody, and his aim to kill the beast within could be interpreted as his getting rid of descriptions and boundaries which until this point have defined him. In other words, he leaves all the markers of his identity behind to unearth the primordial self.

During his stay in Alaska, most of his journal entries were short and mostly about the food he could find and ate. Except for a bag of rice, he brings with him, he is dependent on the wild berries and potatoes that grow in the region and the animals he can hunt. Having converted to a diet that solely comes from hunting and gathering, McCandless carries his nomadic existence to another level (Figure 4). Krakauer likens him to the nomadic Bedouin who internalizes the ways of nature for survival and existence rather than idly contemplating its beauty and grandeur. As described by the cultural ecologist Paul Shepard,

The nomadic Bedouin does not dote on scenery, paint landscapes, or compile a nonutilitarian natural history... [H]is life is so profoundly in transaction with nature that there is no place for abstraction or esthetics or a "nature philosophy" which can be separated from the rest of his life... Nature and his relationship to it are a deadly-serious matter, prescribed by convention, mystery, and danger. His personal leisure is aimed away from idle amusement or detached tampering with nature's processes. But built into his life is awareness of that presence, of the terrain, of the unpredictable weather, of the narrow margin by which he is sustained. (qtd. in Krakauer, 2007. p. 183)



Figure 4: The cult of Chris McCandless, by Matthew Power. Photo Courtesy Wayne Westerberg. *Men's Journal* (2019).

In a similar vein, Deleuze and Guattari define the “nomad” as a moving subject in “smooth [and] open-ended space. [He] can rise up at any point and move to any other” (Massumi, 1987, p. xiii) just as McCandless did throughout his adventures. He lived off the land. His “voyage is intensive, and occurs in relation to thresholds of nomadic deterritorialization . . . that simultaneously define complementary, sedentary reterritorializations” (Deleuze and Guattari, 1987, p. 54). Following the sources of food and water, the nomad wanders in rural territory. His lifestyle is connected to his relationship with the cycles of nature. He knows the points such as dwelling points, and water points. However, the nomad does not try to reach anywhere, and when he reaches a certain point, he reaches there to leave it behind. The nomad constantly deterritorializes; therefore, when he/she deterritorializes, it cannot be followed by any other reterritorialization. Even if it is followed by reterritorialization, this new reterritorialization occurs on the deterritorialized plane. Deleuze and Guattari summarize the final stage of the process of de- and reterritorialization concerning the nomad:

With the nomad . . . it is deterritorialization that constitutes the relation to the earth, to such a degree that the nomad reterritorializes on deterritorialization itself. It is the earth that deterritorializes itself, in a way that provides the nomad with a territory. (Deleuze and Guattari, 1987, p. 381)

Maybe because he was too self-reliant and did not call for help, McCandless’s fatal mistake became eating the poisonous seeds of the wild potatoes the roots of which he was consuming for weeks without any ill effects. The journal entries show his weakening health, loss of his strength, and starvation that is caused by the poisonous seeds. At this point, his nomadic existence evolves into deterritorialization per se which is to stop existing at all. His final days under harsh conditions, without any human contact and the equipment necessary to sustain himself, may, on one hand, prove that for the schizophrenic/ nomadic individual to succeed in challenging the authority of the father and society, he must re-territorialize within the community and work from within it, with like minds, to create the change he wants to see. On the other hand, as the nomad, he succeeds in traversing the West and the Alaskan wilderness without being found out by his family and authorities, which demonstrates that he challenged authority and defined a life of his own by going beyond the defined territories of family, society, and state. His final note before he died proves the second option to be the stronger possibility: “I HAVE HAD A HAPPY LIFE AND THANK THE LORD.

GOODBYE AND MAY GOD BLESS ALL!” (198). Krakauer comments on the last picture of McCandless before the bus and states that “he was at peace, serene as a monk gone to God” (198).

The Eco-Nomad in the Auto/Biographies of Everett Ruess

Everett Ruess (1914-1934) was an American artist and poet who traveled in the American Southwest until he disappeared in the area’s deserts in 1934. Ruess was documenting his experiences and observations in his letters and poems as well as the artwork he was sending to his family and friends during his travels. Similar to McCandless, it is evident from Ruess’s accounts that he had a passion for being in solitude and wilderness, which on several occasions he is reported to have preferred over civilization and people. The reason for Ruess’s disappearance in Davis Gulch in the desert Southwest remains a mystery, and this became the source of his post-humous fame and has inspired several people such as W. L. Rusho, as seen in his book *Everett Ruess: A Vagabond for Beauty* (1983) and *The Mystery of Everett Ruess* (2010), a new edition of the former one; David Roberts in his book *Finding Everett Ruess: The Life and Unsolved Disappearance of a Legendary Wilderness Explorer* (2011) with Jon Krakauer’s foreword, and finally Philip L. Fradkin in his book *Everett Ruess: His Short Life, Mysterious Death, and Astonishing Afterlife* (2011). In these biographies, the authors try to uncover the mysterious journey of Everett Ruess and his love of wilderness that attracted him to the deserts so much so that this passion claimed his life at the age of twenty. While this sense of aesthetics can be connected to the Romantic ideals which saw the ultimate belief in nature and wilderness, Ruess’s love of the natural world and taking refuge in it can also be seen as a pilgrimage that has a transformative power on his understanding of art, and artistic creation that these already incorporated. The nomadic thought and aesthetic understanding that is developed in the narratives on and about Everett Ruess by different authors echo McCandless’s journey in the wild. Everett Ruess’s life and travels in the desert show that he turns into a nomad per se, situates himself and his art against the State (apparatus), and defines a life of his own outside the social and political constraints of the time. Similarly, Ruess’s love for nature and wilderness is similar to McCandless’s in that they consider the wilderness as a place to uncover themselves.

According to Deleuze and Guattari, the nomad is the epitome of their larger philosophical theory, which is anti-state, opposing hierarchy, essentialism, and identity constructions. Both *Anti-Oedipus* and *A Thousand Plateaus*, the two volumes of *Capitalism and Schizophrenia*, prove that the free and expansive musings of the two thinkers freely develop into a highly anti-authoritarian and even anarchic agenda. To them, such an agenda developed through philosophy serves to free thinking from its long service to the state (Kaya, 2014, p. 257). Moreover, de- and reterritorializations are especially significant as tools of resistance in the age of urbanization and capitalism when individuals are controlled and oppressed by authoritarian systems and power mechanisms.

Deleuze and Guattari reframe a part of *A Thousand Plateaus* in their next work entitled *Nomadology: The War Machine* (1986) which can be seen as the culmination of their post-anarchic philosophy. “‘Rhizome’ as a model of anti-authoritarian thought, and the ‘war-machine,’ are seen to be ways of constructing a discourse of resistance” according to Saul Newman (2007, p. 9) and complete their post-anarchic thought. In this short work, they define two opposing systems of power and control: the first being the State apparatus and the second one being the war machine. The two are in complete opposition to each other, in their words “(I)n every respect, the war machine is of another species, another nature, another origin than the State apparatus” (2007, p. 3). The State apparatus can be understood as the controlling system of laws, regulations, and restrictions that maintain order in any form. As Newman puts forward, “For Deleuze and Guattari, the state is an abstract form or model rather than a concrete institution, which essentially rules through more minute institutions and practices of domination” (Newman, 2007, p. 98). The State is defined “by the perpetuation or conversation of organs of power” (Deleuze and Guattari, 1986, p. 11). The war machine, on the other hand, is a dispersed, chaotic, and centrifugal movement and resistance that “maintain(s) the possibility of springing up at any point,” it is “perpetual, without aim or destination, without departure or arrival” (Deleuze and Guattari, 1986, p. 4). The war machine is a freely evolving system outside

and contrary to the State. While positioning the war machine, the thinkers also employ a few other terms that are connected. Nomad space is one of them which is crucial for the war machine to run.

Everett Ruess can be seen as another eco-nomad wandering and exploring this nomad space. He was born in 1914, and at an early age, he showed interest in sketching, wood carving, and writing poems. He even received a poetry award at his high school in Los Angeles. Starting in 1931, he decided to give a break from school and traveled by horse and donkey to the high desert of the Colorado Plateau, Arizona, New Mexico, and Utah (Figure 5). In his travels, he continued to pen his sketches, interacted with the Native tribes and even learned to speak Navajo. In 1934, he set out alone into the Escalante River region of southern Utah, “a place of bare rock, vertical cliffs, plunging canyons, and soaring mesas” and he disappeared in the same year (Rusho, 1983, para. 1). The remnants from his final camp and belongings were found by the Davis Gulch. Ruess’s short life and his mysterious disappearance have inspired different historians and biographers. Various authors have responded to his life, admiration for nature, and his aesthetic sense that is developed by nature in their works.



Figure 5: “In Zion National Park, Everett pauses with his burro and dog.” (Rusho, 1983)

The first book that chronicles the short life and travels of Ruess was *On Desert Trails with Everett Ruess* which is the first collection of Ruess’s poems, letters, and artwork and was published in 1940. This book was out of print for a long while when W. L. Rusho decided to contact Ruess’s brother Waldo Ruess who had kept most of what was left from Everett: letters, photographs, and paintings. The diligent study of these remnants of the artist as well as Rusho’s “visiting, writing about, and photographing the northern Arizona/southern Utah area where Everett did his vagabonding in the early 1930s,” (Rusho, 1983, para. 4) finally transformed into the book entitled *Everett Ruess: A Vagabond for Beauty* and came out in 1983.

Rusho traces the life and work of Ruess and highlights how his artistic life was fueled by a strong love and passion for nature and the wilderness. It is seen that this passion turns Ruess into a nomad which in turn inspires his artistic vision. Ruess gradually transforms into a Deleuzian nomad and occupies the nomad space of the desert by “distribut(ing) himself in a smooth space” (Deleuze and Guattari, 1987, p. 51). In his Introduction to Rusho’s book, John Nichols Taos states that at first Ruess had no goal in his mind about what he wanted to accomplish with these travels in wilderness, and to people outside, his travels might have seemed senseless and too “self-indulgent,” however, being and becoming in the wild made his life “incredibly whole as he wandered over the land, his only purpose to experience weather, distant buttes, rivers . . . and the mysterious halos that float across desert horizons like the inner fires of unbridled imaginations” (Taos in Rusho, 1983, para. 6). Taos likens Ruess’s passion and his aesthetic sense to what F. Scott Fitzgerald contemplates in the final section of his novel *The Great Gatsby*:

So the landscape, and his simple, painful act of traversing its cruel and beautiful skin, forged in Ruess an extraordinary passion. Ultimately, it was his life that was his greatest work of art, and we experience it through his letters. At times his writing seems pompous; often it is truly beautiful. Thinking about this eccentric loner confronting the Southwest, one is reminded of F. Scott Fitzgerald's moving words toward the end of *The Great Gatsby*, that famous eulogy for early explorers when first they arrived at the green uncharted realm of America—humanity, for the last time in history, face to face with a geography, a continent, an 'aesthetic contemplation' commensurate with its capacity for wonder. (Taos, 1983, para. 7)

According to Taos, Ruess was experiencing the same aesthetic contemplation that is merged with wonder and admiration for the land. This capacity is so powerful in Ruess that he feels elated in its presence and drawn to it. He states "Much of the time I feel so exuberant I can hardly contain myself. The colors are so glorious, the forests so magnificent, the mountains so splendid, and the streams so utterly, wildly, tumultuously, effervescently joyful that to me, at least, the world is a riot of sensual delight." (Rusho, 1983, Letters 1933, Second Letter, para. 1) According to Rusho, Ruess's journey in the wilderness did not derive from an ordinary American youth's desire for adventure and loneliness and his wandering in the remote parts of the country, Ruess's aspirations were much stronger than these. He attuned himself to the landscape in such a way that "he could almost resonate to the light waves that struck him from all points in the landscape" (Rusho, 1983, para. 3). The nomad, as Deleuze and Guattari explain, "displac(es) himself in space, his is a journey in intensity" (1983, p. 131). Similarly, Rusho's account of Ruess shows that his journey was strongly characterized by an intensity of emotions for the wild, and his very journey becomes a journey of intensity, through his "gift of vision," he responded to "natural beauty with such a depth of feeling that it often exceeded the power of mere words to communicate and seemed to consume his very being" (para. 28). Before his final disappearance, he states that "I am roaring drunk with the lust of life and adventure and unbearable beauty" and is driven more into his "bizarre and solitary fervor" (Rusho, 1983, from the Letters 1934).

At the beginning of his journey, Ruess planned to observe the mountains and the desert. As understood from his letters, as much as he was enchanted by the beauty of the landscape he was wandering in, he worked to express his impressions of them through writing, sketching, and wood carving (Figures 6, 7). Rusho said what he presented through these letters was "highly subjective impressions from the landscape" (1983, para. 33). His vagabonding became a source for his art as he extensively painted, made sketches, wrote letters and poems, and kept a diary. It is clear in his poems as well as the letters that he not only finds beauty in the wilderness but also wants to merge with it. In his poem "Pledge to the Wind," Ruess shows the degree to which he accommodated himself in the wilderness, he becomes what Thoreau called "a part and parcel of Nature:"

As long as life dwells in me, never will I
Follow any way but the sweeping way of the wind.
I will feel the wind's buoyancy until I die;
I will work with the wind's exhilaration; I will search for its purity;
and never will I
Follow any way but the sweeping way of the wind.
Here in the utter stillness,
High on a lonely cliff-ledge. Where the air is trembling with
lightning,
I have given the wind my pledge. (From the Letters 1930)

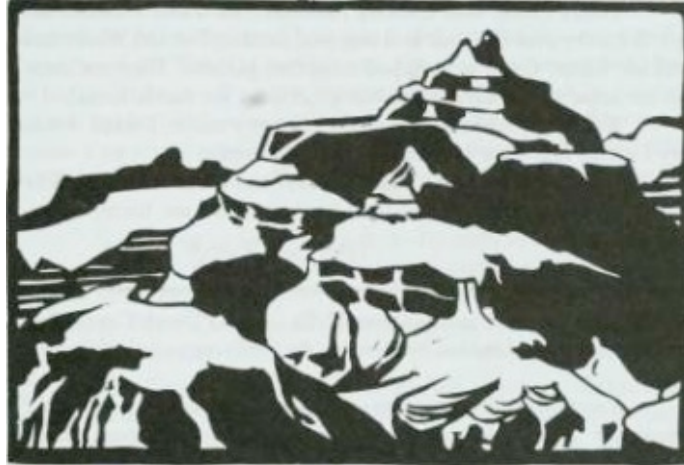


Figure 6: Battlements of the Colorado. Blockprint by Everett Ruess (Rusho, 1983).

The more Ruess was driven to the wilderness, the more his connection to his surroundings changed; he was fully adopting the nomadic strategy. In one of his letters, Ruess passionately talks about the allure of the solitary existence in the desert: “I shall always be a lone wanderer of the wilderness. . . . You cannot comprehend its resistless fascination for me. After all the lone trail is the best.... I’ll never stop wandering. And when the time comes to die, I’ll find the wildest, loneliest, most desolate spot there is.” (Krakauer, 2007, p. 91) The author of *Into the Wild*, Jon Krakauer also spares one of the chapters of his book to Everett Ruess and draws many “uncanny” parallels between McCandless and Ruess (2007, p. 91). He believes that these two young men found a similar romantic motive for being in nature and severing their ties with the civilized world (p. 92-93). Later in the chapter, Krakauer likens these two young men to the Irish monks, also known as *papar*, who lived in the fifth and sixth centuries A.D. and traveled first to Iceland and then to Greenland “to find lonely places, where these anchorites might dwell in peace, undisturbed by the turmoil and the temptations of the world” (Fridtjof Nansen qtd. in Krakauer, 2007, p. 97). “Moved by a hunger of the spirit, a yearning of such queer intensity,” these monks remind Krakauer of Everett Ruess and Christopher McCandless because of “their courage, their reckless innocence, and the urgency of their desire” (p. 97).



Figure 7: Sentinels of the Wild. Blockprint by Everett Ruess (Rusho, 1983).

Rusho also frequently asserts Ruess's preference for the wild over civilization and that he is "trapped by his love of the wilderness, his aversion to cities" (1983, p. 23). By integrating the possible theories of Ruess's disappearance, Rusho gives a portrait of Everett Ruess as a solitary and romantic traveler who finally disintegrates and blends into the beauty of the wild that he had admired with such a passion:

His love of wilderness, his sense of kinship with the living earth, his acute sensitivity to every facet of nature's displays—all of these, because of their intensity in one young man, gave Everett rare qualities. What made him unique were his reactions to the striking and dramatic landscapes of the American West. (Rusho, 1983, Everett Ruess is missing, para. 11)

The journeys of McCandless and Ruess into the wilderness are based on the civilization/wilderness dichotomy and can be seen as activist rebellions against societal norms and conformism. As Rusho points out, Ruess's "withdrawal from organized society, his disdain for worldly pleasures, and his signatures as NEMO in Davis Gulch all strongly suggest that" his resuming a nomadic existence making his endeavor the concrete example of nomadology as outlined by Deleuze and Guattari (Figure 8). Ruess's words show his transformation into his nomad self:



Figure 8: "The NEMO inscription found by Greg Funseth in 2001 on the Escalante Desert" (David Roberts, 2011)

Alone on the open desert, I have made up and sung songs of wild, poignant rejoicing and transcendent melancholy. The world has seemed more beautiful to me than ever before. I have loved the red rocks, the twisted trees, the red sand blowing in the wind, the low, sunny clouds crossing the sky, the shafts of moonlight on my bed at night... I have been happy in my work, and I have exulted in my play. I have really lived. (quoted in Roberts n.p.)

Another book on the life of Everett Ruess was written by David Roberts and published in 2011. *Finding Everett Ruess: The Life and Unsolved Disappearance of a Legendary Wilderness Explorer* shows how the memory of Ruess is still alive even after 77 years, attracting writers, adventure seekers, artists, and people who admire the landscapes of the Southwest. Roberts traces Ruess's life through his letters and poems and the interviews he conducted with various people who had been in contact with Ruess and his family (Figure 8). As the title of his book suggests, Roberts wanted to solve the mystery behind Ruess's disappearance, and as he states, he was not alone in this quest. In his words: "Every devotee who responds to the romantic intensity of Everett's writing or the visionary rapture of his paintings and block prints wants to know what happened to him." (Roberts, 2011, Author's note, para. 2)

Roberts set out on the trail Ruess followed and he uncovered bones near Utah's Comb Ridge in 2009. Following that, the bones were sent to a DNA test after which, the researchers confirmed that they belonged to Ruess. However, after the following tests, it turned out that the bones belonged to a Navajo man. Apart from briefly narrating what happened in this process, Roberts concentrates on Ruess's deep connection to nature and his nomadic existence. Ruess's detaching himself from his family and society, assuming a life outside the conventions of society, and traversing the West and the Southwest alone for four years as the solitary artist are highlighted in Roberts's book.

Unlike Rusho's two books, Roberts's book on Ruess also includes pieces and quotations from Everett's diaries and college essays. Ruess attended UCLA for a short while and dropped out of college only to go back to the wilderness. Ruess remarks his disdain for work and a steady life in one of his essays. He calls work "a malevolent goddess conceited by unlimited and untempered flattery" (Roberts, 2011, I go to make my destiny, para. 22) which is quite reminiscent of McCandless's words when he said that "careers were demeaning "twentieth-century inventions," more of a liability than an asset, and that he would do fine without one" (Krakauer, 2007, p. 114). In another instance, Ruess writes in his diary that he needed the company of someone to be able to share his feelings for the beauty of what he sees around him, and then he quickly changes his mind: "The beauty of the wet desert was overpowering. I was not happy for there was no one with whom I could share it, but I thought how much better than to be in a school room with rain on the window" (Roberts, 2011, The Crazy Man is in solitude again, para. 92). By dropping out of college and returning to the wild, he was turning his back on society and its rules.

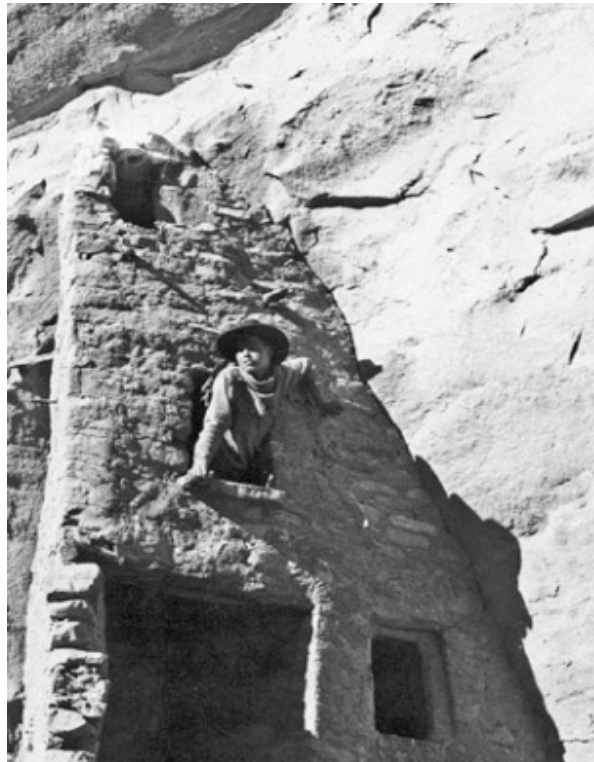


Figure 9: A photo of Everett Ruess given in David Roberts's book (2011, p. 2).

The last book on Ruess's life came out again in 2011. *Everett Ruess: His Short Life, Mysterious Death, and Astonishing Afterlife* by Philip L. Fradkin similarly chronicles Ruess's life with direct quotations from his letters and diaries. Unlike David Roberts, or John P. O'Grady, the author of *Pilgrims to the Wild: Everett Ruess, Henry David Thoreau, John Muir, Clarence King, Mary Austin*, Fradkin states that he does not view Ruess "as a western Thoreau or younger Muir." He is more interested in what Ruess was and how his journey in the wilderness is reminiscent of the earlier tales of the hero's quest. He also points out the

similarity between the journeys of McCandless and Ruess. Fradkin likens Ruess's story to "the more contemporary tales of Huckleberry Finn, Holden Caulfield, and Christopher McCandless, who undertook odysseys of adolescence down the Mississippi River, on the streets of New York City, and into the wilds of Alaska, respectively" (Fradkin, 2011, p. 7). Wandering, being on the road, and venturing into the unknown are the themes that Fradkin also highlights and considers rites of initiation in the life of the young man.

Conclusion

Ruess's going beyond familial and social ties and his nomadic life can be considered as a tool of resistance in the 1930s when America was hit hard by the Great Depression and suffered the ill effects of capitalism. His rejection of social conformity and convention also freed him from the constraints of society. It can be said that such an emancipating outcome contributed to his search for meaning and purpose in life. Similarly, McCandless was disillusioned with the consumerist, capitalist, and urban America in the late 1980s and early 1990s. He took refuge in the Last Frontier, Alaska, and created his authentic experience and self by going beyond the family structure and society to deterritorialize the ultimate territory—the wild. While their experiences in the wild shape their nomadic identities, the worldview that these young men exemplify with their lives becomes of utmost importance. In their view, nature is not there for private ownership or to make a profit, it is there to simply become and find the essential purpose and meaning of life.

The experiences and the deep sympathy of these eco-nomads for nature are valuable in presenting a philosophy to reconsider the environment and the extent of environmental damage human beings have caused since the Industrial Revolution. The actions and ideas of these revolutionary eco-nomads can be inspirational for revitalizing the efforts of conservation and restoration of nature in the face of the heavy commercialization and exploitation of the lands.

Conflict of interest:	The author declares no potential conflict of interest.
Financial support:	The author received no financial support for the research.
Ethics Board Approval:	The author declares no need for ethics board approval for the research.

References

- Abbey, E. (1994). *Confessions of a barbarian: Selection from the journals of Edward Abbey, 1951-1989*. Johnson Books.
- Arnold, E. (2017). *Into the wild: Chris's journey*. Medium. <https://medium.com/classics-of-american-literature/into-the-wild-chris-journey-fb776872e90a>
- Ballantyne, A. (2007). *Deleuze and Guattari for architects*. Routledge.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1972/1983). *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia* (R. Hurley, M. Seem, & H. R. Lane, Trans.). University of Minnesota Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980/1987). *A thousand plateaus* (B. Massumi, Trans.). University of Minnesota Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1986). *Nomadology: The war machine* (B. Massumi, Trans.). Semiotext(e).
- Fradkin, P. L. (2011). *Everett Ruess: His short life, mysterious death, and astonishing afterlife*. University of California Press.
- Kaya, R. (2014). Post-anarşizmin sırt çantasındaki Deleuze. A. M. Aytaç & M. Demirtaş (Eds.), *Göçebe düşünmek* (pp. 256- 287). Metis Yayınları.
- Krakauer, J. (2007). *Into the wild*. Pan Macmillan.
- McCandless, C. (1992) Photograph of Chris McCandless. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/world/2014/jan/18/alaska-into-the-wild-chris-mccandless-bus-mystic-hiker>
- Newman, S. (2007). *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the dislocation of power*. Lexington Books.
- Reuters. (2020). 'Into the Wild' bus removed from Alaska trail [Video]. YouTube. https://youtu.be/v_YwbypR9gM?si=hsGsLjvIaBg9P2Ex
- Rusho, W. L. (1983). *Everett Ruess: A vagabond for beauty*. Gibbs Smith.

- Rusho, W. L. (2010). *The mystery of Everett Ruess*. Gibbs Smith.
- Roberts, D. (2011). *Finding Everett Ruess: The life and unsolved disappearance of a legendary wilderness explorer*. Broadway Books.
- Power, M. (2019). The cult of Chris McCandless. *Men's Journal*. <https://www.mensjournal.com/adventure/the-cult-of-chris-mccandless-20121015>
- Schmitt, C. R. (2013). 20 years later: thoughts on the folk appeal of Christopher McCandless. *New Directions in Folklore*. 11(1), 35-56.
- Thoreau, H. D. (1862). Walking. *The Atlantic*. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/1862/06/walking/304674/>
- Tripline. Chris McCandless - *Into the wild*, the story of Christopher Johnson McCandless and his adventures - June 1990 to August 1992. By 18wolfb. *Tripline*. https://www.tripline.net/trip/Chris_McCandless_-_Into_The_Wild-17200000370610078BEEE29FA7AD6A1A