



MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters
e-ISSN: 2148-5232

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a peer reviewed journal

Cilt 13 – Sayı 1, Bahar 2025 | Volume 13 – Issue 1, Spring 2025

Dizin Bilgileri / Indexation

Index Copernicus – ICI Journal Master List
(<https://journals.indexcopernicus.com>)

TR Dizin – Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı | TR Index – Social Sciences and Humanities Database
(<http://cabim.ulakbim.gov.tr/tr-dizin>)

Sosyal Bilimler Atıf Dizini | Social Sciences Citation Index
(<http://atif.sobiad.com>)

Google Akademik | Google Scholar
(<https://scholar.google.com.tr>)

İletişim Bilgileri | Contact Information

Genel Ağ | Web: <http://dergipark.gov.tr/gumusmaviatlas>

E-posta | E-mail: gu.maviatlas@gmail.com

Telefon Numarası | Phone Number: +90 456 233 1000 (6277)

Belgegeçer | Fax: +90 456 233 1119

Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Gümüşhane-Türkiye

Yayın Tarihi | Publication Date

27 Nisan 2025 | 27 April 2025

e-ISSN

2148-5232





MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters
e-ISSN: 2148-5232

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a peer reviewed journal

Cilt 13 – Sayı 1, Bahar 2025 | Volume 13 – Issue 1, Spring 2025

Sahibi (GŞÜ Ed. Fak. adına) | Owner (On on the behalf of Fac. of Lett. at GŞÜ)

Prof. Dr. Bayram NAZIR

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey

Baş Editör | Editor in Chief

Doç. Dr. Merve KARAÇAY TÜRKAL

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey

Alan Editörleri | Field Editors

Doç. Dr. Celal YEŞİLÇAYIR (Felsefe)

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey
&

Doç. Dr. Zehra YAZBAHAR (Türk Dili ve Edebiyatı)

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey
&

Dr. Öğr. Üyesi Banu YILMAZ (Tarih)

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey
&

Dr. Öğr. Üyesi Fatih IŞIK (Coğrafya)

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey
&

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet BEKTAŞ (Sosyoloji)

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey
&

Dr. Öğr. Üyesi Bahtım KÜTÜK (Psikoloji)

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey
&

Arş. Gör. Ayşenur KÖR (İngiliz Dili ve Edebiyatı)

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey

Dil Editörü

Arş. Gör. Ahmet URUK / İngilizce

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey

Yazım Editörü

Arş. Gör. Fadime Zülal ŞEN

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey

Mizanpaj Editörü

Arş. Gör. Alperen GENÇOSMANOĞLU

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey

Yayın Editörü

Dr. Öğr. Üyesi İlter Kutlu HATİPOĞLU

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey

Teknik Editör

Dr. Öğr. Üyesi Kürşat YURDİGÜL

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey





MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters
e-ISSN: 2148-5232

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a peer reviewed journal

Cilt 13 – Sayı 1, Bahar 2025 | Volume 13 – Issue 1, Spring 2025

İstatistik Editörü

Arş. Gör. İlknur Büşra ÇAKIR

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey

Editör Yardımcıları

Doç. Dr. M. Ahmet TÜZEN

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey
&

Arş. Gör. Onur AKAN

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey
&

Arş. Gör. Muhammed BAHADIR

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey





MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters
e-ISSN: 2148-5232

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a peer reviewed journal

Cilt 13 – Sayı 1, Bahar 2025 | Volume 13 – Issue 1, Spring 2025

Yayın Kurulu (Üyeler) | Editorial Board (Members) [1]

Prof. Dr. Ercan ALKAYA

Fırat Üniversitesi, Elazığ-Türkiye | Fırat University, Elazığ-Turkey

&

Prof. Dr. Ahmet BURAN

Fırat Üniversitesi, Elazığ-Türkiye | Fırat University, Elazığ-Turkey

&

Prof. Dr. Kemal ÇELİK

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gumushane University, Gumushane-Turkey

&

Prof. Dr. Alpaslan DEMİR

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat-Türkiye | Tokat Gaziosmanpasa University, Tokat-Turkey

&

Prof. Dr. Önder DUMAN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye | Ondokuz Mayıs University, Samsun-Turkey

&

Prof. Dr. M. Ülkü ELİUZ

Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon-Türkiye | Karadeniz Technical University, Trabzon-Turkey

&

Prof. Dr. Ahmet Cüneyt ISSI

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul-Türkiye | Istanbul Medeniyet University, Istanbul-Turkey

&

Prof. Dr. Mine KEHA

Atatürk Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Atatürk University, Erzurum-Turkey

&

Prof. Dr. M. Hanifi MACİT

Atatürk Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Atatürk University, Erzurum-Turkey

&

Prof. Dr. Mustafa ÖZDEMİR

Atatürk Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Atatürk University, Erzurum-Turkey

&

Prof. Dr. Yunus ÖZGER

Bozok Üniversitesi, Yozgat-Türkiye | Bozok University, Yozgat-Turkey

&

Prof. Dr. M. Temel ÖZTÜRK

Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon-Türkiye | Karadeniz Technical University, Trabzon-Turkey

&

Prof. Dr. Selami ŞİMŞEK

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gumushane University, Gumushane-Turkey

&

Prof. Dr. Haşim ŞAHİN

Sakarya Üniversitesi, Sakarya-Türkiye | Sakarya University, Sakarya-Turkey

&

Prof. Dr. Kamran TALATTOF





Arizona Üniversitesi, Arizona ABD | Arizona University, Arizona-ABD

MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters
e-ISSN: 2148-5232

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a peer reviewed journal

Cilt 13 – Sayı 1, Bahar 2025 | Volume 13 – Issue 1, Spring 2025

Yayın Kurulu (Üyeler) | Editorial Board (Members) [2]

Prof. Dr. Ufuk TAVKUL

Ankara Üniversitesi, Ankara-Türkiye | Ankara University, Ankara-Turkey

&

Prof. Dr. Ali UTKU

Atatürk Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Ataturk University, Erzurum-Turkey

&

Prof. Dr. M. Alaaddin YALÇINKAYA

Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon-Türkiye | Karadeniz Technical University, Trabzon-Turkey

&

Prof. Dr. Mehmet GÜNEŞ

Marmara Üniversitesi, İstanbul-Türkiye | Marmara University, İstanbul-Turkey

Prof. Dr. Hacer TOPAKTAŞ ÜSTÜNER

İstanbul Üniversitesi, İstanbul-Türkiye | Istanbul University, Istanbul-Turkey

&

Prof. Dr. Mehmet TOPAL

Anadolu Üniversitesi, Eskişehir-Türkiye | Anadolu University, Eskişehir-Turkey

&

Prof. Dr. Kemal SAYLAN

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gumushane University, Gumushane-Turkey

&

Prof. Dr. Serdar BULUT

Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi, Antalya-Türkiye | Alanya Alaaddin Keykubat University, Antalya-Turkey

&

Doç. Dr. S. Atakan ALTINÖRS

Galatasaray Üniversitesi, İstanbul-Türkiye | Galatasaray University, Istanbul-Turkey

&

Doç. Dr. Tetiana GRYGORIEVA

Kiev-Mohyla Akademisi Ulusal Ün., Kiev-Ukrayna | National Univ. of Kyiv-Mohyla Academy, Kyiv-Ukraine

&

Doç. Dr. Taalay ŞARŞEMBIYEVA

Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi, Manas-Kırgızistan | Kyrgyz-Turkish Manas University, Manas-Kyrgyzstan

&

Doç. Dr. Fatime Gül KOÇSOY

Fırat Üniversitesi, Elazığ-Türkiye | Firat University, Elazig-Turkey

&

Doç. Dr. Sefer SOLMAZ

Selçuk Üniversitesi, Konya-Türkiye | Selcuk University, Konya-Turkey

&

Doç. Dr. Orhan BİNGÖL

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gumushane University, Gumushane-Turkey

&

Doç. Dr. Sefa ERBAŞ





Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gumushane University, Gumushane-Turkey

MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters
e-ISSN: 2148-5232

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a peer reviewed journal

Cilt 13 – Sayı 1, Bahar 2025 | Volume 13 – Issue 1, Spring 2025

Yayın Kurulu (Üyeler) | Editorial Board (Members) [3]

Doç. Dr. Adilhan ADİLOĞLU

Akdeniz Üniversitesi, Antalya -Türkiye | Akdeniz University, Antalya -Turkey

&

Doç. Dr. Üyesi İlhan GÖK

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gumushane University, Gumushane-Turkey

&

Doç. Dr. Üyesi M. Fatih GÖKÇEK

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gumushane University, Gumushane-Turkey

&

Doç. Dr. Fatih GÜRCAN

Medeniyet Üniversitesi, İstanbul-Türkiye | Medeniyet University, Istanbul-Turkey

&

Doç. Dr. Mümin HAKKIOĞLU

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gumushane University, Gumushane-Turkey

&

Doç. Dr. Peyami Safa GÜLAY

Samsun Üniversitesi, Samsun-Türkiye | Samsun University, Samsun-Turkey

&

Dr. Öğr. Üyesi Gülin YAZICI ÇELEBİ

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gumushane University, Gumushane-Turkey

&

Dr. Öğr. Üyesi Fikret USLUCAN

Giresun Üniversitesi, Giresun -Türkiye | Giresun University, Giresun -Turkey

&

Dr. Michal WASIUCIONEK

Nicolae Lorga Tarih Enstitüsü, Bükreş-Romanya | Nicolae Lorga Institute of History, Bucharest-Romania





MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters
e-ISSN: 2148-5232

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a peer reviewed journal

Cilt 13 – Sayı 1, Bahar 2025 | Volume 13 – Issue 1, Spring 2025

Hakem Kurulu | Board of Referees [1]

Prof. Dr. Mehmet VURAL

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniv., Ankara-Türkiye | Ankara Yıldırım Beyazıt Univ., Ankara- Türkiye
&

Prof. Dr. Yunus ÖZGER

Yozgat Bozok Üniversitesi, Yozgat -Türkiye | Yozgat Bozok University, Yozgat -Türkiye
&

Prof. Dr. İsmail PIRLANTA

Yozgat Bozok Üniversitesi, Yozgat -Türkiye | Yozgat Bozok University, Yozgat -Türkiye
&

Prof. Dr. Sevim ÖZDEMİR

Süleyman Demirel Üniversitesi Isparta-Türkiye | Süleyman Demirel University, Isparta -Türkiye
&

Prof. Dr. Hasan AYDIN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye | Ondokuz Mayıs University, Samsun-Türkiye
&

Prof. Dr. Hatice KARAKUŞ ÖZTÜRK

Artvin Çoruh Üniversitesi, Artvin-Türkiye | Artvin Çoruh University, Artvin-Türkiye
&

Prof. Dr. Himmet HÜLÜR

Ankara Hacı Bayram Veli Üniv., Ankara-Türkiye | Ankara Hacı Bayram Veli Univ., Ankara-Türkiye
&

Prof. Dr. Hüseyin AYDOĞDU

Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Erzurum Teknik University, Erzurum- Türkiye
&

Prof. Dr. Murat KACIROĞLU

Erzurum Teknik Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Erzurum Teknik University, Erzurum- Türkiye
&

Prof. Dr. Abdülbaki ÇETİN

Bingöl Üniversitesi, Bingöl -Türkiye | Bingöl University, Bingöl -Türkiye
&

Prof. Dr. Recep ERCAN

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas -Türkiye | Sivas Cumhuriyet University, Sivas -Türkiye
&

Prof. Dr. İbrahim MAZMAN

Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale-Türkiye | Kırıkkale University, Kırıkkale-Türkiye
&

Prof. Dr. Emin ÇELEBİ

İnönü Üniversitesi, Malatya-Türkiye | İnönü University, Malatya-Türkiye
&

Prof. Dr. İsmet TÜRKMEN

Tokat Gaziosmanpaşa Üniv., Tokat-Türkiye | Tokat Gaziosmanpaşa Univ., Tokat- Türkiye





MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters
e-ISSN: 2148-5232

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a peer reviewed journal

Cilt 13 – Sayı 1, Bahar 2025 | Volume 13 – Issue 1, Spring 2025

Hakem Kurulu | Board of Referees [2]

Prof. Dr. Ömer ERDEN

Ordu Üniversitesi, Ordu-Türkiye | Ordu University, Ordu-Turkiye
&

Prof. Dr. Alsu (Alsou) KAMALIEVA

Bartın Üniversitesi, Bartın -Türkiye | Bartın University, Bartın -Turkiye
&

Doç. Dr. Mehmet Fatih GÖKÇEK

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gumushane University, Gumushane-Turkiye
&

Doç. Dr. Serdar SAYGILI

Erciyes Üniversitesi, Kayseri-Türkiye | Erciyes University, Kayseri-Turkiye
&

Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN

Bartın Üniversitesi, Bartın -Türkiye | Bartın University, Bartın -Turkiye
&

Doç. Dr. İhsan Topcu

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas -Türkiye | Sivas Cumhuriyet University, Sivas -Turkiye
&

Doç. Dr. Necati TONGA

Millî Eğitim Bakanlığı, Kırıkkale-Türkiye | Ministry of Education, Kırıkkale-Turkiye
&

Doç. Dr. Tarık Tuna GÖZÜTOK

Karamanoğlu Mehmetbey Ün., Karaman-Türkiye | Karamanoglu Mehmetbey Univ., Karaman-Turkiye
&

Doç. Dr. Orhan BİNGÖL

Sinop Üniversitesi, Sinop-Türkiye | Sinop University, Sinop-Turkiye
&

Doç. Dr. Mustafa GÜNAY

Çukurova Üniversitesi, Adana-Türkiye | Çukurova University, Adana-Turkiye
&

Doç. Dr. Zeynep KANTARCI BİNGÖL

Muş Alparslan Üniversitesi, Muş-Türkiye | Muş Alparslan University, Muş-Turkiye
&

Doç. Dr. Olcay TİRE

Munzur Üniversitesi, Tunceli-Türkiye | Munzur University, Tunceli-Turkiye
&

Doç. Dr. Fatih ERBAY

Selçuk Üniversitesi, Konya-Türkiye | Selcuk University, Konya-Turkiye
&

Doç. Dr. Nurten ÖZEL

Dicle Üniversitesi, Diyarbakır-Türkiye | Dicle University, Diyarbakir-Turkiye





MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters
e-ISSN: 2148-5232

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a peer reviewed journal

Cilt 13 – Sayı 1, Bahar 2025 | Volume 13 – Issue 1, Spring 2025

Hakem Kurulu | Board of Referees [3]

Doç. Dr. Erkan DİKİCİ

Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis-Türkiye | Bitlis Eren University, Bitlis-Turkiye

&

Doç. Dr. Mustafa Levent YENER

Çanakkale Onsekiz Mart Ün, Çanakkale-Türkiye | Çanakkale Onsekiz Mart Unv, Canakkale-Turkiye

&

Doç. Dr. Kürşat EFE

Amasya Üniversitesi, Amasya -Türkiye | Amasya University, Amasya-Turkiye

&

Doç. Dr. M. Ahmet TÜZEN

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gumushane University, Gumushane -Turkiye

&

Doç. Dr. İsmail Alper KUMSAR

Düzce Üniversitesi, Düzce-Türkiye | Düzce University, Düzce-Turkiye

&

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Selman YİĞİT

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gumushane University, Gumushane -Turkiye

&

Dr. Öğr. Üyesi Hayyam CELİLZADE

Anadolu Üniversitesi, Eskişehir-Türkiye | Anadolu University, Eskişehir-Turkiye

&

Dr. Öğr. Üyesi Necip UYANIK

Mardin Artuklu Üniversitesi, Mardin-Türkiye | Mardin Artuklu University, Mardin-Turkiye

&

Dr. Öğr. Üyesi Abdülvahid Yakub SİPAHİOĞLU

Atatürk Üniversitesi, Erzurum-Türkiye | Ataturk University, Erzurum- Turkiye

&

Dr. Öğr. Üyesi Sıbğatullah İĞDE

Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep -Türkiye | Gaziantep University, Gaziantep- Turkiye

&

Dr. Öğr. Üyesi Ertan KÜÇÜKEFE

Kafkas Üniversitesi, Kars-Türkiye | Kafkas University, Kars- Turkiye

&

Dr. Öğr. Üyesi Sinem COŞKUN

Ardahan Üniversitesi, Ardahan -Türkiye | Ardahan University, Ardahan- Turkiye

&

Dr. Öğr. Üyesi Ayşe KALYON

Trabzon Üniversitesi, Trabzon-Türkiye | Trabzon University, Trabzon-Turkiye

&

Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul HATİPOĞLU

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gumushane University, Gumushane- Turkiye

&

Dr. Öğ. Üyesi Burak AYDIN

Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye | Gumushane University, Gumushane-Turkiye





&

MAVİ ATLAS

Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi | Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters
e-ISSN: 2148-5232

MAVİ ATLAS hakemli bir dergidir | MAVİ ATLAS is a peer reviewed journal

Cilt 13 – Sayı 1, Bahar 2025 | Volume 13 – Issue 1, Spring 2025

Hakem Kurulu | Board of Referees [3]

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin DOĞAN

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Ağrı- Türkiye | Agri İbrahim Cecen University, Agri- Türkiye

&

Öğr. Gör. Dr. Resul DURAN

Hakkâri Üniversitesi, Hakkâri-Türkiye | Hakkari University, Hakkari-Turkiye

&

Arş. Gör. Dr. Feyzullah YERLİKAYA

Uşak Üniversitesi, Uşak-Türkiye | Usak University, Usak-Turkiye

&

Dr. Metin SEYYAR

Bağımsız Araştırmacı, İzmir-Türkiye | Independent Researcher, İzmir-Turkiye



İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Araştırma Makaleleri | Research Articles

- [1]. Ali Doğan DEMİR. 1246-1247/1831 Keşan Nüfus Defteri: Gayrimüslim Nüfusun Demografik ve Ekonomik Özellikleri | 1246-1247/1831 Keşan Population Register: Demographic and Economic Characteristics of the Non-Muslim Population. (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 1-15.
- [2]. Mustafa GÜNAY. Afşar Timuçin ve Türkiye’de Felsefe | Afşar Timuçin and Philosophy in Turkey. (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 16-28.
- [3]. Kıyasettin ARSLAN. Arap Edebiyatı Harikaları Mu‘allakalarda Renk Lafızları ve Anlam Alanları | Color Words and Meaning Fields in the Wonders of Arabic Literature Mu‘allakas (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 29-39.
- [4]. Mehmet Fatih IŞIK. Nel Noddings’in Eğitim Felsefesi ve Temel Paradigmaları | Nel Noddings’ Philosophy of Education and Its Core Paradigms. (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 40-49.
- [5]. Yeşim SARUHAN - Muhammed ÇİFTÇİ. Lise Öğrencilerinin Problemlı İnternet Kullanımı ile Karakter Güçleri ve Akademik Başarı Arasındaki İlişki | The Relationship Between High School Students’ Problematic Internet Use and Their Character Strengths and Academic Success. (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 50-70.
- [6]. Hamise BALKİ DURUM. Anlamanın Oluşumu Bağlamında John Searle’ün Dil ve Zihin Felsefesi Üzerine Bir İnceleme | A Study on John Searle’s Philosophy of Language and Mind in the Context of the Formation of Meaning. (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 71-83.
- [7]. Necip UYANIK. Empirik ve Fenomenolojik Epistemolojinin Tabula Rasa ve Epokhe Üzerinden Karşılaştırılması | Comparison of Empirical and Phenomenological Epistemology through Tabula Rasa and Epoché. (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 84-98.
- [8]. Muhammet Ali KÖROĞLU. Yaşlanma Teorileri Bağlamında Yaşlıların Yaşam Deneyimleri Üzerine Bir Araştırma | A Study on the Life Experiences of the Elderly in the Context of Aging Theories. (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 99-126.
- [9]. Bilgesu ÇÜM - Taner ARTAN. Yeşil Sosyal Hizmet Bağlamında İklim Değişikliğiyle Mücadelede Bireysel Bir Çaba: Ekolojik Vatandaşlık | An Individual Effort to Tackle Climate Change in the Context of Green Social Work: Ecological Citizenship. (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 127-143.

- [10]. Tanju TOKA. **Antik Bilgelikten İslâm Felsefesine: Tercüme Hareketinin Serencamı | From Ancient Wisdom to Islamic Philosophy: The Journey of the Translation Movement.** (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 144-162.
- [11]. Elif İLCAN. **Samsun Arkeoloji ve Etnografya Müzesi'nden Aphrodite Anadyomene Heykelcikleri | Aphrodite Anadyomene Figurines from Samsun Archeology and Ethnography Museum.** (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 163-176.
- [12]. Yaşar YEŞİLYURT. **Dijital Modern Dünyada Bedenselliğin Sonu: Bedensizleşme | The End of Corporeality in the Digital Modern World: Disembodiment.** (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 177-191.
- [13]. Esra YILDIZ TURAN. **Ahlaki Bir Sorun Olarak Özgecilik ve Thomas Nagel | Altruism as a Moral Problem and Thomas Nagel.** (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 192-204.
- [14]. Öznur ATALAN - Halil İbrahim ZEYBEK - Ferkan SİPAHİ - Abdurrahman DOKUZ - Bayram NAZIR - Kemal SAYLAN - Ebru Emine ŞÜKÜROĞLU - Selçuk ALEMDAĞ - İsmail ÖZER - Serhat DAĞ - Muhammet KURUCU. **Geçmişten Günümüze Gümüşhane'de Madencilik | Mining in Gumushane from Past to Present.** (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 205-222.
- [15]. Mine KAYA KEHA. **Karl R. Popper'ın Immanuel Kant'ın Eleştirel Akılcılığına Yaklaşımı | Karl R. Popper's Approach to Immanuel Kant's Critical Rationalism.** (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 223-240.
- [16]. Abdurrahman GÜLMEZ. **Timurlu Devleti Dönemi Tarih Yazıcılığı | Historiography of the Timurid State Period.** (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 241-250.
- [17]. Seda ÖZSOY SOMUNCUOĞLU. **"Ne Olsa Uyar!" İlkesini Savunmak Bilim Düşmanlığı Mıdır?: Yönteme Karşı ve Özgür Toplumda Bilim Eserleri Bağlamında Bir Soruşturma | Is Defending the Principle of "Anything Goes!" Being Enemy of Science?: An Investigation in the Context of Against Method and Science in a Free Society.** (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 251-261.
- [18]. Cihangir KIZILÖZEN. **Dedem Korkut Kitabı'nda İnce Anlam Ayırımı II: Esen Olsa, İster Olsa | The semantic nuance in the Dedem Qorqut Kitabı II: Esen olsa, İster olsa.** (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 262-267.
- [19]. Tuğba ÖZEN. **Aziz Nesin'in Büyük Doğu Dergisindeki Yazıları | The Writings of Aziz Nesin in Büyük Doğu Magazine.** (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 268-286.
- [20]. Şahin DOĞAN - Hakkı KALAYCI. **Kullanımlar ve Doyumlar Yaklaşımı Bağlamında Televizyon İzleme Alışkanlıkları ve Motivasyonları: Çankırı Örneği | Television Viewing Habits and Motivations in the Context of Uses and Gratifications Approach: Çankırı Case.** (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 287-308.
- [21]. Adilhan ADILOĞLU. **Halimat Bayramukova'nın Şiirlerinde Kadın Teması | The Theme of Woman in Halimat Bayramukova's Poems.** (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 309-328.

[22]. Süleyman EFENDİOĞLU - Bayan ZHUNUSSOVA. **Kazak Türkçesi Özelinde Bağlaçların Türk Dilindeki Varlığı ve Tarihsel Gelişimi | The Existence and Historical Development of Conjunctions in the Turkish Language, Particularly in Kazakh Turkish.** (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 329-346.

[23]. Hatice KARAKUŞ ÖZTÜRK. **Pierre Bourdieu'nün Sermaye Kavramı Bağlamında Kulüp Çalışmaları Özel Okulların Web Sitelerinin İçerik Analizi ile Değerlendirilmesi | Club Studies in the Context of Pierre Bourdieu's Capital Concept Evaluation of Website of Private Schools with Content Analysis.** (2025). *Mavi Atlas*, 13(1), 347-368.

Mavi Atlas Hakkında | About *Mavi Atlas*.

Yayın İlkeleri | Publication Principles.

Yazar Rehberi | Author Guidelines.

Makale Geliş | Received: 01.11.2024
Makale Kabul | Accepted: 31.12.2024
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.1577362

Ali Doğan DEMİR

Doktora Öğrencisi | Ph.D. Student

Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Tokat-TÜRKİYE
Gaziosmanpaşa University, Institute of Graduate Studies, Department of History Tokat-TURKIYE

ORCID: 0000-0003-0030-6715

alidgndemir@gmail.com

1246-1247/1831 Keşan Nüfus Defteri: Gayrimüslim Nüfusun Demografik ve Ekonomik Özellikleri

Öz

Osmanlı Devleti'nin tarihi incelendiğinde arşiv kaynakları arasında nüfus kayıtlarının önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. İlk dönemlerinde askerî gücünü ve ekonomik gelirlerini denetlemek amacıyla tahrir defterleri tutan Osmanlı, bu sayımlar aracılığıyla topraklarındaki nüfusu ve kaynakları kontrol etmeye çalışmıştır. Ancak bu sayımlar, dönemin ihtiyaçlarına ve belirli amaçlara göre farklılıklar göstermiştir. II. Mahmud dönemine kadar tahrir defterleri kullanılmış, bu tarihten itibaren ise nüfus defterlerinin tutulmasına başlanmıştır. Nüfus kayıtları, sosyo-ekonomik ve sosyo-demografik verilerin belirlenmesinde kritik bir rol oynamaktadır. Tarihî açıdan büyük öneme sahip olan bu sayım belgeleri, öncelikle sayım yapılan bölgenin nicelik ve niteliksel verilerini günümüze aktarmaktadır. İlk olarak 1831 yılında II. Mahmud döneminde tutulmaya başlanan bu defterler, bu tarihten itibaren düzenli olarak tutulmaya başlanmış ve elde edilen veriler merkeze gönderilmiştir. Nüfus defterleri, XIX. yüzyılda Osmanlı'nın çok uluslu yapısının aydınlatılmasında önemli bir kaynaktır.

Gayrimüslim nüfus kayıtlarının tutulduğu bu defterler; dönemin vergi oranları, bireylerin fiziksel özellikleri, lakapları, yaşları ve meslek grupları gibi ayrıntılı veriler sunmaktadır. Osmanlı topraklarının farklı bölgelerinde olduğu gibi XIX. yüzyılda Osmanlı'nın Edirne vilayetine bağlı Keşan kazasında da gayrimüslim nüfus kayıtları benzer özelliklerle tutulmuştur. Bu çalışmada Osmanlı Arşivinde yer alan 4094 numaralı kayıtlı 1246 (M. 1831) tarihli Keşan Kazası Gayrimüslim Nüfus Defteri incelenmiştir. Söz konusu nüfus defteri, Keşan kazası merkezindeki gayrimüslimlerin ödemekle yükümlü oldukları vergilerin yanı sıra fiziksel özellikleri, yaşları ve meslekleri gibi önemli verileri tespit etmeyi amaçlamakta ve dönemin sosyal yapısına dair değerli bilgiler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Devleti, Keşan Kazası, 19. Yüzyıl, Nüfus.

1246-1247/1831 Keşan Population Register: Demographic and Economic Characteristics of the Non-Muslim Population

Abstract

When examining the history of the Ottoman Empire, it is evident that population records hold a significant place among archival sources. In its early periods, the Ottoman Empire kept tahrir registers to monitor its military strength and economic revenues, attempting to control the population and resources in its territories through these censuses. However, these censuses varied according to the needs and specific purposes of the period. Until the reign of Mahmud II, tahrir registers were used, and from this date onwards, population registers began to be kept. Population records play a critical role in determining socio-economic and socio-demographic data. These census documents, which are of great historical importance, primarily convey the quantitative and qualitative data of the surveyed region to the present day. First initiated during the reign of Mahmud II in 1831, these registers began to be kept regularly from this date onwards, and the obtained data was sent to the center. Population registers are an important source for illuminating the multinational structure of the Ottoman Empire in the 19th century.

These registers, which contain records of the non-Muslim population, provide detailed data such as tax rates of the period, physical characteristics of individuals, nicknames, ages, and occupational groups. As in different regions of Ottoman territories, in the 19th century, non-Muslim population records were also kept with similar characteristics in the Keşan district of the Ottoman Empire's Edirne province. In this study, the Non-Muslim Population Register of Keşan District, dated 1246 (1831) and registered with number 4094 in the Ottoman Archives, was examined. The population register in question aims to identify important data such as the taxes that non-Muslims in the center of Keşan district were obliged to pay, as well as their physical characteristics, ages, and occupations, and provides valuable information about the social structure of the period.

Keywords: Ottoman empire, Keşan district, 19th century, Population.

Giriş

Arapça "nefs" kelimesinin çoğulu olan "nüfus", "nefis" anlamına gelir; ruh, can ve hayat kavramlarını ifade eder. Bu terim, genellikle belirli bir coğrafi bölgede yaşayan insanları tanımlamak için kullanılır (Bozkurt, 2007, s. 293). Genel itibarıyla ifade edilirse nüfus, sınırları belirli herhangi bir yerde belli bir tarih ve yerde yaşamış insan sayısı olarak ifade edilebilir. Günümüzde de olduğu gibi ülkelerin önem verdiği hususlardan biri de nüfustur. Zira nüfus; ülkelerin kalkınmasında, tanıtılmasında, doğal kaynakların işletilmesi gibi hususlarda, üretim ve tüketim üzerinde oldukça etkilidir. Ayrıca ülkeler için son derece değerli bir güç kaynağı ve devamlılıkların sağlanmasında önemli bir ölçüttür (Akyel & Sertel, 2015, s. 79).

Bir ülkede mevcut olan siyasi otorite ülkenin idari, askerî ve mali yapısını düzenlemek, aksaklık mevcut ise bunları gidererek sistemin daha sağlıklı işlemesini sağlamak için ülkedeki nüfusun miktarını ve bu nüfusun yapısını tespit etmek amacıyla farklı aralıklarla nüfus sayımlarına başvurmaktadır (Evcı, 2021, s. 207). Nitekim birçok devlette mevcut olan bu uygulama Osmanlı Devleti'nde de kuruluşundan itibaren başlayarak çeşitli şekilde meydana getirilmiştir (Patat, 2020, s. 5). Osmanlı döneminde nüfus sayımları olarak nitelendirilebilecek ilk çalışmalar, "tahrir" uygulamalarıyla kendini göstermektedir (Güneş, 2014, s. 223). XV. yüzyıldan itibaren fethedilen bölgelerde uygulanmaya başlanan tahrirler, sosyal ve iktisadi unsurları tespit etmenin yanı sıra askere almak ve vergi toplamak amacıyla yapılmaya başlanmıştır. Söz konusu tahrirler, içeriklerine göre mufassal, evkaf ve icmal defterleri olarak, yıllarına göre ise defter-i köhne, defter-i atik ve defter-i cedid şeklinde sınıflandırılmaktadır. Klasik dönem tahrir defterleri, hane bazında vergiye tabi nüfusu, bu nüfusun mahalle, köy ve cemaatlara göre dağılımını, şehir ve köylerin tüm gelirlerini, vakıfların sınır gelirlerini ve kuruluş amaçları gibi ayrıntıları içermektedir. Bu tür tahrir kayıtlarının XVI. yüzyıl sonlarına kadar sürdüğü bilinmektedir. Bu tarihten sonraki dönemde ise klasik usul tahrir defterlerinin yerini, cizye için Cizye Muhasebe Defterleri, tımar için Tımar Yoklama Defterleri ve avarız için Avarız Defterleri gibi ayrı defterler almıştır (Başaran, 2017, s. 308). XVII. yüzyıldan itibaren ön planda olan bu tür sayım defterleri adı altındaki tahrir kayıtları XIX. yüzyılın ortalarına kadar süregelmiştir (Erdoğan, 2020, s. 20).

Osmanlı Devleti kuruluşundan XIX. yüzyıla kadar merkezîyetçi ve sürdürülebilir bir politikaya sahip olmasından ötürü köklü reformlara ihtiyaç duymamıştır. Ancak bu yüzyıldan itibaren özellikle askerî, ekonomi ve idari alandaki sıkıntıların zuhur etmesi bu alanlardaki reformları zorunlu hale getirmiştir (Erdoğan, 2020, s. 43). Dolayısıyla klasik dönem Osmanlı Devleti'nde tahrir ve avarız sayımlarından sonra, modern anlamda ilk nüfus sayımı, 1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birlikte ortaya çıkan yeni koşullar çerçevesinde 1828-1829 yıllarında gerçekleştirilmiştir (Başaran, 2017, s. 308). 19. yüzyılın önemli hükümdarlarından II. Mahmud (1808-1839) ve Sultan II. Abdülhamid (1876-1909), Osmanlı İmparatorluğu'nda eski hükümet ve idare geleneklerine bağlı kalarak reform yapmaya çalışmışlardır. Bu bağlamda nüfus araştırmalarıyla yakından ilgilenmişler ve nüfus sayımlarının yapılması için bizzat emir vererek, bu sürecin denetimini üstlenmişlerdir. Nüfus istatistiklerinin toplanması ve yönetimi, geçmişteki sağlam idari uygulamaların yeniden hayata geçirilmesi için önemli bir reform olarak görülmüş ve 1828/29-1831 sayımı, "ilk" nüfus sayımı olarak tarihe geçmiştir. (Karpas, 2010, s. 62).

Bahsi geçen tarihten sonraki süreç olan 1831 yılında yapılan yeni sayımlarda ise sadece erkek nüfus sayımları ortaya konulmuştur. Bu sayım içerisinde daha önceden vergiden muaf tutulma durumundan ortaya çıkan vergi eşitsizliğinin giderilmesi amaçlanmıştır. Zira idari birimler aynı zamanda askerî hizmet için uygun olan İslam milletinin sayısının belirlenmesi ve aynı zamanda cizye vergisinin yeniden kararlaştırılmasına karar vermişlerdir. Bu vergi genellikle 15 ve 60 yaş aralığındaki gayrimüslimlerin askerlikten muafiyeti karşılığında konulmuş ve sonraki süreçte askerlik hizmeti yerine "bağış" veya "bedel" manasına gelen "iane-i askeriye" ya da "bedelat-ı askeriye" olarak adlandırılmıştır (Karpas, 2010, s. 67).

Yapılan nüfus sayımlarında öncelikli olarak dinî faktörler göz önünde bulundurulmuş ve bütün bölgelerde tebaa, Müslim ve gayrimüslim olarak iki gruba ayrılmıştır (Hatam, 2020, s. 2). Müslüman nüfus genellikle "matluba muvafık" ve "matluba gayri muvafık" olarak iki kısımda sınıflandırılmıştır. "Matluba gayri muvafık" grubu içinde ise kısmen ihtiyar, sabi, sakat ve amelmande gibi ikinci derece ayrımlar yapılmıştır. Bazı yerlerde Müslim nüfusu ayrımlarında yaş faktörü de göz önünde bulundurulmuş ve bu nüfus, bir yaşından on altı yaşına kadar, on altı yaşından kırk yaşına kadar ve kırk yaşından yukarı olanlar şeklinde üç grupta gösterilmiştir (Karal, 1997, s. 18). Gayrimüslim tebaada Müslim nüfus kategorisine benzer şekilde yaşa göre (1-12, 1-14, 12-40 veya 14-40,40 ve üzeri) şeklinde sınıflandırılmışlardır. Bunun yanı sıra bazıları için "genç" ve "yaşlı" ayrımı yapılırken diğer gruplar için ise "tüvana" (güçlü), "sıbyan" (çocuk) ve "amelmande" (emekli, çalışamaz) gibi sınıflandırmalar yapılmıştır (Karpas, 2010, s. 68). Diğer bir ayrım ise gayrimüslimlerde gelir düzeyine göre tefrik edilmeleridir. Gayrimüslim reaya cizyeye bağlı olan ve olmayan şeklinde sayıma tabi tutulmuşlardır. Cizyeye bağlı olanlar ödeyecekleri cizye oranına göre "alâ, evsat, edna", şeklinde ifade edilirken bağlı olmayan grup için "ihtiyar, amelmande" tabirleri kullanılmıştır (Güneş, 2014, s. 226).

Bu amaca istinaden üzerinde çalışmış olduğumuz defter de Keşan gayrimüslim nüfusunun XIX. yüzyıl içerisindeki erkek nüfus oranının belirlenmesinde önemli bir kaynak niteliğindedir. Yapılan çalışma içerisinde gayrimüslimlerin vermekte mükellef oldukları vergi çeşitlerinin yanı sıra kişilerin fiziki özellikleri, yaş, meslek ve doğum oranlarının belirlenmesinde öneme haiz olan bilgiler mevcuttur. Dolayısıyla Keşan kazasında yapılan bu nüfus sayımı, dönemin Osmanlı Devleti'nin hem sosyo-ekonomik hem de sosyo-demografik yapısının yazımında değerli bir kaynak niteliğindedir.

1. Keşan

Farsça bir kökene sahip olan Keşan kelimesi, sözcük anlamı olarak "çeken" demektir (Devellioğlu, 2012). Bir rivayete göre Osmanlı Devleti, Rumeli bölgesinin fethine giriştiğinde bu bölgedeki lojistik destek sağlamak amacıyla bir grup yörüğü yerleştirmiştir. Bu yörüklerle "Top Keşan Yörükleri" adı verilmiştir. Zamanla bu isim değişime uğrayarak günümüzdeki "Keşan" adını almıştır. Ayrıca, "Keşan" isminin dışında "Rus Köy" adı da kullanılmıştır (Akin, 2014, s. 70).

Keşan'ın Osmanlı hâkimiyetine ne zaman ve kim tarafından alındığına dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak, Keşan'ın fethine ilişkin ağırlıklı görüş, bu olayın I. Murat döneminde gerçekleştiği yönündedir. Dönemin Osmanlı tarihçilerinden Aşıkpaşazade, eserinde Hacı İlbeyi'nin Dimetoka hisarını ele geçirdiğini ve Gazi Evrenos'un da Keşan Hisarı'nı alarak İpsala'yı kuşatma çabası içinde olduğunu belirtmektedir (Yavuz & Saraç, 2003, s.113). Yine Oruç Bey tarihinde de Hacı İlbeyi'nin Dimetoka bölgesini 1358-59 yıllarında fethetmesinin ardından Evrenos Gazi'nin Keşan'ı daha sonra da İpsala bölgesini fethettiğini yazmaktadır (Öztürk, 2009, s. 28).

Osmanlı Devleti'nin Keşan'ı fethinin ardından diğer şehirlerde uygulandığı gibi bu bölgede belli bir iskân siyaseti izlenmiştir. Anadolu coğrafyasının farklı bölgelerinden konar-göçerlerin de bulunduğu birçok topluluk göç ettirilerek şehir, nüfusça Türkleştirilip İslamlaştırılmıştır. İdari yönden, 16. yüzyılın ilk yarısında Cezayir-i Bahr-i Sefid eyaletine bağlı iken aynı yüzyılın ikinci yarısında bu eyaletin Gelibolu sancağına bağlı kazalar arasında yer almıştır. 1839'daki Tanzimat reformları sonrasında gerçekleştirilen düzenlemelerle Cumhuriyet döneminde vilayet olan Gelibolu'ya bağlanmıştır (Taş, 2021, s. 113; Emecen, 1996, s. 5).

15. ve 16. yüzyıllardaki Keşan'ın nüfusuna ise tahrir defterlerinden ulaşılmaktadır. 1456 yıllarında 6.258 olarak kaydedilmiş olan nüfusun çoğunluğu söz konusu yıllarda köylerde yaşamaktadır. 1571 tarihli tahrir defterine göre ise Keşan'da toplamda 18 köy bulunmaktadır. Bu köylerin 10'unda Müslümanlar, 7'sinde gayrimüslimler ve 1'inde hem Müslüman hem de gayrimüslim halk yaşamaktadır. Lakin 17. ve 18. yüzyıllarda tahrir defterleri tutulmamasından

dolayı nüfus bilgilerine ulaşmak zordur. Düzenli nüfus bilgilerine genel itibariyle 19. yüzyıla beraber ulaşılmaya başlanmıştır (Orhon, 2021, s. 193). 1831 düzenli nüfus sayımıyla birlikte Müslüman ve gayrimüslim nüfus ayrı ayrı sayılmış, defterler ayrı tutulmuştur. Anadolu ve Rumeli’de yaşayan erkek nüfus, yaşlarına bakılmaksızın istisnasız kaydedilmiştir (Işım, 2018, s. 168). Keşan’a ait ilk nüfus defteri, 4092 numaralı ve 1246/1830 tarihli “Edirne Vilayeti, Gelibolu Sancağı, Keşan Kazası Müslim Nüfus Defteri”dir (BOA. NFS. d. 4092/1246). Söz konusu deftere göre, Keşan’daki tespit edilen mahalle ve köylere göre Müslüman nüfus toplamda 918 olarak kaydedilmiştir. Gayrimüslim mahalle nüfusu 2.240, köy nüfusu ise 1.292 olmak üzere toplam gayrimüslim nüfusu 3.532 olarak belirlenmiştir (Orhon, 2021, s. 195).

1.1. Keşan’ın 1831 Tarihli Gayrimüslim Nüfus Defterinin Tasnifi

Bahsi geçen çalışmada yer alan Keşan merkezinin nüfus defteri toplamda 7 varak şeklindedir ancak ilk varak sayfasında nüfus kaydına yer verilmemiştir. “0a” sayfasından başlayan varak içerisinde kayıt bulunmamakta ve kapağın üst kısmında “*Keşan kasabasında mevcut ehl-i zımmî reayanın defteridir*” şeklinde bir ibare yazılmıştır. Bu ibarenin alt kısmına Osmanlı arşivi “NFS.d’-4094” şeklinde defter numarası yazılırken numaranın alt kısmında ise “*Edirne Eyaleti-Gelibolu liva-i Keşan kazası*” ibaresine yer verilmiştir. Söz konusu defter, 29 Zilhicce 1246 tarihine (10 Haziran 1831) ait olup kazaya bağlı mahallelerin ayrı ayrı isimleri ile beraber gayrimüslim nüfusun isim, yaş, meslek, doğum ve ölüm gibi niteliklerine yer verilmiştir.

Defter, Keşan’da yer alan 7 mahallenin nüfus sayımını içermektedir. Defterde ilk mahalle olarak “*Mahalle-i İspirzaki?*” ile kayıtlara başlanmış olup 7 mahallenin ayrı ayrı sayımları ile tamamlanmıştır. Nüfus kayıtları “1” olarak numaralandırılan sayfa ile başlamış ve devamında sayfalar 2a-2b, 3a-3b şeklinde devam etmekle beraber son iki varakta sayfa numarası belirtilmemiştir. 1. sayfanın “1b” bölümünün üst kısmında defterin Keşan kazasının nüfus defteri olduğu ve kayıtlarda yer alan kişilerin esamileri ve eşkâlleri gibi unsurların yer aldığından bahsetmektedir. Ardından söz konusu kayıt “*An Mahalle-i İspirzaki?*” ifadesiyle yazılmaya başlanmıştır. Defterde isimler art arda yazılmış olup mahallede tutulan kayıtlara göre sayfadaki kişi sayıları farklılık göstermektedir.

Nüfus defterlerinin genel özellikleri çerçevesinde Keşan’daki gayrimüslim nüfusuna ait kayıtlar da detaylı bir şekilde fiziksel özellikler dikkate alınarak tutulmuştur. Kişilerin isimleri yazılmadan önce özellikle yetişkin bireylerin fiziksel özelliklerine yer verilmiştir. Bu kapsamda, boy uzunluğu üç ana kategoriye ayrılarak kısa, orta ve uzun olarak sınıflandırılmıştır. Aynı şekilde sakal özellikleri için kumral, kara, köse, kır, sarı ve ak gibi çeşitli terimler kullanılmış, bıyık özellikleri de ter, sarı, kara ve kumral gibi ifadelerle tanımlanmıştır. Henüz sakal ve bıyık çıkmamış olan bireyler için ise “şabb-ı emred” (bıyık ve sakalı çıkmamış) ifadesi kullanılmıştır. Bireylerin isimlerinin ardından, “veledi” terimiyle hanedeki erkek çocukların sayısı kaydedilmiştir. Kayıtlarda her bir kişinin isminin ardından, babasının adı belirtilmiş ve ardından yaş bilgisi “sın” terimi ile ifade edilmiştir. Yaş bilgisi verilirken ayrıca, kişinin vergi durumu da kayıtlara işlenmiş olup, vergi türleri; “alâ-zengin” (zengin), “evsat-orta” (orta), ve “edna-düşük” (düşük gelirli) gibi ifadelerle belirtilmiştir. Ölü kişiler için ise “mürd” (ölüm) ifadesine yer verilmiştir. Nüfus sayımına dair kayıtlara sonradan eklenenler, kırmızı renkle ve “tevellüd” (doğum tarihi) ifadesiyle işaretlenmiştir. Bunların yanı sıra yaşını doldurmamış bireyler için Arapça rakamların yanına “mah” (ay) ifadesi eklenmiş ve bireylerin kaç aylık oldukları belirtilmiştir. Bu ayrıntılar, nüfus defterlerinin, sadece bireylerin isimleriyle değil, aynı zamanda fiziksel özellikleri ve sosyal statüleriyle de ilgili oldukça kapsamlı bilgiler sunduğunu göstermektedir.

¹ Bahsi geçen nüfus defterleri “NFS.d” (*Nüfus Defterleri*) kısaltma koduyla T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)’nda bulunmaktadır. Nüfus defterlerinin genel özellikleri ve içerik olarak nelere yer verildiği hakkında bkz. (Osmanlı Arşivi Rehberi, 2010, s. 251-253)

1.2. Keşan'ın Gayrimüslim Nüfus Yapısı

Hicri 29 Zilhicce 1246 (10 Haziran 1831) tarihli Keşan gayrimüslim nüfus kayıtlarının yer aldığı Osmanlı Arşivi'nde bulunan 4094 numaralı nüfus defterine dayanan verilere göre, Keşan'da toplamda altı mahalle belirlenmiştir. Bu mahalleler ve her birine ait nüfus kayıtlarına dair bilgiler, Tablo 1'de ayrıntılı bir şekilde sunulmuştur.

Tablo 1

Gayrimüslim Mahalleler ve Nüfusları

Mahalle	Nüfus
Papa Yorgaki	225
Nikola, Dimitri, Kostantin	313
Nikola, Yorgi	204
İspirzaki?	230
Toplam Nüfus	972

Yukarıda belirtilen 1831 (H.1246/47) tarihli nüfus sayımının askerlik açısından herhangi bir önemi olmadığı ve yalnızca gayrimüslimlerin vergi mükellefiyetlerinin tespitine yönelik bir kayıt amacı taşıdığı açıkça görülmektedir. Ayrıca, bu kayıtlarda yalnızca erkek nüfus sayımı yapılmış olup, kadınlar ve diğer demografik gruplar sayım dışında bırakılmıştır. Keşan merkezine bağlı toplamda altı mahalle kaydedilmiştir. Tablo'da yer alan sıralamalara göre, 3. ve 2. sıradaki mahalleler, muhtemelen düşük nüfus yoğunluğuna sahip olduklarından, arşiv kayıtlarında bir arada verilmiştir. Nüfus bakımından en yüksek sayıya sahip mahalle, 313 kişilik nüfusu ile Nikola, Dimitri ve Kostantin adlı köyler olup bu mahalleler en kalabalık nüfusu temsil etmektedir. İkinci sırada, 230 kişilik nüfusu ile İspirzaki? Mahallesi yer almaktadır. Ardından, 225 kişilik nüfusu ile Papa Yorgaki ve 204 kişilik nüfusu ile Nikola ve Yorgi mahalleleri sıralanmıştır. Bu sıralama, Keşan'daki gayrimüslim nüfusun yerleşim alanları arasındaki nüfus yoğunluğunu gözler önüne sermektedir.

Ömer Lütfi Barkan, tetkik etmiş olduğu defterler ışığında hane sayılarından genel nüfusu hesaplamak için ortalama olarak 5 rakamının kabul edildiğini ifade etmektedir.² 1831 tarihli aynı nüfus defterinden yola çıkarak söz konusu dönemde bölgede yaşayan gayrimüslim nüfusu da tahmin etmek mümkündür. Nitekim bu yöntemle Keşan'ın bağlı olduğu Gelibolu kazası mahallelerinin gayrimüslim nüfus tahmini 4.470 gayrimüslim nüfus olarak ifade edilmiştir. Gayrimüslim nüfus içerisinde de Rumlar 3.190, Ermeniler 710, Yahudiler ise 570 kişi olarak sıralanmaktadır. Dolayısıyla çalışmamızın muhtevasını oluşturan gayrimüslim nüfus defterinin incelenmesi sonucunda çoğunluk nüfusun Rum milletinden oluştuğu görülmektedir (Kılıç & Gül, 2021, s. 20).

Bahsi geçen nüfus defterinde her hane içerisindeki yetişkin bireylerin yanı sıra, bu bireylerin yanındaki erkek çocuklarının yaşları, isimleri, ölüm durumları ve eğer vergiye tabi iseler, hangi vergi türüne tabi oldukları kaydedilmiştir. Ayrıca, kırmızı renkle yazılan "tövana" ibaresi, tarihleriyle birlikte belirtilmiş ve bu kayıtlar özel olarak işaretlenmiştir. Kimsesiz çocuklar için "yetim" ifadesi kullanılmış, kaydedilen verilerde sıklıkla "karındaşı" tabiri de yer almıştır. Doğum ve ölüm gibi olaylar gerçekleştiğinde ise, bu olaylara dair eklenen yeni kayıtlar, kayıtlardan sonra yapılan eklemeler olarak kırmızı renkle yazılmıştır. Bu detaylı kayıt sistemi, nüfusun demografik

² Lakin Barkan, rakamın ilmi usullerle bulunmuş bir rakam olmadığını, her bölgeye, zümre ve ailenin meşguliyet şekline göre değişiklik gösterebileceğini ifade etmektedir (Barkan, 1953, s. 12).

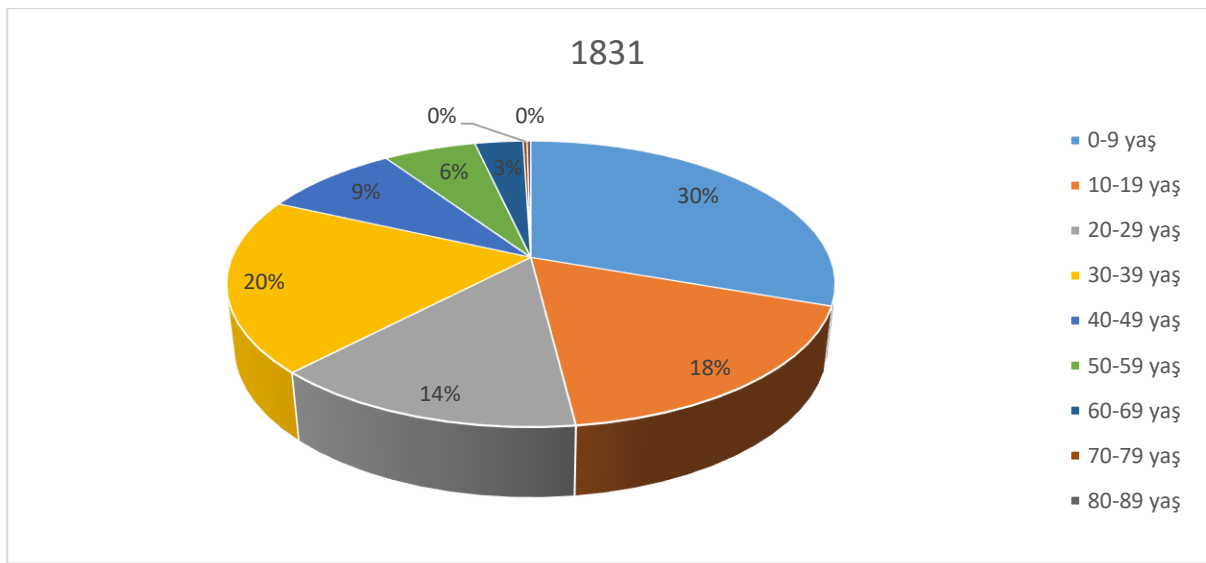
yapısını ve sosyal durumunu derinlemesine incelemeye olanak tanımaktadır. (BOA. NFS. d. 4094/1a-1b, 2a-2b, 3a-3b, 29 Zilhicce 1246).

1.3. Keşan'ın Gayrimüslim Nüfusunun Yaş Aralıklarına Göre Sayısı ve Toplam Nüfus İçerisindeki Oranı

Mevcut çalışmaya konu olan nüfus defterine göre Keşan kazasında yer alan gayrimüslim erkek nüfusunun toplam sayıları tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra defter Hicri 29 Zilhicce 1246 (10 Haziran 1831) arşiv kayıtlarında yer almaktadır fakat tevellüd (doğum) ya da mürd (ölüm) gibi kayıtlarsa daha sonradan düşülmüş kayıtlar olarak güncellenmiştir. Tespiti yapılan nüfusun yaş ortalamaları grafikte yer almaktadır:

Grafik 1

Kazadaki Nüfusların Yaş Ortalamalarına Göre Yüzdelik Oranı



Çalışmamıza konu olan nüfus defterindeki yaş ortalamalarına ilişkin grafik incelendiğinde, en yüksek yüzdelik dilimi %30 ile 0-9 yaş aralığındaki bireyler oluşturmaktadır. İkinci sırada yer alan %20'lik dilim, 30-39 yaş grubundaki kişilerden oluşurken, %18'lik bir kesim ise 10-19 yaş grubunu temsil etmektedir. Bu veriler, 1831 yılı itibarıyla Keşan nüfusunun büyük bir kısmının genç yaş grubundan oluştuğunu göstermektedir. Yaş ortalamasına bakıldığında ise 30-39 yaş grubundan sonraki yaş dilimlerinde, nüfus oranlarında belirgin bir düşüş olduğu gözlemlenmektedir. Bu durum, Keşan'daki nüfus yapısının genç nüfus açısından yoğun olduğunu ve yaşlı nüfusun oranının görece düşük olduğunu ortaya koymaktadır.

1.4. Keşan Gayrimüslimlerinin Mesleki Zümreleri

Nüfus defteri, sadece bölgenin sosyo-demografik yapısının belirlenmesinde değil, aynı zamanda sosyo-ekonomik durumunun aydınlatılmasında da büyük öneme sahiptir. Bu kayıtlar, söz konusu kazaya bağlı olarak yerleşik olan nüfus gruplarının meşgul oldukları meslek alanlarını ortaya koymakta ve dönemin iş sahası hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Özellikle hangi iş kollarının gelişmeye başladığını ve hangi sektörlerin öne çıktığını tespit etmede bu veriler oldukça faydalıdır. Çalışmamızın temelini oluşturan Keşan merkez kazasında, gayrimüslimlerin faaliyet gösterdiği meslek grupları ve bu mesleklerle ilgili bireylerin sayıları aşağıda sunulmuştur.

Tablo 2

Keşan'ın Nüfus Sayımına Göre Mevcut Mesleki Zümreler ve Bu Meslekleri İcra Edenlerin Sayısı

Meslek	Kişi Sayısı	Meslek	Kişi Sayısı
Abacı ³	1	Çorbacı	5
Arabacı	3	Çoban	10
Aşçı	4	Değirmenci	13
Attar	1	Dülger	19
Bağcı	1	Eskici	8
Bahçıvan	8	Gündelikçi	1
Bakkal	13	Habbaz ⁴	1
Bakkal Çırağı	1	Hancı	1
Bakırcı	9	Hekim	2
Bazargan	8	Kantarcı	1
Boyacı	9	Kasap	3
Çerçi	8	Kazancı	20
Çırak	2	Keçici	3
Kıracı	18	Samancı	7
Kiremitçi	8	Saraydar	1
Kuyumcu	2	Semerci	1
Kömürcü	1	Terzi	9
Kürekçi	5	Tüccar	2
Muytap ⁵	12	Tüfenkçi	1
Nalbant	5	Rençber ⁶	15
Pabuççu	24	Papaz	1
Toplam	267		

³ Aba, kelime anlamı olarak abaya anlamına gelen yünden kalın kumaştan yapılan elbisedir. Aba çakşır (şalvar), aba potur (pantolon), aba terlik gibi türleri mevcuttur. Dolayısıyla abacı, abadan eşya satan esnaf manasına gelmektedir. Bkz. (Pakalın, 1993a, s. 2).

⁴ Ekmekçi, ekmek yapan ve ekmek satan manasına gelen habbaz, Arapça bir kelime olan hubz'dan türetilmiş bir kelimedir. Bunun yanı sıra günümüzde mevcut olan cemiyetler gibi Osmanlı döneminde de habbazan cemiyeti yer almaktadır. Saray ekmekçileri içinse ayrı bir tabir olan "Habbazin-i Hassa" şeklinde ifadelere yer verilmiştir. Bkz. (Pakalın, 1993a, s. 692).

⁵ Muytap kelimesi, kıl dokuyan, kıldan dokuma yapan sanatkar ile ilgili kullanılan bir tabirdir. Mutaft, mutafçı şeklinde de kullanılmaktadır. Farsça kökene sahip olan bu kelime belleme, peyvent, kebe kolan ve gebre gibi işler için de ifade edilmektedir. Bkz. (Pakalın, 1993b, s. 583).

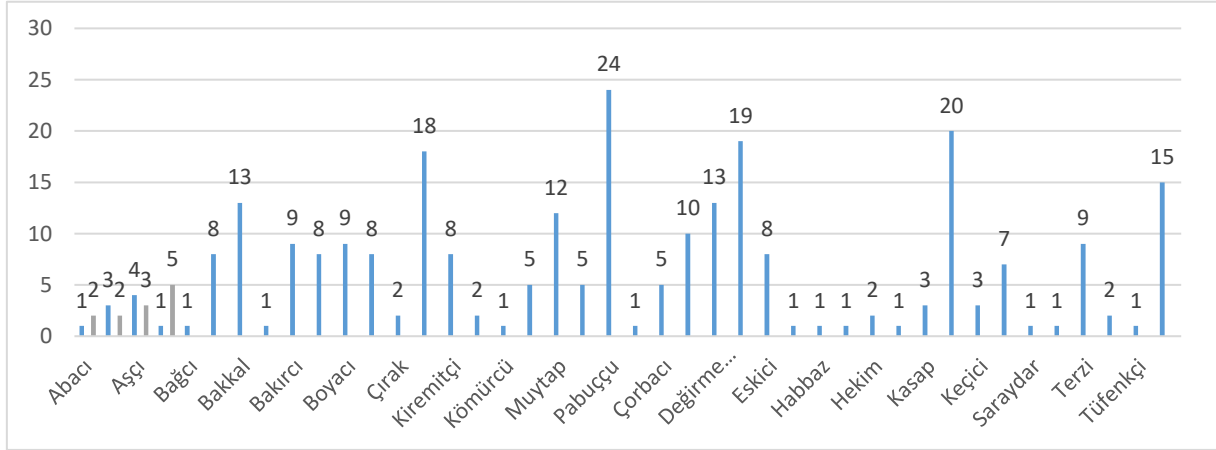
⁶ Renç kelimesi köken olarak "ağrı, sızı, zahmet ve eziyet" gibi anlamlara gelmesinin yanı sıra "ber" (çeken) ekinin birleşimiyle beraber "sıkıntı çeken, meşakkatli, ağır işlerde çalışan ırgat" şeklinde ifade edilmektedir. Bkz. (Devellioğlu, 2012, s. 1035).

Çalışmanın temelini oluşturan nüfus defterlerinde dikkat çeken bir diğer önemli husus, meslekler ve bu mesleklerle ilgili faaliyet gösteren kişilerin sayılarıdır. Bu bağlamda yukarıda sunulan tabloda toplamda 42 farklı meslek tespit edilmiştir. Söz konusu meslekler arasında en yaygın olanı pabuççuluk mesleği olup, bu meslekte faaliyet gösteren kişi sayısı 24'tür. Pabuççuluğu takip eden meslekler arasında ikinci sırada kazancı (20 kişi), üçüncü sırada ise dülgerlik (19 kişi) yer almaktadır. Ayrıca, kiracılık mesleği de 18 kişi ile önemli bir yer tutmaktadır. Bu veriler, dönemin ekonomik yapısının ve iş gücü dağılımının anlaşılmasında önemli ipuçları sunmaktadır.

Gayrimüslim mahallesinin nüfusu içerisinde dikkat çeken bir diğer önemli nokta, dini alanda faaliyet gösteren papazlık mesleğinin yalnızca bir kişi tarafından icra ediliyor olmasıdır (BOA, NFS-d, 4094/1a). Ayrıca, sağlık alanında hekimlik mesleğini icra eden kişi sayısı ise iki olarak kaydedilmiştir. Genel olarak değerlendirildiğinde Keşan'daki gayrimüslim nüfusun meslek dağılımı incelendiğinde, özellikle orta sınıf esnaf tabakasının yoğunlukta olduğu gözlemlenmektedir. Bu durum, bölgedeki ekonomik yapının büyük ölçüde ticaret ve zanaat işlerinde faaliyet gösteren esnaf odaklı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Grafik 2

Mesleklerin Grafik Oranı



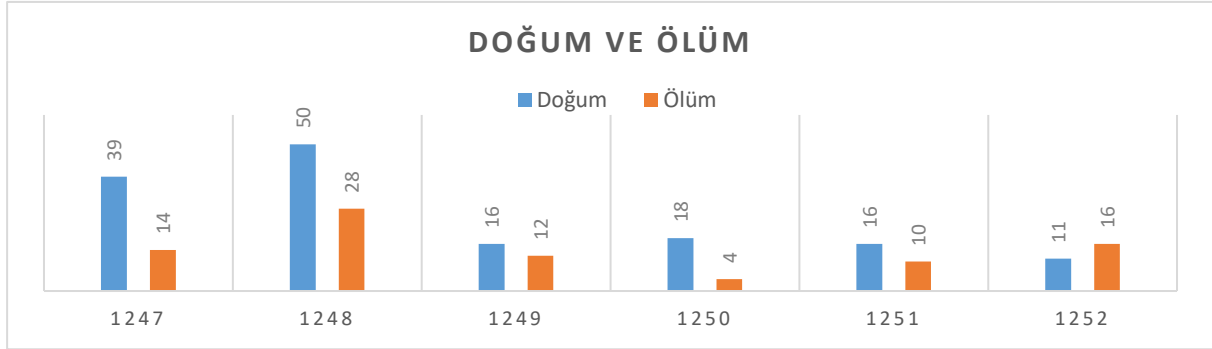
1.5. Nüfus Defterine Göre Keşan'ın Doğum ve Ölüm Oranları

Kaza merkezinde yer alan doğum oranları, daha önce belirtildiği üzere nüfus defterinin kaydedildiği tarihten sonraki süreçte kırmızı yazı stiliyle eklenerek kayda alınmıştır. Bu doğumlar, "Tevellüd" ifadesiyle birlikte doğum yılına göre tarihlendirilmiştir. Aynı şekilde, ölüm oranlarına ilişkin bilgiler de benzer bir yöntemle kaydedilmiştir. Vergi sayımının tespiti veya doğumdan kısa veya uzun bir süre sonra gerçekleşen ölümler, ölen kişinin ismi üzeri kırmızı yazı ile çizilerek, ölüm anlamına gelen "mürd" kelimesi ile işaretlenmiştir. Bu doğrultuda doğum ve ölüm oranlarına ilişkin veriler, yıllara göre dağılımını göstermek amacıyla grafik üzerinde sunulmuştur.

Nüfus defterinden elde edilen verilere göre doğum ve ölüm oranları aşağıda yer alan Grafik 3'te altı yıllık bir zaman dilimini kapsayacak şekilde hazırlanmıştır. Grafik verilerine göre doğum oranı 1248 (M.1832/33) yılında ölüm oranıyla birlikte artış göstermiş, ancak 1249 (M.1833/34) yılından itibaren hızla bir düşüş gözlemlenmiştir. 1250 (M.1834/35) yılı itibarıyla doğum oranında bir artış yaşanmış fakat ölüm oranında belirgin bir azalma olmuştur. 1251 (M.1835/36) yılında ise doğum oranında bir düşüş yaşanırken, ölüm oranında artış meydana gelmiştir. Kayıtların son verisi olan 1252 (M.1836/37) yılında ise doğum oranında düşüş yaşanırken, ölüm oranında bir artış gözlemlenmiştir. Ayrıca, nüfus defterinde yer alan doğum verileri incelendiğinde iki kaydın tarih ibaresinin okunamadığı tespit edilmiştir (BOA, NFS-d, 4094/1a-1b.).

Grafik 3

Nüfus Defterine Göre Keşan'ın Doğum ve Ölüm Oranı



1.6. Keşan Kazasında Mevcut Gayrimüslim Nüfusun Vergi Oranı

Çok uluslu bir yapıya sahip olma unsuru insanların bir arada yaşama arzularının en önemli sonuçlarından birisi olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla devletin varlığını devam ettirmesindeki en önemli faktörlerden birisi de şüphesiz güçlü bir mali kaynağa sahip olmasıdır. Güçlü bir mali yapıya sahip olması hem ilerlemenin sağlanmasında hem de kamusal sistematığın gerekli şekilde yerine getirilmesi için zorunludur. Zira söz konusu düzenin sağlam bir şekilde organize edilebilmesindeki en önemli temel unsur sistematik ve sağlam bir vergi sisteminin varlığıdır (Yurtseven, 2012, s. 151).

Geniş topraklarda uzun yıllar egemenliğini sürdürmüş olan Osmanlı Devleti; çok farklı dil, din ve ırkları bünyesinde barındırmış, dolayısıyla da etkin ve teşkilatlı bir yapıya sahip olmuştur. Bu yapı içerisindeki önemli bir unsur, Osmanlı maliye yönetimi ve vergi sistemidir. Osmanlı Devleti, vergi sistemini geliştirme amacı doğrultusunda resmî hukuk düzeni gereği şer'i vergi hukukunu esas almış ve ayrıca önceki Türk-İslam devletleri gibi örfi vergi hukukunu da geliştirmiştir. Zira Osmanlı'nın siyasi iktidarının en temel zeminini din ve adalet unsuru oluşturuyordu. Bu bağlamda din, asıl unsur olarak kabul edilirken devlet bu dini koruyup kollayan bir araç olarak görülmüştür. Nitekim devlet teşkilatının işleyişinde rol oynayan kanunlar, şer'i hukuk sistemine dayanmaktadır ve siyasi iktidarın yetkisine dayanarak gerçekleştirdiği yasama faaliyetleri de örfi hukuk kapsamına girmektedir. (Yurtseven, 2012, s. 152).

Osmanlı Devleti'nde vergi sistemi iki ana temel üzerine inşa edilmiştir. Şer'i ve örfi vergiler olarak ortaya konulan bu düzende şer'i vergiler zekât, öşür ve cizye vergilerinden oluşmaktadır (Kayan, 2000, s. 84). Dolayısıyla gayrimüslim tebaa denince akla ilk gelen vergi türü ise cizyedir (Ercan, 1991, s. 562). Cizye, kelime anlamı olarak "kâfi gelmek, karşılığını vermek, ödemek" manasındaki "ceza" kelimesinden türemiş bir isimdir ve İslamiyet'te karşılığı tebaa içerisindeki gayrimüslimlerin ödedikleri vergiye, harbi olanlardan ayrı tutulmalarına, can ve mal güvenliklerine karşılık sayılmasından ötürü bu ad verilmektedir (Erkal, 1993, s. 43). Ayrıca Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyıla kadar bu vergi türünü ifade etmek için genellikle "haraç" terimi kullanılmış, daha sonraki süreçte ise "cizye" veya "cizye-i şeri" ifadeleri yaygınlaşmıştır. Bu terimlerin yanı sıra, bazı belgelerde arazi haracından ayırt edebilmek amacıyla cizye için "baş haracı" tabiri de kullanılmıştır. Bu vergi türünü toplayan kişiler için ise "haracı" veya "haraççı" terimleri, daha sonraları ise "cizyedar" unvanı kullanılmıştır (İnalcık, 1993, s. 43).

Harac-ı rûs olarak da bilinen verginin gerekçesi, gayrimüslim tebaanın askerlik hizmetinden muaf tutulması ve devletin güvencesi altında olmalarıdır. Osmanlı Devleti'nde cizye miktarı, gayrimüslim vatandaşların mali durumuna göre belirlenmiştir. Buna göre vergi mükellefleri, alâ (zengin), evsat (orta hâlli) ve edna (fakir) olmak üzere üç gruba ayrılmıştır.

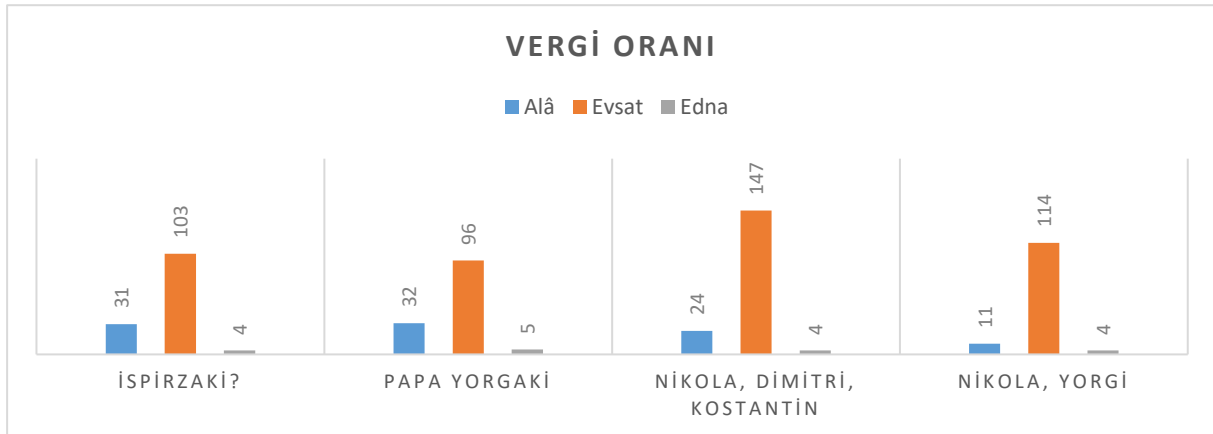
Kadınlar, çocuklar, sakat ve yaşlılar ile din adamları bu vergi türünden muaf tutulmuştur. (Yurtseven, 2012, s. 155; Özkök, 2022, s. 38).

Çalışmamızın temelini oluşturan Keşan nüfus defteri incelenmiş ve bu defterde yer alan mahalleler ile her mahallede yer alan kişilerin ödemekle yükümlü oldukları vergi türleri belirlenmiştir. Ayrıca söz konusu vergilerin toplam nüfusa oranları hesaplanmıştır. Bu bağlamda, ilgili nüfus defterinde alâ 98, evsat 460 ve edna vergisi veren kişi sayısının toplamda 17 olduğu tespit edilmiştir. Tespiti yapılan mahallelerin toplam 6 adet olduğu daha önceden belirtilmişti. Zira bu mahallelerde yer alan kişilerin alâ, evsat ve edna oranlarına göre dağılımları aşağıdaki grafikte belirtilmiştir.

Sosyal durumun analizinde önemli bir rol oynayan vergiler, Osmanlı Devleti'nin bahsi geçen dönemdeki sosyo-ekonomik yapısını anlamamıza yardımcı olan temel verilerdir. Bu bağlamda, 1831 (H.1246/47) tarihli Keşan merkeze bağlı mahallelere ait vergi dağılımını inceleyen grafiğe bakıldığında, bölgedeki ekonomik yapının genel olarak orta gelirli aileleri kapsadığı açık bir şekilde görülmektedir. Geliri düşük olan, yani “edna” sınıfına mensup ailelerin sayısının oldukça düşük olması, bölgedeki ekonomik eşitsizliğin belirli bir düzeyde sınırlı olduğunu göstermektedir. Bu durum, vergi dağılımlarını gösteren Tablo 3'te net bir şekilde ortaya konulmuş olup Keşan'daki ekonomik yapının büyük ölçüde orta sınıf odaklı olduğunu ve alt gelir grubunun sayısının çok az olduğunu ortaya koymaktadır. Bu veriler, Keşan'ın sosyo-ekonomik yapısının daha geniş bir çerçevede analiz edilmesine olanak tanımaktadır.

Grafik 4

Keşan Kazasında Yer alan Mahallelerin Vergi Oranları



Tablo 3

Keşan Kazasına Bağlı Mahallelerin Vergi Dağılımı

	İspirzaki?	Papa Yorgaki	Nikola, Dimitri, Kostantin	Nikola, Yorgi
Alâ	31	32	24	11
Evsat	103	96	147	114
Edna	4	5	4	4

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin XIX. yüzyıldaki sosyo-ekonomik yapısına dair önemli veriler, nüfus defterleri aracılığıyla elde edilmektedir. Bu defterler, sadece vergi mükellefiyetlerini kaydetmek amacıyla oluşturulmuş olsalar da aynı zamanda bir yerleşim yerinin ekonomik, sosyal ve demografik yapısını anlamak için büyük bir kaynak teşkil etmektedir. Özellikle 1830 ve 1831 yıllarında tutulan nüfus defterleri, Osmanlı'nın farklı coğrafi bölgelerindeki yerleşim yerlerinin sosyal yapısını, halkın meşgul oldukları iş kollarını, ekonomik faaliyetlerini ve demografik özelliklerini detaylı bir şekilde ortaya koymaktadır.

Keşan'a dair 1831 (H.1246/47) tarihli gayrimüslim nüfus defteri örneği, bu bağlamda önemli bir çalışmadır. Bu defter, Keşan'daki yerleşim yerlerinin adları, nüfus oranları, insanların ortalama yaşları, fiziki özellikleri ve meslek dalları gibi pek çok konuda veriler sunmaktadır. Özellikle Keşan'da yaşayan halkın meslekleri, bölgedeki ekonomik yapıyı ve halkın geçim kaynaklarını ortaya koymaktadır. Bu defter, bölgenin sosyal yapısının yanında, halkın sosyal sınıfları, dinî ve etnik kimlikleri hakkında da önemli bilgiler sunmaktadır. Nüfus defterlerinin sunduğu veriler, bölgedeki halkın demografik yapısının yanı sıra, sosyal sınıflar arasındaki farkları, iş gücü dağılımını ve ekonomik gelişmişlik düzeyini de anlamamıza olanak sağlamaktadır. Keşan örneğinde olduğu gibi, bu tür veriler, bir bölgenin halkının gelir kaynakları, iş gücü faaliyetleri, tarım, ticaret gibi ekonomik etkinliklerle nasıl etkileşimde bulunduklarını göstermektedir. Ayrıca yerleşim yerlerinin adlarının ve fiziki özelliklerinin belirlenmesi, Osmanlı döneminde coğrafi sınırların ve yerleşim yerlerinin nasıl organize edildiği hakkında da önemli ipuçları sunmaktadır.

Bunun yanı sıra nüfus defterleri sadece ekonomik veriler değil, aynı zamanda toplumsal yapıya dair de derinlemesine bilgiler sunar. Keşan'daki gayrimüslim nüfusun sosyal yapısının incelenmesi, farklı dini ve etnik grupların bir arada yaşadığı bir toplumda birbirleriyle nasıl etkileşimde bulunduklarını ve devletle olan ilişkilerini anlamaya yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda, Keşan'daki gayrimüslim nüfusun dinî, mezhebi ve etnik kimlikleri, toplumsal yapının çeşitliliğini ve bu çeşitliliğin Osmanlı yönetimi altındaki etkilerini gözler önüne sermektedir.

Sonuç olarak Osmanlı dönemine ait nüfus defterleri, sadece vergi mükellefiyetinin ortaya konulmasında değil, aynı zamanda dönemin sosyo-ekonomik, sosyo-demografik yapısının incelenmesinde de önemli bir kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır. Keşan örneğinde olduğu gibi, bu tür kaynaklar, yerleşim yerlerinin coğrafi ve demografik yapıları hakkında kapsamlı bir analiz yapmayı mümkün kılmakta, halkın ekonomik faaliyetlerini, sosyal ilişkilerini ve kültürel özelliklerini anlamamıza katkı sağlamaktadır. Bu nedenle, Osmanlı dönemi yerleşim yerleri ve halkı hakkında yapılacak çalışmalar için nüfus defterleri kritik öneme sahiptir ve bu verilerin analizi, Osmanlı toplumunun daha derinlemesine anlaşılmasına olanak tanımaktadır.

Kaynakça

Arşiv Kaynakları

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Nüfus Defterleri (NFS-d). (29 Zilhicce 1246). Nr. 4092, 4094/1a-1b, 2a-2b, 3a-3b.

Telif Eserler

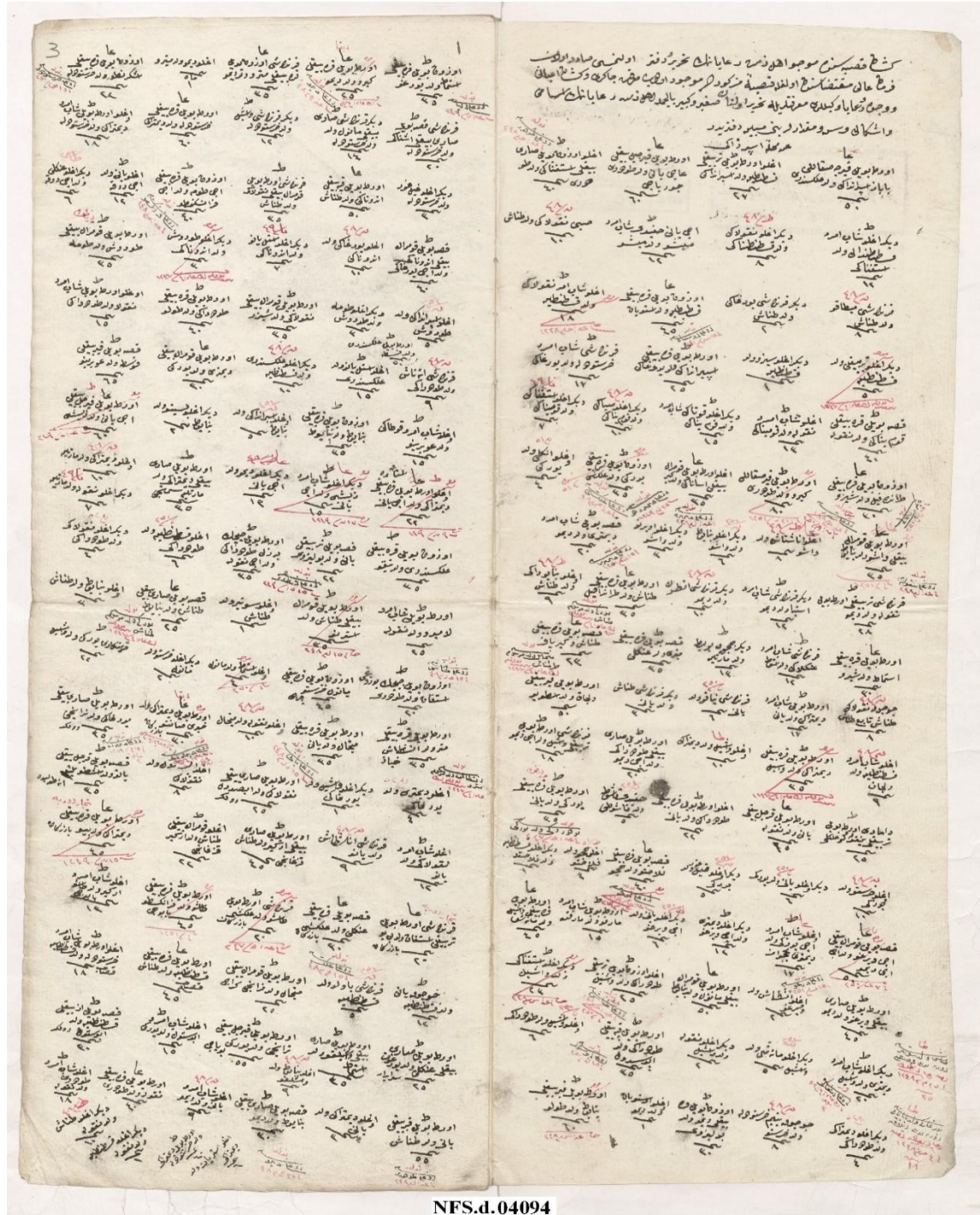
- Akın, S. (2014). *Osmanlı klasik döneminde Tekirdağ ve Keşan: 1456-1556* (Tez No. 370691) [Yüksek Lisans tezi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Akyel, S., & Sertel, S. (2015). Osmanlı nüfus defterlerinin tarih yazımındaki yeri: 1840 tarihli Çarsacak kazası gayrimüslim nüfus defteri örneği. *Journal of History and Future*, 1(1), 78-98.
- Barkan, Ö. L. (1953). Tarihi demografi çalışmaları ve Osmanlı tarihi. *Türkiyat Mecmuası*, 10, 1-26.

- Başaran, M. (2017). 1830-1842 yılları arasında nüfus defterleri kapsamında Ödemiş ve köyleri. *Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4(3), 307-321. <https://doi.org/10.30803/adusobed.349447>
- Başbakanlık Osmanlı arşivi rehberi*. (2010). Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı.
- Bozkurt, N. (2007). Nüfus. İçinde *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 33, ss. 293-294). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Devellioğlu, F. (1993). *Osmanlıca- Türkçe ansiklopedik lûgat*. Aydın Kitabevi Yayınları.
- Emecen, F. (1996). Gelibolu. İçinde *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 14, ss. 1-6). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ercan, Y. (1991). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin ödedikleri vergiler ve bu vergilerin doğurduğu sosyal sonuçlar*. 55(213), 371-392.
- Erdoğan, H. (2020). XIX. yüzyılda Zir kazasının nüfus defterleri ve nüfus yapısı (Tez No. 659384) [Yüksek Lisans tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Erkal, M. (1993). Cizye. İçinde *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 8, ss. 42-45). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Evci, T. (2021). Osmanlı tarihi yazımında nüfus defterlerinin yeri: 1831 tarihli Teke livasına bağlı Elmalı kazası nüfus defteri örneği. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi*, 1(49), 205-225. <https://doi.org/10.17498/kdeniz.872895>
- Güneş, M. (2014). Osmanlı dönemi nüfus sayımları ve bu sayımları içeren kayıtların tahlili. *Gazî Akademik Bakis Dergisi*, 8(15), 269-298.
- Hatam, O. (2020). 2112 Numaralı Yozgat nüfus defterinin değerlendirmesi ve transkripsiyonu (Tez No. 628362) [Yüksek Lisans tezi, Ordu Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Işım, B. (2018). Nüfus ve maliye defterlerine göre Keşan'da Romanlar (1830-1848). *History Studies International Journal of History*, 10(10), 167-183. <https://doi.org/10.9737/hist.2018.697>
- İnalcık, H. (1993). Cizye. İçinde *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 8, ss. 45-48). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karal, E. Z. (1997). *Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk nüfus sayımı 1831*. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü.
- Karpat, K. (2010). *Osmanlı nüfusu 1830-1914* (B. Tırnakçı, Çev.). Timaş Yayınları.
- Kayan, A. (2000). Verginin tarihsel gelişimi ve sebep olduğu bazı önemli olaylar. *Maliye Dergisi*, 135, 80-87.
- Kılıç, L. A., & Gül, G. (2021). 19. yüzyılın ilk yarısında Gelibolu kazasının sosyo-ekonomik durumuna dair bazı tespitler. *Gelecek Vizyonlar Dergisi*, 5(1), 12-30. <https://doi.org/10.29345/futvis.159>
- Orhon, A. (2021). Erken Cumhuriyet döneminde Keşan'ın nüfus yapısı. İçinde editör F. Ç. Orhun & B. Çimen (Eds.), *Keşan araştırmaları Keşan'ın kurtuluşunun 100. yılı anısına* (ss. 193-213). Trakya Üniversitesi Matbaası.
- Özkök, İ. (2022). *Osmanlı maliyesinde cizye vergisi* (Tez No. 710745) [Doktora tezi, Akdeniz Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Öztürk, N. (2009). *Oruç Bey Osmanlı tarihi (1288-1502) uç beyliğinden dünya devletine*. Çamlıca Yayınları.
- Pakalın, M. Z. (1993a). Aba. İçinde *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Cilt I, s. 3). MEB. Yayınları.

- Pakalın, M. Z. (1993a). Dülger. İçinde *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Cilt I., s. 485). MEB. Yayınları.
- Pakalın, M. Z. (1993a). Habbaz. İçinde *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Cilt I., s. 692). MEB. Yayınları.
- Pakalın, M. Z. (1993b). Muysak. İçinde *Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Cilt I., s. 588). MEB. Yayınları.
- Patat, P. (2020). *Tomarza I-3432 numaralı nüfus defteri, Tomarza II-3433 numaralı nüfus defteri transkripsiyon ve değerlendirilmesi* (Tez No. 639380) [Yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi
- Taş, M. (2021). 18. Yüzyılda Keşan'da sosyo-ekonomik hayata bakış. İçinde editör F. Ç. Orhun & Editör B. Çimen (Eds.), *Keşan araştırmaları Keşan'ın kurtuluşunun 100. yılı anısına* (ss. 113-139). Trakya Üniversitesi Matbaası.
- Yavuz, K., & Saraç, Y. (2003). *Aşık Paşazade Osmanoğulları'nın tarihi*. K Kitaplığı.
- Yurtseven, Y. (2012). *Klasik dönem Osmanlı Devleti'nde vergi adaleti* [Bildiri sunumu]. Türk Hukuk Tarihi Kongresi, İstanbul, Türkiye
https://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.ashx?f=klasik-donem-osmanli-devleti%E2%80%99nde-vergi-adaleti_yilmaz-yurtseven_636903131109676924.pdf

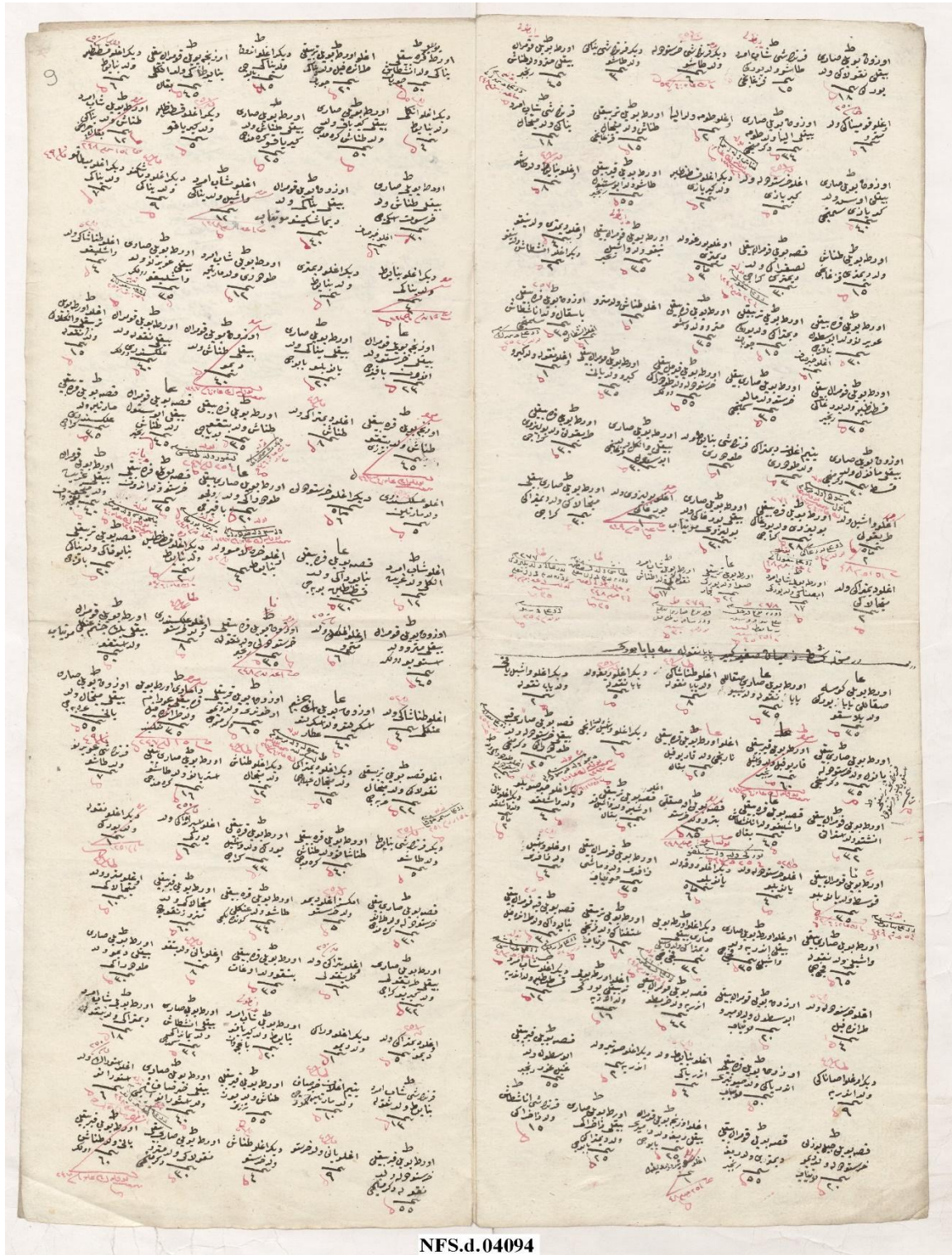
Ek 1

İlgili Defterin İlk Sayfası



Ek 2

Mahalle-i Papa Nikola ve Papa Yorgi



Mustafa GÜNAY

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Çukurova Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Adana-TÜRKİYE
Çukurova Uni., Faculty of Education, Department of Turkish and Social Sciences Education, Adana-TURKIYE
ORCID: 0000-0002-7733-7897
mgunay@cu.edu.tr

Afşar Timuçin ve Türkiye’de Felsefe

Öz

Bu makalede Afşar Timuçin’in Türkiye’de felsefi düşüncenin oluşumuna ve gelişmesine yaptığı katkılar bazı yönleriyle ele alınacaktır. Onun felsefeye bakışı, felsefe tarihçiliği, sanat anlayışı ve aydınlanma konusundaki düşünceleri irdelenecektir. Timuçin, özellikle düşünce tarihi, estetik ve sanat felsefesi alanındaki eserleriyle tanınır. Düşünce tarihi çalışmalarıyla birlikte Timuçin’in en fazla emek verdiği ve eserler ortaya koyduğu alanlardan biri de estetik ve sanat felsefesidir. Felsefenin estetik ve sanatla ilişkileri, estetik ve sanat felsefesi arasındaki farklılık ve ayrımlar Timuçin’in üzerinde durduğu konuların başında gelir. Timuçin’e göre insan güzelliği arayan bir varlıktır. Timuçin, güzeli araştıran insanın, güzelin ne olduğu ve ne olmadığı hakkındaki çeşitli sorulara cevap aradığını söyler. Timuçin’in estetik ağırlıklı felsefi çalışmalarının yanı sıra bilgi, bilim, yöntem, ahlak, siyaset ve aydınlanma sorunlarıyla ilgili yazıları da onun felsefi birikiminde önemli bir yer tutar. Timuçin’e göre felsefe insan hakkında bir araştırmadır. Felsefe tarihi de insanlık ve uygarlık tarihi çerçevesinde ele alınmalıdır. Ona göre, aydınlanma bir yaşam koşulu ve bir düşünme biçimidir. Timuçin, insanın geçmiş ve gelecek arasında yaşayan ve durumun bilinciyle düşünüp eyleyen bir varlık olduğunu söyler. Geçmişin mirası ve birikimi, insanın geleceğe yönelik çaba ve amaçlarının temelini oluşturur. Onun felsefe ve uygarlık tarihini, sanatı, estetik değerleri, aydınlanmayı vb. konuları ve sorunları insandan yola çıkan bir yaklaşımla ele aldığı söylenebilir. Timuçin herhangi bir filozofun ya da felsefenin ardından gitmeyip kendi düşünce yolunda yürüyen bir düşünürdür.

Anahtar Kelimeler: Afşar Timuçin, Türkiye’de felsefe, Felsefe tarihi, Estetik, Aydınlanma.

Afşar Timuçin and Philosophy in Turkey

Abstract

In this article, some aspects of Afşar Timuçin's contributions to the formation and development of philosophical thought in Turkey will be discussed. His view of philosophy, his historiography of philosophy, his understanding of art and his thoughts on enlightenment will be examined. Timuçin is especially known for his works on the history of thought, aesthetics and philosophy of art. Along with his works on the history of thought, one of the fields in which Timuçin has worked the most is aesthetics and the philosophy of art. The relationship between philosophy and aesthetics and art, and the differences and distinctions between aesthetics and philosophy of art are among the main topics Timuçin emphasizes. According to Timuçin, man is a being in search of beauty. Timuçin says that people who search for beauty seek answers to various questions about what beauty is and is not. In addition to his philosophical works on aesthetics, Timuçin's writings on the problems of knowledge, science, method, morality, politics and enlightenment also occupy an important place in his philosophical accumulation. According to Timuçin, philosophy is a research about human beings. The history of philosophy should be considered within the framework of the history of humanity and civilization. According to Timuçin, enlightenment is a condition of life and a way of thinking. Timuçin says that man is a being who lives between the past and the future and thinks and acts with the consciousness of the situation. The heritage and accumulation of the past form the basis of man's efforts and aims for the future. It can be said that he deals with issues and problems such as the history of philosophy and civilization, art, aesthetic values, enlightenment, etc. with an approach that starts from the human being. Timuçin is a thinker who does not follow any philosopher or philosophy but walks on his own path of thought.

Keywords: Afşar Timuçin, Philosophy in Turkey, History of philosophy, Aesthetics, Enlightenment.

Giriş

Bu çalışmada Cumhuriyet döneminin önemli düşünürlerinden biri olarak Afşar Timuçin’in (1939-26.07.2024) Türkiye’de felsefi düşüncenin oluşumuna ve gelişmesine yaptığı katkılar bazı yönleriyle ele alınacaktır. Bu çerçevede onun felsefeye bakışı, felsefe tarihçiliği, sanat anlayışı ve aydınlanma konusundaki düşünceleri makalenin ana hatlarını oluşturmaktadır. Çok yönlü bir düşünür/filozof ve sanatçı olarak Timuçin, özellikle düşünce tarihi, estetik ve sanat felsefesi alanındaki eserleriyle tanınır. Felsefe ve edebiyat konusundaki eserlerinin yanı sıra inceleme-eleştiri alanındaki çalışmaları ve çevirilerinin de unutulmaması gerekir. Lucien Goldmann gibi bazı felsefecilerin Türkiye’de tanınması onun sayesinde mümkün olmuştur. Yayıncılık ve özellikle dergicilik yönü de vardır.¹ Elbette özellikle hocalığı ve aydın kimliği, onun insan ve düşünür-sanatçı kişiliğinin bütünlüğünü oluşturan unsurlar arasında yer alır.

Türkiye’de felsefeye emek veren, ortaya koyduğu eserleriyle bu alanda bir düşünce birikimi meydana getiren pek çok kişi bulunmaktadır. Timuçin felsefenin farklı alanlarındaki çalışmalarıyla dikkat çeken bir isim olmakla birlikte hakkında yeterince inceleme ve değerlendirme yapıldığını söylemek zordur. Kendisiyle ilgili iki armağan kitap yayımlanmış (Çetin, 210; Bozkurt, 2014) ve ayrıca edebiyat bölümlerinde hayatı, sanatı, öyküleri ve şiirleri hakkında iki yüksek lisans tezi (Çınar Sekban, 2022; Gür, 2022) hazırlanmıştır. Bu durum ülkemizde kendi düşünürlerimizle, düşünce insanlarımızla ilgili eleştirel okumalar ve değerlendirmeler yapma bakımından ne kadar eksiklik/yetersizlik olduğunu da göstermektedir. Kendi düşünürlerimiz hakkında akademik ve akademi dışı çalışmaların artmasına ihtiyaç vardır.

Afşar Timuçin’in eserleri de irdelenmeyi ve değerlendirmeyi hak etmektedir. Onun hem bir edebiyatçı hem de bir düşünür olması, belki kitapları, denemeleri, şiirleri ve makaleleri klasik tarzda yazan ve eyleyen felsefecilere göre daha çok okunmasına, daha geniş toplum kesimlerine ulaşmasına katkıda bulunmuş olabilir. Bu bağlamda öncelikle şiir, öykü, roman ve edebiyat incelemeleri anımsanabilir. Nazım Hikmet, Sabahattin Ali ve Sait Faik Abasıyanık hakkındaki inceleme kitapları onun felsefeyi edebiyatla edebiyatı felsefeyle ilişkilendiren ve bir düşünürün bir edebiyatçıyı nasıl ele alabileceğini gösteren çalışmalardır. Bu bağlamda Timuçin edebiyat felsefesi ya da edebiyatı felsefe ile okuma ve yorumlama konusunda da önemli katkılarda bulunmuştur. Şiir, öykü ve romanlarının da felsefi yönleri bağlamında irdelenmesi yararlı olabilir.

Çalışmamızda, çok-yönlü bir düşünür olan Timuçin’in öncelikle düşünür kimliğini oluşturan bazı özelliklere değinecek ve devamında felsefe anlayışı ve felsefe tarihine bakışına yer vereceğiz. Devamında ise Timuçin’in felsefe çalışmalarının ana konuları arasında yer alan estetik ve sanat felsefesi anlayışını, estetik bağlamda insanın güzelliğe yönelişini nasıl ele aldığını dile getirmeye çalışacağız. Bu bağlamda sanatın gerçeklikle ilişkisi ve güzeli değerlendirmeye ilgili sorunlar da karşımıza çıkmaktadır.

Timuçin’in felsefeye ve felsefe tarihine bakışında yola çıktığı ya da dayandığı temel kavramlardan birinin insan olduğu görülmektedir. İnsanı/insanlığı tarih boyunca aydınlığa ve aydınlanmaya yönelik bir varlık olarak görmesi nedeniyle makalenin son kısmında Timuçin’in aydınlanma konusunda düşünceleri ve tutumu ele alınmaktadır.

Afşar Timuçin’in Düşünür Kimliğinin Belirgin Özellikleri

Felsefenin karanlık, zor ve anlaşılması güç vb. özelliklerinin yaygın bir anlayışla kabul gördüğü bir toplumda, Timuçin felsefenin aydınlık, anlaşılabilir ve sevinçli yönlerine dikkat

¹ *Felsefe Dergisi*, 1972 yılında Afşar Timuçin’in yönetiminde yayına başlamıştır. Dergi aralıklı olarak 12 Eylül darbesine kadar yayınlanmıştır. 1985 yılında tekrar Afşar Timuçin yönetiminde çıkan dergi 1986 yılında Aziz Çalışlar yönetiminde tekrar yayınlanmaya başlamış ve yayınına 1990 yılına kadar devam etmiştir. Derginin arşivine ulaşmak için: <https://www.tustav.org/sureli-yayinlar-arsivi/felsefe-dergisi/>

çekmektedir. Onun felsefe konuşmaları-söyleşileri de felsefenin akademik dünyanın sınırları dışındaki ilgi ve beklentilere karşılık verebilmesinin mümkün olduğunu gösterir.

Afşar Timuçin’in estetik ağırlıklı felsefi çalışmalarının yanı sıra bilgi, bilim, yöntem, ahlak, siyaset ve aydınlanma sorunlarıyla ilgili yazıları da onun felsefi birikiminde önemli bir yer tutar. Demokrasi ve demokratik değerlerle ilgili düşüncelerinde hem klasik sorunlar hem de güncel gelişmeler ve sorunların birlikte ele alındığını görürüz. Timuçin, aydınlanma felsefesi ve aydınlanmayla ilişkili kavramları da irdeler. Felsefeden kaynaklanan ve farklı tarihsel dönemlerde ve kültürlerde etkisini gösteren bir aydınlanma çabasına dikkat çeker. Bu bağlamda onun birçok yazısında ve kitabında karşımıza çıkan "yetkin bilinç" kavramı temel kavramların başında yer alır.

Timuçin, ülkemizde felsefenin ve filozofun olmadığı düşüncesinden kaynaklanan yakınmaların, “bu koşullarda filozofumuzun olamayacağı” anlamını içermesi nedeniyle “bir kültür geriliğini bir yazgı gibi benimseme eğiliminde” olduğunu belirtir (Timuçin, 2009, s. 53). Ülkemizde felsefenin varlığını gerçekleştirmesi, filozofların yetişmesi ve felsefenin geleceği konusunda Timuçin’in gerçekçi ve umutlu olduğunu söyleyebiliriz.

Descartes, Camus, Rousseau ve Nietzsche gibi filozoflar Timuçin’in hem etkilendiği hem de hesaplaştığı filozoflar arasında ilk sıralarda bulunur. Bu noktada onun herhangi bir filozofun ya da felsefenin ardından gitmeyip kendi düşünce yolunda yürüdüğünü söylemek yerinde olur. Timuçin hem felsefi söylemiyle hem de felsefi düşünce çizgisiyle kendine özgü bir felsefi birikim oluşturmuş ve Türkiye’de felsefenin kültür toprağımızda kök salıp gelişmesi konusunda önemli katkılar ortaya koymuştur.

Türkiye’de Felsefenin Gerçekliği ve Eleştirisi adlı kitabında Afşar Timuçin’in üretkenliğine dikkat çeken Ayhan Bıçak şunları söyler: “Üretkenlik açısından en önde gelen düşünürler arasında olan Timuçin, hayatının her yılına karşılık bir yayın yapmış gözükmektedir.(...) Profesör olduktan sonra yayın yapmayı kesenleri düşündüğümüzde Timuçin’in düşünce üretme gücü ve sürekliliği hayranlık uyandırmaktadır”(Bıçak, 2022, s. 408).

Cumhuriyet döneminde yetişen on sekiz filozof arasında Timuçin’e de yer veren Bıçak, onun felsefe sorunlarına yönelik tutumunu şöyle açıklar:

Timuçin, çalıştığı felsefe sorunlarını derinlikli bir şekilde temellendirmekten çok alanın kavram ve sorunlarını gösteren haritasını yapmayı tercih etmiştir. Kavramsal ve sorun haritalarını yaparken kendi bakış açısından incelediği konuların görünümünü tartışmıştır. Felsefe sorunlarını anlaşılması kolay bir dille sunduğundan felsefe kabilesine katkısı önemlidir (Bıçak, 2022, s. 408).

Felsefenin çeşitli alanlarıyla ve sorunlarıyla ilgili eserler üretmiş olan Timuçin’in başlıca çalışmalarını şöyle anımsamak ve sıralamak yerinde olur: Descartes (Descartes’çı bilgi kuramının temellendirilişi) doktora tezi (1972), Aristoteles Felsefesi (1976), Nazım Hikmet’in Şiiri (1978), Descartes Felsefesine Giriş (1980), Niçin Yapısalcılık Değil (1984), Niçin Varoluşçuluk Değil (1985), Estetik (1987), Düşünce Tarihi I/ Gerçekçi düşüncenin kaynakları (1994), Düşünce Tarihi II/ Gerçekçi düşüncenin gelişimi (1994), Düşünce Tarihi III/ Gerçekçi düşüncenin çağdaş görünümü (1994), Felsefe Sözlüğü (1978, genişletilmiş baskı 2000), Sevmek Ne Güzel Şeydir (1991), Gerçekçi Düşünce Gerçekçi Sanat (1992), Felsefe Bir Sevinçtir (1995), Özgür Prometheus (1997), Aşkın Diyalektiği (2002), Ölesiye Sevmek (2003), Yeni Şiirimizin Kısa Romanı (2003), Felsefeye Giriş (2003), Demokrasi Bilinci (2004), İçimizdeki Deprem (2005), Estetik bakış (2005), Erken Ölüm (2005), Felsefeye Giriş (2003), Nerede İnsan Varsa Orada Umut Vardır, Gençler İçin Felsefe Tarihi (2011), Aydınlanma Yazıları, Eskiçağ Aydınlığı, Eskiçağ Ahlakları...

Afşar Timuçin'in Felsefeye Bakışı

Afşar Timuçin, birçok yazısında ve kendisiyle yapılan söyleşilerde felsefe anlayışını dile getirmiş ve çağımızda felsefenin durumuna ilişkin saptama ve değerlendirmelerini de ortaya koymuştur. Onun Türkiye’de felsefi düşüncenin oluşumu ve gelişmesiyle ilgilendiğini de görebiliriz. Felsefenin çeşitli konularını ve sorunlarını irdelerken de, örneğin aydınlanma ve demokrasi gibi, onun ülkemizin sorunlarıyla bağlantı kurduğunu saptamak mümkündür. Bu yönüyle Timuçin, çağından ve toplumundan sorumlu bir aydın kimliği de taşıyan bir düşünürdür.

Timuçin, felsefeyi bir insan araştırması olarak görür. Ona göre “felsefe bir insan araştırması olarak insanı tüm olan ve olası olan yanlarıyla ele alıp incelemeye yönelir.” (Timuçin, 2010, s. 19) Felsefeyi insanı en temel sorunlarıyla ele alıp inceleyen bir kuramsal araştırma alanı olarak tanımlayan Timuçin, bu bağlamda başlıca sorunun insanla ilgili doğruları bulmak ve göstermek sorunu olduğunu söyler. İnsanın doğruları/doğruluğu araması söz konusudur. Timuçin’e göre, “İnsan kendini tanımak isteyen bir varlıktır, ne yaptığını, ne yapmak istediğini, ne yapabileceğini bilmek isteyen bir varlıktır. İnsan doğruları bulmadan demeyelim ama doğruları aramadan yaşayamaz. İnsan olmanın temel anlamı doğruya yönelme çabasıyla belirlenir” (Timuçin, 2010, s. 207).

Timuçin, insanla ilgili en genel ve en köklü araştırma olarak tanımladığı felsefenin ortaya çıkışından günümüze kadar farklı bakış açıları kazanarak geldiğine dikkat çeker. Bu bağlamda filozofların bilgi birikiminin etkili olmasından hareketle bazı felsefelerde eksik yönlerin bulunabileceği konusunda şunları söyler:

En eski filozoflar, yoğun bir bilgi birikimiyle donanmış olmadıkları için, insanı ve doğayı gözlemlemekte ve açıklamakta eksik kaldılar. Onlar ya genel anlamda duyuşal verilerden giderek ya da kendilerince ussal çıkarımlar yaparak düşünmek zorundaydılar. İnsanlık her dönemde ancak kendi için sağladığı olanaklar çerçevesinde düşünebilmiştir. Bu yüzden insan için gerçek anlamda yarını görmek diye bir şey yoktur (Timuçin, 2010, s. 26).

Felsefenin insanlıkla ya da bir insanlık durumuyla ilişkili genellemeler yapmak olduğunu ve bunun filozofluğun belirleyici özelliklerinden biri olduğunu söyleyen Timuçin, sanatçıların da filozof kimliği taşıyabilecekleri görüşündedir. Ona göre,

Bütün bir insanlıkla ilgili bir gerçeği ortaya koyacak görüşler ürettiğiniz zaman filozofsunuz. Yalnız adı büyük filozofa çıkmış insanlar değil insan üzerine tutarlı görüşler geliştiren sanat adamları da felsefe üreticisidirler. Shakespeare bir filozoftur, Montaigne bir filozoftur, Baudelaire ve Dostoyevski filozofturlar. Özetle, insanı en genel çerçevede kavrayan her belirleme felsefeyle ilgilidir (Timuçin, 2009, s. 5-6).

Timuçin aynı zamanda bir yazar ve şair olarak felsefenin sanatla ve edebiyatla kurduğu ilişkileriyle de ilgilenir ve edebiyatın kendi özgü yapısı içinde belli bir anlamda felsefeyi içerdiğini kabul eder. Ancak felsefenin diğer düşünme ve araştırma tarzlarından/yollarından hangi özellikleriyle farklı olduğunu da ele alır. Felsefeyi başka düşünme biçimlerinden ayırt edebileceğimiz nitelikler nelerdir? Bu konuda Timuçin felsefenin kendine özgü özelliklerini şöyle açıklar: “Felsefe gelişigüzel düşünmenin uzağında bize dizgeselliği, yöntemliliği, ayrıştırıcılığı ve bütünsel bakma yatkınlığını duyurur. İleri geri düşünmekle felsefe yapmak aynı şey değildir” (Timuçin, 2009, s. 9).

Timuçin felsefeyi seçkin kişilerin ya da yalnızca filozof adını taşıyan kişilerin değil herkesin yapabileceğini vurgulamakla birlikte insanın felsefeyle uğraşabilmesi için gerek bireysel gerekse toplumsal bazı koşulların ve iyi bir eğitimin gerekli olduğunu da pek çok yazısında dile getirir. Felsefi düşüncenin bir toplumda ve kültürde güçlü olması ise daha iyi bir yaşam ve dünya inşa etmeye katkıda bulunabilir. Bu bağlamda Timuçin’in edebiyat eserleriyle olduğu kadar felsefi

eserleriyle insana seslendiğini ve felsefenin kapısını herkes için açık gördüğünü söylemek mümkündür.

Felsefeyi bir insan araştırması olarak gören ve felsefenin belli bir insanlık durumunu kavramlaştırıp genelleştirdiğini söyleyen Timuçin aynı zamanda felsefi düşünce ile ortaya çıktığı tarihsel dönemle/çağla ilişkili olduğuna da dikkat çeker. Ona göre, “Her felsefe bir dönemin hatta bir çağın anlatımıdır. Bir felsefede yansıyan, bir uygarlık etkinliğinin temel bir anlamıdır. Bir felsefe bir çağı baştan sona açıklayacak güçte değildir, bir felsefe bir çağı kavramakta bir giriş kapısı oluşturur” (Timuçin, 2009, s. 20).

Timuçin’e göre, felsefenin sorunlarını doğru olarak kavrayabilmek için tarihten kopmamak gerekir.

Felsefenin tarihsellikten uzak tek tek sorunları yoktur. Çünkü her felsefe bir uygarlığın içinde yer alır, her felsefe bir toplumun felsefesidir, bir dönemin felsefesidir. Her felsefe kendinden önceki felsefeyle ya da felsefelerle hesaplaşarak kendini var etmiştir. Bir felsefenin içinde eski felsefelerin izleri, yansılar, değişik etkileri bulunur. Bu çerçevede felsefenin alanına girmek doğrudan doğruya tarihselin alanına girmektir (Timuçin, 2010, s. 39).

Görüldüğü gibi Timuçin, bir felsefenin ortaya çıktığı kültür ortamı ve tarihsel dönemle birlikte söz konusu felsefenin önceki felsefelerle ilişkilerine de dikkat çeker. Bu noktada onun felsefeler arası etkileşim, tartışma ve diyalogu vurguladığını söylemek yerinde olur. Timuçin’in düşüncede dogmatizme, bağnazlığa karşı çıktığını ve farklı öğretilere, düşünce sistemlerine açık ama eleştirel bir tavır ortaya koyduğunu saptayabiliriz. Onun bu duruşu gerek araştırmacılık gerekse eğitimcilik bakımından bir felsefecinin taşıması gereken nitelikleri de gösterir.

Timuçin, felsefe tarihini araştırırken yalnızca düşünsel gelişmelerin ya da birikimin değil aynı zamanda insanlık ve uygarlık tarihinin de göz önünde bulundurulması gerektiğini şöyle açıklar: “Felsefe tarihini ele alırken onu yaşamdan soyutlanmış bir biçimde ele almamak yani onu salt düşünsel gelişimler bütünü olarak düşünmemek, onu bütün insanlık tarihinin bir parçası, insan olmanın temel anlamı olarak görmek ve anlamak gerekir” (Timuçin, 2010, s.39). Düşünce Tarihi kitabında ve aynı bağlamdaki başka kitaplarında onun böyle bir yaklaşımla konularını ele aldığını söylemek yerinde olur.

Afşar Timuçin'in Düşünce Tarihine Bakışı

İnsanın gerçekliği kavrama, anlamlandırma ve dönüştürme yönündeki çabalarının tümünün tarihi oluşturduğunu söylemek mümkündür. Timuçin, felsefe tarihine tarih bilinciyle bakmanın gerekliliğini vurgular. Onun birçok yazısında “tarih bilinci” kavramıyla karşılaşırız. İnsanın ve bir düşünme tarzı/yöntemi olarak felsefenin tarihine yönelik ilgisi, Timuçin’e göre, onun uygarlık tarihine yönelik daha geniş boyutlu ilgisi içinde yer alır. *Düşünce Tarihi* kitabı, felsefeyi uygarlık tarihi bağlamında ele alan önemli bir kitaptır. Gerçekliğin bir bakışta kavranılamayacak kadar karmaşık olduğu düşüncesine dayanarak Timuçin, felsefi düşüncenin tarihini insani bilgi ve kültürün bütün alanlarıyla bağıntılı biçimde ele alır. Toplumsal yaşamın karmaşıklaşması ve problematik bir hale dönüşmesi, aynı zamanda insanın düşünme gücünü ve olanaklarını da harekete geçiren bir etkidir. Felsefe tarihindeki dönüşümlerin sosyal yaşamdaki dönüşümlerin bir sonucu olarak ortaya çıktığını belirten Timuçin’e göre, “düşünce tarihi gezmekle bitiremeyeceğimiz uçsuz bucaksız bir alandır. Bir yanı sanat bir yanı felsefe olan bu alanda hangi adların birinci planda önemli olduğunu saptamak bile başlı başına bir tartışma konusudur” (Timuçin, 1997, s. 740).

Afşar Timuçin’in *Düşünce Tarihi* adlı kitabı üç ana bölümden meydana gelir. Birinci kitap: Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları (Tarih öncesinden Rönesansa), İkinci kitap: Gerçekçi

Düşüncenin Gelişimi (Rönesanstan 19. Yüzyıla), Üçüncü kitap: Gerçekçi Düşüncenin Çağdaş Görünümü (19. ve 20. Yüzyıllar).

Afşar Timuçin’in eserinin *Düşünce Tarihi* adını taşıması nedensiz değildir. Bildik anlamdaki felsefe tarihi eserlerinden çok farklı bir yapıya/kapsama sahiptir. Ayrıca “düşünce tarihi” adı altındaki pek çok eserden de farklı özellikler taşımaktadır. Bunlara kısaca değinmek yerinde olur. Öncelikle şunu söylemeliyiz ki, Afşar Timuçin felsefi düşünceyi, uygarlık tarihi içinde ele alır. Timuçin “En Eski Uygarlıklardan En Yeni Uygarlıklara” adlı kısımda, insanlığın kültür birikimi ve düşünce tarihi açısından kazıbilimin (arkeoloji) öneminden söz eder:

Bazen zaman bir uygarlık merkezini bir tozla örter. Bu hem bir unutulmadır hem bir korunmadır. Bu toz, Picasso’nun belirttiği gibi, koruyucu bir tozdur: korurken örter ve örterek korur. Kazıbilim bu örtüyü kaldırmak için vardır. Tozun altında kalan uygarlık merkezi tüm canlılığıyla varlığını sürdürmektedir, ama gözlerden uzaktadır. Onun varlığı bizim ona dokunmamızla bir anlam kazanacaktır. Kazıbilimci toprağın altındaki canlı nesneyi, canlı nesneler dünyasını öngörür. Toprağın altından çıkardığı nesne kazıbilimci için herhangi bir nesne değildir, bir değerdir, bir bilgi kaynağıdır, bir bilgi doğrulayıcısıdır. Bilgiye bilgi katması yanında varolan bilgileri aydınlatır ya da düzeltir (Timuçin, 1997, s. 28).

İnsanbilim (antropoloji) açısından da kazıbilimin önemini ve bize kazandırdığı bilgi birikimini vurgulayan Timuçin, tarih-öncesi çağlardan geçerek, sırasıyla Mezopotamya, Mısır ve Hitit, İbrani, Pers, Fenike, Girit uygarlıklarının başlıca özelliklerinden söz eder. Ancak Yunan felsefesini ele almadan önce, Yunanlıların toplumsal ve ekonomik yaşamından söz etmeyi de gerekli görür. Timuçin Antik Yunan uygarlığının sosyal, ekonomik, kültürel ve politik boyutlarını da ele almaktadır.

Bilindiği gibi mitolojiden felsefi düşünceye geçişin nasıl gerçekleştiği konusu felsefe tarihçilerinin ve konuyla ilgili felsefecilerin önemli bir tartışma konusu olagelmektedir. Felsefe ve mitolojisi ilişkisini ele alan Timuçin’e göre, mitolojinin içinde oluşup gelişen Yunan felsefesi “Yunan mucizesi” diye adlandırılan büyük kültür atılımının bir ürünüdür; bu ürün bir ülkenin verimi olmaktan çok bütün eski uygarlıkların ortak ürünü olarak düşünülmelidir. Timuçin’e göre,

Felsefeyi mitolojiden ayıran başlıca özellik, onun imgelemsel öğelerden uzaklaşarak her soruyu ussal bir düzeyde yanıtlama eğilimidir. Mitolojinin felsefeye dönüşmesi demek, sezgisel düşüncenin ussal düşünceye dönüşmesi demektir. Felsefe ussal düzeyde bir nedenler araştırmasıdır, oysa mitolojide nedenler ancak düşsel denilebilecek sezgisel öğelerle açıklanır. Felsefe mitolojiden yavaş yavaş doğmuş, böylece eski uygarlıklarda gördüğümüz ilkel bakışın yerini, dikey bir nedensellik anlayışı içinde her olayı ayrı ayrı tanrısal güçlerin istemine bağlayan mitolojik kavrayışın yerini yatay bir nedensellik anlayışı içinde oluşumları birbirinin nedeni olarak görmeye eğilimli felsefi kavrayış almıştır (Timuçin, 1997, s. 116-117).

Timuçin’in *Düşünce Tarihi* kitabı, felsefenin serüvenini ilkçağdan başlayarak 20. yüzyılın son dönemlerine kadar ele almaktadır. Timuçin, kitabının en son bölümünde ise, Varoluşçuluk ve Yapısalcılık akımlarından söz eder. Timuçin’in bu akımlara karşı oldukça keskin eleştiriler yöneltmiş olduğu saptanabilir. Kendi sözleriyle, “Her iki akım da dünyanın hemen her yerinde, ama özellikle Batı’nın kültür merkezlerinde, özümlemiş düşünceler olmaktan çok moda düşünceler olarak yayılmıştır, yayılmaktadır”(Timuçin, 1997, s. 711).

Afşar Timuçin’in söz konusu felsefe akımları hakkında kitap ve yazıları da bulunmaktadır. Bu bağlamda onun düşünce dünyasındaki gelişmelerle ilgili olduğunu ve kendi düşünce çizgisi doğrultusunda eleştirel bir duruş sergilediğini söylemek yerinde olur.

Timuçin’in felsefe tarihi çalışmaları arasında özellikle Aristoteles ve Descartes hakkında yazdığı kitapları anmak gerekir. Bunların yanı sıra *Eskiçağ Ahlakları* (2015) ve *Eskiçağ Aydınlığı*:

Yunan-Roma Döneminin Kısa Kültür Tarihi (2020) adlı kitapları da Türkiye’de Antikçağ düşünce gelenekleri ve mirası hakkında yazılmış kapsamlı eserler olarak ayrıca incelenip değerlendirilmesi gereken çalışmalardır. Timuçin, bu iki kitabında da felsefeyi uygarlık tarihi içinde ve insanın insan olma yolunda ortaya koyduğu girişimler bağlamında ele alır. *Eskiçağ Aydınlığı* kitabında ilk uygarlıkların kurulmasını “insanın insan olma yolunda ilk büyük başarısı” olarak değerlendiren Timuçin’e göre, “Eskiçağ ilk uygarlıklarla başlar. Eskiçağ denince aklımıza önce doğu uygarlıkları diye bildiğimiz ilk uygarlıklar gelir, sonra da en pırıltılı uygarlık olarak bu ilk uygarlıkların kalıtından bol bol yararlanmış bol bol beslenmiş olan yunan uygarlığı gelir” (Timuçin, 2020, s.5).

Bu noktada Afşar Timuçin’in uygarlık anlayışının Avrupa-merkezci olmadığını ve uygarlıklar, kültürler arasındaki etkileşimleri, mirasları gözönünde tutan bir yaklaşıma dayandığını saptamak mümkündür. Ona göre, “Tüm uygarlık değerleri insanlığın ortak kazanımıdır” (Timuçin, 2020, s.7).

Düşünce tarihi çalışmalarıyla birlikte Timuçin’in en fazla emek verdiği ve eserler ortaya koyduğu alanlardan biri de estetik ve sanat felsefesidir. Şimdi bazı yönleriyle onun bu alandaki düşüncelerinden söz etmek yerinde olur.

Afşar Timuçin’in Estetik ve Sanat Felsefesi Çalışmaları

Estetik ve sanat felsefesi alanı, felsefecilerimizin Cumhuriyet’in kuruluş dönemlerinden bu yana ilgilendikleri konuların başında gelir. Arslan Kaynardağ, “Estetik Tarihimizdeki Gelişmelere Bir Bakış” başlıklı yazısında, Cumhuriyet’ten sonra, sanat bilincinin, sanat felsefesi bilincinin gittikçe belirginleştiğini söyler. Cumhuriyet döneminde 1930’lu yıllarda Avrupa’da öğrenim görüp dönen felsefecilerin üniversitelerde görev almalarıyla estetik alanında da önemli adımlar atıldığı saptanabilir. Burada bir örnek olarak felsefeci Suut Kemal Yetkin’in 1932-1936 yılları arasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde estetik ve sanat tarihi dersleri verdiğini anmak yerinde olur. “Böylece estetik konusu akademik alanda da yerini almış oluyordu” (Kaynardağ, 2004, s. 9).

Daha sonra ise estetik ve sanat felsefesi alanında dikkat çeken isimler olarak Mazhar Şevket İpşiroğlu, İsmail Tunalı ve Bedrettin Cömert gelir. Bu isimlere eklenebilecek başkaları da var: Şahin Yenişehriroğlu, Ömer Naci Soykan, Önay Sözer, Taylan Altuğ ve Afşar Timuçin gibi.

Çok yönlü bir düşünce ve kültür insanı olarak Afşar Timuçin’in edebiyatçı yönü ile düşünür yönü iç içedir. Onun yoğunluklu olarak yöneldiği ve araştırdığı konuların başında estetik gelir. Timuçin’in estetik konusunda kaleme aldığı başlıca kitaplar şunlardır: *Estetik*, *Estetik Bakış*, *Estetikte Anlam ve Yorum*, *Estetik Elkitabı*, *Edebiyat Estetiği-Konusunda Kendimle Konuşmalar*.

Estetik kitabı estetiğin temel kavram ve sorunlarını ele alan bir çalışmadır. Bu kitapta güzelin bilimi olarak estetik, estetiğin konusu ve yöntemi, estetik yargı, estetikte öznelci ve nesnelci tutumlar, estetik nesne, doğada güzel, sanatsal yaratmanın koşulları, estetik yargı gibi kavram ve sorunlar incelenmektedir. Timuçin’in *Estetik* kitabı çağdaş estetiğin kuramsal düzeyde yorumlanmasına ve yöntem tartışmalarına odaklanır.

Estetik Bakış kitabı ise yöntemlerin uygulamaya konulmasına odaklanan yazılardan oluşmaktadır. Timuçin, uygulamaya yönelmeyen kuramsal düşüncüyü çağdaş estetik açısından tam bir verimsizlik olarak eleştirir. Bu kitaptaki yazılarda sanat ve felsefe ilişkisi, sanatın ve felsefenin dili, sanatta gerçekçiliğin anlamı, sanat ve toplum ilişkisi, sanatta gerçekçi bakış, oyun ve sanat ilişkisi, sanatçının sorumluluğu gibi konular ve problemler ele alınmaktadır. Kitapta ayrıca Baudelaire, Verlaine, Moliere, Antoine De Saint-Exupery, Debussy gibi şair, yazar ve sanatçıların eserleri ve sanat anlayışları irdelenmektedir.

Estetik Elkitabı, bu alanın temel sorunlarını soru yanıt biçiminde tartışan ve estetiğe yeni girenler için düzenlenmiş olan bir kitaptır. Timuçin bu kitabında, estetiğin bir bilim olup olmadığı,

özneci ve nesneci anlayışların özellikleri, sanatın işlevselliği, doğadaki güzelle sanattaki güzelin farklılığı, estetik nesne ve estetikleştirme gibi kavramları ve konuları ele almaktadır.

Estetikte Anlam ve Yorum ise estetiği kültür alanlarının bütünü içinde tartışırken "anlam" ve "yorum" kavramları çerçevesinde yaşamla sanat arasındaki kimi zaman apaçık görünen kimi zaman örtülü duran ilişkiyi değişik sanat dallarından örnekler vererek aydınlatmaya çalışan yazılardan oluşmaktadır. Anlamın anlamı, güzelin ve iyinin anlamı, sanatın felsefi anlamı, çağdaş sanatta anlam, edebiyat ve tarih ilişkisi, romanda simgesel anlatım ve simge kişilikler, yaşamın yapıtta açıklanması gibi kavram ve sorunların irdelendiği bu kitap, felsefenin ve bilimin karşısında sanatın ve yeri anlamını ele almaktadır.

Timuçin’in *Edebiyat Estetiği-Konusunda Kendimle Konuşmalar* adlı kitabı; romanın, öykünün, şiirin ve denemenin estetik boyutlarını ele alıp irdelleyen konuşmalardan oluşuyor. Timuçin bu kitabında, kendine sorup cevapladığı konular ve sorunlar bağlamında edebiyata yönelik bir bilincin eleştirel çözümlerini dile getirmektedir.²

Timuçin’inde İnsanın Güzeli Arayışı ve Güzelliği Değerlendirme Sorunu

Felsefenin estetik ve sanatla ilişkileri, estetik ve sanat felsefesi arasındaki farklılık ve ayrımlar Timuçin’in üzerinde durduğu konuların başında gelir. Estetiğin bilim olup olmadığı konusundaki tartışmalar da Timuçin’in ele aldığı sorunlar arasında dikkat çeker. Ama onun üzerinde en çok durduğu kavram ve sorun “güzel”dir, güzele yönelik yaklaşımlar ve tanımlamalardır. Estetikçiye güzelin yol göstericisi olarak tanımlayan Timuçin, insanın güzele eğilimli bir varlık olduğuna dikkat çeker. “Her insanda güzele eğilim vardır.” (Timuçin, 2013, s. 6) Güzelin her insanla ilgili olduğunu ve insan yaşamının vazgeçilmez bir unsurunu oluşturduğunu vurgulayan Timuçin’e göre, “Güzel her insanın sorunu olduğuna göre, güzeli araştıran estetik de insanlığın ortak sorunudur” (Timuçin, 2013, s. 14).

Güzeli gerçekleştirmeyi insanın en eski uğraşlarından biri olarak gören Timuçin, insanın insan olmaya başlamasıyla birlikte güzelin peşine düştüğünü belirtir. Bu süreçte insan aynı zamanda güzeli düşünmeye de başlamıştır. Güzeli yaratan insanın onun ne olup ne olmadığını da düşünmesi ve ayrıca güzelin insan için önemini tartışmaya başlaması söz konusudur. Estetiğin bu yöndeki kaygılardan ve arayışlardan doğduğu saptanabilir. Timuçin, yüzyıllardır güzeli araştıran insanın, güzelin ne olduğu ve ne olmadığı hakkındaki çeşitli sorulara cevap aradığını söyler.

Güzel nedir? güzelin özü nedir? güzel nedir ki insan yaşamına belirli bir biçimde katılır, varlığı heyecan yokluğu sıkıntı verir? Bu sorular bir çırpıda çözülecek sorular değildir. Güzelle aramızda her zaman çok büyük sorunlar var. Ayrıca bu sorunların zaman içinde değişik anlamlar kazandığını görüyoruz (Timuçin, 2013, s. 20).

Güzeli arayışın insan olma süreciyle başlaması ama güzellikle ilgili sorunların tarihsel-toplumsal etkenler çerçevesinde farklı anlamlar kazanması söz konusudur. Timuçin estetik sorunların ele alınmasında, güzelin tanımlanmasında ve sanat yapıtlarının değerlendirilmesinde tarihsel etkenlere işaret ederken aynı zamanda insanın değişen dünyada değişen bir özne olmasını ve bu durumun estetik değerlere ve sanata yönelik etkilerini de göz önünde bulundurur.

Güzelle, güzellikle ilişkili ve sorumlu olan yalnızca sanatçı değildir. Timuçin bu noktada güzelle, sanat yapıtıyla ilişkili olarak sanatçının yanısıra estetikçilerin, eleştirmenlerin ve izleyicilerin de taşıdıkları sorumluluklarının altını çizer. Onun sanatçıyı ve sanatı ele alışında “gerçeklik” kavramının belirleyici olduğu görülebilir. Timuçin’e göre sanat gerçekliğin derin ve köklü bir araştırmasıdır. Sanat insanı insana gösteren bir etkinliktir.

² Timuçin, kendisiyle konuşarak felsefe yapma, düşüncelerini ortaya koyma tarzını/yöntemini kullanarak başka konularla/sorunlarla ilgili olarak da kitaplar yazmıştır. Bu yönüyle de felsefede yenilik ve yaratıcılık konusunda bir örnek olarak görülebilir.

İyi sanat ya da gerçek sanat insanı insana gösterir, insanı insan üstüne bilinçli kılar. (...) Her ne olursa olsun sanat bizi gerçekliğin en derin ve en köklü araştırmasına ulaştırır, bu yüzden her zaman bize gerçekliğin özünü, gerçekliğin gerçekliğini, gerçekliğin en üst düzeydeki anlatımını sunar. Sanat gerçekliğin görünümüleriyle kurulmuştur (Timuçin, 2013, s. 8-9).

Sanatın gerçeklikle ilişkisi aynı zamanda insanla ilişkisi demektir. Timuçin, sanatçının yapıtını gerçeklikle hesaplaşması içinde ortaya koyduğunu ve bunun sonsuz bir hesaplaşma olduğunu söyler. Sürüp giden, bitmeyen bir hesaplaşma söz konusudur. Sanatçının gerçeklikle hesaplaşması aynı zamanda onun insanlık serüvenindeki konumunu ve anlamını da gösterir. Bu hesaplaşmanın tarihsel koşullar çerçevesinde gerçekleşmesi de sanatın ve sanatçının geçmiş ve gelecekle ilişkili olmasına yol açar. Timuçin’in sözleriyle, “Böylece sanat bizi insanlığın serüven çizgisinde geçmişin derinliklerinden geleceğin ufku doğru sürer. Her yetkin yapıtta geleceğe açık bir ya da birkaç kapı vardır. (...) Sanatçı geçmişin gücünü geleceğe aktaran, geçmişin yetkin görünümüleriyle geleceği oluşturmaya yönelen kişidir” (Timuçin, 2013, s. 10). Bu nedenle sanat, geçmişten geleceğe giden ya da etkili olan yolları ve yönelimleriyle de ele alınmalıdır.

Timuçin’in gerçekliğe bakışı bütüncül ve çok yönlüdür. Gerçeklik denildiğinde yalnızca dış dünyadaki nesneler ve olaylar değil aynı zamanda insanın iç dünyası da söz konusudur. “Gerçeklik aynı zamanda bir durumlar ilişkiler devinimler toplamıdır. Gerçeklik iç derinliklerimizin de adıdır. Varlık sıradüzenli bir görüntü verse de oldukça karmaşıktır. Buna göre estetik nesnenin temel özelliği onun giderilemez bir karmaşıklık içinde olmasıdır” (Timuçin, 2005, s. 120).

Gerçekliğin karmaşıklığı ve sürekli değişiyor olması hem insanlar hem de sanatçılar için büyük güçlükler yol açar. Değişmekte olanı anlamak, anlamlandırmak ve dile getirmek bazen insanı çeşitli yanılgılarla yüz yüze bırakmakla birlikte gerçekliği doğru biçimde kavrama konusunda da bir görev ve sorumluluk da yüklemektedir. Burada özellikle sanatçının gerçeklikle ilişkileri “çileli bir çaba”yı gerekli kılmaktadır. Yaratıcılıkla çilecilik arasındaki ilişkiyi Timuçin şöyle ifade eder: “İnsanı bu arada sanatçıyı en çok uğraştıran şey gerçekliğin akan dönüşen devinen oluşan bir bütün olmasıdır, durağan ve donuk bir kitle olmamasıdır. (...) Sürekli değişen ben sürekli değişen dünya karşısındadır. Bu yüzden yaratıcılık zorunlu bir çileciliği gerektirir” (Timuçin, 2005, s. 120).

İnsanın yaşadığı dünyanın ve aynı zamanda kendisinin sürekli bir değişme içinde bulunması hem bilgiyle hem de değerlerle ilgili olarak önemli sorunların ve tartışmaların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu durum estetik ve estetik değerlerle ilgili olarak da geçerlidir. Bu nedenle değişken bir alan olarak karşımıza çıkan estetik alan ve bu alanda yer alan değerlerle ilgili farklı anlayışlar söz konusudur. Estetik nesnenin belirlenmesinde ve sanat eserlerinin değerlendirilmesinde öznellik ve nesnellik gibi aşırılığa düşen anlayışlar arasında bir denge ve bütünlükçü bir yaklaşım getirmeye çalışan Timuçin, estetik alanın değişkenliğine dikkat çeker.

Timuçin, insanın hiçbir zaman güzelin gizini tam olarak çözmüş olmadığından, kendini hep kaygan bir zeminde hissettiğini söyler. Ona göre, “Tartışmayı gerektirmeyen tek şey güzelin düşüncüyü geliştirici ve duyguları arındırıcı özelliğidir. Sanat düşündürürken ve duygulandırırken yetkinleştirir ve arındırır bizi. Sanat bizi bize gösterir” (2013: 24). Bu ise sanatın insana en önemli yararı ya da katkısı olarak görülebilir. Timuçin’in sanatı ve sanat eseriyle gerçeklik arasındaki ilişkileri ele alırken insan kavramı temelinde konuyu irdelediğini görebiliriz. Ona göre, “insan değişen ve değişirken değiştiren bir varlıktır.(...) Her insan araştırması insana bir yaklaşımdır” (Timuçin, 2019, s. 13).

İnsanı yalnızca mevcut olduğu haliyle değil olasılıkları ve olanaklarıyla göz önüne alan Timuçin, bu çerçevede sanatı da insanın olanaklarıyla ilişkili olarak düşünür. Söz konusu olasılıkların, olanakların somutlaştığı, dile geldiği yer ise sanat yapıtı ve estetik nesnedir. İnsanın olanaklarına işaret edilmesi aynı zamanda sanatın değiştirici, dönüştürücü gücünü de ifade eder.

Ancak bu noktada Timuçin, estetik nesnede karşımıza çıkan öznel ve nesnel, olan ve olası, geçmiş ve gelecek arasında hem bir geçiş ve süreklilik hem de çatışma ve engelleme olabileceğine de dikkat çeker. Bu bağlamda Timuçin’in en önemli düşüncesi gerçekliği tanımlarken hem olanı hem de olasıyı birlikte ele almasıdır.

Timuçin, edebiyatın ve edebiyat insanının toplumla ve kültürle olan ilişkilerine önem verir ve bu bağlamda karşımıza çıkan bazı sorunları da irdeler. Tarihsel açıdan bakıldığında edebiyatın felsefenin kaynağı olduğunu söyleyen Timuçin, bununla birlikte edebiyat ve felsefenin farklılığını da vurgular. “Sanat yapmak duygu ve düşünce düzeyinde insanı araştırmaktır” diyen Timuçin’e göre, “Güzel her zaman duygusalla düşünselin birlikteliğini duyurur bize. Sanat yapmak estetik değer oluşturmaktır” (Timuçin, 2019, s. 9-10).

Farklı nitelikte olsa da birer değerler alanı durumundaki sanat ve ahlak arasındaki ilişkiler bugüne kadar birçok tartışmaları ve farklı yorumları içermiştir. Sanatçılar ve eserleri ahlak ve gelenek adına suçlanmış ve çeşitli yasaklamalarla karşı karşıya kalmıştır. Sanat-ahlak ilişkisi, güzel ve iyi’nin birlikteliği de Timuçin’in ele aldığı konular arasında yer alır. Ona göre,

Her sanat yapıtı bir ahlak kitabıdır. Ama romandaki ahlak deyim yerindeyse örtülü ahlaktır, kör kör parmağım gözüne ahlakı değildir. Romancı ahlaklı olmalıdır ama o bir ahlak kuramcısı değildir. Ahlakçılık romanı roman olmaktan çıkarır. (...) Ahlak romancının dilinde değil de daha çok kahramanların yapıp ettiklerinde belirmelidir. Ayrıca romancı kimsenin ahlakından sorumlu değildir. Kahramanlarını birer ahlak kuklası durumuna getiren romancı kuklaya döndürür kendini (Timuçin, 2019, s. 75).

Sanat ve ahlak ilişkisi bağlamında ister istemez iyi ve güzel kavramlarına değinmek ve aralarındaki bağıntıyı da açıklamak gerekir. Bu konuda kendi anlayışını Timuçin şöyle açıklar: “Gerçek sanatçı iyi’yi güzel’de ya da güzel’in koşulları içinde duyurabilen kişidir. Romancı iyi’yi ve doğru’yu çokça sorun etmeden doğruca güzel’i gerçekleştirmekle yükümlüdür. O arada iyi kendini alttan alta sezdirecektir” (Timuçin, 2019, s. 75).

Afşar Timuçin’in çok-yönlü bir düşünür olduğunu belirtmiştik. Onun felsefe tarihi ve estetik, sanat felsefesi konularına odaklanan çalışmaları geride bıraktığı düşünce külliyatında daha ağırlıklı ve öncelikli görünmektedir. Ancak Timuçin’in eserlerinde aşk, sevgi, demokrasi, eğitim, ahlak, aydınlanma, bilim gibi konuların/sorunların da yoğun biçimde işlendiğini söylemek yerinde olur. Hocamızın eserlerini belli yönleriyle ele almaya çalıştığım bu yazının son bölümünde aydınlanmaya bakışına değinmek yerinde olacaktır.

Timuçin’de Bir Yaşam Koşulu ve Bir Düşünme Biçimi Olarak Aydınlanma

Bizde aydınlanmaya ve aydınlanma felsefesine yönelik ilgilerde dikkat çeken bir husus şudur: kimileri hiçbir eleştirel tavır takınmadan klasik aydınlanmacılığı savunma/aktarma yönelimini gösterirken kimileri de daha baştan aydınlanmaya karşı eleştirel olmakla birlikte düşmanca tutumlar sergiler görünüyorlar. Bazı felsefecilerimizin ise aydınlanmayı (hem bir felsefe hem de yaşanmış bir tarihsel durum/gerçeklik olarak) eleştiriden geçirerek kendi toplumsal-tarihsel sorunlarımız bağlamında güncel gelişmeleri de gözetken bir yaklaşımla ele almaları önemlidir. Bu noktada yaşanan sorunları felsefece anlama ve çözümleme çabalarının yeterince güçlü ve yaygın olmasa da ortaya çıktığını saptayabiliriz. Özellikle Uluğ Nutku’nun, Doğan Özlem’in ve Afşar Timuçin’in tarihsel-kültürel gerçekliğimizi felsefe açısından okuma ve yorumlama girişimleri, aydınlanmayla ilgili kavramların, anlayışların ve karşılaşılan sorunların irdelenmesi yönünde önemlidir.

Timuçin’e göre, “Aydınlanma bir yaşam koşulu ve bir düşünme biçimidir. Toplum açısından ileri düzeyde uygarlaşma yolunda olmaya, birey açısından yetkin bilince ulaşma çabasına tanıklık eder” (Timuçin, 2018, s. 25).

Aydınlanmanın iki yönlü bir çabayı gerektirmesi söz konusudur. Bu noktada insana yönelik iki çağrının ya da gereksinimin varlığına dikkat çeken Timuçin aynı zamanda bir “insanlık yasası”ndan söz eder.

Aydınlanma insanı kurama yani insan olmanın serüveninin etkin bilgisine çağırır, öte yandan insana uygulamayla yani yaşamla somut ilişkiler kurma gereksinimi duyurur. Düşüncenin eylemden ya da tasarının uygulamadan apayrı şeyler gibi düşünülmesi olası değildir. Değişen değiştiği ölçüde değiştirmek ister: bu bir insanlık yasasıdır (Timuçin, 2018, s. 21).

Timuçin, aydınlanmayı sorumluluk kavramıyla birlikte düşünür. Onun bir aydınlanma sorumluluğundan söz etmesi insanın ahlaki değerleriyle ilişkilidir. “Aydınlanma yolunda insanın sorumluluğu tüm temel insan sorunlarıyla ilgilidir. Bu yüksek sorumluluk aynı zamanda bilinç yetkinliğinin belirleyiciliğinde ahlaki bir yetkinliği gerektirir” (Timuçin, 2018, s. 36). Timuçin bu bağlamda ahlakın hukuka göre öncelikli ve temelde bulunduğunu da vurgular. “Gerçek sorumluluklar yasaların belirlediği değil bilincin ve ahlak değerlerinin belirlediği sorumluluklardır. Sorumlu olmakla sorumlu tutulmak arasındaki ayrımı görebilmeliyiz” (Timuçin, 2018, s. 25).

Timuçin’in aydınlanma ve sorumluluk arasında kurduğu bağıntı insanın tarihsel yönüyle de ilişkilidir. Burada insanın geçmişten yola çıkarak kendine bir gelecek inşa etme çabası söz konusudur. “Aydınlanmanın bir anlamı da geleceği tasarlama sorumluluğumuzla ilgilidir. Geleceğe olan ilgimiz basit bir meraklı olmanın ötesinde yaşamı yeniden yaratmak yükümlülüğünden gelir” (Timuçin, 2018, s. 168).

Aydınlanmanın tarihsel bağlamda yalnızca belli bir dönemle sınırlı olmadığını vurgulayan Timuçin, insanlığın tarih boyunca sürdürdüğü bir “aydınlığa yönelme” çabasından söz eder. Bu noktada aydınlanma yönündeki çabalar da insanın olma mücadelesinin temel unsurlarından biri demektir. Aydınlanmaya ilişkin bilginin kaynağının insanlık tarihi ve özelde de düşünce tarihi olduğunu söyleyen Timuçin’e göre, “Aydınlanma dediğimiz zaman özellikle XVIII. yüzyılı yani Fransız Aydınlanmasını düşünsek de asıl düşünmemiz gereken bütün bir insanlığın tarih boyunca yaşadığı aydınlığa yönelme çabalarıdır” (Timuçin, 2018, s. 10).

Timuçin, felsefeyi aydınlanma konusunda hem bir bilinç de harekete geçiren bir güç olarak görür. Değişen, dönüşen dünyayı ve insanı kavrayabilmek ancak felsefe ile mümkündür. Timuçin’in ifadesiyle, “Felsefe insanla ve evrenle ilgili sürekli bir arayışın konusu olmakla hem aydınlanmanın bilincidir hem de aydınlığa yönelişin itici gücüdür. Dönüşen dünyanın anlamını ve amaçlarını kavrayabilmek için felsefenin olanaklarından yararlanabilmeliyiz” (Timuçin, 2018, s. 54).

Timuçin aydınlanma konusunda yalnızca felsefenin değil aynı zamanda bilimin ve sanatın olanaklarının da gerekli olduğunu vurgular. Ona göre bu alanların her biri aydınlanma çabasını sürdüren insana açılan pencerelere benzer. “Aydınlanmanın insanı insana ilgi duyar, buna göre kültürün bütün alanlarına ilgi duyar. Üç ayrı pencereden aydınlanmaya: bilimin penceresinden felsefenin penceresinden sanatın penceresinden. Her pencereden de insanlığın gelişim serüveni değişik açılardan görünür. Bütün kültür alanlarının özü aydınlanmanın tarihsel özüdür” (Timuçin, 2018, s. 177-178).

Ancak kültürün bir alanı sayabilecek siyasetin ne yazık ki aydınlatıcı olmaktan uzak kalabilmesi ya da en azından aydınlanmanın etkin gücü olamaması da söz konusudur (Timuçin, 2018, s. 139). Timuçin, siyasetin aydınlanma çabasına karşı durumunu şöyle açıklar: “Tarih bize şunu öğretiyor: siyasal güç etkin biçimde kendini ortaya koyarken ve böylece amaçlarını gerçekleştirmeye yönelirken ve bu arada bir kesimin çıkarlarını korurken zaman zaman geriye düşmüş zaman zaman da ileriye doğru açılmalara engel olan güçlerle savaşmıştır” (Timuçin, 2018, s. 116-117).

Timuçin, siyasetin iki yüzü bulunduğuna dikkat çeker: geriye çeken yüzü ve ileriye iten yüzü. Bu bağlamda özellikle siyasette dinsel inançların araçsallaştırılması insanın aydınlanması ve kültürün gelişimi yönünde önemli engeller ve sorunlara yol açabilmektedir. Aydınlanma ve siyaset ilişkisinde ortaya çıkan durumu Timuçin şöyle açıklar:

Siyaset inanç giysisini üstüne geçirdiğinde daha heybetli ve dokunulmaz olur. Tarih inancı temsil edenlerin yaşamı ileriye itmekten çok geriye çekmeye eğilimli olduklarını gösteriyor. İlerleme bilincini temsil eden aydınlar çok zaman inancın kaba engellerine takıldılar. Aydınlanma yolunda siyaset de zaman zaman bu engelle hesaplaşmak zorunda kalmıştır (Timuçin, 2018, s. 117).

Tarihe baktığımızda insanın aydınlanması, özgürleşmesi yolundaki mücadeleleri ve bu durumun felsefeye, sanata yansımalarını görebiliriz. Bu bağlamda Timuçin, insanın geçmiş ve gelecek arasında yaşayan ve durumun bilinciyle düşünüp eyleyen bir varlık olduğunu söyler.

Ona göre,

İnsan dünyada bir geçmişle bir gelecek arasında olduğunu, ayrıca kendisinin hem bir geçmiş ve hem bir gelecek olduğunu da bilir. O şimdideki geçmiş ve şimdideki gelecektir. O geçmişin şimdisi ve geleceği olan bir insanlıkta geçmişi şimdisi ve geleceği olan bir varlık olduğunun bilincindedir (Timuçin, 2018, s. 154).

Geçmişin mirası ve birikimi, insanın geleceğe yönelik çaba ve amaçlarının temelini oluşturur. Tarihsel olarak insanın içinde bulunduğu ara ya da aralık onun bir varoluş koşuludur. Bu durum insan olmanın bir gereği olarak bizi önemli sorunlarla karşı karşıya bırakabildiği gibi aynı zamanda farklı bir gelecek kurmaya da yöneltir. İnsanın tarihselliği hem sorunları hem de olanakları içerir. Bu bağlamda insanı tarihselliğini unutmadan, sürekli bir değişim süreci içinde kavramak gerekir. “İnsanla ilgili her şey tarihseldir. Tarih sürekli bir evrimin konusudur, sonsuza doğru evrilen insanlığın çelişkilerle örülmüş serüvenidir. O bütün insanlığın yapımıdır. Tarih birbirine eklenen durumların değil birbirini yaratan koşulların tarihidir” (Timuçin, 2018, s. 33).

Timuçin, birbirini yaratan ve etkileyen koşullar çerçevesinde insanı ve toplumu, geçmişle geleceği arasında yaptığı çabalar ve ortaya koyduklarıyla anlamaya çalışan bir düşünür olarak insanı diğer varlıklardan/canlılardan farklı kılan özelliğimizi de şöyle dile getirir: “Her insan ve her toplum geçmişle geleceği arasında orta bir yerde bulur kendini: bizden öncesi vardır ve bizden sonrası olacaktır. Bu da insanı geçmişten yararlanabilen ve geleceği kurabilen tek varlık kılar” (Timuçin, 2018, s. 159).

Sonuç

Çok yönlü bir düşünür/filozof ve sanatçı olarak özellikle düşünce tarihi, estetik ve sanat felsefesi alanındaki eserleriyle tanınan Timuçin, felsefeyi bir insan araştırması olarak görür. Felsefenin insanlıkla ya da bir insanlık durumuyla ilişkili genellemeler yapmak olduğunu ve bunun filozofluğun belirleyici özelliklerinden biri olduğunu söyleyen Timuçin, sanatçıların da filozof kimliği taşıyabilecekleri görüşündedir.

Bir felsefenin ortaya çıktığı kültür ortamı ve tarihsel dönemle birlikte söz konusu felsefenin önceki felsefelerle ilişkilerine de dikkat çeken Timuçin, felsefe tarihini araştırırken yalnızca düşünsel gelişmelerin ya da birikimin değil aynı zamanda insanlık ve uygarlık tarihinin de göz önünde bulundurulması gerektiğini söyler. Onun felsefe tarihine tarih bilinciyle yöneldiğini ve tarih bilincini aynı zamanda insan olmanın bir gereği olarak gördüğünü saptayabiliriz.

Timuçin’in felsefe çalışmalarında ağırlıklı bir yer tutan estetik konusunda ortaya koyduğu eserlerin birkaç işlevi yerine getirdiğini söylemek mümkündür. Onun estetik konusundaki çalışmaları hem felsefe eğitiminde yararlanılan kaynaklar olarak öğrencilere ve felsefecilerimize yararlı olmuştur. Ancak daha önemlisi bizde estetik alandaki felsefi birikime de önemli katkılar

getirmiş bulunmaktadır. Onun estetik anlayışında sentezci, bütünlükçü bir yaklaşımla aşırılığa düşen anlayışlar arasında bir denge ve ilişki kurmaya çalıştığı söylenebilir.

Sanatı gerçeklikle ilişkisi içinde ele alırken sanatın her zaman için felsefenin ışığında yol alması gerektiğini vurgulayan Timuçin’in, gerçeklik anlayışında ve insan kavramında olası ve olanak kavramlarına odaklanarak sanatın gerçekliği ve insanı değiştirme, arındırma ve yenileme işlevine işaret etmesi de önemlidir. Timuçin, ülkemizde estetik bilincin gelişimine ve estetik düşünce geleneğine önemli katkılarda bulunan bir şair-yazar-düşünürümüzdür.

Aydınlanmayı bir yaşam koşulu ve bir düşünme biçimi olarak benimseyen Timuçin’e göre, insanın geçmiş ve gelecek arasında yaşayan ve durumun bilinciyle düşünüp eyleyen bir varlıktır. Aydınlanmanın tarihsel bağlamda yalnızca belli bir dönemle sınırlı olmadığına dikkat çeken Timuçin’e göre insanlığın tarih boyunca sürdürdüğü bir “aydınlığa yönelme” çabası söz konusudur

Felsefi antropoloji ya da insan felsefesi adıyla olmasa da Timuçin’in felsefi çalışmalarında odaklandığı temel kavramların başında insan gelir. Onun felsefe ve uygarlık tarihini, sanatı, estetik değerleri, aydınlanmayı vb. konuları ve sorunları ele alışında insandan yola çıkan bir yaklaşıma dayandığı saptanabilir. Felsefe ve sanat (edebiyat) anlayışını da insanı araştırma olarak tanımlayan Timuçin, insanın, insan olmanın temel özellikleri ve yaşama koşullarını irdelerken onu ortaya koyduğu kültür ve uygarlık tarihi içinde ele alır. Ona göre, insan arayan ve kendini araştıran bir varlıktır. İnsan hem doğruları doğruluğu arar hem de güzelliği. Elbette iyi ve değerli olanı aramak da insan olmanın yadsınamaz bir özelliğidir. İnsan olmanın anlamı onun doğruya iyiye ve güzele yönelmesinde bulunabilir. Timuçin’e göre, felsefe de insanın bu çabasını kavramanın ve araştırmanın bir yoludur.

Türkiye’de felsefeye, felsefi düşüncenin gelişimine, düşünce tarihi ve estetik başta olmak üzere pek çok alanda önemli katkılarda bulunmuş olan Afşar Timuçin hakkındaki incelemelerin ve değerlendirmelerin önümüzdeki zamanda çoğalacağını umuyorum.

Kaynakça

- Bıçak, A. (2022). *Türkiye’de felsefenin gerçekliği ve eleştirisi*. Dergâh Yayınları.
- Bozkurt, O. (2014). *Bir portre: Afşar Timuçin*. Bulut Yayınları.
- Çetin, V. (2010). *Afşar Timuçin’e armağan*. Etik Yayınları.
- Çınar Sekban, Y. (2022). *Afşar Timuçin’in hayatı, sanatı ve şiirleri üzerine bir inceleme* (Tez No. 742256) [Yüksek lisans tezi, Afyon Kocatepe Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Gür, B. (2022). Afşar Timuçin’in öyküleri üzerine bir inceleme (785995) [Yüksek lisans tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Kaynardağ, A. (2004). Estetik tarihimizdeki gelişmelere bir bakış. *Özne Dergisi*, (1), 8-10.
- Timuçin, A. (1997). *Düşünce tarihi* (2. baskı). İnsancıl Yayınları.
- Timuçin, A. (2005). *Estetik bakış*. Bulut Yayınları.
- Timuçin, A. (2009). *Felsefe bir sevinçtir*. Bulut Yayınları.
- Timuçin, A. (2010). *Felsefeye giriş*. Bulut Yayınları.
- Timuçin, A. (2013). *Estetik*. Bulut Yayınları.
- Timuçin, A. (2018). *Aydınlanma yazıları*. Bulut Yayınları.
- Timuçin, A. (2019). *Edebiyat estetiği-konusunda kendimle konuşmalar*. Bulut Yayınları.
- Timuçin, A. (2020). *Eskiçağ aydınlığı: Yunan-Roma Dönemi’nin kısa kültür tarihi*. Bulut Yayınları.

Kıyasettin ARSLAN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof.

Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Antalya-TÜRKİYE
Akdeniz University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Antalya-TURKIYE

ORCID: 0000-0003-2191-7582

kiyasettinarслан@akdeniz.edu.tr

Arap Edebiyatı Harikaları Mu'allakalarda Renk Lafızları ve Anlam Alanları

Öz

Günümüzden geriye gidildiğinde, Arap edebiyatı harikaları olarak bilinen Mu'allakalar ve şairleri üzerine birçok çalışmanın yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmalar, Mu'allakaların tedviniyle başlayıp şerh edilmesi, şairlerinin her birinin biyografisi ve çeşitli dillere tercüme edilmesiyle devam etmiştir. Son zamanlarda da bu edebî ürünlerin içerikleri hakkında bilimsel olarak birçok çalışmanın yapıldığı görülmüştür. Mu'allakalar üzerine Enbârî, Nehhâs ve Zevzenî gibi âlimler şerh yazmıştır. Söz konusu bu edebî ürünler Farsça, Türkçe, Latince, İngilizce gibi pek çok dile çevrilmiştir. İçerdikleri konular da birçok makale ve teze konu olmuştur. Çalışma başlığının diğer ana unsuru olan renk kavramı üzerinde de bilimsel birçok makale ve tez çalışmalarının yapıldığı görülmüştür. Bahsedilen çalışmalarda renk kavramının çeşitli yönlerine dikkat çekilmiştir. Bu çalışmada bir dilin söz varlığını oluşturan ve birçok edebî üründe yoğun ve çok çeşitli olarak kullanılan renk lafızlarının, Mu'allakalarda kullanım sıklığı ve anlam alanları (hakiki-mecazi) tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu tespitler yapılırken Zevzenî şerhi baz alınmıştır. Renk lafızlarının kullanım sıklığının Mu'allakaların edebî hacmine göre tümünde altmış üç olması dikkat çekicidir. Her bir şaire göre de renk lafızlarının kullanımlarının farklılık arz ettiği görülmüştür. Metin uzunluğu ve kelime kullanımı bakımından oldukça hacimli olan bu edebî metinlerde renk lafızlarının toplamda yaklaşık altmış üç lafız olması, tarafımızdan az olarak değerlendirilmektedir. Bahsi geçen edebî ürünler hakkında yapılan bunca ilmi çalışmalar yeterli değildir. Mu'allakalarda geçen renk lafızları, Arapça gramer bilgisi açısından da incelenebilir.

Anahtar Kelimeler: Arap dili, Arap edebiyatı, Şiir, Şair, Mu'allaka.

Color Words and Meaning Fields in the Wonders of Arabic Literature Mu'allakas

Abstract

In retrospect, it can be seen that many studies have been conducted on Mu'allakas and poets, known as the wonders of Arabic literature. These studies began with the compilation of mu'allaka and continued with their commentaries, the biographies of each of poets, and translations into various languages. More recently, many studies have been conducted on the content of these literary products. Scholars such as Anbârî, Nahhâs, and Zawzânî wrote commentaries on the mu'allakas. These literary works have been translated into many languages such as Persian, Turkish, Latin, and English. They have been the subject of many articles and dissertations. It has been observed that many articles and theses have been conducted on the concept of color, which is the other pillar of the title of the study. In these studies, attention was drawn to various aspects of the concept of color. In this study, it was tried to determine the frequency of use and meaning areas (literal-metaphorical) of color words that constitute the vocabulary of a language and are used intensively and diversely in many literary works in Mu'allakas. Zawzenî's commentary is taken as a basis for these determinations. It is noteworthy that the frequency of use of color words is sixty-three in all Mu'allakas. It has been observed that the use of color words varies according to each poet. In these literary texts, which are quite voluminous in terms of text length and word usage, the total number of color words is approximately sixty-three, which we consider to be a few. All these scientific studies on the aforementioned literary products are still not enough. The color words in the Mu'allakas can also be examined in terms of Arabic grammar.

Keywords: Arabic language, Arabic literature, Poem, Poet, Mu'allaka.

Giriş

Bu çalışma, Mu'allaka ve renk kavramı olmak üzere iki çerçeveden oluşmaktadır. Arap edebiyatı şiir türünün harikaları Mu'allakalar aşağıda belirtilen araştırmacılar tarafından dilimize Yedi Askı diye çevirisi yapılmıştır. Arap edebiyatı çevrelerinde de yaygın olarak *المعلقات السبع* diye bilinen bu edebî ürünler, farklı dönemlerde birçok çalışmanın konusunu teşkil etmiştir. İlk dönemlerde şerhle başlayan çalışmaların, tercüme, şekil ve içerik incelemesi olarak devam ettiği görülmektedir. Bu çalışmanın çerçevesinin bir diğeri olan renk kavramı üzerinden yapılan çalışmalar da renklerin, dinî ve kültürel anlamları, ruh üzerindeki etkileri, mekanların tasarımlarında oynadıkları rollere kadar birçok yönü ele alınmıştır.

Mu'allakat-ı seb'a diye bilinen bu şiir antolojisini Muhammed el-Enbârî (ö. 328/940), (İbnü'l-Enbârî, 1963), Ebû Ca'fer en-Nehhâs (ö. 338/950), (Nehhâs, 1973) Ahmed ez-Zevzenî (ö. 486/1093), (Zevzenî, 1992) gibi birçok alim şerh etmişlerdir. Bunlar Farsça, Hintçe, Urduca, Türkçe (Tülücü, 2020; Ceviz, Demirayak & Yanık, 2004; Eyüboğlu, 1985; Yaltkaya, 2018), Latince, İngilizce vb. dillere çevrilmiştir. (Tülücü, 2020) Bazı çalışmalarda Mu'allakalar genel olarak şekil ve içerik açısından değerlendirmiştir. (Ceviz, 2001, s. 265; Kafes, 2016, s. 145; Yenice, 2021, s. 826) Diğer bazılarında da her bir şairin Mu'allakası özel olarak ele alınmıştır. (Bedeva, 2017, s. 219.; Ergin, 2021; Göçmen, 2016, s. 69. ; Özcan, 2010, s. 81.; Özdemir, 2006, s. 117.; Yolcu, 2008, s. 111.)

Renklerin, dinî ve kültürel yaşamdaki anlamları ve insan ruhuna etkileri vb. konular başta olmak üzere çok geniş bir yelpazede bir çok çalışma yapılmıştır. (Akdoğan Anou, 2022; Akyüz, 2014, s. 373.; Atik, 2019; Çakıcı, 2018; Çelik, 2010; Gündüzöz, 2003, s. 71.; Kıroğlu, 2020, s. 757. ; Kütük, 2011, s. 133. ; Mazlum, 2011, s. 125. ; Okcu, 2007, s. 127. ; Öntürk, 2017, s. 973. ; Öztürk, 2011; Sağocak, 2018; Tekin, 2018; Türkoğlu, 2003; Üstün, 2022; Varol, 2004; Yaltkaya, 1942) Bu bağlamda zikredilen bazı Mu'allaka ve renk kavramı üzerine yapılmış çalışmalara bakıldığında birbirinden bağımsız olarak çalışılan kavramlar olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmada bu iki kavram birlikte ele alınarak Mu'allakalar, renk lafızlarının kullanımı bakımından çok renkli midir? Dil malzemesi olarak renk lafızlarına Mu'allakalarda ne kadar yer verilmiştir? Kök anlam olarak renk ifade eden lafız olmadığı halde mecaz olarak renk anlamı taşıyan lafızlar bu yapıtlarda kullanılmış mıdır? Gibi sorulara cevap aranırken Mu'allakaların üretildiği coğrafi ve kültürel çevrenin, renk lafızlarının kullanımına olan etkilerine dikkat çekilecektir. Mu'allakalarla ilgili yapılan yukarıda birkaçı zikredilen çalışmalar incelendiğinde bu çalışmaların Mu'allakalarda kullanılan renk lafızları ve anlamları, lafızların mecaz yönleriyle alakalı olmadığı görülmektedir. Yapılan bu çalışmaların daha çok Mu'allakaların içerik ve şairlerinin tanıtımına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Mu'allakalar da renk lafızları kullanımı, anlamları ve mecaz olarak kullanılıp kullanılmadıklarını araştırmanın özgün bir çalışma olacağı düşünülmektedir. Mu'allakalar ve Arap dilinde renk lafızları üzerine çalışma yapacaklara fikir sunma ve ufuk açma noktasında literatüre katkı sağlaması amaçlanmaktadır. Bu amaca ulaşmak için yedi Arap şairinin her birinin Mu'allakası Zevzenî'nin *Şerhu'l-mu'allakati's-seb'a* adlı eseri baz alınarak renk lafızlarının kullanımı ve anlam alanları açısından incelenecektir. Mu'allakalar ve şairleri hakkında kısa bilgiler verildikten sonra renk lafızlarının kullanımı ve anlamları değerlendirilecektir.

Arap literatüründe Dîvânü'l-'arab olarak bilinen şiir, Arapların yaşamında önemli bir yere sahiptir. Çünkü şiir sayesinde onlar, bilgi birikimlerini, kültürlerini, edebiyatlarını ve tarihlerini koruyup gelecek nesillere aktarabilmişlerdir. (Askerî, 1320, s. 104; Dayf, 1960, s. 183; Kayrevânî, 1981, s. 30) Arap şiirinin en meşhurlarından sayılan ve şiir antolojisi olarak da adlandırabileceğimiz Mu'allakalar için *المعلقات*/Asıllar, *السبع الطوال*/Yedi uzun kaside, *السموت*/Dizili inciler, *المهذبات*/Yaldızlı şiirler, *السبعيات*/Yediler, Yedi kaside, *الواحدة*/Tek, yegâne, biricik, eşsiz, *المقلدات*/Asırdan asra devredilen eski şiirler ve *المسمتات*/Dizili inciler veya inci dizileri isimleri de

kullanılmaktadır.(Eminoğlu, 2010, s. 13; Gündüzöz, 2005, s. 215. ; Kayrevânî, 1981, s. 1; Tülücü, 2005, s. 3. ; Zevzenî, 1992, s. 1) Söz konusu kelime Arapçadan Türkçeye muallakât,(Tülücü, 2020, s. 30/308-310) mu'allakât veya mu'allaka(Eminoğlu, 2010, s. 13) şeklinde transkribe edilmiştir. Bu çalışmada Mu'allaka şeklinin sonuna Türkçedeki çoğul eki "lar" eklenerek kelimenin Türkçeleştirilmesine gidilmiş ve kullanılmıştır. Mu'allakaların ve şairlerinin sayısı hakkında bir ittifak olmamakla beraber genel kabule göre bu sayı yedi olarak bilinmektedir. Bunun yanısıra Mu'allakaların sayısının ve şairlerinin on olduğunu söyleyenler de olmuştur. Bu çalışmaya dayanak olarak alınan Zevzenî de şerhini yedi Mu'allaka üzerinden yapmıştır.(Can, 2014, s. 19; Corcî, 1978, s. 96. ; Dayf, 1960, s. 1; Gündüzöz, 2005, s. 1; Kafes, 2016, s. 148; Tülücü, 2005, s. 1; Zevzenî, 1992, s. 1) Mu'allakalar üzerinden yapılan araştırmalarda bu antolojilerin içerik planları verilmiştir. Birinci bölüm nesib denilen; sevgiliden, aşktan bahseden giriş, ikinci kısımda çölde geçen meşakkat dolu yolculuğun ve bu esnada binilen devenin, görülen varlıkların betimlemesinin yapıldığı tasvir aşamasıdır. Son olarak şairin birini veya kendini övdüğü medih denilen üç aşamalı bir plandan oluşmaktadır.(Çetin, 2011, s. 61) Çalışmanın bundan sonraki aşamasında her bir Mu'allaka ve şairinin, renk lafızlarını kullanımı ve anlamları analiz edilecektir.

İmru'ülkays b. Hucr ve Mu'allakasındaki Renk Lafızları

İmru'ülkays (ö. 540 M.), şiirde kaside tarzını ilk şekillendiren özellikle de kafiye için kurallar getiren cahiliye döneminin ünlü şairlerinden biridir. Doğumu, ölümü ve yaşadığı çevreyle ilgili detaylı bilgiye ulaşılmamakla birlikte Kinde hükümdarı Hucr'un oğlu olup Necid'de doğduğu, çeşitli siyasî olaylar sonucunda Ankara yakınlarında öldüğü bilgileri verilmektedir.(Kureşî, 1926, s. 65; Savran, 2000, s. 237. ; Zevzenî, 1992, s. 1)

İmru'ülkays'ın Mu'allakası, bu çalışmada dayanak alınan Zevzenî şerhine göre 81 beyitten oluşmaktadır. Şair, Mu'allakasına, sevgilisinin izler bırakarak terk ettiği yerleri anarak, sevgilisine olan özlemine dile getirmekle başlar. Yolculuğu esnasında yolculuğunu gerçekleştirdiği atı, bu atla geçtiği yerleri ve karşılaştığı bulut, yağmur ve yağmurdan kaynaklı sel gibi doğa olaylarının betimlemesini yapar. Bu betimlemeleri yaparken 3. 12. 23. 31. 32. 34. 35. 40. 65. ve 78. beyitlerde tespitlerimize göre toplam 13 renk ifade eden kelime kullanmıştır. Bu kelimelerin bazen doğrudan renk anlamı ifade eden bazen de mecaz olarak renk anlamına gelen lafızlar olduğu görülmektedir.

Mu'allakanın 31. beytindeki بَيْضَاء/dişil varlıklar için beyaz, 32. beyitteki الْبَيَاض/mastar anlamında beyazlık, صفرة/sarı, 35. beyitteki أَسْوَد/eril varlıklar için siyah, doğrudan renk ifade eden lafızlardır. 3. beyitteki حَبْ فُلْفُل, 12. beyitteki الدِّمْقِس, 23. beyitteki بَيْضَاء خَدْر, 31. beyitteki مَصْفُوءَةٌ كَالسَّجْنَجَل, 34. beyitteki الرِّيم, 40. beyitteki الظَّلَام, 63. beyitteki حَنَاء, 65. beyitteki الْجَزْع, 78. beyitteki بَجَاد kelimelerinin sözlük anlamları renk ifade etmese de mecaz olarak renk anlamı verilmiştir.(Halîl b. Ahmed, 1988.; İbn Manzûr, ts.) 3. beyitteki الْأَرَام kelimesi 34. beyitteki الرِّيم kelimesinin çoğulu olup beyaz renkli bir geyik türünü tasvir için kullanılmıştır. Söz konusu lafzın kendisi bizzat renk anlamı ifade etmemekle birlikte beyaz olan bir geyik türünü tanımak için kullanıldığından mecaz olarak beyaz anlamında kullanılmıştır. Diğer beyitlerdeki حَبْ فُلْفُل/karabiber tohumu lafzı siyah, بَيْضَاء خَدْر/cariye, مَصْفُوءَةٌ كَالسَّجْنَجَل/ayna gibi parlak lafızları beyaz renkleri yerine kullanılmış mecaz anlamlar olduğu anlaşılmaktadır. Yine الدِّمْقِس/ipek lafzı beyaz, الظَّلَام/karanlık lafzı siyah ve حَنَاء/kına lafzı kırmızı renk için mecaz anlamlar taşımaktadır. Aynı şekilde الْجَزْع/yemen boncuğu ve بَجَاد/çizgili elbise lafızları en az iki renkten oluşan nesneler için kullanılmaktadır.(Ceviz, Demirayak & Yanık, 2004, s. 31; Eyüboğlu, 1985, s. 24; Yaltkaya, 2018, s. 35; Zevzenî, 1992, s. 11) Yemen boncuğu, siyah ve beyaz renklerden oluşmaktadır. Çizgili elbise, çok farklı renklerdeki çizgilerle oluşturulabildiğinden çizgilerin renkleri belirlenememektedir.

İmru'ülkays'ın Mu'allakasındaki أَسْوَد/siyah, صفرة/sarı ve بَيْضَاء/beyaz lafızları doğrudan renk ifade ederken diğerleri mecaz olarak renk ifade etmektedir. Mecaz olarak renk ifade eden

kelimelere de bakıldığında جَنَاءٌ/kına/kırmızı lafız hariç diğerleri renk çeşitliliği açısından yine siyah ve beyaz anlamlarında kullanılmaktadır. İmru'ülkays'ın mecaz olarak kullandığı جَنَاءٌ/kına/kırmızı lafız hariç renk çeşitliliği açısından beyaz, sarı ve siyahtan başka renk kullanmadığı görülmektedir.

Tarafe b. Abd ve Mu'allakasındaki Renk Lafızları

Soyu Arapların büyük dedesi sayılan Adnan'a kadar ulaşan Tarafe b. Abd (ö. 564 M.), Vâil kabilesinden olup Bahreyn'de şair bir ailede doğmuştur. Hiciv şairi olarak bilinen Tarafe b. Abd, şairlik sıralamasında da İmru'ülkays'dan sonra gelmektedir. Hîre kralı, kendisini hicvettiği için Tarafe b. Abd'ı öldürtmüştür. (Kureşî, 1926., s. 89; İşler, 2011, s. 14; Zevzenî, 1992, s. 42)

Nesîb denilen, sevgilinin tasviri ile başlayan Tarafe b. Abd'ın Mu'allakası, 106 beyitten oluşmaktadır. O, Mu'allakasına nesîbten sonra devesini tasvirle devam eder. Yaptığı deve tasvirlerinde kullandığı kelime ve cümlelerin içerdiği anlamlar ve üsluplar bakımından çok beğenilmesinden dolayı Tarafe b. Abd'e deve şairi de denilmiştir. Tarafe b. Abd, hamaset ve hayata dair güzelliklerden bahsederek kendi kahramanlıklarını anlatan fahr/övünmeyle Mu'allakasını bitirmektedir. (Ceviz, Demirayak & Yanık, 2004, s. 43; Eyüboğlu, 1985, s. 29; Yaltkaya, 2018, s. 61; Zevzenî, 1992, s. 47)

Tespitlerimize göre Tarafe b. Abd, Mu'allakasında 7. 9. 10. 11. 14. 17. 18. 25. 50. 51. 60. ve 105. beyitlerinde toplam 17 renk lafız kullanmıştır. Bu lafızlardan 50. beyitteki بَيْضٌ/beyazlık ve 105. beyitteki أَصْفَرٌ/sarı lafızları hariç, 7. beyitteki أَحْوَى/göz ve ağız çevresi siyah geyik, 9. beyitteki لَوْلُؤُ/inci, inciden yapılmış gerdanlık, زَبْرَجِدٌ/yeşil ve sarı renkte olabilen yakut taşı, 9. beyitteki أَلْمَى/dudakları siyah kişi ve مَنُورٌ/beyaz papatya, 10. beyitteki إِيَاءُ الشَّمْسِ/güneş ışığı ve أَسِيفٌ/dış etlerine yapılan siyah dövme, 11. beyitteki الشَّمْسِ/güneş, نَقْيِ اللَّوْنِ/rengi saf-beyaz, 14. beyitteki أَرْبِدٌ/gri deve, 17. beyitteki أَكْلَفٌ/siyah erkek deve, 18. beyitteki مَضْرَجِي/kerkeniz kuşunun beyaz kanadı, 25. beyitteki صُهَابِيَّةٌ/devenin çene altındaki kırmızı kıllar, 51. beyitteki رَقِيقَةٌ/kadının cildinin beyazlığı ve 60. beyitteki كُمَيْتٌ/kırmızı renkli at lafızları mecaz anlamda renk ifade etmektedir. (Ezherî, 2004.; Halîl b. Ahmed, 1988.; İbn Manzûr, ts.) Renk çeşitliliği açısından بَيْضٌ kelimesi sözlük anlamı itibariyle beyaz, لَوْلُؤُ, مَنُورٌ, إِيَاءُ الشَّمْسِ, الشَّمْسِ ve نَقْيِ اللَّوْنِ ve مَضْرَجِي kelimeleri mecaz anlamda beyaz rengi ifade etmektedir. Tespitlerimize göre sözlük anlamı itibariyle siyah rengi ifade eden bir lafız bulunmamakla birlikte أَحْوَى, أَلْمَى, أَسِيفٌ ve أَكْلَفٌ kelimeleri mecaz olarak siyah anlamı taşımaktadır. Sözlük anlamı itibariyle sarı anlamına gelen أَصْفَرٌ kelimesi hariç mecaz anlamda sarı renk için herhangi bir lafız kullanılmamıştır. Mecaz olarak renk anlamı ifade etmek için kullanılan زَبْرَجِدٌ lafız, yeşil ve sarı anlamları için kullanılabilir. Sözlük anlamı itibariyle hiç kullanılmayan kırmızı renk, صُهَابِيَّةٌ ve كُمَيْتٌ lafızlarında mecaz olarak kullanılmaktadır. Mecaz olarak kullanılan أَرْبِدٌ lafız gri rengi ifade etmektedir. (Ceviz, Demirayak & Yanık, 2004, s. 43; Eyüboğlu, 1985, s. 29; Yaltkaya, 2018, s. 61; Zevzenî, 1992, s. 47)

Tarafe b. Abd, Mu'allakasındaki sözlük anlamı itibariyle sarı ve beyazın dışında bir renk lafız kullanmamaktadır. Siyah, yeşil, kırmızı ve gri renkleri ifade etmek için mecaz anlamlı lafızlara yer vermiştir. Mecaz anlamlı renk lafızları dikkate alınmadığında Tarafe b. Abd'ın Mu'allakasındaki sadece beyaz ve sarı olmak üzere iki renk lafzına rastlanmaktadır.

Züheyr b. Ebî Sülmâ ve Mu'allakasındaki Renk Lafızları

Züheyr b. Ebî Sülmâ (ö. 609 M.), Necid'in Gatafan kabilesinden olup şair bir soydan gelmektedir. Medih, hiciv, fahr tarzında şiirler söylemiştir. Uzun ömürlü kişilerden sayılan Züheyr b. Ebî Sülmâ, sosyal sorumluluklar almaktan çekinmeyen, güzel ahlâklı ve cahiliyede Haniflerden olduğu rivayet edilmektedir. Abs ve Zübân kabileleri arasında çıkan ve uzun süren Dâhis ve Gabrâ savaşlarını durdurmak isteyenler hakkında methiyeler yazdığı ve Hz. Peygamber'le görüştüğüne dair zayıf bir rivayet vardır. (Kureşî, 1926, s. 67; Tülücü, 2013, s. 540. ; Zevzenî, 1992, s. 69)

Altmış beyitten oluşan Zühreir b. Ebû Sülmâ'nın Mu'allakası, kardeş kabileler Abs ve Zübân'nın yaptıkları bir at yarışında hile yapıldığı tartışması sonucunda çıkan, yaklaşık kırk yıl süren ve ismini bu yarış atlarından alan Dâhis ve Gabrâ savaşlarıyla ilgilidir. Şair Mu'allakasına nesîble başlamakta, söz konusu savaşları sonlandırmak için yüksek miktarda bedeller ödeyen iki liderin methiyesini yapmakta ve hayata dair çeşitli nasihatler etmektedir. (Ceviz, Demirayak & Yanık, 2004, s. 57; Eyüboğlu, 1985, s. 56; Yaltkaya, 2018, s. 95; Zevzenî, 1992, s. 69)

Zühreir b. Ebû Sülmâ'nın Mu'allakasının 1., 3., 5., 9., 15. ve 32. beyitlerinde toplam yedi renk ifade eden lafız kullandığı görülmektedir. Mu'allakadaki 15. beyitte geçen زُرْقًا/mavi ve 32. beyitteki أَحْمَر/kırmızı kelimeleri sözlük anlamında kullanılmıştır. Diğer دِمْنَةً/kalıntı-iz, الأَرَامُ/geyik türü, سَفْعًا/ateşten arda kalan iz, وَرَادٍ/gül-pembe ve الدَّمُ/kan-kırmızı kelimeleri mecaz anlamda renk ifade etmektedir. (Ceviz, Demirayak & Yanık, 2004, s. 59; Eyüboğlu, 1985, s. 56; Yaltkaya, 2018, s. 97; Zevzenî, 1992, s. 81) Renk çeşitliliği açısından Zühreir b. Ebû Sülmâ'nın Mu'allakasındaki أَحْمَر/kırmızı, زُرْقًا/mavi renkler sözlük anlamında, دِمْنَةً ve سَفْعًا kelimeleri siyah, الأَرَامُ kelimesi beyaz, وَرَادٍ kelimesi pembe ve الدَّمُ kelimesi kırmızı renk anlamında kullanılmaktadır. (Ezherî, 2004.; Halîl b. Ahmed, 1988.; İbn Manzûr, ts.) O, renk çeşitliliği bakımında mecaz anlamda renk içeren kelimelerle beraber siyah, beyaz, kırmızı, mavi ve pembe olmak üzere toplam beş renk lafzı kullandığı anlaşılmaktadır. Zühreir b. Ebû Sülmâ, İmrü'ülkays ve Tarafe b. Abd'e göre renk çeşitliliğini biraz artırdığı söylenebilir. Mecaz anlamı renk lafızları göz önünde bulundurulmazsa şair renk çeşitliliği açısından kırmızı, mavi olmak üzere iki çeşit renk kullanmıştır.

Lebîd b. Rebî'a ve Mu'allakasındaki Renk Lafızları

Benî Ca'fer kabilesinden olan Lebîd b. Rebî'a (ö. 660 M.), küçük yaşta şiir söylemeye başlamış Mu'allakasıyla da şiirini taçlandırmıştır. O'nun, Hz. Peygamber'le tanışıp Müslüman olduktan sonra şiir söylemediği ve onun Allah'tan başka her şeyin batıl ve her nimetin bir gün son bulacağından bahseden

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ & وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مُحَالَةَ زَائِلٌ

dikkat edin Allah'tan başka herşey batıldır. Şüphesiz bütün nimetler yok olacaktır.

şeklindeki beytinin Hz. Peygamber'in çok hoşuna gittiği rivayet edilmektedir. (Kureşî, 1926, s. 82; Tülücü, 2003, s. 121. ; Zevzenî, 1992, s. 85)

Mu'allakalarda gelenek halini alan nesîble başlama, Lebîd b. Rebî'a'da da bozulmadan devam etmiştir. Herhangi bir olay ya da sebebe bağlı kalmadan nazmedilen o'nun Mu'allakası yaklaşık 88 beyitten oluşmaktadır. Aşk, av, şarap alemlerinin tasvir edildiği Mu'allakanın ilerleyen beyitlerde kabile ileri gelenlerinin methiyesi ve kendiyle övünmesi (fahır) yer almaktadır. (Ceviz, Demirayak & Yanık, 2004, s. 67; Eyüboğlu, 1985, s. 61; Yaltkaya, 2018, s. 117; Zevzenî, 1992, s. 89)

Lebîd b. Rebî'a'nın Mu'allakasının 14., 24., 25., 31., 32., 38., 43., 44., 59., 65., beyitinde toplam on adet renk anlamı ifade eden kelime ve terkinin kullanıldığı tespit edilmiştir. (Ceviz, Demirayak & Yanık, 2004, s. 67; Eyüboğlu, 1985, s. 61; Yaltkaya, 2018, s. 117; Zevzenî, 1992, s. 89) Söz konusu Mu'allakanın 24. beyitinde geçen صِهْبَاء/kırmızı ve 59. beyitteki أَدْكَن/siyah kelimesi hariç diğerleri mecaz anlamda renk ifade etmektedir. Mu'allakanın 14. beyitinde geçen أَحَقَب/ karın ya da bacaklarında beyazlık bulunan yabaneşegi-beyaz, 31. ve 32. beyitteki دُخَان/duman-siyah, 38. beyitteki غُبْس/kurt rengi, boz-gri, 43. 44. ve 65. beyitteki الظلام/karanlık, siyah yine 43. beyitteki جَمَانَة/gümüş ya da inciden yapılmış takı-beyaz ve 59. beyitteki جَوْنَة/siyah yaban eşegi kelimeleri mecaz olarak renk anlamı ifade etmektedirler. (Ezherî, 2004.; Halîl b. Ahmed, 1988.; İbn Manzûr, ts.) Renk çeşitliliği açısından hakiki anlamda صِهْبَاء/kırmızı ve أَدْكَن/siyah iki renk, mecaz

anlamda غُبْسُ / boz-gri, أَرَامُ, جمَانة, أحقَب, أَرَامُ, beyaz, دُخَان, جَوْنَة, الظلام, siyah anlamında üç renk kullanılmıştır. Bu durumda şair Mu'allakasında renk çeşitliliğini mecaz anlamlarla birlikte dörde çıkarmıştır.

Amr b. Külsûm ve Mu'allakasındaki Renk Lafızları

Tağlib kabilesine mensup olan Amr b. Külsûm (ö. 584 M.), küçük yaştan itibaren siyasetle uğraşmış, gösterdiği kahramanlıklardan dolayı "أَفْتَك من عمرو بن كلثوم" / *Amr b. Külsûm'den daha çevik* sözü Araplar arasında ata sözü haline gelmiştir. Siyasî çalkantılarla dolu bir hayat süren şair, Mu'allakasını da Hire kralı Amr b. Hind'in ölümüyle sonuçlanan siyasî çalkantı esnasında söylemiştir. (Çelebi, 1991, s. 85. ; Kureşî, 1926, s. 86; Zevzenî, 1992, s. 111)

Amr b. Külsûm'un gelenek haline gelen nesîble başlamanın dışına çıkarak zafer sevincinden dolayı şarap içmenin keyfini tasvir etmekle başlayıp sonra nesîbe geçtiği Mu'allakası yaklaşık 110 beyitten oluşmaktadır. Hamaset, fahr unsurları ağırlıklı olarak işlense de yer yer doğa tasvirleri de görülmektedir. Söz konusu Mu'allaka, cahiliye Araplarının dinî, kültürel ve sanat hayatları, çocuk oyunları ve oyuncakları gibi unsurlara değinmesi yönüyle de ayrı bir yere sahiptir. (Çelebi, 1991, s. 85. ; Ceviz, Demirayak & Yanık, 2004, s. 82; Eyüboğlu, 1985, s. 44; Yaltkaya, 2018, s. 150; Zevzenî, 1992, s. 113)

Amr b. Külsûm'un Mu'allakasının 2., 5., 14., 15., 18., 20., 24., 36., 47., 72., 80., 82. ve 87. beytinde toplam on yedi renk lafzına yer verdiği tespit edilmiştir. 24., 36., 80. ve 87. beyitte geçen بَيْضاً/beyaz ve yine 24. beyitte geçen خُمْراً/kırmızı, 36. beyitte geçen سُمر/esmer-siyah, 47. beyitteki أَرْجَوَانٍ/kırmızı lafızları hakiki anlamda renk ifade etmektedir. 2. beyitteki الْخَصْصُ/kırmızı safran, 14. beyitteki أَمَاءُ/boynu beyaz deve, هَجَانُ/beyaz deve, 15. beyitteki الْعَاجُ/fil dişi-beyaz, 18. beyitteki بَلَنْطُ/mermer-beyaz, 20. beyitteki شَمَطَاءُ/ak saçlı kadın-beyaz, 72. beyitteki الدَّرِينَا/siyahlaşmış ot-siyah ve 82. beyitteki جَوْنَا/siyah yaban eşeği-siyah kelimeleri mecaz anlamda renk ifade eden kelimelerdir. (Ezherî, 2004.; Halîl b. Ahmed, 1988.; İbn Manzûr, ts.) Hakiki ve mecaz anlamda kullanılan renk lafızlarına bakıldığında renk çeşitliliği açısından üç renk kullanıldığı görülmektedir.

Antere b. Şeddâd ve Mu'allakasındaki Renk Lafızları

Abs kabilesine mensup olan Antere b. Şeddâd, (ö. 614 M.) annesi cariyeye olduğu için kendisi de köle muamelesi görmüş ve bu nedenden dolayı sevdiği kızla evlenememiştir. Halkının kendine layık gördüğü bu köle muamelesinden kurtulmak için birçok kahramanlıklar göstermiş, sonunda hak ettiği saygınlığa ulaşmış, savaşçı bir şairdir. Kabilesi ile Benî Zubyân arasında geçen meşhur Dâhis ve Gabrâ savaşına katılmış, Tay kabilesi ile çıkan bir savaşta öldürülmüştür. Mu'allakasını annesinin rengini, cariyeye oluşunu ve kendisinin de şiir bilmediğini diline dolayan birisine karşı söylediği rivayet edilir. (Kureşî, 1926, s. 347; Muhtar, 1991, s. 237; Zevzenî, 1992, s. 128)

Antere b. Şeddâd'ın kendinden önceki Mu'allaka şairleri gibi geleneğe bağlı kalarak nesîble başladığı Mu'allakası, Zevzenî şerhine göre 74 beyitten oluşmaktadır. Hamaset ve fahr ile devam eden Mu'allakada yine klasikleşen deve ve at tasvirlerine yer verilmektedir. Güçlü bir ifade üslubunun yanı sıra beyitlerinin kafiyeli oluşu yönüyle de müzikal bir ses tınısına sahiptir. (Muhtar, 1991, s. 237; Ceviz, Demirayak & Yanık, 2004, s. 94; Eyüboğlu, 1985, s. 51; Yaltkaya, 2018, s. 183; Zevzenî, 1992, s. 128)

Antere b. Şeddâd, Mu'allakasının 13., 15., 16., 19., 43., 47., 61., 66. ve 70. beyitlerinde toplam dokuz renk anlamı ifade eden lafız kullanmıştır. 15. beyitteki أَسْحَمُ/koyu siyah, simsiyah, 16. beyitteki وَاضِحُ/beyaz-bembeyaz kelimesi ve 43. beyitteki صَفْرَاءُ/sarı kelimeler hakiki anlamda kullanılmıştır. 13. beyitteki مَظْلَمُ/karanlık-siyah, 19. beyitteki كَالْدَرَهْمُ/gümüş-beyaz, 47. beyitteki الْعَنْدَمُ/kardeş kanı çiçeği-kırmızı, 61. beyitteki خَضْبُ/kırmızıya boyadı fili-kırmızı, 66.

beyitteki /أرثم/ beyaz bir ceylan türü-beyaz ve 70. beyitteki الدم/kan-kırmızı lafızları mecaz olarak renk anlamı ifade etmektedir.(Ezherî, 2004.; Halîl b. Ahmed, 1988.; İbn Manzûr, ts.) Renk çeşitliliği açısından hakiki ve mecaz olarak dokuz farklı lafızla siyah, beyaz, sarı ve kırmızı renk olmak üzere dört farklı renk kullanıldığı görülmüştür.

Hâris b. Hillize ve Mu'allakasındaki Renk Lafızları

Bekr kabilesine mensup Hâris b. Hillize'nin (ö. 570 M.) hakkında çok bilgi olmamakla beraber kabilesini şiiriyle savunduğu, birtakım kahramanlıklar gösterip kabilesinin yanında zorluklara katlandığı anlaşılmaktadır. Şairin biyografisiyle ilgili anlatılan en meşhur olay, başka kabilelerin kendi kabilesiyle olan anlaşmazlıklarına müdahil olup kabilesini savunmasıdır. Kabileler arasında çıkan bir anlaşmazlığın çözümü için Hire kiralı Amr b. Hind'in hakemliğine baş vurulduğunda kabilesinin yanında olmuştur. Kabilesinin haklarını savunması için seçilen Numan b. Herim kabileyi savunmada zaaf gösterir. Buna dayanamayan Hâris b. Hillize kabilesini savunmak için irticalen Mu'allakasını söyler. Bu sayede kararın kendi kabilesi lehine verilmesini sağladığı rivayet edilmektedir. Fahr şairi olarak bilinen Hâris b. Hillize hakkında “*افخر من الحارث بن حلزة* /*fahr konusunda Hâris b. Hillize'den daha mahirdir.*” sözü deyim halini almıştır.(Karaarslan, 1997, s. 196. ; Zevzenî, 1992, s. 128)

Hâris b. Hillize, Mu'allakasına başlarken diğer Mu'allaka şairleri arasında klasikleşen, kasideye nesîble başlama geleneğini sürdürmüştür. Mu'allakasındaki devesinin methine dair tasvirlerle yer vermekte, kabilesinin hamaset duygularını coşturan betimlemelerin yanı sıra kendisi ve kabilesiyle fahr kesitleri sunmaktadır. Mu'allakada yer verilen savaşlar, yer isimleri, eyyâmü'l-Arab diye bilinen Arap tarihi hakkında bilgiler vermektedir.(Ceviz, Demirayak & Yanık, 2004, s. 94; Eyüboğlu, 1985, s. 51; Yaltkaya, 2018, s. 183; Zevzenî, 1992, s. 128)

Hâris b. Hillize, Mu'allakasının 28., 47., 53., 54., 58., 59. ve 81. beyitlerinde toplam sekiz renk lafzına yer vermiştir. 54. beyitteki مَبِيضَةً/beyazlaşmış ve 58. beyitteki خَضْرَاء/yeşil kelimeleri hakiki anlamda renk ifade etmektedir. 28. beyitteki جَوْنًا/siyah yaban öküzü, 47. beyitteki الْأَسْوَدَيْن/hurma ve su-siyah, 53. beyitteki عَبْلَاء/beyaz tepe, 59. beyitteki وَرْدٌ/gül-kırmızı, 81. beyitteki زَهْرَاء/parıltı-parlak-beyaz ve شَامَةٌ/benek kelimeleri, mecaz anlamda renk ifade eden lafızlardır.(Ezherî, 2004.; Halîl b. Ahmed, 1988.; İbn Manzûr, ts.) Yukarıda geçen الْأَسْوَدَيْن kelimesi, أَسْوَد kelimesinin ikil hali olup, Arapların lafız olarak renk ifade etmek için kullandıkları kelimelerdendir. Yine شَامَةٌ kelimesi rengi belli olmayan benek anlamında kullanılan bir kelime olup başka karinelerle siyah veya beyaz renkte olduğu belirlenebilir. Hâris b. Hillize, Mu'allakasındaki renk çeşitliliği açısından mecaz anlamdaki lafızlar dahil dört farklı lafız kullanmıştır. Mecaz anlamda kullanılan renk lafızları çıkarıldığında beyaz ve yeşil renk olmak üzere iki çeşide düştüğü görülmektedir.

Mu'allakaların Renk Çeşitliliğini Etkileyen Faktörler

Mu'allakalarda renk çeşitliliğini etkileyen üç faktör ön plana çıkmaktadır. Bunları yaşanan coğrafya, gerçek yaşanan hayatın yansıtılması ve dillendirilen konular diye sıralamak mümkündür. Bu üç unsur, Mu'allaka şairlerinin ayrılmaz parçaları halindedir.

Birinci faktör, Mu'allakaların doğuşuna zemin hazırlayan coğrafyanın çöl olması,(Ceviz, 2001, s. 266; Kafes, 2016, s. 147; Üstün, 2022, s. 199) göz önünde bulundurulduğunda kullanılan renk lafzı çeşitliliğinin olumsuz etkilenmesi doğal karşılanmalıdır. Bilindiği gibi çöl, çok az yağış alan, güneş ışınlarına çok maruz kalan, kurak, bitki örtüsü yok denecek kadar az, kum tepelerinden oluşan coğrafi alandır. Böyle bir coğrafyada Mu'allaka şairlerin etrafında rengarenk bitki çeşitliliğinin olmaması ya da sınırlı sayıda eşya ve hayvanın olması onların şiirlerinde renk lafzı kullanım çeşitliliğini olumsuz etkilediği düşünülebilir.

İkinci faktör, gerçek yaşanan hayatın yansıtılması, Mu'allakalarda renk lafzı kullanım çeşitliliğinin olumsuz etkileyen faktörlerden belki de en önemlisi denilebilir. Şair hayatın içinde olmuş, yaşananları süslemeden, hayale dalmadan olduğu gibi anlatmıştır. Mu'allaka şairi hayallerindeki değil yaşadıklarını betimlemiştir. Bunun için imar edilmiş yerlerden, güllü, nergisli yollardan, rengarenk, çeşit çeşit bineklerden bahsetmez. Onun yerine gözünün önünde olan deveden, geyikten, engin çölden bahisle hayatı, yaşadığı gibi gerçekçi, abartısız bir şekilde anlatır.(Ceviz, 2001, s. 266; Çetin, 2011, ss. 61. ; İbn Kuteybe, 1958, s. 76; Kafes, 2016, s. 147)

Mu'allakalarda kullanılan lafızların renk çeşitliliğini olumsuz etkileyen üçüncü faktör de ele alınan konular olduğu belirtilmiştir.(Yalar, 2006, s. 86) Mu'allakalara bakıldığında ele alınanların kadın, aşk, cömertlik, kahramanlık, savaş...vb. konuları olduğu görülmektedir. Kadın tasvirleri hariç diğer konularda tasvir edilen savaş alanları, yemek sofraları gibi ortamların ve savaşta kullanılan ok, yay, kılıç...vb. aletlerin kısıtlılığı ve bunları renk lafızlarıyla olan ilişkilendirilmesinin sınırlılığı görülmektedir. Kadın tasvirlerinde de şairlerin gerçeğin dışına çıkıp hayallerindeki kadını tasvir etmedikleri anlaşılmaktadır. Bu bağlamda çöl coğrafyası, şairlerin gerçekçiliği seçip, hayatı, saf ve abartısız anlatmaları, ele aldıkları konuların betimlemelerinin renk lafzı çeşitliliği kullanmaya elverişsiz olması gibi hususların Mu'allakalarda renk lafzı kullanımını olumsuz olarak etkilediği söylenebilir.

Sonuç

Mu'allakalar adı altında derlenen Arap şiirlerinde, renk lafızlarının anlam alanı açısından kullanımlarının Zevzenî'nin *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'a* adlı eseri baz alınarak analiz edildiği bu çalışmada sıcak renkler diye bilinen kırmızı, sarı, turuncu renk lafızlarından kırmızı ve sarı renk lafızları kullanılırken turuncu renk ifade eden lafız kullanılmamıştır. Soğuk renkler diye bilinen mavi, yeşil, mor renk lafızlarından mavi, yeşil kullanılmış mor kullanılmamıştır. Nötr renkler diye bilinen beyaz, siyah, gri renk lafızlarının tamamının kullanıldığı görülmüştür.

Kullanılan renk lafızlarının çeşitliliğinin sayısal değerleri açısından beyaz renk lafzı, sözlük anlamında ya da mecaz anlamda tüm Mu'allakalarda toplam yirmi sekiz kez, siyah renk lafzı, yirmi dört defa, kırmızı, beş, yeşil ve gri iki, sarı ve mavi birer kez kullanılmış, diğer renk lafızlarının kullanılmadığı tespit edilmiştir. En çok renk lafzı çeşidi kullanan Mu'allaka şairleri dört farklı lafızla Tarafe, Züheyr ve Hâris'tir. Bunları üçer renk lafzı kullanımı ile İmru'ülkays, Antere b. Şeddâd, Amr b. Külsûm ve Lebîd b. Rebî'a takip etmektedirler. En çok renk lafzı kullanan şair on iki lafızla Tarafe b. Abd'tır ve onu on bir lafızla İmru'ülkays takip etmiştir. Amr, on, Hâris, dokuz, Lebîd, sekiz, Antere, yedi lafız kullanmışlardır. Beş lafızla en az renk lafzı kullanan şair de Züheyr b. Ebû Sülmâ'dır. Sözlük anlamında renk lafızları kullanımının, mecaz anlamda kullanımdan daha az olduğu görülmüştür.

Yaklaşık yedi yüz beyitlik ve yedi farklı şairin şiirinden oluşan, Mu'allakaların renk ifade eden lafızlarının toplam kullanımı altmış üç ve renk çeşitliliği kullanımı toplamda yedi çeşittir. Bu tespate göre, Mu'allakalarda renk lafızlarının kullanım yoğunluğu ve renk çeşitliliği açısından oldukça az olduğu kanısına varılmıştır. Bunun birçok sebebinin olabileceği ancak coğrâfî şartlar, şairlerin gerçekçiliği ve Mu'allakalarda ele alınan konuların renk lafzı kullanmaya elverişli olmaması gibi üç ana sebebinin olduğu düşünülmektedir. Mu'allakalarda renk lafızlarının kullanım sıklığını gösteren tabloya da yer verilmesinde fayda vardır.

Tablo 1

Şairlere Göre Renk Lafızları Kullanım Sıklığı Tablosu

Şairler	Toplam renk lafızlarının kullanım sıklığı	Renk lafızlarının kullanıldığı beyit sayısı	Renk lafızlarının hakiki anlamda kullanım sıklığı	Renk lafızlarının mecazi anlamda kullanım sıklığı
İmru'ülkays	13	10	2	11
Tarafe b. Abd	17	12	2	16
Züheyr b. Ebû Sülmâ	7	6	2	5
Lebîd b. Rebî'a	10	10	2	8
Amr b. Külsûm	17	13	4	13
Antere b. Şeddâd	9	9	3	6
Hâris b. Hillize	8	7	2	5

Bu araştırma esnasında, Mu'allakalarla ilgili birçok çalışmanın yapıldığının görülmesinin yanı sıra daha birçok çalışmanın da yapılabileceği söylenebilir. Bu bağlamda araştırmacılara, Mu'allakalardaki renk lafızlarının, Arapça gramer bilgisi; sarf-nahiv ve belagat bilimleri açısından nasıl kullanıldığı, çalışılabilecek konular arasında önerilebilir.

Kaynakça

- Akdoğan Anou, Z. S. (2022). *Arap dilinde renkler: Dilbilimsel bir inceleme* (Tez No. 741796) [Yüksek lisans tezi, Akdeniz Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Akyüz, H. (2014). Hz. Peygamber'in hadislerinde renklerin dili. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (41), 373–398.
- Askerî, E. H. (1320). *Kitâbu's-sınâ'ateyn*. Mahmud Bey Matbaası.
- Atik, D. A. (2019). *Mekân tasarımı ve renk ve kültür ilişkisinin incelenmesi* (Tez No. 611741) [Yüksek lisans tezi, Maltepe Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Bedeva, A. (2017). Tarafe b. el-'Abd'in şiirlerinde hikmet. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(9), 219–242.
- Can, M. B. (2014). *Muallakalarda nevasih fiiller ve kullanım şekilleri* (Tez No. 368515) [Yüksek lisans tezi, Gümüşhane Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Ceviz, N. (2001). Mu'allaka şairlerinin şiirinde at tasviri. *Ekev Akademi Dergisi*, 3(1), 265–278.
- Ceviz, N., Demirayak, K., & Yanık, N. H. (2004). *Yedi askı: Arap edebiyatının harikaları*. Ankara Okulu Yayınları.
- Corcî, Z. (1978). *Târîhu edebi'l-luğati'l-Arabiyye* (Cilt 1). Dârü'l-Fikr.
- Çakıcı, M. E. (2018). *Nedîm divânında renkler* (Tez No. 525295) [Yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Çelebi, M. (1991). Amr b. Külsûm. İçinde *İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 3, ss. 85–86). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çelik, B. (2010). *Kur'ân-ı kerimdeki renkler ve renk ifâde eden kelimelerin tablîli* (Tez No. 277447) [Yüksek lisans tezi, Harran Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Çetin, N. M. (2011). *Eski Arap şiiri*. Kapı Yayınları.
- Dayf, Ş. (1960). *Târîhu'l-edebi'l-Arabî, el-asru'l-Câhili* (15. baskı). Dârü'l-Me'ârif.
- Eminoğlu, A. (2010). *Şekil ve muhteva yönünden el-mu'allakātu's-seb'* (Tez No. 261189) [Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Ergin, H. (2021). *Abdullah Hasib, İmru'ülkays kaside-i muallakasının şerhi (İstanbul 1316) transkripsiyon içerik ve metod açısından tablîli* (Tez No. 664356) [Yüksek lisans tezi, Trabzon Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.

- Eyüboğlu, İ. Z. (1985). *Yedi askı: Arap şiirinin ilk parlak dönemi*. Adam Yayınları.
- Ezherî, E. M. M. (2004). *Tebzîbu'l-luğa*. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Göçemen, Y. (2015). *Muallaka şairi Antere b. Şeddâd'ın hayatı ve şiirlerinin dil ve tema yönünden tablîli* (Tez No. 419329) [Yüksek lisans tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Göçemen, Y. (2016). Antere B. Şeddâd'ın şiirlerinde tasvir. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3(4), 69–98.
- Gündüzöz, S. (2003). Kur'an'da renklerin büyüğü gücü: Semiotik bir inceleme. *Ekev Akademi Dergisi*, (16), 71–84.
- Gündüzöz, S. (2005). Arapçada kültür-dil ilişkisi: Arapça'nın yapılanması ve algılanmasında etkili öğeler. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5(2), 215–229.
- Halîl b. Ahmed. (1988). *Kitâbu'l-Ayn* (M. el-Mahzûmî & İ. es-Sâmîrâ, Ed.). Dârü'l-Mektebetü'l-Hilâl.
- İbn Kuteybe. (1958). *Eş-şî'r ve ş-şu'arâ*. Dârü'l-Me'ârif.
- İbn Manzûr. (t.y.). *Lisânu'l-Arab*. Dârü Şadır.
- İbnü'l-Enbârî. (1993). *Şerhu'l-Kaşâ'idî's-seb'i't-ṭwâli'l-câbiliyyât* (A. Hârûn, Ed.). Dârü'l-Me'ârif.
- Kayrevânî, İ. R. (1981). *El-umde fî şîna'atî's-şî'ri ve nakḍihi* (M. T. al-Jabalawi, Ed., 5. ed.). Dâr el-Yil.
- Kureşî, E. Z. (1926). *Cemheretü eş'âri'l-Arab*. Maṭba'atü'r-Rahmânîyye.
- Nehhâs, E. C. (1973). *Şerhu'l-kaşâ'idî't-tis'i'l-meşhûrâtî'l-mevsûmeti bi'l-mu'allakât* (A. el-Hattâb, Ed.). Dârü'l-Hurriyye li't-Ṭabâ'a.
- Okcu, A. (2007). Kur'an'da renkler. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (28), 127–163.
- Öntürk, A. (2017). Divan şiirinde renkler. *Ulakbilge*, 5(12), 973–982.
- Özcan, H. (2010). Lebid b. Rabî'a (560–661) ve muallakası. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (23), 81–94.
- Özdemir, A. (2006). Muallaka şairi bir sahâbi: Lebid b. Rabia el-Amirî ve divanına şiir konuları bağlamında genel bir bakış. *İslami İlimler Dergisi*, (1), 117–143.
- Öztürk, S. (2011). *Fuzûlî'nin Türkçe dîvânında renkler* (Tez No. 330926) [Yüksek lisans tezi, Ordu Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Sağocak, M. (2018). Kırmızı rengin tasarımın algı ve anlamına etkisi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 11(57), 233–240. <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2018.2441>
- Savran, M. (2000). İmrûülkays b. Hucr. İçinde *İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 22, ss. 237–238). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tekin, B. E. (2018). *Evlîyâ Çelebi seyahatnâmesinde renkler* (Tez No. 519280) [Yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Tülücü, S. (2003). Lebid b. Rebî'a. İçinde *İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 27, ss. 121–122). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tülücü, S. (2005). Mu'allakât ve şairleri üzerine bir bibliyografya denemesi-1. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (23), 1–70.
- Tülücü, S. (2013). Züheyr b. Ebû Sülmâ. İçinde *İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 44, ss. 540–542). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Tülücü, S. (2020). Muallakât. İçinde *İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 30, ss. 308–3010). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Türkoğlu, S. (2010). Anlatım ve deyimlerde renklerin dili. *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, (8), 277–290.
- Üstün, M. (2022). Arap şiirinde temel renklerin anlamsal boyutları ve değişim süreci. *Darulfunun İlahiyat*, 33(1), 177–208. <https://doi.org/10.26650/di.2022.33.1.1067029>

- Varol, M. B. (2004). İslâm tarihinin ilk iki asrında simge renkleri ve siyâsî anlamları. *Necmeddin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (17), 111–126.
- Yalar, M. (2006). Câhiliyenin kavramsal ve tarihsel mahiyeti ışığında şiirin sosyal arka planı. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15(1), 75–95.
- Yaltkaya, Ş. (1942). Tarihte renk. *Türkiyat Mecmuası*, 7, 41–47.
- Yaltkaya, Ş. (2018). *Yedi askı: Mu‘allaqât-i seb‘a*. Büyüyenay Yayınları.
- Yenice, M. (2021). İçerik yönüyle mu‘allaka şiirlerinin değeri ve Tarafe b. el-‘Abd’in mu‘allakası. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 14(76), 825–835.
- Yolcu, M. (2008). Lebid b. Rebia ve tevhide çağırın şiiri. *Hikmet Yurdu*, (2), 123-152.
- Zevzenî, A. (1992). *Şerhu’l-mu‘allaqâti’s-seb‘*. Dâru’l-Âlemiyye.

Makale Geliş | Received: 01.11.2024
Makale Kabul | Accepted: 03.01.2025
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.1577448

Mehmet Fatih IŞIK

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof

Muş Alparslan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Muş-TÜRKİYE
Mus Alparslan University, Faculty of Science and Literature, Department of Philosophy, Muş-TURKIYE
ORCID: 0000-0003-4766-2573
mf.isik@alparslan.edu.tr

Nel Noddings'in Eğitim Felsefesi ve Temel Paradigmaları

Özet

Eğitim felsefesi, eğitimi değişen ve dönüşen toplumsal ihtiyaçlara cevap arama, eğitimin sorunlarını çözme ve bu sorunlara karşı çözüm arama çabası olarak tanımlanabilir. Filozoflar her konuda olduğu gibi eğitim konusunda da toplumsal beklentilere karşı duyarlı davranan bireylerdir. Onlar, toplumsal beklenti ve ihtiyaçlar doğrultusunda yeni arayışlar ve çözüm üretme peşinden kararlılıkla koşarlar. Bu bağlamda, eğitim felsefesi konusunda toplumsal ihtiyaçlara cevap arama mücadelesi veren son dönemin en önemli düşünürlerinden biri de Amerikalı eğitimci Nel Noddings (1929-2022)'tir.

Noddings'in savunduğu eğitim felsefesi, geleneksel eğitim yaklaşımlarına bir eleştiri getirerek eğitim sürecinin öğrencilerin tüm yönleriyle gelişimini savunan bir çerçeve sunar. Bakım etiği, empati, ahlaki eğitim ve bütüncülük gibi kavramlar, onun eğitim anlayışının temel taşlarını oluşturur. Noddings, eğitimin yalnızca bilgi aktarımından ibaret olmadığını, bunun yanı sıra aynı zamanda öğrencilerle kurulan ilişkilerin, onların bireysel ve toplumsal gelişimlerine ciddi katkı sağladığını savunur. Bu bakımdan, Noddings'in eğitim felsefesi hem pedagojik hem de ahlaki bir boyut taşır. Ayrıca Noddings, birçok eğitimcinin ve eğitim felsefecisinin ıskaladığı adalet, çok kültürlülük, kozmopolitizm, hesap verilebilirlik ve feminizm gibi tartışmaları; eğitim anlayışının en önemli sorunları olarak savunur. Bu çalışmada temel amacımız, Noddings'in eğitim felsefesine yönelik temel tezleri ortaya koymak, onun eğitim felsefesinin modern ve çağdaş eğitimdeki yerini ve önemini tartışmak ile onun eğitim anlayışına yapılan eleştirileri ele almaktır.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Empati, Eleştirel düşünme, Öznel deneyim, İlişki, Eğitim süreci.

Nel Noddings' Philosophy of Education and Its Core Paradigms

Abstract

Philosophy of education can be defined as the endeavor to address the changing and evolving social needs, solve educational problems, and seek solutions to these issues. As with other areas of life, philosophers are individuals sensitive to societal expectations regarding education. They actively pursue new approaches and solutions in response to social demands and needs. In this context, one of the most prominent thinkers of recent times who has made significant contributions to the philosophy of education, particularly in addressing societal needs, is the American educator Nel Noddings (1929-2022).

Noddings' educational philosophy critiques traditional educational approaches and offers a framework that advocates for the holistic development of students. Concepts such as the ethics of care, empathy, moral education, and holism form the cornerstones of her understanding of education. Noddings argues that education is not merely the transmission of knowledge, but also involves building relationships with students that contribute to their individual and social development. Thus, her educational philosophy embodies both pedagogical and ethical dimensions. Moreover, Noddings addresses issues often overlooked by many educators and philosophers of education, such as justice, multiculturalism, cosmopolitanism, accountability, and feminism, viewing these as some of the most pressing problems in education. The main objective of this study is to present the key theses of Noddings' philosophy of education, to discuss its significance and place in modern and contemporary education, and to examine the critiques of her educational approach.

Keywords: Education, Empathy, Critical thinking, Subjective experience, Relationship, Educational process.

1. Giriş

20. yüzyıl farklı birçok disiplin alanının ortaya çıktığı ve vücut bulduğu bir yüzyıldır. Her ne kadar eğitim felsefesi de bu yüzyılda vücut bulan disiplinlerden biri olsa da eğitim üzerine düşünme ve eğitimin daha kurumsal bir kimlikle gerçekleşmesi sorununu ilkçağlara kadar götürmek mümkündür. Sözgelimi; Platon'un Sicilya ziyareti dönüşünde Avrupa'daki izlenimleri sonucunda felsefe eğitiminin daha kurumsal bir kimlikle yapıldığını gözlemler ve Atina'ya döndüğünde akademiye kurar. Dolayısıyla bu durum eğitim felsefesinin kökenlerinin çok eskilere dayandığını gösterir. Eğitimin temel problemlerine odaklanan ve toplumun eğitim konusundaki sorunlarına çözüm arama çabası olan eğitim felsefesi, birbirinden farklı felsefi arka planı olan görüşlere dayanır. Bu nedenle eğitimin ne olduğu sorusu da bu felsefi görüşlerin temel tezlerine göre tanımlanır. Örneğin; realizme göre eğitim, yeni kuşağa kültürel unsurları aktararak onları toplumsal adaptasyona hazırlama süreci iken; natüralizme göre kişinin doğal olgunlaşmasını artırma ve onun bu özelliğini göstermesine imkân tanımadır. Pragmatizme göre eğitim, kişiyi toplumda nitelikli ve verimli hale getiren toplumsal bir iştir. Marxizm'e göre eğitim insanı çok yönlü eğitime, doğayı denetleyerek onu değiştirecek ve üretimde bulunacak biçimde yetiştirme sürecidir (Kaygısız, 1997). Dolayısıyla her eğitim anlayışının farklı bir felsefi perspektife dayanması, eğitimin tanımını farklılaştırır. Bu da eğitim konusunda genel bir konsensüsün ortaya çıkmasını zorlaştırır. Ancak eğitim nasıl tanımlanırsa tanımlansın yön verdiği toplumun kültürel, sosyal ve politik tutum ve değerleriyle paralel bir niteliğe sahiptir. Bu bağlamda toplumsal unsurlar eğitim paradigmasının 'nasıl'lığını ve 'neliği'ni doğrudan etkileyen ve şekillendiren lokomotif bir güç olarak görülebilir. Bu nedenle toplumsal değerler ve ihtiyaçlar değiştikçe toplumda geçerli olan eğitim sisteminin paradigması da yeniden oluşturulur. Çünkü eğitim felsefesi, sürekli olarak değişen ve dönüşen toplumun ilgi ve ihtiyaçlarına göre ne yapılması gerektiğini bulmaya çalışan, kararlı bir çabadır (Kilpatrick, 1983).

Eğitim felsefesinin nasıl bir işleve sahip olduğu ve toplumsal yapıyla nasıl bir ilişkiye sahip olduğu kısaca ortaya konulduktan sonra, şimdi de çalışmanın temel tezini oluşturan Noddings'ın nasıl bir eğitim felsefecisi olduğunu, savunduğu eğitim modelinin nasıl olduğunu ve onu diğer eğitim felsefecilerinden farklı kılan yönlerini tartışmaya başlayabiliriz.

2. Nel Noddings'ın Eğitim Felsefesinin Temel Yaklaşımı ve Kavramları

Amerikalı eğitim felsefecisi ve düşünürü Nel Noddings, çağdaş eğitim felsefesinin son dönemlerdeki en etkili figürlerden biridir. Noddings'ın eğitim felsefesi; geleneksel eğitim anlayışlarından ayrılarak daha empatik, duygusal ve insancıl bir yaklaşımı savunur ve Noddings, eğitim sürecini bütüncül bir süreç olarak görür. Çünkü bu yaklaşım, bireyler arası ilişkilerin önemini vurgulayan ve öğrenciyi yalnızca bilişsel gelişimiyle değil, aynı zamanda ahlaki ve duygusal boyutlarıyla da ele alan bir çerçeve sunar. Noddings ortaya koymuş olduğu eğitim anlayışıyla bireyde toplumsal sorumluluk ve farkındalık kazandırmanın yanı sıra, aynı zamanda başkasının özgürlüklerine karşı demokratik bir düşünceye sahip olan bireyler yetiştirmeyi de hedefler. Yine benzer şekilde Noddings'ın eğitim felsefesinin en temel paradigmalarından biri de eğitim sürecindeki bireye eleştirel bir zihin kazandırmaktır. Bu nedenle Noddings'ın eğitim felsefesinin öznesi olan bireyler, eğitim sürecinin her basamağında aktif rol oynarlar.

Noddings, eğitim anlayışında oldukça kapsamlı bir eğitim modeli ortaya koyar. Eğitim sürecindeki bütün unsurların, bireyin akademik başarısını sağlamanın yanında bireyi nasıl daha mutlu bir hale getireceği üzerine kurgulanmıştır. Bu yönüyle Türkiye'de eğitim felsefesi alanında önemli isimler olarak kabul edilen başta Takiyettin Mengüşoğlu, Hilmi Ziya Ülken ve Nermi Uygur gibi tanınmış felsefecilerin yanı sıra Necmettin Tozlu, Sabri Büyükdüvenci ve Veysel Sönmez gibi eğitim felsefesi alanında çalışmaları olan kişilerin eğitim felsefelerinin de Noddings'ın eğitim paradigmasına oldukça benzerlik ve paralellik gösterdiğini söylemek mümkündür. Çalışmanın ilerleyen kısımlarında yeri geldikçe bu düşünürlere de atıflar yapılacaktır.

Oldukça geniş bir perspektiften eğitim sürecini ele alan Noddings'in eğitim felsefesinin oluşturan temel kavramlarından bazıları: Bakım Etiği (Ethics of Care), İlişki Odaklılık (Relationality), Empati ve Karşılıklılık (Empathy and Reciprocity), Ahlaki Eğitim (Moral Education), Öznel Deneyim (Subjective Experience), İnsan Doğasının Bütüncül Gelişimi (Holistic Development of Human Nature), Eğitimin Eleştirel Boyutu (Critical Education). Hem Noddings'in sözü edilen kavramlarla ne anlatmak istediğini hem de nasıl bir eğitim anlayışını savunduğunu anlamak için kısaca bu kavramlardan söz etmekte fayda vardır.

2.1. Nel Noddings'in Eğitim Anlayışının Merkezi Kavramı: Bakım Etiği

Nel Noddings, çağdaş eğitim felsefesi bağlamında öne çıkan bakım etiği (ethics of care) yaklaşımıyla bilinir. Bu yaklaşım, geleneksel etik teorilere alternatif olarak geliştirilmiş olmanın yanında özellikle sahip olduğu özgünlüğü sayesinde eğitim alanında derin etkiler yaratmıştır. Noddings, bakım etiğinin eğitimde merkezi bir konumda olması gerektiğini iddia eder ve bu yaklaşımın öğrencilerin bilişsel, duygusal ve ahlaki gelişimlerini bir bütün olarak ele alan insancıl bir eğitim modeli ortaya koyduğunu savunur. Çünkü ona göre, eğitimin amacı salt bilgi aktarımının olduğu bir süreç değil, aynı zamanda öğrencilerle anlamlı ve destekleyici ilişkilerin de kurulduğu bir süreç yaratmaktır (Noddings, 1984). Bu model yani bakım etiğinin eğitime yaklaşımı, sadece bütüncül bir perspektif sunmakla kalmaz; aynı zamanda Kant ya da Bentham gibi filozofların savundukları evrensel ahlak yasalarına da eleştirel bir alternatif ortaya koyar. Zira Noddings, bir eylemin ahlaki olup olmadığının ölçütü olarak kabul edilen soyut kurallar yerine bireylerin ilişkisel sorumluluklarını merkeze alır. Yani Noddings'e göre ahlaki yükümlülükler kişilerarası ilişkilere ve burada gerçekleşen bağlama dayanır. Dolayısıyla Noddings için ahlaki bir eylem, bir kişinin diğerinin ihtiyaçlarına karşı duyarlılığı ve bu ihtiyaçlara yanıt verebilme yeteneği olarak tanımlanır (Noddings, 2003). Bu nedenle Noddings'in savunduğu eğitim modelinde eğitim süreci bir bütün olarak görülmekte ve aynı zamanda öğrencilerin çok boyutlu olarak gelişmelerini savunmaktadır. Bu eğitim anlayışında öğretmen ve öğrenci ilişkisi, eğitim sürecinin beklentilere cevap vermesinde merkezi bir öneme sahiptir. Öğretmenlerin süreçte öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçlarına karşı duyarlı olması gerektiğini ileri süren Noddings, sürecin önemli öznelere olan öğretmenlerin öğrencilerin bireysel kimliklerini ve deneyimlerini anlamaya dönük empatik bir tutuma sahip olmaları gerektiğini ileri sürer (Noddings, 2013). Merkezinde empati, ilgi ve duyarlılığın olduğu eğitim anlayışında Noddings, sürecin salt bilgiye değil, aynı zamanda karakter gelişimine ve toplumsal değerlere de odaklanması gerektiğini iddia eder (Noddings, 2012; Noddings, 2015). Noddings burada öğretmenin de süreçte nasıl bir rol oynaması gerektiğini yeniden tanımlayarak klasik eğitim anlayışlarının öğretmen modelinden farklı ve ne kadar önemli bir aktör olduğunu dile getirir. Çünkü Noddings'e göre bu yaklaşımda öğretmenin rolü, bilgi aktaran bir kişi olmanın ötesinde olup öğrencilerin ahlaki ve duygusal gelişimlerine katkıda bulunan ve adeta bir çocuğu yetiştiren "bakıcı" görevindedir (Noddings, 1984).

Noddings'in bakım etiği, özellikle eğitim bağlamında insancıl bir alternatif sunmasına rağmen, çeşitli eleştirilere maruz kalmaktan da kurtulamadı. Noddings'in eğitim anlayışında merkezi bir rol oynayan bakım etiğine yapılan eleştiriler çeşitli olmakla beraber, bu eleştiriler genellikle iki ana temaya odaklanır. Bunlar; bakım etiğinin evrenselci ahlak sistemlerine karşı geliştirdiği eleştirinin yetersizliği ve cinsiyetçi kalıpları yeniden üretebilme potansiyeli olarak sınıflandırılabilir. Şimdi Noddings'in bakım etiği yaklaşımına yapılan bu eleştirilerden kısaca söz etmekte fayda vardır.

Bazı düşünürler Noddings'in bakım etiğinin evrensel ahlaki ilkeler yerine ilişkisel bağlamlara dayalı bir etik önerdiği için eleştirmiştir. Feminist filozoflar arasında yer alan Virginia Held ve Sarah Hoagland gibi düşünürler ile Kant ve Bentham gibi evrensel ahlak yasasını savunan filozoflar, ahlaki sorumlulukların tüm bireyler için geçerli olan kurallar çerçevesinde tanımlanmasını savunur. Ancak buna karşın Noddings'in bakım etiği, ahlaki kararların kişisel ilişkiler ve bağlama dayalı olduğunu vurgular. Bu perspektif ise ahlakın evrensel olmak yerine ahlakın göreliliğine kapı aralayabileceği

eleştirisine maruz kaldı (Tronto, 1993). Oysa Noddings, etik kararların bireyler arası ilişkiler ve bağlamsal faktörler tarafından şekillendiğini savunur ve evrensel bir etik çerçeve ileri sürmez. Böyle bir yaklaşım ise; eleştirmenler tarafından ahlaki kararların tutarlılığını ve evrenselliğini tehlikeye atabileceği iddiasıyla eleştirilir (Held, 2006). Çünkü Noddings'ın bakım etiğinin evrensel bir ahlaki sistem ortaya koymadığına eleştirel yaklaşanlara göre; eğer ahlaki sorumluluklar tamamen kişisel ilişkiler üzerinden belirlenirse, bu durum etik kararların keyfilığe açık hale gelmesine ve toplumsal düzeyde adaletsizliklerin göz ardı edilmesine yol açabilir. Örneğin, bir öğretmenin bir öğrenciyi diğerine tercih etmesi, bakım etiği çerçevesinde rasyonelleştirilebilir, bu da adalet ve eşitlik prensipleriyle çelişebilir. Benzer bir eleştiriyi yaşadığı dönemin en önemli etik anlayışında deontolojinin öncüsü kabul edilen Kant savunur. Kantçı perspektifte, etik eylemler evrensel olarak geçerli ilkeler üzerine kuruludur (Kant, 1785). Yine aynı paralelde Kant'ın ödev etiği, ahlaki eylemlerin her durumda geçerli olması gerektiğini savunurken (Kant, 2000), Noddings'ın bakım etiği ise, bağlamsal ve ilişki odaklı olduğu için tutarlı bir evrensel ahlak ilkesi sunamaz ve bu da onu evrensel ahlaki yükümlülükler konusunda yetersiz hale getirir. Zira evrensel ilkeler olmadan etik kararların tutarsız olabileceği ve bu durumun da her birey için aynı ahlaki yükümlülükle sonuçlanmayan bir çıkarıma yol açacaktır (Öztürk, 2014). Bunlara ek olarak Noddings'ın bakım etiğinin kişisel ilişkiler düzeyinde kalmasının, bireylerde daha geniş ölçekli sosyal adaletsizliklere karşı duyarsız kalma riskini de ortaya çıkarabilir (Kaya, 2017). Bu nedenle Kant'ın etik anlayışını savunanlara göre, ahlaki ilkelerin evrenselliği, bireylerin belirli durumlara ya da ilişkisel sorumluluklara göre değişiklik göstermemesi gerekir. Dolayısıyla Noddings'ın bakım etiğine mesafeli yaklaşanlar; evrensel ve herkes için bağlayıcılığı olmayan bir ahlak sisteminin suistimale açık hale gelebileceğini ve bireylerde toplumsal tartışmalara karşı duyarsız ve mesafeli yaklaşmalarına yol açabileceğini ileri sürerler. Şimdi de Noddings'e yapılan cinsiyetçilik konusundaki eleştirileri kısaca ele alalım.

Noddings'ın bakım etiğinin eleştiri konusu olmaktan kurtulmadığı ikinci yönü ise, cinsiyetçi bir yöne sahip olduğu iddiasıdır. Joan Tronto gibi feminist düşünürler, Noddings'ın bakım etiğinin özellikle kadınlar üzerindeki bakım yükünü daha da artırabileceğini düşünürler. Tarihsel olarak, bakım görevlerinin genellikle kadınlara yüklendiği ve bunun bir sömürü aracı olarak da kullanıldığı düşünüldüğünde, Noddings'ın yaklaşımı kadınların yaşadıkları eşitsizlikleri daha pekiştirebileceği ve kadınların bakım emeğinin doğal veya zorunlu bir şey gibi görülmesine yol açabileceğini vurgularlar. Zira Noddings'ın bakım etiği, feminist felsefeden doğmuş ve beslenmiş olmasına rağmen, eleştirenler tarafından cinsiyetçi kalıpları yeniden üretebilme potansiyeli taşıdığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Özellikle bakım etiğinin, geleneksel olarak kadınlara atfedilen ve onların doğalarının bir parçası olarak kabul gören "bakım" rolünü yücelttiği ve bunun da kadınların toplumsal cinsiyet rollerine bağlı kalmalarını destekleyebileceği iddia edilmiştir (Houston, 1990; Hoagland, 1991; Özdemir, 2015). Dolayısıyla feminist pencereden Noddings'ın bakım etiğini eleştirenler, bu etik anlayışının kadınları yeniden "bakım veren" rollerine hapsettiğini, patriyarkal düzenin sürekliliğini pekiştirebileceğini ve aynı zamanda hegemonik erkek anlayışını destekleyebileceğini savunurlar. Kısacası Noddings'ın bakım etiği, temelde kadınların etik ve toplumsal yaşamda daha fazla değer bulmasına yönelik bir girişim olsa da tartışmaya eleştirel yaklaşanlar bu etik çerçevenin, kadınların geleneksel bakım veren rolleri üzerinden tanımlanmasının doğru olmadığını düşünürler (Tronto, 1993). Bu durumun eğitimde özellikle kadın öğretmenlerin bakım veren rolünün daha fazla vurgulanmasına yol açabilir ve cinsiyet eşitsizliklerini derinleştirebilme ihtimalini güçlendirebileceği gibi aynı zamanda bu yaklaşımın kadınları toplumsal cinsiyet normlarına sıkıştırabileceğini ve onların bireysel otonomilerini sınırlayabileceği olasılığını da doğurabilir (Özdemir, 2015). Ayrıca Noddings'ın bakım etiğinin, etik yükümlülüklerin kişisel ilişkiler üzerinden ve belli bir bağlam içerisinde gerçekleştiğini ileri sürmesi; etik sorumlulukların geniş toplumsal gruplara ya da uzak coğrafyalardaki insanlara karşı duyulup duyulmayacağı konusunda Martha Nussbaum gibi siyaset filozofları tarafından eleştirilmiştir. Çünkü Martha Nussbaum, Noddings'ın bakım etiğinin uzak

topluluklar için yeterli bir etik rehberlik sağlamadığını ifade eder (Nussbaum, 2001). Bu nedenle Nussbaum'a göre, küresel adalet meseleleri bağlamında daha kapsayıcı ve evrensel bir etik anlayışına ihtiyaç vardır. Özetle; Noddings'ın bireyler arası ilişkileri temel alan yaklaşımı, daha geniş sorumluluklar ve küresel sorunlar karşısında yetersiz kalabilir.

2.2. İlişki Odaklılık

Nel Noddings'ın eğitim felsefesinde öne çıkan temel kavramlardan biri de ilişki odaklılık (relationality) kavramıdır. Noddings'e göre öğretmen-öğrenci ilişkilerinin eğitimde merkezi bir öneme sahip olduğunu ifade eden ilişki odaklılık kavramı, eğitimde istenilen başarının gerçekleşmesinde öğretmen-öğrenci ilişkilerinin hayati bir rol oynadığını ileri sürer. Eğitimin en önemli iki unsuru olan öğretmen ve öğrenci arasındaki ilişkinin güven, empati ve karşılıklı anlayışa dayalı olması gerektiğini savunan Noddings için öğretmen, sadece bilgi aktaran bir aktör değil, aynı zamanda öğrencinin duygusal ve ahlaki gelişimini de destekleyen yönlendirici bir aktördür (Noddings, 1992). İlişki odaklı perspektifin eğitimdeki temel amacının öğrenciyi anlamak ve onun duygusal ihtiyaçlarına duyarlı olmak yaklaşımına sahip olduğunu savunan Noddings'e göre öğretmen, öğrencinin bireysel ihtiyaçlarını dikkate alır ve ona bir özne olarak değer verir. Eğitimin salt bir bilişsel süreçten ibaret olmadığını iddia eden Noddings, eğitim süreci devam ederken öğretmen-öğrenci arasında yaşanan ilişkinin, eğitimin niteliği üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu dile getirir (Noddings, 2005).

İlişki odaklılık anlayışının akademik başarının yanında aynı zamanda bireyde duygusal ve ahlaki gelişimi de olumlu etkilediğini düşünen Noddings, bu yaklaşımın öğrenciyi eğitim sürecinde aktif bir özne haline getirdiğini ve onun kişisel deneyimlerinin de eğitim sürecinde kabul görmesini sağladığını iddia eder (Noddings, 2012). Benzer şekilde Brezilyalı düşünür ve eleştirel pedagojinin önemli isimlerinden biri olan ve aynı zamanda eleştirel pedagojinin en önemli metinlerinden biri olarak kabul edilen *Ezilenlerin Pedagojisi* adlı eseri yazan Paulo Freire için de eğitim sürecinde öğrenci ve öğretmen arasındaki etkileşim çok önemli görülmektedir. Dolayısıyla geleneksel eğitim modellerini eleştiren ve öğretmeni bilginin otoritesi kılan ve öğrenciyi de eğitim sürecinde pasif bir bilgi alıcı olarak konumlayan "bankacı eğitim" modeline karşı çıkan Freire, bu modelin bireyde eleştirel ve yaratıcı düşünme becerilerini yok ettiğini iddia eder (Freire, 1970). Oysa Freire, eğitim sürecinin ilişki odaklı yani diyalog yoluyla gerçekleşmesi gereken bir süreç olduğunu savunur (Freire, 2000). Aynı zamanda eğitim sürecinde öğretmen ve öğrenci arasında etkin bir diyalogun olması gerektiği ifade eden Freire, eğitim sürecinde öğretene salt bilgi aktaran bir özne değil, aynı zamanda öğrenen bir aktördür. Zira eğitimde diyalog, bireylerin kendilerini ifade etmelerinin yanında düşüncelerini sorgulamaları ve eleştirel bir perspektif geliştirmelerini de sağlar (Kaya, 2020). Eğitim ile kültürel değerler arasında güçlü bir ilişkinin var olduğunu dile getiren Tozlu, eğitimin salt bir bilgi aktarım süreci olarak görülmeceği bunun yanı sıra bu sürecin bireye etik ve kültürel değerleri de kazandıran ve bunun devamlılığını sağlayan bir süreç olduğunu savunur. Bu bağlamda eğitimde millî ve manevi değerlerin altını çizen Tozlu; eğitimin bireyin zihinsel gelişimini sağlamanın yanında onun milli kimliğini ve manevi değerlerini de güçlendirerek bireye bütüncül yaklaştığını ifade eder (Tozlu, 2006). Dolayısıyla Tozlu için eğitim yalnızca bireysel bir gelişim süreci olarak görülemez. Bu süreç aynı zamanda toplumsal bir bilinçlenme ve farkındalık duygusunu yaratma ve bunu gelecek nesillere taşıma sürecidir (Tozlu, 2003).

2.3. Empati ve Karşılıklılık

Kuşkusuz Noddings'ın eğitim felsefesindeki her kavram, onun eğitim anlayışında önemli bir yere sahiptir. Bu kavramlardan biri de empati ve karşılıklılık kavramlarıdır. Noddings için eğitim sürecinde öğretmen ve öğrenci arasında gerçekleşen empatik ilişki, öğrenmenin niteliğini belirleyici bir etkiye sahip olduğundan vazgeçilmezdir. Bireyin başka bir kişinin duygu dünyasını anlama olarak tanımlanan empati, Noddings'ın eğitim yaklaşımında önemli bir etkiye sahiptir. Çünkü Noddings'e göre eğitimin yönlendiricisi olan öğretmenlerin, öğrencilerini anlamaya ve onların ihtiyaçlarına

duyarlı bir şekilde karşılık vermelerine olanak tanıyan bir araç olarak gördüğü empatinin öğretmen-öğrenci arasındaki bağı güçlendirdiğini ileri sürer (Noddings, 2005).

Noddings'ın felsefesinde empati gibi karşılıklılık kavramı da önemli bir yere sahiptir. Karşılıklılık, empatiye dayalı bir ilişkide hem bakıcının hem de bakım görenin aktif bir şekilde rol aldığı, karşılıklı bir süreçtir. Öğretmen, öğrenciye bakım ve anlayış gösterirken, öğrenci de bu ilişkinin içinde kendi rolünü oynar. Noddings'ın eğitim anlayışında ısrarla öne çıkardığı eğitimin salt bir bilgi aktarma süreci olmadığı tezi, burada da vurgulanır. Zira Noddings'e göre öğrenci empati ve karşılıklılık yoluyla toplumsal ve ahlaki bir varlık olarak eğitim sürecine katılır (Noddings, 1992). Bu bağlamda Noddings için empati ve karşılıklılık kavramları, bireyler arasındaki toplumsal ve ahlaki ilişkileri etkilemenin yanında, aynı zamanda eğitimin niteliğinin de belirlenmesinde önemli olan unsurlardır (Noddings, 2012). Aynı zamanda geleneksel eğitim yaklaşımlarının süreç odaklı olmak yerine rekabet ve başarı odaklı yaklaşımlarının öğrencilerde stres ve mutsuzluğu neden olabileceğinden; eğitimin yalnızca akademik değil, bütünsel bir yaklaşımı benimsemesinin önemle olduğunu vurgular (Noddings, 2015). Dolayısıyla bu kavramlar yoluyla öğretmenler ile öğrenciler arasında daha insani ve sürdürülebilir güçlü ilişkilerin oluşması gerçekleşmiş olur.

2.4. Ahlak Eğitimi

Ahlak eğitiminin katı kurallar ve soyut ahlaki ilkeler üzerinden değil, bireyler arasındaki günlük ilişkiler ve bakım etiği çerçevesinde şekillendirilmesi gerektiğini savunan Noddings'e göre ahlak eğitimi, bireylerin birbirlerine karşı sorumluluklarını ve empatiyi öğrenmeleri ile başlar (Noddings, 2002). Doğrudan ilişkisel ve duygusal deneyimlerden beslenen ahlaki eğitim sürecinde öğretmenler, öğrencilerin ahlaki rehberi olarak rol model olmalıdır.

Ahlak eğitiminin, öğrencinin çeşitli ihtiyaçlarını karşılayarak onların sorumluluk duygusu geliştirmesine yardımcı olması gerektiğini belirten Noddings, ahlaki eğitim sayesinde öğrencilerin başkalarını anlama ve onlarla ilişkilerini etik bir zeminde yönetme becerilerini kazandırmayı amaçladığını ileri sürer (Noddings (2005). Bunun sonucu olarak ahlak eğitimi, yaşamın içindeki gerçek ilişkiler ve sosyal bağlar üzerinden gerçekleşerek öğrencilerin karşılıklı bakım ve saygı içinde yaşamasını teşvik eder. Dolayısıyla Noddings, öğrencilerin bu kavram yoluyla salt ahlaki ilkelere uygun davranışlar sergilemesini değil, aynı zamanda başkalarına yönelik duyarlılığını geliştirmesini de hedefler (Noddings, 2012). Büyükdüvenci de eğitimi bireyin entelektüel ve ahlaki gelişimini destekleyen bir süreç olarak görür. Onun savunduğu eğitim anlayışında da Noddings'te olduğu gibi eğitim, bireye bilgi aktarmanın yanında bireyin düşünsel, ahlaki ve toplumsal gelişimini sağlayan ve bireyde farkındalık yaratan bir süreçtir (Büyükdüvenci, 1995). Bu nedenle ahlak eğitimi, bireyin toplumsal ve duygusal olarak sorumluluk sahibi bir birey haline gelmesine katkıda bulunan ve onu bu süreçte sürekli teşvik eder.

2.5. Öznel Deneyim

Noddings'ın eğitim felsefenin en önemli tezlerinden biri de kuşkusuz bireyin öznel deneyimlerinin eğitim sürecindeki önemidir. Zira Noddings, farklı toplumsal koşullardan dolayı her bireyin eğitime farklı kişisel geçmişler, duygusal durumlar ve deneyimlerle geldiğini savunur. Bundan dolayı da eğitim, öğrencilerin evrensel becerilerini kazandığı bir süreç olduğu gibi aynı zamanda öğrencilerin kişisel deneyimlerinin tanındığı ve bu deneyimlere saygı duyulması gereken bir süreçtir (Noddings, 2012). Bu nedenle öznel deneyim, öğrenme sürecinde öğrencinin aktif olmasını sağlamanın yanında, öğrencinin eğitim süreci ile kendi yaşamı arasında bir köprü kurmasıyla ilintili bir alan açar. Böyle bir imkân ise Noddings'e göre, eğitimin bireyselleştirilmesine imkân tanımanın yanında öğrencilerin kendi deneyimlerinden hareketle öğrenmeye katılımını da desteklediğini gösterir. Bu bağlamda Noddings, eğitim sürecinde öğrencilerin öznel deneyimlerinin önemszenmesinin öğrencide empati duygusunun gelişimini olumlu yönde etkiler. Bu yüzden öznel deneyimlerin eğitimde göz ardı edilmemesi gerekir (Noddings, 2005). Zira kişisel deneyimler daha

anamlı ve kalıcı bir öğrenmeyle sonuçlanır. Eğitimin bireyde toplumsal sorumluluk ve adalet duygusunu kazandırmaya dönük bir paradigmaya sahip olduğunu dile getiren Büyükdüvenci, bu yolla bireyin hem kendini geliştirdiğini hem de empati duygusuna sahip olduğunu savunur (Büyükdüvenci, 2006). Sonuç olarak kişisel deneyimlerin eğitim sürecinde kabul görmesi, bireyin başkasına karşı empati ve duyarlılık duygusunu güçlü hale getirir.

2.6. İnsan Doğasının Bütüncül Gelişimi

Noddings'ın "*İnsan Doğasının Bütüncül Gelişimi*" ile eğitim arasında nasıl bir ilişki kurduğunu irdelemeden önce kısaca insan doğasının ne olduğunu söylemekte yarar vardır. Öz olarak insan doğası, bireyin evrensel ve doğuştan gelen eğilimlerini ifade ederken; aynı zamanda tarihsel, kültürel ve toplumsal süreçlerle şekillenen dinamik bir yapıya sahiptir. Filozoflar arasında insan doğasının olumluluğu-olumsuzluğu veya sabitliği-değişkenliği noktasında farklı düşünceler söz konusudur. Sözcüleri; Hobbes ve Rousseau gibi filozoflar insanın doğasını olumlu ya da olumsuz özelliklerle tanımlarken; Ortega y Gasset ve Ernst Cassirer gibi filozoflar ise insanın sabit bir doğası olmadığını ve bunun tarihsel ve kültürel faktörlerle anlam kazandığını savunurlar. Bu nedenle insan doğasının eğitimin amaç ve sınırlarını belirlemede temel bir rol oynadığı söylenebilir (Günay, 2018). Kısaca, insan doğasının ne olduğu ve eğitim sürecindeki önemi irdelendikten sonra şimdi Noddings'ın bu konudaki düşüncelerini bakılabilir.

Noddings'ın eğitim anlayışında her kavram eğitimin sadece bilişsel bir süreçle sınırlı olmadığı tezi üzerine kurulu ve bu tezin yani eğitimin neden salt bir bilişsel süreç olmadığı paradigmasını açıklamaya dönüktür. Diğer kavramlar gibi insan doğasının bütüncül gelişimi kavramı da bunu açıklamaya odaklıdır. Noddings için eğitim çok boyutlu bütüncül bir süreçtir. Yani; Noddings'e göre eğitim, insanın entelektüel, duygusal, ahlaki ve sosyal gelişimini kapsayan bütüncül bir süreç olduğunu savunur (Noddings, 2012). Bu bağlamda Noddings'ın savunduğu bu anlayış; salt bir akademik başarı ortaya koyma süreci değil, aynı zamanda bireyin tüm yönlerini ele alan ve onu toplumsal bir varlık olarak geliştiren bir süreç olarak değerlendirilmelidir (Noddings, 2005). Bundan dolayı Noddings'e göre eğitim, öğrencilerin duygusal ihtiyaçları, ahlaki değerleri ve sosyal becerileri de eğitim sürecinin vazgeçilmez unsurları olarak sürece dâhil edilmelidir. Noddings gibi Sönmez de eğitim felsefesini, bireylerin bilgi edinme sürecinin yanında toplumsal sorumluluk taşıyan bireylerin gelişimlerini destekleyen bir süreç olarak görür. Yani; Sönmez'in de eğitim anlayışında Noddings'ın savunduğu eğitimin, öğrencinin yalnızca bilişsel gelişimine odaklı olmayan, aynı zamanda sosyal, duygusal ve ahlaki gelişimine katkı sağlayan bir süreç olduğu savı ön plandadır (Sönmez, 2008).

2.7. Eğitimin Eleştirel Boyutu

Noddings'ın eğitim felsefesindeki önemli bir başka kavram da eğitimin eleştirel boyutu kavramıdır. Noddings için eğitim sürecinin öğrenciye kazandırması gereken en önemli niteliklerinden biri de eleştirel düşünmeyi teşvik etmesidir. Eğitim sürecinde öğrenciye kazandırılması beklenen eleştirel perspektif, sadece analitik ve bilişsel beceriler geliştirmekle sınırlı kalmamalı, eleştirel düşünme aynı zamanda öğrencinin ahlaki ve duygusal boyutlarını da hedeflemelidir (Noddings, 2012). Eğitimde eleştirel düşünme faaliyetinin eğitimin bir unsuru olarak görülmesi, öğrencilerde toplumsal sorunlara karşı duyarlılık geliştirmelerine ve demokratik bir ortamın yaratılmasına olanak verir (Noddings, 2006). Noddings'ın bu yaklaşımı Freire'de de vardır. Çünkü Freire, öğrencileri eleştirel ve analitik düşünmekten alıkoyup öğrencilerin yaratıcılıklarını ortadan kaldıran ve onların bilgiyi ezberlemelerini benimseyen bir model olan "*bankacı eğitim*" modeline karşı çıkarak, eğitim sürecinde öğrencinin merkezde rol oynayan ve bilgiyi eleştirel süzgeçten geçiren bir sorumluluğu olduğunu savunur (Freire, 2017). Bu bağlamda geleneksel eğitim anlayışlarının bireylerde eleştirel düşünmeyi ve demokratik katılımı yeterince teşvik edip bunu desteklemediği söylenebilir (Yıldız, 2018). Dolayısıyla diyaloga dayalı ve eleştirel düşünmeyi eğitim

sürecinin temel dinamikleri olarak gören Freire için eğitim hem bireyler hem de toplumlar için özgürleşmeyi ve toplumsal değişmeyi sağlayan bir süreçtir.

Türkiye'deki eğitim felsefesinin öncülerinden biri olarak kabul edilen Hilmi Ziya Ülken de eğitimi, bireyin kendi potansiyelini keşfetme ve kendini gerçekleştirme yolculuğu olarak görür. Eğitim sürecini bireyin özgürleşmesi, eleştirel bir bilince sahip olması ve kültürel kimlik kazanması olarak ele alan Ülken, bu sürecin bireyde düşünsel, ahlaki ve toplumsal açılardan kendini tanıyan bir varlık olarak yetişmesini hedeflediğini savunur (Ülken, 1967). Bu nedenle eğitimin temel amacının bireyin kendini fark etmesi ve keşfetmesi olduğunu düşünen Ülken, bu sürecin hem bireysel hem de toplumsal gelişime katkıda bulunduğunu ve insanı düşünsel bağımsızlığa, eleştirel düşünceye ve ahlaki bir bilinçliliğe ulaştırdığını söyler (Ülken, 1969). Türkiye'de eğitim felsefesi alanındaki çalışmalarıyla bilinen bir başka eğitimci olan Sönmez de eğitimin eleştirel ve analitik bir süreci beslediği tezinde Noddings'le paralel bir yaklaşıma sahiptir. Zira eğitim sürecinde bilginin öğretmen rehberliğinde öğrenci tarafından yapılandırılması gerektiğini ifade eden Sönmez, bunun aynı zamanda öğrencinin düşünme, sorgulama ve problem çözme becerilerini de geliştirdiğini ifade eder (Sönmez, 2019). Aynı zamanda Sönmez için de eğitim; toplumsal ve kültürel değerlerle ilintili olduğundan, eğitim bireylerde toplumsal duyarlılık ve sorumlulukların fark edildiği ve kazanıldığı bir mekanizmadır (Sönmez, 2011). Özetle; eğitim sadece eleştirel düşünme becerilerini geliştirmekle sınırlı olmamalı, aynı zamanda insan ilişkilerini ahlaki değerlerle birleştiren ve demokratik ortam oluşturan bir yapıya sahip olmalıdır.

Sonuç ve Tartışma

Nel Noddings'in eğitim felsefesi çağdaş bir perspektife sahip olmanın yanı sıra eğitim sürecine bütüncül bir bakış açısını da kazandıran bir yaklaşımdır. Bazı eleştirilere maruz kalmış olsa da eğitim sürecine bireyin eleştirel yaklaşmasını desteklemenin yanında süreçte bireyin öznel deneyimlerinin dikkate alınmasının da önemine vurgu yapan bir anlayışa sahiptir. Özellikle kişilerarası ilişkilerin, empati duygusunun ve bakım sorumluluğu üzerine temellendirilmiş güçlü bir teoridir. Ancak, evrensel ahlak ilkelerinin eksikliği, bakımın kadınlara yüklenmiş bir sorumluluk olarak değerlendirilmesi ve bakım ilişkilerinin sınırları gibi eleştiriler, bu teorisinin sınırlılıklarını ortaya koyar. Bu eleştiriler, bakım etiğinin kişisel ilişkilerde önemli bir yer tuttuğunu kabul etmekle birlikte, daha geniş toplumsal ve küresel etik sorumluluklar açısından geliştirilmesi gerektiğini vurgular.

Nel Noddings'in bakım etiği, eğitim felsefesinde radikal bir dönüşümü temsil eder. Öğrencilerin bilişsel gelişimlerinin yanı sıra duygusal ve sosyal refahlarını da ön plana çıkaran bu yaklaşım, eğitimde insancıl bir paradigma sunar. Bakım etiğinin eğitimde uygulanması, öğretmen-öğrenci ilişkilerinin derinleşmesine ve daha destekleyici öğrenme ortamlarının yaratılmasına katkıda bulunur. Ancak, evrenselcilik ve cinsiyetçilik eleştirileri dikkate alındığında, Noddings'in bakım etiğinin bazı sınırları olduğu da açıktır. Yine de bu eleştirilerle birlikte düşünüldüğünde de bakım etiğinin eğitimin daha kapsayıcı, empatik ve bütüncül bir model ortaya koyduğu anlaşılır.

Öznel deneyimlerin, bireysel farklılıkların ve kişisel anlamların eğitimdeki önemini sürekli vurgulayan Noddings, bireyin yaşamın her alanında başarılı olabilmesi için eğitimin bireyin duygusal ve ahlaki yönlerini desteklemesini savunur. Bundan dolayı da Noddings, öğretmenlerin sadece ders içeriği ile öğrencileri desteklemeleri yeterli değil, aynı zamanda öğrencilerin duygusal ve sosyal gelişimlerini de destekleyen ve buna imkân sağlayan bir eğitim anlayışını benimsemeleri gerektiğini ileri sürer. Yine benzer şekilde eleştirel düşünmenin; empati ve bakım etiği ile birlikte gelişmesine imkân vermek, daha anlamlı ve toplumsal sorunlara karşı duyarlı olan bireylerin yetiştirilmesine katkıda bulunur. Kısacası, kapsamlı ve bütüncül bir eğitim anlayışı ortaya koyan Noddings, daha iyi ve kaliteli bir eğitim sürecinin ortaya çıkması için bireyin süreçteki rolünün altını çizerek.

Kaynakça

- Büyükdüvenci, S. (1995). Eğitimde insan ve değer sorunu. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 28(1), 115–125.
- Büyükdüvenci, S. (2006). *Demokrasi ve eğitim: Felsefi temelleri*. Anı Yayıncılık.
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed*. Continuum.
- Freire, P. (2000). *Pedagogy of freedom: Ethics, democracy and civic courage*. Rowman & Littlefield.
- Freire, P. (2017). *Ezilenlerin pedagojisi* (4. baskı). Ayrıntı Yayınları.
- Günay, M. (2018). *Eğitim felsefesi*. Çizgi Kitabevi.
- Held, V. (2006). *The ethics of care: Personal, political, and global*. Oxford University Press.
- Hoagland, S. L. (1991). *Lesbian ethics: Toward new value*. Institute of Lesbian Studies.
- Houston, B. (1990). Caring and exploitation. *Hypatia*, 5(1), 115–119.
- Kant, I. (1785). *Groundwork of the metaphysics of morals* (M. Gregor, Trans.). Cambridge University Press.
- Kant, I. (2000). *Ahlak metafiziğinin temellendirilmesi* (A. Arslan, Çev.). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kaya, S. (2017). Küresel etik ve sosyal adalet bağlamında bakım etiğinin eleştirisi. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(2), 67–82.
- Kaya, M. (2020). Diyalog temelli eğitim: Paulo Freire'nin eleştirel pedagojisi üzerine bir değerlendirme. *Toplumsal Bilinç Dergisi*, 28(1), 78–95.
- Kaygısız, İ. (1997). Eğitim felsefesi ve Türk eğitim sisteminin felsefi temelleri. *Eğitim ve Yaşam Dergisi*, 8(1), 5–15.
- Noddings, N. (1984). *Caring: A feminine approach to ethics and moral education*. University of California Press.
- Noddings, N. (1992). *The challenge to care in schools: An alternative approach to education*. Teachers College Press.
- Noddings, N. (2002). *Educating moral people: A caring alternative to character education*. Teachers College Press.
- Noddings, N. (2003). *Happiness and education*. Cambridge University Press.
- Noddings, N. (2005). *Educating citizens for global awareness*. Teachers College Press.
- Noddings, N. (2012). *Philosophy of education*. Westview Press.
- Noddings, N. (2012). *Duyarlılık eğitimi* (S. Güneş, Çev.). Nobel Yayıncılık.
- Noddings, N. (2013). *Caring: A relational approach to ethics and moral education* (2nd ed.). University of California Press.
- Noddings, N. (2015). *Eğitim ve mutluluk* (E. Çıkar, Çev.). Nobel Yayınları.
- Nussbaum, M. C. (2001). *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*. Cambridge University Press.
- Özdemir, M. (2015). Feminist etik ve toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında bakım etiği üzerine eleştiriler. *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 12(3), 85–104.
- Öztürk, S. (2014). Kant ve Noddings'in ahlak anlayışları üzerine bir karşılaştırma. *Felsefe Tartışmaları*, (35), 113–126.
- Sönmez, V. (2008). *Eğitim felsefesi*. Anı Yayıncılık.
- Sönmez, V. (2011). *Eğitim bilimine giriş*. Anı Yayıncılık.
- Sönmez, V. (2019). *Program geliştirmede öğretmen el kitabı*. Anı Yayıncılık.
- Tozlu, N. (2003). *Eğitim felsefesi: Çağdaş eğitimde medeniyet perspektifi*. Dergâh Yayınları.

- Tozlu, N. (2006). *Eğitim felsefesi*. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Tronto, J. C. (1993). *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. Routledge.
- Ülken, H. Z. (1967). *Türk düşüncesinin gelişimi*. Remzi Kitabevi.
- Ülken, H. Z. (1969). *Türkiye'de çağdaş düşünce tarihi*. Ülken Yayınları.
- Yıldız, S. (2018). Bankacı eğitim eleştirisi ve Türkiye'de eleştirel pedagoji uygulamaları. *Eğitim Felsefesi Araştırmaları*, 12(2), 53–67.

Makale Geliş | Received: 01.11.2024
Makale Kabul | Accepted: 04.03.2025
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.1577662

Yeşim SARUHAN

Doktora Öğrencisi | PhD Student

Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık ABD, Erzurum-TÜRKİYE
Atatürk University, Institute of Educational Sciences, Department of Guidance and Psychological Counseling
Erzurum-TURKIYE

ORCID: 0009-0008-7784-2114

yesim.saruhan22@ogr.atauni.edu.tr

Muhammed ÇİFTÇİ

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof.

Atatürk Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Özel Eğitim Bölümü, Erzurum-TÜRKİYE
Atatürk University, Faculty of Education, Department of Special Education, Erzurum-TURKIYE

ORCID: 0000-0001-9606-4145

mciftci@atauni.edu.tr

Lise Öğrencilerinin Problemlı İnternet Kullanımı ile Karakter Güçleri ve Akademik Başarı Arasındaki İlişki*

Öz

Bu araştırmanın amacı, lise öğrencilerinin problemlı internet kullanımının karakter güçleri ve akademik başarı arasındaki ilişkilerin incelenmesidir. Araştırmada nicel desende korelasyonel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Araştırmanın örneklemini, 2018-2019 Eğitim- Öğretim yılında 10, 11 ve 12. sınıfta öğrenim görmekte olan 1660 lise öğrencisi oluşturmaktadır. Araştırmada veri toplama araçları olarak; Problemlı İnternet Kullanım Ölçeği- (PİKÖ-E) ve Karakter Güçleri ve Erdemli Oluş Gençlik Envanteri (KGEGE), katılımcıların demografik bilgilerine ulaşmak için Kişisel Bilgi Formu kullanılmıştır. Araştırma bulgularında lise öğrencilerinin tedbirlik ve öz-kontrol/öz denetim karakter güçlerinin problemlı internet kullanımını anlamlı bir düzeyde yordadığı bulgulanmıştır. Ayrıca cinsiyet, okul türü, anne eğitim düzeyi değişkenleri ele alındığında, problemlı internet kullanımı bakımından anlamlı farklılıklar olduğu bulgulanmıştır. Tedbirlik ve öz-kontrol/öz-denetim karakter güçlerinin lise öğrencilerinin problemlı internet kullanımını yordamada önemli bir özellik olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Cinsiyet değişkenine göre problemlı internet kullanımı açısından erkek öğrencilerin envanterden almış oldukları puanların kız öğrencilere göre daha yüksek düzeyde olduğu belirlenmiştir. Okul türü değişkeninde fen lisesinde öğrenim gören öğrencilerin diğer okul türlerindeki öğrencilere göre problemlı internet kullanımı anlamlı şekilde daha az gösterdikleri, anne eğitim düzeyi değişkeninde ise annesi okur-yazar olmayan ve lise mezunu olan öğrencilerin problemlı internet kullanımı puanları arasında anlamlı fark olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çalışma bulguları sonucunda elde edilen bilgiler literatür doğrultusunda tartışılarak, gelecekte yapılabilecek çalışmalara yönelik önerilerde bulunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Problemlı internet kullanımı, Karakter güçleri, Akademik başarı.

The Relationship Between High School Students' Problematic Internet Use and Their Character Strengths and Academic Success

Abstract

The purpose of this is to analyze problematic behavior of high school students in internet use in terms of character strength and academic success. Correlational survey model in descriptive survey model was used in the study. The study group of the study consisted of 1660 high school students studying in the 10, 11 and 12th grades in the academic year of 2018-2019. "Problematic Internet Use Scale for teenager (PIUS) and Adolescent and Character Strengths and Youthful Youth Inventory (VIA-Youth) were used as data collection tools. Personal Information form was used to get demographic information of the participants. In the study findings, it was found out that the precautionary and self-control / self-control character forces predicted problematic internet usage of high school

* Bu makale, Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsünde hazırlanmış olan "Lise Öğrencilerinin Problemlı İnternet Kullanımı ile Karakter Güçleri ve Akademik Başarı Arasındaki İlişki" başlıklı tezden üretilmiştir.

students significantly. It was also found out that there was a significant difference between problematic internet use and gender, school type and educational level of the mother. It was determined out that precautionary and self-control / self-control character forces were a significant feature to predict the problematic internet usage of high school students. According to gender variable, it was seen that scores of male students from inventory were higher than female students. According to school type variable, students studying in science high school had less problematic internet using than the ones studying in other types of schools. However, according to educational level of the mother variable, it was found out that there was a significant difference between the students with illiterate mothers and the ones with high-school graduate mothers. As a result of the findings of the study, recommendations were given for future studies by discussing the obtained data in accordance with the literature.

Keywords: Problematic internet use, Character strengths, Academic achievement.

Giriş

Bilgi ve iletişim teknolojilerindeki değişimler, modernleşme/ilerleme süreci adı altında gün geçtikçe bireylerin hayatına alışılmışın aksine farklı boyutlar, yeni açılımlar katmaktadır. Özellikle son yirmi yıl göz önüne alındığında internet sayesinde bilişim teknolojilerinde büyük değişimler ve gelişimler meydana gelmiştir. Bunun sonucu olarak birçok teknolojik aracın (tablet bilgisayar, android telefon gibi) üretildiği ve bu araçların bireylerin günlük yaşamları üzerinde ne derece etkili olduğu görülmektedir.

Bilgisayar, android telefon, tablet gibi araçlar vasıtasıyla karşılıklı bilgi paylaşımını olanaklı hale getiren internet ağları, gün geçtikçe kullanıcı sayısını hızla arttırmaktadır (Topal vd., 2023). İnternet kullanımıyla ilgili araştırmalar incelendiğinde “We Are Social” tarafından hazırlanan Dijital 2022 Küresel Genel Bakış Raporu’na göre, interneti kullanan bireylerin sayısı son 10 yıllık süreçte iki katından fazla artarak 2012 de 2,18 milyar iken 2022 de 4,95 milyara çıktığı belirtiliyor. Bu veriler Dünya’da 10 kişiden yaklaşık 6’sından fazlasının internet kullandığını göstermektedir (We are Social, 2022). Küresel olarak bireylerin % 65,5 interneti benimser iken ülkemizde bu oran % 82 olarak açıklanmıştır. Benzer şekilde Türkiye İstatistik Kurumu 2023 yılı verilerine göre ise internet kullanım oranının 2023 yılında % 87,1 olduğu, ayrıca Türkiye’deki internet kullanıcılarının internette (mobil cihaz, bilgisayar) günlük 8 saat zaman geçirdiği raporlanmıştır. Bu veriler dünyada ve özellikle Türkiye’de internet kullanımındaki artışı açıkça göstermektedir.

İletişime getirdiği kolaylıkların yanı sıra internetin öngörülenden daha hızlı yaygınlaşması ve ilgi çekici içeriği bu alanı yakından takip eden gençlerin interneti amacı dışında, aşırı, kontrolsüz ve bilinçsiz kullanması korku ve kaygıya neden olmaktadır (Kıran vd., 2020). Ayrıca gençlerin psikolojik, sosyal-duygusal, fiziksel gibi gelişim alanlarını bunun yanında akademik başarı ve aile, arkadaş ilişki durumlarını (Avşaroğlu & Akbulut, 2020; Duman, 2008; Tan vd., 2016), kişisel becerilerinin gelişmesini negatif yönde etkilediği (Bekiroğlu & Şahin, 2022) ve gençlerde yeni ve güncel bir bağımlılık çeşidi olarak adlandırılacak internet bağımlılığı bozukluğuna yol açtığı görülmektedir (Arısoy, 2009; Ayas, 2012; Kelleci, 2008; Ögel, 2017).

Problemli internet kullanımı, kişinin interneti aşırı kullanma isteğini kontrol edememesi, internet başında uzun süre harcaması, internete bağlantıda olmadığı zaman dilimini önemsiz, boş ve sıkıcı görme, internetten uzak kaldığında agresif ve saldırgan davranışlar gösterme ve bireyin aile, okul, iş ve sosyal yaşamının gün geçtikçe kötüleşmesi, bozulması anlamına gelmektedir (Ayas, 2012; Mathew, 2020; Öztürk, 2018; Say, 2016; Stevens et al., 2021). Genel anlamıyla bireyin internet kullanımını problemli olarak tanımlanmasında ya da ifade edilmesindeki en önemli faktörün bireyin bilgisayar ya da herhangi bir teknolojik alet başında internete bağlı olarak üç saatten fazla vakit harcaması olduğu söylenebilir (Koca & Tunca, 2020).

İnternetin aşırı kullanımına yönelik araştırmacıların birçok farklı isimlendirmeyi kullandıkları görülmektedir. İnternet bağımlılığı (Young, 1996), internet bağımlılığı bozukluğu (Goldberg, 1996), internetin patolojik kullanımı (Davis, 2001), internetin problemli kullanımı (Shapira et al., 2003), takıntılı internet kullanımı (Meerkerk et al., 2006) gibi kavramlar kullanılabilmektedir. Bunların içinde son zamanlarda “problemli internet kullanımı” kavramı daha

çok öne çıkmaktadır (Ceyhan, 2010; Yavuzarslan Gök, 2017). Günlük yaşamda sıklıkla karşılaşılan ve özellikle gençleri hedef alan bilgisayar oyun bağımlılığı, teknolojik alet bağımlılığı, sosyal medya bağımlılığı, mobil telefon bağımlılığı gibi isimlendirmelerin hepsinin temelinde var olan internetin problemli şekilde kullanılmasıdır (Duman & Baştemur, 2023; Erdem, 2017; Ögel, 2017).

Bilişsel-davranışsal model problemli internet kullanımında dört ana bileşen olduğunu belirtir (Caplan, 2010; Fioravanti et al., 2013). İlk olarak, bireylerin sosyal etkileşimi çevrimiçi tercih ederek, çevrimiçi ilişki kurmayı yüz yüze etkileşimden daha rahat, etkili ve daha az tehdit edici olduğunu savunur (Kim & Davis, 2009; Meerkerk et al., 2010). Çevrimiçi sosyal etkileşimler; yeni insanlarla tanışma, sohbet etme, anlık mesaj gönderme amacıyla sosyal ağları aşırı kullanmayı ifade eder. İkinci olarak, duygu düzenlemesi, birey interneti sıkıntı, kaygı, öfke, yalnızlık hissi gibi olumsuz duygularını azaltmak için kullanır (Spada et al., 2008). Üçüncü olarak, bireylerin yetersiz öz kontrol becerisi, interneti kullanma ile ilgili bilişsel süreçlerini ve davranışlarını kontrol edememesi anlamına gelir (LaRose et al., 2003). Son olarak da model, ilk üç durumun açığa çıkardığı problemli internet kullanımının bireylerin fiziksel, kişisel, sosyal ve akademik alanlarında istenmeyen sonuçların ortaya çıktığını işaret eder (Caplan, 2010). Bu doğrultuda Bilişsel-davranışsal modelin problemli internet kullanımı ile ilgili dört ana bileşeni değerlendirildiğinde, ergenlik dönemindeki bireylerin yalnız kalma isteği, sosyal kaygıları, bunalımları, çatışmaları, aile üyeleri, okul ve akranlarıyla ilgili problemler, bireyleri sıkıntılarından uzaklaşabileceğini, rahatlatma sağlayabileceği unsurlara sahip sanal ortama yönelttiği söylenebilir (Ögel, 2017).

Ergenlik dönemi özellikle değerlerin ve karakterin, hayat tarzının, olumlu davranışların geliştirildiği, tüm hayatı etkileyecek sosyal ve akademik tercihlerin yapıldığı insan gelişiminde kritik bir dönemdir (Bodden et al., 2018; Erikson, 1968). Bu hızlı kişilik gelişimi döneminde ergenler bağımlılık yapan nesnelere karşı erişkinlerden daha duyarlıdırlar (Griffiths, 2005; Kilford et al., 2016; Lemmens et al., 2009; Paus et al., 2008; Yılmaz, 2010). Gelecekteki nüfus değişimine bağlı olarak genç nüfusun nitelikli yetişmesi gerektiği dikkate alındığında bu süreçte gençlerin tüm yönleri ile geliştirilmesi ve ruh sağlıklarının desteklenmesi gerekmektedir (Ektiricioğlu vd., 2020; Kabakçı, 2013; Kawabe et al., 2016; Leung et al., 2018). Gençlerin bir bütün olarak gelişim ihtiyaçlarının değerlendirilmesi, riskli davranışlarının azaltılması ve güçlü yanlarının geliştirilmesi karakter gücü gibi yeterliliklerin geliştirilmesi ile mümkün olduğu ifade edilmektedir (Demir & Murat, 2021; Ekşi vd., 2017). Gençlerin pozitif gelişimi söz konusu olduğunda dikkat edilecek nokta olumlu özellikler çerçevesinde ele alınan karakter özellikleridir (Kabakçı, 2016; Vondráčková & Gabrhelík, 2016). Bunun aksine problemli internet kullanımı tanımına bakıldığında özellikle 14-19 yaş arası gençlerin eğitim (Duman, 2016), sosyal (Ögel, 2020), psikolojik (Griffin et al., 2021; Jun & Choi, 2015; Yen et al., 2007) ve fiziksel gelişimlerini (Dursun, 2020) bir bütün olarak olumsuz etkilediği düşünülmektedir. Bu nedenlerden dolayı bu dönemde fark edilen problemli internet kullanımına daha fazla dikkat edilip önem verilmelidir (Lai et al., 2023).

Karakter güçleri, olumlu, pozitif psikolojik özellikler olarak üzerinde çalışılan önemli bir konudur (Demir & Türk, 2020). Olumlu psikolojik özelliklerin çalışılması bireyin yaşam boyu devam eden gelişimi göz önüne alındığında dikkat çeken bir alandır (Seligman, 2002). Pozitif psikoloji bireysel olumlu deneyimleri içeren yeterlilik temelli mutluluk, iyi olma durumu, yaşam coşkusu, umut, iyilik gibi güçleri, bireylerde karakter gelişimi üzerinde etkili olan sorumluluk üstlenme, diğergâmlık, ahlaklı olma, hoşgörü, uyum içinde olma gibi pro-sosyal yeterliliklere odaklanır (Demirci & Mersin, 2020; Peterson & Seligman, 2004).

İlişkisel Gelişim Sistemi Teorisi (Lerner et al., 2015) genç bireylerin güçlü yönlerine vurgu yaparak, bireylerin gelişimini, birey ve çevre arasındaki karşılıklı belirleyicilik ilkesi ile karakterize etmektedir. Bireyler arasında kurulan etkili ilişkiler neticesinde olumlu sonuçlar (örn. prososyal davranış) zamanla birey ve çevre arasındaki olumlu ilişkiler yoluyla gerçekleşmektedir. Bu nedenle

bireylerin yaşamlarında model aldığı kişiler, aile bireyleri, öğretmenleri, akranları ile kurdukları ilişkinin niteliği, güçlü karakter özelliklerinin gelişimine destek sağlamaktadır. Karakter güçleri genç bireylerde olumlu yaşantı deneyimlemelerine ve böylece olumlu birçok davranışın kazanılmasında etkilidir (Kabakçı, 2016).

Problemli internet kullanımı, öncelikle çocuk ve özellikle lise çağındaki genç bireylerin günlük yaşam aktiviteleri, ruh sağlıkları ve akademik başarıları üzerinde göz ardı edilemeyecek ölçüde etkisi olan ve bu nedenle de giderek artan bir literatür konusudur (Dursun, 2022; Ekşi & Ümmet, 2013; Kelleci, 2008; Öztürk, 2023; Perrella & Caviglia, 2017; Tóth-Király et al., 2021). Medya Etkilerine Farklı Duyarlılık Modeline (Valkenburg & Peter, 2013) göre medya (sosyal medya) kullanımının hem çocuklukta hem de ergen bireylerde en güçlü etkiye sahip olduğu iddia edildiği için, ergenler bireylerde problemli internet kullanımındaki artışın altında yatan süreçleri ortaya çıkarmaya yönelik araştırmalar önemlidir. Buna rağmen Türkiye’de lise öğrencilerinde problemli internet kullanımına yönelik yapılan çalışma sayısı sınırlıdır.

Literatür doğrultusunda problemli internet kullanımının gençlerin gelişimlerini ve akademik başarılarını olumsuz etkilediği görülmektedir. Bu durumun önlenmesinde öncelikle gençlerin tüm yönleriyle gelişiminin sağlanması ve ruh sağlığının desteklenmesi için olumsuz davranışlardan olumlu davranışlara dikkate alma ve yeterlilik kazandırma etkili karakter eğitimi ve olumlu karakter özelliklerinin kazandırılması ile mümkün olabilir. Gençlerin pozitif gelişimi söz konusu olduğunda en önemli husus olumlu özellikler çerçevesinde değerlendirilecek olan karakter özellikleridir. Alan yazın incelendiğinde lise öğrencilerinde problemli internet kullanımı ile karakter güçleri ve akademik başarı arasındaki ilişkiyi belirlemeye yönelik herhangi bir araştırma sonucuna rastlanmamıştır. Bundan dolayı yapılan bu çalışmada, öz kontrol ve tedbirlilik karakter güçleri ve akademik başarı ile problemli internet kullanımı arasındaki ilişki incelenmiştir. Elde edilen bulgular doğrultusunda, problemli internet kullanımının öz kontrol ve tedbirlilik karakter güçleri ve akademik başarı ilişkisi değerlendirilerek erken müdahalelerin tasarlanmasını kolaylaştırmada, karakter eğitimi programlarının geliştirilmesinde yol gösterici olacaktır. Ayrıca gençlerin gelişimleri üzerinde birçok olumsuz etkiye sahip olduğu düşünülen problemli internet kullanımının değerlendirilerek gerekli önlemlerin alınması, farkındalıkların oluşturularak önleyici çalışmaların yapılmasının faydalı olacağı düşünülmektedir.

Bu çalışmanın özgünlüğü, lise öğrencilerinin problemli internet kullanımı, karakter güçleri ve akademik başarı arasındaki ilişkileri keşfetmesidir. Bu doğrultuda araştırmada aşağıdaki mevcut soruların yanıtlarına açıklık getirilmektedir.

1. Lise öğrencilerinin tedbirlilik karakter gücü, öz-kontrol karakter gücü ve akademik başarıları problemli internet kullanımını anlamlı bir şekilde yordamakta mıdır?

2. Lise öğrencilerinin problemli internet kullanımı düzeyleri demografik özellikleri açısından (cinsiyet, sınıf düzeyi, okul türü, annenin eğitim düzeyi, babanın eğitim düzeyi) anlamlı biçimde farklılaşmakta mıdır?

Yöntem

Bu araştırmada, lise öğrencilerinin problemli internet kullanımı ile karakter güçleri ve akademik başarı arasındaki ilişkiye odaklanıldığı için nicel desende korelasyonel araştırma türü kullanılmıştır. Korelasyonel araştırma iki ya da daha çok değişken arasındaki ilişkinin herhangi bir şekilde bu değişkenlere müdahale edilmeden incelendiği araştırmalardır (Büyüköztürk vd, 2016, s.184).

Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Yapılan araştırmanın evrenini 2018-2019 Eğitim- Öğretim yılında Karadeniz bölgesinde bir il merkezinde bulunan 10, 11 ve 12. sınıfta öğrenim görmekte olan lise öğrencileri oluşturmaktadır. Lise öğrencilerin akademik başarıları yılsonu not ortalamalarına bakılarak

belirlendiği için 9. sınıfta öğrenim gören öğrenciler araştırmaya dâhil edilmemiştir. Örneklem belirlemede tabakalı amaçsal örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Tabakalı amaçsal örnekleme, üzerinde çalışılan kesimin belli alt grupların özelliklerini göstermek, betimlemek ve bunlar arasında karşılaştırmalara olanak tanınmasından dolayı tercih edilir (Büyüköztürk vd., 2024, s. 91). Örnekleme yapılırken Fen Lisesi, İmam Hatip Lisesi, Sosyal Bilimler Lisesi, Meslek Lisesi ve Anadolu Lisesinde 10, 11 ve 12. sınıfta öğrenim gören kadın ve erkek öğrenciler seçilmiştir.

Veri Toplama Araçları

Kişisel bilgi formu

Araştırmacılar tarafından oluşturulan, araştırmaya katılacak bireylerin özellikleri ile ilgili bilgi toplamak amacıyla hazırlanmış olan kişisel bilgi formu; cinsiyet, sınıf, okul türü, yılsonu ortalaması, anne-baba öğrenim durumu ile ilgili sorular içermektedir.

Problemli internet kullanım ölçeği (PIKÖ – E).

Ceyhan ve Ceyhan (2009) tarafından geliştirilen 27 maddeden oluşan, beşli Likert tipi özelliğine sahip kendini değerlendirme ölçeğidir. Ölçek üç alt faktörden oluşmaktadır. Bu faktörler; internetin aşırı kullanımı, internetin olumsuz sonuçları ile sosyal fayda/sosyal rahatlık olarak adlandırılan alt boyutlardır. Ölçeğin toplam iç tutarlılık katsayısı .93, internetin aşırı kullanımı alt boyutu için .76, internetin olumsuz sonuçları alt boyutu için .93 ve sosyal fayda/sosyal rahatlık alt boyutu için .78 olarak bulunmuştur (Ceyhan & Ceyhan, 2009). Bu çalışmada ölçeğin toplam iç tutarlılık katsayısı .92, internetin aşırı kullanımı alt boyutu için .75, internetin olumsuz sonuçları alt boyutu için .90 ve sosyal fayda/sosyal rahatlık alt boyutu için .74 olarak bulunmuştur.

Karakter güçleri ve erdemli oluş gençlik envanteri (KGEGE).

Lise öğrencilerinde karakter güçlerini belirlemek amacıyla Kabakçı tarafından 2013 yılında Türkçe'ye uyarlama çalışması yapılan Karakter Güçleri ve Erdemli Oluş Gençlik Envanteri'nden (KGEGE) yararlanılmıştır. Her bir alt ölçek farklı bir karakter gücünü değerlendirmeye yöneliktir. Cevaplama sistemi beşli Likert tipinde derecelendirilmiştir. Envanter de yer alan 6 erdem boyutuna ve 24 farklı karakter gücü alt ölçekleriyle ilişkili puanlar ayrı ayrı hesaplanabilmekte olup envanterden alınan yüksek puanlar bireylerdeki olumlu karakter özelliklerinin güçlülüğünü, envanterden düşük puan almanın ise bireylerde olumlu karakter özelliklerinin düşük seviyede olduğunun göstergesidir (Kabakçı, 2013). Envanterin sunmuş olduğu bu kolaylıktan dolayı bu araştırmada tedbirlilik ve öz-kontrol olmak üzere iki alt ölçek kullanılmıştır. Kullanılan alt ölçekler 17 maddeden oluşmaktadır.

1035 kişinin katılımıyla oluşan birinci çalışma grubundan elde edilen sonuçlar doğrultusunda iç tutarlılık katsayıları tedbirlilik ve öz-denetim/öz-kontrol için sırayla .68, .70 ve 733 kişinin katılımı ile oluşan ikinci çalışma grubundan elde edilen veriler doğrultusunda iç tutarlılık katsayısı tedbirlilik karakter gücü için .68 ve öz-denetim/öz-kontrol karakter gücü için .69 olarak hesaplanmıştır. Bu çalışmada iç tutarlılık katsayıları tedbirlilik için .72 ve özdenetim/öz-kontrol için .70 olarak bulunmuştur.

İşlem

Bu çalışmada kullanılan ölçekleri geliştiren ve/veya Türkçeye uyarlama, geçerlilik ve güvenilirlik çalışmalarını yürüten araştırmacıardan ölçekleri kullanmak için e-mail yoluyla izin alınmıştır. Daha sonra verilerin toplandığı kurumdan gerekli izin alınmıştır. Araştırmaya gönüllü olarak katıldığını beyan eden öğrencilere ölçekler doldurtulmuştur.

Verilerin Analiz

Lise öğrencilerinin tedbirlilik, öz-kontrol karakter gücü ve akademik başarı problemleri internet kullanımını anlamlı düzeyde yordayıp yordamadığını belirlemek amacı ile çoklu doğrusal regresyon analizi uygulaması yapılmıştır. Daha sonra lise öğrencilerinin problemli internet kullanımı düzeyleri ile demografik özellikler (cinsiyet, sınıf düzeyi, okul türü, annenin eğitim düzeyi, babanın eğitim düzeyi) ile anlamlı farklılaşma olup olmadığını belirlemek amacıyla bağımsız örneklem t testi, tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ve Tukey çoklu karşılaştırma testi uygulanmıştır. Cinsiyet değişkeni ile problemli internet kullanımı arasında fark olup olmadığı ilişkisiz örneklem t testi, sınıf düzeyi, okul türü, anne eğitim durumu ve baba eğitim durumu değişkenleri ile problemli internet kullanımı arasında herhangi bir fark olup olmadığını belirlemek amacı ile ilişkisiz örneklem t testi için tek yönlü varyans analizi (ANOVA), farklılığın kaynağı ise Tukey çoklu karşılaştırma testi ile incelenmiştir. Araştırma grubuna ilişkin demografik bilgiler Tablo 1 de verilmiştir.

Tablo 1

Araştırma Grubunun Demografik Dağılımları

Değişkenler		Frekans	(%)
Cinsiyet	Kız	867	52.2
	Erkek	793	47.8
	Toplam	1660	100
Sınıf düzeyi	10. sınıf	525	31.6
	11. sınıf	563	33.9
	12. sınıf	572	34.5
	Toplam	1660	100
Okul türü	Fen Lisesi	284	17.1
	İmam Hatip Lisesi	179	10.8
	Sosyal Bilimler Lisesi	198	11.9
	Meslek Lisesi	529	31.9
	Anadolu Lisesi	470	28.3
	Toplam	1660	100
Baba eğitim durumu	İlkokul mezunu	346	20.8
	Ortaokul mezunu	392	23.6
	Lise Mezunu	562	33.9
	Üniversite mezunu	354	21.3
	Toplam	1654	100
Anne eğitim durumu	Okur-yazar değil	50	3.0
	İlkokul mezunu	714	43.0
	Ortaokul mezunu	490	29.5
	Lise Mezunu	305	18.4
	Üniversite mezunu	100	6.1
	Toplam	1659	100

Tablo 1 incelendiğinde araştırma grubunu oluşturan öğrencilerin %52,2'si kızlardan ve %47,8'i erkeklerden, %31,6'sı 10. sınıf, %33,9'u 11. sınıf ve %34,5'i 12. sınıf düzeyinden, %17,1'i Fen Lisesi, %10,8'i İmam Hatip Lisesi, %11,9'u Sosyal Bilimler Lisesi, %31,9'u Meslek Lisesi ve %28,3'ü Anadolu Lisesi grubundan oluştuğu görülmektedir. Araştırma grubunu oluşturan öğrencilerin baba eğitim durumları %20,8'i ilköğretim mezunu, %23,6'sı ortaokul mezunu, %33,9'u lise mezunu ve %21,3'ü üniversite mezunu, anne eğitim durumları %3'ü okur-yazar değil, %43'ü ilköğretim mezunu, %29,5'i ortaokul mezunu, %18,4'ü lise mezunu ve %6'sı üniversite mezunu grubunda yer almaktadır.

Tablo 2

Araştırma Sürecinde Kullanılan Ölçeklerden Elde Edilen Puanlara İlişkin Normallik Değerleri

	$\bar{X}$	Medyan	Mod	Ss	Skewness	Kurtosis
Tedbirlilik	29.53	30.00	32.00	5.28	-.426	.077
Özkontrol	27.66	28.00	26.00	6.48	-.257	-.269
Akademik Başarı Puanı	75.07	76.00	75.00	11.17	-.394	-.561
Problemli İnternet Kullanımı	58.63	55.00	44.00	19.35	.737	.055

Ss:Standart sapma

Tablo 2'de veri setinin normallik varsayımına ilişkin olarak değerler görülmektedir. Tabachnick ve Fidell (2013) skewness ve kurtosis değerlerinin ± 1.5 arasında ise veri dağılımının normal kabul edilebileceğini belirtmişlerdir. Bu görüşe göre çalışmanın veri setinin parametrik analizler için gerekli olan değerlere sahip olduğu ve normal-homojen dağılım gösterdiği söylenebilir.

Bulgular

Tablo 3

Yordayıcı ve Yordanan Değişkenler Arasındaki Korelasyon Katsayıları Matrisi

Değişkenler	Problemli İnternet Kullanımı	Tedbirlilik	Öz Kontrol	Akademik Başarı
Problemli İnternet Kullanımı	1	-.305*	-.314*	-.246*
Tedbirlilik		1	.395*	.042
Öz Kontrol			1	.139*
Akademik Başarı				1

*p<.01

Tablo 3, değişkenler arası ilişkileri göstermektedir ve yordayıcı değişkenler ile yordanan değişken arasında beklenen doğrultuda ilişkili olduğu görülmektedir. Korelasyonlar istatistiksel bakımdan anlamlı bulunmuştur ($p<.01$). Sonuç olarak yordayıcı değişkenler ile yordanan değişken arasındaki ilişkinin doğrusal olduğu gözlenmektedir. Çoklu doğrusal regresyonda tahmin edilen değerler ile gözlenen değerler arasındaki farkın normal dağılım göstermesi diğer bir sayıdır. Bu sayı için ZRESID'in ZPRED ile saçılım diyagramına bakıldığında hata varyanslarının homojen olduğuna karar verilmiştir. Ayrıca SPSS tarafından hesaplanan varyans büyütme faktörü (VIF: Variance Inflation Factor) ve tolerans değeri incelenmiştir. Tolerans değerlerinin .822 ile .981 arasında, VIF değerlerinin ise 1.02 ile 1.21 arasında olduğu görülmüştür. Sonuç olarak verilerin çoklu doğrusal regresyon analizi yapmaya uygun olduğu görülmektedir.

Tablo 4

Lise Öğrencilerinin Tedbirlilik Karakter Gücü, Öz-Kontrol Karakter Gücü ve Akademik Başarılarının Problemli İnternet Kullanımını Yordamasına Dönük Regresyon Analizi Bulguları

	B	Standart Hata	β	t	p	İkili r	Kısmi r
Sabit	125.180	3.890	-	32.179	.000	-	-
Tedbirlilik	-.791	.092	-.216	-8.570	.000	-.302	-.213
Öz-Kontrol	-.579	.076	-.194	-7.626	.000	-.310	-.190
Akademik Başarı	-.363	.040	-.210	-9.031	.000	-.245	-.223

$R=.420$, $R^2=.176$, $F_{(3-1552)}=110.823$, * $p<.01$

Tablo 4 incelendiğinde lise öğrencilerinin problemli internet kullanımı üzerinde etkisi olduğu düşünülen, tedbirlilik karakter gücü, öz-kontrol karakter gücü ve akademik başarı değişkenlerinin, lise öğrencilerinin problemli internet kullanımını hangi şekilde yordadığını tespit etmek için yapılan çoklu doğrusal regresyon analizi neticesinde, tedbirlilik karakter gücü, öz-kontrol karakter gücü ve akademik başarı değişkenleri birlikte, problemli internet kullanımı ile anlamlı bir ilişkisi ($R=.420$, $R^2=.176$) olduğu gözlenmiştir ($F_{(3-1552)}=110.823$, $p<.01$). Tedbirlilik, öz-kontrol ve akademik başarı birlikte, lise öğrencilerinin problemli internet kullanımının %18'ini yordamaktadır. Yordayıcı değişkenlerin standartlaştırılmış regresyon katsayılarına göre problemli internet kullanımı üzerindeki görece önem sırası öz-kontrol karakter gücü ($\beta = -.194$), akademik başarı ($\beta = -.210$), ve tedbirlilik karakter gücü ($\beta = -.216$)'dür. Regresyon katsayılarının anlamlılık testleri incelendiğinde, tedbirlilik, öz-kontrol, akademik başarı değişkenlerinin tamamının problemli internet kullanımı üzerinde anlamlı yordayıcı olduğu tespit edilmiştir ($p<.01$). Tedbirlilik, öz-kontrol, akademik başarı değişkenleri ile problemli internet kullanımı arasındaki ilişkilere bakıldığında tedbirlilik ($r = -.302$) ile [öz-kontrol ve akademik başarı değişkenlerinin etkisi kontrol edildiğinde ($r = -.213$)], öz-kontrol ($r = -.310$) ile [tedbirlilik ve akademik başarı değişkenlerinin etkisi kontrol edildiğinde ($r = -.190$)], akademik başarı ($r = -.245$) ile [tedbirlilik ve öz-kontrol değişkenlerinin etkisi kontrol edildiğinde ($r = -.223$)] düzeyinde korelasyon gözlenmektedir. Elde edilen bulgular doğrultusunda öğrencilerin tedbirlilik karakter gücü, öz-kontrol karakter gücü ve akademik başarılarının problemli internet kullanımını yordamada önemli birer özellik olduğu söylenebilir. Regresyon analizi bulgularına göre, problemli internet kullanımını yordayan regresyon denklemi aşağıdaki şekildedir:

Problemli İnternet Kullanımı = $(-.791 \times \text{Tedbirlilik Karakter Gücü Ölçek Puanı}) + (-.579 \times \text{Öz-Kontrol Karakter Gücü Ölçek Puanı}) + (-.363 \times \text{Akademik Başarı Puanı}) + (125.180)$

Tablo 5

Lise Öğrencilerinin Problemli İnternet Kullanımı Ölçeği Puanlarının Cinsiyete Göre Karşılaştırılması

Gruplar	N	$\bar{X}$	Ss	sd	t	p
Kız	833	56.77	19.26	1594	-4.02	0.000
Erkek	763	60.65	19.25			

*Ss: Standart sapma, sd: Serbestlik derecesi

Tablo 5 incelendiğinde araştırmaya katılan öğrencilerin Problemli İnternet Kullanımı Ölçeği'nden almış oldukları puanlardaki farkın anlamlı olup olmadığını tespit etmek için varyansların birbirine eşit olduğu ($p=.254$, $p>.05$) gözlenmiş ve bağımsız örneklem için t testi

uygulanmıştır. Test sonucunda, kız öğrencilerin puanları ortalaması ile ($\bar{X} = 56.77$), erkek öğrencilerin puanları ortalaması ($\bar{X} = 60.65$) arasındaki fark anlamlı bulunmuştur. [$t_{(1594)} = -4.02$, $p=0.000$, $p<0.05$]. Test neticesinde hesaplanan etki büyüklüğü ($\eta^2=0.20$) bulunmuş ve bu doğrultuda çıkan farkın düşük düzeyde olduğu görülmektedir. Cinsiyete göre problemli internet kullanımı açısından erkek öğrencilerde anlamlı olarak daha yüksek düzeyde bulgulanmıştır. Elde edilen bulgular doğrultusunda erkeklerin problemli internet kullanımı kızlara göre daha fazla gösterdikleri söylenebilir.

Tablo 6

Lise Öğrencilerinin Problemli İnternet Kullanımı Ölçeği Puanlarının Sınıf Düzeyine, Okul Türüne, Baba Eğitim Durumuna ve Anne Eğitim Durumuna Göre Karşılaştırılması

Değişken	Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	sd	Kareler Ortalaması	F	p
Sınıf düzeyi	Gruplar arası	73.737	2	36.87	.098	.906
	Gruplar içi	597041.188	1593	374.79		
	Toplam	597114.925	1595			
Okul türü	Gruplar arası	21395.095	4	5348.774	14.781	.000
	Gruplar içi	575719.829	1591	361.860		
	Toplam	597114.925	1595			
Baba eğitim durumu	Gruplar arası	2728,015	3	909.338	2.432	.063
	Gruplar içi	593087,324	1586	373.952		
	Toplam	595815,339	1589			
Anne eğitim durumu	Gruplar arası	3656,958	4	914,239	2,449	.044
	Gruplar içi	593444,798	1590	373,236		
	Toplam	597101,755	1594			

Tablo 6 incelendiğinde farklı sınıf düzeyine, okul türüne, baba eğitim durumuna ve anne eğitim durumuna sahip öğrenci grubunda problemli internet kullanımı puanlarının ortalamaları bağımsız örneklem grupları için tek yönlü varyans analizi (ANOVA) ile incelenmiştir. Analiz sonucuna göre 10. sınıf düzeyindeki öğrencilerin ortalaması ($\bar{X} = 58.87$), 11. sınıf düzeyindeki öğrencilerin ortalaması ($\bar{X} = 58.69$) ve 12. sınıf düzeyindeki öğrencilerin ortalamasının ($\bar{X} = 58.35$) en az ikisi arasındaki fark anlamlı bulunmamıştır [$F_{(2-1593)} = .098$, $p>0.05$]. Elde edilen bu bulgular doğrultusunda problemli internet kullanımını belirlemede sınıf düzeyinin önemli bir değişken olmadığı söylenebilir.

Sonuçlara göre Fen Lisesi öğrencilerinin ortalaması ($\bar{X} = 52.42$), İmam Hatip Lisesi öğrencilerinin ortalaması ($\bar{X} = 64.33$), Sosyal Bilimler Lisesi öğrencilerinin ortalaması ($\bar{X} = 59.56$), Meslek Lisesi öğrencilerinin ortalaması ($\bar{X} = 61.34$) ve Anadolu Lisesi öğrencilerinin ortalaması ($\bar{X} = 56.69$)'dır. Gruplar arasında anlamlı farklılık gözlenmiştir [$F_{(4-1591)} = 14.781$, $p = .000$, $p<0.05$]. Test neticesinde hesaplanan etki büyüklüğü ($\eta^2 = 0.006$) bulunmuş ve bu doğrultuda çıkan farkın düşük düzeyde olduğu görülmektedir. Tukey testi ile yapılan çoklu karşılaştırmalar neticesinde bu farkın Fen Lisesi ile İmam Hatip Lisesi, Sosyal Bilimler Lisesi, Meslek Lisesi ve Anadolu Lisesi

gruplarında, Anadolu Lisesi ile İmam Hatip Lisesi ve Meslek Lisesi grupları arasında olduğu belirlenmiştir. Elde edilen bulgular doğrultusunda problemli internet kullanımı fen lisesinde diğer okul türlerine göre anlamlı şekilde daha az gösterdikleri söylenebilir. Fen lisesini anadolu lisesi ve sosyal bilimler lisesi takip etmektedir. Problemli internet kullanımı meslek lisesi ve imam hatip lisesinde diğer liselerde daha fazla olduğu söylenebilir. Elde edilen bu bulgular doğrultusunda okul türü problemli internet kullanımı belirtilerinde önemli bir değişken olduğu söylenebilir.

Baba eğitim durumu analiz sonuçlarına göre; ilkökul mezunu öğrencilerin ortalaması ($\bar{X}$ =56.62), ortaokul mezunu öğrencilerin ortalaması ($\bar{X}$ =59.76), lise mezunu öğrencilerin ortalaması ($\bar{X}$ =59.68), üniversite mezunu öğrencilerin ortalamasının ($\bar{X}$ =57.69) en az ikisi arasındaki fark anlamlı bulunmamıştır [$F_{(3-1586)} = 2.432$, $p > 0.05$]. Elde edilen bu bulgular doğrultusunda baba eğitim düzeyinin problemli internet kullanımını belirlemede önemli bir değişken olmadığı söylenebilir.

Anne eğitim durumu analiz sonuçlarına göre; okur-yazar olmayan öğrencilerin ortalaması ($\bar{X}$ =51.79), ilkökul mezunu öğrencilerin ortalaması ($\bar{X}$ =58.02), ortaokul mezunu öğrencilerin ortalaması ($\bar{X}$ =59.05), lise mezunu öğrencilerin ortalaması ($\bar{X}$ =60.58), üniversite mezunu öğrencilerin ortalamasının ($\bar{X}$ =58.40) en az ikisi arasındaki fark anlamlı bulunmuştur. [$F_{(4-1590)} = 2.45$, $p < 0.05$]. Test neticesinde hesaplanan etki büyüklüğü ($\eta^2 = 0.006$) bulunmuş ve bu doğrultuda çıkan farkın düşük düzeyde olduğu görülmektedir. Çoklu karşılaştırma için Tukey testi yapılmış, test neticesinde anlamlı farkın annesi okur- yazar olmayan ve lise mezunu olan öğrencilerin puanları arasında olduğu görülmüştür.

Tartışma

Araştırmada yapılan regresyon analizi sonucuna göre lise öğrencilerinin tedbirlilik karakter gücü, öz-kontrol karakter gücü ve akademik başarıları problemli internet kullanımını anlamlı bir düzeyde yordadığı bulgusuna ulaşılmıştır. Tedbirlilik karakter gücü, öz-kontrol karakter gücü ve akademik başarı arttıkça problemli internet kullanma belirtilerinin azaldığı saptanmıştır. Bu bulgu ışığında tedbirlilik karakter gücü, öz-kontrol karakter gücü ve akademik başarının lise öğrencilerinin problemli internet kullanımını yordama da önemli bir özellik olduğu söylenebilir.

Bulgularımız öz-kontrol karakter gücü ile problemli internet kullanımı arasındaki ilişkiler üzerine yapılan araştırmalarla desteklenmektedir. Örneğin, Eroğlu ve ark. (2023) yapmış oldukları çalışmanın sonucunda öz-kontrolün problemli internet kullanımında istatistiksel olarak %48 etki oranının olduğu ve bireylerde öz-kontrolün arttıkça problemli internet kullanımının azaldığı görülmüştür. Ayrıca Yavuzarslan Gök'ün (2017) yapmış olduğu çalışmada problemli internet kullanımı ile öz-denetleme/öz-kontrol ve geçimlilik kişilik özellikleri arasında negatif yönlü bir ilişkinin olduğu bulgusuna ulaşılmıştır. Bu bulgu doğrultusunda çevresi ile uyum içinde olan ve öz-denetleme/öz-kontrol kişilik özelliğine sahip olan ergen bireylerin interneti problemli kullanma sorununu çok daha az yaşadıkları söylenebilir.

Öz-kontrol mekanizmasının sosyal medya bağımlılığı (Ekşi vd., 2019; Khan et al., 2021), facebook bağımlılığı (Blachnio & Przepiorka 2016), çevrimiçi oyun oynama bağımlılığı azaltmada önemli bir faktör olduğu (Griffin et al., 2021; Kim et al., 2007; Sağar, 2021; Tang et al., 2015), öz-kontrol kişilik özelliğine sahip bireylerin problemli internet kullanımı ve internetin olası olumsuz etkilerinden kendilerini daha iyi korudukları bilinmektedir (Batıgün & Kılıç, 2011; İsmail & Zawahreh, 2017; Morsünbül, 2014; Sebena & Benka, 2013;). Farklı olarak Yılmaz ve Yılmaz (2022) öz-kontrol ile problemli internet kullanımı arasında doğrudan bir ilişkinin olmadığı, bireylerin problemli internet kullanımında özellikle psikolojik dayanıklılık, umut ve mutluluğun aracılık rolünün de olduğunu vurgulamıştır.

Öz-kontrol karakter gücüne sahip bireylerin özelliklerine bakıldığı zaman bu bireylerin duygu, düşünce ve davranışlarını düzenleyerek kontrol edebilen, dürtülerini kontrol altında tutarak toplumsal normlara, ahlaki değerlere, diğer insanların beklentilerine uygun bir yaşam şekli ve hedefler geliştirebilen bireyler olduğu bilinmektedir (de Ridder et al., 2012; Kara, 2016; Şimşir & Dilmaç, 2022; Werner & Ford, 2023). Öz-kontrol karakter gücüne sahip bireylerin internet kullanımına yönelik arzularını, dürtülerini kontrol altında tutma, düzenleme yeterliliğine sahip olmaları, kendilerine zarar verebilecek olay ya da durumlardan kendilerini korumaları, düşüncelerini, duygularını, davranışlarını ve performanslarını kontrol edebilmeleri bu bireylerin interneti bilinçli ve güvenli kullanımında etkili yeterlilikler olarak görülmektedir (Demir vd., 2015). Örneğin Gökçearslan ve ark. (2016), öz kontrolü olan öğrencilerin gerektiğinde cihazlarından uzak durma konusunda iyi olduklarını öne sürmüştür. Zhu ve et al. (2016), yüksek öz kontrol seviyesine sahip öğrencilerin iyi yönetim becerilerine ve üstbilişsel farkındalığa sahip olma eğiliminde olduklarını ortaya koymuşlardır. Buna göre öz kontrolün, kendini izlemenin ve ardından hedefe yönelik stratejileri kullanmanın anahtarı olduğu söylenebilir. Bu nedenle, önceki çalışmalara dayanarak, öz kontrol becerilerinin ergenlerin problemli internet kullanımlarının davranışsal düzenlemelerle güçlü bir şekilde ilişkili olacağı söylenebilir.

Literatür incelendiğinde tedbirlik karakter gücü ile problemli internet kullanımı arasındaki ilişkiye yönelik doğrudan hiç bir araştırmanın olmadığı görülmektedir. Ancak Çay (2019), Yönet Demirhan ve ark. (2023) yapmış oldukları çalışmalarda problemli internet kullanan öğrencilerin bilinçli farkındalık düzeylerinin düşük olduğunu ve problemli internet kullanma ile bilinçli farkındalık arasında negatif yönde anlamlı bir ilişkinin olduğunu belirtmişlerdir. Güldal (2019) yayınlamış olduğu doktora tezinde bilinçli farkındalık ile karakter güçlerini arasındaki ilişkiyi bakarak, bilinçli farkındalık ile güçlü düzeyde ilişkili olan karakter gücünü tedbirlik olduğunu bulmuştur.

Problemli internet kullanımı ile tedbirlik karakter gücü arasındaki ilişki değerlendirildiğinde interneti problemli kullanan bireylerde, interneti aşırı kullanma isteğini kontrol edilememesi, internet başında uzun süre harcanması, internete bağlantıda olmadığı zaman dilimini önemsiz, boş ve sıkıcı görme durumu, internetten uzak kaldığında agresif ve saldırgan davranışlar gösterme ve bireyin aile, okul, iş ve sosyal yaşamının gün geçtikçe kötüleşmesi, bozulması gibi durumlar sık görülmektedir (Cerniglia et al., 2017; Tokunaga, 2017; Zhou & Ding, 2023). Bu durumun aksine tedbirlik; karakter gücüne sahip olan bireylerin yaşamında yapacağı her seçim öncesi dikkatli olması, risk oluşturabilecek gereksiz durumlardan uzak durması, eylemleri sonrasında pişmanlık yaşayabileceği durumları tercih etmemesi, geleceğe yönelik hedeflerinin olması, kişisel hedefleri yarar/zarar açısından değerlendirmesini yapması, esnek ve uyumlu bir yaşama sahip oldukları söylenebilir (Gülbahar, 2019). Bu doğrultuda tedbirlik karakter gücüne sahip bireylerin interneti problemli kullanmasından kaynaklı olumsuzluklara karşı tedbirli davranarak kendilerini koruyabilirler. Hedefleri olan, seçimleri ile ilgili dikkatli davranan, risk oluşturabilecek durumlardan uzak duran, eylemleri öncesi değerlendirmeler yapan bireylerin internet kullanımı ile ilgili bilinçli farkındalık geliştirerek interneti bilinçli ve güvenli kullanması daha olası olduğu söylenebilir.

Bu çalışma, geniş bir ergen örnekleminde problemli internet kullanımı ile akademik başarı arasındaki negatif ilişkili olduğu görülmüştür. Literatür incelendiğinde problemli internet kullanımı ile akademik başarı arasındaki ilişkiyi inceleyen birçok araştırmanın olduğu görülmektedir, araştırma sonuçlarına göre problemli internet kullanımı envanterinden alınan puanlar arttıkça öğrencilerin akademik başarılarının düştüğü bulgulanmıştır (Altuğ vd., 2011; Duman, 2016; Eldeleklioğlu & Vural Batık, 2013; Esen, 2010; Gamez-Guadix et al., 2013; İnan, 2010; Mahapatra, 2019; Maniaci et al., 2023; Nalwa & Anand, 2003; Stavropoulos et al., 2013; Taçyıldız, 2010; Toraman, 2013; Vıla et al., 2018; Yalçınöz, 2017).

Sarier'in (2016) yaptığı meta analiz çalışmasında akademik başarı üzerinde etkili olan en önemli faktörler olarak sosyoekonomik durum, motivasyon ve öz-yeterliliği sıralamıştır. Teknolojide meydana gelen gelişmeler ile farklılaşan koşullar ve bu doğrultuda değişen alışkanlık ile akademik başarı üzerinde etkili yeni faktörler ortaya çıkarmıştır. Örneğin, Tateno ve et al. (2019), ergenlerin problemli internet kullanımlarının izolasyon duygusunu hızlandırabileceğini, okul çalışmalarına karşı kayıtsızlığa yol açabileceğini ve öğrenme motivasyonlarını olumsuz yönde etkileyebileceğini bulgulanmıştır. Ayrıca lisede öğrenim gören öğrenciler ile yapılan başka bir çalışmada sosyal medya kullanım süresi ile akıllı telefon bağımlılığının düşük akademik başarı riskini artırdığı bulunmuştur (Kutluay, 2022).

Öğrencilerin akademik alandaki başarıları ya da başarısızlıkları, öğrencinin başta kendisi olmak üzere, ailesi, arkadaşları ve içinde yaşadığı toplum tarafından oldukça önemsenen bir durumdur (Aslanargun, 2007). Akademik başarısızlık öğrencinin yaşamına birçok sorunu beraberinde getirerek öğrencinin yakın çevresindeki kişiler tarafından yargılanması, dışlanması, küçümsenmesi gibi sosyal sorunlara neden olabilmektedir (Needham et al.,2004). Akademik başarı kaynaklı, bireyler tarafından algılanan baskı veya zorlanmayı ifade eden akademik stres, olumsuz duygularla (kaygı, aşağılık duygusu, yalnızlık, depresif belirtiler gibi) ilişkili olduğu bilinmektedir.

Genel gerilim teorisi, akademik stres kaynaklı olumsuz duygular ile problemli internet kullanımı arasındaki ilişkileri daha iyi anlamlandırmak adına işlevsel bir çerçeve olma özelliği taşıyabilir. Agnew'e (1992) göre, bireylerin yaşam stresi ve olumsuz sosyal ilişkileri de dâhil olmak üzere çeşitli gerginliklerin, olumsuz duygulara neden olabileceğini ve ardından istenmeyen davranışlara veya olumsuz duygu durumundan kaçmak için bir şeye bağımlılık geliştirmeye yol açabileceğini ifade etmektedir. Bu durumda öğrenci kendini en rahat şekilde ifade edebileceği, problemlerinden uzaklaşabileceği ve yok sayabileceği, özgür olacağı, değerlendirmenin, dışlanmanın ve yargılanmanın olmadığı, kolay başarı ve motivasyon kaynağı olan, teknolojik aletlere ve internete ilgi duymaya başlayarak, internet etkinliklerine yoğun katılım göstermesi olasıdır.

Bu olasılık Parker ve Plank'ın (2000) kullanımlar ve doyumlar teorisi ile desteklenebilir. Örneğin; Boylu ve Günay (2019) ve Bulut Serin (2011) bu teoriden yararlanarak yapmış oldukları çalışmalarda internetin kolaylık, özellikle anonimlik, eğlence ve diğer özellikleri ile öğrencilerin duygusal ve bilişsel gereksinimlerini karşılayabileceklerini, etkili bir şekilde yalnızlık duygularını azaltabileceklerini ve yaşam doyumlarını arttırabileceklerini vurgulamışlardır. Aynı zamanda Caplan'ın (2003) bilişsel-davranışsal modeline dayalı olarak genel problemli internet kullanımının olumsuz duyguları düzenlemek adına bireyde aşırı çevrimiçi etkileşime neden olabileceği görüşü de yol gösterici niteliktedir. Yaşanılan bu durum karşısında öğrenci kendini tatmin edebilmekte fakat akademik başarı konusunda ise kısır bir döngünün içerisine girmesine neden olabilmektedir. İnternet kullanımındaki kontrolsüzlük öğrencilerin okul derslerine ilgisizliğine ve derslere her geçen gün daha az zaman ayırmasına, yeterli seviyede sınavlarına çalışamamalarına ve düşük not alarak akademik başarılarının düşmesine sebep olabileceği söylenebilir. Ayrıca cinsiyet, okul türü, anne eğitim durumu ile problemli internet kullanımı arasında ilişki olduğu sonucu da ortaya çıkmıştır. Erkek öğrencilerin problemli internet kullanımları kız öğrencilere göre daha fazla olduğu, fen lisesinde öğrenim gören öğrencilerin diğer okul türlerindeki öğrencilere göre problemli internet kullanımı anlamlı şekilde daha az gösterdikleri, anne eğitim düzeyi değişkeninde ise annesi okur-yazar olmayan ve lise mezunu olan öğrencilerin problemli internet kullanımı puanları arasında anlamlı fark olduğu bulgulanmıştır. Diğer araştırma sonuçları yapılan araştırma bulguları ile paralellik göstererek ilgili sonuçları desteklemektedir (Bütüner vd., 2022; Büyükaşahin Çevik & Çelikkaleli, 2010; Taş vd., 2014). Problemli internet kullanımında sınıf düzeyinin ve baba eğitim düzeyinin önemli bir değişken olmadığı belirlenmiştir. Tanrıverdi (2012) ve Özer'in (2013) yapmış oldukları çalışmalarda da

benzer sonuçlar elde edilmiştir. Lise düzeyinde öğrenim gören öğrencilerin yaş aralığı düşünüldüğünde benzer gelişimsel özellikler sergilemeleri problemli internet kullanımında farklılaşmamanın nedeni olarak görülebilir. Ergenlerin problemli internet kullanımının anne eğitim düzeyine göre değişmesi fakat baba eğitim düzeyine göre değişmemesi, ev ortamında eğitim düzeyi yüksek annelerin ergen bireylerin okul, eğitim ve ders çalışma gibi faaliyetlerinde daha çok ön planda yer almasından, destekleyici davranmasından kaynaklanabilir. Ayrıca internet ve bilgisayar hakkında bilgi sahibi olmak ile annelerin eğitim düzeyi ilişkilendirilerek anne eğitim düzeyi yükseldikçe anne çocuğunun eğitimsel gelişimini desteklemek adına çocuklarının derslerine yardımcı olacağını düşündüğü internet etkinliklerine erişimine sıcak bakabilir, izin verici yönelim sergileyebilir.

Lise öğrenim gören öğrencilerin problemli internet kullanımlarındaki cinsiyet değişkenine ilişkin mevcut farklılıkların temelinde Zorbaz ve Tuzgöl Dost'a (2014) göre toplumsal yapıdaki cinsiyet rollerindeki farklılaşmaların olabileceğine dikkat çekmektedir. Kadınlara oranla erkek bireylerin teknoloji ile daha fazla ilgilenmeleri, teknolojik değişimleri ve gelişmeleri yakın takip altında tutmaları, bilgisayar oyunlarına çok fazla zaman ayırmaları, oyun salonlarına ve internet kafelere rahat gidebilmeleri gibi sebeplerden kaynaklı erkek bireylerde problemli internet kullanımının kadın bireylere göre daha fazla görüldüğü düşünülebilir.

Milli Eğitim Bakanlığı (2019) liselere geçiş sistemi (LGS) kapsamında ilk yerleştirme sonuç raporuna göre sınavdan yüksek puan alan öğrenciler sırasıyla fen lisesi, sosyal bilimler lisesi ve anadolu lisesi gibi liselere kayıt yaptırmaya hak kazanırken düşük puan alan öğrenciler ise meslek liseleri ve imam hatip liselerine yönelmektedirler. Akademik başarıları yüksek olan öğrencilerin problemli internet kullanımı düzeylerini düşük olması ile ilişkilendirilebilecek bu durumda yüksek puanla öğrenci alan liselerdeki öğrencilerin ders çalışma alışkanlıklarının sistematik ve düzenli olduğu, akademik başarı hedefli olmaları ve internet kullanımına ayırdıkları zamanın ise sınırlı olduğu söylenebilir.

Sonuç

Yapılan araştırma da lise öğrencilerinin problemli internet kullanımı ile karakter güçleri ve akademik başarı arasındaki yordayıcı ilişkiler ile cinsiyet, sınıf, okul türü ve anne baba eğitim durumu değişkenleri açısından problemli internet kullanımının karşılaştırılması yapılmıştır.

Bu kapsamda, lise öğrencilerinin tedbirlilik karakter gücü, öz-kontrol karakter gücü ve akademik başarıları problemli internet kullanımını anlamlı biçimde yordamaktadır. Cinsiyet değişkenine göre erkek öğrenciler anlamlı olarak kız öğrencilere göre daha yüksek düzeyde problemli internet kullandığı bulgulanmıştır. Lise öğrencilerinin problemli internet kullanımını belirlemede sınıf düzeyi değişkeninde anlamlı bir farklılık saptanmamıştır. Lise öğrencilerinde problemli internet kullanımının okul türü değişkeninde anlamlı farklılık saptanmıştır. Problemli internet kullanımının fen lisesinde diğer okul türlerine göre anlamlı şekilde daha az görüldüğü sonucuna ulaşılmıştır. Fen lisesini anadolu lisesi ve sosyal bilimler lisesi takip etmektedir. Problemli internet kullanımı meslek lisesi ve imam hatip liselerinde diğer liselerden daha fazla olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Lise öğrencilerinin problemli internet kullanımını belirlemede anne eğitim durumu değişkeninde anlamlı fark saptanmış, baba eğitim durumu değişkeninde anlamlı bir farklılık saptanmamıştır. Anlamlı farkın annesi okur-yazar olmayan ve lise mezunu olan öğrencilerin puanları arasında olduğu saptanmıştır.

Akademik başarıyı olumsuz etkileyen problemli internet kullanımı okullarda PDR hizmetlerinin gündeminde olan konulardan biridir. Araştırmada öğrencilerin problemli internet kullanımı ile tedbirlilik ve öz-kontrol karakter güçlerinin problemli internet kullanımını yordamada önemli özellikler olduğu bulgulanmıştır. Karakter güçleri yaklaşımının odak noktası bireylerde olumlu yanları ortaya çıkarma ve güçlü yanların üzerinde odaklanma olduğu için bu yaklaşım özellikle problemli internet kullanımı olan öğrencilerle çalışmada okul psikolojik danışma

ve rehberlik hizmetlerinde kullanılabilir. Psikolojik danışmanlar öğrencilerde tedbirlik ve öz-kontrol karakter gücü düzeylerini artırıcı bireysel rehberlik, grup rehberliği veya psikoeğitsel çalışmalar yürütebilirler. Problemli internet kullanımında risk grubunda olan lise öğrencilerinin aileleri ve okul desteğiyle internet ortamından uzak tutulması, gerçek yaşamlarında sosyal ilişkiler kurabilmelerini sağlamak adına akran desteği, grup çalışmaları, sanatsal etkinlikler olan sinema, tiyatro faaliyetlerine özendirilmeleri, spor etkinliklerinde görev almalarını sağlanmalı ve bu doğrultuda arkadaş çevresini genişletebileceği, kendini daha rahat ifade edebileceği, fazla enerjisini yönlendirebileceği ortamlar oluşturulabilir.

Kaynakça

- Agnew, R. (1992). Foundation for a general strain theory of crime and delinquency. *Criminology*, 30(1), 47-88. <https://doi.org/10.1111/j.1745-9125.1992.tb01093.x>
- Altuğ, M., Gencer, C., & Ersöz F. (2011). Ortaöğretim öğrencilerinin hayatında bilgisayarın yeri. *Bilişim Teknolojileri Dergisi*, 4(1), 19-28.
- Arısoy, Ö. (2009). İnternet bağımlılığı ve tedavisi. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar - Current Approaches in Psychiatry*, 1(1), 55-67.
- Aslanargun, E. (2007). Okul-aile işbirliği ve öğrenci başarısı üzerine bir tarama çalışma. *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(18), 119-135.
- Avşaroğlu, S., & Akbulut, Ö. F. (2020). Sağlıklı aile yapısı açısından bir risk faktörü: İnternet bağımlılığı. *International Social Sciences Studies Journal*, 6(65), 2879-2902. <http://dx.doi.org/10.26449/sss.2456>
- Ayas, T. (2012). Lise öğrencilerinin internet ve bilgisayar oyun bağımlılık düzeylerinin utangaçlıkla ilişkisi. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 12(2), 627-636.
- Batıgün Durak, A., & Kılıç, N. (2011). İnternet bağımlılığı ile kişilik özellikleri, sosyal destek, psikolojik belirtiler ve bazı sosyo-demografik değişkenler arasındaki ilişkiler. *Türk Psikoloji Dergisi*, 26(67), 1-10.
- Bekiroğlu, H. A., & Şahin, E. (2022). Kişisel beceriler, kişilerarası beceriler ve genel ruh durumu ile sosyal medya bağımlılığı ilişkisinin üniversite öğrencileri örnekleminde analizi. *Öneri Dergisi*, 17(58), 691-720. <https://doi.org/10.14783/maruoneri.1078185>
- Blachnio, A., & Przepiorka, A. (2016). Personality and positive orientation in internet and Facebook addiction. An empirical report from Poland. *Computers in Human Behavior*, 59, 230-236. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2016.02.018>
- Bodden, D. H. M., Stikkelbroek, Y., & Dirksen, C. D. (2018). Societal burden of adolescent depression an overview and cost-of-illness study. *Journal of Affective Disorders*, 241, 256-262. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2018.06.015>
- Boylu, A. A., & Günay, G. (2019). Loneliness and internet addiction among university students. In M. Khosrow-Pour (Ed.), *Internet and technology addiction: Breakthroughs in research and practice* (pp. 382-398). Information Science Reference/IGI Global. <https://doi.org/10.4018/978-1-5225-8900-6.ch022>
- Bulut Serin, N. (2011). An examination of predictor variables for problematic internet use. *Turkish Online Journal of Educational Technology-TOJET*, 10(3), 54-62.
- Bütüner, R., Bütüner, N. & Bütüner, M. (2022). Ergenlerde sosyal medya bağımlılığı konusunda son beş yılda yapılmış çalışmaların incelenmesi. *Bilgi Sistemleri ve Yönetim Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 17-34.
- Büyüköztürk, Ş., Kılıç Çakmak, E., Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş., & Demirel, F. (2016). *Bilimsel araştırma yöntemleri* (20. baskı). Pegem Akademi.
- Büyükşahin Çevik, G., & Çelikkaleli, Ö. (2010). Ergenlerin arkadaş bağlılığı ve internet bağımlılığının cinsiyet, ebeveyn tutumu ve anne-baba eğitim düzeylerine göre incelenmesi. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19(3), 225-240.

- Caplan, S. E. (2003). Preference for online social interaction: A theory of problematic internet use and psychosocial well-being. *Communication Research*, 30(6), 625–648. <https://doi.org/10.1177/0093650203257842>
- Caplan, S. E. (2010). Theory and measurement of generalized problematic internet use: A two-step approach. *Computers in Human Behavior*, 26(5), 1089–1097. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2010.03.012>
- Cerniglia, L., Zoratto, F., Cimino, S., Laviola, G., Ammaniti, M., & Adriani, W. (2017). Internet addiction in adolescence: Neurobiological, psychosocial and clinical issues. *Neuroscience & Biobehavioral Reviews*, 76, 174-184. <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2016.12.024>
- Ceyhan, A. A., & Ceyhan, E. (21-23 Ekim, 2009). *Ergenlerde Problemli İnternet Kullanım Ölçeği (PİKÖ-E) geliştirme çalışmaları* [Bildiri sunumu]. X. Ulusal Psikolojik Danışma ve Rehberlik Kongresi, Adana, Türkiye. <https://pdr.org.tr/wp-content/uploads/2021/11/22-uluslararası-psikolojik-danışma-ve-rehberlik-kongresi-bildiri-ozet-kitapçığı.pdf>
- Ceyhan, E. (2010). Problemli internet kullanım düzeyi üzerinde kimlik statüsünün, internet kullanım amacının ve cinsiyetin yordayıcılığı. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 10(3), 1323-1355.
- Çay, E. (2019). *Ergenlerde internet bağımlılığının sosyal duygusal sağlık ve bilinçli farkındalık düzeylerine etkisi* (Tez No. 538544) [Yüksek lisans tezi, Bezm-i Alem Vakıf Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Davis, R. A. (2001). A cognitive-behavioral model of pathological internet use. *Computers in Human Behavior*, 17(2), 187-195. [https://doi.org/10.1016/S0747-5632\(00\)00041-8](https://doi.org/10.1016/S0747-5632(00)00041-8)
- de Ridder, D. T., Lensvelt-Mulders, G., Finkenauer, C., Stok, F. M., & Baumeister, R. F. (2012). Taking stock of self-control: A meta-analysis of how trait self-control relates to a wide range of behaviors. *Personality and Social Psychology Review*, 16(1), 76–99. <https://doi.org/10.1177/1088868311418749>
- Demir, İ., Özköklü, D., & Turgut, B. A., (2015). Ergenlerin problemli internet kullanımının yordanmasında denetim odağı ve yaşam doyumunun rolü. *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 11(3), 720-731.
- Demir, R., & Murat, M. (2021). Öğrencilerin güçlü yönlerinin/karakter güçlerinin keşfedilmesine yönelik sınıf içi uygulama önerileri. *Humanistic Perspective*, 3(3), 737-752. <https://doi.org/10.47793/hp.957527>
- Demir, R., & Türk, F. (2020). Pozitif psikoloji: Tarihçe, temel kavramlar, terapötik süreç, eleştiriler ve katkılar. *Humanistic Perspective*, 2(2), 108-125.
- Demirci, Z. A., & Mersin, S. (2020). Pozitif psikolojinin krizle baş etmede önemi. *Humanities Sciences*, 15(1), 36-44. <http://dx.doi.org/10.12739/NWSA.2020.15.1.4C0233>
- Duman, B., & Baştemur, Ş. (2023). Ergenlerde sosyal medya kullanımı, sosyal fobi ve riskli davranışlar arasındaki ilişkinin incelenmesi. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 24(3), 1698-1714. <https://doi.org/10.17679/inuefd.1312693>
- Duman, M. Z. (2008). İnternet kullanımının öğrencilerin sosyal ilişkileri ve okul başarıları üzerindeki etkisi. *Toplum ve Demokrasi Dergisi*, 2(3), 93-112.
- Duman, S. (2016). *Ergenlerin problemli internet kullanımı ile akademik başarı ve ertelemeleri arasındaki ilişkinin incelenmesi* (Tez No. 430697) [Yüksek lisans tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Dursun, A. (2020). *Ergenlerin problemli internet kullanımını azaltmaya yönelik gerçeklik terapisi temelli psiko-eğitim programının etkililiği* (Tez No. 656640) [Doktora tezi, Anadolu Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Dursun, A. (2022). Ergenlerin problemli internet kullanımı ve psikolojik ihtiyaçlarına ilişkin görüşleri. *Kalem Eğitim İnsan Bilimleri Dergisi*, 12(2), 521-546. <http://dx.doi.org/10.23863/kalem.2021.214>

- Ekşi, F., & Ümmet, D. (2013). Bir kişilerarası iletişim problemi olarak internet bağımlılığı ve siber zorbalık: Psikolojik danışma açısından değerlendirilmesi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 11(25), 91-115.
- Ekşi, H., Demirci, İ., Kaya, Ç., & Ekşi, F. (2017). Karakter gelişim indeksinin Türk ergenlerdeki psikometrik özellikleri. *Ege Eğitim Dergisi*, 18(2), 476-500. <https://doi.org/10.12984/egcedf.284832>
- Ekşi, H., Turgut, T., & Sevim, E. (2019). Üniversite öğrencilerinde öz kontrol ve sosyal medya bağımlılığı ilişkisinde genel erteleme davranışlarının aracı rolü. *Addicta: The Turkish Journal on Addictions*, 6(3). <http://dx.doi.org/10.15805/addicta.2019.6.3.0069>
- Ektiricioğlu, C., Arslantaş, H., & Yüksel, R. (2020). Ergenlerde çağın hastalığı: Teknoloji bağımlılığı. *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi*, 29(1), 51-64. <https://doi.org/10.17827/aktd.498947>
- Eldeliklioğlu, J., & Vural-Batık, M. (2013). Predictive effects of academic achievement, internet use duration, loneliness and shyness on internet addiction. *Hacettepe University Journal of Education*, 28(1), 141-152.
- Erdem, A. (2017). *Kontrollü internet kullanımı psiko eğitim programının üniversite öğrencilerinin problemli internet kullanımlarına etkisinin incelenmesi* (Tez No. 464591) [Doktora tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Erikson, E. H. (1968). *Identity: Youth and crisis*. WW Norton & Co.
- Eroğlu, Y., Sağar, M. E., & Feridun, K. (2023). Üniversite öğrencilerinde öz-kontrolün problemli internet kullanımını yordaması. *EKEV Akademi Dergisi*, 94, 345-359. <https://doi.org/10.17753/sosekev.1246985>
- Esen, E. (2010). *Ergenlerde internet bağımlılığını yordayan psiko-sosyal değişkenlerin incelenmesi* (Tez No. 265503) [Yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Fioravanti, G., Primi, C., & Casale, S. (2013). Psychometric evaluation of the generalized problematic internet use scale 2 in an Italian sample. *Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking*, 16(10), 761-766. <https://doi.org/10.1089/cyber.2012.0429>
- Gamez Guadix, M., Orue, I., & Calvete, E. (2013). Evaluation of the cognitive-behavioral model of generalized and problematic internet use in Spanish adolescents. *Psycothema*, 25(3), 299-306. <https://doi.org/10.7334/psicothema2012.274>
- Goldberg, I. (1996). Internet addiction disorder. *CyberPsychol & Behavior*, 3(4), 403-412.
- Gökçearslan, Ş, Mumcu, F. K, Haşlamam, T., & Çevik, Y. D. (2016). Akıllı telefon bağımlılığının modellenmesi: Üniversite öğrencilerinde akıllı telefon kullanımının, öz düzenlemenin, genel öz yeterliliğin ve sanal kaytarmanın rolü. *İnsan Davranışında Bilgisayarlar*, 63, 639-649. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2016.05.091>
- Griffin, K. W., Scheier, L. M., Komarc, M., & Botvin, G. J. (2021). Adolescent transitions in selfmanagement strategies and young adult alcohol use. *Evaluation & The Health Professions*, 44(1), 25-41. <https://doi.org/10.1177/0163278720983432>
- Griffiths, M. (2005). A 'components' model of addiction within a biopsychosocial framework. *Journal of Substance use*, 10(4), 191-197. <https://doi.org/10.1080/14659890500114359>
- Gülbahar, E. (2019). *Ergenlerde karakter güçleri ile zorbalık arasındaki ilişkinin incelenmesi* (Tez No. 560737) [Yüksek lisans tezi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Güldal, Ş. (2019). *Bilinçli farkındalık temelli ergenlere yönelik psiko eğitim programının karakter güçleri, bilinçli farkındalık ve akademik başarı gelişimine etkisinin incelenmesi* (Tez No. 605318) [Doktora tezi, Marmara Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi

- Ismail, A. B., & Zawahreh, N. (2017). Self-control and its relationship with the internet addiction among a sample of Najran university students. *Journal of Education and Human Development*, 6(2), 168-174. <https://doi.org/10.15640/jehd.v6n2a18>
- İnan, A. (2010). *İlköğretim II. kademe ve ortaöğretim öğrencilerinde internet bağımlılığı* (Tez No. 263788) [Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Jun, S., & Choi, E. (2015). Academic stress and internet addiction from general strain theory framework. *Computers in Human Behavior*, 49, 282-287. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2015.03.001>
- Kabakçı, Ö. F. (2013). *Karakter güçleri açısından pozitif gençlik gelişiminin incelenmesi* (Tez No. 339034) [Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Kabakçı, Ö. F. (2016). Karakter güçleri ve erdemli oluş: Güçlü yanlara-dayalı psikolojik danışma ve değerler eğitime yeni bir yaklaşım. *Turkish Psychological Counseling and Guidance Journal*, 6(45), 25-40.
- Kara, E. (2016). *Üniversite öğrencilerinin depresyon düzeylerinin bağlanma stilleri ve bilinçli farkındalık arasındaki ilişkisi: Öz kontrolün aracılık rolü* (Tez No. 432435) [Yüksek lisans tezi, Anadolu Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Kawabe, K., Horiuchi, F., Ochi, M., Oka, Y., & Ueno, S. (2016) Internet addiction: Prevalence and relation with mental states in adolescents. *Psychiatry Clin Neurosci*, 70, 405–412. <https://doi.org/10.1111/pcn.12402>
- Kelleci, M. (2008). İnternet, cep telefonu, bilgisayar oyunlarının çocuk ve gençlerin ruh sağlığına etkileri. *TSK Koruyucu Hekimlik Bülteni*, 7(3), 253-256.
- Khan, N. A., Khan, A. N., & Moin, M. F. (2021). Self-regulation and social media addiction: A multi-wave data analysis in China. *Technology in Society*, 64, 101527. <https://doi.org/10.1016/j.techsoc.2021.101527>
- Kıran, S., Küçükbostancı, H., & Emre, İ. E. (2020). Sosyal medya kullanımının kişiler üzerindeki etkilerinin incelenmesi. *Bilişim Teknolojileri Dergisi*, 13(4), 435-441. <https://doi.org/10.17671/gazibtd.693331>
- Kilford, E. J., Garrett, E., & Blakemore, S. J. (2016). The development of social cognition in adolescence: An integrated perspective. *Neurosci Biobehav Rev*, 70, 106–120. <https://doi.org/10.1016/j.neubiorev.2016.08.016>
- Kim, H. K., & Davis, K. E. (2009). Toward a comprehensive theory of problematic Internet use: Evaluating the role of self-esteem, anxiety, flow, and the self-rated importance of internet activities. *Computers in Human Behavior*, 25(2), 490-500. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2008.11.001>
- Kim, Y. H., Son, H. M., Yang, Y. O., Cho, Y. R., & Lee, N. Y. (2007). Relation between internet game addiction in elementary school students and student's perception of parent-child attachment. *Child Health Nursing Research*, 13(4), 383-389. <http://doi.org/10.4040/jkan.2010.40.3.378>
- Koca, E. B., & Tunca, M. Z. (2020). İnternet ve sosyal medya bağımlılığının öğrenciler üzerindeki etkilerine dair bir araştırma. *Alanya Akademik Bakış*, 4(1), 77-103. <https://doi.org/10.29023/alanyaakademik.597820>
- Kutluay, E. (2022). *Akıllı telefon bağımlılığıyla ilişkili faktörlerin lise öğrencilerinin akademik başarıları üzerindeki etkilerini açıklayan bir model önerisi* (Tez No. 732652) [Doktora tezi, Marmara Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Lai, W., Wang, W., Li, X., Wang, H., Lu, C., & Guo, L. (2023). Longitudinal associations between problematic Internet use, self-esteem, and depressive symptoms among Chinese adolescents. *European Child & Adolescent Psychiatry*, 32(7), 1273-1283. <https://doi.org/10.1007/s00787-022-01944-5>

- LaRose, R., Lin, C. A., & Eastin, M. S. (2003). Unregulated internet usage: Addiction, habit, or deficient self-regulation?. *Media Psychology*, 5(3), 225-253. https://doi.org/10.1207/S1532785XMEP0503_01
- Lemmens, J. S., Valkenburg, P. M., & Peter, J. (2009). Development and validation of a game addiction scale for adolescents. *Media Psychology*, 12(1), 77-95. <https://doi.org/10.1080/15213260802669458>
- Lerner, R. M., Lerner, J. V., Bowers, E. P., & Geldhof, G. J. (2015). Positive youth development and relational-developmental-systems. In W. F. Overton, P. C. M. Molenaar, & R. M. Lerner (Eds.), *Handbook of child psychology and developmental science: Theory and method* (pp. 607-651). John Wiley & Sons, Inc. <https://doi.org/10.1002/9781118963418.childpsy116>
- Leung, C. Y., Leung, G. M., & Schooling, C. M., (2018) Behavioral problem trajectories and self-esteem changes in relation with adolescent depressive symptoms: A longitudinal study. *Soc Psychiatry Psychiatr Epidemiol* 53, 673–684. <https://doi.org/10.1007/s00127-018-1508-z>
- Mahapatra, S. (2019). Smartphone addiction and associated consequences: Role of loneliness and self-regulation. *Behaviour & Information Technology*, 38(8), 833-844. <https://doi.org/10.7275/hz5x-tx03>
- Maniaci, G., La Cascia, C., Giammanco, A., Ferraro, L., Palummo, A., Saia, G. F., Pinetti, G., Zarbo, M., & La Barbera, D. (2023). The impact of healthy lifestyles on academic achievement among Italian adolescents. *Current Psychology*, 42(6), 5055-5061. <https://doi.org/10.1007/s12144-021-01614-w>
- Mathew, P. (2020). Impact of problematic internet use on the self-esteem of adolescents in the selected school, Kerala, India. *Archives of Psychiatric Nursing*, 34(3), 122-128. <https://doi.org/10.1016/j.apnu.2020.02.008>
- Meerkerk, G. J., Van Den Eijnden, R. J. J. M., & Garretsen, H. F. L. (2006). Predicting compulsive internet use: It's all about sex!. *Cyber Psychology & Behavior*, 9(1), 95- 103. <https://doi.org/10.1089/cpb.2006.9.95>
- Meerkerk, G. J., van den Eijnden, R. J., Franken, I. H. A., & Garretsen, H. F. L. (2010). Is compulsive internet use related to sensitivity to reward and punishment, and impulsivity?. *Computers in Human Behavior*, 26(4), 729-735. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2010.01.009>
- Millî Eğitim Bakanlığı (2019), *Liselere geçiş sistemi (LGS) kapsamında ilk yerleştirme sonuçları ön raporu*. https://www.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2019_07/22084102_LGS_2019_yerlestirme_22temmuz.pdf
- Morsünbül, Ü. (2014). İnternet bağımlılığının bağlanma stilleri, kişilik özellikleri, yalnızlık ve yaşam doyumu ile ilişkisi. *International Journal of Human Sciences*, 11(1), 357-372. <https://doi.org/10.14687/ijhs.v11i1.2727>
- Nalwa, K., & Anand, A. P. (2003). İnternet addiction in students: A cause of concern. *Cyber Psychology & Behavior*, 6(6), 653–656. <https://doi.org/10.1089/109493103322725441>
- Needham, B. L., Crosnoe, R., & Muller, C. (2004). Academic failure in secondary school: The inter-related role of health problems and educational context. *Social problems*, 51(4), 569-586. <https://doi.org/10.1525/sp.2004.51.4.569>
- Ögel, K. (2017). *İnternet bağımlılığı, internetin psikolojisini anlamak ve bağımlılıkla başa çıkma* (3. baskı). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ögel, K. (2020). *İnternet bağımlılığı*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Özer, Ş. (2013). *Problemli internet kullanımının benlik saygısı ve öznel iyi oluş ile açıklanabilirliği* (Tez No. 344488) [Yüksek lisans tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Öztabak, M. Ü. (2018). Problemli internet kullanımı olan ergenlerin internet kullanımına ilişkin duygu ve görüşlerinin incelenmesi. *OPUS International Journal of Society Researches*, 8(15), 1022-1055. <https://doi.org/10.26466/opus.419667>

- Öztabak, M. Ü. (2023). Ergenlerde problemli internet kullanımı ile aleksitimi arasındaki ilişkinin incelenmesi. *International Social Sciences Studies Journal*, 9(116), 8765- 8777. <http://dx.doi.org/10.29228/sssj.723.27>
- Parker, B. J., & Plank, R. E. (2000). A uses and gratifications perspective on the internet as a new information source. *American Business Review*, 18(2), 43-49. <https://www.proquest.com/scholarly-journals/uses-gratifications-perspective-on-internet-as/docview/216306467/se-2>
- Paus, T., Keshavan, M., & Giedd, J. N. (2008). Why do many psychiatric disorders emerge during adolescence?. *Nature Reviews Neuroscience*, 9(12), 947-957. <https://doi.org/10.1038/nrn2513>
- Perrella, R., & Caviglia, G. (2017). Internet addiction, self-esteem and relational patterns in adolescents. *Clinical Neuropsychiatry*, 14(1), 82-87.
- Peterson, C., & Seligman, M. E. P. (2004). *Character strengths and virtues: A handbook and classification*. Oxford University Press & American Psychological Association.
- Sağar, M. E. (2021). Predictive role of cognitive flexibility and self-control on social media addiction in university students. *International Education Studies*, 14(4), 1-10. <https://doi.org/10.5539/ies.v14n4p1>
- Sarier, Y. (2016). Türkiye’de öğrencilerin akademik başarısını etkileyen faktörler: Bir metaanaliz çalışması. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 31(3), 609-627. <http://doi.doidestek.com/MetaDataDuzenle.aspx?ID=15868>
- Say, G. (2016). *Problemli internet kullanımı ile ilişkili bazı değişkenler: Ebeveyn-ergen ilişki niteliği, yalnızlık, öfke ve problem çözme becerileri* (Tez No. 425435) [Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Sebena, R., Orosova, O., & Benka, J. (2013). Are self-regulation and depressive symptoms predictors of problematic internet use among first year university students?. *PsychNology Journal*, 11(3), 235–249.
- Seligman, M. E. P. (2002). Positive psychology, positive prevention and positive therapy. In C. R. Snyder & S. J. Lopez (Eds.), *Handbook of positive psychology* (pp. 3–9). Oxford University Press.
- Shapira, N. A., Lessig, M. C., Goldsmith, T. D., Szabo, S. T., Lazoritz, M., Gold, M. S., & Stein, D. J. (2003). Problematic internet use: Proposed classification and diagnostic criteria. *Depression and Anxiety*, 17(4), 207-216. <https://doi.org/10.1002/da.10094>
- Spada, M. M., Langston, B., Nikčević, A. V., & Moneta, G. B. (2008). The role of metacognitions in problematic internet use. *Computers in Human Behavior*, 24(5), 2325-2335. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2007.12.002>
- Stavropoulos, V., Alexandraki, K., & Motti-Stefanidi, F. (2013). Recognizing internet addiction: Prevalence and relationship to academic achievement in adolescents enrolled in urban and rural Greek high schools. *Journal of Adolescence*, 36(3), 565- 576. <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2013.03.008>
- Stevens, M. W., Dorstyn, D., Delfabbro, P. H., & King, D. L. (2021). Global prevalence of gaming disorder: A systematic review and meta-analysis. *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry*, 55(6), 553-568. <https://doi.org/10.1177/0004867420962851>
- Şimşir, Z., & Dilmaç, B. (2022). Öz disiplin ve huzur arasındaki ilişkide cesaret ve yaşam doyumunun aracılık rolü: Öz disiplin ölçeğinin geliştirilmesi. *Güncel Psikoloji*, 41(12), 8322-8332. <https://doi.org/10.1007/s12144-021-01515-y>
- Tabachnick, B. G., & Fidell, L. S. (2013). *Using multivariate statistics* (6th ed.). Pearson.
- Taçoıldız, Ö. (2010). *Lise öğrencilerinin internet bağımlılığı düzeylerinin bazı değişkenlere göre yordanması* (Tez No. 264036) [Yüksek lisans tezi, Ege Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.

- Tan, Y., Chen, Y., Lu, Y., & Li, L. (2016). Exploring associations between problematic internet use, depressive symptoms and sleep disturbance among southern Chinese adolescents. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 13(3), 313. <https://doi.org/10.3390/ijerph13030313>
- Tang, Y. Y., Posner, M. I., Rothbart, M. K., & Volkow, N. D. (2015). Circuitry of self-control and its role in reducing addiction. *Trends in Cognitive Sciences*, 19(8), 439-444. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2015.06.007>
- Tanrıverdi, S. (2012). *Ortaöğretim öğrencilerinde internet bağımlılığı ile algılanan sosyal destek arasındaki ilişkinin incelenmesi* (Tez No. 339875) [Yüksek lisans tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Taş, İ., Eker, E., & Anlı, G. (2014). Orta öğretim öğrencilerinin internet ve oyun bağımlılık düzeylerinin incelenmesi. *Online Journal of Technology Addiction & Cyberbullying*, 1(2), 37-57.
- Tateno, M., Teo, A. R., Ukai, W., Kanazawa, J., Katsuki, R., Kubo, H., & Kato, T. A. (2019). Internet addiction, smartphone addiction, and hikikomori trait in Japanese young adult: Social isolation and social network. *Frontiers in Psychiatry*, 10, 455. <https://doi.org/10.3389/fpsy.2019.00455>
- Tokunaga, R. S. (2017). A meta-analysis of the relationships between psychosocial problems and internet habits: Synthesizing internet addiction, problematic internet use and deficient self-regulation research. *Communication Monographs*, 84(4), 423-446. <https://doi.org/10.1080/03637751.2017.1332419>
- Topal, N., Odacı, H., & Şükrü, Ö. (2023). İnternet bağımlılığı, akıllı telefon bağımlılığı ve psikolojik iyi oluş: Yalnızlığın aracı rolü. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 43(2), 601-639. <https://doi.org/10.17152/gefad.1140695>
- Toraman, M. (2013). *İnternet bağımlılığı ve sosyal ağ kullanım düzeylerinin ortaöğretim öğrencilerinin akademik başarıları ile ilişkisinin incelenmesi* (Tez No. 356159) [Yüksek lisans tezi, Fırat Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Tóth Király, I., Morin, A. J., Hietajärvi, L., & Salmela Aro, K. (2021). Longitudinal trajectories, social and individual antecedents and outcomes of problematic internet use among late adolescents. *Child Development*, 92(4), e653-e673. <https://doi.org/10.1111/cdev.13525>
- Türkiye İstatistik Kurumu (2023). *Hanehalkı bilişim teknolojileri kullanım araştırması*. [https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-\(BT\)-Kullanim-Arastirmasi-2023-49407](https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Hanehalki-Bilisim-Teknolojileri-(BT)-Kullanim-Arastirmasi-2023-49407)
- Valkenburg, P. M., & Peter, J. (2013). The differential susceptibility to media effects model. *Journal of Communication*, 63(2), 221-243. <https://doi.org/10.1111/jcom.12024>
- Vila, M., Carballo, J. L., & Coloma Carmona, A. (2018). Academic outcomes and cognitive performance in problematic internet users. *Adicciones*, 30(2). <https://doi.org/10.20882/adicciones.844>
- Vondráčková, P., & Gabrhelík, R. (2016). Prevention of internet addiction: A systematic review. *Journal of behavioral addictions*, 5(4), 568-579. <https://doi.org/10.1556/2006.5.2016.085>
- We are Social. (2022). *Digital 2022: Another year of bumper growth*. <https://wearesocial.com/uk/blog/2022/01/digital-2022-another-year-of-bumper-growth-2/>
- Werner, K. M., & Ford, B. Q. (2023). Self-control: An integrative framework. *Social and Personality Psychology Compass*, 17(5), e12738. <https://doi.org/10.1111/spc3.12738>
- Yalçınöz, V. (2017). *Ergenlerin problemli internet kullanımı ile sınav kaygısı düzeylerinin incelenmesi* (Tez No. 502451) [Yüksek lisans tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.

- Yavuzarslan Gök, A. (2017). *Ergenlerde problemli internet kullanımı, kişilik özellikleri ve sosyal beceri arasındaki ilişkinin incelenmesi* (Tez No. 469665) [Yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Yen, J. Y., Yen, C. F., Chen, C. C., Chen, S. H., & Ko, C. H. (2007). Family factors of internet addiction and substance use experience in Taiwanese adolescents. *Cyberpsychology & Behavior*, 10(3), 323-329. <https://doi.org/10.1089/cpb.2006.9948>
- Yılmaz, D. (2010). *Çocuk ruh sağlığı ve hastalıkları anabilim dalına başvuran çocuk ve ergenlerde bilgisayar oyunu ve internet kullanımı ile utangaçlık ve sosyal fobi ilişkisinin incelenmesi* (Tez No. 307247) [Tıpta uzmanlık tezi, Uludağ Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Yılmaz, R., & Yılmaz, F. G. K. (2022). Problematic internet use in adults: The role of happiness, psychological resilience, dispositional hope and self-control and self-management. *Journal of Rational-Emotive & Cognitive-Behavior Therapy*, 10, 1-19. <https://doi.org/10.1007/s10942-022-00482-y>
- Young, K. S. (1996). Internet Addiction: The emergence of a new clinical disorder. *Cyber Psychology and Behavior*, 1(3), 237-244. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1089/cpb.1998.1.237>
- Yönet Demirhan, C., Cırcır, O., Aydemir, M., Balcı, H., Can, H. R., & Gökçe, Z. (2023). Ergenlerde dijital oyun bağımlılığı ile bilinçli farkındalık arasındaki ilişkide duygu düzenlemenin aracı rolünün incelenmesi. *Milli Eğitim Dergisi*, 52(239), 1875-1896. <https://doi.org/10.37669/milliegitim.1131011>
- Zhou, M., & Ding, X. (2023). Internet use, depression and cognitive outcomes among Chinese adolescents. *Journal of Community Psychology*, 51(2), 768-787. <https://doi.org/10.1002/jcop.22779>
- Zhu, Y., Au, W., & Yates, G. (2016). University students' self-control and self-regulated learning in a blended course. *The Internet And Higher Education*, 30, 54-62. <https://doi.org/10.1016/j.iheduc.2016.04.001>
- Zorbaz, O., & Tuzgöl Dost, M. (2014). Lise öğrencilerinin problemli internet kullanımının cinsiyet, sosyal kaygı ve akran ilişkileri açısından incelenmesi. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 29(1), 298-310.

Makale Geliş | Received: 01.11.2024
Makale Kabul | Accepted: 08.01.2025
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.1577435

Hamise BALKİ DURUM

Dr. | PhD Graduate
Samsun-TÜRKİYE
ORCID: 0000-0002-5167-5353
hamisebalki@gmail.com

Anlamanın Oluşumu Bağlamında John Searle'ün Dil ve Zihin Felsefesi Üzerine Bir İnceleme

Öz

John R. Searle, dil felsefesini temele oturttuğu bir zihin felsefesi ortaya koyar. Searle, biyolojik doğalcılık olarak adlandırdığı bilinç anlayışında, zihnin biyolojik ve doğal yönünü vurgulamakla birlikte bilincin öznel, birinci şahıs bakış açısı ile bilinebileceğini savunur. Bilinç, öznel, niteliksel, bütünsel ve yönelimsel özelliklere sahip zihinsel bir fenomen olarak fiziksel dünyanın bir parçasıdır. Dil felsefesi zihin felsefesinin bir dalıdır. Dil felsefesinin amacı, zihin, dil ve dünya arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu açıklamaktır. Dil, gerçekliği kavramada basit bir araç olmamakla birlikte, dilsel davranışta bulunmak aynı zamanda gerçekliği inşa etmektir. Gerçekliğin nesnel boyutunun yanında bir de toplumsal boyutu vardır. Toplumsal gerçekliği oluşturan üç temel öge, işlev yükleme, kolektif yönelimsellik ve kurucu kurallardır. Toplumsal yaşamda kurumsal gerçekliği inşa eden dil, bu gerçekliğin algılanması ve aktarılması süreçleri için de vazgeçilmez bir araçtır. Bu anlamda dil, işlevsel ve yönelimsel yönüyle ön plana çıkar. Anlam önce yönelimsellikte zihinde başlayıp daha sonra dile dökülür. Dolayısıyla söylenilen cümlenin bir şeyi temsil ediyor olması, o cümlenin özsel bir özelliği değil, insan zihninin yönelimselliğinden kaynaklıdır. Yönelimsellik ontolojik kategoriler yarattığı gibi, kelimeler ve söz edimleri kategorileri de yaratır. Söz edimleri teorisi, bir şey söylemenin bir şey yapmak olduğu tezinden hareketle, gündelik konuşmalar içinde yer alan ifadelerin hiç de anlamsız olmadığını göstererek anlamı yalnızca basit bir doğruluk-yanlışlık karşılığına indirgememiş olur. Bu makale, John Searle'ün dil ve zihin hakkındaki görüşlerini anlam oluşumu bağlamında ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: John Searle, Dil Felsefesi, Zihin Felsefesi, Söz Edimleri.

A Study on John Searle's Philosophy of Language and Mind in the Context of the Formation of Meaning

Abstract

John R. Searle puts forward a philosophy of mind that lays the groundwork for the philosophy of language. In his understanding of consciousness, which he calls biological naturalism, Searle emphasizes the biological and natural aspects of the mind, arguing that consciousness can be known from a subjective, first-person perspective. Consciousness is a mental phenomenon with subjective, qualitative, holistic, and intentional features, and it is part of the physical world. The philosophy of language is a branch of the philosophy of mind. The philosophy of language aims to explain how the relationship between the mind, language, and the world works. While language is not just a simple tool for grasping reality, engaging in linguistic behavior is also a way of constructing reality. In addition to the objective dimension of reality, there is also a social dimension. The three fundamental elements of social reality are function assignment, collective intentionality, and constitutive rules. Language, which builds institutional reality in social life, is also indispensable for perceiving and conveying this reality. In this sense, language stands out with its functional and intentional aspects. Meaning starts with intentionality in the mind and then gets expressed in language. Thus, the fact that a spoken sentence represents something is not an essential characteristic of that sentence but arises from the intentionality of the human mind. Intentionality creates ontological categories as well as categories of words and speech acts. The theory of speech acts, based on the thesis that saying something is doing something, demonstrates that expressions within everyday conversations are far from meaningless, thereby avoiding the reduction of meaning to a mere true-false dichotomy. This article aims to reveal John Searle's views on language and mind in the context of meaning formation.

Keywords: John Searle, Philosophy of Language, Philosophy of Mind, Speech Acts.

Giriş

Modern bilimin yol açtığı yeniliklere paralel olarak felsefede bilgiye ilişkin tartışmaların seyri bir hayli değişir. Bu tartışmalarda başvuru geleneksel kavram ve yöntemler kimi zaman terk edilir kimi zaman da değişikliklere uğratılır. Bu değişiklikler neticesinde önemli ölçüde yeni kavramlar türer. Bu süreçte evrene ve doğaya ilişkin edinilen yeni kavram ve bilgiler ışığında, bilen-bilinen ilişkisi yeniden yapılandırılır. Doğa bilimlerinin evreni anlama adına geldiği noktada insanın da doğa bilimleri aracılığıyla araştırılması gerekliliği gündeme gelir. İnsanın ve edimlerinin araştırılması, insana özgü niteliklerin ve bilme, anlama gibi uğraşların başvurduğu aygıtların da sorgulanmasını gerekli kılar. Bu aygıtların başında ise dil gelir (Serin, 2020, s. 67). Böylece felsefe çalışmaları, dil üzerine yoğunlaşır ve felsefenin yeni bir alanı olarak dil felsefesi ortaya çıkar. Dil felsefesi, objektif ve öznel arası bir anlam şartı belirlemeye ve dilin işleyiş mekanizmasının betimini ortaya koymaya çalışır. Dilin dünyayı anlatabilme kapasitesi ve değiştirebilme gücü üzerine odaklanır. Dili felsefede bir sorun alanı olarak görmekten ziyade, sorunların çözümünde kullanır (Özcan, 2016, s. 11). Dil felsefesi insanın bilişsel doğası ve genel olarak zihin felsefesi ile yakından ilişkilidir. Çünkü insanın dünyayla ilişkisinde anlamın nasıl ortaya çıktığının araştırılması işi yalnızca dilin kendi içerisinde değil, dili kullanırken insanın sahip olduğu bilişsel tutum ve yönelimselliğinin de dikkate alınışı ile olanaklıdır (Serin, 2020, s. 68). Bu açıdan dil ile zihin birlikte soruşturulmalı ve anlamın nasıl ortaya çıktığı hususundaki sorulara zihinsel süreçleri de kapsayan bir bağlamda yanıt aranmalıdır.

Dilin, felsefeden bağımsız bir alan olarak ortaya çıkışı Gottlob Frege ve Bertrand Russell'la gerçekleşmiştir denebilir. Dil felsefesini geliştirenler ise Ludwig Wittgenstein (I. Dönem), Rudolf Carnap, Alfred Tarski, Saul Aaron Kripke, Donald Davidson gibi analitikçi filozoflardır. Bu filozofların amacı ideal bir dil oluşturmaktır. Bu amaç doğrultusunda ilkin yapılması gereken anlamlı ve anlamsız ifadeleri birbirinden ayırmaktır. Mantıkçı filozoflar için anlamlılık yalnızca olgusal bildirilere ait bir özellik olarak ele alınır (Altınörs, 2003, s. 112-113). Onlara göre dilin en temel işlevi bilgi taşımak olduğundan, öncelikle sözcelerin doğruluk şartı taşıyıp taşımadığı dikkate alınmalı ve doğruluk şartı taşıyan sözceler üzerinde durulmalıdır. Ancak bu sayede dil analiz edilebilir, onu oluşturan sözcelerin referans ve içerikleri belirlenebilir ve böylece bu sözcelerin anlamları, zaman ve bağlam dışı bir tarzda açıklanabilir. Bu sebeple dil felsefesinin çalışma alanı gündelik dilden ziyade biçimsel dil olmalıdır. Biçimsel dil açık ve yalın olması sebebiyle dil olgusunu daha iyi yansıtırken, gündelik dil kapalı, karmaşık ve yanıltıcıdır. Genel hatlarıyla bu görüşler etrafında şekillenen dil felsefesinin bu ilk dönemi, *birinci analiz dönemi* olarak adlandırılır (Özcan, 2016, s. 12). *Birinci analiz dönemi*, dil felsefesinin ortaya çıkışından II. Dünya Savaşı'na kadar geçen süreyi kapsar.

II. Dünya Savaşından sonra dil felsefesinde *ikinci analiz dönemine* geçilir ve çalışmalar gündelik dil üzerine yoğunlaşır. *İkinci analiz döneminin* ortaya çıkışındaki temel sebepler, mantıkçı modelin pek çok lengüistik fenomeni açıklamada yetersiz kalması ve sözcüklerin eylemsel yönünü dikkate almamasıdır (Özcan, 2016, s. 12). Mantıkçılar, ideal dil anlayışlarında dilin gündelik konuşma formlarını göz ardı ettiklerinden, dil felsefesinin *ikinci analiz döneminde* bu formları temel alan bir anlam teorisi geliştirilir (Altınörs, 2003, s. 47). Gündelik dil felsefecileri, dilin yalnızca olgusal önermelerle ilgilenmesi gerektiği iddiasına karşı çıkarak, dili yaşamın içindeki etkinliklerin bir parçası olarak görürler. Dili bir eylem alanı içinde ele alır ve konuşan-dinleyen açısından değerlendirirler (Ricoeur, 2000, s. 27). Sözceler birer edim olarak ele alındığından, dilin amacı dinleyen kişiye bir şey yaptırmak olarak görülür (Özcan, 2016, s. 12). Dolayısıyla dil dünya ilişkisinden çok, dil davranış ilişkisine odaklanılır. Gündelik dil filozofları, mantıkçı pozitivistlerin doğrulama ilkesine karşı çıkarak empirik kanıta dayanmayan dilsel ifadeleri de kapsayacak bir anlam görüşü geliştirmeyi amaçlar (Altınörs, 2003, s. 113). Nihayetinde dil bir anlam taşıyıcısı,

iletişim aracı ve sosyal bağlamın bir parçası olarak görülür. Gündelik fil felsefesi alanında önemli fikirler ileri süren düşünürlerden biri de Amerikalı filozof John Rogers Searle (1932-)'dür. Searle, felsefe ve bilim anlayışını kendi tabiriyle aydınlanma vizyonuna dayandırır. Evren, insan zihninden tamimiyle bağımsızdır ve insanın gelişime açık, doğuştan kabiliyeti tarafından konulan sınırlar dâhilinde mahiyeti kavranabilmektedir (Searle, 2015, s. 12). Searle aydınlanma düşüncesinin bilimsel duruşuna ve realist anlayışına sahip olmakla birlikte insan ile doğa arasındaki ilişkilerin bütünleştirici bir açıklamasını verme amacındadır.

Bu çalışmanın amacı, Searle düşüncesinde insan ile doğa arasındaki anlama ve anlamlandırmanın nasıl oluştuğunu göstermektir. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak onun biyolojik doğalcılık kuramı ana hatları ile açıklanacaktır. Daha sonra doğal birer fenomen olarak ele alınan zihin ve dil hakkındaki görüşleri detaylı bir biçimde ortaya konacaktır. Bütün bu incelemeler yapılırken, onu etkileyen düşünür ve düşüncelere yer verilecektir. Çalışmamızın sınırlılıkları da bulunmaktadır. Zihin ve dil kavramları anlam oluşumu bağlamında ele alınacağından bunlarla alakalı güncel tartışmalara değinilmeyecektir. Zira çalışmamız için önemli olan, bu kavramların anlam oluşumundaki rolünü göstermektir. Çalışma metin analizi ve temellendirme yöntemine dayanmaktadır. Temel metinler '*Zihin Dil ve Toplum*' ve '*Toplumsal Gerçekliğin İnşası*' başta olmak üzere, düşünürün kendi eserleridir. Bu eserlere yönelik klasik ve modern yorumlar da araştırmamız için oldukça önemlidir.

Anlam Oluşumunda Zihnin Rolü

Searle düşüncesini özgün kılan, incelediği fenomenlerin gerçekliğini natüralist bir biçimde ortaya koymasındır denebilir. O, zihin, dil ve topluma ilişkin incelediği fenomenleri doğal dünyanın bir parçası olarak görür. Böylece materyalist ve düalist görüşlerin aşırılıklarından kaçınarak kendi monist anlayışını ortaya koyar (Searle, 1996, s. 36). Searle materyalizmi ve düalizmi, zihin-beden problemini çözümsüz bıraktıkları gerekçesiyle eleştirir. Materyalizm, bilincin indirgenemezliğini göz ardı eder ve bu zamanla bilincin varlığını inkârâ dönüşür. Bu inkâr, bilincin ya beynin hesaplamalı durumuna ya bedenin davranışına ya da fiziksel bir sistemin işlevsel durumuna indirgenmesiyle yapılır (Searle, 2015, s. 60-61). Düalizm ise bilinci fiziksel veya maddi gerçeklikten farklı, gizemli bir fenomen olarak görür. Düalizmin iki çeşidi vardır, birincisi töz/cevher düalizmi ikincisi ise nitelik düalizmidir. Beden ve zihnin iki ayrı varlık alanı olarak görüldüğü töz düalizminin en ünlü örneği René Descartes'tır. Nitelik düalizmi, nesnelerde iki farklı nitelik olduğunu iddia eder. Bunlardan biri, ağırlık gibi fiziksel nitelikler, diğeri acı hissi gibi zihinsel niteliklerdir (Searle, 2015, s. 55-56). Searle'e göre düalizm ve materyalizmin düştüğü en temel yanlış, bilincin öznel ve niteliksel bir fenomen olarak kabul edildiği takdirde maddi ve fiziksel dünyanın bir parçası olamayacağı yönündeki görüşleridir. Maddi ve zihinsel olanın radikal bir biçimde ayrıldığı bu geleneksel görüş terk edilmelidir (Searle, 2015, s. 61). Bilinç makro düzeyde insanın öznel, akılsal, yönelimli ve nedensel olmasını açıklayan bir kavramdır (Searle, 1996, s. 36). Bu açıdan bilinç maddi bir şey değildir ancak maddi bir şeyden kaynaklıdır. Bilinç beynin bir özelliği ya da niteliğidir (Searle, 2014, s. 140). Searle, bilinç hakkında ileri sürdüğü bu görüşünü biyolojik doğalcılık (*biological naturalism*) olarak adlandırır. Bu adlandırmada biyolojik, bilincin biyolojik düzeydeki varlığına, doğalcılık ise bilincin doğal dünyanın bir parçası olduğuna vurgu yapar. Zihinsel olanla fiziksel olanın uzlaştırıldığı biyolojik doğalcılık kuramı dört temel üzerine inşa edilir. Bunlardan ilki, gerçek fenomen olan zihin durumlarının elemeci bir indirgemesinin yapılamayacağıdır. İkincisi, beyinde daha alt seviyede bulunan nörobiyolojik süreçlerden kaynaklandığı için zihin durumlarının, nörobiyolojik süreçlere nedensel olarak indirgenebilir olduğudur. Üçüncüsü tek başına bilinçli olmayan nöronların beyin sistemini oluşturan parçalarının bilinçli olduğudur. Sonuncusu ise, bilinç durumlarının işleyişinin nedensel olmasıdır (Doğan, 2018, s. 235). Nedensel işleyişte bilinç durumları temsil ettiği şeye neden olur. Böylece yemek yeme veya su içme isteği gibi bilinçli durumlar, fiziksel durumu hem temsil etmiş hem de ona

neden olmuş olur. Dolayısıyla bilinç durumları, fiziksel durumlara temsil etme yoluyla neden olur. Bu durum ise yönelimsel nedensellik olarak adlandırılır (Bingöl, 2023, s. 31). Yönelimsel nedensellik esasen dünyadaki fiziksel olayların belirlenmesinde, zihnin sahip olduğu nedensel işlevi gösterir.

Biyolojik doğalcılık anlayışı bilinç de dahil olmak üzere tüm zihinsel olayların, sindirim ve dolaşım sistemi kadar doğal ve biyolojik bir fenomen olduğuna dikkat çeker (Searle, 2014, s. 15). Searle'ün biyolojik doğalcılık anlayışında bilinçlilik durumu akılsal bir gerçeklik olarak görülür, ancak bu gerçeklikten yalnızca fiziksel sistemlerin bilinçli olduğu anlaşılmamalıdır. Bilinç kavramı insani özellikleri anlamlı kılan, varoluşun önemli bir gerçeğidir (Searle, 1996, s. 20). Beyin bilinçli olma özelliğine sahip bir organdır ve bu süreci biyolojik olarak açıklamak mümkündür. Bilinci sağlayan süreç, nöronlar ve nöron modülleri arasında oluşan elektrokimyasal alışveriş sonucunda oluşur (Searle, 1996, s. 32). Dolayısıyla bilinç, niteliksel, öznel, zihinsel bir fenomendir ve aynı zamanda fiziksel dünyanın da bir parçasıdır. Bilincin en temel ayırt edici özellikleri niteliksellik ve öznelliklerdir. Niteliksellik, her bir bilinçli durumun kendini hissettiği belli bir tarz veya karaktere göndermede bulunur (Searle, 2015, s. 52). Bilinçli bir durum, kişinin kendini bir şey gibi hissetmesi veya bir şey gibi olmasıdır. Dolayısıyla bilincin nitelikseliği, kişinin belli bir durumda bulunması veya belli bir histe olmasıdır (Searle, 2000a, p. 560). Mesela, ağrı hissetmek veya endişelenmek gibi bilinçli bir durumu ele alalım. Bu durumun nitelikseliği, o durumu yaşıyor olma hissini içinde barındırmasıdır (Searle, 2018, s. 11). Bilincin diğer ayırt edici özelliği, öznelliklerdir. Öznellik bilinçli durumların her zaman sadece bir özne tarafından tecrübe edilmesidir (Searle, 2015, s. 52). Bu iki özellik haricinde ayırt ediciliği bakımından öne çıkan diğer bilinç özellikleri bütünsellik ve yönelimselliklerdir. Yönelimsellik, öznel durumların dış dünyayla ilişkilendirildiği bilinç özelliğidir (Doğan, 2020, s. 107). Searle, yönelimselliği şu şekilde tanımlar; "...zihnin nesneler ve dünyadaki şey durumlarına yönelmesini ve onlara dair olmasını sağlayan çeşitli biçimlerin hepsinin genel terimidir" (Searle, 2015, s. 99). Bu tanım, Franz Brentano ve Edmund Husserl'in tanımları ile oldukça benzer olduğundan onların devamı niteliğindedir. Brentano, yönelimsel ilişki kavramına ilk kez 1889 yılında, *'Doğru ve Yanlış Bilgimizin Kökeni (Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis / The Origin of Our Knowledge of Right and Wrong)*' konulu bir konferansında değinir. Ona göre, psikolojik şeylerin ortak özellikleri nesneyle olan ilişki sonucunda ortaya çıkmalarıdır (Bingöl, 2023, s. 19). Bu ilişki nesneye ilişkin olmakla birlikte aynı zamanda da yönelimseldir. Brentano bu durumu şu şekilde açıklar, işitme için işitilecek bir şeyin, inanma için inanılacak bir şeyin, umut için umulacak bir şeyin ve neşe için mutlu olunacak bir şeyin olması gerekir (Brentano, 2009, p. 8-9). Husserl de genel olarak hocasının izinden gider ve her bilinç yaşantısının bir nesneyi içerdiğini savunur. Bütün edimlerin yöneldiği, ilişki kurduğu ve göndermede bulunduğu bir şey vardır yani bilinç her zaman bir şeyin bilinci olmak durumundadır. Bütün bilinç süreçleri yönelimsel olduğundan yönelimsellik bilincin özsel özelliğidir (Küçükalp, 2006, s. 62). Bu düşünceleri neredeyse aynı şekilde benimseyen Searle, Brentano ve Husserl'den bütün zihin durumlarının yönelimsel olmadığı görüşü dolayısıyla ayrılır. Korku, arzu, inanç ve umudun yönelimsel olmasına karşın sevinç, sinir ve kaygının bazı biçimleri yönelimsel değildir. İnanç ve arzunun, nesnesi olmadan varlığı söz konusu değildir. Bunlar daima bir şey hakkındadırlar. Ancak sevinç, depresyon veya kaygı her zaman bir şey hakkında olmayabilir (Searle, 2010, p. 26).

Searle için yönelimsellik iki türdür, içsel ve türetilmiş. İçsel yönelimsellik, gözlemciden bağımsız olarak gerçekleşen yönelimdir. Açlık duygusunun herhangi bir gözlemci düşüncesinden bağımsız bir biçimde ortaya çıkışı içsel yönelimselliklerdir. Türetilmiş yönelimsellik ise içsel olanın aksine gözlemciye bağlıdır. Fransızca bir cümlelerin sahip olduğu anlama, sahip olması onu kullanana bağlıdır (Searle, 2015, s. 108-109). Yönelimsellik dış dünyada var olan ve aklın yöneldiği her şeyi içerir. Searle'e göre, bilincin ve yönelimselliğin anlaşılması için beyin süreçlerinin incelenmesi gerekir; çünkü görme, işitme ve dokunma duyularının hepsine beyindeki birtakım

süreçlere yol açmaktadır (Searle, 1996, s. 34). Görüldüğü üzere, Searle’ün biyolojik doğalcılığı, yönelimsellik kavramına yaklaşımında da kendini gösterir. Susuzluk hissi, korku, istek ve beklenti gibi durumlar, nefes almak ve uyumak gibi kişinin biyolojik yapısının bir parçası olarak görülür. Dolayısıyla yönelimsellik biyolojik organizmalar için, içkin bir özellikleridir. Beynin nörobiyolojik ve nörofizyolojik süreçlerinin nedensel sonuçları olarak beyin yapısı içinde oluşurlar (Searle, 2005a, s. 126-127). Bu süreçler zihinsel olduğundan aynı zamanda öznedir. Dolayısıyla insan davranışının anlamlandırılmasında üçüncü şahıs gözlemi yeterli olmamaktadır. Birinin çektiği acıyı bir başkası duyumsayamaz veya birinin dünyaya bakış açısı ve yorumlaması bir başkasına göre farklıdır (Searle, 1996, s. 20). Bilinç ve yönelimsellik zihnin özellikleri olmalarına rağmen, gözlemciden bağımsızdırlar (Searle, 2015, s. 109). Bu noktada öznellik, bilimsel ve nesnel gerçekliğin dışında bırakılmamalıdır; çünkü nesnelerin nasıl var olduğu betimlenirken zihinsel durumların öznelliğinden bahsedilmesi bir gerekliliktir. İnsan ve hayvan beyinleri incelenirken öznel ifadelerle yer verilmesi biyolojik evrimin bir gerçeğidir. Ayrıca bilinç durumu beynin bir özelliği olmakla birlikte yalnızca o canlıya açık bir durumdur (Searle, 1996, s. 34). Searle için tüm bunlardan çıkarılacak sonuç, öznelğin biyolojinin nesnel bir gerçeği sayılmasıdır. Zira bilinç ve yönelimsellik tıpkı zihin gibi biyolojik bir fenomendir (Searle, 2015, s. 127). Ancak bu görüş Searle’ün öznenen bütünüyle bağımsız olarak mevcut bir gerçekliğin varlığını kabul etmediği şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira Searle, öznenen bağımsız bir gerçekliğin varlığını kabul eder: “Şeylerin bulundukları durum, gözlemciden bağımsız bir tarza sahiptir; bizim gerçeklik hakkındaki ifadelerimiz, şeylerin bulundukları durumu doğru bir biçimde temsil edip etmemelerine bağlı olarak doğru ya da yanlışlırlar” (Searle, 2015, s. 152).

Searle, yönelimselliğin öznel olmasının yanı sıra kolektif de olabileceğini savunur. Kolektif yönelimsellik oldukça yeni bir kavram olmasının yanı sıra ilk kez Searle tarafından, ‘*Collective Intentions and Actions*’ (1990) yazısında kullanılır. Kolektif yönelimsellik ilkel bir fenomen olmakla birlikte her bireyde mevcuttur. Bu fenomen ne tek tek bireyler ele alınarak incelenebilir ne de bireylerin eylemlerinin bir toplamı olarak (Searle, 1990, p. 401). Kolektif yönelimsellik, statü işlevi yükleme ve kurumsal olgular oluşturma yeteneğinin temelinde bulunması sebebiyle oldukça önemlidir (Searle, 2015, s. 153). Dünyanın, gözlemciden bağımsız özellikleri ve yönelimselliğe bağlı olarak gerçekleşen gözlemciye bağımlı özellikleri vardır (Searle, 2015, s. 132). Kolektif yönelimsellik, işlev yükleme ve kurucu kurallar gözlemciye bağlı olarak gerçekleşir. Mesela, sandalye nesnesinin varlığı gözlemciden bağımsızdır. Onun bir sandalye olması, bir sandalye olarak tasarlanması, üretilmesi, satılması ve kullanılmasının bir sonucudur. Bir sandalye olmanın bu tür özellikleri gözlemciye bağlı özelliklerdir. Burada gözlemci tabiri genel anlamda yapıcı, kullanıcı, dizayn edici ve ona sandalye niyetiyle sahip olan kişileri temsil eder (Searle, 2015, s. 132-133). Bir nesneye işlem atfetmek, bir amacı gerektirir. Böylece şeye salt nedensel ilişkilerden daha fazlası yüklenmiş olur (Searle, 2015, s. 138-139). Buradan anlaşılabileceği üzere, işlevler gözlemciye bağlıdır ve yalnızca gözlemciye veya işlevi yükleyen faile bağlı olarak mevcuttur.

Searle, bu şekilde detaylandığı biyolojik doğalcılık kuramında, bilincin yapay makineler tarafından taklit edilebileceği yönündeki düşüncelere de karşı çıkar. Bu karşı çıkışı materyalist düşünür Daniel Dennett’in iddiaları üzerinden yapar. Dennett insan bilincini sanal bir makinenin işleyişi üzerinden açıklar. Bilinç, beyin faaliyetlerini biçimlendiren ve evrimine devam eden bir bilgisayar programına benzetilir (Dennett, 2017, s. 503). Dolayısıyla bilinç, beyinde işlemekte olan bir bilgisayar şebekesidir. Searle’e göre, bu tanım iş yaramazdır; zira bilinç, içsel ve öznel bir birinci şahıs fenomenidir. Searle, beyin bir bilgisayardan, bilincin de bir bilgisayar programından ibaret olduğu yönündeki tutumu güçlü yapay zekâ iddiası olarak adlandırır (Altınörs, 2018, s. 46). Güçlü yapay zekâ görüşüne göre, insan beyinin işlevleri ile bilgisayar işlevleri arasındaki benzerlikten yola çıkılarak, bilgisayarın insan zihninin yerini alabileceği iddia edilebilir. Searle bu teoriye karşı çıkar; çünkü bilinç tam anlamıyla beyne indirgenemeyeceğinden, bilincin öznelliği de bilimin erişimine kapalı olacaktır. (Searle, 1996, s. 38-39). O, güçlü yapay zekâ görüşüne karşı,

zayıf yapay zekâ görüşünü savunur. Bu görüşünü temellendirmek için de Çin odası düşünce deneyini tasarlar (Searle, 2014, s. 70). Bu deneyi kabaca anlatacak olursak, üzerlerinde Çince tabelalar bulunan sepetlerin olduğu bir odada kilitli olduğunuzu düşünün. Tek kelime Çince bilmiyorsunuz ancak yanınızda Çince tabelaları Türkçe açıklayan bir kural kitabı var. Odaya başka Çince simgeler getirildiğini ve bunları odanın dışına çıkarmak için başka kurallar verildiğini hayal edin. Odaya getirilen bu simgeler, oda dışında olanlar tarafından soru, oda dışına çıkarılmak istenenler de bu soruların cevabı olarak adlandırılırsın. Sizin göreviniz gelen Çince sorulara en uygun cevabı dışarı vermek olsun. Kural kitabından faydalanarak gelen soruları başarılı bir şekilde cevaplıyorsunuz öyle ki anadili Çince olan biri kadar mükemmelsiniz. Ancak bu deneyden yola çıkarak içerideki kişinin Çince anladığını söylemek mümkün müdür? Eğer değilse ki Searle’e göre değildir, aynı şekilde dijital bir bilgisayarın yalnızca belli bir programı yürüterek anlamayı gerçekleştirdiğini söylemek de mümkün değildir (Searle, 1996, s. 47). Searle’e göre insanın bazı kapasitelerini mükemmel bir biçimde taklit edebilecek bir program yapılsa da bu program anlamı değil yalnızca sözdizimi kurallarını bilebilir (Searle, 2014, s. 70). Anlam ise birtakım sembollere sahip olmanın çok ötesindedir; zira anlamlandırma o sembollere iliştilecek anlamlara veya bir yoruma sahip olmayı gerektirir. Bilgisayarın bir bilgiyi işlemesi kendisine ne yapılması gerektiğini söyleyen komutlara sahip programlarla gerçekleşir. Bilgisayarın işleyişini sağlayan sayıların dizimi veya sembollerin manipülasyonu olan sentaks, anlamın üretilmesi olan semantik için yeterli değildir (Onur, 2016, s. 199). Bu sebeple bir makine veya dijital bir bilgisayarın düşündüğünü veya anladığını söylemek Searle için pek olası görünmemektedir. Searle, bu deneyle insan zihninin, zihinsel biricikliğinin veya düşünme, hissetme, duygulanım ve akıl yürütme gibi insani özelliklerinin, bilgisayar veya yapay zekâ tarafından taklit edilemeyeceği, bu manada hiçbir yapay zekânın insanın yerini alamayacağı yönündeki argümanını kanıtlamış olur.

Anlam Oluşumunda Dilin Rolü

Dil, anlamlı sözcüklerden ve konuşma formlarından oluşan yapı ya da bütündür. Dil, duygu, düşünce ve seçimleri açıkça göstermeyi sağlayan her türlü işaret sistemi olarak, bilinç içeriklerini, duyguları, arzuları ve düşünceleri tutarlı bir anlam çerçevesi içinde ifade etme yöntemidir (Cevizci, 2005, s. 486). Anlam oluşturma deneyimin özü olduğundan, dil aynı zamanda insani deneyime de kendine özgü karakteristiğini verir (Altuğ, 2001, s. 14). Dil, toplumsal açıdan ele alındığında ise kültürün kurucu ögesi niteliğindedir hem kültürü yaratır hem de kültürün bir parçası olarak onun içinde şekillenir. Dolayısıyla dil, insan yaşamının bütün görüngülerinde ortaya çıkar. Dil gündelik yaşamın en saf ve yalın olaylarından, bilimin en temel aksiyomlarına, gelenek-göreneklerden inançlara kadar hemen her alanda kendini gösterir. Bunun yanı sıra tüm bu alanların ihtiyaçlarına paralel olarak da kendi yönünü belirler (Akarsu, 1998, s. 80). İnsan yaşamı için hayati öneme sahip olan ve hemen her alanla etkileşim hâlinde bulunan dilin kökeni veya işlevi hakkında ne söylenebilir?

Dilin işlev ve kökeni hakkında birçok farklı teoriden söz etmek mümkündür. Dilin kökenine dair yapılan tartışmalarda C. Darwin ve W. Wundt’un düşüncelerinin etkili olduğu görülür. Darwin’e göre en ilkel hâliyle dil, jest ve mimiklerden meydana gelir ve duyguların dışavurumunu sağlar. Duyguların dışavurumunda etkili olan ise seçim ve çevre baskısıdır. Dolayısıyla Darwin için insanın bir dil geliştirmesindeki amaç çevreye uyum sağlamaktır (Kerimoğlu, 2016, s. 61-63). Wilhelm Wundt’a göre jestleri yalnızca bu işlev üzerinden tanımlamak yetersiz ve indirgemeci bir yaklaşımdır. Jestler, onları meydana getiren birey ile jestin kendisine yöneldiği bireyde ortak bir tepkiyi meydana getirmeye yönelik bir uyarandır. Bu yönüyle jest pek çok formda, uyarıyı kendisinde bulunduran eylemler dizisinin başlatıcısı ve onun bir parçasıdır (Mead, 2017, s. 85). Wundt’a göre jestin dil aşamasına gelebilmesi için çift kutuplu bir ortak tepkiyi meydana getirmesi gerekir. Bu tepki sembolü anlamlı hâle getirir ve özne ile nesne arasında ortak bir anlamlandırma ortaya çıkarır. Bu sayede daha karmaşık aşamalarda ve

niteliklerde dil kullanımının da imkânı doğar (Kınağ, 2020, s. 177). Michelle Rosaldo, bir dilin oluşmasında anlamlı sembollerin oldukça önemli olduğuna vurgu yapar. Rosaldo'ya göre, konuşmak yalnızca dünya hakkında bir şeyler söylemek değil aynı zamanda söylem yoluyla hareket etmektir. Dolayısıyla söylemler bir tür eylemsellik karakteri de taşırlar. J. L. Austin, dilin eylemselliği üzerinde durur ve dil hakkındaki çalışmalarını bu yönde geliştirir. Dilin adlandırma, soru sorma, isteme, emir verme vb. göstergeleri, bir eylemi tanımlamanın yanı sıra o eylemi meydana getirme işlevine sahiptir. Eylem bildiren bir kelime olmasa dahi bütün konuşmalar edimsel bir güce sahiptir (Rosaldo, 1974, p. 153). Dil, evreni olduğu gibi bırakmayıp onda değişiklikler yaparak aslında eylemin önemli özelliğini de paylaşmış olur. Dilde evrende olup bitenleri ifade eden kelime ve konuşmanın yanı sıra eylemsel, sözleşmeci, duyurucu, yargılayıcı ve yetki kullanıcısı gibi deyimlerde bulunur. Bu deyimler, sözün yalnızca bir şey ifade etmekle yetinmediğini aynı zamanda bir eylemi gerçekleştirdiğini veya bir etkiyi başardığını da gösterir (Uygur, 2000, s. 37). Kısaca, dili kullanmak bir davranışta bulunmaktır. Söz edimleri kuramı kelimelerden ziyade cümlelere odaklanır. Yalnızca doğruluk değeri olan cümleler değil soru, emir ve istek cümleleri de incelenir (Alston, 1965, p. 25-26). Dolayısıyla Austin'in inceleme alanı gündelik dildir. Gündelik dildeki ifadeler betimleyici ve edimsel olmak üzere ikiye ayrılır. Betimleyici ifadeler, olay veya durumu betimleyen ve doğruluk değerine sahip olan düz cümlelerdir. Edimsel ifadeler ise bir durumu belirtmekten ziyade bir iş yapmak için kullanılan ve doğruluk değerine sahip olmayan ifadelerdir (Lyons, 1979, p. 726). Bunlar gündelik konuşmalarda sıklıkla kullanılan ve kendileriyle birtakım eylemler gerçekleştirilen istek, emir ve ünlem cümleleridir (Austin, 1979, p. 233). Austin'in edimsöz edimi ya da edimsöz olarak adlandırdığı bu ifadeler beş çeşittir. İlki karar bildiren ifadelerdir. İkincisi bir gücü ve bir hakkı kullanmayı ifade eden atamalar, emirler ve öneri ifadeleridir. Üçüncüsü söz verme gibi yükümlülük içeren ifadelerdir. Dördüncüsü tutum ve davranış ifadeleri olan özür dileme, kutlama, saygı sunma ve beddua ifadeleridir. Sonuncusu ise konuşma sırasında yapılan yanıt verme, kabul etme ve açıklamada bulunma ifadeleridir (Austin, 2009, s. 19-20). Searle, ilk şekilleri Austin'de görülen söz edimleri kuramını benimser ve bu kuramı geliştirerek ileri bir seviyeye taşır.

Searle için dil, toplumsal hayatı meydana getiren ve onun devamlılığını sağlayan en temel kurumdur. Dil sosyal bir fenomendir, toplumsal uzlaşımın bir ürünü olarak toplum içinde ve toplumla birlikte canlı olarak gerçekleşmektedir. Özel mülk, para, evlilik gibi toplumsal hayatın vazgeçilmez unsurları, dile veya dil benzeri sembolizm formlarına ihtiyaç duymaktadır. Bu yönü düşünüldüğünde, dil bütün diğer kurumlardan ayrı ve üstün bir yerdedir; çünkü kendi varlığı için diğer kurumlara ihtiyaç duymamaktadır (Searle, 2015, s. 175). Dolayısıyla Searle için dil en temel kurumdur. Searle düşüncesinde dil felsefesi zihnin felsefesinin bir uzantısı olarak görülür. Dil felsefesinin amacı zihin, dil ve dünya arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu açıklamaktır (Searle, 2018, s. 11). Geçmiş dönemdeki felsefe anlayışlarının yanlışlığı bundan kaynaklanır. Onların dünyayı anlamlandırma adına öne sürdüğü görüşler zihnin ve dil kavramlarından yoksundur. (Searle, 2005b, s. 12). Bu yoksunluğun giderilmesi zihnin ve dil arasındaki ilişkinin doğru bir biçimde kurulması ile mümkündür. Bu açıdan Searle dil ve anlamı kamusal olgular olarak ele alıp inceler (Searle, 2005a, s. 363). Olguları oluşturan düşünceler, dile bağımlı düşünceler ve dile bağımlı olmayan düşünceler olmak üzere iki türdür. Kelimeler ya da dilsel araçlara ihtiyaç duymadan düşünülen fikirler (açlık, susuzluk gibi) dile bağımlı olmayan düşüncelerdir. Öte yandan kelimeler ya da dilsel araçlar olmadan düşünülemeyen fikirler ise dile bağımlı düşüncelerdir. Searle'ün merak ettiği şey bazı düşüncelerin neden dile bağımlı olduğudur. İlk olarak, bazı düşünceler karmaşık olmalarından ötürü sembollere başvurmaksızın düşünülemez. Bunun en güzel örneği matematiksel düşüncelerdir. İkinci olarak dil, mantıksal bir gerekliliktir, çünkü düşüncelerin oldukları şey olabilmeleri için dilsel ifadeleri olmak zorundadır (Searle, 2005b, s. 89). Bu ayrıma paralel olarak olgular da dile bağımlı ve dilden bağımsız olarak ikiye ayrılır. Var olmak için dilsel unsurlara ihtiyaç duymayan olgular dilden bağımsız olgulardır. Örneğin 'ben açım' cümlesi dilin bir

parçasıdır ancak gerçek açlık hissi dilin bir parçası değildir. Dile bağımlı olgular ise var olmak için dilsel unsurlara ihtiyaç duyan olgulardır. Bunlar para, evlilik, mülkiyet gibi toplumsal gerçekliği oluşturan kurumsal olgulardır. (Searle, 2005b, s. 85-86). Peki, kurumsal olguların varlığı neden dili ön gerektirir? Searle'e göre bunun dört nedeni vardır. İlki epistemolojik gerekliliktir. Kurumsal olguların işlevleri doğrudan kendi fiziksel yapılarından kaynaklanmadığından onların tanınması veya bilinmesi için bir takım dilsel ya da sembolik temsil araçları gereklidir. İkincisi, kurumsal olgular iletilir olmalıdır, kurumsal olgularla oluşan sistemin ilerleyebilmesi için dile bağımlı olguların iletilirliği bir gerekliliktir. Öyle ki sürücü ehliyetinin veya diplomanın belgelenmesi yine dile bağımlıdır. Üçüncüsü beşerî fenomenlerin karmaşık yapıları dolayısıyla dili ön gerektirmeleridir. Dördüncüsü ise kurumsal olguların belli bir süreyi aşan şekilde temsil edilme araçlarına yani dile duyduğu gerekliliktir (Altınörs, 2023, s. 288-289).

Sanılanın aksine, konuşma önce düşünceye sahip olup daha sonra onu sözcüklere dökmeye gerçekleşmez. İnsan düşünebilmek için önce bir dile sahip olmalıdır. Düşüncenin en basit formu söz konusu olduğunda bile, bir düşünce oluşabilmesi için kelimelere ihtiyaç vardır. Searle'e göre, çocuk konuşma ve düşünme yetilerini aynı anda geliştirir; önce dil öncesi basit yönelimsellikle işe başlar bu süreç kendiliğinden gelişen bir aşamaya gelene değin artarak devam eder (Searle, 2015, s. 174). Dil bir taraftan konuşanın kastettiği anlamı sınırlasa da diğer taraftan konuşanın kastettiği anlam dil bilimsel anlamının birinci şeklidir (Searle, 2015, s. 160). Searle için anlam türetilmiş yönelimselliğin bir biçimi olarak ele alındığından, konuşan kişinin düşüncesinin temel yönelimi kelimelere, cümlelere, işaret ve sembollere aktarılır. Bu sebeple sözcük, cümle, işaret ve semboller, yalnızca uzlaşma dayalı bilimsel anlam taşımakla kalmayıp aynı zamanda konuşanın kastettiği anlamı da ifade eder. Korku, inanç, umut ve arzu gibi yönelimsel fenomenlerin yerine getirilme şartları vardır (Searle, 2015, s. 161). Dolayısıyla kişi, bir şey söylediğinde niyetli bir eylem gerçekleştirmiş olur. Kişinin konuşması aslında niyetinin yerine getirilme şartlarının da bir parçasıdır. Söz edimleri (*speechacts*) kuramı, dilin yalnızca bir iletişim aracı olduğu, görevinin olay ve olguları betimlemek ve bildirmek olduğu yönündeki geleneksel görüşe karşıt olarak ortaya çıkar (Searle, 2005b, s. 12). Bu geleneksel görüşü Hume'a dayandırmak olasıdır. Hume'a göre felsefenin alanı olgusal olandır. Olgusal alan dışında herhangi bir yargıya varmak söz konusu değildir; çünkü olgusal ifadeler dışında kalan ifadelerin test edilebilirliği söz konusu değildir (Hume, 1976, s. 31). Dolayısıyla Hume düşüncesinde olgusal alandan değer alanına geçiş pek mümkün görünmemektedir. Hume'un bu görüşü, analitikçiler ile dil felsefecileri arasında, olgudan değer çıkarılıp çıkarılamayacağına dair bir tartışmaya yol açar (Bingöl, 2024, s. 422). Wittgenstein, ilk döneminde dilin sınırlarını belirleyen şeyin olgular olduğunu savunur. Dil dünya gibi olgusal değildir. Bu sebeple dünya ve dil arasında kurulan bağıntı dilin dünyanın sınırları içinde yer almasından kaynaklıdır. Wittgenstein'in ifadesiyle "dilimin sınırları, dünyamın sınırlarını imler" (Wittgenstein, 2008, s. 133). Searle, söz edimleri teorisiyle bu geleneksel anlayışa karşı çıkar. Onun açısından olgu-değer ayrımı, temelde mantıksal olarak birbirinden farklı iki bildirim alanı olduğunu ve hiçbir olgusal bildirimin tek başına herhangi bir değer bildirimini gerektirmediğini varsayar (Bingöl, 2024, s. 423). Değerlendirici bildirimlerin görevi dünyayı betimlemekten ziyade duygu ve değerlerle alakalı cümleler oluşturmaktır. Bu kanaat, betimsel bildirilerin nesnel, değerlendirici olanların ise öznel olduğu yönündeki anlayışı doğurur (Searle, 2005b, s. 281). Bu anlayış her ne kadar olgudan değer türetilmeyeceği yargısına sebep olsa da Searle olgudan değer türetilileceğini söz edimleri teorisi ile ortaya koyar.

Söz edimleri teorisinin amacı, ilk aşamada bütün söz edimleri türlerini belirleyerek sınıflandırılmasını sağlamak ve bu sayede herhangi bir sözcelemde bulunan birinin hangi türden bir dil ediminde bulunduğunu ortaya koymaktır (Ünlüsoy, 2015, s. 39). Söz edimi, konuşma esnasında ağızdan çıkan akustik şok dalgaları olarak tanımlanır. Soru, rica veya emir ifadeleri söz edimleri vasıtasıyla gerçekleşir. Bütün söz edimleri edimsöz olarak adlandırılır. Edimsözlerin dinleyiciler üzerinde bıraktığı etkilere ise etkisöz edimleri denir. Bu ikisi arasındaki fark,

edimsözlerin niyetli olarak yerine getirilirken, etkisöz edimlerinin niyetli olarak gerçekleştirilmek zorunda olmamalarıdır. Etkisöz edimleri, edimin içeriği ve türü arasındaki ayrımı sağlar (Searle, 2015, s. 156-157). Dil gerçeklikle anlam vasıtasıyla ilişki kurarken, anlam, dile getirilen sözleri edimsöz edimlerine dönüştüren özelliğin adıdır. Searle edimsözleri, amaç farklılıklarına göre beş türe ayırır. İlki iddia edici türdür. Bu türdekilerin amacı dinleyeni önermenin doğruluğuna mecbur bırakmaktır. Betimleme, beyan, sınıflandırma ve açıklama bu türün bazı örnekleridir. İkincisi, yönlendirici türdür. Bunların amacı, dinleyenin davranışının yönlendiriciye uymasını sağlamaktır. Emirler, komutlar ve ricalar bu türün örnekleridir. Üçüncüsü, taahhüt edici türdür. Bunlar, konuşan kişinin, önerme niteliğindeki içerikte temsil edilen eylemin seyrini üstlenmek için yaptığı taahhütlerdir. Söz vermeler, yeminler, yalvarmalar ve sözleşmeler bu türün örnekleridir (Searle, 2015, s. 169-171). Searle'e göre, söz vermek tanımı gereği kişinin kendini bir yükümlülük altına soktuğu edim türüdür. Söz verme edimi, yapma yükümlülüğünün yerine getirilmediği takdirde tamamlanmış sayılmaz. Söz veren kişi bir anlamda verdiği sözü kesinlikle yapacağını bildirir. Nitekim bir kişinin söz vermesi demek söz verdiği şeyi yapmayı kabullenmesi demektir (Searle, 2000b, s. 290). Böylece Searle değerlendirici bildirimden olgusal bildirimin nasıl türediğini ve olgudan değere geçişin nasıl sağlanabileceğini de göstermiş olur. Edimsözlerin dördüncüsü, amaç ifade edici türdür. Bunlar, söz ediminin içtenlik şartını ifade ederler. Özürler, teşekkürler, kutlamalar, karşılamalar ve teselliler bu türün örnekleridir. Beşincisi ise bildirimlerdir. Bunların amacı, dünyayı değişikliğe uğramış olarak temsil etmek suretiyle dünyada bir değişim oluşturmaktır. Bu türe örnek 'sizi karı koca ilan ediyorum', 'savaş ilan edilmiştir', 'kovuldunuz' gibi ifadelerdir (Searle, 2015, s. 169-171). Edimsöz edimleri kullanılarak bir iş gerçekleştirilir. Diğer bir deyişle bazı edimlerin gerçekleşmesi ancak bazı sözlerin söylenmesiyle mümkündür.

Toplumsal Gerçekliğin İnşası

Searle olguları toplumsal açıdan değerlendirir. Toplumsal açıdan ele alındığında olgular, kurumsal ve kaba olgular olmak üzere iki türlüdür. İnsanların uyluşımına bağlı olan olgulara kurumsal olgular, diğerlerine de kaba olgular denir. Kurumsal olgular insan tarafından oluşturulurken kaba olgular var olmak için insana ihtiyaç duymazlar (Searle, 2005b, s. 16). Kaba olgular, fiziksel nesneler olarak değil insanların ağızlarından çıkan sesler veya kâğıt üzerindeki işaretler hatta zihinlerindeki düşüncelerdir. Bundan dolayı kurumsal olgular, hiyerarşik olarak kaba fiziksel olguların üstünde yer alırlar (Searle, 2005b, s. 56). Ontolojik açıdan gerçeklik nesnel ve öznel olmak üzere iki türlüdür. İlki öznenen bağımsız olarak var olan anlamındaki fiziksel ve nesnel gerçeklik, ikincisi ise özne tarafından yapılandırılan uzlaşım ve sembollere dayalı öznel gerçekliktir. Nesnel gerçeklik insanın temsillerinden bağımsız olarak var olur. Dolayısıyla dünyanın varoluşu, herhangi bir bireyin ya da ifade, inanış, algı ve düşünce gibi herhangi bir temsilin var oluşuna bağlı değildir (Searle, 2005b, s. 191). Dünyanın varlığı yalnızca dilden değil aynı zamanda düşünceden, algıdan, inanç ve benzeri şeylerden de bağımsızdır (Searle, 2005b, s. 194). Bu gerçekliği oluşturan nesnelerin ilk özelliği, onların saf varlığının herhangi bir insan tutumuna bağlı olmamasıdır. İkinci olarak nesneler, gözlemci ya da kullanıcıların tutumundan bağımsız olarak var olan pek çok içkin özelliğe sahiptir. Üçüncü olarak, nesneler yalnızca öznelin görelî niyetlilikleriyle var olan gözlemciye görelîlik özelliğine sahiptir. Gözlemciye görelî özellikler, ontolojik olarak öznelirler. Dördüncü olarak; ontolojik olarak öznel olan bu özelliklerin bazıları, epistemolojik açıdan nesneldir. Örneğin, tornavidanın tornavida olması yalnızca insanın görüşü ve değerlendirmesi sonucu değildir. Bir nesnenin tornavida olması nesnel olarak doğrulanabilir bir olgu olmasından kaynaklıdır (Searle, 2005b, s. 26). Bir özelliğin içkin mi yoksa gözlemciye görelî mi olduğu her zaman belli olmamakla birlikte, belli olduğu durumlar daha fazladır.

Gözlemciye görelî özellikler gözlemciye bağlı, içkin özellikler ise gözlemciden bağımsız bir biçimde var olurlar. Zihinsel durumlar bilinçli olsun ya da olmasın, dünyanın içkin özellikleridir

(Searle, 2005b, s. 27). Gözlemciye göreli özellikler, zihinsel görüler tarafından yaratılır. Bir gözlemciye göreli X özelliğinin, X olarak görünmesi mantıksal açıdan X olmasından önce gelir. Çünkü onun X olarak görünmesi X olabilmesinin zorunlu bir şartıdır (Searle, 2005b, s. 129). Dünyadaki fenomenlerin tamamı zihinden bağımsız değildir. Savaş, futbol, kokteyl partileri vb. gibi şeylerin varlığı bilinçli insan öznelere bağlıdır (Searle, 2015, s. 23). Ancak Searle'ün bu düşünceleri, gerçekliğin doğrudan doğruya kendinde olduğu hâliyle bilinemeyeceğini, insanın gerçeklere kendi bakış açısı ve kendi varsayımları ile yaklaşacağını savunan perspektivizmi onayladığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira Searle perspektivizmi tamamıyla hatalı bir varsayım olarak görür. Olgular, ifadeleri doğru kılan şartlar olmalarına rağmen, perspektivizmin iddia ettiği gibi, dilsel betimlemeleriyle özdeş değildir. Olguları ifade etmek ve şeyleri adlandırmak için kelimeler icat etmemiz, bizim olguları ve şeyleri icat ettiğimiz anlamına gelmez. Dolayısıyla perspektivizmin iddia ettiği kavramsal görelilik mümkün değildir (Searle, 2015, s. 31-33). Perspektivizmin bu zayıf iddialarına karşı, çağdaş felsefi görüşlerle birlikte dile, bilince ve yaratıcı güçlere sahip olan insanın, dilsiz, anlamsız, atıl bir dünyaya tabii ve ondan sorumlu olması fikri kabul görmemeye başlar. İnsanlar artık dünyaya karşı sorumlu olmadığına inanır ve dünyayı kendinin yarattığı bir şey gibi düşünür. Dünya artık insana karşı sorumlu olan bir şey hâline dönüşür. Searle'e göre realizmin inkârının derinlerinde yatan sebep iktidar hırsı ve güç istencidir (Searle, 2015, s. 44).

Gerçekliğin nesnel ve öznel boyutunun yanında bir de toplumsal boyutu vardır. Nesnelerin işlevsel rollerinden sıyrılmış doğal görüngüler olarak görülmesi, toplumsal olarak tanımlanmış işlevleri bakımından görülmesinden daha zordur. Searle, varlığın insana karmaşık olarak görünmesinin nedeninin tam olarak bu olduğunu ileri sürer. Toplumsal gerçeklik, amaçlar doğrultusunda insan tarafından yaratılır ve tıpkı bu amaçlar gibi insan tarafından kolayca anlaşılabilir (Searle, 2005b, s. 19). Searle, toplumsal alanda insanın dil aracılığıyla nasıl olurda bir gerçeklik inşa ettiği sorusu üzerine odaklanır. Ona göre, toplumsal gerçekliği oluşturan üç temel öge vardır; işlev yüklemek, kolektif yönelimsellik/niyetlilik ve kurucu kurallar. En temel öge kolektif yönelimseliktir. Dil sosyal bir olgu olmasının yanı sıra aynı zamanda yönelimsel formların da taşıyıcısı niteliğindedir. Cümlelerin bir şeyi temsil etmesi, onun özsel bir özelliği değil, insan zihninin yönelimselliğindedir. Zihnimizin yönelimselliği, cümleye atfedilen bir durumdur. Örneğin; bir arzu durumu ifade edildiğinde, arzu durumunun kendisini değil, onu temsil eden bir cümle kullanır (Searle, 1983, p. viii). Kolektif yönelimselliğin temeli, birlikte bir şey isteme, birlikte bir şeye inanma ya da birlikte bir şey yapma duygusudur. Ayrıca kişilerin sahip olduğu bireysel niyetlilik, paylaştıkları kolektif yönelimden kaynaklanır. Searle, kolektif yönelimi biyolojik bir görüngü olarak değerlendirir ve onun başka bir şeye indirgenemez ya da başka bir şey lehine ortadan kaldırılamaz olduğunu belirtir (Searle, 2005b, s. 43). Kolektif yönelimselliğin iki önemli özelliği vardır. İlk olarak kolektif yönelimsellik insan türünün ortak bir özelliğidir ve her durumda dili ön gerektirmez. Ancak kurumsal olgular söz konusu olduğunda, kolektif yönelimsellik mutlaka dili ön gerektirmektedir. Kolektif yönelimsellik ikinci olarak, fiziksel nesnelere ve kurumsal olgu olarak oluşturulan ancak fiziksel yapısı itibarıyla o işlevi taşımayan şeylere, işlev tahsis edebilir (Altınörs, 2023, s. 287). Bu açıdan bütün kurumsal olgular, kolektif yönelimsellik yoluyla objelere işlev tahsis edilerek oluşturulur. İnsanlar, nesneleri genel olarak bir işlevi yerine getirmesi için inşa ederler. Bu işlevler ise daima gözlemciye görelidir. Doğadaki olgular söz konusu olduğunda durum tam tersidir, doğada işlevsel bir olgu yoktur, bu olgular nedensel olgulardır; çünkü işlevin yüklenmesi gözlemciye görelidir (Searle, 2015, s. 30-32). İşlev yüklemenin üç ayrı kategorisi vardır. İlki failsiz işlevlerdir ve kalbin kan pompalaması gibi doğal olarak meydana gelirler. İkincisi faili işlevlerdir, tornavidanın görevinin vidaları sıkma ve açma olması gibi. Üçüncüsü faili işlevlerin yüklendiği özel bir alt sınıf olan niyetliliğin işlevleridir. Örneğin kar beyazdır cümlesi doğru veya yanlış bir şekilde de karın beyaz olması durumunun temsidir (Searle, 2005b, s. 41).

Bu bakımdan toplumsal açıdan dilin en önemli işlevi statü yüklemidir. Bıçak ve sandalye gibi maddi nesneler, fiziksel işlevlerini maddi yapıları dolayısıyla gerçekleştirirler, ancak statü işlevleri söz konusu olduğunda durum değişir. Devlet başkanlığı ya da para olma işlevi yalnızca insan veya kâğıdın maddesel yapısının gerçekleştireceği türden bir şey değildir. Dolayısıyla itibarî işlevler ancak toplum tarafından kabul veya tanınma ile gerçekleşebilmektedir (Searle, 2015, s. 175). Daha sembolik bir biçimde ifade edilecek olursa: “bir X terimi üzerine statü işlevleri yükleyen hareket, temelde bir sembolleştirme hareketidir; çünkü statü işlevi, X teriminin sadece fiziksel yapısında değil; X teriminin o statü işlevine sahip olarak temsil edildiğinde, Y statü işlevini oluşturabilir” (Searle, 2015, s. 177). Kurumsal gerçekliğin oluşumunda dilin diğer işlevi araçsallaştırma değildir. Çoğu zaman bir nesnenin bir statü işlevine sahip olarak kabul edilmesini sağlayacak bir araca ihtiyaç duyulur. Bu amaçla da statü göstergeleri kullanılır. Bu durumun en çarpıcı örnekleri ise evlilik yüzükleri, üniformalar, rozetler, pasaportlar ve ehliyetlerdir. Bu şeyler sözcük kullanılmalarına rağmen dilseldir. Esasen bunların hepsi söz edimleridir ve hepsinin de yerine getirilme şartları vardır. Alyans takmak ‘ben evliyim’ diyen ya da bir polis üniforması giymek ‘ben bir güvenlik kuvvetleri üyesiyim’ diyen sabit bir söz edimidir (Searle, 2015, s. 178). Toplumsal olguları işaret eden kavramlar kendinden referanslılığa sahiptir. Mesela alyansın bir nesneye delalet edebilmesi için insanlar tarafından alyans olarak düşünülecek bir şey olması zorunluluğu vardır. Eğer insanlar o nesnenin alyans olduğuna inanmayı bırakırsa onun alyans olarak işlevi ve nihayet alyans olma durumu sona ermektedir (Searle, 2005b, s. 52). Dolayısıyla sadece dil değil bütün kurumsal gerçeklik, nesneye bir anlam ve sembolik bir gerçeklik yükler. Sembolleştirme para, mülk, siyasal mevki gibi ontolojik kategoriler yarattığı gibi, kelimeler ve söz edimleri kategorileri de yaratır (Searle, 2005b, s. 85-86). Tüm bunlardan yola çıkılarak denebilir ki semboller varlıkları yaratmaz ancak varlıklara herkesin bir göndermede bulunmasını sağlar.

Sonuç

Searle biyolojik doğalcılık görüşünde ele aldığı fenomenlerin gerçekliğini natüralist bir biçimde ortaya koyar. Zihin, dil ve topluma ilişkin incelenen her fenomen doğal dünyanın bir parçası olarak görülür. Bu sayede, materyalizm ve düalizmin birbirinden uzaklaştırdığı zihinsel olan ile fiziksel olan uzlaştırılır. Searle anlamı, zihinsel ve dilsel bir bakış açısıyla ele alıp inceler. Bilinç anlamın oluşumu açısından en temel fenomen olarak görülür. Bilincin en temel özellikleri niteliksellik, öznel ve yönelimselidir. Yönelimsellik, zihnin nesnelere ve dünyadaki şey durumlarına yönelmesi ile onlara dair olmasını sağlayan özelliğidir. Bu açıdan yönelimsellik bir dil ve gerçeklik oluşmasında en etkili olan bilinç özelliğidir. Zihnin dil ile bağlantısını sağlayan yönelimselidir. Searle için dil, bir anlamın taşıyıcısı, iletişim aracı ve sosyal bağlamın bir parçasıdır. Bu anlamda dil yalnızca betimleyici değil aynı zamanda edimseldir; nitekim edimsöz teorisi bunun ispatı niteliğindedir. Edimsöz teorisi ile bir şey söylemenin aynı zamanda bir şey yapmakla eş değer olduğu görülür. Bu bağlamda anlam, dile getirilen gerçekliği edimsöze dönüştüren bir özelliktir. Edimsözler, doğru veya yanlış olabilen bir şey bildiriminin ötesinde daha önemli bir işleve sahiptir. Söz vermek, karar vermek ve teselli etmek gibi bazı edimlerin gerçekleşmesinin koşulu bazı sözlerin söylenmesidir.

Sosyal bağlamın bir parçası olarak dil, toplumsal hayatı meydana getiren en temel kurumdur. Bu anlamda dil doğruluk-yanlışlık karşılığı içinde değil, günlük etkinlikler bağlamında değerlendirilmelidir. Dil sosyal hayatla var olan canlı bir kavramdır. Dili ayrıcalıklı kılan en temel husus, gerçeklik oluşturabilmesidir. Olgular genel anlamda dilden bağımsız ve dile bağımlı olmak üzere iki türdür. Dile bağımlı olguların varlığında, dilin işlevsel ve yönelimsel yönü ön plandadır. Yönelimsellik, öznel durumların dış dünyayla ilişkilendirildiği bilinç özelliği olarak, önce zihinde başlayan, sonra dile, sözcüklere dökülen bir süreçtir. Yönelimsellik bireysel yönüyle bir taraftan insanın anlamlandırma sürecini sağlarken, kolektif yönüyle de onun olgu ve gerçeklik oluşturmasını sağlar. Kolektif yönelimselliğin temeli, birlikte bir şey isteme, birlikte bir şeye

inanma ya da birlikte bir şey yapma duygusudur. Kolektif yönelimsellik aynı zamanda bireysel yönelimselliğe kaynak olması sebebiyle de oldukça önemlidir. Dil kolektif yönelimselliği sayesinde inşa ettiği kurumsal gerçekliği statü yükleme ile oluştururken, araçsallaştırma işlevleri sayesinde de kurumsal gerçekliğin işleyişini sağlar. Dolayısıyla kurumsal gerçekliğin varlığı bilinçli insan öznelere bağlıdır. Kurumsal gerçeklik, toplumdaki öznelere tarafından belli bir uzlaşım ile inşa edilen gerçekliktir. Toplumu oluşturan insanlar, kurumsal gerçeklikler vasıtasıyla toplumdaki ilişkilerini yönlendirirler. Bireysel ve toplumsal ilişkilerin temeli olan para, mülkiyet, iktidar, evlilik, zorunluluk, görev, ceza, hak, sorumluluk kavramları kurumsal gerçekliklerden sadece bazılarıdır. Dil, kurumsal gerçekliği yaratmasının yanı sıra, onları algılama ve aktarma süreçleri için de vazgeçilmez bir araçtır. Dil ve toplumsal gerçeklik arasındaki ilişki döngüsel ve etkileşimseldir. Önce dil var olur, sonra toplumsal gerçeklikler inşa eder; ancak kurumsal gerçeklik olmadan da dilin anlamsal ve işlevsel gelişmişliğinden söz edilemez. Searle için bu çift yönlülük, dilin bir davranış şekli olarak kabul edildiğinin de göstergesidir. Gerçekliği kavramada dil, bir araç değildir; zira dili kullanmak aslında dilsel davranışta bulunmaktır.

Kaynakça

- Akarsu, B. (1998). *Dil-kültür bağlantısı* (3. baskı). İnkılap Yayınları.
- Alston, W. P. (1965). *Philosophy of language*. Prentice Hall.
- Altuğ, T. (2001). *Dile gelen felsefe*. Yapı Kredi Yayınları.
- Austin, J. L. (1979). *Philosophical papers* (J. O. Urmson & G. J. Warnock, Eds.). Oxford University Press.
- Austin, J. L. (2009). *Söylemek ve yapmak* (R. L. Aysever. Çev.). Metis Yayınları.
- Altınörs, S. A. (2003). *Dil felsefesine giriş*. İnkılap Kitabevi.
- Altınörs, S. A. (2018). Zihin-beden problemine Searle'ün yaklaşımı. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (9), 39-59.
- Altınörs, S. A. (2023). John Rogers Searle'ün deontik güç kavramı. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (20), 284-296. <https://doi.org/10.55256/temasa.1382869>
- Bingöl, S. (2023). *John R. Searle ve Pierre Bourdieu'de dil, toplum ve güç ilişkisi* (Tez No. 818497) [Doktora tezi, Ankara Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Bingöl, S. (2024). Bir söz edimi olarak söz vermenin etik ve olgu-değer problemi ile ilişkisi. *Beytulhikme an International Journal of Philosophy*, 14(2), 419-438.
- Brentano, F. (2009). *The origin of our knowledge of right and wrong* (R. M. Chisholm & E. H. Schneewind, Trans.). Routledge.
- Cevizci, A. (2005). *Felsefe sözlüğü* (6. baskı). Paradigma Yayıncılık.
- Dennett, D. (2017). *Bilinç açıklanıyor* (S. Kibar, Çev.). Alfa Yayınları.
- Doğan, M. (2018). Biyolojik doğalcılık ekseninde John Searle ve zihin-beden problemi. *MetaZihin: Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 1(2), 227-240.
- Doğan, M. (2020). *Yapay zeka ve bilinç problemi- Yapay bilincin imkanına dair bir tartışma yapay bir "ben" mümkün mü?*. Çizgi Kitabevi.
- Hume, D. (1976). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir soruşturma* (O. Aruoba, Çev.). Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Kerimoğlu, C. (2016). Dilin kökeni arayışları I: Dilin kökeniyle ilgili akademik tartışmalar. *Dil Araştırmaları Dergisi*, 10(18), (Bahar), 47-84.
- Kınağ, M. (2020). Dilin oluşumu bağlamında John Searle'ün doğal bilinç kuramı üzerine bir inceleme. *Metazihin Yapay Zeka ve Zihin Felsefesi Dergisi*, 3(2), 163-189. <https://doi.org/10.51404/metazihin.836142>

- Küçükaltı, K. (2006). *Husserl*. Say Yayınları.
- Lyons, J. (1979). *Semantics*. Cambridge University Press.
- Mead, G. H. (2017). *Zihin benlik ve toplum* (Y. Erdem, Çev.). Heretik Yayıncılık.
- Onur, F. (2016). J. R. Searle ve Çin odası argümanı. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar Dergisi*, 9(1), 192-216.
- Özcan, Z. (2016). *Dil felsefesi*. Sentez Yayıncılık.
- Ricoeur, P. (2000). *Söz edimleri kuramı ve etik* (A. Altınörs, Çev.). Asa Kitabevi.
- Rosaldo, M. Z. (1974). Linguistics: Speech Acts: An essay in the philosophy of language (Book Review). *American Anthropologist*, 76(1), 153-155.
- Searle, J. R. (1983). *Intentionality: An essay in the philosophy of mind*. Cambridge University Press.
- Searle, J. R. (1990). Collective intentions and actions. İçinde P. R. Cohen, J. L. Morgan & M. E. Pollack (Eds.), *Intentions in Communication* (pp. 401-415). MIT Press.
- Searle, J. R. (1996). *Akallar beyinler ve bilim* (K. Bek, Çev., 1. baskı). Say Yayınları.
- Searle, J. R. (2000a). Consciousness. *Annual Review of Neuroscience*, 23, 557-578.
- Searle, J. R. (2000b). *Söz edimleri* (R. L. Aysever, Çev.). Ayraç Yayınları.
- Searle, J. R. (2005a). *Bilinç ve dil* (M. Macit & C. Özpilavcı, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Searle, J. R. (2005b). *Toplumsal gerçekliğin inşası* (M. M. & F. Özpilavcı, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Searle, J. R. (2010). *Making the social world: The structure of human civilization*. Oxford University Press.
- Searle, J. R. (2014). *Zihnin yeniden keşfi* (M. Macit, Çev., 2. baskı). Litera Yayıncılık.
- Searle, J. R. (2015). *Zihin dil ve toplum-Gerçek dünyada felsefe* (A. Tural, Çev., 2. baskı). Litera Yayıncılık.
- Searle, J. R. (2018). *Bilincin gizemi* (İ. Karagöz, Çev.). Küre Yayınları.
- Serin N. F. (2020). Anlamın kökeni: Zihinsel süreçler, toplumsal dinamikler. İçinde H. Çağatay (Ed.), *Zihin felsefesi güncel tartışmalar* (ss. 67-88). Sosyal Yayınlar.
- Uygur, N. (2000). *Kuram-eylem bağlamı*. Yapı Kredi Yayınları.
- Ünlüsoy, A. (2015). *John Searle'ün sözedimleri kuramının din felsefesine olan paradigmatik etkileri* (Tez No. 427406) [Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Wittgenstein, L. (2008). *Tractatus logico-philosophicus* (O. Aruoba, Çev.). Metis Yayınları.

Necip UYANIK

Dr. Öğr. Üyesi | Assis. Prof.

Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Mardin-TÜRKİYE
Mardin Artuklu University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Mardin-TURKIYE

ORCID: 0000-0002-5886-1474

uyaniknecip@artuklu.edu.tr

Empirik ve Fenomenolojik Epistemolojinin Tabula Rasa ve Epokhe Üzerinden Karşılaştırılması

Öz

Bu makalede epistemolojide önem arz eden Empirizm ve Fenomenolojinin tabula rasa ve epokhe üzerinden bir karşılaştırılması yapılmıştır. Bu bağlamda sorunun derinlemesine ele alınması ve tartışılması için üç filozofun görüşlerine başvurulmuştur. Bu filozoflardan biri olan Husserl'in fenomenolojik bakış açısında epokhe, epistemoloji için öne çıkan bir kavramdır. Bunun yanında çok önceden Locke ve Hume, empirik bir yaklaşım içinde bilgi sorununu ele almışlar ve bilginin kesinliğini bu doğrultuda tartışmışlardır. Tabula rasa, Rasyonalistlerin doğuştan gelen fikirlerin olduğu tezine karşı Empiristlerin zihnin boş bir levha olduğu iddiasını taşır. Buna göre tabula rasa, iddia edildiği şekliyle doğru ve gerçek bilgiye ulaşmak için bir araçtır. Bununla birlikte tabula rasa sadece doğuştan gelen fikirleri reddeden bir bakış açısı olmayıp aynı zamanda gerçek bilgiye ulaşmayı engelleyen fikirleri de zihnimizden çıkarmayı hedefler. Bu yönüyle Locke ve Hume'un epistemolojik bakış açısıyla Husserl'in bakış açısındaki temel yakınlıkların olduğu ifade edilebilir. Ontolojik bir metafizik içine girip epistemolojiden uzaklaşma tehlikesine karşı dikkatli olmak gerektiğinden Locke, Hume ve Husserl bilginin kesinliği sorununa ve bu dünyaya ait olması konusuna yoğunlaşmışlardır. Epokhe, Husserl tarafından öne sürülmüş olup şeylere doğrudan ulaşmayı amaçlayan bir yöntem olarak karşımıza çıkar. Buradaki temel sorun, varolanın bilgisine doğrudan ulaşmak veya varolanın bilgisine doğrudan ulaşmayı engelleyecek her türlü önkabullerden kurtulmaktır. Bu yönüyle hem tabula rasa hem epokhe, bilginin kesinliğinin nasıl gerçekleştirilmesi gerektiğini soruşturmak için gereklidir. Dolayısıyla çalışmamız, tabula rasa ve epokhe'nin benzerliklerini ve farklılıklarını Locke, Hume ve Husserl bağlamında incelemeyi hedeflemiştir.

Anahtar Kelimeler: Epistemoloji, Tabula rasa, Epokhe, Locke, Hume, Husserl.

Comparison of Empirical and Phenomenological Epistemology through Tabula Rasa and Epoché

Abstract

In this article, a comparison of Empiricism and Phenomenology, which are important in epistemology, has been made through tabula rasa and epoché. In this context, the views of three philosophers were consulted to address and discuss the issue deeply. From the phenomenological perspective of Husserl, one of these philosophers, epoché is a prominent concept for epistemology. In addition, Locke and Hume had long ago addressed the problem of knowledge within an empirical approach and discussed the certainty of knowledge in this direction. Tabula rasa carries the claim of the Empiricists that the mind is a blank slate against the thesis of the Rationalists that there are innate ideas. Accordingly, tabula rasa is a tool for reaching true and real knowledge as claimed. However, tabula rasa is not only a perspective that rejects innate ideas but also aims to remove from our minds the ideas that prevent reaching true knowledge. In this respect, it can be stated that Locke and Hume's epistemological perspective and Husserl's perspective have fundamental similarities. Since it is necessary to be careful against the danger of entering into ontological metaphysics and moving away from epistemology, Locke, Hume, and Husserl focused on the concern of the certainty of knowledge and its belonging to this world. Epoché was put forward by Husserl and appears as a method that aims to reach things directly. The fundamental difficulty here is to reach the knowledge of what exists directly or to get rid of all kinds of preconceptions that will prevent direct access to the knowledge of what exists. In this respect, both tabula rasa and epoché are necessary to investigate how the certainty of knowledge should be realized. Therefore, our study aims to examine the similarities and differences between tabula rasa and epoché in the context of Locke, Hume, and Husserl.

Keywords: Epistemology Tabula rasa, Epoché, Locke, Hume, Husserl.

Giriş

Epistemoloji, felsefenin başat sorunu olan bilgiyi ele almasından ötürü, son derece önemli bir disiplindir. Çünkü bilgi sorunu ontoloji, teoloji, mitoloji ve diğer disiplinlerin çözemediği veya çözmekten kaçındığı bir sorundur. Üstelik bu disiplinler, bir bilgiden yola çıkarak hareket eder. Epistemoloji ise doğrudan bu bilginin nasıl oluştuğunu ve sözü edilen disiplinlerin bilgi sistemlerini ve kaynaklarını sorgulamaya girişir. Ancak bu sorgulamanın karmaşık bir süreçten geçtiğini ve diğer disiplinlerden tümüyle bağımsız olmadığını belirtmek gerekir. Örneğin ontoloji ve epistemolojinin birbirleriyle olan ilişkisi çok keskin değildir. Ontoloji bir şey üzerine konuşur ve dolayısıyla epistemolojiyi devreye alır. Burada her ne kadar epistemolojik bir perspektiften kaçınılmak istense de bu mümkün olmamaktadır. Benzer durum diğer felsefi disiplinler için de geçerlidir. O hâlde epistemoloji, ayrı veya bağımsız gibi duran disiplinlerin mutlak şekilde uğradığı veya bulaşmak zorunda kaldığı ana bir disiplindir.

...*vardır* diyebileceğimiz bir dünya ve nesneler söz konusudur; gündelik ya da bilimsel bilgi, ancak bundan sonra olanaklıdır. O halde bilmek, var olan olarak deneyimlenen bir dünya üzerinde, var olan olarak deneyimlenen nesneleri bilmektir. Başka bir deyişle, her türlü bilgi, dünyanın ve bilgiye konu olan nesnelerin varlığını baştan varsayar ve bilginin nesnelliği, bu var olan dünya ve nesnelere tam da oldukları gibi ulaşılmasına karşılık gelir. Tüm bunlar, bilginin ve bilinebilir olanın olanak koşullarını ortaya koyabilmek için, önce deneyimin ve varlığın olanak koşullarını ortaya koymak gerektiğini söyler. Bilgi kuramı ve varlık kuramı bu nedenle sıkı sıkıya birbirine bağlıdır; varlığa ilişkin tartışmalar, bilgiye ilişkin olanlardan hareketle, ama yine de onları önceleyecek şekilde yürütülür (Hacımuratoğlu, 2024, s. 17).

Epistemoloji, bu nedenle çok eskiden beri sürekli olarak yeni yöntemler ve buna bağlı olarak dünyayı analiz edebilmek için yeni paradigmlar üretmek zorundadır. Bu, başta ontoloji olmak üzere, felsefenin diğer disiplinlerinin ihtiyacı olan kesin bilginin ortaya çıkarılması için gereklidir. Bu bağlamda “harici dünyanın aklımız veya zihnimiz tarafından nasıl bilinebildiği sorunu felsefenin en eski ve en zor sorunlarından biridir” (Çelebi, 2019, s. 84). Bunun bir başka nedeni sorunun bizatihi insan ile ilişkili olmasıdır. Çünkü insanın sofistike yapısının çözümlenebilmesi içinden kolayca çıkabileceğimiz bir durum değildir. İnsanın bilme yetisi ve bilişsel süreçlerinin nesnel bir yasa içinde izah edilmesi oldukça zordur (Çelebi, 2019, s. 84). Bunun için epistemoloji sadece günümüzde değil, çok eskilere dayanan bilgi edinme süreçlerini inceler ve bu anlamda diğer disiplinlere veri sağlamış olur.

Bu uzun süreçte öne çıkan iki epistemolojik bakış açısı olmuştur. İlki Rasyonalizm olup bilgi edinmede aklı veya zihni öncelik olarak görür. İkincisi ise Empirizm’dir ve burada bilginin temel kaynağı tecrübe (deneyim) önem kazanır. Her iki bakış açısı, epistemolojide kalıcı ve değişmez ilkeler ortaya çıkarmak için uğraşmıştır. Rasyonalizmin yöntemi matematik veya saf idelerdir. Elbette bu etkide en büyük pay René Descartes’e (1596-1650) aittir. Descartes’in rasyonel çıkarımlarına karşı mücadele eden John Locke (1632-1704) ve David Hume (1711-1776) empirizmin temel tezlerini anlatmak için bazı yöntemlere başvurmuştur. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki Descartes’a yönelik sert eleştiriler yöneltilmiş olsa da örneğin Locke, Descartes’ın bakış açısından etkilenmiştir (Altuner, 2012, s. 111-112). Locke’ın Descartes’tan etkilendiği yön ise açık ve seçik idelerdeki berraklığın bilgi edinme sürecindeki rolüdür. Öyleyse Descartes, ratio’ya dayalı açık-seçik idelerle bilginin kesin olabileceğini varsayarken Locke, bunu tabula rasa veya beyaz kâğıt teorisi olarak yeniden kurgular.

Rasyonalizmin aklî ve tümel ilkelerine karşı bir alternatif olarak konumlanan empirik epistemoloji, yöntem olarak tikelleri kendi sistemi için baz almıştır. Bu epistemolojik sistem için tikelin doğasını irdelemesinden ötürü “çözümleme” demek doğru olacaktır (Çelebi, 2017, s. 143). Bu yönüyle her ikisi de epistemolojide yeni bir paradigma oluşturmaya çalışmış olup bu paradigmanın sistematik temsilcileri olarak kabul edilir. Söz edilen paradigmanın düşünme

sistematikliğinde duyum ve idenin özdeşliği öne çıkarılır (Çelebi, 2018, s. 123). Bu yönüyle Empirizm belki de epistemolojik bir disiplinden daha fazlasıdır. Bu bağlamda Empirizm sadece felsefe çevrelerinde değil aksine -açık bir felsefe olarak- geniş kitleler tarafından kolayca benimsenmiş ve hatta devrimci bir hava içinde değer görmüştür. Locke, gelenek ve otoriteyi körü körüne izlemeyi bırakmayı ve olgulara yönelip düşünerek karar vermeyi arzu ettiğinde, bu durum, toplumsal ve politik etkileri olan bir eyleme dönüşür. Onun bu duruşu Fransa ve Amerika'da ihtilâlcı bir etki bırakmıştır (Bryan, 2008, s. 117).

Empirizm'de bilginin dış dünyanın verisi olduğu iddiası söz konusudur ve bu işleyişten çıkan her ne ise deneyim sonucunda ortaya çıkacağı savunulur. Ancak gerek rasyonalist düşüncede gerek empirist düşüncede bu sorunun ortaya serilmesi konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Örneğin her ikisi de empirist bir çerçevede hareket etmelerine rağmen Hume'un tümüyle Locke'ın görüşlerini savunduğunu ifade etmek doğru değildir. Hume açısından Locke kimi konularda başarısız olmuştur. O, bunu *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserinde dile getirmiştir. Ancak bu farklılıklara rağmen Hume'un epistemolojideki yaklaşımı, en nihayetinde empirik bir dayanakten gelir. Bu dayanak ise dış dünyayla somut olarak ilişkilidir. Nesnedeki somut görünüş doğrudan bir veri sunar. Bu hem görülebilir hem test edilebilir bir bilginin kaynağıdır.

Rasyonalizm süreç içinde çözülerek veya farklılaşarak gerek kendi argümanların gerek karşıt iddiaların güvenilirliğinden emin olmayı da içeren bir disipline dönüşmüştür. Bu dönüşümde değişen dünyanın etkisi de vardır. Bilhassa modern zamanların önemli bir evresi olan 19. yüzyıldaki değişimler ve dönüşümler aklın egemenliğini sarsmıştır. Her ne kadar Hegel'in felsefi sistemindeki yoğun akılcı kuşatma bir süreliğine etki bırakmaya devam etmiş olsa da 20. yüzyıla gelindiğinde bu etkinin ciddi şekilde tartışılması gerektiği anlaşılmıştır. Bu tartışmada öne çıkan ise epistemolojik açıdan Hegel'in sistemindeki bazı eksikliklerin olduğu yönünde bir eğilimin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu tartışmayı başlatan disiplinlerin içinde Husserl'in Fenomenoloji Felsefesi, Rasyonalizmin sıkı argümanlarını yeniden gözden geçirmek için harekete geçmiştir. Böylelikle Fenomenoloji bir ölçüde empirizme yaklaşmış ve bu süreçte yeni bir epistemolojik öneri sunmuştur. Bu öneri her ne kadar özcü bir bakış açısıyla kurulmuş olsa da içinde farklı bakış açılarını da barındırır. Bu açıdan Fenomenoloji, doğrudan fenomene yönelmiştir:

Fenomenolojiye göre fenomen kendi kendini gösterendir; onun arkasında ona kaynaklık eden ve kendisi görünmeyen bir şey yoktur. Şey bana tam da olduğu gibi görünür. Bu da demektir ki görünüş ve gerçekliği iki farklı dünya sayan bir görüşü savunmaz fenomenoloji. Eğer öyle olsaydı bize görüldüğü haliyle dünyayı incelerken ortaya koyduğumuz a priori yapılar sadece öznenin yapılarından ibaret olurdu ve biz fenomenoloji yaparken sadece bir öznellik araştırması yapıyor olurduk. Oysa fenomenoloji bundan fazlası olduğunu iddia eder; salt görünürdeki şeylerle değil, gerçekliğin ta kendisiyle de ilgili olduğunu söyler. Kısacası fenomenoloji kendisini bir ontoloji olarak sunar (Hacımuratoğlu, 2024, s. 7-8).

Fenomenoloji, bilginin kesinliği üzerine tıpkı Empirizm gibi ancak kendi özel yöntemiyle dış dünyayı temel alarak hareket eder. Öyleyse her ne kadar mutlak olarak aralarında farklılıklar olsa da Empirizm ve Fenomenoloji bilginin kesinliği üzerine çalışır. Bunun için sözü edilen kesinliği sağlamada çok iş gören iki kavram olan tabula rasa ve epokhe'dir ve bu doğrultuda bir analiz yapmak gerekmektedir.

Tabula rasa, bir yöntem midir yoksa zihnin içeriği ile ilgili bir durum mudur? Bilginin kaynağının ne olduğu sorunu bağlamında epokhe ile nasıl bir karşılaştırma yapılabilir? Bilindiği üzere Latince bir kavram olan tabula rasa ifadesi boş levha (zihin) anlamına gelir ve felsefe tarihinde empirik düşüncenin sembolü hâline gelen bir deyiştir. Ancak tabula rasa sadece boş

levha anlamına gelmez. Burada daha önceden öğrenilmiş ne kadar şey var ise geride bırakılması talep edilmektedir. Daha önceden öğrenilmiş ifadesinin boş levha kavramı için sorun teşkil edebileceğini düşünmek gerekir. Çünkü burada daha önceden öğrenilmiş bir şeyin olamayacağı söz konusudur. Bu doğru bir yaklaşım olmakla birlikte önceki öğrenmelerin yanlış olduğunu düşünen ve bundan sonraki süreçte zihnini tümüyle yeni bir öğrenme şekline göre düzenleyen birinin yaklaşımını da düşünmek gerekir. Kişi geçmişte öğrendiklerini ve öğrendiklerinden yola çıkarak oluşturduğu bilgi dünyasını yeniden düzenleyebilir. Böylelikle kişi zihin ve bilgi dünyasında bilinçli olarak bir tabula rasa işlemi gerçekleştirebilir. Bu kısmen Husserl'in başarılı bir şekilde ifade ettiği epokhe yöntemiyle izah edilebilir bir durumdur. Kökeni Yunancadan gelen bir sözcük olarak epokhe'de (ἐποχή), önceden öğrenilen boş inançları, dogmatik düşünceleri ayıklama ve askıya alma öngörülmektedir. Bu yönüyle, aslında hem tabula rasa hem epokhe doğru ve güvenilir bilgiye ulaşmada önemli bir görevi görmektedir. Bir görüşe göre tıpkı fotosentezde ağaç yapraklarının güneşten gelen ışığı alması ve daha sonra sentezlemesi olayında olduğu gibi Locke'ın geliştirdiği kavram olan tabula rasa ve Husserlci epokhe de dışardan bilinçli olarak bir ışık alır ve daha sonra fotosentetik olarak anlamlı bir gerçek yapı ortaya çıkarır (Roy, 2010, p. 21). Öyleyse hem tabula rasa hem epokhe dış dünyanın epistemolojik açıdan işlenmesi için faaliyet gösterir. Zihnin doğuştan beyaz bir sayfa gibi olduğu ve üzerine hiçbir deneyimin yaşanmadığı vurgusunun yanında tabula rasa'nın tasarımların ve fikirlerin kaynağına inme görevi de vardır. Buna benzer bir şekilde epokhe de önyargılardan arındırılmış bir bakış açısı edinebilmek ve bilgi edinme sürecini doğru bir şekilde tamamlama amacını taşır.

Locke ve Hume'un nesnelerin doğrudan kendilerine yönelmemiz gerektiğine yönelik önerileri, Husserl'in epistemolojik yönelimiyle benzerlik gösterir. Fakat Husserl'in entelektüel atmosferde yeniden bir değerler hiyerarşisinin kurulmasında ve buna bağlı olarak bir yöntemin ortaya çıkarılmasında farklı bir amaç güttüğünü belirtmek gerekir. Bu amaç onun empirik bir epistemeolojiyi tümüyle kabul etmemesine neden olmuştur. Husserl, bunun yanında, yeni birçok bilimin temelini metafizik olduğu kanısını da taşımış (Adorno, 2010, s. 108) ve bunu yeni bir bakış açısıyla gündeme getirmiştir. Husserl açısından bilimlerin her şeyi kapsayan birliği olarak felsefe fikri, böylesine mutlak bir rasyonel temelin birliği içinde radikal bir yeniden inşa ihtiyacının metafizikteki rasyonel çıkarımlarına dayanmaktadır (Husserl'denakt. Gür, 2021, s. 365). Bununla birlikte "fenomenoloji için görünmek ve olmak arasında bir örtüşme vardır. Fenomenologlar dünyanın ve dünyevi şeylerin göründükleri gibi görünmelerinin ve dolayısıyla oldukları gibi olmalarının olanak koşullarını araştırmaktadır" (Hacımuratoğlu, 2024, s. 8).

Amaç, Yöntem ve Sınırlılıklar

Makalenin amacı, tabula rasa ve epokhe'nin bilgi edinme sürecindeki rolü ve bu rolde üstlendikleri görevi tartışmaktır. Her iki kavram gerçek bilginin ortaya çıkmasını sağlamaya aracılık eder. Ancak söz konusu aracılığın aynı zamanda felsefi bir bakış açısına da karşılık gelir. Öyleyse epistemolojide bilgi edinme süreci felsefi bir sisteme dönüşebilir ve bu da yerleşik bir görüş olarak disipline edilebilir. Bu araştırmanın desteklenmesi için ikisi empirist felsefe biri de fenomenolojik yöntemi savunan üç filozofun görüşüne ihtiyaç duyulmuştur. Bu üç filozofun görüşleriyle sınırlandırılmış olan metnimiz, ilkin tabula rasa'yı Hume ve Locke bağlamında ele alacaktır. İkinci aşamada ise Husserl'in epokhe yaklaşımı analiz edilecektir. Sonuç kısmında ise analiz ve karşılaştırma yapılarak çalışma tamamlanacaktır.

1. John Locke'un Tabula Rasa Teorisi

Empirist ilkeler çerçevesinde felsefe yapan birine göre bilgimizin deneyimin (*experience*) sınırları ötesine geçebilme olanağı mümkün değildir. Tasarlanabilecek ve bilinebilecek her şeyin deneyim ve deneyim öğelerinin bir sonucu olarak inşa edildiğine yönelik sağlam bir inanca sahip olan Empirizmin temel savları Locke tarafından ortaya konulmuştur. Ancak bu savların geçmişte de ele alındığı belirtilebilir. Bu doğrultuda Aristoteles'in *De Anima* eserinde tabula rasa'dan söz

edilmiştir. Buna göre Aristoteles'te zihnin düşündüğü şey, henüz üzerinde hiçbir yazı olmayan bir tablet gibidir (Aristotle, 1931, 430a, s. 662). Böylece zihin tamamlanmayı veya üzerine bir şey yazılmayı bekleyen bir yetidir. Tamamlanmışlık ise bir bütünlüğü veya bir tamlığı içerir. Öyleyse Aristoteles deneyim ve bilfiil olana karşılık gelebilecek şekilde entelékheia'yı kullanarak tabula rasa'ya kapı aralar. Aristoteles, entelékheia (ἐντελέχεια) kavramından söz ederken bu kavramı bilfiil olarak deneyime veya tamamlanmışlığa karşılık gelecek şekilde kullanır. Tamamlanmışlık deneyim sonucu oluşan bir durumdur (Öğüt, 2019, s. 68). Jones'a göre Aristoteles, entelékheia'yı doğal bir nesnede durağan maddeyi şekillendirmek üzere bilinçsizce işleyen form olarak açıklar (Jones, 2006, s. 329). Öyleyse bilinçten yoksun bir form yoluyla doğal bir nesnenin bilgisine ulaşabilmek mümkündür. Bilinçten yoksunluktaki kasıt, üzerinde herhangi sabit bir fikir olmaksızın nesneye yönelen yetidir. Aristoteles'in "bilinçten yoksun işleyen form" ifadesi tabula rasa'ya denk düşen bir anlama sahiptir.

Locke, doğuştan gelen fikirler hakkındaki Kartezyen öğretinin yanılabilir olduğunu ve kanıtlanamayacağını düşünür. Bu bağlamda Locke, Kartezyen ilkenin sadece boş bir iddia olduğunu ve şimdiye kadar hiç kimsenin bunu kanıtlamadığını güçlü bir şekilde kabullenir ve insanın doğduğunda *praeter rasas tabulas*– yani boş tabletlerden daha fazlası olduğuna dair ikna edici argümanlar bulamaz (Gaela, 2006, p. 43). Latince bir kavram olan tabula rasa, aslında, mumun yüzeyindeki yazılar çıkarıldıktan sonra bir tabletin durumunu ifade eden bir karşılığı vardır. Bununla birlikte, daha yakından incelendiğinde "boş bırakılmış bir levha" anlamı da söz konusudur. Klasik bir filolog olan Nietzsche, tabula rasa'yı "yeni bir şeye yer açmak" anlamında kullanır (Duschinsky, 2012, p. 510). O hâlde tabula rasa'da zihnin yeni öğrenmelerle oluştuğu görüşü söz konusudur. Yeni bir şey hakkında fikir sahibi olmamız için zihnin deneyim dünyasının içine girmesi gerekir. Deneyimlenmemiş herhangi bir şey düşünülenemez. Her ne var ise deneyimlenmiş olduğu için vardır. Böylelikle Lockeçu empirist felsefe, deneyimle tanışmaması durumunda zihnin tümüyle boş olacağını iddia eder ve bunu neredeyse dünyayı kurma sorunuyla eşdeğer bir sorun olarak görür. Eğer zihin sadece kendi içinde tutulursa bir şeye yönelmeyecek ve şeyler hakkında bir bilgiye ulaşması mümkün olmayacaktır. Zira "...dünyadaki nesneler hakkındaki düşüncelerimizi veya yorumlarımızı biliyoruz çünkü zihin ile mevcut dünya arasında bir algı perdesi vardır ve bu perdeleme, onun ötesindeki herhangi bir şeyin ilk elden bilgisini önlemektedir" (Çelebi, 2019, s. 74).

Locke'in empirizme katkısının yanında Berkeley ve Hume gibi empirist filozoflar da insan bilgisinin tümünün tecrübeler (izlenim, algı, deneyim, gözlem) dayandığını savunmuşlar ve doğuştan fikirlere şiddetle karşı çıkmışlardır (West, 1998, s. 33). Ancak empirist felsefenin önemli teorisyeni Locke olarak görülür ki o, bilginin doğuştan kazanılmadığını kararlı bir şekilde savunur. Tüm bilgilerimizin deney/imden kaynaklandığını savunan Locke, öncelikli olarak doğuştan ideler fikrini yıkarak iddiasını sağlamlaştırmak istemiştir (Locke, 1996, s. 16). Locke'ın düşüncesinde zihin, ideler arasındaki ilişkileri bazı durumlarda aktif ve aracısız bir şekilde kurar. Bazı durumlarda ise zihin bazı aracı idelere ihtiyaç duyar. Bu husus bilginin kesinlik derecelerinin farklı olması ile sonuçlanır" (Kırlı, 2013, s. 102). Bunun için Locke, ilkin matematik ve bir takım soyut kabullenmelerin sırf genel bir düşünceyi yansıttığı için doğuştan geldiğinin anıldığını, ancak bunun böyle olmadığını ifade etmiştir (Locke, 1996, s. 17). Genel ve soyut bir fikrin doğuştan geldiğini savunmanın gereksiz olduğunu belirten Locke, soyut ve genel düşüncelerin asıl kaynağının duyu ve deneyim olduğunu savunur ve bir bilgiyi nasıl edindiğimizin gösterilmesi onun doğuştan olmadığını kanıtlamaya yeteceğini ve dolayısıyla bunu kanıtlamak için çalışacağını belirtir (Locke, 1996, s. 63). Başta çocukların ve zihin yeteneğinden yoksun olanların doğuştan bir şey getirmediğini ve hatta genel kanılar hakkında en ufak bir fikirlerinin olmadığını açıklayan Locke'a göre zihne doğuştan herhangi bir bilgi verilmemiştir (Locke, 1996, s. 64). Örneğin çocukların bazı şeyleri bilmesine rağmen hâlâ soyut işlemler hakkında bir bilgiye sahip olamayışları doğuştan gelen bir bilginin olmadığını kanıtlar (Locke, 1996, s. 73). Locke, tabula rasa yerine çocuğun zihninden

whitepaper (beyaz kâğıt) olarak söz etmiş ve çocuğun zihninin işleminin deneyime bağımlı olduğunu ileri sürmüştür (Duschinsky, 2012, p. 510). Locke, ayrıca, tabula rasa'nın gerçek ahlaki ilkelerin temsillerini oluşturmak için de gerekli olduğunu savunur (Duschinsky, 2012, p. 515). Bu tespitten yola çıkarak tabula rasa'nın empirik bilginin ve buna bağlı bir yaşamın oluşması için önemli olduğunu belirtmek gerekir. Hegel açısından Locke'un önerdiği deneysel yöntem, bilimlerin de kabul ettiği bir yöntem iken söz konusu yöntemin eleştirilmesi gereken bir yönü vardır. Buna göre Locke, Hegel'in belirttiği üzere metafiziksel bir empirizm ortaya koymuştur. Çünkü Locke, deneyime dayalı bilgiyle genel belirlenimlerin çözümlenmesini amaçlamıştır (Anlı, 2008, s.13). Bu eleştiriye rağmen Locke'ın tabula rasa veya beyaz kâğıt düşüncesi sonraki yıllarda da önemini korumuştur. Plotkin'den aktarılan bir düşünceye göre boş levha veya tabula rasa, özellikle, iki yüzyıl sonra bilimsel psikolojinin kurulmasının ardından, bilimin en kalıcı ve tartışmalı aksiyomlarından biri olduğu kanıtlanmıştır (Duschinsky, 2012, p. 517).

2. David Hume'un Skeptik Yaklaşımı

Hume, geleneksel bilgi araştırmalarını sağlam bir zemin üzerine inşa edilmediğini düşünür. Bundan ötürü Hume, insan zihninin bilgi edinme sürecinde sonsuza kadar gidemeyeceğini ve bundan ötürü bellek veya duyulara dayanılması gerektiğini (Hume, 1976, s. 39) öne sürmüş ve aslında her ne kadar zihnimizin duyulardan bağımsız olarak bunu yaptığı iddia edilse de bunun pek de mümkün olmadığını savunmuştur. Bu yönüyle Hume, "...skeptik bir yaklaşımla, dış nesnenin varlığıyla ilgili kanıtlamaların akıl yoluyla gerekçelendirilemeyeceğini..." (Öztanrıkulu, 2017, s. 141-142) savunur. Dolayısıyla o, zihnin duyulardan bağımsız hiçbir şey düşünemeyeceğini iddia ederek düşüncenin izlenimlerin birer kopyası olduğunu ileri sürmüştür (Hume, 1986, s. 24-25). Böylece bilgi edinme süreci bir algı olup tasarım ve izlenim sahalarıyla ortaya çıkar. Hume, doğuştan getirilen bir bilginin olmadığını tersine tüm bilgi ve bilgi sürecinin dış dünyada gerçekleştiğini ayrıntılarıyla ortaya koymaya çalışmıştır. O, dış dünyadaki bir nesnenin bilgisine nasıl ulaşılacağı üzerine bir sorgulama yapmış ve özne-nesne ilişkisinde ne türden araçlara yer verilebileceğini araştırmıştır. Onun açısından "...düşünmenin bütün malzemesi dış ya da iç duygumuzdan gelmez: bunların sadece karışımı ya da bileşimi zihin ve istemeye aittir. Ya da felsefi dille söyleyecek olursam, bütün idealarımız ya da zayıf algılarımız, izlenimlerimizin ya da canlı algılarımızın kopyalarıdır" (Hume, 1976, s. 14).

İnsan zihninin tüm algılarını izlenim ve tasarım olarak adlandıran Hume, bu ikisinin arasındaki farkı bilincimize bıraktıkları etkilerin güçlülüğü ve canlılığı sebebiyle olduğunu açıklar. Zihnimize büyük bir güç ve şiddetle giren algılar izlenim iken tasarım ise zihnimizde oluşan izlenimlerin düşünme ve akıl yürütmedeki soluk (solgun) imgeleridir. İnsanda özel bazı durumlar haricinde izlenim ve tasarım arasındaki fark belirgin, açık ve anlaşılır bir şeydir. Hume, bunu da duyum ve düşünme arasındaki keskin ayırmadan söz ederek ifade etmeye çalışmıştır (Hume, 2009, s. 17). Böylelikle izlenim ve tasarım olmak üzere iki tür algıdan bahsedilebilir: Bunlardan ilki *yalın* olanı parçalara ayrılmayan algılar iken karmaşık olanı ise tersine parçalara ayrılabilen algılardan oluşur. Belirli bir renge, kokuya ve tada sahip bir meyvenin algısı yalın bir algıdır. Ancak aynı meyvenin farklı nitelikleri olduğundan da söz edilebilir. İşte bu algının karmaşık olanıdır (Hume, 2009, s. 17).

Hume'a göre gözlerimi kapatıp odamı düşündüğümde oluşturduğum tasarımlar hissettiğim izlenimlerin birebir temsildir ve birinde olup da diğerinde olmayan bir şey yoktur. Bu ilkin dikkatimizi çeken bir ayrıntıdır ve izlenimlerle tasarımların her zaman birbirinin karşılığı olarak ortaya çıkmasını sağlar. Ancak bu ilk dikkatimizi çeken durumu tersine çevirebilecek veya değiştirebilecek tüm tasarım ve izlenimlerin benzerdir yargısını sınırlandırmak için yalın ve karmaşık algıların ayırımından faydalanmak gerektiği ortadadır. Böylece Hume, karmaşık algıların çoğu zaman tasarımların kopyası olmadığını vurgular. Daha önce görmediğimiz bir şeyi hayalimizde canlandırabileceğimizi savunan Hume, örneğin, kaldırımaların altından yapıldığını

düşünebiliriz ama bir şehrin tüm ayrıntılarını tasarımlama imkânına sahip olamayız. Öyleyse karmaşık tasarımlar ve izlenimlerin birebir suretinin olduğunu söylemek doğru olamaz. Öte yandan her yalın tasarımın kendisine benzeyen bir yalın izlenimi ve her yalın izleminin de kendisini karşılayan yalın bir tasarımı olduğu ifade edilebilir. Karanlıktaki kırmızı tasarımı ile karanlıkta olmayan kırmızı tasarımının doğaları değişmez iken bize aktarılan şiddetleri değiştirmektedir (Hume, 2009, s. 18). Dolayısıyla tüm yalın tasarımlarımız ilk ortaya çıkışlarında karşılıkları olan ve birebir temsil ettikleri yalın izlenimlerden meydana gelirler gibi genel bir yargıya ulaşabileceğimizi ifade eden Hume, bu önermenin her türlü ispatının açık ve belirleyici olduğunu belirtir. O, tasarım ve izlenimlerin arasındaki bağın şans eseri olmadığını vurgular ve bu bağın oluşumunda yaptığı gözlem ve inceleme sonucunda ilk ortaya çıkış sırasının izlenimlerin tasarımların öncülü olduğunu açıklar. Bir çocuğun kırmızı, turuncu, ekşi, tatlı gibi tasarımları edinebilmesi için sözü edilen nesnelerin izlenimlerinin öncelikle ona gelmesi gerekir. Tersî mümkün değildir (Hume, 2009, s. 18). İzlenimler, dış nesnelerin duyulara çarpmasıyla oluşmasından ötürü eğer duyulur da bir eksiklik olursa hem izlenim hem tasarımın kaybolur. Bu durumda insan zihninde ikisinden de bir iz kalmaz. Duyuların işlevsiz kalmasının yanı sıra hiç kullanılmadığı vaziyetlerde de durum aynıdır. Tadına bakmadan bir meyvenin tasarımını oluşturmak mümkün değildir (Hume, 2009, s. 18). Hume, başka bir yerde savını destekler ve şöyle der: “Şiirin bütün renkleri, ne kadar pırlıl pırlıl olurlarsa olsunlar, doğal nesneleri, tasvirleri gerçek bir manzara yerine geçecek şekilde çizemezler. En canlı düşünce, en sönük duyumdan daha aşağı kalır yine de” (Hume, 1976, s. 13). Bu durumda Hume, epistemolojik olarak dış dünyadaki nesnelerin bilgisinin düşüncenin içeriksiz kalmış bilgisinden daha değerli olduğunu savunur. Her ne kadar içeriksiz düşünce gibi bir tanımlama Hume’un epistemolojisiyle uyumlu olmasa da bunu belirtmemizin asıl amacı, düşüncenin içinin dışsal dünyanın oluşturduğu izlenimlerle doldurulmasıdır. Hume’un öne sürdüğü iddia, idelerin izlenimlerin her daim soluk bir kopyası olduğu şeklindedir. Başka bir deyişle Hume’a göre matematik ve geometrinin ilkeleri dışında a priori bir ide/bilgi yoktur ve düşüncenin içeriği dış dünyadan gelir. Hume, bu yönüyle varlık hakkında bir yargıda bulunmayı kabul eder. Ancak skeptik sorgulamaların aşırılığından “doğa”ya tutunarak çıkmayı başarmış olan Hume’un skeptik tavrı akıl yürütmeye ve inanca karşı değildir (Öztanrıkulu, 2018, s. 1297).

Locke, insan zihninin doğuştan birtakım bilgilerle geldiğini kabul etmez iken benzer şekilde Hume da Locke gibi insan zihninin birtakım ön kabullerle doldurulmuş olmasını bilgi için uygun görmez ve insanın gerçek bilgiye ulaşması için zihninin a priori kabullerden kurtarılması gerektiğini düşünür (Hume, 1976, s. 24). “Hume, Locke’un başlangıçta zihnin boş bir levha (tabula rasa) olduğu, zihnin doğuştan getirdiği fikirler olmadığı, bilginin deneyimlerimizin sonucunda kazanıldığına ilişkin görüşlerini kabul etmektedir” (Stroud’tan akt. Kırılı, 2013, s. 102). *Soruşturma*’da şöyle açıklamaya çalışır: “Kör bir kimse renklere, sağır olan da seslere ilişkin hiçbir fikre ulaşamaz. Yetersiz olan duyusunu ona yeniden kazandıran duyularına bu yeni yolu açmakla, aynı zamanda idealara da bir yol açmış olursunuz...” (Hume, 1976, s. 15). Hume, idelerin doğuştan getirdiği bir bilginin olmadığını açıkça savunur. Ancak dışarıdan ve duyular yoluyla, (yani görerek, duyarak, dokunarak vs.) bilginin ortaya çıkabileceğini iddia eder. Aksi hâlde düşünmenin duyu olmaksızın “boş” olacağını öne sürer.

...öyle bir kimse düşünelim ki, otuz yıl görme duyusunu kullanmış olsun ve hiç görmediği, söz gelişi, belirli bir mavi tonunun dışında, her türlü rengi mükemmel derecede tanısin. O tanımadığı tonun dışında mavi rengin bütün farklı tonları, koyudan açığa doğru önünde dizildiğinde, açıktır ki, o kimse, tanımadığı tonun olması gereken yerde bir boşluk algılayacaktır... (Hume, 1976, s. 16).

Hume “boşluk” kavramıyla Locke’ın “boş levha” kavramına benzer bir yaklaşım içindedir. Ancak Hume, temel konularda görüşlerine katılsa da yaptığı çözümlemelerde Locke’un tutarsızlıklarını ve eksikliklerini dile getirmiştir. Hume bu konuda izlenimi olmayan basit bir idenin olmasının, eş deyişle idesine sahip olmadığımız bir izlenimin olmasının mümkün

olmadığını iddia etmektedir. Bu yönüyle o, ide-izlenim ilişkisinin derece farklılığı dışında özdeş olduğunu ifade eder (Çelebi, 2018, s. 123-124). O, iddiasını *Soruşturma* adlı eserinde şöyle dile getirir: “İzlenimler, daha az canlı algılar olan ve yukarıdaki duyum ya da hareketler üzerin de düşündüğümüz zaman farkına vardığımız idealardan ayrılırlar” (Hume, 1976, s. 14). Çünkü tüm idealar, kendiliklerinden silik ve belirsizdir ve başka benzer idealarla karıştırılabilir (Hume, 1976, s. 16). Öyleyse Hume, Locke’ın ılımlı olarak yaklaştığı ide kavramına daha temkinli yaklaşmış ve bu konuda skeptik bir tavır takınmıştır. O, bunu *Soruşturma*’nın dipnot kısmında da ele alır ve Locke’ın bu konudaki yaklaşımını gereksiz ve gevşek bulur (Hume, 1976, s. 17).

Locke’ın *İnsan Anlığı Üzerine Bir İnceleme* eserinde öne sürdüğü tabula rasa kavramının temel iddiası zihnin deneyim yoluyla bilgiye ulaşacağı yönündedir. Locke, öne sürdüğü fikirleriyle empirik bir epistemoloji peşinde olmuştur. Sahip olduğumuz tüm zihinsel yetiler dış dünya yoluyla gelişir. Locke’ın epistemolojisini daha da geliştiren Hume, bilginin tümüyle duyusal bir deneyim yoluyla ortaya çıktığını savunur. O, bu konuda skeptik bir tavır içine girer ve metafiziksel bir epistemolojiye kapıları kapatır. Hume, bilginin oluşması için dış dünyanın izlenimlerine gereksinim duyulduğunu savunur. Ancak Hume aşırı bir skeptik tavır içinde olmayıp kendi ifadesiyle akademik bir skeptik (Hume, 1976, s. 35) olarak araştırmalarını yapmıştır. Dolayısıyla Hume’u akademik ve ılımlı skeptiklerden biri olarak değerlendirmek mümkündür (Öztanrıkulu, 2018, s. 1294).

Locke gibi Hume’un da Aristoteles’in izinden giderek empirik bir epistemoloji oluşturmaya çalıştığını belirtmek mümkündür. Öyleyse her iki filozofun görüşlerinde duyusal ve empirik veriler, temel iddia olarak yerleşmiş ve en nihayetinde felsefi bir zemine ulaşmıştır. Bu zemin üzerinden hareket ederek tabula rasa, aynı zamanda, bilimsel faaliyetlerin de öngördüğü kavram hâline gelmiştir. Bu yönüyle tabula rasa, deneyimin üzerine kolaylıkla yerleşebileceği bir zemin olup doğrudan rasyonalist bakış açısını karşısına alır ve bu karşı oluştan beslenir. Buna göre bilginin kaynağı deneyime dayanır ve bunun aksi hâli kabul edilemez. West’in yorumuyla empiristlerle rasyonalistleri karşı karşıya getiren temel tartışmanın teknik terimleri vardır. Bu teknik terimlerden biri a posterioridir –ki Hume tarafından doğrudan kullanılmamış olsa da– yalnızca uygun tecrübelerle sahip olmayla erişilebilen bir şeye karşılık gelmesinden ötürü önemli bir kavramdır. Bir diğer teknik terim ise tabula rasa’dır ve bilginin doğuştan düşüncelere dayanmadığını iddia eder (West, 1998, s. 33).

3. Edmund Husserl’de Epokhe Yöntemi

Husserl, uzun bir süre boyunca felsefenin kesin bir bilgi kurmaya doğru evrildiğini belirtir. Fakat felsefe bunu başaramazken bağımsızlığını kazanan doğa bilimleri ve matematik kesin bir bilgi sunmuştur. O zaman felsefenin bu bilimlere yönelik tavrının ne olduğunu soran Husserl, bunun henüz tartışma aşamasından öteye geçemediğini iddia eder (Husserl, 1995, s. 33). Husserl, felsefe ve bilim çevrelerine hâkim olan nesnelci bakış açısına karşı yeni bir yorum getirme gayreti içine girmiştir. Bu doğrultuda Husserlci fenomenolojinin amacı nedir?

...fenomenolojinin kendisini realizm karşısında değil, her türlü nesnecilik karşısında konumlandığını görmek gerekir. Dünyanın gerçekliğini, aşkınlığını ve nesnellliğini reddetmek ya da öznelliğe indirgemek değil, onun hesabını verme peşindedir. Kendine özgü yöntemiyle gerçekleştirmek istediği şey, salt bir özne felsefesi değil; tüm olgusallığı, toplumsallığı, kültürü ve tarihiyle birlikte içinde yaşadığımız bu dünyanın, deneyimlendiği haliyle ortaya çıkışının olanak koşullarını araştıran transandantal bir felsefedir (Hacımuratoğlu, 2024, s. 9).

Bu çerçevede fenomenolojide tüm olanaklı bilginin ve bu bilginin kaynağının üstünlüğü veya tek gerçek olduğu savunulmaz. Ancak şu bir gerçek ki Husserl öz ve öz-bilinç kavramlarına dikkat çekerek idealizmi yeniden felsefenin gündemine taşımayı ve yeni ilkeler belirlemeyi teklif etmiştir. Bunun arkasında ise bilincimizin öznel verilerinin tüm bilgilerimizin nihai kaynağı

olduğunu savunan eski idealist bir ilke vardır (Adorno, 2010, s. 117). Çünkü Husserl, pozitif bilimler tarafından çepeçevre kuşatılan yüzyılın insanının ne yazık ki yaşamsal sorunları bile pozitif bilimler ışığında çözme çabasını bir tür bunalım olarak değerlendirir. Olgu merkezli bilimlerin sadece olgu kafalı insanları yetiştirdiğini ifade eden Husserl, bu tür bilimlerin insan ve insan dışı çevrenin birbiriyle ilişkisini, bağıntısını yeterince işlemediğini iddia etmiştir (Husserl, 2009, s. 67-68). Bu çerçevede Husserl, felsefi kariyeri boyunca doğa bilimlerinin yayılmacı zihniyeti ile savaşımıştır (West, 1998, s. 123). Böylelikle Husserlci fenomenoloji, esasen felsefenin gerçeklikten kopuşunu kabul etmeyerek nesneler dünyasına yönelir. Bunu yaparken de metafiziğin olanaklı gücünden yararlanmayı veya ona dayanmayı bir sorun olarak görmez:

Nasıl ki felsefe, bilimler gerçekten var iken bilimsel bilgiyi olanağı bakımından temellendirme görevini üstleniyorsa, aynı şekilde, bilimlerin varlıklarını baştan verili kabul ettiği bu dünyaya ve kendi çalışma alanlarındaki nesnelere, *vardır ve tam da oldukları gibidir* denmesinin olanak koşullarını ortaya koyma ve bu yolla onların farklı varlık anlamlarını açığa çıkarma görevini de üstlenecektir. Böylece metafizik ya da ontoloji olarak felsefe, tüm diğer bilimlerden önce gelip onları temellendirecektir (Hacımuratoğlu, 2024, s. 17).

Bu yüzden fenomenoloji, öznenin dış dünya ile kurduğu ilişkiler çerçevesinde algılanması gereken bir bakış açıdır ve bu yönüyle pozitivizm ve empirizmden ayrılır (Sacıhan, 2022, s. 525). Bu çerçevede Husserl'in felsefedeki gerçek amacının ne olduğu şöyle özetlenmiştir:

Husserl'in karşı çıktığı yanlışlık kesin bir bilim olarak felsefenin doğalcılık üzerine kurulmasıdır. Pozitivizm felsefeye kesin bir bilim olma sıfatını kazandırmaz; ve ne fiziksel doğa bilimi ne de esasında fizyolojiye dayanan psikoloji felsefenin temeli olabilir. 'Kesin Bir Bilim Olarak Felsefe'de deneysel psikolojinin bilinci doğallaştırma eğilimine şiddetle karşı çıkan Husserl, her türlü bilginin temelini, bilincin ana yapısının araştırılması olan, dolayısıyla gerçekten evrensel ve a priori bir disiplin olan saf veya transzendental fenomenoloji biliminin, psikolojinin ve diğer bilimlerin asıl eideetik temelini oluşturduğunu öne sürer (Gödelek, 2006, s. 18).

Yaşama dünyasına ilişkin bilimlerin özel bir kavrayıştan yoksun olduğunu savunan Husserl, bu sorunu çözebilme imkânını araştırır. İşte felsefenin görevi, bilimle yaşama dünyası arasındaki uçurumu kapatacak böylesi kesin bir kavrayışı hazırlamaktır.

Husserl, yaşama dünyasının özüne ilişkin felsefi bir analiz yaparken fenomenolojik yöntemin bu problemi başarabileceğini iddia etmiştir. Yaşama dünyasının kendisinde çok zengin ve anlamlı unsurları barındırdığını ifade eden Husserl, bilimin ruhu anlamada yetersiz olduğunu vurgulamıştır (Cevizci, 2010, s. 227). Bu bağlamda görünenlerin tam da göründükleri gibi olmalarının olanak koşulları üzerine konuştuğu için transandantal bir felsefe olan fenomenoloji (Hacımuratoğlu, 2024, s. 8) özün devre dışı bırakılmasına itiraz etmiştir. West'in Dews'e dayandırdığı görüşe göre Husserl hem bilimlerin 'nesnelci' gücünü, öznenin kurucu rolüne ilişkin bilinçliliğin kültürel bakımdan felaket getirici ihmaline yol açmaktan alıkoymaya çalışır hem de deneysel bilimlerin kendilerini apodeiktik temeller üzerine oturtacak yeni ve kesin bir felsefe oluşturma çabasına girer (West, 1998, s. 125).

Husserl, uzunca bir süre boyunca bekletilen ve ilkin Descartes tarafından ortaya konulmaya çalışılan düşünme ilkelerini ve yöntemini yeniden kurgulamanın peşinde olmuştur. Descartes; düşünmenin kendisini değil, yöntemiyle daha çok ilgilenmiş ve onun asıl amacı, düşünmenin epistemolojik açıdan sağlamlaştırılmasıdır. Benzer şekilde Husserl de bu yoldan ilerler. Bu konuda yapılmış bir analize bakmak gerekir:

Hem Descartes hem de Husserl bilimsel bilgiye ilişkin herhangi bir iddianın yapılabilmesini olanaklı kılan ilkeleri şüphecilerin saldırılarına karşı yeniden düzenlemeyi hedeflemişlerdir. Her iki düşünür için de bu iş, bir bilimsel teori içerisinde zihnin nasıl ele

alınması gerektiğine ilişkin yanlış yöntemlere karşı yeni bir yöntem geliştirmekten ibarettir (Gödelek, 2006, s. 19).

Ancak Husserl, Descartes'ın kullandığı skeptik yöntemden farklı bir yöntem kullanır. Husserl açısından Descartes'ın kritik şüphesi sonuna kadar devam ettirilmemiştir. Bu nedenle Husserl, Descartes'i işaret ederek şöyle der: "O, bütün keşiflerin en büyüğünün eşliğinde durmakla birlikte –belli bir anlamda bunu başarmıştı da- keşfinin asıl anlamını kavrayamamış ve dolayısıyla hakiki transendental felsefeye geçememiştir" (Husserl'den akt, Sacıhan, 2022, s. 527). Bu eleştirinin temelini kuran ise Husserl'in epistemolojisinde yerleşik bir yöntem olan epokhe'dir. Zira bu yöntem, Descartes'ın tam da keşfedemediği şeydir. Merleau-Ponty'den aktarılan bir görüş, transandantal fenomenolojinin başlangıçta Kartezyen ve Kantçı bir çizgide olmasına rağmen Husserl'in sonraları Kartezyen olmayan bir yol keşfederek fenomenolojiye ulaştığı iddiasını taşır (Hacımuratoğlu, 2024, s. 3).

Husserl, fenomenolojik indirgeme yoluyla Descartes'ın metodik şüphesinin mümkün olduğunca genişletilmesi gerektiğini öne sürer. Onun açısından Descartes, şüphesinin son sınırına varamamıştır (Sacıhan, 2022, s. 527). Bu nedenle felsefeyi fenomenoloji olarak gören Husserl için fenomenolojik analiz ve epokhe yöntemi felsefeye 20. yüzyılda hak ettiği değeri geri verecektir. Nitekim fenomenolojiyi gören, aydınlatan, anlamı belirleyen ve anlam ayrımı yapan bir felsefe tavrı olarak yol aldığını ifade eden Husserl için felsefenin yaşam içindeki önemi ve değeri fenomenal olarak açıkça belirlenmiştir (Husserl, 2003, s. 76).

Husserl'in Descartes'tan farklı bir yol izlediğini anlayabilmek adına onun epistemolojide özel bir önem verdiği epokhe kavramını nasıl açıkladığına bakmak gerekir:

Bilgi eleştirisinin gerçekleştirmek zorunda olduğu epokhenin anlamı, bilgi eleştirisinin her bilgiyi, bu arada kendisine ilişkin bilgiyi de sorgulamaya yalnızca başlamakla kalmamasında, bu eleştiriyi sürdürmesinde ve hiçbir verilmişliği, yani kendisinin saptadığı verilmişlikleri de geçerli kabul etmemesinde aranmalıdır" (Husserl, 2003, s. 55-56).

Husserl'in felsefenin değerini yeniden belirleme çabası, birçok felsefi akımın tek yanlılığına yönelik bir eleştiri olmaktan öte bir tür genel akıl eleştirisidir. Felsefe bir sorunu veya nesneyi (şeyleri) ele alırken aslında saf bilinç (saf sezi denilebilir) ile yaklaşır. Ama bu durum Husserl'i sezgici bir felsefe akımı içinde düşündüğünü göstermez. O, dış dünyanın sahiciği ve bilginin elde edilmesi sürecindeki tartışmada sezgicilerden kesinkes ayrılır. "Husserl'e göre zihni ilişkiler ve edimler yoluyla inşa edilen nesneler, dış dünyada bizden bağımsız olarak varolamazlar. Dış dünya yalnızca bilincin içeriklerine indirgenirken, bilince içkin olmayan her şey görmezlikten gelinmekte ve paranteze alınmaktadır. Fenomenolojide bilinç, gerçek görünen gerçektir" (Sacıhan, 2022, s. 531). Husserl, dışımızdaki dünyanın gerçekliğini sonuna kadar felsefesinde işlerken maddeci bir bakış açısından da kurtulmayı başarmak istemiştir. O, maddenin sadece salt bir madde olarak görülmemesi gerektiğini öne sürerek, aynı zamanda, maddenin özüne işaret etmemizi ister. Böylelikle metafizik bir kavram olmaksızın maddenin anlaşılmasının imkân dâhilinde olmadığı ortaya çıkarılma amacı söz konusu olur. Bunun yanında Husserl, empirist ve pozitivist felsefeye karşı da temel bazı itirazlar yönelterek dış-dünyanın salt şekilde analiz edilmesini eleştirmiştir. Husserl'e göre fenomenoloji, özel felsefi bir düşünmedir ve özel bir felsefi yönteme işaret eder (Husserl, 2009, s. 19). Bu yöntemin temel savları ve epistemolojideki başarılarından söz etmek gerekir.

Husserl'in felsefi sistemi olan fenomenolojide bilmek veya bilgi iki akt (edim) arasında kurulan bir uygunluğu ifade eder. Bilgiyi oluşturan iki akt olan sezgisel akt ve anlama aktından önce gelen sezgisel olanıdır ve ikisi de bir bütünlük arz eder. Bilgiye asıl ulaşan sezgisel akt iken anlama aktı sadece objeyi gösterir. Fenomenolojik bir bütünlük içinde çalışan bilgi aktları bir şeyi bilinir kılmak için o şeyin algılanması gerektiğini ortaya koyar. Böylelikle Husserl algılanmaya kendi sisteminde tıpkı Kant'ın yaptığı gibi önemli bir değer yükler (Husserl, 1995, s. 31). Husserl

açısından “bilgiyi bize doğrudan veren her görüş, bilgi açısından bir doğruluk kaynağıdır ve kendisini bize ‘sezgi’ sayesinde doğrudan (deyim yerindeyse kendi gerçekliğinde) sunan her şey, yalnızca o şeyin sınırları içinde olduğu şey olarak kabul edilebilir...” (Husserl’den akt. Sacıhan, 2022, s. 527). Böylelikle bilgi terimi yerine gerçekleştirme terimini kullanan Husserl’e göre gerçekleştirme terimi sadece iki akt arasında iken bilgi terimi ise bir akt ve onun objesi ile ilgilidir. Dolayısıyla o, fenomenolojide sadece aktların olduğunu ifade eder ve gerçekleştirme algılama ile anlamın birleştiği yerde ortaya çıktığını belirtir (Husserl, 1995, s. 29-30). Husserl, yeni bir bakış açısıyla epistemolojik bir öneride bulunur. Bu öneri, tıpkı Locke ve Hume’un epistemolojide başlattığı empirik verilerin bilgiyi kesinleştireceğine olan güvene benzerdir.

Husserl, epokhe yöntemiyle hem rasyonalist hem de empirist epistemolojinin dikte ettiği öngörüler, kabulleri, inançları ve iddiaları askıya alınmasıyla hareket edilmesi gerektiğini savunmuştur. O, bunu şu şekilde açıklar: “Bilgi eleştirisi hiçbir şeyi önceden verilmiş olarak varsayamıyorsa, başka bir yerden incelemeksizin alamayacağı, ilk kez kendisinin kendine sağladığı bir bilgiyle başlaması gerekir” (Husserl, 2003, s. 56). Husserl, şeylerin kendisine dönme çağrısı yaparak aslında felsefenin neye yönelmesi gerektiğini söylemiş olmaktadır. Ona göre felsefe önyargılardan, ön kabullerden, inançlardan hareket etmemelidir, bunun yerine doğrudan şeye, nesneye yönelmelidir. Aslında, bu yöneliş ve tasarılama sonucu oluşan bilgi teorisi felsefenin değerini de ortaya koyacak ve felsefeyi kesinleştirecektir. Şeyler ne ise odur. Bunu şu şekilde formüle edebiliriz: Nesne= (ne ise ne). Bu durumda ne ise o olan bir var olanı olduğu gibi ele almak gerekir. Fakat nesneye yönelişteki görüş veya görme saf bir görme olarak anlaşılmalıdır. Böylelikle bilim ve felsefe arasındaki farkı bir çırpıda anlama imkânı elde ederiz. Çünkü bir bilim başka bir bilim üzerine kurulabilir iken felsefe tümüyle yeni bir boyut veya bakış açısı ortaya koyar. Felsefe, her türlü doğa bilimden farklı olarak yeni hareket noktalarına ve tümüyle yeni bir yöneme gereksinim duymaktadır. Bu, verilmişlik olarak anlaşılabilir (Husserl, 2003, s. 70). Böylelikle “nesnenin anlamı kendisine içkindir” (Husserl’den akt. (Sacıhan, 2022, s. 527) ifadesiyle Husserl, nesnenin anlamının yine nesnenin içinden çıkarılabileceğini öne sürer. O, tıpkı Descartes’ın yaptığı gibi doğrudan bilimsel bilgiyi hedef tahtasına koyan şüphecilğe karşı harekete geçer. Bunun için ampirik ve a priori’ye dayanan tüm bilimleri her türlü şüphecilğe karşı korumak gerektiğinden bunu başarabilmenin yolu ise nesnel geçerliliklerinin apaçık, koşulsuz ve sarsılmaz doğrularda temellendirilmesi ve gerekçelendirilmesinden geçer (Hacımuratoğlu, 2024, s. 5).

Bilgi teorisi denilince hakikat ve ölçüt problemi söz konusu olduğunu belirten Husserl için ölçüt kavramı açık seçik ile ifade edilebilir ve algı tarafından bu açık seçiklik yoklanır ve onaylanır. Dolayısıyla açık seçiklik tüm herkese göre açık seçik bir hakikatin verilmiş olması ile mümkündür (Husserl, 1995, s. 31). Bu yönüyle Husserl bilincin özüne ve gerçekliğin kendisine ulaşabilmenin yöntemi olarak epokhe’yi (paranteze alma) öne sürmüş ve bu yöntem sayesinde nesnel dünyaya bakışı öznel tüm spesifik algılayıştan kurtarma amacını da taşımıştır (Cevizci, 2009, s. 1120). Bununla birlikte “epokhe ile dünyanın kendinde varlığına olan inanç askıya alındığında, bu işlemin fenomenolojik kalıntısı olarak geriye kalan saf bilinç ile dünyanın yok oluşu hipotezinin kalıntısı olan mutlak bilinç bir ve aynı bilinçtir” (Hacımuratoğlu, 2024, s. 10). Çünkü Husserl açısından her nesne, aynı zamanda, bir bilinç nesnesidir ve her bilinç, bir şeye yönelmektedir. Dolayısıyla Husserl, bu görüşleriyle sübjektivitenin temellerini de sarsmıştır (Sacıhan, 2022, s. 527). Sistemine fenomenolojik epokhe adını veren Husserl bu yöntem sayesinde nesnelerin bizzat kendisi olduğunu belirtir. Bu bağlamda kırmızı bir nesneye bakarken epokhe yöntemi devreye girer ve bilince o nesnenin kırmızı oluşu bilgisine doğrudan verir (Cevizci, 2009, s. 1121). Aynı zamanda şunu ifade etmek gerekir ki Husserl’in yaptığı çalışmaların amacı, bilgiyi kesin temeller üzerinde yeniden kurabilmektir. O, bunu gerçekleştirirken geleneksel epistemolojiden de ayrılmakta ve bilginin oluşumundan ziyade yöntemini araştırmayı önemsemektedir (Sacıhan, 2022, s. 525).

Husserl'in bilgiye ulaşmanın nasıl mümkün olduğunu önemsemiş olması epokhe kavramıyla açıklanabilir. "Epokhe altında bakışımızı saf içkinliğe çevirdiğimizde, kendisini şüphesiz ve mutlak (apodiktik) bir apaçıklıkla veren şey, her biri bir şeyin bilinci olan saf bilinç yaşantılarıdır" (Hacımuratoğlu, 2024, s. 5-6). Bir kavrayış yöntemi olarak epokhe'nin zaten bilincimizin özünde var olan bir tür ayıklama olduğunu ve her insanda bulunan bir yeti olduğunu ifade edebiliriz. Örneğin karşımda gördüğüm bir taş "bu bir taştır ve serttir" derken nesnel ve bizzatı o taşı taşıyan şey ile karşılaşmış olurum ve bu esnada başka bir nesnenin özüne ait bir bilgidен bahsetmem mümkün görünmemektedir. "Böylece herkes için geçerli bir saltık varlık alanına ulaşmamızla, bilgilerimizi temellendireceğimiz dayanak noktasını da bulmuş oluruz. Bilginin, aşkın karakteri yüzünden kuşkulu bir nitelik taşıması sorunu, dünyanın saltık bilinçte, Saf Ben'de temellendirilmesi aracılığıyla çözülür" (Çağlıyan, 2018, s. 286). Bu bağlamda Husserl Kartezyen fikre bağlı olduğunu ispatlarcasına Ben'den vazgeçemez. Her şeyden şüphe etsek de Ben'den ve onun bilinç yaşantılarından şüphe edemeyeceğimiz bir gerçektir (Hacımuratoğlu, 2024, s. 5).

Öz-bilinç veya saf bilinç sayesinde bir nesnenin bilgisine veya o nesne ile ilgili bir tanımlama yaparken zaten önyargısız bir şekilde hareket edilmez mi? Nesne karşımdadır ve onu tanımlarım. Bu yaklaşım, bilgi edinme sürecinde önem arz eder ve bu yöntemi felsefi sorunları ele alırken de kullanmak gerekir. Husserl'in ne yapmak istediğini belki de bu şekilde anlayabiliriz: Nesnenin (ne ise ne) özelliğini bilen onu tanımlayan öznedir yani nesneye yönelik o nesnenin özünün ne olduğunu (özü ne=özne) sorgulayandır. Bu işlem Husserl tarafından sistemli ve başarılı bir şekilde ifade edilmiş ve felsefi bilginin hak ettiği değerini geri getirmiştir. Ancak Husserl'in dış dünyayı devre dışı bırakmaya çalıştığı ve bu nedenle empirik bakış açısından çıkmaya çalıştığı ifade edilebilir. Oysaki Husserl'in dünyanın varlığı üstüne yargılar ileri sürmekten kaçınmakla, dünyanın evrensel geçerliliğini önlemekle insanın en son deney ve bilgi köklerine ulaşmaya çalıştığı iddia edilmiştir (İnam, 1995, s. 33). Husserl açısından "epokhe dış dünyanın insan bilinci aracılığıyla yansıtılmış ruhu" (Roy, 2010, p. 21) olacak bir değere sahiptir. Bu nedenle 'şey'lere agnostik ve *kendinde şey* gibi tabirler yükleyerek onları bilinebilir kılmak imkânsızlaşır. Bu nedenle dış dünya Husserl için önem arz eder. Husserl bunun farkına varmış ve Kantçı agnostik tavrı sonuna kadar benimsememiştir. Nitekim Husserl'e göre reel olsun veya olmasın tüm şeyler kendi kendilerinde olarak bilinecektir. Bu apaçık bir öz bilgisi olarak bilince verilmiştir (Öktem, 2005, s. 210-211). Buradan hareketle denilebilir ki "fenomenolojinin amacı, dünyanın tam da doğal tavırda bize görüldüğü gibi görünmesinin, yani kesin varlığıyla görünmesinin nasıl olanaklı olduğunu aydınlatmaktır. Varlığının bizim için kendiliğinden açık oluşunu [*Selbstverständlichkeit*], sahici bir apaçıklığa [*Evidenz*] kavuşturmaktır" (Hacımuratoğlu, 2024, s. 12). Bu nedenle Kant'ın *kendinde şey* ve agnostik bir bakış açısını onaylamayan Husserl bilgide a priori olanı duyusal olanla birleştirme projesine –her ne kadar eleştirse de– en fazla destek veren kişidir (Cevizci, 2010, s. 222). Çünkü "...mutlak bir apaçıklık içinde şimdi ve burada olarak yakaladığımız bireysel bilinç yaşantılarımızın varlığı hakkında konuşmamız, tek başına bilimsel bir felsefe yapmaya yetmez" (Hacımuratoğlu, 2024, s. 6). Öyleyse Husserl, duyusal verileri zihinle birlikte düşünür ve bu birliktelik sayesinde epistemolojik bir sonuca ulaşır ve bilginin duyusal olanın zihinde analiz edilmesini onaylar. O, bu yönüyle empirik savların epistemolojik çıkarımlarına yakın bir yerde durur. Bu bağlamda, tabula rasa görüşünde olduğu gibi, gerçek bilgiye ulaşmak için yol üstündeki engelleri ortadan kaldırmaya benzer bir yöntem olan epokhe'nin kullanılması gerekir.

Sonuç ve Değerlendirme

Locke ve Hume, bilgiyi dış-dünyaya bağlayıp onu daha çok nesne dünyasından çıkarmaya çalışmıştır. Dolayısıyla bilgiyi tanımlamada ortaya çıkan bu durum varlığın bütünlüğünün parçalanmasını da beraberinde getirmiştir. Empiristlerin bu görüşü sosyal hayatın hemen hemen bütününde kabul edilen görüş olarak metafizik alana ait bilgilerle uğraşmanın gereksiz olduğu ve asıl uğraşılması gereken alanın olgusal dünya olduğu yönündedir. Buna karşın öz ve öz bilinç

kavramlarını felsefenin merkezine alma başarısını gösteren Husserl'in Hegel'den sonra idealizmi yeniden tartışılabilir bir seviyede tutması söz konusu olmuştur. Böylelikle Husserl'in popüler bilimlere karşı mücadelesi, felsefenin değerini belirleme açısından olumlu bir adım olarak görülmelidir. Husserl, bir filozofun çağının ürettiği sorunları analiz etme ve anlama bağlamında filozofça tavır ortaya koyar. Bu durum, felsefenin olması gerekeni ifade etme ve gerçekleştirme ilkesine uygundur.

Epokhe yöntemiyle Husserl, bilgiye ulaşmanın tüm olumsuz unsurlardan kurtulmasıyla gerçekleşeceğini savunurken Locke ve Hume'un epistemolojik bakış açısıyla benzerlik gösterir. Öyleyse Husserl, 20. yüzyılda bir tabula rasa görüşünü (epokhe olarak) yeniden devreye sokarak belirsiz ve anlamsız tüm ön kabullerden kurtulmayı önermiştir. Zira "epokhe, dünyanın kendinde varlığına yönelik, kurucu öznelliğimizin üzerini örten bu inancımızı paranteze alarak..." (Hacımuratoğlu, 2024, s. 11) bir görüş ortaya koyar. Ancak Husserl ne Locke ne de Hume gibi tümüyle öze ait bilgiyi devre dışı bırakmaz. Bu yönüyle Husserl, rasyonel veya metafiziğe ait bir yaklaşım içinde kalarak epistemolojik bir kesinliğe varmaya çalışmıştır.

Hegel'in kurgusal sistemin etkisinin azalmasından sonra (yani felsefede bir duraklama döneminden sonra) yeniden Kant felsefesine bir dönüş yaşanmıştır. Ancak Kant felsefesinin varlık alanını ikiye bölmesinin meydana getirdiği sıkıntıların aşıldığı söylenemez. Bu yüzden öz, bilinç, değer gibi kavramları yeniden canlandırmak amacıyla Husserl, kendisine önemli ve zor bir görev düştüğünün farkındaydı. Bu bağlamda o, epistemolojik problemleri ontolojik problemlerden ayırmayarak fenomenolojide tüm problemleri tek bir noktada tutma gayreti içinde olmuştur. Husserl'de bilginin amacı fenomenolojik varlık kavramının apaçık ortaya koyabilmek ve şeylere ilişkin özleri ilkeler hâlinde betimlemektir. Bu betimleme gelişigüzel bir betimleme olmayıp saf bilincin içinde mutlak ve a priori bir bilgi teorisini içerir (Husserl, 1995, s. 29-30). O, şeylerin kendilerinin kavranabilmesinin sağlayan ilkelerin ilkesini -otoriter bir kaynak olarak açıklar

Husserl, bütün bilimlerin en yüksek ve kesini olan ve insanlığın hiç kaybolmayan saf ve mutlak bilgi elde etme amacını taşıyan felsefenin gerçek bilim olarak kendini kuramamış olmasını yadırgamıştır (Husserl, 1995, s. 34). O, felsefenin var olduğundan beri en yüksek teorik sorulara yanıt verebilecek bir bilgi olarak görür. Bu yönüyle Husserl, şeylerin kendisine yönelmesi gerektiğini vurgulayarak empirizmin savlarına yaklaşır. Ancak birçok bağlam içinde düşünülürse Husserl'in empirist felsefeden farklılaştığı yerler ortaya çıkar. Bu çerçevede Husserl'in izlenimler üzerine söylemine bakıldığında Hume'a yönelik eleştirilerini dikkate almamız gerekir: "Hume'un yolunu tutarak her türlü aşkın nesneyi, psikolojiyle açıklanabilen, ama ussal olarak temellendirilemeyen kurguya mı iridiregemeliyim? Ama bu da aşırı bir istek" (Husserl, 2003, s. 48-49). Husserl açısından Hume'daki izlenimler sorgulanmalıdır. O, bu doğrultuda, Hume'un izlenimlerinde tanecikli veya atomik bir bilinç imajını sunduğunu iddia eder. Husserl'e göre Hume'un münferit izlenimleri, kendi olanak koşullarını unutan bir anlatısal geri dönüş biçimi aracılığıyla oluşturulan soyutlamalardan/idealleştirici kurgulardan başka bir şey değildir (Sandowsky, 2006, p. 9). O hâlde Hume'un felsefenin başlangıç noktası olarak benliği görmesi gelenekten radikal bir kopuştur (Sandowsky, 2006, p. 16). Zira bilimlerin felsefeden ayrılıp kesin bilgiye ulaştığına dair güçlü bir kabul ortaya çıkmış ve felsefenin yeri iyice sorgulanmaya başlanmıştır. Artık felsefe kesin olarak bilimsel bir yöntemi benimsemelidir. Böylece felsefenin payına düşen bilimlerin dilini analiz etme olacaktır. Husserl ise felsefenin geleneksel felsefeden ve metafizikten arınarak, fenomenleri gördükleri şekliyle bilerek yeni bir felsefeye dönüşmesi gerektiğini iddia eder ve bu yönüyle aslında felsefe kesin bir bilim olarak yeniden sahneye çıkacaktır. İşte fenomenolojik yöntemi benimseyen bu transandantal felsefe aynı zamanda tüm bilimlerin temeli olarak görülmelidir (Gür, 2021, s. 362). Bu çerçevede "...felsefe ancak, şüphecilik motive ettiği epokhe gibi bir yöntemle kendisini diğer bilimlerden tamamen ayırt edebileceği bir konuya ve yönteme sahip olabilir ve böylece evrensel, mutlak temelli ve ilk bilim olmanın koşullarını sağlayabilir" (Hacımuratoğlu, 2024, s. 21).

Sonuç olarak denilebilir ki epistemolojide tabula rasa ve epokhe'nin görevi, doğrudan nesneye yönelerek yeni bilgiler elde etmek ve insan zihninin önünü açabilmektir. Bunun sayesinde insan bilimlerini kesin bir bilim olarak gösterebilme imkânı oluşacaktır. Nitekim Locke ve Hume'un epistemolojik tavrı, özellikle, modern psikolojideki öğrenme süreçlerine ön ayak olmuştur. Benzer şekilde Husserl'in epokhe yöntemi de bilimlerin uyguladığı yöntemi metafizik bir özle birleştirerek oluşturulmuştur. Neticede empirist düşüncenin adeta parolası hâline gelen tabula rasa ve fenomenoloji felsefesinin en belirgin kavramı olan epokhe arasında kimi yakınlıklar ve farklılıklar bulunmaktadır. İkisi de seküler bir bakış açısına sahiptir ve bu yüzden dünyevîdir. Bunun yanında her iki kavram aynı zamanda bir dünya görüşü olarak da bilinir ve bu doğrultuda kesin bir bilginin peşinde olma amacını güder. Ancak epokhe keskin bir şekilde yönetime de karşılık gelirken tabula rasa daha çok bir bakış açısıdır. Hem tabula rasa hem epokhe'de dış dünyaya yönelme söz konusu olup her türlü subjektivist/dogmatik bakış açıları devre dışı bırakılır. Bu yolla özne ve nesne her türlü kuşatıcı belirlenmişliğe karşın bir araya getirilerek epistemolojik birliktelik sağlanma amacı söz konusudur.

Kaynakça

- Adorno, T. (2010). Husserl ve idealizm problemi (E. T. Somyürek, K. Gülenç & A. İ. Duru, Çev.). *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, (6), 104-117.
- Altuner, İ. (2012). Locke'un doğuştan ilkeler eleştirisi ve tabula rasa olarak zihin. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi*, (21), 107-114.
- Anlı, Ö. F. (2008). Deneyim kavramı bağlamında Hegel'in empirizm eleştirisinin incelenmesi. *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, (2), 76-101.
- Aristotle, (1931). *De anima* (J. A. Smith, trans.). Clarendon University Press.
- Bryan, M. (2008). *Büyük filozoflar* (A. Cevizci, Çev.). Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2010). *Bilgi felsefesi*. Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2009). *Felsefe tarihi*. Say Yayınları.
- Çağlıyan, Ç. E. (2018). Ortak bir anlam zemini kurmaya yönelik bir çaba olarak Edmund Husserl'in fenomenolojik yöntemi. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (31), 279-298. <https://doi.org/10.20981/kaygi.479388>
- Çelebi, E. (2018). Dil ve anlamın doğası üzerine bazı değerlendirmeler. İçinde O. Köse & İ. Serbestoğlu (Eds.), *3. Uluslararası bilimsel araştırmalar kongresi bildiri kitabı* (ss. 119-128). Berikan Yayınevi.
- Çelebi, E. (2019). John Locke'da temsil teorisi: Sözcük ve ide ilişkisi. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(2), 73-90. <https://doi.org/10.20493/birtop.650307>
- Çelebi, E. (2017). *John Locke'un ideler teorisi -eleştirel bir inceleme-*. Gece Kitaplığı.
- Duschinsky, R. (2012). Tabula rasa and human nature. *Philosophy*, 87(04). pp. 509-529. <https://doi.org/10.1017/S0031819112000393>
- Gaela, E. J. (2006). *John Locke and the natural law, yesterday and today: A critical analysis* [Unpublished doctoral dissertation]. Universidad de Navarra.
- Gödelek, K. (2006). Kesin bir bilim olarak felsefenin kartezyen dayanakları. *FLSF Dergisi*, (2), 17-28,
- Gür, A. (2021). Husserl fenomenolojisinde köprüler kurmak. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 20(1), 346-367. <https://doi.org/10.20981/kaygi.894362>
- İnam, A. (1995). *Edmund Husserl'de mantık*. Vadi Yayınları.
- Hacımuratoğlu, E. (2024). Fenomenoloji transandantal olmak zorunda mı?. *Felsefe Arkivi*, (61), 1-23. <https://doi.org/10.26650/arcp.1413766>

- Hume, D. (1976). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir soruşturma* (O. Aruoba Çev.). Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Hume, D. (2009). *İnsan doğası üzerine bir inceleme* (E. Baylan, Çev.). Bilgesu Yayınevi.
- Husserl, E. (2009). *Bunalım* (L. Özşar, Çev.). Biblos Yayınları.
- Husserl, E. (2003). *Fenomenoloji üzerine beş ders* (H. Tepe, Çev.). Bilim ve Sanat Yayınları.
- Husserl, E. (1995). *Kesin bir bilim olarak felsefe* (T. Mengüşoğlu, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Jones, W. T. (2006). *Klasik düşünce: batı felsefesi tarihi* (H. Ünler, Çev.). Paradigma Yayınları.
- Kırlı, Ö. (2013). John Locke ve David Hume'un epistemolojisi ve beşeri olanın izahı. *Uluslararası Yönetim İktisat ve İşletme Dergisi*, 9(20), 99-114. <https://doi.org/10.11122/ijmeb.2013.9.20.446>
- Locke, J. (1996). *İnsan anlığı üzerine bir deneme* (V. Hacıkadıroğlu, Çev.). Kabalcı Yayınevi.
- Roy, M. (2010). Déconcert: A post-Derridian philosophy. *Filosofia UIS*, 9(2), pp. 11-26.
- Öğüt, B. (2019). *Aristoteles'te kanve-fül ilişkisi* (Tez No. 598806) [Yüksek lisans tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Öktem, Ü. (2005). Fenomenoloji ve Edmund Husserl'de apaçıklık (evidenz) problemi, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 45(1), 27-55,
- Öztanrikulu Özel, N. (2018). Skeptisizm epistemolojik bir çıkmaz mıdır? *Journal of Human Sciences*, 15(2), 1291-1305. <https://doi.org/10.14687/jhs.v15i2.5183>
- Öztanrikulu Özel, N. (2017). Hume'un dış dünyanın varlığına ilişkin tartışmadaki niyeti. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 7(2), 123-143.
- Sacıhan, D. (2022). Fenomenoloji geleneğinde Edmund Husserl. *Jass Studies-The Journal of Academic Social Science Studies*, 15(91), 523-532,
- Sandowsky, L. N. (2006). Hume and Husserl- the problem of the continuity or temporalization of consciousness. *International Philosophical Quarterly*, 46(1), 1-28.
- West, D. (1998). *Kıta Avrupası felsefesine giriş* (A. Cevizci, Çev.). Paradigma Yayınları.

Muhammet Ali KÖROĞLU

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof.

Uşak Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Uşak-TÜRKİYE
Usak University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Social Work, Usak-TURKIYE

ORCID: 0000-0001-8593-6139

muhammet.koroglu@usak.edu.tr

Yaşlanma Teorileri Bağlamında Yaşlıların Yaşam Deneyimleri Üzerine Bir Araştırma

Öz

Yaşlılık, günümüz toplumlarını başta ekonomik, sosyal ve politik alanlar olmak üzere en çok etkileyen sosyal olgulardan biridir. Dünya nüfus istatistikleri, yaşlılık olgusunun yakın gelecekte önemini arttırarak koruyacağını göstermektedir. Yaşlı nüfusun artması ve doğum oranlarının düşmesi, birçok toplum için varoluşsal bir tehdit oluşturmaktadır. İnsan ömrünün 21. yüzyılda önceki dönemlere göre neredeyse iki kat uzamasıyla insanlık, geçmişte olmayan bir toplumsal olguyu deneyimlemektedir. Yaşlılık, geçmişte özel insanların yaşayabileceği bir deneyimken günümüzde istisnalar dışında herkesin ulaşabileceği bir gelişim dönemi olarak algılanmaktadır. Ancak yaşlılık olgusunun sosyal değerler sisteminde nasıl yer alacağı ve yaşlılara nasıl bir statü sağlanacağı toplumlara göre değişmektedir. Bu durum, yaşlı bireylerin kimliklerini yeniden inşa etme ve yeni rollere uyum sağlama süreçlerini etkilemektedir. Her ne kadar toplumsal değer, statü ve rol beklentilerinden etkilense de yaşlılık bireysel ve özgün bir deneyimdir. Yaşlılığı anlamaya yönelik kuramsal yaklaşımlar hem yenidir hem de yaşlılığı nesnelleştirmektedir. Bazı durumlarda bireye özgü yaşlılık deneyimi, kuramlarla anlaşılamayacak kadar karmaşıktır. Ayrıca bu kuramlar, kendi dönemlerinin düşünsel iklimini de yansıtır. Bu çalışma, yaşlılık kuramları ile bireysel yaşlılık deneyimleri arasındaki ilişkiyi sorunsallaştırmaktadır. Bu amaçla Uşak ve Manisa illerinde yaşayan 28 yaşlıyla derinlemesine mülakatlar yapılmış; yaşlıların tüm yaşamlarıyla birlikte yaşlılığı nasıl deneyimledikleri anlaşılmaya çalışılmıştır. Veriler betimsel analizle değerlendirilmiş, yaşlılık sürecini anlamada süreklilik ve aktivite kuramlarının işlevsel olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yaşlılık, Kuram, Aktif yaşlanma, Başarılı yaşlanma.

A Study on the Life Experiences of the Elderly in the Context of Aging Theories

Abstract

Old age is one of the social phenomena that most significantly affects today's societies, especially in economic, social, and political domains. World population statistics indicate that the phenomenon of aging will continue to gain importance for all societies in the near future. The increase in the elderly population, combined with declining birth rates, poses an existential threat to many societies. In the 21st century, as human life expectancy has nearly doubled compared to earlier periods, humanity is encountering a social phenomenon it had not previously experienced. While old age was once a rare experience attained by only a few, today it is perceived as a typical phase of human development, accessible to nearly everyone except in exceptional cases.

However, how old age is positioned within the social value system and what kind of status is granted to elderly individuals vary across societies. This also influences the processes through which elderly people reconstruct their identities and adapt to new roles. Although affected by social values, expectations of status, and roles, aging remains a personal and unique experience. The theoretical approaches proposed to understand and explain old age are relatively new and tend to objectify the experience. In some cases, aging becomes too complex to be fully grasped through the aging theories available in the literature.

Moreover, such theories reflect the intellectual climate of their respective eras. In this context, the present study problematizes the relationship between theoretical approaches to aging and the individual experiences of growing old. For this purpose, in-depth interviews were conducted with 28 elderly individuals living in the provinces of Uşak and Manisa. These interviews aimed to understand how aging is experienced across different stages of life. The data collected were subjected to descriptive analysis and interpreted in light of aging theories. The findings suggest that continuity and activity theories were particularly functional in understanding and explaining the experiences of aging among the participants in the study.

Keywords: Old age, Theory, Active ageing, Successful ageing.

Giriş

Yaşlılık, insani gelişimin bir evresi olarak, bu evreye erişebilen her bireyin subjektif olarak deneyimlediği bir aşamadır. Sabit, evrensel ve herkesin aynı yaşamak zorunda olduğu bir dönemi ifade etmez. Bu farklılıklarda, bireyin yaşam tarzı, çevresi, genetik yapısı, eğitim durumu, içinde yaşadığı toplum gibi çeşitli faktörler etkilidir. Yaşlılık, bu faktörler bağlamında değerlendirilip anlaşılmaya çalışıldığında, disiplinler arası bir olguya dönüşmektedir. Her bilimsel disiplin, kendi konu ve alanına bağlı olarak yaşlılık olgusunun farklı boyutlarına yoğunlaşmaktadır. Günümüzde yaşlılık konusunda, farklı disiplinlerin katkılarıyla zengin bir literatür oluşmuşsa da bu bilimsel ilginin tarihi çok eski değildir. Özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan bilimsel, toplumsal, siyasal, ekonomik ve demografik gelişmeler yaşlılık olgusunu gündeme taşımıştır.

İnsanlık tarihinin başlangıcından 20. Yüzyıl başlarına kadar, ortalama insan ömrü, 20 ile 45 yıl arasında değişmektedir. Ancak 20. Yüzyılın ikinci yarısından sonra, 45 yılı aşmayan insan ömrü, hızla artarak 70 – 80 yıla çıkmıştır (Akın, 2006, s. 20). İnsan ömrünün bu denli uzamasında, bilimsel anlamda, tıp ve teknoloji alanındaki gelişmeler, enfeksiyon hastalıklarının kontrolü, halk sağlığındaki iyileşmeler, yeni ilaç ve rehabilitasyon tekniklerinin geliştirilmesi gibi faktörler belirleyici olmuştur (Kalınkara, 2011, s. 72). Ayrıca eğitim, kentleşme, çocuk hastalıklarının önlenmesi, daha iyi sağlık hizmetleri gibi faktörler, tüm dünyada doğumla beklenen yaşam süresini arttırmıştır (Zastrow, 2015, s. 643). Ömür uzunluğunun artması, ölüm oranlarının düşmesi, bununla birlikte doğum oranlarının da düşmesiyle birlikte özellikle gelişmiş Batılı toplumlarda olmak üzere yaşlı nüfus oranında muazzam bir artış olmuştur (Korkmaz & Yazıcı, 2014, s.10). Süreci etkileyen ana faktörlerden bir diğerini de siyasal ve ekonomik şartlar oluşturmaktadır. Yaşlı nüfusun artışı, öncelikle liberal demokrasinin ağırlıklı olarak siyasal hayatı belirlediği ülkelerden başlayarak yayılmıştır.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan çift kutuplu dünya ve siyasal ideolojiler gölgesinde, Batı demokrasilerinde alternatif, refah devleti anlayışı olmuştur. Refah devleti anlayışı ve ilkeleri, İkinci Dünya Savaşı yılları ve sonrasında yaşanan sosyal sorunların daha hümanist ilkeler çerçevesinde çözülmesinde etkili olmuştur. Sosyal dayanışma, vatandaşlık, sosyal güvenlikle ilgili haklar, yaşam koşullarını olumlu anlamda etkilemiştir. Vatandaşlık temelinde sağlanan siyasal, medeni ve özellikle sosyal haklarla toplumsal sınıflar arasında eşitlik sağlanmaya çalışılmıştır (Marshall & Bottomore, 2000). 1945 ve 1975 yılları arasında uygulanan refah devleti politikalarıyla bireysel gereksinimler, temel haklara dönüşmüştür. Böylece bireyler, piyasanın getirdiği olumsuz koşullara karşı korunmaya çalışılmıştır. Yaşam koşullarının iyileşmesi, bilim ve teknolojideki diğer gelişmelerle birleştiğinde yaşam süresini uzatmış ve yaşlı nüfusunun olağanüstü artmasını sağlamıştır. Yaşlı nüfus 1970'li yıllardan sonra sosyal bir probleme dönüşmeye başlamıştır (İpek, 2019, s. 193). Yaşlılığın sosyal bir sorun olarak ele alınması, ekonomik bir perspektifle değerlendirilmesinin sonucudur. Yaşam süresinin uzamasıyla toplam nüfus içinde önemli bir oran teşkil eden yaşlılar, üretime katkısı olmayan pasif tüketiciler olarak görülerek değersizleştirilmiştir. Ayrıca çalışma çağındaki nüfus üzerinde oluşan ekonomik baskı, sorunu derinleştirmektedir (Ceylan, 2015b. s. 26-27).

Günümüzde, yaşlılıkta geçen sürenin ve yaşlı nüfus oranının artması, tüm dünyada ekonomiler ve sosyal güvenlik sistemleri üzerindeki en önemli baskılardan birisini oluşturmaktadır. Yaşlı nüfusun yaşam kalitesini korumak ve geliştirmek için üretilmesi gereken sağlık, kamu, sosyal ve hastane hizmetlerini örgütleyip finanse etmek, en gelişmiş ekonomiler için bile zordur (Hablemitoğlu & Özmete, 2010). Aynı şekilde, yaşlının ekonomik bağımsızlığını koruyacak bir emeklilik sistemi oluşturup sürdürebilmek, birçok açıdan zorlayıcıdır. Zira yaşlı nüfusun artmasıyla birlikte, çalışan nüfusla, çalışmayan nüfus arasındaki denge bozulmuştur. Gittikçe azalan çalışan nüfus, gittikçe artan çalışmayan nüfusa bakmak zorunda kalmaktadır (Ceylan, 2015a s. 78). Bu durum, artan iş gücü ihtiyacının daha fazla oranda yaşlı iş gücünden

karşılanması ve yaşlı iş gücünün daha fazla emek piyasasında kalmasına yönelik politikaların uygulanmasını zorunlu kılmaktadır (Günaydın, 2019, s. 2). Böylece İkinci Dünya Savaşı sonrası artan refah politikaları ve bebek patlaması döneminin sonunda, bir taraftan doğum oranlarındaki düşüş, diğer taraftan yaşlı nüfus oranı ve yaşlılık süresi paralel bir şekilde artarak, toplumsal yapıların tüm bileşenlerini etkiler hale gelmiştir. Aynı süreç, tüm dünyada, doğum oranlarındaki düşme ve yaşlı nüfus oranının artması şeklinde devam etmektedir.

Yakın gelecekle ilgili projeksiyonlarda farklı bir durum görülmemektedir. Birleşmiş Milletler Sosyal ve Ekonomik İşler Dairesi raporlarında, 2050 yılında, dünyada şu an 761 milyon olan 65 yaş ve üstü nüfusun iki kat artarak 1,6 milyara ulaşması beklenmektedir. Bu da dünya nüfusunun %16'sından fazlasının yaşlı olacağı anlamına gelmektedir (United Nations, 2023). Buna karşılık, dünya nüfusunun özellikle genç nüfusun aynı paralelde artması beklenmemektedir. Bunun yanı sıra yakın gelecekte, gen teknolojisinde ortaya çıkabilecek olan yeni gelişmeler, sağlık bilimlerindeki bazı gelişmelerle, tedavisi zor olan hastalıkların tedavi edilme olasılıklarının artması, yaşlılıktaki yaşam süresi ve yaşlı nüfus oranını beklentilerin ötesine taşıyabilir. Bu durum, yaşlılık olgusunun başta ekonomik olmak üzere sosyal, politik, psikolojik vb. pek çok açıdan ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.

Yaşlılık olgusunu anlamak için önerilen sosyolojik kuramlar incelendiğinde, bu kuramların daha ziyade klasik kuramlara dayalı makro kuramlar olduğu görülmektedir. Bu kuramlar, çoğunlukla yaşlılığın toplumsal bir probleme yeni dönüşmeye başladığı bir dönemin düşünsel çabasıdır. Birçok kuram, İkinci Dünya Savaşı sonrasında 1980'li yıllara kadar deneyimlenen yaşlılık olgusunu anlamaya yöneliktir. Ancak 1980'li yıllardan sonra ekonomik, teknolojik ve toplumsal şartlar çok daha büyük bir hızla değişmiştir. Buna paralel olarak yaşlılık olgusu da yapısal olarak değişmiştir. Bu nedenle yaşlılık olgusunu anlamaya yönelik sosyolojik kuramları ve bu kuramsal çabaların mikro düzeylerdeki işlevselliklerini tartışmak önemlidir.

Yaşlılık Kuramları

Kuram, bir olguyu açıklayan, kabul edilmiş bilimsel süreçlerle ulaşılan genel ilkeler veya bilgi bütünü olarak ifade edilir (Payne, 2020, s. 19). Bütün bilimsel çalışmalar, ele aldıkları olgular dizisini, öngörülebilir ve kanıtlanabilir kuramlarla açıklamaya çalışırlar (Akçay, 2013, s. 23). Kuram, uygulama ve bilgiden farklıdır. Bilgi, olguların gerçekliğini tarif eder ve olgular hakkında düşünmeyi gerektirir. Gerçeklik, doğru kabul edilen dünyanın resmidir. Kuram, fikirleri ve dış dünyayı anlama ve kıyaslamaya katkı sağlar (Payne, 2020, s. 18-19). Böylece, belli durumlar ve olgular hakkında düşünme, sonuç çıkarma ve tahminde bulunmaya imkân verir (Teater, 2014, s. 10). Kısaca kuramlar, olgularla ilgili bilgi ve gerçekliğin anlaşılması ve yorumlanması ile ilgili bir çabanın ürünüdür. Her bilimsel alan, kendi tarihsel yolculuğunda, konuyla ilgili araştırmaları çerçevesinde oluşan yaygın kabulleri bağlamında kendi kuramlarını ortaya koyar. Zamanla yeni araştırmalarla, olguların başka boyutlarıyla ilgili yeni bilgiler ortaya çıktıkça, var olan kuramlar eleştirilir. Böylece, olguları daha bütüncül anlamaya imkân veren başka kuramlar ortaya çıkar.

Yaşlılık olgusu açısından değerlendirildiğinde özellikle sosyoloji, psikoloji, genetik ve sosyal hizmet gibi birçok alanda kuramların geliştiği görülmektedir. Sosyoloji, yaşlılığı toplumsal bağlamda değerlendirirken psikoloji, bireysel, bilişsel ve duygusal değişim bağlamında değerlendirmektedir. Genetik ve tıp bilimleri ise biyolojik değişimlere odaklanmaktadır. Aynı şekilde, yaşlılık olgusunun öneminin ortaya çıkmasıyla Gerontoloji gibi yaşlılığa özel bir bilim dalının ortaya çıktığı görülmektedir. Gerontoloji, yaşlılığın, bedensel, psikişik, sosyal, tarihsel ve kültürel yönlerinin tamamıyla ilgilenen bir bilimsel disiplindir (Kalınkara, 2011, s. 11). Yaşlılığın çok boyutlu olması, farklı disiplinlerin çalışmalarını zorunlu kılmaktadır.

Yaşlılık kuramları kategorize edilirken temelde biyolojik ve sosyal kuramlar olarak sınıflandırmak yaygındır. Biyolojik kuramlar, yaşlanma sürecini, biyolojik, anatomik genetik hücresel ve yapısal boyutta ortaya çıkan değişimler bağlamında ele almaktadır. Bu anlamda, her

biri yaşlanmanın bazı yönlerini açıklayan 130'dan fazla kuram olduğu ifade edilmektedir (Akın, 2006, s. 97). Son dönemde genetik alanında, yaşlılığın anlaşılması, durdurulması hatta geri döndürülmesi konusunda yapılan birçok umut verici çalışmaya rastlanmaktadır (Plesa at al., 2023). Yaşlılığın psikolojik yönüyle genel olarak, bilişsel beceriler ve ruhsal davranış değişimleriyle ilgilidir (Er, 2009, s. 136). Bu açıdan psikolojide yaşlılığa özgü bir kuram bulunmamaktadır. Ancak yaşlanmanın getirdiği bilişsel, duygusal ve davranışsal değişimler yanısıra fiziksel kayıpların getirdiği durumlarla mücadele mekanizmaları, geleneksel psikolojik perspektifle değerlendirilmektedir (Wernher & Lipsky, 2015).

Yaşlılık, bireyin zamanla olan ilişkisini yeniden yapılandığı gibi bireyin dünyayla ve kendi öz tarihiyle olan ilişkisini de yapılandırır. İnsan, asla doğal bir ortamda yaşayıp yaşlanmaz. Her dönemin olduğu gibi yaşlılığın konumu da içinde yaşadığı toplum tarafından belirlenir (Beauvoir, 1970 s. 20). Yaşlılık olgusuyla ilgili ortaya konan toplumsal kuramlar ise, toplumsal gerçeklerle yaşlılık arasındaki bu karmaşık ilişkiyi açıklamaya çalışır (Emiroğlu, 1995, s. 26).

Yaşlılık ile ilgili kuramları değerlendirirken, kuramların ortaya çıktığı tarihsel şartları da dikkate almak önemlidir. Çünkü modern endüstriyel üretim ve tüketim tarzı, insanlığın o dönem için yeni bir deneyimi olup, geleneksel toplumsal yapıları köklü bir değişime uğratmıştır. Aile yapısının çekirdek aileye dönüşmesi, üretimin fabrika ortamına kayması ve piyasa değerlerine uygun yapılması, nüfusun kentlere taşınmak zorunda kalması, yaşlıları etkileyen temel dönüşümlerden bazılarıdır. Ancak dönemin üretim ve emek anlayışı, yaşlıları en çok etkileyen olguların başında gelmektedir.

Modern endüstriyel medeniyette üretimin en temel bileşenlerinden olan emek, sadece üretimi sağlayan ve piyasada maddi değeri olan bir metaya dönüşmüştür. Piyasanın herşey olduğu ve piyasaya üretim yapmak için gerekli olan emeğin insan varoluşuyla özdeş olduğu bir anlayışta, yaşlılık, engellilik vb. durumlar nedeniyle üretmeyen insanın çok fazla değerinden bahsetmek mümkün değildir (Köroğlu, 2022, s. 120). Kapitalist üretim sistemi, özellikle genç işçilere ihtiyaç duyar. Üretim sürecinin dışında kalan yaşlılara ise ekonomik bir önem atfedilmez. Böylece yaşlılar, toplumsal hayatın dışına ve yalnızlığa itilir. Yaşlının toplumsal ve ekonomik dünyada kabul görmesi için, kendisinden beklenen şey, üretmesi ve biriktirmesidir. Bu nedenle yaşlılar, 20. Yüzyılın ikinci yarısına kadar son derece zor çalışma şartlarında, neredeyse ölene kadar çalışmak zorunda kalmışlardır (Çabuklu, 2004, s. 70).

Ancak kapitalizmin en sarsıcı krizlerinden birisi olan 1929 ekonomik buhranı, bazı temel kabulleri değiştirerek, yaşlılık, engellilik, işsizlik gibi temel sorunlarla başa çıkma konusunda gerekli sosyal refah ilkelerini zorunlu kılmıştır. Bu döneme kadar geçerli olan, çalışmak, biriktirmek ve bireycilik anlayışı sorgulanmış ve bireyin kendisi dışındaki şartlar nedeniyle de işsiz kalabileceği ve sosyal yardıma ihtiyaç duyabileceği görülmüştür (Zastrow, 2015, s. 53-54). Bu dönemden 60'lı yıllara kadar, genç işsizlere yer açmak için, yaşlı bireylerin erken emekliliği teşvik edilmiştir (Korkmaz, 2014, s. 197). İkinci Dünya Savaşından itibaren bir taraftan refah devleti ilke ve uygulamalarıyla, yaşlı bireylerin durumu kısmen iyileşirken diğer taraftan sürekli olarak yaşlı nüfusun artması, doğum oranlarının düşmesiyle, çalışan nüfus üzerinde yoğunlaşan ekonomik baskı gündeme gelmiştir. Özellikle emeklilerin çalışan nüfus üzerindeki ekonomik baskısı, yaşlıların daha fazla iş piyasasında kalması yönünde zorlayıcı olmaya başlamıştır. Yaşlılıkla ilgili kuramların neredeyse tamamı, böyle bir ekonomik, toplumsal ve entelektüel bağlamda ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, ilk yaşlılık kuramı olan aktivite kuramı, ekonomik ve toplumsal hayatta hiç yaşlanmamış gibi kalmayı ima etmektedir.

Aktivite Kuramı

Aktivite kuramı, insan yaşamını döngüsel bir süreç olarak ele alarak, her döneme uygun eylemler dizisi betimlemeye çalışmaktadır. Yaşlılık dönemi de yaşam döngüsünün evrelerinden birisidir. Dolayısıyla biyolojik ve sağlıkla ilgili sorunlar dışında yaşlıların psikolojik ve sosyal

ihtiyaçları değişiklik göstermez. Yetişkinlik ya da orta yaş döneminde sahip olunan davranışlar yaşlılık dönemini belirler (Hablemitoğlu & Özmete, 2010, s. 145) Kurama göre, yaşlının etkinlik durumunu, bir önceki dönemdeki yaşam biçimi, sağlık ve sosyoekonomik faktörler belirlemektedir (Kalınkara, 2011, s. 27). Yaşlı bireylerdeki kişisel nedenler dışındaki aktivite azalma durumunu, toplumdaki yaşlı davranışlarına yönelik kültürel normlar ve kuşaklar arası kültür değişimleri gibi faktörler etkilemektedir (Emiroğlu, 1995, s. 27). Özellikle yaşlı yetişkinler için olumsuz sağlık koşullarının, zayıf sosyal ilişkilerle ilintilendirildiği; buna karşılık güçlü sosyal ilişkilerin sağlığı olumlu etkilediğini gösteren pek çok çalışma bulunmaktadır (Hasworth & Cannon, 2015). Dolayısıyla aktivite kuramı açısından, biyolojik ve sağlıkla ilgili iyilik durumunun sürekliliğini sağlamak için yaşlı bireyin kendisini izole etmek yerine sosyal ilişkilerini güçlendirerek devam ettirmesi önemli görülmektedir.

Aktivite kuramına göre, iyi bir yaşlanma süreci geçirebilmek için, her insanın sahip olduğu aktivitelerini ömür boyu koruması gerekir (Tufan, 2001, s. 40). Aktivite kuramcılar, yaşlı bireylerde ilişki kurma, aktivite ve aktivitelerden doyum almanın azaldığını kabul etmekle birlikte, iyi yaşlanma için bu durumların olmaması gerektiğini ifade ederler (Onur, 2021 s. 348). Ayrıca kuramın ifade ettiği etkinlikler, salt etkinlik anlamına gelmemektedir. Kuram, aktivite kavramıyla, yaşlının benlik algısı ve yaşam doyumunu destekleyecek, bıraktığı rollerin yerini doldurabilecek anlamlı etkinlikleri ifade etmektedir (Durak, 2019, s. 212). Aktivite kuramı, yaşlılıkta yaşam tatmini için sosyal katılım ve anlamlı aktiviteler olmak üzere iki önemli seçenek üzerinde durur (Hasworth & Cannon, 2015). Ancak aktivite kuramının tatmin edici yaşlılık için önerdiği seçeneklerin gerçekleşmesi, kişisel ve toplumsal bir çok etkene bağlıdır.

Kişisel bağlamda değerlendirildiğinde, biyolojik sağlıkla ilgili şartlar, her yaşlı için değişmektedir. Kronik hastalıkların yaygın olduğu günümüzde, bir çok yaşlı için eylem sınırlılığı olmasa bile yaşam kalitesini düşürecek bir çok hastalık söz konusu olabilmektedir. Ayrıca bazı yaşlılar, yapı ve kişilik özellikleri açısından daha izole ve hareketsiz yaşamı tercih edebilmektedirler. Yine, bireysel tercihlerle ortaya çıkan farklı yaşam tarzlarını, yaşam uyum ve tatmini için sadece aktiviteler bağlamında tanımlayarak standartlaştırmak mümkün değildir. Diğer taraftan, yaşlı bireyin ekonomik koşulları ve emeklilikle birlikte kendisine sağlanan hizmet olanakları, aktiviteyle ilgili sınırları belirlemektedir. Bu durumda yaşlı bireyin aktif olmak istemesi ve bunun için bireysel hiçbir engelinin olmaması yeterli değildir. Toplumun yaşlı bireylerin kendini gerçekleştirmelerine olanak sağlayan etkinlikler için alan açması önemlidir. Bu durum, yaşlı bireyin ilgileri kadar, toplumun ihtiyaçları çerçevesinde, ekonomik, kültürel, sanatsal, eğitim vb. alanlarda gerçekleşebilir.

Geri Çekilme Kuramı

Geri çekilme kuramı, aktivite kuramının tam tersine, yaşlılığı toplumsal, fiziksel ve psikolojik olarak geri çekilme süreci olarak değerlendirir. Buna göre, yaşlılığın başlamasıyla beraber birey, etken durumdan edilgen duruma geçerek, yavaş yavaş toplumsal hayattan koparak kendi içine dönmeye başlar (Durak, 2019, s. 210). Kurama göre, yaşlı birey, fiziksel olarak toplumdaki aktivitelerini sınırlar. Böylece enerjisini korumaya çalışır. Psikolojik olarak, geniş dünyayla olan ilişkilerini, sadece kendini ilgilendiren yaşam olaylarıyla sınırlandırır. Duygu ve düşüncelerini dış dünya yerine, kendi iç dünyasına yöneltirler. Toplumsal düzeyde, yaşlı bireyle toplum arasında karşılıklı bir geri çekilme söz konusudur. Böylece, toplumla yaşlı birey arasındaki etkileşim sınırlanır (Onur, 2021, s. 347). Geri çekilme kuramı, sağlık sorunları ve yoksulluk gibi şartlardan bağımsız olarak yaşlılığın, kaçınılmaz olarak kademeli bir geri çekilme süreci olduğunu ifade eder. Bu geri çekilme, özellikle bireyin, bireysel ve toplumsal etkileşim dünyasından kendisini geri çekmesiyle gerçekleşir (Şentürk, 2020, s. 100).

Geri çekilme kuramı, sosyolojideki makro kuramlardan birisi olan “yapısal işlevselcilik” kuramının yaşlılık olgusuna uygulanmasıyla ortaya çıkan bir düşünsel açılamdır. Yapı kavramı,

sosyolojinin odak kavramlarından birisidir. Alanda yapı kavramı ile ilgili bir çok yaklaşım bulunmaktadır. Ancak kavramla ilgili tartışmaların özü, yapı kavramının, örgütlü, kalıcı ve sürekli ilişkileri ifade ettiği yönündedir (Bottomore, 2015, s. 154). İşlevselcilik de aynı şekilde, toplumsal yapı ve birimleri, toplumsal bütün açısından değerlendirmeyi ifade etmektedir. Kısaca yapısal işlevselcilik, bir toplumsal sistemin ayakta kalabilmesi için karşılanması gereken işlevsel zorunluluklarla, bu işlevleri karşılayan toplumsal yapılara odaklanmaktadır (Wallace & Wolf, 2004, s. 21). Bu açıdan yaşlılık olgusunun ve yaşlanmayla birlikte ortaya çıkan toplumdan geri çekilme durumunun bireysel ve toplumsal açıdan olumlu veya olumsuz işlevleri olmalıdır.

Bireysel açıdan değerlendirildiğinde, yaşlı açısından geri çekilme, bireyin kendisi korumaya alması ve özgürleştirmesidir. Bir zamanlar, yerine getirmek zorunda olduğu roller, iş hayatındaki rekabet, toplumsal baskı, kendisini topluma kabul ettirme çabası gibi bir çok yükümlülük ortadan kalkmaktadır (Şentürk, 2020, s. 100). Bunun yanı sıra birey, kendisini toplumsal ilişkilerden yalıtarak, çevresini bir anlamda kendi yokluğuna hazırlamaktadır. Bunu yaparken aynı zamanda, kendi ölümüne kendisini hazırlamaktadır (Kaygusuz, 2008, s. 232). Geri çekilme kuramına göre, bireyin hayatında hiç sahip olmadığı kadar özgür bir zamana sahip olması, hobiler ve hayallerini hiçbir toplumsal baskı olmadan gerçekleştirme imkanına sahip olması, olumlu bir durumdur.

Yaşlı bireyin toplumsal ilişkilerden geri çekilmesi, toplumsal açıdan da olumlu işlevlere sahiptir. Buna göre, yaşlanan bireyin toplumdan uzaklaşmasıyla kuşaklar arası geçişler mümkün olmaktadır. Emeklilikle birlikte, toplumsal hayattan kademe kademe ayrılan bireylerin yerine genç kuşaklar geçer. Toplumsal gruplar arasında iş gücü ve ekonomik gücün dağılımı açısından bir denge oluşur (Şentürk, 2020, s. 100).

Buna karşın, geri çekilme kuramının ön gördüğü gibi yaşlı bireyin kendisini toplumdan soyutlayarak, yalnızlığa hapsetmesi, onun toplum tarafından gereksiz bir yük olarak algılanmasına sebep olmaktadır (Ceylan, 2015b s. 43). Bu bakış açısıyla oluşan olumsuz toplumsal tutum ve değerler, ileri boyutlarda, yaşlılara sunulacak kurumsal hizmetlerin sınırlandırılması, yaşlıların sosyal destek programlarından yoksun kalarak psikolojik çöküntü yaşaması, kendilerini değersiz hissetmesi gibi riskler taşımaktadır (Alptekin, 2011, s. 10). Makro düzlemde değerlendirildiğinde, günümüz toplumlarının demografik yapıları açısından, geri çekilme kuramı, işlevsel değildir. İş gücü piyasasının ihtiyaç duyduğu emeğin, genç kuşaklar tarafından karşılanamadığı günümüz toplumlarında, yaşlı bireylerin, emeklilikle birlikte, toplumsal ve ekonomik hayattan kopmasını önermek, rasyonal görünmemektedir.

Rol Bırakma Kuramı

Rol bırakma kuramı da yaşamdan geri çekilme kuramı paralelinde ortaya konmuş bir sosyolojik kuramdır. Bu kurama göre insan, sosyal bir varlık olarak toplumsal yapı içinde, rolleri toplum tarafından belirlenmiş bir alanda var olmak zorundadır. Toplum bir sahne, birey, o sahnede önceden hazırlanmış oyunda rol üstlenen bir aktördür (Kaygusuz, 2008 s. 237). Roller, kişinin toplumdaki konumunu tanımlayan beklentileri ifade eder. Toplumsal konumlarla bağlantılı, sosyal açıdan tanımlanmış, beklentiler ve yükümlülükler setidir. Statü ise bireyin toplumsal konumunu ifade eder (Turner, 2000, s. 13). Dolayısıyla bireyin rolleri, sahip olduğu toplumsal konum çerçevesinde belirlenir.

Rol bırakma kuramı, bireyin yaşlanmasına bağlı olarak, toplumsal rollerin sayısında bir azalma olacağını, toplumun yaşlıdan yaşlılık statüsüne uygun farklı roller bekleyeceğini ifade eder (Şentürk, 2020, s. 111). Kurama göre, yaşlıların karşılaştığı sorunlar, yaşlıların kendi yetersizliklerinden değil, yaşlılara ilişkin rol normlarındaki yetersizliklerden kaynaklanmaktadır. Yaşlı bireylerin benlik tasarımı ve benlik saygılarındaki hasarlar, anlamsızlık duygusu ve psikososyal sorunlar, rol normları tarafından üretilmektedir (Kalinkara, 2011, s. 38-39). Rol bırakma kuramına göre, yetişkin kimliği ve mesleki statüye bağlı rollerin kaybedilmesi yaşlı bireylerin toplumsal imkanlarını önemli ölçüde sınırlar (Hablemitoğlu & Özmete, 2010, s. 146).

Emekliliğe bağlı olarak mesleki statünün sona ermesi ve eşin kaybıyla aile içindeki statünün değişmesi, yaşlı bireyin, toplumun temel kurumsal yapılarına katılımını sonlandırır. Böylece, yaşlı bireyin, temel toplumsal yapıların dışında, sosyal açıdan fayda üretebileceği olanaklar sınırlanır. Özellikle mesleki ve evlilikle ilgili statünün değişimi oldukça yıkıcı olmaktadır. Çünkü bu statüler ve roller bireyin yetişkinliği döneminde oturan ve bireyin kimliğini bulduğu, varoluşsal olarak kendini tamamladığı kilit rollerdir (Onur, 2021, s. 349). Bu durumda yaşlıdan beklenen, temel toplumsal rollerin dışında daha zayıf hatta gölge rollerle yaşamaya uyum sağlamasıdır.

Genel olarak değerlendirildiğinde, yaşlılık olgusunun anlaşılması ve açıklanması açısından, rol bırakma kuramı, geri çekilme kuramının analizlerinin ötesinde bir düşünsel katkı sağlamamaktadır. Birey, yaşlanmayla birlikte doğal olarak bazı fiziksel ve duygusal değişimler ve kayıplar yaşar. İlgileri, toplumsal olaylardan ziyade kendisine dönebilir. Emeklilikle birlikte mesleki roller kaybolur. Ancak insan kimliği, kişiliği ve sosyal dünyası, sadece mesleki rollere bağlı değildir. Mesleki ve ailevi bazı roller bırakılabilir. Ancak hayat devam ettiği sürece bu rollerin yerine mutlaka yenileri konulacaktır. İnsan doğumundan ölümüne kadar sosyal bir varlıktır. Yaşlanan bireyin, bütün toplumsal rollerinden kopmasını beklemek, modern toplumların iş hayatı ve gençliği fetişleştirmelerinden kaynaklanmaktadır. İş ve aile hayatına bağlı rollerin bitmesiyle yaşlıyı rolsüzleştirmek, yaşlılığı değersizleştirmek anlamına gelecektir. Bu nedenle, yaşlı bireyin hayatla bağını sürdürebileceği ve yeni roller üstlenip, yaşama uyum sağlayabileceği sosyal hizmet ve imkanların yaratılması önemlidir.

Süreklilik Kuramı

Süreklilik kuramı, yaşlanma sürecindeki bireyin, yıllar içerisinde geliştirdiği yaşam tarzına dayalı olan dengeyi korumaya çalışacağı fikrinden hareket eder. Birey, kronolojik yaşından bağımsız olarak sevdiği yaşam biçimini sürdürmeye çalışır. Bireyin yaşlılıkla birlikte bırakacağı, devam ettireceği ve yeni alacağı roller, tercih ettiği yaşam tarzıyla alakalıdır. Ancak sağlık, gelir ve sosyal şartlar gibi yapısal belirleyiciler, birey tercihlerini etkileyebilir (Şentürk, 2020, s. 111). Çünkü yaşlı kişi, hayatı boyunca kendi yaşam akışı üzerinde etkili olan yaşam deneyimlerine bağlı olarak bazı benlik ya da kimlik örüntüleri oluşturmaktadır. Birey, bu kimlik örüntüleri üzerinden çevreyle ilişkilerini kurmakta ve bazı alışkanlıklar edinmektedir. Yaşlanma süreci, bu alışkanlıklar ve kazanımlarla birlikte gelişmektedir (Kaygusuz, 2008, s. 238). Bireyin, kimlik ve kişilikle ilgili yetişkinlik döneminde kazandığı denge, içsel yapı olarak korunmaya çalışılır. Bu çerçevede, bireyin fikir, mizaç, tutum ve değerleri, becerileri, başa çıkma stratejileri ve kültürel rolleri, yaşlanmayla birlikte sürdürülür. Buna karşılık, bireyin iç yapısını sürdürmek için destek olan finansal, tıbbi ve sosyal kaynaklar, dışsal sürdürülebilirliği ifade eder (Akçay, 2011, s. 55). Süreklilik kuramına göre, yaşlılık sürecini iyi geçirmek için, içsel yapılarla dışsal yapılar arasında, bireyin tercihiyle dengeli bir sürekliliğin sağlanması önemlidir.

Nitekim, bireyin yaşam döngüsü içerisinde sürekli, değişim ve uyum sağlama mekanizmaları çalışmaktadır. Birey, çocukluktan itibaren bir çok psikolojik, sosyal ve fiziksel bağlamdan geçer. Her dönemde farklı sosyal roller oynar, değiştirir veya uyum sağlar. Bu durum, yaşlılık süreci için de geçerlidir. Birey için orta yaşlar, kişisel gelişim açısından önemlidir. Ancak herkes için hayata dair tüm güzel şeylerin zirvesi değildir. Bu açıdan, orta yaş kazanımlarının korunma çabasını tüm yaşlılara genellemek doğru değildir. Bireysel ve toplumsal değişim sürekli. Dolayısıyla hayatın herhangi bir döneminin alışkanlıkları, davranış kalıpları, ihtiyaçları, stratejileri sabit kalmaz.

Sembolik Etkileşimcilik Kuramı

Sembolik etkileşimcilik kuramı, sosyolojinin makro kuramlarından birisinin, yaşlılık olgusu bağlamında değerlendirilmesinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Sembolik etkileşimcilik kuramının temeli, toplumsal hayatın, bir toplumdaki insanların sahip oldukları ortak simge ve

anlayışlar takımı etrafındaki ilişkilerle mümkün olduğudur. Sosyal psikolojiye dayanan sembolik etkileşim, “bir beni olan” bireye ve bu bireyin içsel düşünce ve duygu sistemiyle, toplumsal davranışı arasındaki etkileşime odaklanır (Wallace & Wolf, 2004, s. 226). Buna göre insanlar dış dünyayı, kendileri açısından ifade ettikleri anlamlar bağlamında kavrayarak ona göre davranırlar. Dış dünyanın anlamı, insanların içine girdikleri toplumsal etkileşimle doğar. İnsanlar, toplumsal etkileşim ve dış dünyanın anlamı konusunda edilgen değildir. Dış dünyanın ve sembollerin anlamları, bireyin yorumu çerçevesinde tekrar tekrar oluşturulur ve dönüştürülür (Waters, 2008, s. 48). Sembolik etkileşimcilik kuramının Mead çizgisinde ise, benlik kavramı merkezi konumdadır. Buna göre bireyler, toplumsal ilişki sürecinde başkalarından gelen tepkileri yorumlayarak bir benlik oluştururlar. Kendilerine başkalarının gözünden bakarak, nasıl göründüklerini anlamaya çalışırlar. Bu süreç, bireyler arasında ortak bir anlaşma zemini üreterek sosyal düzenin temelini oluşturur (Kalinkara, 2011, s. 40).

Kuram, yaşlılık açısından değerlendirildiğinde, yaşlılığın objektif bir süreç olmadığı görülür. Yaşlılık, yaşlı bireyin benlik algısı ve toplumsal etkileşimi çerçevesinde, yaşlılıkla ilgili sembollerin çözümlenme süreci sonunda anlam kazanır. Bu açıdan, kişiye özgü bir süreçtir. Eğer yaşlı birey, yaşlılıkla ilgili “işe yaramazlık” anlayışı çerçevesinde bir benlik algısıyla sosyal davranış etkileşimi kuruyorsa, bu anlayış ortak zemininde bir toplumsal sistem oluşacaktır. Tam tersi olarak, eğer yaşlılık sembolü, tecrübe, olgunluk ve bilgelik olarak yorumlanıyorsa, toplumsal ilişki zemini, beklenti ve yaşam tatmini daha üst düzey olacaktır.

Yaşlılığa yönelik bahsedilen kuramlar dışında, etiketleme kuramı, sosyal alış veriş kuramı, yaş tabakalaşması kuramı, eleştirel kuram, feminist kuram gibi farklı sosyolojik kuramlar da bulunmaktadır. Etiketleme kuramı, etkileşimcilik kuramından doğan bir kuramdır. Buna göre, insanlar benlik algılarını, kendi sosyal ortamlarında diğer insanlarla kurdukları etkileşimler sonucunda elde ederler (Akçay, 2013, s. 60). Yaşlı olarak nitelendirilmek de bir etiketleme biçimidir. Yaşlı birey, bu etiketlemeye dahil aldıktan olduktan sonra, daha önce bu etiketi alanların duygu ve davranışlarını sergilemeye başlar. Bu etiket, olumlu veya olumsuz olabilir (Şentürk, 2020, s. 127). Bu bağlamda, modern toplumlarda yaşlılık ile ilgili etiketlerin olumlu olduğunu ifade etmek zordur.

Alış veriş kuramı ise toplumsal hayatı bir etkileşim süreci olarak ele almakla beraber bu etkileşimin aktörler üzerindeki sonuçlarına yoğunlaşır. Buna göre, gündelik hayatta insanlar, sürdürdükleri etkileşimlere göre bedeller öder ve bazı ödüllere ulaşır. Bireyin kazanacağı ödüller maddi yada psikolojik olabilir. İlişkilerde sonuç, ödenen bedelle ilişkilidir (Kaygusuz, 2008, s. 241). Yani az bedel ödenerek fazla ödül alınan ilişkilerde süreklilik daha fazladır. Yaşlılar açısından değerlendirildiğinde, yaşlı için özellikle ekonomik sistem içinde, pazarlık etme ve verici olma imkânının azalması, çıkar ilişkilerinde iktidar kaybına neden olur. Bu durumda, toplumsal konumundan yeterince tatmin olamayan yaşlı birey, toplumdan geri çekilir. Yaşlı için ilişkideki şartlar, karşı tarafa ödül sağlamaktan uzaktır. Bu durum, yaşlıyı çevresine bağımlı yapmaktadır (Hablemitoğlu & Özmete, 2010, s. 146).

Yaşlılığı makro düzeyde değerlendiren diğer bir sosyolojik kuram da yaş tabakalaşması kuramıdır. Kuram, toplumsal yaş yapısının, toplumsal roller, yaşam doyumu ve benliği etkilediğini iddia eder (Akçay, 2013, s. 60). Yaş tabakalaşması kuramı, kronolojik yaş toplumsal tabakalaşma sistemiyle üç boyutta ilişkilendirir. Öncelikle, yaşın anlamını ve belirli sosyal gruplar içindeki konumunu tartışır. İkinci olarak, yaşın sosyal tanımlamaları nedeniyle bireyin yaşam döngüsündeki geçişlerin nasıl etkilendiğini ele alır. Son olarak, bireyler arası rol paylaşımı yapan toplumsal mekanizmayı tartışır (Şentürk, 2020, s. 127). Nitekim, bütün toplumlarda, kronolojik yaşa dayalı kategoriler mevcuttur. Ancak toplumların çoğunun tabakalaşma sistemlerinde yaş, çoğunlukla ilk sıralarda değildir. Toplumumuzda da yaşa dayalı keskin bir tabakalaşmadan bahsetmek zordur.

Yaşlılıkla ilgili kuramlardan eleştirel kuram ise, tek bir kuramdam meydana gelmemektedir. Kuram, çoğunlukla yapısal unsurların çözümlenmesiyle ilgilidir. Buna göre, yaşlanma deneyimi, tarih, kültür, içinde bulunulan sosyal grup, sosyoekonomik durum gibi bir çok yapısal etken tarafından şekillendirilir. (Akçay, 2013, s. 74). Eleştirel gelenek içinde yer alan feminist kuram ise, yaşlılığı cinsiyet bağlamında analiz eder. Buna göre ataerki ekonomik ve sosyal düzende hayatını sürdüren kadın, yaşlandığında da aynı eşitsizliklerin neden olduğu sonuçlarla yüzleşmektedir. Ekonomik gelir ve eğitim gibi olanakları sınırlı olan kadın, yaşlılıkta erkekte daha dezavantajlı bir konuma geçmektedir (Şentürk, 2020, s. 135).

Postmodernite ve Başarılı Yaşlanma

Yaşlılık olgusuyla ilgili bahsedilen kuramların tamamı modern dönemde geliştirilen kuramlardır. Ancak 1980'li yıllardan sonra, yaşlılık olgusunu etkileyen bir çok sosyal ve ekonomik faktör ortaya çıkmıştır. Ulaşım ve iletişim teknolojilerinin gelişmesiyle, mekanın anlamı değişmiş, toplumların karşılıklı bağımlılık ilişkileri sonucunda, tarihte hiç olmayan bir küreselleşme süreci yaşanmıştır. Teknolojik gelişmeler, hem çok hızlı hem de hayatın her noktasını etkileyen bir faktör olarak toplumsal dönüşümü etkilemiştir. İnternetin, sosyal medya ve yapay zekanın ortaya çıkması, bütün toplumsal yapıları etkilemiştir. Aynı şekilde İkinci Dünya Savaşından sonra devreye giren refah politikaları terkedilerek, bunun yerine neoliberal ekonomi politikaları küresel düzeyde etkin olmuştur. Bu değişimler, diğer toplumsal olgular kadar yaşlılığı da etkilemektedir. Bu değişimlerin ortaya çıkardığı toplumu anlatmak için, ağ toplumu, risk toplumu, sonayi sonrası toplum, dijital toplum, tüketim toplumu, postmodern toplum gibi bir çok kategorileştirmeler yapılmıştır. Postmodern toplum ve postmodern dönem yaklaşımı, değişimlerin daha çok zihinsel ve felsefi boyutuna yoğunlaşmaktadır. Bu anlamda post modernizm, modern medeniyeti ortaya koyan düşünsel ilkelerden kopma ve karşıtlık durumunu ifade etmektedir.

Postmodernizm, toplumsal hayatta önceki dönemlere benzemeyen bir değerler sistemi yaratmıştır. Bunun en çarpıcı örneğini yaşlılar üzerinde görmek mümkündür. Postmodern kültür, yaşlılığı psikolojik ve fiziksel bir gerileme olarak kabul etmez. Aksine, bireyi, genç bir bedene sahip olabilmek, yaşlılığı geciktirmek ve izlerini silbilmek için bütün seçenekleri kullanmaya zorlar. Böylece yaşlılık, kronolojik boyuttan uzaklaşarak bireylerin kendilerini algılama ve hissetmeleriyle ilişkilendirilir (Cirhinlioğlu, 2012, s. 91). Dolayısıyla yaşlılık, eskinin ürkütücü kavramları yerine, üçüncü yaş dönemi, altın çağ, yeşil yıllar gibi daha sempatik isimlerle adlandırılır (Arpacı, 2005, s. 16). İnsanlığın varoluşundan bu yana taşıdığı ebediyen genç kalma mitosu, postmodern dünyanın tüketim kültürü için vazgeçilmez bir meta haline dönüşür. Bu mitosun en güçlü pazarlarından birini de “anti – aging” oluşturur (Bektaş, 2017, s. 16). Böylece altın çağ olarak ifade edilen ve gittikçe uzayan yıllar, piyasaya açılarak ticarileştirilir. Üretim toplumunun yerini tüketim toplumuna bırakmasıyla, yaşlı birey için aktif olmanın anlamı, tüketim, serbest zaman ve yaşam tarzı bağlamına dönüşür. Yaşlı için yaşına uygun rol beklentisinden ziyade kronolojik yaştan bağımsız davranarak, arzularının peşinde ısrarla koşan, dinamik, canlı ve sürekli yeni tercihler yapan tüketici olması beklentisi oluşur (Çabuklu, 2024, s. 73-74). Böyle bir düşünsel zeminde var olan ekonomik ve sosyal yapıya dayanak oluşturacak yeni yaşlılık söylemleri ortaya çıkar. Aktif yaşlanma, başarılı yaşlanma, yaratıcı yaşlanma gibi söylem ve yaklaşımlar, neoliberal tüketim kültürünün beden algısının yaşlılık bağlamında tanımlanması haline gelir (İpek, 2019, s. 194). Günümüzde özellikle başarılı yaşlanma ve aktif yaşlanma yaklaşımlarının klasik yaşlanma kuramlarından daha fazla gündemde olduğu ifade edilebilir.

Başarılı yaşlanma kavramı, Rowe ve Kahns tarafından, yaşlı ayrımcılığına ve yaşlılığı bir gerileme süreci olarak gören genel mitlere karşı geliştirilen bir kavramdır. Başarılı yaşlanma, hastalık ve sakatlıktan kaçınma, yüksek düzeyli fiziksel ve zihinsel işlevlerin sürdürülmesi, çevresindeki diğer insanlarla ilişkiler yoluyla hayatla aktif bağ kurma ve üretken davranışlar düzeylerinde tanımlanmaktadır. Üretken davranışlar, ücretli yada ücretsiz mal ve hizmet değeri

yaratan eylemler olarak ifade edilir (Calasanti, 2016, p. 1094). Başarılı yaşlanma, bireyin potansiyeline bağlıdır ve yaşam içinde aktif olarak yer almayı gerektirir. Bireyin diğerleriyle kuracağı ilişkiler, bilgi alış veriş, duygusal destek ve doğrudan yardımı kapsar (Küçükkaraca, 2000, s. 108). Genel olarak kavram, bilişsel, fizyolojik ve sosyal süreçler üçgeninde başarılı yaşlanmanın imkânını ortaya koymaya çalışır. Başarılı yaşlanma yaklaşımı, tüm insanların, sağlıklı, üretken ve sosyal yardıma ihtiyaç hissetmeyecek kadar varlıklı olmalarını öngördüğü gerekçesiyle eleştirilmiştir (Dillaway & Byrnes, 2014, s. 266- 267).

Günümüzde yaşlılıkla ilintili sıkça kullanılan kavramlardan birisi de aktif yaşlılık kavramıdır. Aktif yaşlılık kavramı, yaşlılıkla ilgili akademik çalışmaların bir ürünü değildir. Çoğunlukla demografik yapıdaki dönüşümlerin bir sonucu olarak ortaya çıkan emek piyasasındaki yetersizliklere ilişkindir. Yaşlı bireyin emek piyasasında daha fazla kalması, kademeli emeklilik, emeklilikten sonra yeniden “part-time” çalışmak üzere işe dönmeye teşvik gibi Batıdaki uygulamalara bakıldığında, aktif yaşlanmanın ekonomik sistemin işlemleri ve yaşlılara yapılan sosyal harcamalarla ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır. Aktif yaşlanma kavramıyla birlikte ele alınan yaşam boyu eğitim anlayışı da emeğin sürekli eğitim olarak daima istihdam edilebilir durumda olmasını sağlama amacına yöneliktir (Önder, 2014, s. 50). Kavram, Dünya Sağlık Örgütü’nün (WHO) 2002 yılında Madrid’te gerçekleştirdiği ikinci yaşlılık toplantısı sonrasında yayımlanan raporda yer almaktadır. Buna göre aktif yaşlanma, “ hem bireyler hem de diğer nüfus grupları için geçerli olup, insanların yaşlanmasıyla birlikte yaşam kalitelerini geliştirmek amacıyla sağlık, katılım ve güvenlikle ilgili olanakları en uygun hale getirme süreci” olarak tanımlanmaktadır. Kavramda yer alan aktif kelimesi, insanların fiziksel olarak iyi durumda oldukları ya da çalıştıkları dönemde değil; sosyal, ekonomik, kültürel, manevi ve yurttaşlıkla ilgili konularda süreklilik gösteren bir katılımı ifade etmektedir (World Health Organization, 2002, s. 12). Raporda aktiflik, yaşlılıkla sınırlı bir kavram olarak değil tüm yaşam boyunca toplumsal katılımı ifade etmektedir. Ancak yaşlılık olgusunun anlaşılması açısından kavramın aktif yaşlanma kuramı ve süreklilik kuramının ötesinde bir katkı yaptığını ifade etmek zordur.

Yöntem

Amaç, Örneklem ve Sınırlılıklar

Bu araştırmanın amacı, yaşlılık kuramlarının, gerçek dünyada yaşayan yaşlıların hayatlarını anlama konusunda ne kadar işlevsel olabileceklerini ortaya koymaktır. Yaşlılık kuramları, yaşlılığı derin sosyal bir problem olarak yaşayan Batı toplumlarında ortaya çıkmıştır. Bu nedenle toplumumuz gerçekliğiyle ilişkilendirildiğinde, yaşlılık olgusunu anlama ve açıklamada hangi kuramın daha başarılı olduğunu görmek önemlidir. Ayrıca bu konuda kuram ve olgu arasındaki ilişki, sosyal politika ve sosyal hizmetlerin planlanması ve uygulanması açısından da önemlidir. Bu ilişkiyi kurmak amacıyla, Uşak ve Manisa illerinde yaşayan 28 yaşlıyla derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler, her iki ilden 14’er katılımcıyla yaklaşık 45 dakikayla 70 dakika arasında sürmüştür. Uşak ve Manisa illeri kolay ulaşılabilirlik açısından tercih edilmiştir. Katılımcılara aydınlatılmış onam formu okunmuş ve sözlü onamları alınmıştır. Görüşmeler, çoğunlukla 2023 yılı, Mayıs ve Ekim ayları arasında yapılmış ancak nadir de olsa sonrasında da yapılarak, 2024 Ocak ayına kadar sürmüştür. Bu süreçte katılımcılar, bazen randevularını iptal etmek zorunda kalmış ve yeniden zaman planlaması yapılmıştır. Bu tür aksaklıklar, araştırma sürecini uzatmıştır. Örneklem seçimi, araştırmacının tanıdıklarının tavsiyeleriyle oluşturulan amaçsal örneklem tekniğiyle belirlenmiştir. Amaçsal örneklem, araştırmanın amacına bağlı olarak, belirli kriterler ve özelliklere göre seçilen kişi veya gruplardan oluşur (Kümbetoğlu, 2008, s. 99). Bu nedenle katılımcılarda aranan tek kriter, kronolojik olarak 65 yaş ve üzeri yaştan üstünde olmaları olarak belirlenmiştir. Araştırma, tamamen gönüllü olarak katılım gösteren 28 yaşlı bireyden elde edilen verilerle sınırlıdır.

Veri Toplama ve Analiz

Araştırmada nitel araştırma metodolojisi çerçevesinde önemli bir teknik olan, örnek olay incelemesi tekniği kullanılmıştır. Örnek olay incelemelerinde bireyi temel alan konular ele alındığı gibi toplumsal gruplar, kurumlar ya da toplumsal sistemin bütünü de incelenebilir. Bu amaçla, günlükler, yaşam öyküleri, otobiyografiler, mektuplar vb. materyaller veri olarak değerlendirilebilir (Mayring, 2011, s. 46-47). Bu bağlamda, bu çalışmada, veri toplamak amacıyla 13 sorudan oluşan yarı yapılandırılmış bir mülakat formu hazırlanarak, katılımcılardan yaşam öykülerini anlatmaları istenmiştir. Bununla, bireylerin yaşlılık süreçlerinin hangi aşamalardan geçerek ortaya çıktığı belirlenmeye çalışılmıştır. Bu anlatılar sırasında, araştırma amacı dışında yer alan ayrıntılardan kaçınmak, özellikle orta yaş ve yaşlılık deneyimlerine yoğunlaşmak için, mülakat formu sınırlandırılmış bir çerçeve sağlamıştır. Mülakat formu, sınırsız veri toplamaktan ziyade, yaşamın altı boyutta ele alınmasına imkan verecek şekilde tasarlanmıştır. Bu boyutlardan biri yaşlılık öncesi, diğerleri ise yaşlılık dönemiyle ilgili boyutlardır. Katılımcıların yaşam evrelerini anlatmaları, aile hayatı, ekonomik hayat, psikolojik gelişim gibi konularda mikro ve makro düzeyde analiz imkanı sağlamıştır. Özellikle aile ve ekonomi gibi toplumsal yapılar açısından, toplumsal değişimi makro düzeyde anlama imkânı olmuştur.

Yaşlılık süreci değerlendirirken, yaşamın erken evrelerindeki, çalışma hayatı, ekonomik hayat, evlilik ve aile hayatı üzerine yoğunlaşmıştır. Yaşlılık süreci ise 5 boyutta değerlendirilmiştir.

- 1 Çalışma hayatı, ekonomik hayat ve gündelik aktiviteler.
- 2 Dini hayat ve ölüm kaygısı.
- 3 Yakınlarının kaybı karşısındaki, psikolojik ve duygusal duruş.
- 4 Fiziksel sağlık, evde bakım ve sosyal hizmet ihtiyacı.
- 5 Hayata dair umut ve pişmanlıklar.

Derinlemesine görüşmeler sonucunda, yukarıdaki kategoriler kapsamında elde edilen veriler, betimsel olarak analiz edilmiş ve yaşlılık kuramları açısından yorumlanmıştır. Bu amaçla, katılımcıların ifadeleri mümkün olduğunca aynen verilmiştir. Görüşmelerde ses kaydı alınmamıştır. Birçok katılımcının kullandığı şiveye göre yazım kaydı tutulmuş, anlaşılamayacak bazı kavramlar değiştirilmiştir. Örneğin, bir katılımcının çocuklarını anlatmak için “cıbalarım” ifadesi, çocuklarım olarak düzenlenmiştir. Araştırma örnekleminde yer alan ve Uşak İlinde yaşayan katılımcılar, K1U, K2U...K14U olarak kodlanmış, Manisa ilinde yaşayanlar ise K1M, K2M...K14M şeklinde kodlanmıştır.

Araştırma ve Yayın Etiği Beyanı

Bu araştırma, bilimsel araştırma ve yayın etiğine uygun olarak hazırlanmıştır. Katılımcılara, aydınlatılmış onam formu okunarak, sözlü onamları alınmıştır. Ayrıca görüşmenin herhangi bir anında görüşmeyi sonlandırabilecekleri ve konuşmak istemedikleri konularda konuşmak zorunda olmadıkları ifade edilmiştir. Ancak katılımcılar, araştırma konusunda konuşmak için istekli davranmışlardır. Araştırma için Uşak Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırma ve Yayın Etiği Kurulunun 04.07.2022 tarih ve 2022-106 sayılı kararı ile etik izin alınmıştır.

Tablo 1

Katılımcıların Demografik Bilgileri

Sıra	Katılımcı	Yaş	Cinsiyet	Eğitim Düzeyi
1	K1U	73	Kadın	Okur Yazar Değil
2	K2U	72	Kadın	Okur Yazar
3	K3U	67	Erkek	İlkokul
4	K4U	77	Kadın	İlkokul
5	K5U	80	Kadın	Okur Yazar Değil
6	K6U	77	Kadın	Okur Yazar Değil
7	K7U	72	Kadın	Okur Yazar Değil
8	K8U	78	Kadın	İlkokul
9	K9U	70	Kadın	İlkokul
10	K10U	80	Kadın	Okur Yazar Değil
11	K11U	76	Erkek	İlkokul
12	K12U	77	Erkek	İlkokul
13	K13U	84	Erkek	Okur Yazar
14	K14U	78	Kadın	İlkokul
15	K1M	79	Erkek	İlkokul
16	K2M	70	Kadın	İlkokul
17	K3M	68	Erkek	Okur Yazar
18	K4M	78	Erkek	İlkokul
19	K5M	70	Kadın	İlkokul
20	K6M	74	Kadın	İlkokul
21	K7M	70	Erkek	İlkokul
22	K8M	87	Kadın	Okur Yazar Değil
23	K9M	70	Erkek	İlkokul
24	K10M	80	Kadın	Okur Yazar Değil
25	K11M	71	Kadın	Okur Yazar
26	K12M	78	Erkek	İlkokul
27	K13M	82	Kadın	Okur Yazar Değil
28	K14M	95	Kadın	Okur Yazar Değil

Bulgular ve Tartışma

Araştırmadan elde edilen bulgular, öncelikle yaşlılık öncesi ve yaşlılık dönemi olarak iki ana kategoriye ayrılmıştır. Yaşlılık öncesi dönem anlatılar, iş hayatı, evlilik ve aile üzerinde yoğunlaşmıştır. Yaşlılık dönemi ise, çalışma hayatı, ekonomik hayat ve gündelik aktiviteler, dini hayat ve ölüm kaygısı, yakınlarının kaybı karşısındaki psikolojik ve duygusal duruş, fiziksel sağlık, evde bakım ve sosyal hizmet ihtiyacı, hayata dair umut ve pişmanlıklar temaları çerçevesinde ele alınmıştır. Elde edilen bulgular, yaşlılık dönemini ele alan sosyolojik kuramlar açısından değerlendirilerek, yaşam öykülerinin hangi kuramlar ile örtüştüğü tespit edilmeye çalışılmıştır.

Yaşlılık Öncesi Yaşam Döneminde İş, Evlilik ve Aile Hayatı

Katılımcıların en çok konuşmak istedikleri zaman dilimi ve olaylar, geçmiş yaşantılarla ilgili olanlardır. Yaşlı bireyler, hayatta verdikleri mücadelenin değerinin takdir edilmesini istemesine hatırlayabildikleri her ayrıntıyı paylaşmaya çalışmışlardır. Katılımcıların yaş ortalaması 76.1'dir. Bu da katılımcıların 20'li yaşlarında Türkiye'nin 1970'li yıllarını yaşadıklarını göstermektedir. Yine katılımcıların tamamının, köy ve kırsal hayatla hala süren bir ilişkisi vardır.

Nitekim 1970'li yıllar, Türkiye'de kırsal nüfus oranının %61,5 gibi oldukça yüksek bir oranda seyrettiği yıllardır. Ayrıca, yoksulluk, kırsal nüfusun en temel sorunsalları arasında yer

almaktadır. Türkiye’de kırsal alan, her dönemde, kente göre yoksulluk oranının yüksek olduğu bir alandır (Zencirkıran, 2017, s. 255, 293). Bu durum, katılımcıların gerek aile gerekse iş hayatının temel gerçeğidir. Bu bağlamda, mesleki hayat, tarımsal faaliyetler etrafında şekillenmektedir. Tüm söylemlerde, çok güçlü bir yoksulluk vurgusu görülmektedir:

Bir kasabanın köyünde 2 odalı kerpiç bir evde, rahmetli annemin dediğine bakılırsa “yediveren goruklarda” doğmuşum. Altı kardeşin beşincisiydim; 2 abim 2 ablam ve bir kız kardeşim vardı. Babam, inşaat işçisiydi, bazen köyden iş için gider, haftalar sora gelirdi. Annem tütün kırmaya veyahut başka tarla işlerine gider, hiç boş durmazdı. Şimdiki gibi bolluk, bereketlilik yoktu. Hep yoksulluk, hep rezillik çekmiştik. (K1U)

Ben köyde doğdum, büyüdüm. Fakirdik, çok zorluklar çektim. Annem babam ayrıydı. Babam hemencecik evlendi bir kadınla. Ondan da kardeşlerim oldu. Ev iyice cümbüş gibi oluyordu. Evde ekmek yok, yiyecek bir şey yok. Babam çalışırdı ama yetmezdi. Zaten ne anam sevdi beni ne babam. Evlendirdiler, evlendirmez olaydılar. Üç yıl dayanabildim, boşandım. İkinci eşim de kötü çıktı. Evlendik, çalışmıyor, ev yok, yiyecek bir şey yok, baraka gibi bir yer vardı, orda kaldık. Sonra bana acıyan komşularım iş buldular. Bir yandan da patik örüyordum, Almancı kardeşim de satıveriyordu sağ olsun. Biraz para geçti elime o zaman için hemen arsa aldım. Evi de yavaş yavaş oldu ama çatıyı yaptıramadım yoksulluktan. Aç kaldım, çok aç uyudum. Yağmur yağırdı, olduğu gibi bütün sular eve, ev ıslak, yatacak yer yok. Kış olacak diye aklım giderdi. Odun yok, yakacak hiçbir şey yok. Benim bu adam da yalancı her yere borç yapıyor, içki, kadın, dolu her şey. Eve bakmıyor, çocuklar oldu çalışmadım. Yine aç, yine aç. Açlıktan sütüm bile gelmiyordu. Çocukları komşuya bırakır giderdim. (K6U)

Eskiden böyle bişeyler yoktu. Eskiden fakirlik çoktu, öyle kömür yanmazdı, bir şey yanmazdı, mesela, şey, televizyon yoktu benim günümde. Lamba vardı, elektrik yoktu. Lambaylan çıraylan, gerçekten benim günümde elektrik yoktu, sonradan oldu. Böyle gaz lambasıyla, çıraylan otururduk. Ondan sonra ben halı dokurdum, gaz çıkmasını böğrümde kordum essah. (gerçekten). Şimdi eskiden tezekle soba yakardık, gaz çıkması kullanırdık. Elektrik, televizyon yoktu. Radyoyu açardık. Mesela öyle. Annemin babamın üzerimde baskısı hiç yoktu. Fakirliken öldüler işte. Annem öldü, on-on beş sene sonra babam öldü. Yaşantı böyle olsa ölmezlerdi belki de. Hani fakirliğinden bulup yakamadılar işte soğuktan hastalandılar, evleri düzgün değildi biraz. (K7U)

Fakir ailenin çocuğuyuz. 15 yaşına kadar hep koyun gütmeye yolladılar. Sonra tütün yapmaya başladım. Tütünü gıvrak(hızlı) işlerdim. Rezillikti o zamanlar. Az bi bahçe yapardık yiyip içmek için. Kışın, pırasa, bulgur, nohut, yazın tomate, kavun karpuz başka bişey yoktu. Dolaplar yoktu o zamanlar, zaten elektrikte yoktu. Ekmek kurularını değerlendirirdik. Tarna(tarhana), biber, soğan, dibine de salçalı su, yanına bi ayran, al sana ekmek aşı. Hep tütün işledim, bi de sonradan ineklerim oldu. (K2M)

Köyde doğdum, dört kardeşlik, bi ben kaldım geride. Hepsi öldüler. Babamın anamdan başka bi karısı daha vardı. Çok çileli geçti hayatım, şükürler olsun şimdiki halime. Yoksulluk bi yandan, gocamın içkisi, deliliği bi yandan, üvey ana çilesi bi yandan heç yüzüm gülmedi. Kendimi bildim bileli aha bu tarlaların, bağların içinde köleliğnen geçti ömrüm. (K8M)

Ömrüm çalışmaylan geçti. Yıllarca anamızın babamızın tarlasında çalıştık. Koyun güderdim, harman kaldırırdık, tütün, ekin ne varsa zaten iş heç bitmezdi. O zamanlar öyleydi. Şimdi köylerde de bütün işleri makinalar yapıyor. Köylerde insan pek kalmadı zaten, herkes şehre heves ediyor. (K10M)

Katılımcıların, yaşlılık öncesi yaşam deneyimlerinde, yoksulluk belirleyicidir. Özellikle, kadın katılımcıların anlatılarında yoksulluğa dair vurgu, daha güçlüdür. Yoksulluk ataerkil yapıyla birleştiğinde kadın, bu olguyu daha güçlü hissetmektedir. Katılımcıların, ekonomik koşullarla ilgili anlatıları, Türkiye’nin 1960 ve 1980 arası genel ekonomik şartlarına uygundur. Bu dönem, Devlet

Planlama Teşkilatı'nın hazırladığı kalkınma planları çerçevesinde gelişen bir ekonomi anlayışı ve tarımdan ziyade sanayi yatırımlarının ağırlıkta olduğu bir dönemdir. Tarım sektörünün ekonomideki nispi payı sürekli düşüş göstermiştir. Ancak planlı ekonomiyle kişi başı GSMH sürekli artış göstermiştir (Zencirkıran, 2017, s. 207-208) Ekonomide sanayiye yapılan vurgu, bölgede üretimin geleneksel kalıplar dışına çıkmasına izin vermemiştir. Yine tarımda makineleşme, tüm üretim yapılarında dengeli bir şekilde dağılmamıştır. Dolayısıyla planlı ekonominin sanayi ağırlığı, geleneksel üretim yapılarına çok dokunmamış, sanayi belli bölgelerle sınırlı kalmıştır.

Katılımcıların yaşam döngülerinin en önemli evrelerinden biri olan aile ve eş seçimi ile ilgili süreçler değerlendirildiğinde, klasik ataerkil kültürel yapının tüm özellikleri görülmektedir. Katılımcıların tamamı, evliliklerinden bahsederken kendilerini özne olarak görmemektedirler. “Babam verdi, evlendirdi” şeklinde sanki başka birinden bahseder gibi evliliklerini anlatmaktadırlar. Sadece birkaç istisna dışında tüm katılımcılar, ailesinin özellikle de babasının uygun görmesiyle evlenmişlerdir. Aileyle ilgili dikkat çekici diğer bir nokta da çok çocukluluktur. Hem katılımcıların içinde yetiştiği aileler hem de kendileri çok çocukludur. Tüm katılımcılar dört ve daha fazla çocuğa sahiptir. Bu özellikler, aile yapılarıyla ilgili geniş literatürde tartışılan, geleneksel geniş aile yapısı modeline uygundur (Giddens, 2000, s. 149).

Biz sekiz kardeşтик. Dört kardeşim küçük yaşta vefat etti. Sağlık imkânları çok el vermediği için doktora gösteremedik. 14 yaşında nişanlandım. Dört sene nişanlı bekledik. Beyim okuyordu. Biz hala-dayı çocuklarıydık. Dedemiz bizim evlenmemizi uygun görmüş biz de evlendik. Görücü usulü olmasına rağmen mutlu bir evliliğimiz oldu. Bizim köyümüzde okul yoktu. Okula gitme imkânım olmadı. Nişanlıyken eşim bana mektup yazardı, okuma yazma bilen birine okuttururdum, okuttuklarını bana gülerdi. Okuma yazma bilen bir ablam bunu görünce bana okuma yazma öğretti. En azından mektup yazacak kadar okuma yazma öğrendim. Azmettim ve öğrendim. (K4U)

Biz sekiz kardeşтик. Sekiz kardeşi de babam evlendirdi. Hepsini işte, fakirliğinen... Eskiden böyle bişey yoktu ki bi somya bi yatak tamam haydi yallah evlendim. Ondan sonra, bi benim dört tane annemden, dört tanede analığımdan sekiz kardeşтик biz. Dokuzduk biri öldü, sonra ikisi daha öldü. Şimdi altı kardeşтик. Ben tanışarak evlendim. Görücü usulü amma tanışıyoduk. Tanıyorduk birbirimizi. (gülerek). Onlar geldiler aracı olarak, işte yani annesi geldi. Şimdi herhangi bir sorunum yok. (K7U)

Babam iki evlilik yaptığı için, baba bir, ana ayrı olarak 6 kardeşтик. 15 yaşında evlendim. 15 kişi 6 odalı evde kaynım, elim hep beraber yaşadık. O dönemde iki çocuğum oldu ama yaşatamadık, öldüler. Daha kendim çocuk olduğum için bilemedim. Kocam 18, ben 16 yaşındaydım. Kocam Almanya'ya gitti 8 yıl dönmesini bekledim. (K8U)

O zamanlar şimdiki gibi değildi, kız çocukları küçükken evlendirilirdi. Beni de 15 yaşında verdiler birine, daha askerliğini bile yapmamış. 18 yaşında iki çocuğum vardı. Kocamın babası da o çocukken ölmüş, yani o da başıboş büyümüş. Doğru düzgün işi yoktu. Gece gelmediği zamanlar olurdu, soramazdım, döverdi. Çocuklarımı da çok dövdü. 22 yıl evli kaldık. Sonra boşandım. Her şeyimi bırakarak evden çıkıp oğlumun evine gittim. Ben gittim. Hemen evlendi. Meğer aldatmış beni. (K9U)

22 yaşında evlendim. Kör olası, hayırsız çıktı. Bana eziyet etti. Çok şiddet uyguladı. Hamileyken karnıma karnıma tekme vuruyodu. Yattığı yerde inlesin. Bebeğim 6 aylıkken kaçtım ablama. Kıymet ablam hastaydı. İki çocuğu vardı. İki buçuk yıl sonra rahmetli oldu. Kanserden öldü. Vasiyet etmiş eşine benimle evlenmesi için. Çocuklarımı bakar demiş evlendik. Eşim benden yaşlı ama anlaştık. (K2M)

Komşumuzun kızıyla evlendim. Sekiz kardeşтик, garibandık. Biz, araziler yabancıya gitmesin diye evlendik. Öyle aramızda aşk maşk bişey yoktu. Uzaktan akrabaydık. Askere giderken 2 yaşında kızım vardı. Döndüm, üç ortak bir araya geldik, traktör aldık. Sonra 3 çocuğum daha oldu. Zamanla eşimi sevdim. (K3M)

Artık belli bir yaşa gelmiştim. Bazen işten eve döndüğümde evde insanlar oluyordu. Meğerki bunlar beni istemeye geliyorlarmış. Ama ben hiçbirini sevmemişim. Ama bir gün babam gelenlere bana sormadan, benim rızam olup olmadığını sormadan olumlu cevap vermiş. Bunu duyduğumda çok üzülümüş, çok ağlamışım. Ama boşuna ağlamışım. Sonra ilk defa gördüğümde ben de sevdim. Ve şimdi kaç yıllık evliyiz. Evlendiğimizde çoğu eşyamız yoktu bile. Zamanla yavaş yavaş oldu işte. Ama başlarda çok zorluk çektik. Şimdiki halimize bin şükür(K5M)

16-17 yaşlarımda evlendim. Eskiden küçükken evleniliyordu. Böyle sevip evlenmek bilen mi var? Annen baban uygun görürse veriyorlar. Sonra bir düğün, hoop başkasının evindesin. Ama ben kocamı evlenmeden rüyamda gördüm. Öyle işte... Evlendik. Sonra, çocuğum olmadı benim. Benim kaynanam, eltilerim eziyet etti. Laf söylediler durdular. Doktora gittik geldik olmadı. Evlatlık aldık biz de. Sonra duruldular ama arada laf ettiler tabi. Hep dua ettim bugünler çabuk geçsin diye. Çocuğum büyüsün evlensin çocukları olsun büyük, mutlu aile olalım diye. Allah'a şükür şu an oğlum evli, 3 çocuğu var, gelinim var. Hepsi yanımda. Önceden kimsem yok gibiydi. (K14M)

Katılımcıların aile ilişkileri ve yapıları genel olarak değerlendirildiğinde, makro düzeydeki değişimlerin aile üzerinde büyük etkisi olduğu görülmektedir. Katılımcıların evlilik kararı verme konusunda hiçbir etkisi olmadığı gibi; evlilik öncesi tanışıklık durumu, en iyi ihtimalle komşu, akraba ya da mahalleli olmaktan kaynaklanan bir yakınlıktan fazlası değildir. Erkekler açısından da durum aynıdır. Ailede, çalışma ve iş yükü açısından herhangi bir cinsiyet ayrımı görülmemektedir. Buna karşın, önemli kararlarda erkeğin belirleyici olduğu görülmektedir. Eğitim imkanlarından yararlanma konusunda ise kız ve erkek çocukları arasında bariz bir ayrımcılık görülmektedir. Birçok kadın katılımcı, "kız çocukları okumaz" anlayışı nedeniyle okula gidemediklerini ifade etmişlerdir. Yapısal faktörler de bu anlayışı desteklemiştir. Birçok erkek katılımcı, okul yakın olmadığı için kilometrelerce yürüyerek okula gittiklerini, bazıları da okulun olduğu bölgede akrabalarında kaldıklarını ifade etmişlerdir. Okula erişim ile ilgili şartlar bu şekilde olunca, kız çocuklarının okula gönderilmeme davranışına karşı kolayca olumsuz söylem geliştirilmektedir. Oysaki mahallerinde okul bulunan bütün katılımcılar, kız çocuk-erkek çocuk fark etmeksizin okula gittiklerini ifade etmişlerdir.

Aileyle ilgili diğer bir nokta, aileden mutlaka çocuk beklenmesidir. Katılımcılardan K14M çocuk sahibi olamamanın sosyal ve psikolojik baskılarından bahsetmiştir. Yine K13M, 5 yıl çocuğu olmadığı için çevreden yapılan baskılar nedeniyle eşinin kendisini boşamak üzereyken hamile kaldığını ve doğum yaptığını ifade etmiştir. Dikkat çeken diğer bir husus da çocuk ölümlerinin yaygınlığıdır. Katılımcılardan kendi kardeşleri arasında, çocukluk döneminde kayıp yaşamayan hiç kimse yoktur. Yine katılımcıların çoğunluğunun en az bir bebek veya çocuk kaybı vardır. Bu konuda K2U ve K6U'nun deneyimleri çok dramatiktir.

Okulda bit çıkmış, biz de çocukları ilaçladık, o ilaç da dokunmuş. Ersayım 11 yaşındaydı, Hikmet 9 yaşındaydı, Melahatım da 7 yaşındaydı. Çocuklarımdan biri hastanede öldü, biri yolda, biri de hastaneden gelince evde öldü. Evimden bir günde 3 çocuğumun ölüsü çıktı. Ah neler çektim, nasıl canım yandı. Çok ağladım, günlerce yemek yemedim, aylarca evden dışarı çıkmadım. Aylarca Allah'ım benim de canımı al diye yalvardım. En küçük oğlum da o gün sakat kaldı. 3 ay hiç evden çıkmadım. 3 aydan sonra ağır ağır tarlaya gitmeye başladım gali. Bir çocuğum karnımda, bir çocuğum elimde sakat, gözümün yaşıyla iş gördük. Elimdeki çocuğum, karnımdaki çocuğum için ayağa kalkmam ilazımdı (lazımdı). Ondan sonra çocuğum doğdu gali. Ninesi vardı. Ninesi baktı, gali ben bakamadım. O, öyle mamayla büyüdü. O çocuğumla azcık daha toparlandım gali. (K2U)

Büyük kızım hastalandı. Ayağından yürüyemedi kaç senelerdir yavrum. Çalışıp gelirdim sırf doktora götürebilmek için. İzmir'lere götürdüm olmadı. Ayak damarları mı ne tıkanmış, ayak balon gibi şiş, yavrum acılar içinde kıvranırdı geceleri. Uyuyamıyorum anne çok acıyor derdi. (Katılımcı, hıçkırığa hıçkırığa ağladı) Yüreğim nasıl yanardı. Anne yüreği iste.

Elimden bir şey gelmedi, ilgilenemedim, babası çalışsaydı, yanında olsaydım destek olurdu yavruma. Öleceğini rüyasında görmüş. Anne bu sabah gitme, ben çok kötüyüm, akşama görüşmeyiz, gitme, yanımda kal dedi. Ben çalışmaya gittim, gitmek zorundaydım ne yapayım yavrum ama şimdi olsam yavrumun yanından ayrılmazdım. Kaybettik dediği gibi akşam görüşemedik, öğle vakti ölmüş. İçim nasıl yanıyor, anlatamam yavrum. Çok zor evlat acısı. Kurban olduğum Rabbim! benim canımı alsaydı keşke, unutamıyorum yavrum, unutamıyorum. Yokluk, yoksulluk, ah gözü kör olsun. Evlat avcısının tarifi yook yook. Çok marifetliydi, acardı(becerikli), güler yüzlüydü yavrummmmmmm. (Sarılıp birlikte ağladık.) (K6U)

Katılımcıların paylaştığı bu ve benzer deneyimler, sağlık hizmetleri, sağlık okur yazarlığı ve özellikle halk sağlığı uygulamalarının yetersizliği konusunda makro düzeydeki yetersizlikler hakkında fikir vermektedir.

Yaşlılık Dönemi Çalışma Hayatı, Ekonomik Hayat ve Gündelik Aktiviteler

Yaşlılık dönemi, aktif ve zorunlu çalışma hayatının bittiği, buna karşın gelirin azaldığı ve boş zamanın arttığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Eğer birey, çalışmaya ihtiyaç duyuyorsa bu dönem aynı zamanda işsizlik ve emek piyasasında ayrımcılığın yaşandığı bir dönem olarak da ifade edilmektedir (Emiroğlu, 1995, s. 40). Katılımcılar açısından değerlendirildiğinde, emeklilik, bireylerin yaşamlarında bir dönüm noktasını oluşturmamaktadır. Katılımcılar, emeklilik öncesi yaşamlarını aynı şekilde sürdürmektedirler. Ancak gelir getirme beklentisinin dışında, yaşam tarzı olarak çalışmaya devam etmektedirler.

Bu bağlamda, alanda yapılan gözlemler katılımcıların, yaşlılığı kabullendiklerini ve zihinlerindeki yaşlılık kavramına bağlı olarak, hayatlarını yeniden kurduklarını göstermektedir. Sosyal çevre ve aileyle etkileşimleri son derece güçlüdür. Gündelik aktivitelerde, komşular veya aile üyeleri özellikle torunlarla oluşturulan rutinler, önemli yer tutmaktadır. Katılımcıların tamamı, emekli, çok azı ise yaşlı aylığı almaktadır. Katılımcılardan sadece K11U ve kamudan emekli olan K9M hariç, geçim sıkıntısı veya yoksullukla ilgili sıkıntılardan bahseden olmamıştır. Yaşamlar, mütevazi olsa da öncelikler, geçim sıkıntısı veya iş hayatıyla ilgili değildir:

Artık belli bir yaşa geldim. Unumu eledim. Eleğimi duvara astım. Her işimi kendim halledebiliyorum, mutluyum. Sabah kalkıyorum, namaz kılıyorum. Sonra, eşimle kahvaltı yapıyoruz. Ufak tefek bahçe işleriyle oyalanıyoruz. Günlerimiz böyle geçiyor. Hafta sonları gelen çocuklarımla hoş vakitler geçiriyoruz. Hayatımdaki tek sıkıntı, yaşlılığın getirdiği hastalıklar, onlarla da bir şekilde baş ediyoruz. Diyecğim o ki, bir hayat daha verilse yine bu hayatı yaşardım. Şimdi tek isteğim olabildiğince kalan ömrümü ailemle mutlu-mesut yaşayabilmek. (K1U)

Kocam 11 sene önce öldü. Şimdi de sakat oğluma bakıyorum evde. Çilla (eziyet) çeke çeke duruyom gali. Sabahleyin ezan okunmadan kalkıyorum. Abdestimi alıyorum, Gelip ocağımı yakıyorum, namazımı giliyorum. Az duruyom, saat 9 gibi kahvaltımı hazırlıyorum. Ondan sonra evin önüne bahçeme iniyom. Ektiğim marulları suluyom. Az oyalanıyom oralarda. Gücüm yettiği zaman tarlaya gidiyom. Öğle yemeğimi yapıyom, namazımı giliyom. Bulaşığı yıkıyom, her yerlerimi süpürüyom. Ondan sonra pınardan (çesmeden) suyumı getiriyom. Namazımı giliyom. Akşam aşını pişiriyom. Namazımı gılınca yimeğimizi yiyoz. Komşuluğumuz da bek (çok) iyi Allaha şükür. 2-3 arkadaşım var. Bir gün onlarda bir gün benim evdeyiz. Ölen kocamdan emekli maaşım var. Sakat oğlumun da özürlü maaşı var. 3 ayda bir veriyorlar. Sakat oğlumun pek çillası var. Banyosunu, tıraşını kendi yapamıyo, iki üç gün duruyo, altını temizliyorum. Ona bakıyorum. En çok sorunu ordan yaşıyom. (K2U)

Emekli çalışanım. Hayatım sıradan, hep aynı düzeyde gidiyor. Sabah kalktığımda kahvaltımı yaptıktan sonra kahveye gidiyorum. Arkadaşlarımla okey oynuyorum. Öğlen yemeği vaktinde evime geliyorum. Yemeğimi yiyorum. Yemeğimi yedikten sonra tekrar kahveye gidiyorum. Oyun oynadıktan sonra tekrar evime geliyorum. Yemeğimi yiyorum.

Yaşantım sürekli böyle ilerliyor. Halde bir dükkânım var, arada oraya giderek işlerini yürütüyorum. Çalışanım var o da yardımcı oluyor. Eskisi kadar işlerle ilgilenmiyorum. Arada memlekete akrabaların yanına gidiyorum. Çocuklarım okuyor. Bazen onların yanına gidiyorum. Çocuklarımla memlekete gidelim diyorum. Onlar arkadaşlarıyla vakit geçiriyor, memlekete gelmek istemiyorlar. (K3U)

Ev işlerimi yapıyorum. Büyük bir bahçemiz var. Orayı dikip biçiyorum. Çiçeklerim var, onlara bakıyorum. Kuran okuyorum. Televizyon izliyorum. Namazlarımı kılıyorum. 10 gibi de uyuyorum genelde. Böyle geçiyor yani. (K8U)

Sabah uyanıyom erken hemide(hemde) kahvaltımı yapıyom, bağa gidiyom. Bağ işlerimi hallediyom, eve geliyom. Yat kalk derken akşam oluyo. Akşam da erken uyuyom zaten günler de böyle geçiyor. Evden çıkmadığım zaman canım çok sıkılıyo. Ben bağda doğmuş insanım. Evde duramıyom, ev sıkıyor beni. Yağmur yağdığı zaman gündüzleri mecbur evde otururum ama normal zamanda işim olmazsa bile bağları gezerim. Hava alırım gelirim eve. (K1M)

Eşim emekli ama bağımız bahçemiz çok. Onlara bakıyoz. Bağda da evimiz var. Yazları oraya gidiyoz. Zeytin zamanı köye geliyoz. Kışın soğuk olunca kaloriferli diye şehir merkezine gidiyoz. Kendi kendimize bakıyoz. Çok şükür elimiz ayağımız tutuyo ama bakıma ihtiyacım olsaydı tabi ki de evlatlarımın bakmasını isterdim evvela. Çok şükür muhtaç değiliz ve devletten bir yardım almıyoz. Yaş ilerledikçe hayat zorlaşıyor. Geceleri uyku tutmuyor, erkenden uyanıyorsun, her yerin ağrıyor. Her gün ovduruyorum, benim torunlardan hangisini bulursam. Sabahları daha erken uyanıyoz, namazları giliyoz ama genelde 8 gibi kahvaltı yapıyoz. 60' lı yaşlarımda da Kur' an Kursuna gittim. Kur' an' ı öğrendim çok şükür. Yavaş yavaş okuyabiliyorum. (K2M)

Devlet Demir Yolları'ndan emekli olduktan sonra köye gittim. Zevkine arıcılık yapmak istedim. Beş altı yıldır da arıcılık yapıyoz. İki arıyla başladık şimdi kırk altı tane arımız oldu. İşte bugüne geldik böylece. Eşimle birbirimize yetiyoz şimdilik, ilersi ne gösterecek bilemeyiz. Allah kimseye muhtaç etmesin. Bir günüm, sabah namazına kalkıyoz, uyumuyoz namazımızı kılıyoz, kuran-ı kerim okuycaksak onu okuyoz, kahvaltımızı yapıyoz. Kahvaltımızı erken yapıyoz ondan sonra arılara falan gitceksek gidiyoz Sıcak çıkmadan arılara gidiyoz, arılara bakmak ne zaman akşam oluyo belli değil. Bi geliyoz hemen çorba pişcek hemen eşim bi çorba yapıyo sonra yemek te ne varsa yiyiyoz hepsi bu. (K4M)

Çok çalışmaktan ellerim romatizmalandı. Bağ dokusu hastalığı oldu. Şimdi çalışmıyoruz. Eşim de ben de evdeyiz. Sabahları sabah ezanında kalkıp kahvaltımızı yapıyoruz. Sonra eşim bağlara gidiyor. Ben oturduğum yerden yemek yapıyorum. Sadece bastonumla yürüyebiliyorum, 4 defa ameliyat geçirdim. Dizlerimde platinlerim var. Ancak mutfağa gidip yemek yapabiliyorum. Eşim bazen ben sıkıldım diye beni gezmeye bağlara götürüyor. Orda çay demleyip birlikte açık havada oturuyoruz, iyi geliyor. 60 yaşındayken tek başıma televizyondan Kur'an-ı Kerim öğrendim. Takip ede ede öğrendim. Şimdi evdeyiz eşimle ikimiz, geçimimizi sağlıyoruz. Ben çok sağlıklı olmasam da eşim sağ olsun, yardımcı oluyor. Gerekli ihtiyaçlarımızı da çocuklarımız sağlıyor. Çok şükür, şimdilik elimiz ayağımız tutuyor, birbirimize bakıyoruz. (K11M)

Hâlen daha tarım işi yapmaktayız. Gerekli olduğu zaman ben de yardım ediyorum. Çocuklarımla birlikte ortak çalışıyoruz yani kazançlarımız birlik. Bugüne kadar çocuklarımla beraber yaşadım, yaşadığım hayattan memnunum. Allah'a şükür, imkanlarımız normal, emekli maaşım dışında devletten hiçbir yardım almıyorum. Bu yaşıma kadar alkol ya da sigara kullanmadım. Şu an da aynı doğup büyüdüğüm topraklarda yaşıyorum, tarla, bahçe işleriyle uğraşıyorum, namazlarımı kılıp hâlime şükrediyorum. (K12M)

Katılımcıların, emeklilik ve aktif çalışma yaşamından sonra, ya geçim baskısından rahatlamış olarak çalışmaya devam ettikleri ya da kendilerine maddi gelir getirmeyen rutinler oluşturdukları görülmektedir. Gelir getiren işlerde çalışanlar da kendilerini aktif çalışan olarak tanımlamamaktadırlar. Evde sıkıldığı için, zevkine, ya da çocuklara yardım amaçlı çalıştıklarını ifade etmektedirler.

Yaşlılık kuramları açısından değerlendirildiğinde ise, katılımcıları anlamada, süreklilik ve aktivite kuramlarının daha işlevsel olduğu ifade edilebilir. Katılımcılar, yoğun çalışma temposu gibi bazı aktiviteleri bıraksalar bile, yaşamlarını anlamlı kılabilindikleri yeni rutinler oluşturabilmişlerdir. Hiç kimse, kendini toplumsal hayattan yalıtarak, salt ölüme hazırlama gibi bir süreç yaşamamaktadır. Yetişkinlik dönemi rollerde bir dönüşüm gözlemlenmektedir. Yaşlı bireyler, yaşlılık sürecini, rolsüzlük rolü olarak tanımlanabilecek bir süreç olarak görmemektedirler. Toplumsal saygınlık ve değerlerinin yok olmasıyla ilgili herhangi bir söylem geliştirmemektedirler. Yaşlılığın getirdiği sağlık sorunlarından bahsedilmekte ancak bu durumun da yaşlılıkla ilintili ve olağan olduğu ifade edilmektedir. Katılımcılar içinde sadece K10M, hiç evlenmemiş ve çocuk sahibi olmamıştır. Kız kardeşinin çocuğunda kalmakta olup, ev işlerinde O'na yardım ettiğini ifade etmiştir. Toplumdan dışlanmış, yalnızlık içinde ölüme hazırlanan bir katılımcıya rastlanmamıştır. Tüm katılımcıların, kendi eğitim, kültür, alışkanlıklar ve yaşam tarzı bağlamında hayatı ve rutinleri yeniden yapılandığı, toplumsal dünyayla ilişkiyi yeniden kurduğu görülmektedir. Makro düzeyde toplumsal katkı sağlamak için siyaset, gönüllü kuruluşlar, sanatsal faaliyetler gibi alanlarda, rol ve aktivite yapılması, katılımcıların yaşam dünyasına yabancıdır. Dolayısıyla katılımcılar, kendilerine uygun roller ve aktivite alanını oluşturmuşlardır. Başarılı yaşlanma kavramı açısından, katılımcıları başarılı, aktif yaşlılar olarak değerlendirmek zordur. Çünkü katılımcılar, ısrarla tüketim dünyasında değil, üretim süreçlerinde kalmayı tercih etmektedirler. Siyaset, spor, estetik ameliyat, turistik seyahat ve makro toplumsal ve kültürel sorunlara katılımdan bahseden kimse olmamıştır. Bu nedenle, katılımcıların yaşlılık sürecinde, kendi eğitim ve kültür seviyeleri çerçevesinde toplumla güçlü bir ilişki kurduğu görülse de bu durum, postmodern yaklaşımların tanımladığı, piyasa aktörü olan başarılı yaşlı değildir.

Dini Hayat ve Ölüm Kaygısı

Yaşlılık döneminin, bireyi doğrudan dine yöneltici bir faktör olduğuyla ilgili literatür bulunmamaktadır. Ancak orta yaş dini inanç ve uygulamaların, yaşlılık sürecinde daha derinleştiği ifade edilmektedir (Köroğlu & Köroğlu, 2016, s. 234). Çalışmamız bu yöndeki literatürü desteklemektedir. Katılımcıların çoğunluğunun günlük rutinleri arasında dini ritüellerin önemli bir yeri vardır. Bir çok katılımcı, sabah namazını kılarak güne başladığını ifade etmektedir. Katılımcılardan K2M ve K12M, 60 yaşından sonra kendi çabalarıyla Kur'an okumayı öğrendiklerini ve günlük rutinlerinde Kur'an okumanın olduğunu ifade etmektedirler. Bu durum, yaşlılık sürecinde bilişsel ve eğitimsel faaliyetlerin mutlaka planlanması gerektiğini göstermektedir. Katılımcıların tamamının dini hayatla ilgili plan, istek, eylem ve düşünceleri vardır.

Kendimi daha çok dine yönelttim. Allah'a daha yakınım artık. Din hayatı benim için çok önemli. Şimdi dini görevlerini yerine getirmek daha kolay oluyor tabi. Ama öncesinde hızlı yaşantımdan, işten güçten dolayı çok uygulamıyordum. Şimdi namazımı kılıyorum, orucumu tutuyorum, zekatımı veriyorum. İnanç çok önemli, hep vardı içimde o istek, ama olmuyordu. Şimdi yapabiliyorum diye çok mutluyum. Dinsiz, inançsız yaşanmaz. Allah herkese maneviyatlı bir yaşam nasip etsin. Bu yaşamın önemli bir parçası. (K3U)

Her gün namazımı kılar, çocuklarıma giderim, günüm böyle geçer. Başka ne yapabilirim ki? Eşim varken öyle değildi ama. Şimdi kime hizmet edeyim? Kime yemek hazırlayayım? Bir namazım var o kadar. Bütün gün evdeyim ya da kızlara giderim, onlar gelir, öyle geçiyor zaman. Bazen canım isterse iki kap yemek yaparım kendime. Komşulara gidiyorum, sokağa çıkıyorum, hava alıyorum, günler koşturuyor. (K10U)

Eskiden camiye gidiyodum. Namazımı kılıyodum. Dizlerimden ameliyat oldum. Artık gidemiyorum ama evde oturarak namazımı kılıyorum. Gençken ibadetime bu kadar önem vermiyodum. İş- güç derken aklıma gelmiyordu. Yaşlanınca ibadet etmek zorlaşıyor ama elimden geldiğince yapıyorum. (K13U)

Allah nasip etti. Sonra hacca gittik. Bir ay hac ziyaretimiz çok güzel geçti. Çok güzel arkadaşlıklar ettik orda. Arkadaşlıklarımız hala daha devam eder. Çok iyi zamanlarımız geçti Arabistan'da da. Geldik buraya yine herkes eş dost hep ziyaretimize geldi tabi, biz de hep hediyeler verdik. (K2M)

Çocukluğumda yazları arkadaşlarımla Kur'an Kursu'na giderdik. İyi ki de gitmişim. Çünkü çoğu dini bilgiyi orda öğrendim. Bizim zamanımızda sadece beşinci sınıfa kadar okul vardı. Köyde sadece ilkokul vardı. Hac görevimi yaptım ama ölmeden bir kere daha gitmek isterim. Ben her gün sabah ezanı okunduğunda kalkıyorum. Sonra namazımı kılıyorum. Bazen bahçeye gidiyorum. Öğleden sonra komşulara misafirlğe gidiyorum. Perşembe günleri komşularla toplantımız oluyor. Kur'an okuyoruz. Akşam da çocuklarımin yanına gidiyorum bazen. Yorgun olursam evde oluyorum. (K5M)

Dinim, hayatımda en güzel yerde. Geçen senelerde de hacca gitmek nasip oldu. Eşimle beraber gittik. En güzel zamanlarımdan biriydi. Çok güzel. Allah nasip etti. Dinden hiçbir zaman uzaklaşılmaz. Müslüman geldik Müslüman öleceğiz. (K7M)

Ah oğlum ah evelden(önceden) namazımı kılardım. Sonra sonra zor geldi kılamadım. Çok günah emme, Allah'ım affetsin gari. İlaç içiyorum. Oruç da tutamıyorum. Fitre veriyom. Keşke ibadetlerimi bırakmayeydim. Hep bunlar huzursuz ediyor beni. (K8M)

Geçen senelerde orucumu tutuyordum, bu sene tutamıyorum. İyice yaşlandım gari. Dinimi tabi ki çok seviyom. Allah'a inanırım, namazımı gılar, dua ederim. Sonradan değil, ben hep inaçlarımi, ibadetlerimi yapardım. Başımıza gelen musibetler hep inancımızın zayıflığından oluyo. Çoğumuz dini, imanı unuttuk. Allah sonumuzu hayretsın. Din, insanı ayakta tutar. Bugüne kadar hep kurban da kestim, oruç da tuttum, namaz da gıldım. Hayır da yaptım. Hep bir başıma yaptım ben bunları. Bu dünya geçici, bunu unutmadan yaşamak lazım. (K10M)

Katılımcıların ifadelerinde görüldüğü gibi din, genellikle olumlu anlamda, yaşlı bireylerin hayatlarında daha görünür durumdadır. Birçok katılımcı, gençlik ve orta yaş döneminde hayatın yoğun ritmi içinde dini ritüellere zaman ayıramazken, şimdi rahatlıkla zaman ayırdığını ifade etmektedir. Sonradan dine yönelmekten ziyade, ertelenen ritüellere daha rahat zaman ayırma durumu söz konusudur. Mülakatlarda ölüm, hayatın geçiciliği, yaşlılığın zorluğu gibi konulardan bahsedilmiş ancak ölüm korkusundan bahsedilmemiştir. Katılımcılarda ölüm konusunda kaygı ya da korku gözlemlenmemiştir. Literatürde, ölüm kaygısı ve yaş arasındaki ilişki konusunda anlamlı ilişkiler bulunamamıştır (Gündoğan & Gümüş, 2023, s. 88). Çalışmamız bu konudaki literatürü desteklemektedir. Ayrıca, yaşlılık kuramları açısından, yaşlı bireylerin, dini hayatla ilgili yeni almış olduğu roller ve aktiviteler, aktif yaşlanma kuramını destekler niteliktedir. Birçok katılımcı, gençlik ve yetişkinlik döneminde imkân bulamadığı dini uygulamaları yaşlılık döneminde yerine getirdiğini ifade etmektedir.

Yakınlarının Kaybı Karşısındaki Psikolojik ve Duygusal Duruş

Yaşlılık dönemini psikolojik ve duygusal olarak belirleyen en önemli faktörlerden birisi, bireyin sevdiği insanları kaybetmesidir. Katılımcıların çoğunluğu, sadece yaşlılık döneminde akranlarından kayıplar yaşamamıştır. Bizzat, yetişkinlik ve orta yaş dönemlerinde aile bireylerinden veya çocuklarından kayıplar yaşamışlardır. Bu açıdan, yaşlılık süreci, bilişsel ve zihinsel aktivitelerdeki zayıflama kadar, hayat boyu yaşanan kayıpların da birikimidir (Saygılı, 2017). Yaşlı birey, yaşadığı her kayıpta, yaklaşan kendi ölümü ve yakın çevresindekilerin ölümü ile yüzleşmek durumunda kalır. Yaşamın son aşamasında olduğunu bildiği için ölümü hatırlamak ve hakkında

konusmak istemez (Durak, 2019, s. 224). Bu açıdan yaşlılık sürecini olumlu bir şekilde yönetebilmek için yaşanan bu süreçlerle baş edebilmek, uyum sağlayabilmek önemlidir.

Yaşlandıkça etrafımdaki insanları bir bir toprağa verdim. İnsan zamanla ölüm denilen gerçeğe yüzleşiyor ve çok acıdır ki kabulleniyor. Nasıl yakınlarımı kaybetmenin verdiği üzüntüyü kabul ettiysem her gün yaklaşmakta olan kendi ölümümü de bir şekilde kabul ettim. Her an ölebileceğim, hayatımın hiç beklemediğim anda sona erebileceği bilincine erdikten sonra din konusunda hassaslaştım. Daha fazla öbür dünyayı düşünüyorum. (K1U)

Benim ilk kaybım abim oldu. Ona çok bağlıydım. Biz, beş erkek kardeşтик. Evin geçinmesi için o an benim çalışmam gerekiyordu. Abimi kaybetmek, beni psikolojik açıdan çok etkiledi. Okul hayatımda beni çok destekliyordu. O gittikten sonra okula bağlı kalamadım ve bırakmak zorunda kaldım. Çalışarak, çok çalışarak da bu yaşadığım acıyı unutmaya çalıştım. Hayat, mücadele edenler için var. Ben çalışarak acılarımı dindirmeye denedim hep. Çalışma hayatımda da kayıplarım oldu. Çok düştüğüm ve dibi gördüğüm zamanlar oldu. Ama hiçbir zaman bunu çevreme yansıtmadan dimdik hayatta durmaya çalıştım. Çünkü biliyorum ki ben düştüm dersem eğer, bir darbe de insanlardan yiyecektim. O yüzden düştüğüm zaman bile dimdik bir görüntü verdim ve çok çalışarak üstesinden geldim. (K3U)

Kocam 2012 yılında vefat etti. Bu beni çok etkiledi. Bir buçuk sene etkisi sürdü. Kendimi toparlayamadım. Hatta gözümün rahatsızlığı bundan sonra streten meydana geldi. Giden geri gelmiyor. Sağlık, yağlık istiyor. İşte, hayat devam ediyor. Geçen sene babam vefat etti. Doksan altı yaşındaydı. Ağır hastaydı. O'na baktım. Annem, 2006 yılında vefat etti. Bu olaylar Allah'tan geldiği için atlattık. Atlatmaya çalıştık. Elimizden bir şey gelmiyor. Kocam 65 yaşında vefat etti, genç öldü. Allah, taksiratlarını affetsin. Allah'ın varlığını bilen insanlarız. Allah'tan geldi isyan etmiyoruz. Doğduğumuza inandık, öldüğümüze de inanacağız, hepimizin gideceği yer orası. Allah, torunlarıma evlatlarıma hayırlı ömürler versin. Öbür tarafa imanla gitmek nasip etsin. (K4U)

Kızken, babam ölmüştü. Çok acıydı. Annemle atlatmaya çalıştım. Annem, benimle dururdu. Bendeyken öldü. İlk eşim de kanserden öldü. Üzüldüm tabi. Çocuklarımla kaldım. Yalnızlık çok zor. Torunlar olmasa dayanamam sanırım. (K5U)

Kocam öldü. Ah keşke ben ölseydim o yaşasaydı. O ölünce ben yaşayamam sandım. Onsuzluk ve yalnızlık çok zor. Allah, kimseye vermesin. Evim bomboş. O ölünce her şeyim değişti düzenim, her şeyim... O ölünce ben de ölmek istedim çünkü Onsuz yaşamak çok zor geldi. Her gün, her gün mezarına gidiyorum, yalnız kalmasın diye. Bazen “Hadi kalk kalk gidelim evimize! Neredesin? nerede?” diyorum. İsyan ettim ilk başlarda, çok zordu çünkü dayanmak. 5 sene oldu hala alışamadım Onsuzluğa. Ölünce evde yemek yapmak istemedim, yemek yemek istemedim, televizyon açmak istemedim, hiçbir yere gitmek istemedim. Onsuzluk nasıl bir şey bilmiyordum çünkü. Her gün ah ederdim ölmek isterdim. Geçmişte onunla çok mutluydum, Onsuz hayat asla olmazdı. O gidince her şey gitmiş, bitmiş gibi oldu. Hala alışamadım, ağlıyorum, yalnızım ama yaşıyorum öyle. Artık bizim de yaş çok ilerledi. Tek düşündüğüm ne zaman öleceğim. Kocam gidince kendimi hazırladım. (K10U)

Eşimin ölmesi, başlarda çok zoruma gitti. Yaşlılık da var, unutup hanıma sesleniyorum. E tabi ses yok. Sonra aklıma geliyor vefat ettiği. Elden hiçbir şey gelmiyor. Zamanla alışıyor insan. Çocuklarımla hiç yalnız bırakmadılar. Onlar da bizim eve yakın oturduklarından yemeğimi falan yapıp getiriyorlar. (K13U)

Gel zaman, git zaman günler geçti 3 Temmuz Salı günü eşim vefat etti. Onun vefatı beni yıktı, yıprattı. Gücüm yetene kadar işlere verdim kendimi. Tabi insan unutamıyor alışıyor sadece. Bir zamanlar rüyalarımın çıkıyordu, çok zor alıştım Onun yokluğuna. Torunlarımla olmasaydı ben tek kalacaktım. Bakımım zor olurdu. Bu yaştan sonra yemek yapmayı

becerileyemem. Eşimin ölümünden sonra hastalıklar debelenleyiverdi. (Gelmeye başladı) (K1M)

Tabi iki sene önce eşim öldü. Kanser tedavisi görüyordu ama hayat işte elbet bir gün öleceğiz. O, benden daha önce öldü. Onun yokluğuna alıştım artık. Zaten alışmak mecburiyetindesin. Yoksa hayat nasıl geçecek ki. Artık yaşıma da yerine vardı. Köyde kendimce vakti geçiriyorum. Dinimin gereklerini yaparak, küçük işer yaparak vakit geçiriyoruz. (K3M)

Abim öldü, Allah rahmet eylesin. Yapacak bir şey yok. Elden bir şey gelmez. Tabi unutulmuyor ama sonuçta hepimiz bir gün ölüp gideceğiz. Zamanla alışılıyor. Kendi ailenin olması, dünya telaşından bazen aklıma bile gelmiyor. (K5M)

Annem, doğumdan ölmüştü. E ulaşım yok, getirme götürme şansları yok. Bebek yaşadı ama annemi kaybettik. Bu, çok büyük bir acı. Eğer kardeşlerim olmasa atlatamayabilirdim o süreci. Bütün kardeşler birbirimize kenetlendik. Bu acının üstesinden gelmesini öğrendik. Zaten yas tutsan da bir yere kadar. Hayat devam ediyordu. Eğer çalışmazsak, açlıktan ölürdük. Babam, annemden sonra hiç evlenmedi. Yani bizi hiç mağdur etmedi. Bütün aile birlikte bu acının üstesinden geldik. Ablam bize baktı, analık yaptı. (K9M)

Biz üç kardeşiz. Abilerim vardı dört tane, öldüler. Bazıları doğmadan öldü, bazıları doğduktan sonra öldüler. Onlar yaşasaydı yedi kardeş olacaktık. 1987 yılında annemi kaybettim. Kanserden. Çok üzül müştüm. Mutlu, gülen insanları gördüğümde, “bu insanlar nasıl gülebiliyor? nasıl bu kadar mutlular?” diyordum. Ama alışıyor insan. (K11M)

Kaybettiklerimin yüreğimde duruyor. Anamı kaybettim, eşimi kaybettim, yavrumu kaybettim. Canım çok çok yanıyor emme şükrediyom. Arada bir aklıma geliyor, tutamıyorum kendimi ağlıyorum. Kaybettiklem çok yıprattı beni. (K13M)

Allah’a hep dua ettim kötü günlerin geçmesi için. Birçok şeyi duymadım, görmedim, sabır istedim. Bazen hiç geçmeyecekmiş gibi geliyor ama zamanla her şey geçiyor. Annen gidiyor, baban gidiyor, kardeşin gidiyor. Alışyorsun yokluklarına. Sıra bize geliyor artık bunu anlıyorsun. Sürekli aklıma geliyor. (K14M)

Genel olarak değerlendirildiğinde, katılımcıların hayatlarındaki kayıplara uyum sağladıkları görülmektedir. Hiç kimse, kaybettiği sevdiklerini unuttuğunu ifade etmemektedir. Ancak hayata devam etmek için bu büyük gerçeği kabullenerek, yoluna devam etmesi gerektiğini düşünmektedir. Katılımcıların anlatılarında, ölüm konusunda iki meşrulaştırma aracı görülmektedir. Bazıları, unutmak için kendilerini daha çok iş hayatına adanmakta, kendilerine biraz acımasız davranmaktadırlar. Diğer bazıları ise dinin bir meşrulaştırma aracı olarak işlev gördüğü ortaya çıkmaktadır. Yakınlarını kaybetme sürecini atlatamayanların ise duygu durumları karmaşıktır. Kuramsal açıdan ise, aktivite kuramı, yaşamı, yeni şartlara uyum sağlayarak sürdürme ve aktif kalmayı ifade ettiği için, katılımcıların durumları ile örtüşmektedir.

Fiziksel sağlık, Evde bakım ve Sosyal hizmet İhtiyacı

Yaşlılık sürecinin en önemli sorun alanlarından birini, yaşlı bakım alanı oluşturmaktadır. Fiziksel sağlıkta ortaya çıkan sorunlar, yakınların kaybıyla gelen yalnızlık gibi sorunlar, sağlık hizmetleri, sosyal hizmetler gibi profesyonel hizmetleri gerekli kılmaktadır.

Ancak Türk kültüründe, yakınlarla bakım hizmeti sunmak geleneksel bir anlayıştır. Aile, yakın ve büyüklerine bakım hizmeti vermek, görev ve sorumluluk olarak değerlendirilir (Yiğitoğlu Taşdemir vd., s. 99). Bu açıdan katılımcıların durumu değerlendirildiğinde büyük çoğunluğunun, geniş bir sosyal ilişkiler sistemi içinde oldukları ve bu ilişkilerin kendilerine sağladığı destekle hala ayakları üzerinde durabildikleri görülmektedir. Sağlık açısından bazı sorunlardan bahsedilse de durumun yaşlılığa bağlı olduğu kabullenilmiş görünmektedir.

Şu an göz tansiyonu (üveyit) hastalığım var. İki defa ameliyat oldum sağ gözümünden. Bu hastalık göz arkası iltihabıymış. Ömür boyu, çaresi yokmuş. Devamlı kontrol altındayım bundan dolayı. İlaç kullanmak zorundayım sürekli. Allah, bu günlerimi aratmasın. Şu an çok büyük bir rahatsızlığım, ağrım-sızım yok. Evde bakım hizmetlerine ihtiyaç duymuyorum. Kendi işimi kendim görebiliyorum. Hasta oğlum var, Ona bakıyorum. Hayat devam ediyor. (K4U)

Şimdilik kendi ihtiyacımı kendim karşılayabiliyorum. Ama alışveriş, çarşı, pazar, öyle şeyleri çocuklarım görüyo. Şimdi zaten ben almaya gitsem, alamam, yaşlandım. Önceden gezerdim. Şimdi, yine, aşağıda market, fırın var, çok ihtiyaç olursa inerim. Parka falan giderim, biraz yürürüm. Ev işlerini yapıyorum. Çamaşır, bulaşık, yemek, kendim yapıyorum. (K5U)

Yemek yapacak halim kalmıyor bazen, özellikle trafik kazası geçirdikten sonra böyle oldum. Yaş ilerledi artık, yatalak değilim çok şükür. Bi ihtiyacım yok, hamdolsun. Allah, elden ayaktan düşürmesin yavrum. Kızım geldiğince evi süpürür. Mahallemizdeki gençlerimiz, pazar günleri gelir, alınacak bir şeyleriniz var mı? diye sorarlar. Eksikleri onlar alıverirler, sağ olsun yavrularım. Hiçbir yerden bisey almıyorum yavrum, emeklim var çok şükür yetiyor. (K6U)

Hayat güzel. Hayatımdan şimdilik memnunum. Allah, ele düşürmesin. Çok şükür kalkıyom, ediyom yemeğimi, aşımı. Sağlamım, bakıma ihtiyacım yok, olsa da çevremdekileri aciz etmek istemem, devletin bakmasını isterim. Hayatta da şimdilik bi isteğim yok, memnunum çok şükür. Hasta olsak gerekli imkanlar, araçlar var tabi. Eskiden köydeydik, şimdi her şey elimizin altında. Böyle işte benim hayatım. Yaşayıp gidiyoz. Çok şükür bi sıkıntımız yok şimdi. Elimizden geleni yapıp, hayatı olduğu gibi yaşıyoruz. (K7U)

Yaş itibariyle ağrı-sızı illaki oluyor ama onun dışında birine muhtaç olmayıp işleri görebiliyorum. Bu yüzden de pek bir sıkıntım yok. (K8U)

Sosyal hizmete ihtiyaç duyuyorum. Emekliliğim var ama gözümüm birinde sorun var. Bacağım aksıyor. Kendi işlerimi halledemiyorum. Eşim yardımcı oluyor. (K11U)

Eşimle kendi kendimize bakıyoz çok şükür. Elimiz ayağımız tutuyo. Ama bakıma ihtiyacım olsaydı tabi ki de evlatlarımın bakmasını isterdim evvela. Çok şükür, muhtaç değiliz devletten bi yardım almıyoz. Bağkur emeklisi eşim. Ama yaş ilerledikçe hayat zorlaşıyor. Geceleri uyku tutmuyo, erkenden uyanıyon, her yerin ağrıyo. (K2M)

2009 senesinde emekli oldum. Aldığım maaş bana yetiyor çok şükür. Büyük bir giderim yok. Aldığım maaşımı büyük oğlumla yaşadığım için onun çocuklarına harcıyorum. Torunlarımın masrafları için maaşımı ona ayırıyorum. Allah'a şükür ki oğlum ve gelinim bana bakıyorlar. Kimseye muhtaç etmiyorlar. Üç tane torunum var. İki tanesi okuyor diğeri 20 aylık bebek daha. Hayat, onlarla güzel. (K3M)

Şimdi eşim emekli oldu ve durumumuz çok iyi. Gençken hiç gezmeye filan gidemedik. Sadece bir fuara gittiğimi hatırlıyorum o kadar. Şimdi kendi arabamız da oldu. İsteddiğimiz yere gidiyoruz. Yazları iş olmadığından piknik yapmaya filan gidiyoruz. Hiçbir sıkıntınız yok şükür. İkimiz de sağlıklıyız en önemlisi bu. Artık her şey var. Fazlası var ama o eski güzellik yok. Şimdilerde ise artık o kadar çalışmıyorum eskisi kadar. Çocuklarımı evlendirdim, her şeyi yaptım. (K5M)

Ufak oğlanla gelin bakıyo şimdi beni yavrum. Şimdilik hamdolsun kendi işimi kendim görüyom. Sağ olsun hep ihtiyaçlarımı görüyo ufak oğlum. Yalnız kalmadım hiç. Ufak oğlumun çocuklarını büyütüvedim. Yol arkadaşım vardı hep. Allah, acılarını göstermesin. (K8M)

Şu an eşimden ayrımıyım. Kendime de çok iyi bakmaya gayret ediyorum. Şükür, sağlığım yerinde, herhangi bir sıkıntım yok. Her şeyi kendim halledebiliyorum. Olur da başıma bir

şey gelirse de çocuklarım var bana bakabilecek. Ondan sonra, bir sürü akrabam var, kardeşlerim var. O yüzden kendimi çok güvende hissediyorum. (K9M)

Allah'a şükür, sürekli bir rahatsızlığım yok, bu yaşıma kadar alkol ya da sigara kullanmadım. Şu an da aynı doğup büyüdüğüm topraklarda yaşıyorum, tarla, bahçe işleriyle uğraşıyorum, namazlarımı kılıp hâlîme şükrediyorum. Allah' a şükür, hiçbir sorunum yok hayatımdan memnunum. (K12M)

Genel olarak değerlendirildiğinde, katılımcıların çoğunun ciddi bir sağlık sorununun olmadığı görülmektedir. Bunun yanı sıra, kendi hayatlarını idame ettirme konusunda, sıkıntı yaşamadıklarını ifade etmektedirler. Katılımcıların tamamı, hayatlarını geçirdikleri çevrede yaşlılık sürecini yaşamaktadırlar. Bu durum, sosyal etkileşim konusunda onları avantajlı kılmaktadır. Bu nedenle toplumsal bağlar, oldukça güçlüdür. Sağlık, sosyal ve psikolojik boyutlarda dengeli bir dönem geçirdikleri görülmektedir. Bu durum yine, süreklilik ve aktivite kuramları açısından anlaşılmalıya uygundur.

Hayata Dair Umut ve Pişmanlıklar

Bireyin yaşlılık sürecinde, tercih edebileceği seçeneklerden birisi, yaşamla olan bağını güçlendirerek, yaşama aktif katılmasıdır. Bu tercih, yaşlı bireyin yaşama sıkı sıkıya sarılarak anlamlı ve aktif hale dönüştürmesini sağlar. Bu tercihi, yaşama bağlılık, arzu ve geçmiş yıllardan gelen tecrübeler etkiler (Baran Görgün, 2000, s. 68). Bu, aynı zamanda, bireyin yeni duruma uyum sağlaması sürecidir. Süreklilik kuramına göre birey, tüm gelişim dönemlerinde, sorunlarla nasıl baş ettiyse ve nasıl uyum sağladıysa, yaşlılıkta da aynısını yapabilir. Fiziksel değişimlere rağmen, önemli olan, yaşam doyumu, iyimser olma, düşük depresyon düzeyi ve algılanan kontrolün yüksek olmasıdır (İlgar, 2008, s. 78). Bu açıdan hayata dair umut, iyimserlik, arzu önem taşımaktadır. Aynı şekilde, yaşlı birey, geçmişe dönüp, sürekli pişmanlıklar yaşıyorsa, sürece uyum sağlaması oldukça zorlaşmaktadır. Katılımcıların bu konudaki durumları genellikle olumludur.

Kızlarımı evlendirdim. Torunlarım oldu. Bu dünyadaki tek isteğim, onların mutluluğu. Geriye dönüp baktığımda, bu hayata dair hiçbir pişmanlığım yok. Gezip tozmadım. Çok fazla yer görmedim ama bunların hiçbirinden üzüntü duymamam gerektiğini anladım. Çünkü doğduğum dönem böyleydi. Ben de zamanın gerektirdiği gibi yaşadım. Diyeceğim o ki bir hayat daha verilse yine bu hayatı yaşardım. Şimdi tek isteğim olabildiğince kalan ömrümü ailemle mutlu mesut yaşayabilmek. (K1U)

Allah'a şükür, hiç pişmanlığım yok. Her şeyi yaptım. Çoluğumu çocuğumu everdim (evlendirdim). Torunlarımı gördüm. Ölse de gam yimem gali. Allaha şükür, bundan sonra tek isteğim, abdestimi alıp namazımı gılmak. Şunu yapsaydım, bunu yapsaydım demiyom gali, eskiden gençken diyoduydum da. Bundan sonra, Allah, yatırıp kapıya baktırmasın gali. Bi de torunlarımın mürüvetini görüp, umreye gitmek istiyom inşallah. (K2U)

Allah'a şükür. Mal kaybı, can kaybı yaşamak güçlendirdi beni. Hiçbir şekilde şikâyet etmedim. Bu zamana kadar ki yaşantımdan, tercihlerimin hepsinden memnunum. İçimde bir şey kalarak yaşamadım hayatımı. Ne istiyorsam yaptım, deneye yanıla buldum belki ama hiçbir şeyden pişman değilim. Hepsi tecrübe oldu bana. Şu anki konumuna gelmemi sağlayan, tecrübelerimdir. Şükür, şu anki yaşantımdan da memnunum. Ama şu yönde bir pişmanlığım var. İnsanlara güvenmek, keşke güvenmeseydim. Olsun, o da tecrübe oldu bana. Hayat devam ediyor. Mücadele hep var. Pes etmeyi hiç düşünmedim. (K3U)

Hayata tekrar gelme şansım olsaydı yine aynı bu hayatı yaşamak isterdim. Hiçbir pişmanlığım yok Allah'a şükür. Bütün anılarımdan, çoluğumdan çocuğumdan, her şeyden çok memnunum. Allah, bu günlerimi aratmasın. (K4U)

Hayattan sağlık bekliyorum ve hayırlı ölüm. Bu saatten sonra ne olsa fayda vermez yavrum, yaş olmuş bilmem kaç. Allah, herkesin yardımcı olsun yavrum. (K6U)

Keşke bu zamanda doğsaydım. O zorlukları çekmezdim. Hayata doyum olmuyor amma işte gettikçe iyi oluyor hayat, yani eski hayattan değil. Eskiki hayatım iyi değildi. (K7U)

Hiç pişmanlık duyduğum bir şey yok, hayatımdan çok memnunum. Kocaman evimden, ailemden çok mutluyum. (K8U)

Herkes, bir gün o toprağa girecek. Biz de o günü bekliyoruz. İnşallah, Allah'ımın izniyle de cennetine gideceğiz. Çocuklarımla da duacıyım. Allah, onlara uzun ömürler versin, benden alsın onlara versin. Bizden geçti, artık onlar çok mutlu olsun inşallah. Onlar iyi olsun, sağlıklı sıhhatli olsun, yerinde sağ olsunlar, başka da bir şey istemem. (K10U)

Ölümden sonraki yaşama inanıyorum ve yaşantımı ona göre şekillendiriyorum. Yaşantımdan pişmanlıklarım oldu. Hayattan zevk ve tat alamıyorum. Gerçekleştiremediğim şeyler oldu çok, bunun sebebi ise yoksulluktu. Çalışmaktan ne kendime ne de aileme vakit ayıramadım. Çoğu yakınım vefat etti. Annem desen öylesine, küçük yaşta yetim kaldım. Hayata bir daha gelmiş olsaydım, annemin olmasını isterdim. Belki de annem erken yaşta ölmesiydi her şey daha farklı olabilirdi. (K11U)

Memnunum hayatımdan, çoluk çocuğumdan memnunum. Kendi ihtiyacımızı biz kendimiz karşılıyoruz burda. Kimseden destek almayız dincim(sağlıklı) de zaten bu yaşa kadar çok doktora gittiğimi bilmem. Tek hapım varsa o da sarımsaktır. Hap, ilaç kullanmam. Hayatımdan da mutluyum. Tabi benim başka yapacak bişeyim kalmadı ki yaptım herşeyi. Yaptığım hiç bişeyden de pişman olmadım. Her şeyim tam şükür. (K11U)

Hayatımdan memnunum. Tek pişmanlığım o terbiyesiz adamla evlenmek oldu (ilk evliliği). Ama nerden bileyim? Karşıdan belli olmuyor insanlar ancak içine girince neyin ne olduğunu anlıyorsun. Ama bugünüme de şükür. (K2M)

Bu yaşa kadar, hayatımı dolu geçirdim. Ama aklımda kalan tek şey, Avrupa'ya gitmek olurdu. Ama bu halimize de şükür. Eğer okumaya fırsatımız olsaydı, maddi gücümüz buna yetseydi, vali olmayı çok isterdim. İlerleyen zaman için de torunlarımla güzel günlerini görmeyi çok isterim. (K3M)

Hiçbir zaman pişmanlık duymadım. Pişmanlık duyacağım şeyi de yapmadım. Ama hayatta istediğim şeyler her zaman olmadı. Şimdi biz diyelim aynı mahallede yaşıyoruz. Mahallede herkesin kendine ait arabaları var. Benim de var ama adam fabrikatördür adam bilmem büyük iş adamıdır hem mal mülk servet sahibidir hem de adam bir araba bindi mi bir daha binmiyor. E biz napıyoruz 73-75-78 arabalara halen biniyoruz. O, adamı tabii ki rahatsız eder. Ben de aynı yerde yaşayan bir vatandaş olarak ben de isterim, bu durum, beni rahatsız eder. Biraz kıskançlığa kaçıyor biliyorum ama kıskançlık olmazsa insanlar, miskinleşir. Hayatın zorluğunu anlayacaksın ki başarısını da elde edebilesin. (K9M)

Hayattan beklentim, bu saatten sonra ne olsun. Sağlık, sıhhat, bi tabak yemek. Allah, hayırlı ölüm versin. Başka ne isteyeyim. Göreceğimi gördüm bu vakte kadar. Allah, sizlere uzun ömür versin. Bir daha bu hayata gelsem, ne bileyim a çocuğum. Ne değişecek, aynı olur her şey. Yine yaşadığım gibi yaşardım. (K10M)

Allah' a şükür, hiçbir sorunum yok. Hayatımdan memnunum. Bir daha dünyaya gelecek olsam yine bu topraklarda yaşamak isterim. Bir atasözü vardır, bülbulü altın kafese koymuşlar ille de vatanım demiş. Ben de o hesap, bu topraklardan başka yer görmediğim için yine aynı yerde yaşamak isterdim. (K12M)

Hayatımdan memnunum, Allah'a şükür. Çocuklarım yanımda, torunlarım yanımda. Hepsinin sağlıkları yerinde, işleri yerinde. Zaten hep bunu istiyordum. Evim olsun, çocuklarım olsun, mutlu olsunlar, yanımda olsunlar bana yeter. Başka isteğim, beklentim de yok. Bu yaştan sonra başka ne isterim ki? (K14M)

Katılımcılardan, K11U hariç, hayatından memnuniyet duymayan kimse bulunmamaktadır. Bazı katılımcılar, sağlıkla ilgili şikayetler ifade etseler de sürece uyum sağladıkları görülmektedir.

Bazılarında, mal biriktirme adına beklenti varken; büyük çoğunluk, sağlıklı olarak hayata devam etme arzusunda. Katılımcıların çoğunun, hayatın merkezine kendilerini koymadıkları görülmektedir. Beklentiler, çocuklar ve torunlar üzerine odaklanmaktadır. Aynı şekilde katılımcılar, geçmiş yaşamlarının pişmanlıklarıyla yaşamamaktadırlar. Katılımcıların neredeyse tamamı, geçmişlerini olduğu gibi kabullenmişlerdir. Bu durum, onların, kendileriyle barışık ve yaşlılık sürecine iyi uyum sağladıklarını göstermektedir.

Sonuç

Bu çalışmada, yaşlılık olgusu, yaşlılığı anlamaya yönelik kuramlar bağlamında tartışılmıştır. Yaşlılık her ne kadar günümüzün en çok tartışılan konularından biri olsa da bu tartışmaların tarihi çok eskilere gitmemektedir. Yaşlı nüfusun artması, buna paralel olarak yaşlılara yönelik hizmet ihtiyacının doğması ancak Yirminci Yüzyılın sorunudur. Yaşlı nüfusun artması süreci günümüzde de devam etmekte ve birçok sektörü etkilemektedir. Bu nedenle yaşlılığı anlamak ve ekonomi, eğitim, sağlık başta olmak üzere her alanda planlama yapmak için önem taşımaktadır.

Yaşlılığı anlamak için geliştirilen kuramsal yaklaşımlar incelendiğinde, çoğu kuramın, İkinci Dünya Savaşı yıllarının hemen sonunda geliştirildiği görülmektedir. Özellikle refah politikaları yılları olarak değerlendirilebilecek bu yılların 1975'ten sonra bitmesiyle birlikte, ekonomik, teknolojik ve sosyal olarak şartlar oldukça değişmiştir. Ancak küresel ölçekli bu değişimler, yaşlılık kuramlarına pek yansımamıştır. Özellikle küresel neoliberal politikaların belirleyici olduğu günümüzde yaşlılık, daha bireysel ve başarı merkezli anlaşılmaya çalışılmaktadır.

Bu çalışmada, yaşlılık kuramları ele alınarak, alanda yaşlılık sürecini deneyimleyen bireyler açısından değerlendirilmiştir. Çalışmada, yaşlılık öncesi dönemin neredeyse tüm katılımcılar açısından, yoksullukla mücadeleyle geçtiği görülmüştür. Kırsal hayat ve tarımsal faaliyetler belirgindir. Orta yaş ve sonrası için kentle iletişim ve kente göç olayı belirgindir. Yaşlı katılımcılar için güncel durumda kırsalla ilişki, daha çok nostaljiye dönüşmüştür. Katılımcılar, eğer kent dışına çıkma ve önceki deneyimlerine uygun kırdaki kendilerine uygun aktiviteler bulmasalardı, yaşlılığı daha farklı deneyimleyebilirlerdi. Ancak sonraki jenerasyonun büyük bir olasılıkla böyle bir seçeneği olmayacaktır. Bu nedenle yaşlılıkla ilgi çalışmaların sürekli güncellenip her jenerasyonun kültür ve yaşam tarzına uygun yeni aktivite alanları oluşturulmalıdır.

Diğer taraftan tüm katılımcılar, ekonomik değeri olsun ya da olmasın, kendilerine bir aktivite alanı oluşturmuş durumdadır. Hiçbiri kendini eve kapatıp ölümü bekler bir pozisyonda değildir. Dünyayla, sosyal hayatla bağları, son derece güçlüdür. Umut ve beklentiler vardır. Ancak kendilerini hayatın merkezine koymamaktadırlar. Bu anlamda yaşam doyumları yüksektir. Katılımcılar, sadece biri hariç, geçmiş hayatı ve hatalarıyla yüzleşmiştir ve kendisiyle barışıktır. Kimse, geçmişinden pişman değildir. Herkes, yeniden başlasa, aynı hayatı yaşayacağını ifade etmiştir. Katılımcılar her açıdan, zorluk ve yokluk dönemlerinden, daha iyi günlere ulaşma hikayesini paylaşmaktadır. Sevdiklerinden kayıplar yaşasalar da sahip olduklarıyla mutlu olmayı öğrenmişlerdir. Tüketim toplumlarında, bu tür duygulara ihtiyaç vardır.

Katılımcıların tamamı, aktif olup kendi işlerini yapabilmekte ve bakım ihtiyacı duymamaktadırlar. Kendi yapamadıkları işler için çevrelerinden aldıkları yardım, yeterli olmaktadır. Bu açıdan, çevreleriyle olan etkileşimlerinin güçlü olduğu ifade edilebilir. Buradan hareketle sosyal bağların güçlü olduğu durumlarda evde bakım modelinin daha başarılı bir bakım modeli olabileceğini göstermektedir. Katılımcıları en çok etkileyen durum, sevdiklerinin kaybıdır. Tüm katılımcılar, yaşadıkları kayıpların tüm hayatlarını sarstığını ifade etmiştir. Buna rağmen herkesin kayıplarıyla baş edebildikleri görülmüştür. Bu durum sosyal hizmetler açısından, yas danışmanlığının önemini göstermektedir.

Dini inanç ve ritüellerin katılımcıların gündelik aktiviteleri ve düşünce yapılarında önemli bir yeri olduğu görülmüştür. Dini hayat sadece yaşlılıkla şekillenmemiştir. Birçok katılımcı, gençlik

dönemi ve orta yaşlarda zaman bulamadığı dini hayatı, yaşlılık sürecinde yaşayabildiğini ifade etmiştir. Yaşlılık, başlı başına, bireyi dine yönelten bir faktör olarak görülmemiştir. Ancak yaşlı hizmetlerinde, din ve manevi hizmetlerin önemli olduğu ifade edilmelidir.

Bu parametreler çerçevesinde değerlendirildiğinde, araştırma evrenindeki yaşlıları son derece aktif, yaşam tatmini yüksek ve sosyal etkileşimi güçlü olan bir yaşlılık süreci deneyimledikleri görülmektedir. Yaşlılığa bağlı sağlık sorunları olsa da genel sağlık durumları iyidir. Yaşlılık kuramları açısından, özellikle süreklilik ve aktivite kuramları katılımcıların tecrübelerini açıklamak ve anlamak açısından elverişlidir.

Etik Konular

Çalışmanın etik açıdan uygunluğuna Uşak Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Araştırma ve Yayın Etiği Kurulunun 04.07.2022 tarih ve 2022-106 sayılı kararı ile karar verilmiştir.

Çıkar Beyanı

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

Kaynakça

- Akçay, C. (2011). *Yaşlılık kavramlar, kuramlar ve yaşlılığa hazırlık* (2. baskı). Kriter Yayınevi.
- Akın, G. (2006). *Gerontoloji her yönüyle yaşlılık*. Palme Yayıncılık.
- Alptekin, D. (2011). Gerontososyoloji ekseninde yaşlılık sürecinin sosyo-ekonomik boyutları. *Yardım ve Dayanışma Dergisi*, 2(3), 7-15.
- Arpacı, F. (2005). *Farklı boyutlarıyla yaşlılık*. Türkiye İşçi Emeklileri Derneği Eğitim ve Kültür Yayınları.
- Baran Görgün, A. (2000). Yaşlılıkta sosyal uyum sorunu. İçinde G. Erkan & V. Işıksan (Eds.), *Antropoloji ve yaşlılık* (ss. 68- 76). Aydınlar Matbaası.
- Beauvoir, S. (1970). *Yaşlılık ilkeç* (O. Canberk & E. Canberk, Çev.). Milliyet Yayınları.
- Bektaş, O. E. (2017). Postmodern dünyada yaşlı olmak. *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi*, 10(2), 9-18.
- Bottomore, T. B. (2015). *Toplum bilim sorunlarına ve yazımına ilişkin bir kılavuz* (Ü. Oskay, Çev.). İnkılap Kitapevi.
- Calasanti, T. (2016). Combating ageism: How successful is successful aging?. *The Gerontologist*, 56(6), 1093-1101. <https://doi.org/10.1093/geront/gnv076>
- Ceylan, H. (2015a). *Sosyal değerden sosyal soruna yaşlılık*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Ceylan, H. (Ed.). (2015b). *Yaşlılık ve refah devleti*. Açılım Kitap.
- Cirhinlioğlu, Z. (2012). *Sağlık sosyolojisi* (3. baskı). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Çabuklu, Y. (2004). *Toplumsalın sınırında beden*. Kanat Yayınevi.
- Dillaway, E. H., & Byrnes, M. (2014). Başarılı yaşlanmayı yeniden değerlendirmek. İçinde N. Korkmaz & S. Yazıcı (Eds.), *Küreselleşme ve yaşlılık: Eleştirel gerontolojiye giriş* (ss. 265- 295). Ütopya Yayınevi.
- Durak, M. (2019). Yaşlılık döneminde psikososyal ve bilişsel gelişim. İçinde H. Bacanlı & Ş. Işık, (Eds.), *Yetişkinlik ve yaşlılık gelişimi ve psikolojisi* (ss. 205- 235). Pegem Akademi.
- Emiroğlu, V. (1995). *Yaşlılık ve yaşlının sosyal uyumu* (2. baskı). Şafak Matbaacılık.
- Er, D. (2009). Psikolojik açıdan yaşlılık. *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi*, (55), 26-30.
- Giddens, A. (2000). *Sosyoloji* (H. Özel & C. Güzel, Haz.). Ayraç Yayınevi.

- Günaydın, D. (2019). Yaşlanma ve iş gücü. İçinde V. Kalinkara (Ed.), *Yaşlılık yeni yüzyılın gerçeği* (ss. 1-33). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Gündoğan, S., & Gümüş, A. B. (2023). Yaşlılarda ölüm kaygısı ile hastalık özellikleri, yalnızlık ve sosyal destek arasındaki ilişkiler. *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi*, 32(2), 81-92. <https://doi.org/10.17942/sted.1063601>
- Hablemitoğlu, Ş., & Özmete, E. (2010). *Yaşlı refahı yaşlılar için sosyal hizmet*. Kilit Yayınları.
- Hasworth, S. B., & Cannon, M. L. (2015). Social theories of aging: A review. *Disease-a-Month: DM*, 61(11), 475-479. <https://doi.org/10.1016/j.disamonth.2015.09.003>
- İlgar, L. (2008). Yaşlılık dönemi sosyal özellikleri ve serbest zaman etkinlikleri. İçinde K. Ersanlı & M. Kalkan (Eds.), *Psikolojik, sosyal ve bedensel açıdan yaşlılık* (ss. 63- 96). Pegem Akademi.
- İpek, M. (2019). Küreselleşme neoliberal politikalar ve değişen yaşlılık algısı. İçinde U. Yanardağ & M. Zubaroglu Yanardağ (Eds.), *Yaşlılık ve sosyal hizmet* (ss. 189- 208). Nika Yayınevi.
- Kalinkara, V. (2011). *Temel gerontoloji yaşlılık bilimi*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Kaygusuz, C. (2008). Yaşlılık kuramları. İçinde K. Ersanlı & M. Kalkan (Eds.), *Psikolojik, sosyal ve bedensel açıdan yaşlılık* (ss. 215- 250). Pegem Akademi.
- Korkmaz, N. (2014). Türkiye’de yaşlılık ve sosyal politika: Yaşlılık politikadan ayrı düşünülebilir mi?. İçinde N. Korkmaz & S. Yazıcı (Eds.), *Küreselleşme ve yaşlılık: Eleştirel gerontolojiye giriş* (ss. 189- 214). Ütopya Yayınevi.
- Korkmaz, N., & Yazıcı, S. (2014). Giriş. İçinde N. Korkmaz & S. Yazıcı (Eds.), *Küreselleşme ve yaşlılık: Eleştirel gerontolojiye giriş* (ss. 9- 20). Ütopya Yayınevi.
- Köroğlu, M. A. (2022). Değişen anlam ve boyutlarıyla yaşlılık-emek ilişkisi: Sosyolojik perspektiften bir analiz. İçinde M. Atasever (Ed.), *İktisat ve işletmede güncel çalışmalar* (ss. 111-129). Detay Yayıncılık.
- Köroğlu, M. A., & Köroğlu, C. Z. (2016). Değişen yaşlılık olgusu ve İslamî perspektiften değerlendirilmesi. *The Journal of Academic Social Science Studies*, (248), 229-240. <http://dx.doi.org/10.9761/JASSS3532>
- Küçükkaraca, N. (2000). Başarılı yaşlanma ve yaşlı istismarı. İçinde G. Erkan & V. Işıksan (Eds.), *Antropoloji ve yaşlılık* (ss. 107- 117). Aydınlar Matbaası.
- Kümbetoğlu, B. (2008). *Sosyolojide ve antropolojide niteliksel yöntem ve araştırma*. Bağlam Yayıncılık
- Marshall, T. H., & Bottomore, T. (2000). *Yurttaşlık ve toplumsal sınıflar* (A. Kaya, Çev.). Gündoğan Yayınları.
- Mayring, M. (2011). *Nitel sosyal araştırmaya giriş nitel düşünce için bir rehber* (A. Gümüş & M. S. Durgun, Çev.) Bilgesu Yayıncılık.
- Onur, B. (2021). *Gelişim psikolojisi* (12. baskı). İmge Kitabevi.
- Önder, İ. (2014). Küreselleşme ve neoliberalizm. İçinde N. Korkmaz & S. Yazıcı (Eds.), *Küreselleşme ve yaşlılık: Eleştirel gerontolojiye giriş* (ss. 39- 64). Ütopya Yayınevi.
- Payne, M. (2020). *Modern sosyal hizmet kuramı* (K. Karataş, Çev.). Nika Yayınevi.
- Plesa, A. M., Shadpour M., Boyden E., & Church, G. M. (2023). Transcriptomic reprogramming for neuronal age reversal. *Human Genetics*, 142(8), 1293-1302. <https://doi.org/10.1007/s00439-023-02529-1>
- Saygılı, S. (2017). *Yaşlılık psikolojisi*. Türdav Yayıncılık.
- Şentürk, Ü. (2020). *Yaşlılık sosyolojisi yaşlılığın toplumsal yörengeleri* (2. baskı). Dora Yayıncılık.
- Teater, B. (2014). *Sosyal hizmet kuram ve yöntemleri* (A. Karatay, Çev.). Nika Yayınevi.
- Tufan, İ. (2001). Yaşlanan dünyada bir delikanlı: Türkiye. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 12(3), 27-49.

- Turner, B. S. (2000). *Statü* (K. İnal, Çev.). Doruk Yayıncılık.
- United Nations. (2023, January 12). *Leaving no one behind in an ageing world. World social report 2023*. <https://www.un.org/development/desa/dspd/world-social-report/2023-2.html>
- Wallace, R. A., & Wolf, A. (2004). *Çağdaş sosyoloji kuramları klasik geleceğin geliştirilmesi* (L. Elburuz & M. R. Ayas, Çev.). Punto Yayıncılık.
- Waters, M. (2008). *Modern sosyoloji kuramları* (S. Mutlu, Çev.). Gündoğan Yayınları.
- Wernher, I., & Lipsky, M. S. (2015). Psychological theories of aging. *Disease-a-Month*, 61(11), 480-488. <http://dx.doi.org/10.1016/j.disamonth.2015.09.004>
- World Health Organization. (2002, April 12). *Active aging: A policy framework*. <https://extranet.who.int/agefriendlyworld/active-ageing-a-policy-framework/>
- Yiğitoğlu Taşdemir, G., Cankuş, N., & Akbaş, E. (2019). Yaşlı bakımı: Bakım veren yükü. İçinde V. Kalinkara (Ed.), *Yaşlılık yeni yüzyılın gerçeği* (ss. 93- 116). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Zastrow, C. (2015). *Sosyal hizmete giriş*. Nika Yayınevi.
- Zencirkıran, M. (Ed.). (2017). *Türkiye'nin toplumsal yapısı* (6. baskı). Dora Yayıncılık.

Makale Geliş | Received: 01.11.2024
Makale Kabul | Accepted: 16.01.2025
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.1577931

Bilgesu ÇÜM

Arş. Gör. | Res. Assist.

İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sosyal Hizmet ABD, İstanbul-TÜRKİYE
Istanbul University-Cerrahpasa, Graduate Education Institute, Department of Social Work, Istanbul-TURKIYE
ORCID: 0000-0001-7489-1887
bilgesu.cum@ogr.iuc.edu.tr

Taner ARTAN

Prof. Dr. | Prof. Dr.

İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, İstanbul-TÜRKİYE
Istanbul University-Cerrahpasa, Faculty of Health Sciences, Department of Social Work, Istanbul-TURKIYE
ORCID: 0000-0002-8716-2090
taner.artan@iuc.edu.tr

Yeşil Sosyal Hizmet Bağlamında İklim Değişikliğiyle Mücadelede Bireysel Bir Çaba: Ekolojik Vatandaşlık

Öz

İklim değişikliğinin sıcaklıkların artması, buzulların erimesi, deniz seviyesinin yükselmesi, aşırı hava olaylarının ve doğal afetlerin meydana gelmesi, okyanusların asitlenmesi, ekosistemlerde bozulmaların meydana gelmesi gibi hidrolojik ve karasal sistemler üzerinde pek çok olumsuz etkisi olmaktadır. Bununla birlikte tarım sektörünü olumsuz yönde etkileyerek hem ülke ekonomisine büyük bir darbe vurmakta hem de mahsul veriminin giderek azalmasıyla yeterli miktarda gıda üretilmemesine neden olmaktadır. Aynı şekilde iklim değişikliği bireylerin fiziksel ve psikolojik sağlığını önemli ölçüde etkilemekte olup uzmanlar tarafından 21. yüzyılın en ciddi küresel sağlık tehditlerinden biri olarak kabul edilmektedir. İlerleyen süreçte, iklim değişikliğinin doğal çevre ve insanlar üzerinde oluşturduğu baskının artacağı düşünüldüğünde bu konu üzerinde durulması ve iklim değişikliğiyle mücadelede çeşitli stratejiler geliştirilmesi oldukça önemlidir. Bu bağlamda bu derleme çalışmasında, iklim değişikliği ile mücadelede bireysel olarak etkili olabileceği düşünülen ekolojik vatandaşlık kavramının ne olduğunun ve iklim değişikliğine etkisinin nasıl olabileceğinin yeşil sosyal hizmet perspektifiyle ortaya koyulması amaçlanmıştır. Çalışmada iklim değişikliği, ekolojik vatandaşlık, yeşil sosyal hizmet, yeşil sosyal hizmet ve ekolojik vatandaşlık ilişkisi anahtar kelimeleri ve bunların İngilizce karşılıkları kullanılarak 2001-2024 yılları arasındaki yayınlar taranmıştır. Veri tabanı olarak Google Scholar, Web of Science, Scopus ve TRDizin kullanılmıştır. Çalışmaların seçimi, İngilizce ve Türkçe dillerinde hakemli dergilerde yayımlanmış makaleleri, bilimsel kitapları ve uluslararası kuruluşların konuyla ilgili rapor ve verilerini içermektedir. Dâhil edilen çalışmalar anlatı (Narrative) incelemesi yöntemi ile değerlendirilmiştir. Çalışma, iklim değişikliği konusuna dikkat çekebilmek ve bu konuda çeşitli önlemler alınabilmesine katkı sağlayabilmek açısından önemli görülmektedir. Sonuç olarak iklim değişikliği ile mücadelede hükümetlerin, ulusal ve uluslararası kuruluşların çevresel adaleti sağlama prensibi doğrultusunda politika düzeyinde yanıt vermeleri gerekli olmakla birlikte ekolojik vatandaşlık fikrinin tüm toplum tarafından benimsenerek bireylerin davranışlarına bu doğrultuda yön vermeleri önemsiz bir çaba olarak görülmemeli, ekolojik vatandaşlığı geliştirme yönünde çalışmalar yürütülmelidir.

Anahtar Kelimeler: İklim değişikliği, İklim değişikliği ile mücadele, Ekolojik vatandaşlık, Yeşil sosyal hizmet.

An Individual Effort to Tackle Climate Change in the Context of Green Social Work: Ecological Citizenship

Abstract

Climate change exerts numerous detrimental effects on both hydrological and terrestrial systems, including increasing temperatures, glacial melt, rising sea levels, extreme weather events, natural disasters, ocean acidification, and ecosystem degradation. Additionally, it negatively impacts the agricultural sector, inflicting significant damage on national economies and leading to a decline in crop yields, which threatens global food security. Moreover, climate change has profound implications for human physical and psychological health, being recognized by experts as one of the most critical global health threats of the 21st century. Considering the anticipated increase in pressure that

climate change will exert on natural environments and human populations in the future, it is essential to focus on this issue and develop various strategies to struggle climate change. This review study aims to explore the concept of ecological citizenship, which is considered a potentially effective individual approach to combating climate change, and to examine how it may influence efforts to mitigate its impacts with a green social work perspective. The study examines publications from 2001 to 2024 using the keywords climate change, ecological citizenship, green social work, and the relationship between green social work and ecological citizenship. The databases Google Scholar, Web of Science, Scopus, and TRDizin were utilized for the literature review. The selection criteria included peer-reviewed articles published in English and Turkish, scholarly books, and reports or data from international organizations relevant to the topic. The included studies were analyzed using a narrative review approach, which involved a detailed examination of the sources. This study is significant in drawing attention to the issue of climate change and contributing to the adoption of various preventive measures. In conclusion, while it is essential for governments and national and international organizations to respond at the policy level in line with the principle of ensuring environmental justice in the fight against climate change, the idea of ecological citizenship should also be embraced by society as a whole. Individual efforts guided by this perspective should not be seen as insignificant, and initiatives to promote and develop ecological citizenship should be actively pursued.

Keywords: Climate change, Climate change mitigation, Ecological citizenship, Green social work.

Giriş

“Bu çağ, insanlık tarihine, insanın kendi evini ateşe verip dünyayı kundakladığı çağ olarak geçecektir.”

Buket Uzuner

İklim değişikliği, dünya gezegeninin ekolojik dengesinde meydana gelen küresel bir değişim olup 21. yüzyılın en önemli sorunlarından biridir (Coffey et al., 2021). İklim değişikliği ile buzulların erimesi, deniz seviyesinin yükselmesi, aşırı hava olaylarının meydana gelmesi, okyanusların asitlenmesi, ekosistemlerde bozulmaların meydana gelmesi gibi pek çok olumsuz durum meydana gelmektedir (Lindwall, 2022). Bununla birlikte iklim değişikliğinin tarım, ekonomi, bireylerin fiziksel ve psikolojik sağlığı üzerinde önemli etkileri olmaktadır. İklim değişikliğine yönelik herhangi bir önlem alınmazsa ileriki yıllarda iklime bağlı fiziksel ve psikolojik rahatsızlıklar artacak, doğal kaynaklar tüenecek, sel, kuraklık, yangın vb. gibi hava olayları daha sık ve yoğun bir şekilde yaşanacak ve pek çok iklim mültecisi ortaya çıkacaktır. Bu bağlamda iklim değişikliği ile mücadele kapsamında gerekli önlemlerin alınması son derece önemlidir. İklim değişikliğinin etkilerinin azaltılabilmesi, ulusal ve uluslararası düzeyde hükümet destekli uyum stratejilerinin geliştirilmesini ve sürdürülebilirlik çalışmalarının yapılmasını gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte iklim değişikliği ile mücadelede bireysel düzeydeki çabalar da etkili olacaktır. Nitekim insanların doğayı tahakküm altına alma motivasyonu ve bireysel faaliyetleri iklim değişikliğinin temel nedeni olmaktadır. Bu kapsamda bireylerin iklim değişikliği ile mücadelenin ve sürdürülebilirlik çalışmalarının merkezinde yer almaları hükümetler tarafından teşvik edilmelidir. Bireyler de toplumun içerisinde yaşayan vatandaşlar olarak kendi sorumluluklarının bilincinde olarak davranışlarına yön vermelidir. Bireylerin iklim değişikliği ile mücadele etmeye, doğal çevreyi korumaya ve sürdürülebilirliği teşvik etmeye yönelik sorumluluk almaları ve buna yönelik eylemde bulunabilmeleri ekolojik vatandaşlık kavramıyla ifade edilmektedir.

Türkiye ve yurtdışı alanyazını incelendiğinde ekolojik vatandaşlık ile ilgili yapılan çalışmaların sayısının oldukça az olduğu görülmektedir. Bu kapsamda bu çalışma, iklim değişikliği ile mücadelede etkili olabileceği düşünülen ekolojik vatandaşlığa dikkat çektiği ve ekolojik vatandaşlığın politika düzeyinde yer alması gerektiğini vurguladığı için önemli görülmektedir. Bu kapsamda bu derleme çalışması kapsamında ilk olarak iklim değişikliği ve ekolojik vatandaşlık kavramlarının ne olduğu açıklanmış daha sonra iklim değişikliğiyle mücadelede ekolojik vatandaşlığın nasıl etkili olabileceği yeşil sosyal hizmet bağlamında tartışılmıştır.

Yöntem

Çalışmada iklim değişikliği, ekolojik vatandaşlık, yeşil sosyal hizmet, yeşil sosyal hizmet ve ekolojik vatandaşlık ilişkisi anahtar kelimeleri ve bunların İngilizce karşılıkları kullanılarak 2001-2024 yılları arasındaki yayınlar taranmıştır. Veri tabanı olarak Google Scholar, Web of Science, Scopus ve TRDizin kullanılmıştır. Çalışmaların seçimi, İngilizce ve Türkçe dillerinde hakemli dergilerde yayımlanmış makaleleri, bilimsel kitapları, web kaynaklarını ve uluslararası kuruluşların konuyla ilgili rapor ve verilerini içermektedir. Dâhil edilen çalışmalar anlatı (Narrative) incelemesi yöntemi ile değerlendirilmiştir. Bu kapsamda seçilen kaynaklar ayrıntılı bir şekilde analiz edilmiş, kaynaklardan elde edilen bulgular sentezlenerek çalışmanın amacı doğrultusunda bütünleştirilmiştir.

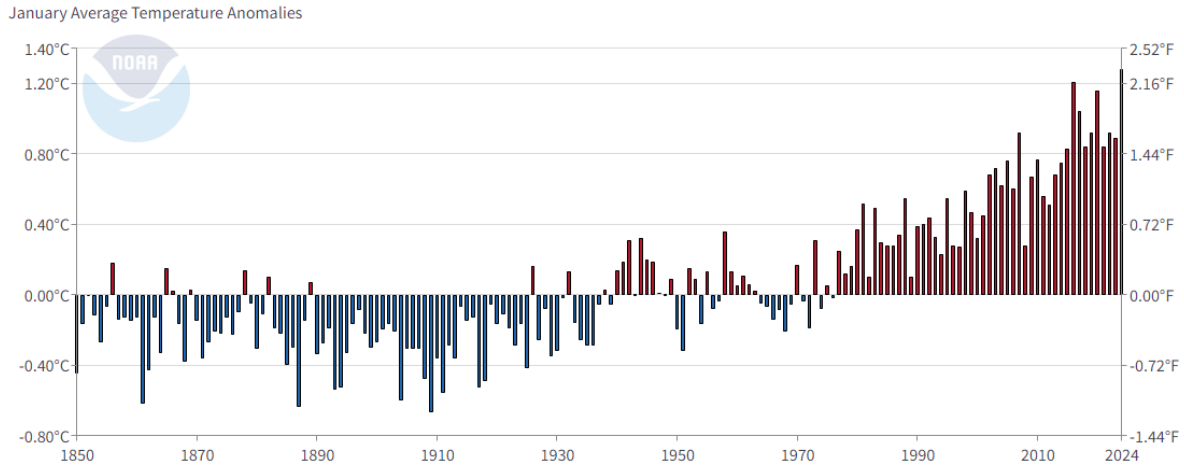
İklim Değişikliği

İklim değişikliği, insan faaliyetlerinin neden olduğu ortalama sıcaklıktaki ve hava koşullarındaki uzun vadeli değişiklikleri ifade etmektedir (Shivanna, 2022). İklim değişikliği biyolojik çeşitliliğin sürdürülebilirliği ve insanların iyilik hali için büyük bir tehdit oluşturmaktadır (Coffey et al., 2021; Shivanna, 2022). Sanayileşme, küreselleşme, doğa üzerinde hâkimiyet kurma çabası, neoliberal ekonomi politikaları, çevresel etkisi gözetilmeden sürdürülen kalkınma programları, hızlı nüfus artışı vb. gibi etmenler de iklim değişikliğini daha ciddi boyutlara taşımaktadır (Özer, 2020).

Enerji santrallerinden ulaşım kadar her alanda fosil yakıt kullanımını teşvik eden Sanayi Devrimi'nden bu zamana kadar olan süreçte dünya gezegeni büyük oranda ısınmıştır. Hatta geçtiğimiz on yıl kayıtlara geçen en sıcak yıllar olarak belirlenmiştir (Gibbens, 2024). Aşağıda yer alan görseller sıcaklık artışlarının durumunu göstermektedir.

Şekil 1

1850-2023 Yılları Ocak Ayı Ortalama Sıcaklık Anormolileri

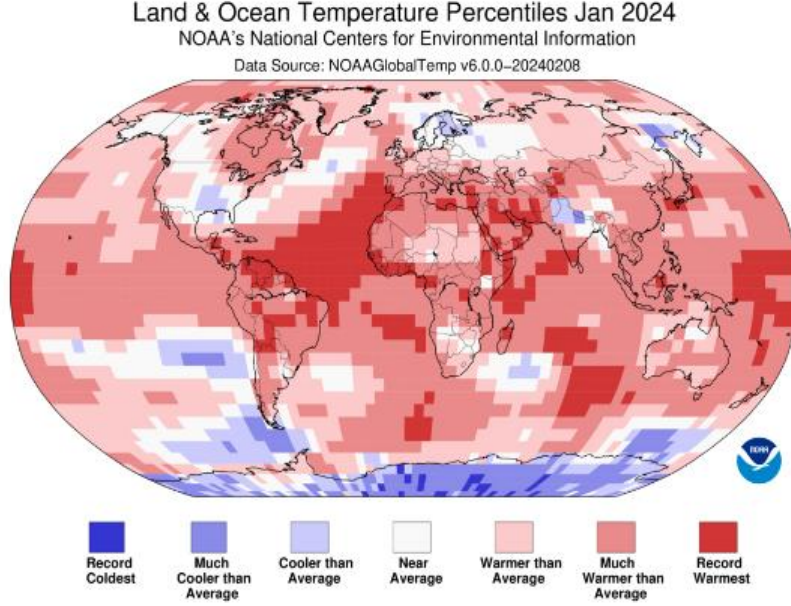


Kaynak: National Centers for Environmental Information (NOAA), 2024

Şekil 1'de ocak ayına ait kara ve okyanus yüzeylerindeki sıcaklık anormallikleri görülmektedir. Buna göre, ocak ayı küresel yüzey sıcaklığı, 20. yüzyıl ortalaması olan 12,2°C'nin (54,0°F), 1,27°C (2,29°F) üzerindedir. Bu sıcaklık ile 2024 yılının ocak ayı kayıtlara geçen en sıcak ay olarak belirlenmiştir.

Şekil 2

Kara ve Okyanus Sıcaklık Yüzdelikleri



Kaynak: National Centers for Environmental Information (NOAA), 2024

Şekil 2’de kara ve okyanus yüzeylerindeki sıcaklıkların yüzdelikleri görülmektedir. Buna göre rekor düzeydeki sıcaklıklar, 2024 yılının ocak ayında dünya yüzeyinin yaklaşık %12,3’ünü kaplamaktadır. Bu, 2016 yılında rekor kabul edilen sıcaklıklardan %2,5 daha yüksektir. Böylelikle 2024 yılının ocak ayı, kayıtların başladığı 1951’den beri en yüksek sıcaklık yüzdeliklerine sahip ay olmuştur.

Yıllara göre karşılaştırma yapıldığında sıcaklıkların artış eğiliminde olduğu görülmektedir. Karbon emisyon düzeyleri önemli ölçüde değişmediği müddetçe önümüzdeki yıllarda sıcaklıkların ve aşırı hava olaylarının sıklığı ve yoğunluğunun daha da artacağı beklenmektedir (Malhi et al., 2020).

İklim değişikliği ve çevre krizlerinin etkisi pek çok alanda görülmektedir. Bu alanlardan birisi tarım sektörüdür. İklim değişikliğine bağlı olarak meydana gelen hidrolojik sistemlerdeki olumsuz etkiler, zararlı böcek istilaları, sel, orman yangını, kuraklık gibi aşırı hava olayları mahsul verimini düşürmekte ve üretimi azaltmaktadır. Mahsul veriminin giderek azalması nedeniyle; dünyanın özellikle yoksul bölgelerinde yeterli miktarda gıda üretilmemekte ve yüz milyonlarca insan gıdaya ulaşamamaktadır. Sıcaklıkların 3°C artış göstermesi söz konusu olursa, özellikle Afrika ve Asya bölgelerinde yaşayan 250-550 milyon insanın daha riske gireceği öngörülmektedir (Nordhaus, 2020). Dünya Gıda Programına (World Food Programme [WFP]) (2024) göre de iklim krizleri, geçim kaynaklarını ve mahsulleri yok ederek, toprağı bozarak ve altyapıya zarar vererek küresel açlıktaki artışın temel nedenlerinden birisi olmaktadır.

Bununla birlikte iklim değişikliği ekosistemlere zarar vermekte ve türlerin kaybına neden olabilmektedir. Mevcut çevresel koşullar çerçevesinde istatistiksel olarak hesaplamalar yapılarak gelecekte nelerin olabileceğini öngören bazı çalışmalara göre, 2050 yılına kadar doğal türlerin %15-37’sinin “yok olmaya mahkûm” olduğu düşünülmektedir (Abbass et al., 2022; Thuiller, 2007).

İklim değişikliği bireylerin fiziksel sağlığını da olumsuz yönde etkilemektedir. Nitekim sıcaklıkların artmasıyla çeşitli hastalıklar (kardiyovasküler ve solunum yolu hastalıkları, böbrek yetmezliği, elektrolit dengesizliği, cilt hastalıkları, alerji vb.) ve ölüm oranları artmaktadır (Ebi et al., 2018). Buna göre, Qu et al. (2023) yapmış oldukları çalışmada yüksek sıcaklığa maruz kalma ile böbrek hastalığı nedeniyle acil servise başvurma arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu ortaya koyulmuştur. Aynı şekilde Witt et al. (2015) yapmış olduğu çalışmada da sıcak hava dalgalarının kronik akciğer hastalığı olan kişilerdeki ölüm riskini artırdığı belirlenmiştir. UNICEF (2024) tarafından 23 ülkenin verilerinin analiz edilmesiyle oluşturulan raporda da Avrupa ve Orta Asya'da artan sıcaklıkların çocuk ölümlerini artırdığı belirtilmiştir. Diğer yandan yapılan bazı çalışmalarda, yüksek sıcaklıkların erken doğum, düşük doğum ağırlığı ve ölü doğum riskini artırdığı yönünde kanıtlar elde edilmiştir (Zhang, 2017).

Sıcaklıkların artmasının yanı sıra iklim değişikliğine bağlı meydana gelen doğal afetlerin daha sık yaşanması, su ve vektör kaynaklı hastalıkların ve bulaşıcı hastalıkların artması, yetersiz beslenme, güvenli gıda ve suya erişimin zorlaşması, iklim değişikliği kaynaklı göçlerin ve çatışmaların artması sağlığı büyük ölçüde tehdit etmektedir (Watts et al., 2018). Dünya Sağlık Örgütüne (World Health Organization, WHO) göre de iklim değişikliğinin 2030 ile 2050 yılları arasında, yetersiz beslenme, sıtma, ishal ve ısı stresinden dolayı yılda yaklaşık 250.000 ek ölüme neden olması beklenmektedir. Aynı şekilde deniz seviyesinin yükselmesi, sel, kuraklık, gıda ve tarıma elverişli alan kıtlığının sonucu olarak 2050 yılına kadar 200 milyon iklim mültecisinin olacağı öngörülmektedir (Lawrance et al., 2021). Bu durumdan orantısız bir şekilde etkilenecek olanlar ise sosyo-ekonomik durum, kültür, cinsiyet, ırk, eğitim gibi sosyal ve çevresel faktörlere dayalı olarak marjinalize edilmiş olan çocuklar, yaşlılar, kadınlar, düşük sosyo-ekonomik statüye sahip olanlar, mevcut sağlık sorunları olanlar vb. gruplardır (Hayes et al., 2018). Nitekim Tome et al. (2022) iklim değişikliğinin Nepal nüfusu üzerindeki etkilerine yönelik yapmış oldukları çalışmada, sağlığın gıda güvensizliği, sel ve kuraklıktan etkilendiği, iklim değişikliği nedeniyle hastalık ve ölüm oranlarının arttığı, en çok etkilenen nüfusun ise kadınlar, çocuklar, yaşlılar ve yoksullar olduğu ortaya konmuştur. Yine Mousavi et al. (2020) iklim değişikliğinin etkilerine karşı oldukça savunmasız bir ülke olan İran üzerinde yaptıkları sistematik derleme çalışmasında da, İran'da gıda, su ve vektör kaynaklı hastalıklar ile iklim değişikliğine bağlı doğal afet ve ölümlerin artış eğiliminde olduğu belirlenmiştir.

Bununla birlikte iklim değişikliği, yalnızca fiziksel sağlığı değil aynı zamanda zihinsel sağlığı da etkilemektedir. Hükümetlerarası İklim Değişikliği Paneli (IPCC) (2022) 6. değerlendirme raporunda, iklim değişikliğinin ruh sağlığı ve refahına yönelik tehditleri artırdığı belirtilmiştir. İklim değişikliği ve sonuçlarına bağlı olarak bireyler, travma sonrası stres bozukluğu (TSSB), depresyon, majör depresyon, umutsuzluk, öfke, anksiyete, korku, üzüntü, suçluluk, yas, ikincil travmatik stres, madde bağımlılığı, intihar eğiliminde olma gibi önemli psikolojik durumlarla karşılaşabilmektedir (Hayes et al., 2018; Coppola & Pihkala, 2023). Bununla birlikte sıcaklık artışlarıyla, düşmanca duyguların, saldırgan davranışların, suç ve intihar oranlarının artabileceği öne sürülmektedir (Anderson, 2001; Ching Lin, 2008). Walinski et al. (2023) yapmış oldukları çalışmada aşırı hava olaylarından kaynaklanan travmatik deneyimlerin, kaygı ve travma sonrası stres bozukluğu riskini artırdığı belirlenmiştir. Aynı çalışmada sıcaklıkların, psikiyatrik acil durumların sıklığını ve psikolojik rahatsızlıklardan kaynaklanan hastalık ve ölümlerin oranını önemli ölçüde artırdığı, yine kuraklık, gıda güvensizliği ve iklim değişikliğine bağlı göç gibi etkenlerin de psikolojik rahatsızlıkların meydana gelmesinde önemli bir risk faktörü oluşturduğu ortaya konmuştur. Charlson et al. (2021) yapmış olduğu çalışmada da sıcaklık, nem, kuraklık, orman yangını, sel vb. gibi iklimle ilgili çeşitli durumların, psikolojik sorunlar, kötüleşen ruh sağlığı, daha önceden ruh sağlığı sorunları olan kişilerde daha yüksek ölüm oranları, artan psikiyatrik hastaneye yatışlar ve artan intihar oranları ile ilişkili olduğu ortaya koyulmuştur. Bunlarla birlikte ekosistemler üzerindeki artan baskı, insanlarda kronikleşen bir strese neden

olabilmekte, bu da son birkaç yıl içerisinde ilginin giderek daha fazla arttığı eko-anksiyete, eko-felç, solastalji, eko-keder gibi eko-duygularla sonuçlanabilmektedir (Ágoston et al., 2022). Görüldüğü gibi iklim değişikliğinin ekonomik, çevresel, fiziksel, psikolojik pek çok etkisi olmaktadır. Bu bağlamda iklim değişikliğinin etkilerinin azaltılabilmesi son derece önemlidir. Bu kapsamda çalışmanın devamında bireylerin iklim değişikliği ile mücadele etmeye, doğal çevreyi korumaya ve sürdürülebilirliği teşvik etmeye yönelik sorumluluk almalarıyla ve buna yönelik eylemde bulunmalarıyla ifade edilen ekolojik vatandaşlık kavramı açıklanmaya çalışılmıştır.

Ekolojik Vatandaşlık

“Vatandaşlık” kavramı bireylerin, üyelerine birtakım haklar ve sorumluluklar veren bir siyasi yapıya üye olmaktan doğan statüsünü ifade etmektedir. Artan çevre sorunları ve buna bağlı olarak meydana gelen ekolojik kaygılar vatandaşlık ve çevre arasındaki tartışmaların gündeme gelmesini sağlamış, yeni bir vatandaşlık anlayışını ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda gelişen vatandaşlık kavramsallaştırmaları ile sorumluluklara odaklanılan yeşil bir vatandaşlık kavramı oluşturulmuştur (Wolf et al., 2009). Çünkü çevre sorunlarının çözümü çok yönlü bir yaklaşımı gerekli kılmakta, yalnızca sistemlerin, resmi kurumsal yapıların ve yönetim tarzlarının değiştirilmesi bu konunun çözümünde yeterli olmamaktadır. Nitekim pek çok çevre sorunu vatandaşların sürdürülebilirlik yanlısı olmayan yaşam tarzlarının toplu sonuçlarından kaynaklanmaktadır. Bu kapsamda bireylerin günlük yaşamlarında ekolojik sorumlulukları dikkate alarak hareket etmeleri gerekmektedir (Jagers et al., 2013). Böylece yalnızca kendisini değil doğada bulunan diğer canlıları, ekosistemleri ve doğal ortamları korumak için sorumluluk hisseden bir vatandaş olarak ifade edilen “ekolojik vatandaş” kavramı gündeme gelmiştir (Sağır, 2020).

Dean’a (2001) göre de vatandaşlık kavramına yüklenen anlam üç farklı olgudan etkilenmiştir. Buna göre; ilk olarak çevresel kaygılar vatandaş olarak sahip olunan haklara ilişkin anlayışın değişmesini sağlamış, mevcut haklara bireylerin kirlilik ve çevresel bozulmanın etkilerinden korunmasını sağlayan çevresel haklar eklenmiştir. İkinci olarak ekolojik düşünceyle artan küresel farkındalık düzeyi, vatandaşlığın kapsamına ilişkin anlayışın genişlemesine yardımcı olmuştur. Diğer bir deyişle gezegenin sürdürülebilirliğine ilişkin ekolojik kaygılar vatandaşlık kavramını genişletme ve derinleştirme çabalarına katkıda bulunmuştur. Üçüncü olarak ortaya çıkan ekolojik kaygılar, vatandaşlığa yüklenen görev ve sorumluluklar hakkındaki karmaşık tartışmaları güçlendirmiştir. Yani insanın gezegene, diğer türlere, doğal çevreye ve gelecek nesillere karşı sorumluluklarının varlığı ve bunların neler olduğu sorgulanmaya başlanmıştır. Vatandaşlığın değişimine katkı sağlayan bu üç faktör birbirinden bağımsız düşünülmemelidir. Bu bağlamda bireylerin çevresel hak ve sorumlulukları bütünsel bir anlayışla dikkate almaları gerekmektedir. Bu bütünsel kavrayış ekolojik vatandaşlığın temel niteliklerini oluşturmaktadır (Karatekin & Uysal, 2018). Diğer bir deyişle ekolojik vatandaşlıkta bireylerin çevre haklarının varlığı kabul edilmekle birlikte bireylerin ahlaki, çevresel ve politik görevlerinin olduğu vurgusu yapılmaktadır (Melo-Escrihuela, 2008).

Ekolojik vatandaşlık, bireylerin eylemlerinin sorumluluğunu üstlenmesi ve çevreyi korumaya yönelik kişisel görevlerini yerine getirmesi olarak ifade edilebilmektedir. Ekolojik vatandaşlık teorileri, sürdürülebilirliğin bireysel eylemlerin bir araya getirilmesi yoluyla sağlanabileceğini varsaymaktadır. Bu bağlamda vatandaşlar sosyal ve çevresel değişimin ana aktörleri olarak kabul edilmektedir. Bireylerden çevre üzerindeki olumsuz etkilerini azaltmak için akraba ve arkadaşlarla çevre sorunları hakkında konuşmak, geri dönüşüm yapmak, yeşil ürünler satın almak, tüketimi azaltmak, doğaya zarar veren ulaşım araçlarını daha az kullanmak, ekolojik ayak izlerini azaltmak, çevre ile ilgili eğitim programlarına katılmak, çevresel sivil toplum kuruluşlarının (STK) gönüllülük faaliyetlerine katılmak, çevresel sosyal eylemlere katılmak vb. gibi çeşitli davranışlarla üzerlerine düşeni yapmaları beklenmektedir (Melo-Escrihuela, 2008; Latta, 2007; Hobson, 2013). Bu davranışların çevre için sağladığı katkılar az gibi görülse de bir

araya getirildiklerinde anlamlı olmakta ve çevresel bir 'altın yıldızı' hak etmektedir (Hobson, 2013). Bu bağlamda bireylerin davranışlarının olumlu ve olumsuz sonuçlarını muhakeme ederek çevre için olumlu adımlar atmayı tercih etmeleri önemli olmaktadır.

Ekolojik vatandaşlık, içsel bir devrimle kişisel çıkarların ötesine bakabilme yeteneğini ve tutumları değiştirmeyi gerektirmektedir (Latta, 2007). Aynı şekilde doğadaki kaynakların sorumsuzca tüketilmesi ve doğanın sömürülmesinin önüne geçilebilmesi için tüketici konumundaki insanın özdenetim sahibi olması gerekmektedir. Bu özdenetim, bireylerin doğanın sömürülüşü ile ilgili bir suçluluk duygusu hissederek daha yalın bir yaşam tarzını benimsemesi ve pervasızca tüketiminden vazgeçmesi ile mümkün olabilir (Duke, 2020). Nitekim insanın hayatı boyunca gerekenden daha fazla kaynağa sahip olma çabası ahlaki açıdan kabul edilemez. Bu fikir, insanların sahip olmasına izin verilen malların miktarına ilişkin bir üst eşik belirleyen limitarianizm ile örtüşmektedir. Bu servet ve zenginlik sınırlaması, bireylerin kullanacağı doğal kaynak miktarına ilişkin bir üst eşik koyan ekolojik sınırlamacılık ile tamamlanmaktadır. Bu sınırlamacılık (limitarianizm) doğrudan ekolojik vatandaşlıkla ilişkilidir (Wallenhorst & Wulf, 2023).

Literatürde ekolojik vatandaşlığa dair en yaygın tanımlamanın Dobson tarafından yapıldığı görülmektedir. Dobson (2004) ekolojik vatandaşlığı, bireylerin görev ve sorumluluklarını hem kamusal hem de özel alan içerisinde, herhangi bir sözleşmeye bağlı olmaksızın; birtakım değerleri temel alarak yerine getirdikleri post-kozmopolit bir vatandaşlık türü olarak tanımlamaktadır. Ona göre ekolojik vatandaşlık sürdürülebilir bir toplum hedefiyle erdem etğini benimseyen bir vatandaşlık türüdür. Bununla birlikte iklim değişikliği ve çevre krizleri tüm dünyayı etkileyen küresel bir sorun olduğu için ekolojik vatandaşlık da bölgesel ölçekte ele alınmamakta, ekolojik vatandaşlar hem devletin içinde hem de ötesinde faaliyet göstermektedirler. Bu ifadeleri detaylandırmak gerekirse ekolojik vatandaşlık itkisi, bireylerin çevre yanlısı davranışlarını herhangi bir üst merciinin yaptırım gücüne bağlı olmadan, gönüllülük esası ile bir karşılık beklemeden, etik ilke ve değerler çerçevesinde gerçekleştirmelerini sağlamaktadır. Bununla birlikte çevreye yönelik olumsuz tutum ve davranışlarıyla iklim değişikliği ve çevre krizlerine neden oldukları ve tüm gezegeni etkiledikleri için bireylerin çevre yanlısı davranışlarına kamusal alan içerisinde olduğu kadar özel alan içerisinde de devam etmeleri gerekmektedir. Nitekim ekolojik vatandaşlık, bireylerin sorumluluklarını çözümseyerek doğayı, diğer canlıları ve gezegeni koruma istencini ve buna yönelik eylemleri yaşamlarının bir parçası haline getirmeleriyle ilgilidir.

Ekolojik vatandaşlık, sorumluluk, ahlak ve sosyal adalet üzerine kuruludur. Ekolojik vatandaşlık bilincine sahip bireyler yaşamını sürdürürken diğer insanları ve canlıları, hatta gelecek nesilleri etkilediğinin farkında olup onlara karşı birtakım sorumluluk ve yükümlülüklerinin olduğunun bilincindedirler (Jagers, 2011). Diğer yandan, ahlak "bireylerin nasıl davranması gerektiği" hakkında fikir vermektedir. Çevresel karar alma süreçlerinde ahlaki değerler öne çıktığında, maliyet-fayda muhakemesi yapmak yerine ilke temelli muhakeme yapılmakta, doğanın korunması ekonomik kazanç ve fayda elde etmekten daha önemli olmaktadır (Billet et al., 2023). Ekolojik vatandaşlık söz konusu olduğunda çevre yanlısı faaliyetler mali bir teşvikle değil içsel bir ahlaki motivasyonla gerçekleşmektedir (Jagers & Matti, 2010). Son olarak ekolojik vatandaşlık küresel ve çevresel adaleti teşvik etme amacıyla olup çevresel adaletin temel prensipleri arasında yer alan eşitlik, tanınma ve katılım ile ilişkilidir. Bu bağlamda yalnızca sürdürülebilir bir toplum değil aynı zamanda adil olan alternatif bir toplum tasavvur etmektedir. Özellikle yoksullar, kırsal ve yerel topluluklar, iklim mültecileri vb. gibi savunmasız gruplar için çevresel adaletin sağlanmasını isteyen ve buna yönelik girişimlerde bulunanlar da ekolojik vatandaş olarak adlandırılmaktadır (Melo-Escribuela, 2008; Latta, 2007; Karatekin & Uysal, 2018).

Ekolojik vatandaşlığın bireyler tarafından benimsenmesi, doğal çevrenin korunmasında ve iklim değişikliği ile mücadelede önemli olabilmektedir. Bu kapsamda bir sonraki başlıkta bu konu daha detaylı bir şekilde ele alınmaya çalışılmıştır.

Yeşil Sosyal Hizmet, İklim Değişikliği ve Ekolojik Vatandaşlık

Dünya küresel ısınma, iklim değişikliği, ekosistemlerin zarar görmesi, ormanların yok olması, temiz su kıtlığı, su kirliliği, hava kirliliği, su baskınları, biyolojik çeşitliliğin yok olması vb. gibi çevre krizleriyle karşı karşıyadır. Çevrenin sürdürülebilirliğini sağlayabilmek için insanlığın farkındalığını ve sorumluluğunu artırmak önemli ve acil bir hale gelmektedir. Nitekim insan davranışları çevreyi oldukça etkilemektedir (Usmi & Murdiono, 2021).

Günümüz toplumlarında insan davranışlarına doğal çevreyi tahakküm altına alma ve doğaya hâkim olma istenci yön vermektedir. Diğer bir deyişle tarihsel süreç içinde, doğaya atfedilen değerdeki değişim, doğadan uzaklaşma ve doğaya yabancılaşma ile birlikte insan ve doğanın karşılıklı ilişkisi önemli değişimler geçirmiştir (Maltaş, 2015). İnsanların doğa üzerindeki etkisi de doğaya yönelik bakış açılarının ve üretim yöntemlerinin değişmesiyle daha çok düşünülmüş ve planlanmış hale gelmeye başlamıştır. İnsanlar, doğa üzerinde amaçlarına uyacak ve fayda sağlayacak şekilde değişiklikler meydana getirerek doğayı egemenliği altına almışlardır (Engels, 2016).

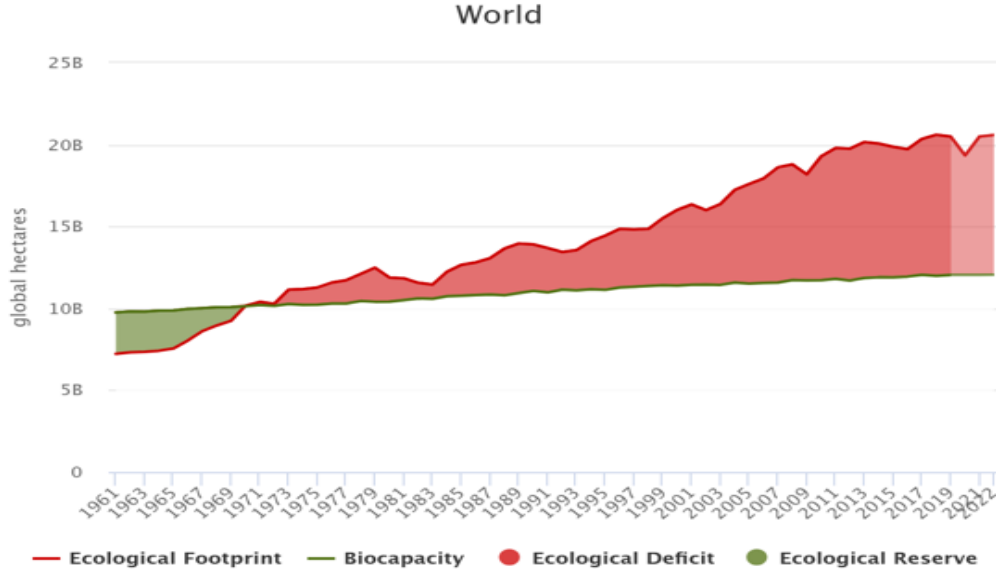
Daha detaylı ifade etmek gerekirse insan başlangıçta; doğada yaşamını sürdürme mücadelesinde çaresiz ve yaşanan doğa olaylarına karşı savunmasız olduğundan varlığını sürdürebilmek için doğaya karşı boyun eğerek çevresine uyum sağlamaya çalışmıştır. Göçebelik evresine geçtiğinde ise çevresini belirli bir düzeyde etkilemeye başlamasına rağmen hala doğal olayların nedenini anlamaktan ve çevresini denetim altına almaktan uzak bir halde yaşamını sürdürmüştür. Yerleşik tarım toplumuna geçilmesi, ilerleyen süreçte ise sanayileşmenin yaşanması ve kentlerin ortaya çıkışı ile insanın; çevre üzerinde denetim kurması ve ona biçim vermesi olanaklı hale gelmiştir. Zaman içerisinde, dünyayı anlama biçimi, bilgi düzeyi ve teknik birikimi hızla artan insan, doğayı daha fazla işlemeye, çevreyi daha fazla etkilemeye ve denetlemeye başlamıştır. Yüzyıllar boyunca insan; çevresini bir gelecek kaygısı taşımadan işlemiş, doğanın kendisine sunduğu kaynakları sömürmüş, doğal çevreyi insafsızca ve onun olanaklarını zorlayarak kullanmıştır (Özerkmen, 2002).

Sonuç olarak çağdaş insan, kendisini doğanın bir parçası olarak değil de onu egemenliğine almak ve yenmek istediği bir dış güç olarak hissetmektedir. Bu açıdan insan doğayla bir savaş halindedir. Fakat bu savaşı kazandığı takdirde kendisini de yenik düşen tarafta bulacağını göz ardı etmektedir (Schumacher, 2019). Bu bağlamda 21. yüzyılın en önemli sorunlarından biri olan değişen insan-çevre diyalektiği, doğal çevre için yıkıcı sonuçlar meydana getirmektedir. Değişen insan-çevre ilişkisinin doğayı önemseme ve doğaya bağlılık temelinde yeniden inşa edilmesi insanlığın dünya üzerindeki devamlılığı açısından bir zorunluluk haline gelmiştir. Çünkü insanın doğa üzerindeki baskısı giderek artmakta ve doğal kaynakları kendilerini yenileyebilmelerine izin vermeyen bir hızla tüketmektedir (Sağır, 2020). Nitekim çevre sorunlarının kökeninde insanların bencil ve sorumsuzca davranmasının yer aldığı bilinmektedir (Melo-Escribuela, 2008).

Aşağıda biyo-kapasite ve ekolojik ayak izi ile ilgili görsellere yer verilerek mevcut durumun önemine dikkat çekilmeye çalışılmıştır (Global Footprint Network, 2024).

Şekil 3

Küresel Ekolojik Ayak İzi ve Biyolojik Kapasite Hesaplamaları

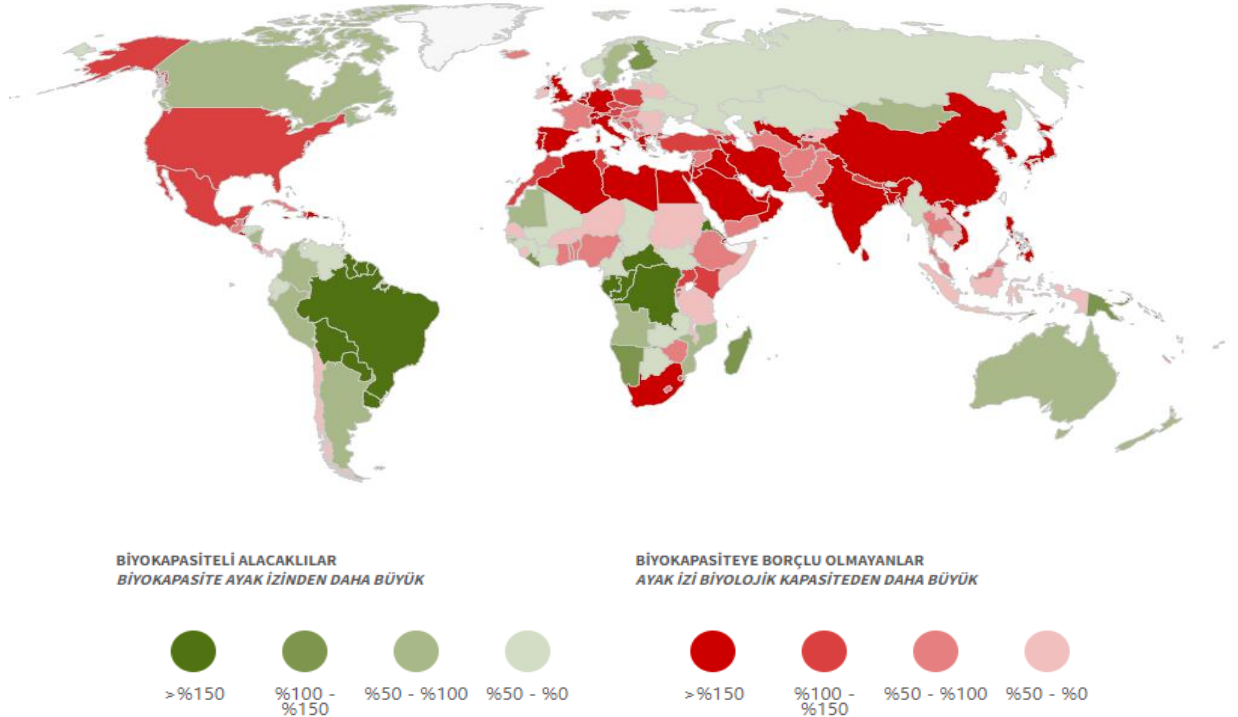


Kaynak: Global Footprint Network, 2024a

Şekil 3'te; biyolojik kapasitenin yıldan yıla oldukça aşıldığı ve ekolojik ayak izinin dalgalanmalar olsa da arttığı görülmektedir. Diğer yandan ekolojik ayak izinin biyolojik kapasiteyi aştığında ortaya çıkan ekolojik açığın ise yüksek seviyede olduğu anlaşılmaktadır.

Şekil 4

Küresel Ekolojik Açık ve Rezerv Göstergesi



Kaynak: Global Footprint Network, 2024b

Bir nüfusun ekolojik ayak izi söz konusu nüfusun kullanabileceği biyolojik kapasiteyi aştığında ekolojik bir açık ortaya çıkmaktadır. Buna karşın bir nüfusun biyolojik kapasitesi o nüfusun ekolojik ayak izinden daha fazla olduğunda ise ekolojik bir rezerv meydana gelmektedir. Şekil 4'te ekolojik ayak izi biyolojik kapasiteden daha fazla olan ülkeler kırmızı renk ile ekolojik ayak izi biyolojik kapasiteden daha az olanlar ise yeşil renk ile gösterilmiştir. Giderek artan insan nüfusunun arzu ve istekleri kontrol altına alınmazsa ekolojik kaynakların geri dönüşü olmayacak bir şekilde zarara uğrayacağı ön görülmektedir (Martinsson & Lundqvist, 2010). Bu bağlamda doğal çevrenin mevcut durumunda bir fark oluşturmak yalnızca arzu edilen bir şey değil, aynı zamanda gelecek nesillerin sağlığı ve refahı için bir gereklilik haline gelmiştir. Mevcut çevresel bozulma döngüsünü tersine çevirmek için bireylerin hem davranış şekillerini hem de düşünce şekillerini değiştirmeleri gerekmektedir (Warburton & Gooch, 2007).

Bireylerin davranış ve düşünce şekillerini değiştirerek ekolojik dengeyi korumaya çalışmaları ve iklim değişikliği ile mücadele edebilmeleri noktasında ekolojik vatandaşlık fikri önemli olabilmektedir. Ekolojik vatandaşlığa göre, iklim değişikliğine neden olan çeşitli faaliyetleri gerçekleştiren tüm vatandaşlar, iklim değişikliğinin meydana gelmesindeki paylarını azaltma sorumluluğu taşımaktadır. Yine bu vatandaşlar iklim değişikliğinden kaynaklanan her türlü zarar ve sonrasındaki iyileştirme süreçlerinde de sorumluluğa sahiptir. (Wolf et al., 2009). Yeşil sosyal hizmet de bireylerin doğayla uyumlu bir şekilde yaşamalarını, vatandaşların çevre koruma bilinçlerinin artırılmasını ve sürdürülebilir kalkınmayı desteklemektedir (Wang & Altanbulag, 2022). Yeşil sosyal hizmete göre, doğanın değerinin bilincine varılarak insan-merkezcilikten eko-merkezciliğe doğru bir dönüşüm gerçekleşmelidir (Ramsar & Body, 2017). Bu bağlamda yeşil sosyal hizmetin, güç ve kaynakların eşit olmayan bir şekilde dağıtılmasına karşı çıkararak yapısal eşitsizliklerle mücadele etmek, çevresel bozulmaların etkilerini ele almak ve bu etkileri azaltmak, doğanın, hayvanların ve gezegenin bugünkü ve gelecekteki iyilik halini sağlamak için gerekli politikaları oluşturmak veya politika değişiklikleri yapmak, başkalarını önemseme ve başkaları tarafından önemsenme hakları çerçevesinde sorumlulukları artırmak şeklinde hedefleri bulunmaktadır (Dominelli, 2018). Bu bağlamda sosyal hizmet uzmanlarının da biyosferik değer yönelimini benimseyerek insanların çevreyle bütüncül bir ilişki kurmasını sağlama, çevre kirliliği ve kaynakların tükenmesiyle mücadele etme, ekolojik bilgiyi geliştirme, ekoloji temelli sosyal sorumluluk projeleri geliştirme, sosyo-ekonomik ve politik yapılarda kökten bir değişimin gerçekleşmesinde ve çevre dostu sosyal politikaların oluşturulmasında aktif rol oynama hedefleri doğrultusunda harekete geçmeleri gerekmektedir (Doğan & Purutçuoğlu, 2017). Yine sosyal hizmet uzmanları bireylerin ekolojik ayak izlerini azaltmalarını ve çevreye özen göstermelerini sağlayacak beceriler kazanmalarına yardımcı olmaktadır (Ramsar & Body, 2017). Yeşil sosyal hizmetin bireylerin sorumluluğunu ve çevre bilinçlerini artırmayı hedeflemesi, yine bireylerin ekolojik ayak izlerini azaltmalarını teşvik etmesinin doğrudan ekolojik vatandaşlıkla ilişkili olduğu görülmektedir. Yeşil sosyal hizmet bağlamında ekolojik vatandaşlık konusuna eğilim gösterilmesi ve ekolojik vatandaşlığın daha fazla teşvik edilmesi iklim değişikliğiyle mücadele ve sürdürülebilir kalkınmaya katkı sunacaktır. Çünkü gerçekleştirilen birçok bireysel eylemin önemli ölçüde değişim meydana getireceği düşünülmektedir.

Bireylerin otomobil gibi motorlu taşıtların kullanımını azaltarak toplu taşıma araçları kullanmaları, bisiklet kullanmaları veya yürümeleri, günlük hayatında gıda israfını azaltmaları, fosil yakıtların kullanımını azaltmaları ve yenilenebilir enerji kaynaklarına yönelmeleri, satın alırken enerji verimliliği sağlayan teknolojik ürünleri ve çevre dostu ürünleri tercih etmeleri, ağaçlandırma çalışmalarına yönelerek ormanlaşmaya destek sağlamaları ekolojik davranışlar arasında sayılabilmektedir (World Wide Fund for Nature (WWF), 2024). Yine bireylerin plastik şişe, pil vb. gibi atıkların geri dönüşümünü sağlamaları, kullanılmış kâğıtları müsvedde kâğıdı olarak yeniden kullanmaları, daha önceden alışveriş poşeti olarak kullanılmış naylon poşetleri tekrar kullanmaları, çevreyi kirletmemeleri, halka açık yerlerin korunması ve temizlenmesine destek vermeleri,

kullanılmayan elektrikli cihazları ve ışıkları kapatarak enerji tasarrufu sağlamaları, kullanılmayan aletlerin şarjlarını prizde bırakmamaları, odadan çıkarken klima vb. cihazları kapatmaları, evde su tasarrufu yapmaları, arkadaş ve yakınlarını çevreyi korumaya yönelik davranmaya teşvik etmeleri, çevreye çöp atan veya çevreye zarar veren insanları uyarmaları, çevre ile ilgili kampanyalara katılmaları, çevresel farkındalık çalışmaları gerçekleştirmeleri, çevre konularında savunuculuk yapmaları, çevre ile ilgili bir kuruluşa üye olmaları ve çevre organizasyonlarında aktif olarak görev almaları diğer ekolojik davranış örnekleridir (Timur & Yılmaz, 2013). Elbette bireylerin çevre yanlısı davranışları bunlarla sınırlı değildir. Bireyler özenli davranmadıkları takdirde çevreye ne denli zarar verdiklerinin farkına vararak çevreye zarar vermeme ve sürdürülebilirliğe katkı sağlama ilkeleri doğrultusunda davranışlarına yön vermeli ve bu davranışları bir yaşam tarzı haline getirmelidir.

Bununla birlikte ekolojik vatandaşlar, bireysel eylemlerin yanı sıra kolektif eylemlerde de bulunabilmektedir (D'Arco & Marino, 2022). Nitekim daha etkin ve yapısal çözümlerin elde edilebilmesi için bireysel çabaların yanında kolektif çabalar da gereklidir. Bu kolektiflik toplumsal hareketlere liderlik etme, çevre ve iklim değişikliğine yönelik politika ve uygulamaların yetersizliğine dikkat çekme, politika düzeyinde değişiklikler sağlama ve sürdürülebilir uygulamalara daha derin bir bağlılık oluşturmada etkili olabilmekte, çevreye duyarlı bir toplumun meydana gelmesine katkı sunmaktadır (Kennedy, 2011). Yeşil sosyal hizmet de sürdürülebilir bir çevre için makro düzeydeki uygulamaların gerçekleşmesi gerektiğini savunmaktadır (McKinnon, 2013). Yeşil sosyal hizmete göre; kitle iletişim araçlarını kullanmak, atölye çalışmaları ve halka açık panel, forum vb. gibi faaliyetler düzenlemek, lobicilik, sürekli olarak endüstriyel büyümeyi destekleyen sistemin olumsuz yönlerinin farkına vararak sürdürülebilir bir ekonomik sistemi savunmak vb. gibi daha makro düzeyde faaliyetler, çevreye zarar veren uygulamaların ahlaka aykırı olarak görülmesini sağlamakta, çevresel farkındalığı geliştirmekte ve daha yapısal çözümleri beraberinde getirmektedir (Ramsar & Body, 2017).

Bireysel ve kolektif çabaların yanı sıra hükümetlerin, ulusal ve uluslararası kuruluşların iklim değişikliğini önemli bir sorun olarak görmeleri ve bu konuya çevresel adaleti sağlama prensibi doğrultusunda politika düzeyinde yanıt vermeleri son derece önemlidir. Bu politikaların bireylerin ekolojik vatandaşlık düzeylerinin artırılmasına yönelik uygulamaları da destekler nitelikte olması sürdürülebilir bir toplumun oluşması açısından fayda sağlayacaktır. Nitekim İsveç'te uygulamaya konulan elektrikli araç kullanımına yönelik mali teşvikler sağlama, geri dönüşümü destekleme, ülke çapında şarj istasyonlarının gelişimini sağlama, toplu taşıma ve trafik yönetim sistemlerini optimize eden akıllı şehirler oluşturma, hidroelektrik, rüzgâr ve biyokütle enerjisi elde etmek için daha gelişmiş ve verimli çözümler üretme, sürdürülebilir binalar inşa etmeye yönelik düzenlemeler yapma, çevre sorunlarının erken yaşta kavranabilmesi için çocuklara çevre ve sürdürülebilirlik konularında eğitim programları düzenleme vb. gibi çevre politikaları, İsveç toplumunda çevre bilincinin bir kültür haline gelmesini sağlamıştır. Diğer bir ifadeyle İsveç vatandaşları iklim değişikliğinin ve doğal kaynakların tüketiminin azalması gerektiğinin farkında olarak çevreye yönelik sorumluluklarını tam anlamıyla benimsemiş ve çevre dostu uygulamaları günlük yaşamlarına aktarabilmişlerdir (Colonial, 2024).

Benzer şekilde Avrupa Birliği; çevresel krizlerle mücadele etmek, sürdürülebilirlik ve Avrupa Yeşil Mutabakatı hedeflerine ulaşabilmek için vatandaşların katılımını öncelemektedir. Diğer bir deyişle vatandaşların çevrenin korunmasında kritik bir rol oynadığı ve “değişimin temsilcileri” olarak güçlendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bu bağlamda vatandaşların bireysel davranışlarını değiştirmeleri, karbon ve ekolojik ayak izlerini azaltmaları, bireysel ve kolektif düzeyde harekete geçmeleri teşvik edilmektedir (Hadjichambis, 2022). İtalya'nın Milano şehrinde 2012'den beri atıkların mümkün olduğunca geri dönüştürülmesi için bir atık toplama planı geliştirilmiştir. Bu kapsamda belediye, atık şirketi ile vatandaşları koordine etmiş, program ayrıntıları hakkında farkındalık oluşturmak için bina yöneticileriyle çalışmıştır. Böylece atık

toplama programı ile 2015 yılına gelindiğinde kentsel katı atığın %52,7'sinin geri dönüşümü sağlanmıştır. Bu program, belediye, bina yöneticileri ve vatandaşlar dâhil olmak üzere tüm paydaşların birlikte çalışmasıyla başarıya ulaşmıştır. Yine İtalya'nın Bolonya şehrinde vatandaşları sürdürülebilir ulaşım teşvik etmek için oyunlaştırma yöntemi kullanılmaktadır. Buna göre, akıllı telefon uygulaması ve web sitesi aracılığıyla oyuna katılanlar toplu taşıma, bisiklet ve paylaşımlı otomobil kullanımı gibi karbon ayak izini azaltacak şekilde yolculuk yaptıklarında her yolculukları için puan kazanmakta, aldıkları puanlar belli bir seviyeye geldiğinde de sponsor firmaların ürünlerinden hediye seçme hakkına sahip olmaktadır. Hollanda'nın Amsterdam şehrinde ise belediye, bahçelerine ağaç diken vatandaşlara yardım ve destek sağlamak, vatandaşlar bahçelerine ağaç dikmek istediklerinde dikim kaynaklı tüm masraflar belediye tarafından karşılanmaktadır. Fransa'da da yürüyüş ve bisiklet kullanımını teşvik eden bir eylem planı başlatılmış, işe bisikletle gidip gelenlere "Bisiklet Kilometresi Ödeneği" verilmiştir (SODEMSEN, 2021). Türkiye'de de çeşitli belediyeler çevre yanlısı davranışları destekleyici projeler yürütmektedir. Buna göre bazı belediyelerin bireylerde çevre bilinci ve farkındalığı oluşturmak için çeşitli eğitimler düzenlediği, bireylerin atıklarını götürebilecekleri atık dönüştürme merkezleri kurduğu ve bireylere geri dönüşüm teşvikleri verdiği görülmektedir. Yeşil sosyal hizmet kapsamında da politika savunuculuğu yapılmakta, sosyal hizmet uzmanları politika oluşturma süreçlerine dâhil olmaktadır (Mason et al., 2017). Diğer bir deyişle yeşil sosyal hizmet uzmanları, adaletli, eşitlikçi bir sosyal ve çevresel yapı oluşturabilmek için politikayı, sosyal ve fiziki bilimleri ve bu alanda çalışan diğer profesyonel meslekleri etkilemeye çalışmaktadır (Dominelli, 2018).

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmada, iklim değişikliği ile mücadelede bireysel olarak etkili olabileceği düşünülen ekolojik vatandaşlık kavramının ne olduğu ve iklim değişikliğine etkisinin nasıl olabileceği ortaya koyulmuştur. Bu kapsamda çalışma, iklim değişikliği ile mücadele ekolojik vatandaşlığın etkili olabileceği yönünde bir fikir sunması açısından önemli görülmektedir. Bu çalışmada kullanılan kaynaklar, 2001-2024 yılları arasındaki kaynaklarla sınırlandırılmıştır. Yine kaynakların dilleri, Türkçe ve İngilizce dillerini içerecek şekilde sınırlandırılmış diğer dillerde yazılan kaynaklar çalışmada kullanılmamıştır. Bununla birlikte bu çalışmanın alanyazındaki kaynakların sistematik olarak derlenmesiyle oluşturulmuş olması ve çalışma kapsamında alan araştırması yapılmamış olması çalışmanın bir diğer sınırlılığıdır.

Günümüzün en önemli sorunlarından biri olan iklim değişikliğinin ekosistemler, canlı türleri, tarım alanları, bireylerin fiziksel ve psikolojik sağlığı vb. gibi pek çok şey üzerinde olumsuz etkisi olmaktadır. İnsanların doğayı egemenliği altına alma fikri doğrultusunda gelişen sorumsuzca davranışları iklim değişikliğine neden olan önemli bir etkidir. Bireyler kendi bencil dürtüleri doğrultusunda ve doğal çevreyi korumak için herhangi bir sorumluluk almadan yaşamlarına devam ederse doğal kaynaklar hızlı bir şekilde tükenecek ve iklim değişikliği daha ciddi boyutlara ulaşacaktır. Bu kapsamda bireylerin ekolojik vatandaşlığı benimseyerek sorumluluk almaları, iklim değişikliğine neden olan faaliyetlerini azaltmaları ve çevreyi korumaya yönelik kişisel görevlerini yerine getirmeleri önemli bir gerekliliktir.

Literatür incelendiğinde ekolojik vatandaşlık ve ekolojik vatandaşlığın iklim değişikliği ile mücadelede etkili olup olmayacağı konuları üzerinde çok fazla durulmamış olduğu görülmektedir. Bu açıdan çevresel duyarlılık, ekolojik vatandaşlık, çevresel eylem vb. gibi konularda nitel, nicel ve karma yöntem türündeki araştırmaların sayısının artırılması önerilmektedir.

Yeşil sosyal hizmet perspektifinin sosyal hizmet uzmanları tarafından daha fazla benimsenmesi ve sosyal hizmet uzmanlarının çevre konularına daha fazla eğilim göstermesi bir gereklilik olarak görülmektedir. Bu bağlamda sosyal hizmet uzmanlarının çevresel faaliyetleri desteklemeleri ve bireylerin çevresel farkındalıklarını geliştirerek onları çevre yanlısı eylemlerde bulunmaya teşvik edecek mikro ve makro düzeyde uygulamalar gerçekleştirmeleri önerilmektedir.

Sosyal hizmet uzmanlarının çevre konusunda bilinçlenebilmeleri ve çevreyle ilgili uygulamalara yönelebilmeleri için sosyal hizmetin lisans, yüksek lisans ve doktora düzeyindeki müfredatına çevre ile ilgili dersler ve yeşil sosyal hizmet dersinin eklenmesi önerilmektedir.

Sosyal hizmet uzmanlarının inovatif fikirler geliştirerek çevreyi koruyucu tedbirler almaları önerilmektedir. Örneğin yaşlı bireyleri çevre yanlısı faaliyetlere dâhil ederek hem çevrenin korunmasına katkı sunabilirler hem de aktif yaşlanmayı destekleyerek yaşlı bireylerin daha üretken bir yaşam sürmesini olanaklı hale getirebilirler. Nitekim birçok yaşlı çevresine katkıda bulunma isteği ve kapasitesine sahiptir.

Bazı ülkelerde çevre yanlısı ve bireylerin ekolojik vatandaşlık düzeylerini artırmaya yönelik politikaların geliştiği görülmektedir. Bu kapsamda çevre yanlısı uygulamaların artırılması ve bireylerin iklim değişikliğiyle mücadelenin ve sürdürülebilirlik çalışmalarının merkezinde yer almalarını sağlayıcı politikaların oluşturulmasına yönelik çalışmaların artırılması önerilmektedir. Bu uygulamalar arasında, geri dönüşüm kutularının yaygınlaştırılması ve erişilebilir olması, toplu taşıma ve bisiklet kullanımının özendirilerek çevreye zarar veren ulaşım alışkanlıklarının azaltılması, çöp ayrıştırma sistemlerinin yaygınlaştırılması ve bireylere bu konuda rehberlik edilmesi, çevreye zarar veren eylemleri engelleyici yasaların çıkartılması ve uygulanması sayılabilmektedir. Bu noktada bireylerin ekolojik vatandaş olmalarını sağlamak için teşvikler ve ödüllendirmeler (toplu taşıma kullananlara ücret indirimini gibi) yapılabilir. Diğer yandan sosyal hizmet uzmanlarının politika oluşturma süreçlerine çok fazla dâhil olmadığı görülmektedir. Bu bağlamda sosyal hizmet uzmanlarının politika çalışmalarına sürdürülebilir bir toplum oluşturma ve çevresel adaleti sağlama hedeflerini temel alarak katılım göstermeleri önerilmektedir.

Ekolojik vatandaşlığın toplumca benimsenmesi ve çevre yanlısı davranışların bireylerin hayatlarının bir parçası olması için çeşitli eğitim programlarının düzenlenmesi önemli görülmektedir. Bu kapsamda, çocuk yaştan itibaren bireylere çevre bilinci kazandırmaya yönelik eğitim programları geliştirilmeli, oyun ve etkinlikler düzenlenmeli, eğitim-öğretim ders müfredatlarında çevre ile ilgili derslere yer verilmeli, seminer, konferans gibi bilimsel etkinlikler artırılmalıdır. Bunun yanı sıra halk eğitim merkezleri, gençlik merkezleri, sivil toplum kuruluşları vb. gibi kamuya açık hizmet sunan kurumlarda tüm vatandaşların erişebileceği çevre eğitimi programları düzenlenmelidir. Ayrıca eğitim programlarının etkililiğin değerlendirilmesi, bireylerde çevre bilincinin ve ekolojik vatandaşlığın oluşup oluşmama durumunun incelenmesi için deneysel çalışmaların yapılması önerilmektedir. Aynı şekilde ekolojik vatandaşlığın toplumca benimsenmesi için farkındalık çalışmalarının artırılması, kamu spotu ve tanıtım filmlerinin yaygınlaştırılması önerilmektedir. Bu çalışmalarda çevreye zarar veren davranışların etkilerinin neler olduğu açıkça gösterilmelidir.

Kamu kuruluşlarının, sivil toplum kuruluşlarının, yerel yönetimlerin ve çeşitli çevre kuruluşlarının ağaçlandırma, çevre temizliği, çevresel sosyal hareketlere katılıma teşvik, farkındalık oluşturma vb. gibi çevre yanlısı çeşitli faaliyetleri artırmaları ve bireylerin bu faaliyetlere katılımlarını sağlamaları ekolojik vatandaşlığı teşvik edebilecektir. Bu bağlamda bu kurum ve kuruların faaliyetlerini çeşitlendirmesi ve artırması önerilmektedir. Özellikle belediyeler şehrin yapısına hâkim oldukları ve şehrin planlamasından sorumlu oldukları için çevre dostu şehirler inşa etmeye yönelik çalışmalar yürütebilirler. Bu çalışmalar arasında bisiklet yollarını geliştirmek, atık geri dönüştürme merkezleri kurmak, toplu taşıma hizmetlerini geliştirerek bireyleri toplu taşıma kullanmaya yöneltmek vb. sayılabilir.

Çıkar Beyanı

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

Kaynakça

- Abbass, K., Zeeshan Qasim, M., Song, H., Murshed, M., Mahmood, H., & Younis, I. (2022). A review of the global climate change impacts, adaptation, and sustainable mitigation measures. *Environmental Science and Pollution Research*, 29, 42539–42559. <https://doi.org/10.1007/s11356-022-19718-6>
- Ágoston, C., Csaba, B., Nagy, B., Kovary, Z., Dull, A., Racz, J., & Demetrovics, Z. (2022). Identifying types of eco-anxiety, eco-guilt, eco-grief, and eco-coping in a climate-sensitive population: A qualitative study. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19(4), 2-17. <https://doi.org/10.3390/ijerph19042461>
- Anderson, C. A. (2001). Heat and violence. *Current Directions in Psychological Science*, 10(1), 33–38. <https://doi.org/10.1111/1467-8721.00109>
- Billet, I. M., Baimel, A., Sahakari, S. S., Schaller, M., & Norenzayan, A. (2023). Ecospirituality: The psychology of moral concern for nature. *Journal of Environmental Psychology*, 87, 2-15. <https://doi.org/10.1016/j.jenvp.2023.102001>
- Charlson, F., Ali, S., Benmarhnia, T., Pearl, M., Massazza, A., Augustinavicius, J., & Scott, J. G. (2021). Climate change and mental health: A scoping review. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 18(9), 4486. <https://doi.org/10.3390/ijerph18094486>
- Ching Lin, H., Shyan Chen, C., Xirasagar, S., & Chien Lee, H. (2008). Seasonality and climatic associations with violent and nonviolent suicide: A population-based study. *Neuropsychobiology*, 57(1-2), 32–37. <https://doi.org/10.1159/000129664>
- Coffey, Y., Bhullar, N., Durkin, J., Islam, M. S., & Usher, K. (2021). Understanding eco-anxiety: A systematic scoping review of current literature and identified knowledge gaps. *The Journal of Climate Change and Health*, 3, 1-6. <https://doi.org/10.1016/j.joclim.2021.100047>
- Colonial. (2024, May 8). *Sweden, the most sustainable country in the World*. <https://www.inmocolonial.com/en/blog/sweden-most-sustainable-country-world>
- Coppola, I., & Pihkala, P. (2023). Complex dynamics of climate emotions among environmentally active Finnish and American young people. *Frontiers in Political Science*, 4, 1-18. <https://doi.org/10.3389/fpos.2022.1063741>
- D'Arco, M., & Marino, V. (2022). Environmental citizenship behavior and sustainability apps: An empirical investigation. *Environmental Citizenship Behavior*, 16(2), 186-202. <https://doi.org/10.1108/TG-07-2021-0118>
- Dean, H. (2001). Green citizenship. *Social Policy & Administration*, 35(5), 490-505. <https://doi.org/10.1111/1467-9515.t01-1-00249>
- Dobson, A. (2004). *Citizenship and the environment*. Oxford University Press Inc.
- Doğan, İ., & Purutçuoğlu, E. (2017). Sosyal hizmet uzmanlarının çevresel farkındalık seviyeleri ile çevreye yönelik tutumlarının belirlenmesi. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 21(2), 389-405.
- Dominelli, L. (2018). *Yeşil sosyal hizmet: Çevre krizlerinden çevresel adalete* (A. Aykara, H. Albayrak, M. D. Pak, A. İçağasıoğlu Çoban, G. Çelik, M. C. Aktan, G. Koçyıldırım & M. Sözbilir, Çev.). Nika Kitabevi.
- Duke, E. O. (2020). From Christian spirituality to eco-friendliness. *International Journal of Humanities and Innovation (IJHI)*, 3(1), 29-33. <https://doi.org/10.33750/ijhi.v3i1.69>
- Ebi, K. L., Hasegawa, T., Hayes, K., Monaghan, A., Paz, S., & Berry, P. (2018). Health risks of warming of 1,5 °C, 2 °C, and higher, above pre-industrial temperatures. *Environmental Research Letters*, 13(6), 2-11. <https://doi.org/10.1088/1748-9326/aac4bd>

- Engels, F. (2016). *Doğanın diyalektiği*. Eriş Yayıncılık.
- Gibbens, S. (2024, February 14). *How global warming is disrupting life on Earth*. National Geographic. <https://www.nationalgeographic.com/environment/article/global-warming-effects>
- Global Footprint Network. (2024a). *Country trends*. <https://data.footprintnetwork.org/#/countryTrends?cn=5001&type=BCtot,EFCtot>
- Global Footprint Network. (2024b). *Ecological deficit/reserve*. https://data.footprintnetwork.org/?_ga=2.179850407.244837973.1723407414-608876845.1723407414#/
- Hadjichambis, A. C. (2022). European green deal and environmental citizenship: Two interrelated concepts. *Environmental Sciences Proceedings*, 14(1), 3. <https://doi.org/10.3390/environsciproc2022014003>
- Hayes, K., Blashki, G., Wiseman, J., Burke, S., & Reifels, L. (2018). Climate change and mental health: Risks, impacts and priority actions. *International Journal of Mental Health Systems*, 12(28), 2-12. <https://doi.org/10.1186/s13033-018-0210-6>
- Hobson, K. (2013). On the making of the environmental citizen. *Environmental Politics*, 22(1), 56-72. <https://doi.org/10.1080/09644016.2013.755388>
- Intergovernmental Panel on Climate Change [IPCC]. (2022). *Climate change 2022: Impacts, adaptation and vulnerability*. https://www.ipcc.ch/report/ar6/wg2/downloads/report/IPCC_AR6_WGII_Summary_Volume.pdf
- Jagers, S. C., & Matti, S. (2010). Ecological citizens: Identifying values and beliefs that support individual environmental responsibility among Swedes. *Sustainability*, 2(4), 1055-1079. <https://doi.org/10.3390/su2041055>
- Jagers, S. C. (2011). In search of the ecological citizen. *Environmental Politics*, 18(1), 18-36. <https://doi.org/10.1080/09644010802624751>
- Jagers, S. C., Martinsson, J., & Matti, S. (2013). Ecological citizenship: A driver of pro-environmental behaviour?. *Environmental Politics*, 23(3), 434-453. <https://doi.org/10.1080/09644016.2013.835202>
- Karatekin, K., & Uysal, C. (2018). Ecological citizenship scale development study. *International Electronic Journal of Environmental Education*, 8(2), 82-104.
- Kennedy, E. H. (2011). Rethinking ecological citizenship: The role of neighbourhood networks in cultural change. *Environmental Politics*, 20(6), 843-860. <https://doi.org/10.1080/09644016.2011.617169>
- Latta, P. A. (2007) Locating democratic politics in ecological citizenship. *Environmental Politics*, 16(3), 377-393. <https://doi.org/10.1080/09644010701251631>
- Lawrance, E., Thompson, R., Fontana, G., & Jennings, N. (2021). *The impact of climate change on mental health and emotional wellbeing: current evidence and implications for policy and practice*. Grantham Institute Briefing Paper. https://spiral.imperial.ac.uk/bitstream/10044/1/88568/9/3343%20Climate%20change%20and%20mental%20health%20BP36_v6.pdf
- Lindwall, C. (2022). *What are the effects of climate change?*. <https://www.nrdc.org/stories/what-are-effects-climate-change#weather>
- Malhi, Y., Franklin, J., Seddon, N., Solan, M., Turner, M. G., Field, C. B., & Knowlton, N. (2020). Climate change and ecosystems: Threats, opportunities and solutions, *The Royal Society*, 375(1794), 2-8. <https://doi.org/10.1098/rstb.2019.0104>

- Maltaş, A. (2015). Ekoloji ekseninde insan-doğa ilişkisi ve özne sorunu. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 17(29), 1-8.
- Martinsson, J., & Lundqvist, L. J. (2010). Ecological citizenship: Coming out “clean” without turning “green”? *Environmental Politics*, 19(4), 518-537. <https://doi.org/10.1080/09644016.2010.489709>
- Mason, R. L., Shires, K. M., Arwood, C., & Borst, A. (2017). Social work research and global environmental change. *Journal of the Society for Social Work and Research*, 8(4), 645-672. <https://doi.org/10.1086/694789>
- McKinnon, J. (2013). The environment: A private concern or a professional practice issue for Australian social workers?. *Australian Social Work*, 66(2), 156-170. <https://doi.org/10.1080/0312407X.2013.782558>
- Melo-Escrihuella, C. (2008). Promoting ecological citizenship: Rights, duties and political agency. *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 7(2), 113-134. <https://doi.org/10.14288/acme.v7i2.799>
- Mousavi, A., Ardalan, A., Takian, A., Ostadtaghizadeh, A., Naddafi, K., & Bavani, A. M. (2020). Climate change and health in Iran: A narrative review. *J Environ Health Sci Eng*, 18(1), 367-378. <https://doi.org/10.1007/s40201-020-00462-3>
- National Centers for Environmental Information (NOAA). (2024, October 8). *January 2024 global climate report*. <https://www.ncei.noaa.gov/access/monitoring/monthly-report/global/202401>
- Nordhaus, W. (2020). *İklim kumarı: Isınan dünyada risk, belirsizlik ve iktisat* (C. Mizrahi, Çev.). Doğan Kitap.
- Özer, S. (2020). İklim değişikliği ve çatışmalar. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, (95), 45-73.
- Özerkmen, N. (2002). İnsan merkezli çevre anlayışından doğa merkezli çevre anlayışına. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 42(1), 167-185.
- Qu, Y., Zhang, W., M. Boutelle, A. Y., Ryan, I., Deng, X., Liu, X., & Lin, S. (2023). Associations between ambient extreme heat exposure and emergency department visits related to kidney disease, *AJKD*, 81(5), 507-516. <https://doi.org/10.1053/j.ajkd.2022.09.005>
- Ramsay, S., & Boddy, J. (2017). Environmental social work: A concept analysis. *The British Journal of Social Work*, 47(1), 68-86. <https://doi.org/10.1093/bjsw/bcw078>
- Sağır, H. (Eds.). (2020). *Çevre ve ekolojik vatandaş*. Beta.
- Schumacher, E. F. (2019). *Küçük güzeldir* (O. Ç. Deniztekin, Çev.). Varlık Kitabevi.
- Shivanna, K. R. (2022). Climate change and its impact on biodiversity and human welfare. *ProcIndian Natl Sci Acad*, 88(2), 160-171. <https://doi.org/10.1007/s43538-022-00073-6>
- Sosyal Demokrat Kamu İşverenleri Sendikası (SODEMSEN). (2021). *Dünya kentlerinden ilham veren proje uygulamaları*. https://www.sodemsen.org.tr/YuklenenDosyalar/Dokumanlar/DunyadanOrnekler_Kitap_Baskiya_Rev2.pdf
- Thuiller, W. (2007). Climate change and the ecologist. *Nature*, 448, 550-552. <https://doi.org/10.1038/448550a>
- Timur, S., & Yılmaz, M. (2013). Çevre davranış ölçeğinin Türkçe'ye uyarlanması. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 33(2), 317-333.
- Tome, J., Richmond, H.L., Rahman, M., Karmacharya, D., & Schwind, J.S. (2022). Climate change and health vulnerability in Nepal: A systematic review of the literature since 2010. *Global Public Health*, 17(7), 1406-1419. <https://doi.org/10.1080/17441692.2021.1924824>

- UNICEF. (2024, July 24). *Avrupa ve Orta Asya'da artan sıcaklıklar, her yıl yaklaşık 400 çocuğun ölümüne neden oluyor* [Press release]. <https://www.unicef.org/turkiye/bas%C4%B1n-b%C3%BCltlenleri/avrupa-ve-orta-asyada-artan-s%C4%B1cakl%C4%B1klar-her-y%C4%B1l-yakla%C5%9F%C4%B1k-400-%C3%A7ocu%C4%9Fun-%C3%B6l%C3%BCm%C3%BCne-neden>
- Usmi, R., & Murdiono, M. (2021). Ecological citizenship in textbooks on Pancasila and Citizenship Education subjects at the secondary education level. *Journal Civics: Media Kajian Kewarganegaraan*, 18(2), 242 – 256. <https://doi.org/10.21831/jc.v18i2.38885>
- Walinski, A., Sander, J., Gerlinger, G., Clemens, V., Meyer-Lindenberg, A., & Heinz, A. (2023). The effects of climate change on mental health. *Dtsch Arztebl Int*, 120(8), 117-124. <https://doi.org/10.3238/arztebl.m2022.0403>
- Wallenhorst, N., & Wulf, C. (Eds.). (2023). *Handbook of the Anthropocene: Humans between heritage and future*. Springer.
- Wang, P., & Altanbulag, A. (2022). A concern for eco-social sustainability: Background, concept, values, and perspectives of eco-social work. *Cogent Social Sciences*, 8(1), 1-13. <https://doi.org/10.1080/23311886.2022.2093035>
- Warburton, J., & Gooch, M. (2007). Stewardship volunteering by older Australians: The generative response. *Local Environment*, 12(1), 43-55. <https://doi.org/10.1080/13549830601098230>
- Watts, N., Amann, M., Arnell, N., Ayeb-Karlsson, S., Belesova, K., Berry, H., Bouley, T., Boykoff, M., Byass, P., Cai, W., Campbell-Lendrum, D., Chambers, J., Daly, M., Dasandi, N., Davies, M., Depoux, A., Dominguez-Salas, P., Drummond, P., Ebi, K. L., Ekins, P., Montoya, L. F. et al. (2018). The 2018 report of the *Lancet* Countdown on health and climate change: Shaping the health of nations for centuries to come. *The Lancet*, 392(10163), 2479-2514. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(18\)32594-7](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(18)32594-7)
- Witt, C., Schubert, A. J., Jehn, M., Holzgreve, A., Liebers, U., Endlicher, W., & Scherer, D. (2015). The effects of climate change on patients with chronic lung disease. A systematic literature review. *Dtsch Arztebl Int*, 112(51-52), 878-83. <https://doi.org/10.3238/arztebl.2015.0878>
- Wolf, J., Brown, K., & Conway, D. (2009). Ecological citizenship and climate change: Perceptions and practice. *Environmental Politics*, 18(4), 503-521. <https://doi.org/10.1080/09644010903007377>
- World Food Programme (WFP). (2024). *A global food crisis*. <https://www.wfp.org/global-hunger-crisis>
- World Health Organization (WHO). (2023). *Climate change*. https://www.who.int/health-topics/climate-change#tab=tab_1
- World Wide Fund for Nature (WWF). (2024, August 1). *Bugün dünya limit aşım günü: Sürdürülebilir bir dünya mümkün* [Press release]. <https://www.wwf.org.tr/?14920/limit-asim-gunu-2024>
- Zhang, Y., Yu, C., & Wang, Lu. (2017). Temperature exposure during pregnancy and birth outcomes: An updated systematic review of epidemiological evidence. *Environmental Pollution*, 225, 700-712. <https://doi.org/10.1016/j.envpol.2017.02.066>

Makale Geliş | Received: 01.11.2024
Makale Kabul | Accepted: 31.12.2024
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.1577964

Tanju TOKA

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof

Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum-TÜRKİYE
Erzurum Technical University, Faculty of Literature, Department of Philosophy, Erzurum-TURKIYE

ORCID: 0000-0002-4368-3740

tanju.toka@erzurum.edu.tr

Antik Bilgelikten İslâm Felsefesine: Tercüme Hareketinin Serencamı

Öz

Bu çalışma, İslâm dünyasında 7. yüzyıldan 10. yüzyıla kadar süren tercüme hareketinin tarihsel gelişimini ve bu sürecin İslâm düşüncesine etkilerini incelemektedir. Tercüme hareketi, İslâm medeniyetinin felsefe-bilim gelişiminde belirleyici bir dönemi simgelemektedir. Bu dönemde antik Yunan, Sâsânî ve Hint medeniyetlerinin birikimleri Arapçaya tercüme edilerek İslâm dünyasına taşınmış ve entelektüel bir sentezin temelleri atılmıştır. Bu çalışma tercüme hareketini üç ana aşamada ele almaktadır: Emevîler dönemindeki sınırlı tercüme hareketi, Abbâsî Halifesi Mansûr ile başlayan sistematik tercüme faaliyetleri ve Halife Me'mûn döneminde zirveye ulaşan nazari eserlerin tercümesi. Emevî döneminde tercüme hareketi daha çok pratik ihtiyaçları karşılamak amacıyla yapılırken, Abbâsîlerle birlikte tercüme faaliyetleri devlet politikasına dönüşmüş ve daha kapsamlı bir boyut kazanmıştır. Özellikle Halife Me'mûn döneminde Beytülhikme gibi kurumlar kurulmuş, felsefe-bilim metinlerinin tercümesi hız kazanmıştır. Bu süreçte Yunanca, Pehlevi ve Sanskritçe gibi dillerden Arapçaya yapılan tercüme hareketi, Arapçanın bir felsefe-bilim dili hâline gelmesine katkıda bulunmuştur. Ayrıca İbnü'l-Mukaffa ve Huneyn b. İshak gibi önemli mütercimlerin rolleri ve bu hareketin İslâm'daki bilimsel üretime katkıları tartışılmıştır. Tercümelerin yalnızca bilgi aktarımı değil aynı zamanda İslâm düşüncesinin özgün gelişimi açısından bir katalizör işlevi gördüğü vurgulanmıştır. Antik metinlerin tercümesi, İslâm filozoflarının yeni kavramlar üretmesine ve bilgiyi özgün yorumlarla zenginleştirmesine zemin hazırlamıştır. Sonuç olarak tercüme hareketi, İslâm medeniyetinde bilimsel düşüncenin olgunlaşmasına ve Batı dünyasının entelektüel gelişimine önemli katkılar sunmuştur. Aynı zamanda bu hareket, İslâm dünyasının yalnızca antik bilgi birikimini miras almasını değil, bu birikime özgün katkılar sunmasını da sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tercüme hareketi, Emevî dönemi, Abbâsî dönemi, Arapça Felsefe-bilim dili.

From Ancient Wisdom to Islamic Philosophy: The Journey of the Translation Movement

Abstract

This study examines the historical development of the translation movement in the Islamic world from the 7th to the 10th centuries and its impact on Islamic thought. The translation movement represents a pivotal phase in the philosophical-scientific advancement of Islamic civilization. During this period, the accumulated knowledge of ancient Greek, Sassanid, and Indian civilizations was translated into Arabic, laying the groundwork for an intellectual synthesis. The study outlines the translation movement in three main phases: The limited translations during the Umayyad period; the systematic translation efforts initiated under Abbasid Caliph Al-Mansur; and the translation of theoretical texts that peaked during the reign of Caliph Al-Ma'mun. While early translations in the Umayyad era primarily addressed practical needs, under the Abbasids, translation activities became state policy and expanded significantly. Especially during Al-Ma'mun's rule, institutions like the House of Wisdom (Bayt al-Hikma) were founded, accelerating the translation of philosophical-scientific texts. Translations from Greek, Pahlavi, and Sanskrit into Arabic contributed to the emergence of Arabic as a language of philosophy-science. The study also highlights the roles of key translators such as Ibn al-Muqaffa and Hunayn ibn Ishaq, as well as the contributions of the translation movement to scientific production in the Islamic world. It emphasizes that these translations were not merely transfers of knowledge but also served as catalysts for the original development of Islamic thought. Translating ancient texts enabled Islamic philosophers to develop new concepts and reinterpret classical knowledge in novel ways. In conclusion, the translation movement not only advanced scientific thinking in the Islamic world but also significantly influenced the intellectual growth of Western civilization. Moreover, it enabled the Islamic world to both inherit and creatively expand upon the intellectual legacy of antiquity.

Keywords: Translation movement, Umayyad period, Abbasid period, Arabic philosophical-scientific language.

Giriş

İslâm düşüncesinde kritik bir dönüm noktası olan tercüme hareketi, 7. yüzyıldan 10. yüzyıla kadar uzanan bir zaman diliminde, İslâm dünyasının kültürel, bilimsel ve felsefi gelişiminde belirleyici bir rol oynamıştır. 10. yüzyıl sonrasında İslâm coğrafyasında sistematik tercüme faaliyetlerinin nihai evresine ulaşmasına karşın, münferit girişimler vasıtasıyla bu entelektüel uğraş Memlûk (1250-1517) devri sonuna değin İslâm dünyasının önemli bir parçası olarak varlığını sürdürmüştür (Vagelpohl - Sánchez, 2022, p. 257).

Bu çalışma, tercüme faaliyetlerini yalnızca bilginin nakli olarak değil, yeni bir entelektüel sentezin oluşturulmasına zemin hazırlayan dinamik bir süreç olarak değerlendirilmesi gerektiğini önermektedir. Bu bağlamda şekillenen çalışmanın temel amacı, İslâm dünyasında gerçekleşen tercüme faaliyetlerinin tarihsel zemini, kronolojik gelişimi ve bilimsel-kültürel etkileşimdeki rolünü sistematik bir perspektifle analiz etmektir. Bu amacın gerçekleştirilmesi doğrultusunda tercüme hareketi, İslâm dünyasının kendi iç dinamikleri, siyasi faktörler ve toplumsal talepler gibi farklı etkenlerle şekillenmiş karmaşık bir olgu olarak ele alınacaktır.

Bu temel üzerine inşa edilen çalışmada tercüme hareketinin gelişimi üç ana aşamada incelenecektir: a) Emevîler (661-750) dönemindeki sınırlı alan ve pratik kaygıların giderilmesine odaklı tercüme, b) Abbâsî Halifesi Mansûr (754-775) döneminde başlayan sistematik tercüme ve c) Halife Me'mûn (813-833) döneminde zirveye ulaşan nazarî eserlerin tercümesi. Bu kronolojik yaklaşım, tercüme faaliyetlerinin zaman içinde nasıl evrildiğini ve İslâm düşünce dünyasının gelişimine nasıl katkıda bulunduğunu anlamak açısından oldukça önemlidir. Tarihsel süreç içerisinde meseleyi incelemeyi hedefleyen bu çalışma, bilhassa erken Abbâsî döneminde (750-1258) halifelerin tercüme faaliyetlerine sağladıkları kurumsal desteği ve bu entelektüel girişimin müesseseleşmiş bir devlet politikası haline dönüşüm sürecini irdedecektir. Bu bağlamda Halife Mansûr'dan başlayarak, Halife Mehdi-Billâh (775-785), Halife Hârûnürreşîd (786-809) ve özellikle Halife Me'mûn dönemlerinde gerçekleştirilen tercüme faaliyetleri incelenecektir. Bu halifeler, bilimsel meraklarının yanı sıra siyasi güçlerini entelektüel başarılarla pekiştirmek amacıyla da tercüme faaliyetlerine destek vermişlerdir. Bu kapsamda, Beytülhikme gibi kurumların rolü, İbnü'l-Mukaffa ve Huneyn b. İshak gibi önemli mütercimlerin katkıları da ele alınacaktır. Bu çerçevede çalışma, tercüme faaliyetlerinin Emevî döneminden başlayarak Abbâsî döneminin sonuna kadar uzayan süreçte geçirdiği dönüşümü, dönemin siyasi, sosyal ve entelektüel dinamiklerinin oluşturduğu sınırlar dahilinde inceleyecektir. Bilhassa Yunanca, Pehlevi ve Sanskritçeden Arapçaya yapılan tercümelerin İslâm düşünce geleneğindeki rolü merkeze alınacak, bu kültürel etkileşim sürecinin çok boyutlu tesirleri tahlil edilecektir. Bu sürecin doğal bir uzantısı olarak, tercüme faaliyetlerinin niteliğinde ve odak noktasında meydana gelen değişimler de dönemin entelektüel ihtiyaçları ve siyasi koşulları çerçevesinde değerlendirilecektir.

Bu bağlamda çalışma boyunca şu araştırma sorularına cevap aranacaktır: a) Tercüme hareketinin İslâm düşünce sisteminin özgünleşmesine olan katkısı nedir? b) Farklı dillerden (Yunanca, Pehlevi, Sanskritçe) yapılan tercümeler arasında içerik veya yöntem farklılıkları var mı? c) Emevî döneminde başlayıp Abbâsî döneminde devam eden tercüme faaliyetlerinin devlet politikası haline getirilmesi, İslâm dünyasının entelektüel ortamını nasıl dönüştürmüştür? d) Tercüme hareketinin, Arapçanın bir felsefe-bilim dili haline gelmesinde nasıl bir etkisi bulunmuştur?

Son olarak bu çalışma, kültürler arası etkileşimin ve bilgi aktarımının medeniyetlerin gelişimindeki rolüne dair yapılacak daha geniş tartışmalara ışık tutmayı hedeflemektedir. Nitekim İslâm dünyasındaki tercüme hareketi, Doğu ve Batı medeniyetleri arasındaki en önemli köprülerden biri olarak işlev görmüştür. Bu bağlamda farklı kültür ve düşünce geleneklerinin etkileşiminin, yeni ve özgün düşünce sistemlerinin ortaya çıkmasındaki rolünü tespit etmek son derece önemlidir. Çünkü söz konusu tercüme faaliyetleri yalnızca antik bilgelik İslâm dünyası

tarafından özümsemesini sağlamamış, aynı zamanda Batı düşüncesinin gelişimine de katkılarda bulunmuştur. Dolayısıyla bu çalışma hem İslâm düşünce tarihine hem de medeniyetler arası etkileşim ve entelektüel aktarım konularına mütevazî bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

A) İslâm Dünyasında Tercüme Hareketi: Kültürel Etkileşim ve Entelektüel Dönüşüm

7. ve 8. yüzyıllardaki fütihat hareketiyle İslâm'ın siyasi açıdan hızlıca yayılması, Arap Yarımadası'ndan başlayarak Filistin-Suriye, Mısır, Mezopotamya ve Kuzey Afrika'yı kapsayan geniş bir coğrafyayı Müslüman hakimiyetine sokmuştur. Bu genişleme, yalnızca toprak kazanımı olarak değil, aynı zamanda İslâm dünyasının kapsamlı bir sosyo-kültürel ve entelektüel dönüşüm sürecine girmesi olarak da değerlendirilmelidir. Çünkü bu fetihler sonucunda Müslümanlar, Helenistik, Roma, Bizans ve Sâsânî medeniyetlerinin zengin kültürel ve felsefe-bilim birikimi ile temasa geçmiştir. Bu gelişmeler, Roma/Bizans ve Sâsânî İmparatorlukları arasında uzun süredir parçalanmış durumdaki bu coğrafyayı siyasi ve kültürel açıdan bütünleştirirken, İslâm'ın kaynaştırıcı etkisi farklı kültür ve medeniyetler arasındaki etkileşimi hızlandırmıştır (Avcı, 2020, s. 184-185). Bunun sonucunda, ticari malların yanı sıra fikir ve düşüncelerin de serbestçe dolaşımı sağlandığı gibi Gutas'ın (2009, p. 13) deyimiyle artık entelektüel canlılığını kaybetmiş, yalnızca kütüphanelerde ve el yazmalarında varlığını sürdüren *ölmek üzere olan felsefe*, İslâm dünyasında yeniden hayata tutunmuştur. İmparator Justinianus'un (527-565) 529 yılında Atina'daki Akademi'yi kapatması ve bunu takip eden süreçte İmparator Heraklius'un (610-641) İskenderiye okulunun fiilen sona ermesine neden olmasıyla Helenistik felsefe ciddi biçimde kesintiye uğramış; felsefi üretim, canlı ve üretken bir ortamdan ziyade el yazmaları ve kütüphaneler formunda varlığını sürdüren, durağan bir yapı hâline gelmiştir. Bununla birlikte, belirli felsefi müfredatlar ve özellikle mantık çalışmaları, teolojik tartışmalar çerçevesinde zayıflamış biçimde de olsa bazı çevrelerde devam etmiştir. Bu çalışmalar, Büyük İskender'in (MÖ 356-MÖ 323) fetihlerinden bu yana ilk kez siyasi bir birlik oluşturacak ve İslâm hakimiyeti altına girecek olan coğrafyadaki çeşitli eğitim kurumlarında ve entelektüel topluluklarda sürdürülmüştür. Geç antik dönemde çeşitli topluluklarda gözlemlenen bu entelektüel gelişmeler, daha sonra Arapçadaki felsefi geleneğin yeniden canlandırılması için gerekli -ancak Gutas'a göre yeterli olmayan- koşulları oluşturmuştur (Gutas, 2009, p. 13; Gutas, 2016, p. 4942). Öyle ki İslâm dünyası, felsefeyi canlı bir düşünce ortamından değil, felsefi aktarımın ve rekabet halindeki okulların hâkim olduğu bir ortamdan tevarüs etmiştir (Endreß, 2007, p. 320). Bu nedenle, İslâm fetihlerinin entelektüel açıdan etkisi yalnızca aktarım değil; aynı zamanda bir diriltme, canlandırma işlevi de görmüştür. İslâm dünyasında yaratılan kültürel etkileşim ve sentez süreci, İslâm felsefesinin temelini oluşturan çok katmanlı ve zengin bir kültürel yapının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Barış, 2017, s. 1883). Böylece İslâm'ın erken dönemindeki fetihler sadece askeri ve siyasi bir yayılma değil, aynı zamanda geniş çaplı bir kültürel ve entelektüel dönüşüm süreci olarak da tarih sahnesindeki yerini almıştır.

Alanyazında bu kültürel etkileşimin doğası ve sonuçları hakkında çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Bunlar arasında özellikle dikkat çeken bir yaklaşım, "temas teorisi" olarak adlandırılan bakış açısidir. Bu teori İslâm düşüncesinin gelişimini, Arap Yarımadası'nın dışına genişleyerek bilhassa Roma/Bizans ve Sâsânî gibi köklü medeniyetlerle etkileşime girmesine bağlamaktadır. Bu teorinin cazip yönü, İslâm felsefe-bilim geleneğinin doğuşunu dış faktörlerle açıklama kolaylığı sunmasıdır. Ancak İslâm felsefe-bilim geleneğinin gelişimini salt dış etkilerle açıklama eğilimi, bu dönüşümün karmaşık doğasını tam olarak kavramakta yetersiz kalmaktadır (Saliba, 2007, p. 4). Çünkü her ne kadar İslâm dünyası, önceki düşünce geleneklerinden önemli ölçüde etkilenmiş olsa da bu mirası özgün bir şekilde yorumlayan ve yeni bir sentez oluşturan entelektüel, toplumsal ve politik dinamikler belirleyici rol oynamıştır. Bu bağlamda, İslâm dünyasının bilimsel ve felsefi gelişimini basit bir aktarım süreci olarak değil, yaratıcı özümseme ve yeniden yorumlama süreci

olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Nitekim İslâm filozofları, tercüme edilen metinleri sadece kabul etmekle kalmayıp onları geliştirmiş ve kendi medeniyetlerinin ihtiyaçlarına göre uyarlamıştır. Bu temelde geliştirilecek bir yaklaşım biçimi, İslâm düşünce tarihindeki özgün katkılarının daha iyi anlaşılmasına olanak sağlayacaktır.

İslâm fetihleri sonucunda şekillenen yeni kültürel ortam, düşünsel etkileşim ve bilgi yayılımını hızlandırmıştır. Çünkü İslâm'ın doğuşu sırasında Arap Yarımadası'nın kuzeyinde, kendi dönemine göre belli bir yetkinlik kazanmış bir felsefe-bilim geleneği mevcuttu ve İslâm'ın ilk yayılma alanları da bu entelektüel birikimin hâkim olduğu coğrafyayı kapsamaktaydı. Dolayısıyla İslâm kültür dünyasının bu zengin mirası göz ardı etmesi mümkün değildi. Nitekim fetihlerden kısa bir süre sonra, antik felsefe-bilim mirasının İslâm dünyasındaki etkisi, öncelikle yoğun tercüme faaliyetleri şeklinde kendini göstermeye başlamıştır. Bu süreçte, aktarılan bilginin İslâm düşünürleri tarafından özgün yorumlara dönüştürülmesi, entelektüel gelişim açısından belirleyici olmuş ve bu birikim, yeni bir düşünce sisteminin inşasına zemin hazırlamıştır. Bu çerçevede İslâm dünyasının antik felsefe-bilim mirasının kökenine ve Müslümanlara gelinceye kadarki serencamına olan yaklaşımını Fârâbî'nin *Tabsîlu's-sa'ade* eserinde, felsefe ile ilgili şu ifadesinde bulmak mümkündür:

Söylendiğine göre bu ilim eskiden Irak halkı olan Kaldeliler arasında mevcuttu. Onlardan Mısır halkına geçmiş, oradan Yunanlılara intikal etmiş, Süryanîler ve daha sonra Araplara geçinceye kadar onlarda kalmıştır. Bu ilmin içerdiği her şey Yunan dilinde, daha sonra Süryancada, nihayet Arapçada ifade edilmiştir (2013, s. 91).

Fârâbî'nin söz konusu ifadeleri, antik döneme ait felsefe-bilim mirasının İslâm dünyasında ele alınışı, tevarüs eden bir anlayışın egemen olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda İslâm dünyasında antik döneme ait felsefe-bilim mirasına menfî bir yaklaşım yerine onu tevarüs eden bir yaklaşımın hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İslâm coğrafyasında belirgin hâle gelen temel eğilim, felsefe-bilimin hangi dilde veya kültürde üretildiğine bakılmaksızın Arapçaya kazandırılması yönündeydi. Bu kapsayıcı anlayışın bir tezahürü olarak başlangıçta yönetim, tıp, astronomi ve simya gibi pratik alanlardaki ihtiyaçları karşılamak amacıyla Emevîler döneminde başlatılan tercüme faaliyetleri, Abbâsîler döneminde daha çok sistematik olarak yürütüldü (Demirci, 2015, s. 103).

Tercüme hareketi, İslâm dünyasının antik bilgi birikimine yönelik kapsamlı bir özümseme çabasını yansıtmaktadır. Nitekim bu süreçte dinî ve mitolojik metinler ile bazı edebî eserler dışında, dönemin felsefe-bilim külliyyatının büyük bir kısmı ya doğrudan ya da Süryanice üzerinden Arapçaya aktarılmıştır (Mavroudi, 2015, p. 55). Ayrıca tercüme faaliyetlerinin kapsadığı alanlar oldukça geniş bir yelpazeye yayılmıştır; gökbilimlerden doğa bilimlerine, matematikten müzik nazariyesine, metafizikten fiziğe, tıptan siyaset ve ahlâk felsefesine kadar uzanan bu çeşitlilik, İslâm dünyasının bilgi edinme ve üretme konusundaki çok yönlü yaklaşımını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu sistematik tercüme hareketi sadece bilginin nakli değil, aynı zamanda yeni bir bilimsel ve felsefî sentezin oluşturulması için de zemin hazırlamıştır (Arberry, 2010, p. 119).

Tercüme hareketinin etkileri, sadece kısa vadeli bilgi aktarımı ile sınırlı kalmamış, İslâm medeniyetinin sonraki yüzyıllardaki bilimsel ve felsefî gelişimine de derin katkılar sunmuştur. Çeşitli dillerden Arapçaya yapılan tercümeler, İslâm düşüncesini zenginleştirmenin ötesinde, dünya düşünce tarihinin genel seyrini etkileyecek nitelikte olmuştur. Bu bağlamda, tercüme hareketi pasif bir bilgi transferi süreci olarak değerlendirilemez; aksine İslâm dünyasında yeni kavramlar ve özgün teorilerin gelişmesine zemin hazırlayan dinamik bir olgudur. Öyle ki 10. ve 11. yüzyıllarda, İslâm dünyasında felsefenin tüm konularını kapsayan alanlarda üretilen telif eserler, tercüme eserlerin etkisini aşarak entelektüel dünyada baskın bir konuma ulaşmıştır. Ancak bu bağlamda önemli bir noktaya işaret eden Gutas (2017, p. 134), İslâm dünyasında felsefe-bilim alanında gerçekleşen söz konusu gelişmeleri, yalnızca tercüme hareketinin bir sonucu olarak

değerlendirmemektedir. Çünkü Yunanca başta olmak üzere çeşitli antik dillerden Arapçaya yapılan söz konusu tercümeler, canlı bir entelektüel ortamın yaratmış olduğu ihtiyacın bir sonucudur. Gutas'a (2017, p. 134-135) göre, tercüme hareketleri İslâm dünyasında mevcut pratik ve teorik ihtiyaçlarla örtüşmüş, böylece bir bilgi transferi olmanın ötesinde, farklı düşünce geleneklerinin yaratıcı bir şekilde yorumlanmasını sağlamıştır. Bu süreçte, mütercimlerin yetkinliği, kelâmcılar ve filozoflar gibi entelektüel grupların talepleri ve halifelerin himayesi, bu ortamın oluşumunda belirleyici olmuştur. Dolayısıyla bu canlı entelektüel ortam, İslâm düşüncesinin kendi iç dinamikleriyle şekillenen özgün bir bilgi üretim sürecinin temelini oluşturmuştur. Farklı bir ifadeyle, tercüme hareketinin başarısını yalnızca dış etkilerle açıklamak, bu sürecin İslâm dünyasındaki özgün gelişim ve üretkenliğiyle olan bağlantısını göz ardı etmek olur. Eğer İslâm dünyasında henüz canlı bir entelektüel hareketlilik oluşmamışken tercüme faaliyetleri başlatılmış olsaydı, bu hareketin bu denli derinlikli ve kapsamlı sonuçlara ulaşması mümkün olmazdı. Benzer şekilde yalnızca halifeler veya seçkin toplumsal grupların talepleri doğrultusunda yapılan tercümelerin, uygun entelektüel koşullar bulunmadığı takdirde kalıcı bir etki yaratması da beklenemezdi. Bu nedenle İslâm düşünce dünyasında 7-11. yüzyılları kapsayan ve klasik dönem olarak adlandırılan felsefe-bilim hareketliliği, yalnızca tercüme faaliyetleriyle değil, aynı zamanda dönemin kültürel, toplumsal ve entelektüel koşullarıyla birlikte değerlendirilmelidir.

Bunun dışında gerçekleştirilecek bir anlatı İslâm dünyasını çevreleyen iki ana medeniyet merkezine odaklanmaktadır; batıda Helenistik ve doğu ile güneydoğuda Sâsânî ve dolaylı olarak Hint medeniyetleri. Bu medeniyetler, uzun bir tarihsel geçmişe, belirli dönemlerde yüksek düzeyde bilimsel üretime ve İslâm öncesi dönemde gelişmiş bir entelektüel canlılığa sahip olarak tasvir edilmektedir. Ancak bu yaklaşım biçimi, İslâm medeniyetinin özgün katkılarını ve iç dinamiklerini göz ardı etme riski taşımaktadır. Ayrıca bu anlatıda yer alan “ileri” ve “geri” gibi göreceli terimlerle medeniyetleri sınıflandırmanın metodolojik sorunlara yol açmaktadır. Bu bağlamda, İslâm düşüncesinin gelişimini *iç* ve *dış* dinamikleriyle birlikte incelemek, tarihsel gerçekliği daha doğru yansıtacaktır (Saliba, 2007, p. 2).

B) Tercüme Hareketinin Gelişimi ve Kurumsal Dönüşümü

B.1. Emevî Dönemi: Yunanca-Arapça Tercüme Geleneğinin Doğuşu

İslâm dünyasında antik Yunan düşüncesinin Arapçaya tercüme edilmesi sürecini şekillendiren etmenler, tarihsel ve kültürel bağlamda ele alındığında çok boyutlu bir yapıyı oluşturmaktadır. Buna göre Emevî yönetiminin merkezi olan Şam'ı çevreleyen bölgelerde hâkim olan Yunanca konuşan toplulukların entelektüel yönelimi, büyük ölçüde Bizans merkezli Ortodoks Hristiyan düşüncesi tarafından şekillendirilmekteydi. Gutas ve Siniosoglou'nun (2017, p. 273–274) ifade ettiği üzere, Ortodoksluk Bizans'ta yalnızca bir inanç sistemi değil, “bir varoluş biçimi, entelektüel bağlantıları olan bir yaşam tarzı” olarak görülmekteydi. Bu nedenle, Ortodoksluğun egemen olduğu bu kültürel ortamda, antik Yunan tarzında gelişen felsefe benzer bir konum elde edememiş; daha ziyade, teolojik çerçevede işlevsel olduğu sürece meşrulaştırılan bir araç olarak değerlendirilmiştir. Bu düşünce geleneği, dinî gerekçelerin ötesinde kültürel olarak da antik Yunan mirasına karşı mesafeli bir tutum sergilemekteydi (Mavroudi, 2015, p. 29; Vagelpohl & Sánchez, 2022, p. 258). Bununla birlikte Emevî halifelerinin siyasi anlamdaki temel kaygısı, iktidarlarını güçlendirmek ve egemenlik alanlarını genişletmek olmuştur; kültürel açıdan ise büyük ölçüde İslâm öncesi Arap kabile geleneğini sürdürmüşlerdir (Gutas et al., 2017, p. 82). Bu durum, Emevî döneminde yapılan tercüme faaliyetlerinin daha dar kapsamlı ve çoğunlukla pratik alanlarla sınırlı kalmasına yol açmıştır. Ancak bu sınırlı faaliyetler bile antik Yunan düşüncesinin İslâm dünyasında tanınmasına yönelik ilk adımları atmıştır. Nitekim Abbâsî hilafetinin kurulmasıyla birlikte, yönetim merkezinin Bağdat'a taşınması İslâm dünyasında felsefi tercümelerin daha sistematik hale gelmesini mümkün kılmıştır. Abbâsî halifeleri, daha kozmopolit ve entelektüel bir çevreye sahip olduklarından antik düşünceye daha açık olmuşlardır. Bu ortam,

Ortodoks Hristiyan düşüncesinin doğrudan etkisinden görece uzak bir konumdaydı. Ayrıca bu yeni merkezde, tercüme hareketine yön verecek insan kaynağı, Süryaniceye çevrilmiş klasik metinler, teknik bilgi birikimi ve güçlü bir felsefî literatür de mevcuttu. Tüm bu etkenler birleşerek, İslâm dünyasında kapsamlı bir tercüme ve bilgi aktarım sürecinin zeminini hazırlamıştır (Saliba, 2007, p. 45–50).

Bu çerçevede İslâm dünyasında Arapçaya yapılan tercümelerin sistematik ve kurumsal bir yapı içerisinde gerçekleştirildiği Abbâsî hilâfetinden çok daha eskiye dayandığı anlaşılmaktadır. Çünkü Bağdat'ın kurulmasından uzun bir süre önce Emevî hilâfetinin ilk yıllarından itibaren İslâm dünyasında toplum ve ticari ilişkilerin yanı sıra idari ve bürokratik işlerin yürütülmesi ve yöneticiler ile yerel halk arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi için gününbirlik ihtiyaçlar temelinde tercümeler yapılmaktaydı. Bu durum tercümelerin söz konusu dönemde sosyal hayatın bir parçası hâline geldiğini göstermektedir. İslâm fetihleri sonrasında Emevî yönetiminin idari yapılanması, fethedilen bölgelerdeki dilsel çeşitlilikten doğrudan etkilenmişti. Suriye-Filistin, Mısır ve İran bölgelerinde sırasıyla Yunanca, Kıptîce ve Pehlevîce dillerin hâkimiyetinin sürmesi, bu dillerin resmi idari alanlarda kullanımını devam ettirmesine olanak sağlamıştır. Özellikle Halife Hişâm b. Abdülmelik'in (724–743) Arapçayı devlet dili olarak yerleştirme girişimlerine kadar, Şam'daki maliye divanları Yunanca, Irak'ta Farsça, Mısır'da ise Kıptîce olarak işlevini sürdürmüştür (Donner, 1986, p. 283; İbnü'n-Nedim, 2019, s. 788). Bu çok dilli idari yapı, yeni kurulmuş ve kurumsal olgunluğa henüz ulaşmamış İslâm devletinin, yerel uzmanlık bilgisinden faydalanma zorunluluğunun bir sonucuydu. Eğitimli Müslüman bürokratların azlığı, Emevîlerin yerel halkın bilgi birikimiyle yönetsel pragmatizm arasında bir denge kurmasını zorunlu kılmıştır. Ayrıca bu tercümeler, idari terminolojinin Yunanca ve Pehlevîce kaynaklardan Arapçaya intikalini de kolaylaştırmıştır (Vagelpohl, 2008, p. 18). Emevîler döneminde, özellikle fethedilen topraklarda yerel yönetimlerin entelektüel birikimlerinden yararlanmak amacıyla yapılan bu tercümeler, esasen divan kayıtlarının Arapçalaştırılmasına odaklanmıştır. Böylece bu faaliyetler, mali kaynakların idaresinde Arapçayı ana dil hâline getirmeyi ve Müslüman-Arap unsurun önceki yapının mirası üzerindeki tam kontrolünü sağlamayı amaçlamıştır. Bu bağlamda, ilk dönem tercümelerinin, idari sistemin düzenlenmesi ve Arapçanın bürokrasi dili olarak yerleşmesi gibi işlevleri olduğu söylenebilir.

Arapça tercüme hareketinin tarihsel sürecinin anlaşılması, tercümelerin yapılmasını gerektiren entelektüel ihtiyaçlar ve bu ihtiyaçların karşılanmasını sağlayan siyasi faktörlerin belirlenmesiyle yakından ilişkilidir. Emevî hilâfetinin ilk dönemlerinde yönetimi çevreleyen Yunanca konuşan söz konusu topluluk entelektüel yönelimlerinin bir sonucu olarak Helenistik düşünceyi dışlasa da bu hususta Emevî Halifelerinin farklı düşündüğünü söylemek mümkündür. Nitekim İslâm dünyasının Helenistik düşünce ile etkileşiminin tarihsel kökenleri, bu dönemde gerçekleştirilen erken tercüme faaliyetlerine dayanmaktadır. Bu bağlamda Sezgin'in araştırmaları, önemli bir tarihsel perspektif sunmaktadır. Sezgin (2007), Yunan simyacı Zosimos'un simya ilmine dair bir risalesinin Arapçaya tercümesinin, Muaviye'nin (661-680) Şam valiliği döneminde gerçekleştiğini belirtmektedir. Bu tespit, Müslümanların antik Yunan düşünce mirasına olan ilgisinin, Yunanca konuşulan bölgelerin fethiyle eş zamanlı olarak başladığını göstermektedir. Bunun yanı sıra, erken dönem tercüme faaliyetlerine ilişkin benzer görüşler de mevcuttur. Örneğin, Sezgin'i destekler nitelikte Crone da ilk Yunanca-Arapça tercümenin Muaviye döneminde gerçekleştiğini belirtmektedir. Ancak Crone'a (2007) göre, Yunancadan Arapçaya tercüme edilen ilk eser, Muaviye'nin halifeliği sırasında İstanbul'un fethi için düzenlenen sefer esnasında, Danyal Peygamber'e atfedilen bir metindir. Bu farklı perspektifler, erken İslâm döneminde gerçekleşen tercüme faaliyetlerinin çeşitliliğini ve kapsamını işaret ettiği gibi İslâm dünyasının Helenistik düşünceyle olan ilişkisinin, fetih hareketleriyle birlikte başlayan dinamik ve çok yönlü bir süreç olduğu göstermektedir.

Bu geniş kültürel etkileşim zemini üzerinde İslâm dünyasında Yunanca düşünce mirasına yönelik sistematik bir ilgi gelişmeye başladı. Bu ilginin ilk somut örnekleri, yine Emevî döneminde kendini gösterdi ve özellikle pratik bilimler alanında yoğunlaştı, ki bu dönemde Yunanca düşünce mirasına yönelik duyulan ilginin ilk örnekleri tıp, astronomi ve simya gibi alanlarda ortaya çıkmaktadır. Buna göre Muaviye'nin yanı sıra I. Mervân (684-685) döneminde de Yunanca düşünceden çeşitli tercüme yapılmıştır. Bu dönemde tıp alanıyla ilişkili İskenderiyeli Ahron tarafından yazılan ders kitabı niteliğindeki eser Süryaniceye tercüme edilmişti. Yahudi kökenli hekim Mâserceveyh el-Basrî/Mâsercis tarafından bu esere iki bölüm daha eklenerek *Kitâbu'l-Künnâs* ismiyle Arapçaya tercüme edildi. Emevî dönemindeki Yunanca felsefe-bilimin Arapçaya aktarıldığını gösteren diğer önemli örneklerle ise Emevî Emîri Hâlid b. Yezid (ö. 704) döneminde karşılaşmak mümkündür, ki onun emriyle tercüme edilen eserlerin önemli bir bölümü kimya ve astroloji ile ilgilidir. İbnü'n-Nedim, Hâlid b. Yezid'in, İstafan (Stephan) el-Kadîm'i tıp ve astronomi alanlarında, İskenderiyeli rahip Maryânos'u (Marianos Romenus) ise daha çok kimya alanında Yunanca ve Kıpticeden tercüme yapmaları için görevlendirdiğini aktarmaktadır (İbnü'n-Nedim, 2019, s. 792-938; Endreß, 2007, p. 324; Avcı, 2020, s. 185-186).

Hâlid b. Yezid'in kişisel çabaları ile birlikte, ondan önceki dönemlerde çeşitli bilim dallarında yapılan mezkûr tercümelerden hareketle, Yunanca düşünce mirasının Arapçaya aktarılmaya başlandığı dönem olarak miladi yedinci yüzyılın üçüncü çeyreğini kabul etmek mümkündür. Ancak Emevî döneminde yapılan tercümeler tıp ve kimya gibi pratik alanlarla sınırlı kaldığı anlaşılmaktadır, ki bu bilimlerle ilgili yapılan tercümelerin sayısı da benzer şekilde sınırlıdır. Ayrıca bu dönemde yapılan tercümelerin temelinde pratik kaygıların yer aldığı anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra Emevî döneminde yapılan tercümelerin sistemli ve kurumsal bir yapı içerisinde gerçekleştirilmediği, ferdî girişimler sonucunda yapıldığı görülmektedir (Sezgin, 2007, s. 4). Bu ferdî girişimler, özellikle idari ve askeri ihtiyaçları karşılamaya yönelik olduğu için tercüme faaliyetlerinin bilimsel ve entelektüel gelişime katkısı sınırlı kalmıştır. Ancak başlatılan bu süreç, Abbâsîler döneminde bir nevi zemin hazırlayıcı işlev üstlenmiş ve tercümelerin daha sistematik bir hâle gelmesinin önünü açmıştır.

B. 2. Abbâsî Dönemi: Yunanca-Arapça Tercüme Geleneğinin Olgunlaşması

Abbâsî hilafetinin kurulmasıyla birlikte, özellikle Bağdat'ın 765 yılında hilafetin yönetim merkezi olması sonrasında İslâm dünyasında gerçekleştirilen tercüme faaliyetlerinin hem niceliksel hem de niteliksel açıdan kayda değer bir dönüşüm geçirdiği gözlemlenmektedir. Çünkü ilk sistematik tercüme faaliyetlerinin kökeni, başlangıçta İskenderiye ve Antakya gibi köklü Helen merkezleriyle doğrudan bağlantılı olmaktan çok Irak bölgesinde yaşayan ve Helen kültüründen etkilenmiş Süryani ve Pers topluluklarının varlığıyla ilişkiliydi (Peters, 1968, p. 59). Bu dönüşüm tercüme faaliyetlerinin artık bireysel girişimlerin ötesine geçerek, devlet destekli ve sistematik bir politikaya dönüşmesiyle bağlantılıdır. Daha sarıh bir anlatımla, Emevî döneminde tıp ve kimya gibi pratik alanlara odaklanan tercümeler, Abbâsî döneminde felsefe ve bilim gibi nazarî alanlara yönelerek daha geniş bir entelektüel birikimin şekillenmesine katkıda bulunmuştur. Bu dönüşüm tercüme edilen eserlerin sayısındaki artışın yanı sıra, tercümelerin kapsam ve derinliğindeki gelişmeyi de içermektedir. Öyle ki Abbâsî halifeleri, yalnızca pratik bilgiye değil, nazarî felsefenin de aktarılmasına büyük önem vermişlerdir. Antik dönem düşünce mirasına ait felsefî ve bilimsel eserler onuncu yüzyıla kadar Arapçaya aktarılmaya başlandı. Ayrıca İslâm dünyasındaki tercüme hareketlerinin erken dönem Abbâsî Halifeleriyle birlikte başlatılmasını sağlayan temel nedenlerden birisi ise bu dönemde Yunanca ve Süryaniceden Arapçaya sistematik tercümelerin başlatılması için gerekli olan entelektüel talep ve bunu gerçekleştirecek olan insanî kaynağın bulunmasıyla da ilişkilidir (Vagelpohl, 2008, p. 22). Bununla birlikte önemli nedenlerden bir diğeri de Abbâsî halifelerinin tarih anlayışında aranabilir. Buna göre Abbâsî halifeleri kendilerini yalnızca Hz. Peygamber'in değil, aynı zamanda antik düşünürlerin mirasçıları olarak görmekteydiler (Vagelpohl

- Sánchez, 2022, p. 161). Bu bağlamda, Abbâsî dönemi tercüme hareketi, yalnızca antik bilgi birikiminin aktarımını değil, aynı zamanda İslâm dünyasının kendi entelektüel ve kültürel kimliğini yeniden şekillendirmesini sağlayan bir dönüşüm sürecini temsil etmektedir.

Hilâfet merkezinin Bağdat'a taşınması neticesinde yerel nüfusun önemli kısmının Yunanca konuştuğu bir bölgeden anadili Pehleviceden bir bölgeye geçilmiş oldu, ki bu değişim toplumsal ve entelektüel zihniyetin dönüşümünün önünü açmıştır. Gutas'a (2017, p. 57) göre Bağdat'ın kurulması, İran kültür ve tarihinin henüz oluşum aşamasındaki Abbâsî kültürünün belirlenmesinde önemli bir etkisi olmuştur. Nitekim bu durum Abbâsî döneminde yapılan ilk tercümelerin niçin Pehleviceden yapıldığını da açıklamaktadır. Gutas'a benzer şekilde tercüme hareketlerinde gerçekleşen bu kırılmayı Bağdat şehrinin kurulmasına bağlayan Kumeyr (1976, s. 187), hilâfet merkezinin Şam'dan Bağdat'a geçmesini yönetimin yalnızca bir şehirden başka bir şehre intikali değil, aslında bir zihniyet değişimi şeklinde değerlendirmektedir. Bu değerlendirme, Bağdat'ın kurulmasıyla birlikte derinleşip genişleyen tercüme hareketi ve bunun sonucunda ortaya çıkan entelektüel hareketliliğin anlaşılması için oldukça önemlidir.

Erken Abbâsî dönemi tercüme faaliyetleri, başlangıçta Emevî dönemindekine benzer şekilde pragmatik ihtiyaçlar doğrultusunda şekillenmiş olsa da Bağdat'ın kozmopolit yapısının gelişmesiyle birlikte önemli bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşümün hızlanmasında, ilk dönem Abbâsî halifelerinin tercüme hareketine verdikleri destek ve bunu sistematik bir devlet politikasına dönüştürmeleri kritik bir rol oynamıştır. Bu tarihsel süreç içerisinde, tercüme faaliyetlerinin odak noktasında belirgin bir kayma gözlemlenmektedir; başlangıçtaki pratik ve uygulamaya yönelik kaygıların yerini, giderek daha nazari ve spekülâtif ilgi alanları almaya başlamıştır (Gutas, 2017, s. 66-73). Bağdat'ın kurulması, ilk tercümelerin yapıldığı bu dönemde Müslümanlar tarafından tevarüs edilen düşünce mirasının yalnızca antik Yunan kaynaklı olmamasına da imkân sağlamıştır. Buna göre tercüme hareketi sırasında Yunancanın dışında Pehlevicede ve Sanskritçe dillerindeki çeşitli eserler de Arapçaya aktarıldı. Ayrıca Arapçaya tercüme edilen Sanskritçe eserlerin önemli bir kısmı iyi derecede Pehlevicede bilen Hint kökenli alimler tarafından yine iyi derecede Arapça bilen İran kökenli alimlerin yardımlarıyla tercüme edilmiştir. Böylece Sanskritçe-Arapça tercümelerinde İranlı mütercimler iki dil arasında aracı bir rol üstlendikleri anlaşılmaktadır (Şeşen, 1979, s. 5; Demirci, 2015, s. 103-104).

Tercüme hareketi sırasında Yunanca-Arapça tercümelerin merkezi Bağdat şehriyken, Pehlevicede-Arapça ve Sanskritçe-Arapça tercümelerinin merkezi ise Cundişâpûr ve Merv şehirleridir. Bu şehirler, farklı kültürel geleneklerin kesişim noktaları olduğundan, tercüme faaliyetleri bu coğrafyalarda daha zengin bir biçimde gerçekleşmiştir. Pehleviceden Arapçaya yapılan ilk dönem tercümeler genellikle yönetim gibi pratik kaygıların giderilmesi için yapılmaktaydı. Bu tercümeler, İslâm dünyasında devlet idaresi ve bürokratik düzenin oluşturulmasında önemli bir rol oynamıştır. Bununla birlikte, Abbâsî döneminde Pehlevicede eserler arasında edebiyat ve tarih alanlarına ait eserlerin de dikkate değer bir yere sahip olduğu görülmektedir. Abbâsî dönemindeki tercüme hareketi sırasında siyaset ve edebiyat bağlamında Sanskritçe ve Pehleviceden tercümeler yapılırken felsefe-bilim alanında Yunancadan tercümeler yapılmaya devam ediliyordu. Böylelikle ortaya, her bir kültürün bilgi birikimine yönelik farklı entelektüel ihtiyaçların bir yansıması olarak değerlendirilebilecek bir çeşitlilik çıkmıştı. Bu çerçevede antik Yunanca şiir, tiyatro ve tarihle ilgili metinler Arapçaya tercüme edilmedikleri gibi bunlara yönelik herhangi bir ilgi de duyulmamıştır (Fahri, 1997, s. 31; Rosenthal, 1994, p. 7). Bunun temel nedenlerinden biri, İslâm dünyasında o dönemdeki tercüme faaliyetlerinin büyük ölçüde pratik ve teorik ihtiyaçlara yanıt vermeyi hedeflemesidir. Şiir ve tiyatro gibi edebî türler, İslâm düşüncesinin entelektüel odaklarından biri olan felsefe ve bilimle doğrudan bağlantılı görülmemiştir. Aynı şekilde, tarihsel metinlerin aktarımı da çoğunlukla devlet idaresi veya yönetimle doğrudan ilgisi olmayan konular olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle,

tercüme faaliyetleri daha çok tıp, matematik, astronomi ve felsefe gibi pratik ve teorik alanlara odaklanmıştır.

Bağdat şehrini kuran ikinci Abbâsî Halifesi Mansûr, tercüme hareketini gerçek manada başlatan ve bunu imparatorluk politikasına dönüştüren ilk kişi olarak kabul edilmektedir. Astroloji ilmine ilgi duyan Halife Mansûr, Cundişâpûr akademisindeki alimlerden görevlendirdiği kişiler aracılığıyla bu ilimle ilgili Pehleviceden pek çok eserin Arapçaya aktarılmasını sağladı (Daiber, 2012, p. 49). Ayrıca Mansûr'un bu ilgisi yalnızca Pehlevicedeki eserlerde sınırlı kalmamıştır. Buna göre Sanskritçe dilinde kaleme alınan ve astronomiyle ilgili oldukça hacimli bir eser olan Brahmagupta'nın *Siddhânta* isimli eseri Sâsânî astronomisinin İslâm dünyasındaki en önemli temsilcilerinden biri olan Muhammed b. İbrahim el-Fezârî tarafından *Sind-hind* ismiyle Arapçaya tercüme edildi. Bu eser, Mansûr döneminde astronomiyle ilgili incelemelere karşı var olan ilgiyi daha da arttırmıştır. Bu dönemde Sanskritçe ve Pehlevicenin yanı sıra Süryanice, Nebatice ve Kıptice gibi dillerden de Arapçaya çeşitli tercüme yapıldı (Gutas, 2017, s. 38-43; Sezgin, 2007, s. 8).

Mansûr'un kâtipliğini yapan İbnü'l-Mukaffa İran kültürünün etkisiyle yapılan söz konusu Pehleviceden-Arapça tercüme hareketinin seyrini önemli ölçüde etkilemiştir. Öyle ki İbnü'l-Mukaffa, siyasetnâme-adap türünde gerek yaptığı tercüme gerekse de telif ettiği eserlerle, Sâsânî kültür, tarih ve yönetim anlayışının İslâm dünyasına aktarılmasında aracı bir rol üstlenmiştir. Bu çerçevede onun amacının Sâsânî İmparatorluğunda geliştirilmiş olan patrimonial yönetim biçiminin hilâfet kurumuna uyarlamak olduğu anlaşılmaktadır (Kömbe, 2018, s. 210-211; Black, 2010, s. 48-49). İbnü'l-Mukaffa'nın edebiyat ve siyaset alanında yaptığı en önemli tercümelerinden birisi *Kelîle ve Dimne*'nin Pehleviceden tercümesini Arapçaya kazandırmasıdır. Ayrıca Mazdek, Mânî ve Zerdüş gibi gnostik düşünceye ait figürlerle ilişkili metinleri tercüme ettiği ya da kaleme aldığı belirtilen İbnü'l-Mukaffa, bu yönelimi nedeniyle dönemin siyasî ve dinî çevrelerinin tepkisini çekmiş ve bu durum, onun ölüm sebeplerinden biri olarak değerlendirilmiştir (Durmuş, 2000, s. 131). Dolayısıyla onun gnostik düşünceye olan yakınlığı yalnızca entelektüel değil, aynı zamanda siyasî risk taşıyan bir yönelimdi. Bunun yanı sıra İbnü'l-Mukaffa, Pehleviceden tercüme edilen Aristoteles'in *Organon*'un bazı kitaplarını ve Porfiryus'un *İsagojê*'sini de Arapçaya tercüme etti (Gutas, 2009, p. 19). İbnü'n-Nedim (2019), İbnü'l-Mukaffa'nın mezkûr eserlerin yanı sıra Pers kralların tarihiyle ilgili olan *Kitâbü Hudâyname fi's-Siyer*, *Kitâbü Ayinnâme*, *Risâletü Tenser*, *Kitâbü's-Segîserân*, *Kitâbü'l-Peykâr*, *Kitâbü Mazdek* ve *Kitâbü't-Tâc fî Sîreti Anûşîrvan* gibi Sâsânî kültür ve siyasetiyle ilgili eserleri Pehleviceden Arapçaya aktardığını belirtmektedir.

İbnü'l-Mukaffa'nın yanı sıra İshak b. Yezid, *Siretü'l-Furs*'u, Hasan b. Selh ise *Câvidân-Hire*'i Pehleviceden Arapçaya aktarmıştır. Mezkûr eserlerin dışında tercüme hareketinin erken döneminde Pehleviceden Arapçaya tercüme edilen eserler arasında Sâsânî devletinin kurucusu olan Erdeşîr b. Bâbek'in (226-240) sözlerini ve nasihatlerini ihtiva eden ve Sâsânî ülkesi için bir anayasa hüviyetinde olan *Abd-i Erdîş* isimli eser de bulunmaktadır. *Abd-i Erdîş*, ilk olarak Emevîler döneminde Halife Hişâm b. Abdülmelik'in isteğiyle daha sonrasında Abbâsîler döneminde Belâzürî tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir. Bu eserlerin dışında Sâsânî devletinin kurucusu olan Erdeşîr b. Bâbek'in hayatından bahseden *Kârnâme*, *Kitâb Zemzeme*, *Kitâb Kârvend* ve *Kitâb eş-Şâhî* gibi kitaplar da Pehleviceden Arapçaya tercüme edilen eserler arasında yer almaktadır (Kömbe, 2018, s. 209; Şeşen, 1979, s. 10).

Pehleviceden tercüme edilen bu eserlerin yanı sıra Sâsânî yönetim anlayışını temel alan ancak Arapça telif edilen eserler de etkili olmuştur. Bu bağlamda Kömbe, İbnü'l-Mukaffa'ya atfedilen *el-Edebü'l-Kebîr*, *el-Edebü's-Sagîr* ve *Kitâbü's-Sahâbe* isimli eserler ile Abbâsî yönetimiyle ilişki kurmaktadır. Ona göre bu eserler, "Sasani merkezîyetçi ve toplum idaresine ait siyasi ahlak değerlerinin merkezîyetçi bir imparatorluk düzeni kurmak isteyen Abbâsîlerin devlet ve toplum idaresine uyarlanması" anlamına gelmektedir (Kömbe, 2018, s. 211). Ayrıca Sâsânî etkisi yalnızca

devlet yönetiminde değil, aynı zamanda bu alanla ilgili fikirleri ihtiva eden eserlerin ortaya çıkmasında da etkili olmuştur. Buna göre, Pehleviceden Arapçaya tercüme edilen bu türden eserlerin temel alınarak İslâm dünyasında telif edilmeye başlanılan edeb, ahlâk ve siyaset konularıyla ilişkili eserler, Enderznâme, Pendnâme-Nasihâtname, Âdâb ve Siyasetnâme isimleri altında yaygınlık kazanmıştır (Kömbe, 2014, s. 31).

İbnü'l-Mukaffa'nın dışında Mansûr döneminde öne çıkan diğer bir mütercim ise Cundişâpûr Hastanesi'nin başhekimisi ve bazı tıp kitaplarının müellifi olan Cûrcis b. Cibrîl b. Buhtîşû'dur. Sezgin'e göre bu hekim, telif ettiği tıp kitaplarının yanı sıra Yunancadan Arapçaya birçok tıp eserini de tercüme etmiştir. Bu dönemde Hipokrat ve Galen'e ait pek çok tıp kitabını tercüme eden bir diğer önemli isim ise Bağdat patriği Sergios'tur. Böylece her iki mütercimin yaptıkları tercüme neticesinde Arapça konuşan dünyanın Cundişâpûr'un kültür dünyasıyla ilişki kurmasının yolu açılmıştır (Sezgin, 2007, s. 8-9). Farklı bir anlatımla, Sâsânî yönetim anlayışını içeren söz konusu eserlerin Arapçaya tercüme edilmesi ve bu tarzda eserlerin Arapçada telif edilmesi, İslâm devletinin örgütlenmesinde Sâsânî siyaset anlayışının etkili olduğuna işaret etmektedir. Emevî döneminden itibaren devlet idaresinde ortaya çıkan Sâsânî'lerin bu etkisi, Abbâsî döneminde de önemli ölçüde kuvvetlenerek devam etmiştir. Abbâsî devletinin merkezileşmiş yönetim anlayışı, Sâsânî kültürünün kurumsallaşma pratikleriyle benzerlikler gösterdiği için bu etki daha da güçlenmiştir. Buna nazaran Roma ve Bizans'ın devlet ve yönetim anlayışı ise İslâm devlet örgütlenmesine olan etkisi daha zayıf kalsa da buradaki saray adabı ve bürokratik yapı hakkında önemli bilgilere sahiptirler (Gutas at al, 2017, p. 80).

Sâsânî etkisinin devam ettiği bu dönemde Halife Mansûr'un astroloji ilmine olan ilgisi, aynı zamanda hendese ilmine de ihtiyaç duyulmasına neden olmuştur. Nitekim Batlamyus'un *Megale Syntaxis* ya da bir diğer ismiyle *Almagest*'i Haccâc b. Matar tarafından *el-Mecisti* adıyla Arapçaya aktarılması bu dönemde gerçekleştirilmiştir. Söz konusu eserin yanı sıra Öklid'in geometri alanındaki *Elemento Geometrica*'s'i veya Gerasalı Nikomakhos'un *Aritmetik* gibi daha pek çok antik eser Arapçaya tercüme edildi (İbnü'n-Nedim, 2019, s. 854; Goldziher, 1993, s. 115). Mansûr döneminde pek çok dil ve alandan yapılan mezkûr tercüme, Arapçada felsefe-bilim literatürünün oluşması için gerekli olan imkânı sağlamış ve bu literatür sayesinde İslâm dünyasındaki fikri hareketin önü açılmıştır. Başka bir ifadeyle Mansûr dönemi, İslâm dünyasında tercüme faaliyetlerin sistematik bir yapıya kavuştuğu dönem olmakla birlikte aynı zamanda canlı bir fikri hareketliliğin başladığı bir dönemi ifade etmektedir. Nitekim İslâm dünyasında felsefi bilimlerin teşekkül sürecinin devam ettiği sekizinci yüzyılın ilk yarısından itibaren eş zamanlı olarak bilimlerin özümseme dönemi başlamıştır (Sezgin, 2007, s. 9-10).

Mansûr döneminde sistematik bir yapıya bürünmeye başlayan tercüme hareketi Halife Mehdi-Billâh döneminde de sürdürülmüştür. Bu süreçte, İslâm toplumundaki teorik tartışmalara bilgi ve argüman sağlamak amacıyla çeşitli eserler tercüme edilmiştir, ki doğrultuda İslâm toplumundaki entelektüel yönelimler, tercüme edilecek eserlerin seçimini doğrudan şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, özellikle dinler arası tartışmalar, tercüme edilen eserlerin belirlenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Tercüme hareketinin başladığı dönemde İslâm coğrafyasında dinlerin birbirlerine karşı yazdıkları reddiyelerin sayısında önemli bir artış yaşanmıştır (Watt, 2004, p. 50-51). Bu çerçevede Mutezile kelimcileri ile Maniheizt entelektüeller arasında devam etmekte olan tartışma öne çıkmaktadır (Demirci, 2015, s. 04). Dinlerini savunmak için çeşitli metodolojiler geliştiren din alimleri için Porfiryus'un *İsagoj*'sinin Pehleviceye tercüme edilmesi buna örnek gösterilebilir. Benzer şekilde İslâm dünyasında da İslâm'ı diğer dinlere karşı savunan ve onların eleştirilerini çürütmek amacıyla bir metodoloji arayışını ortaya çıkarmıştır. Böylece Müslümanlar, etkileşim içinde oldukları dinlerin felsefe-bilim metodoloji ve yaklaşımlarına ilgi duymaya başlamışlardır. Bu doğrultuda Arapçaya tercüme edilen eserler arasında ilk olarak Porfiryus'un *İsagoj*'si öne çıkmaktadır. Bu eser, önce Süryaniceden, ardından

Pehleviceden Arapçaya tercüme edilmiştir. Öne çıkan bir diğer önemli eser ise Aristoteles'in *Topika*'sıdır. Her iki eserin içeriği, dinler arası tartışmalarda İslâm toplumunun savunma ve eleştiri metodolojisi oluşturma arayışına doğrudan yanıt verebilmiştir (Gutas, 2017, s. 66-73).

İsagoji ve *Topika*'nın tercüme edilmesini gerekli kılan koşullar, Aristoteles'in *Fizik* başlıklı eserinin tercümesi sürecinde de etkili olmuştur. Diğer bir ifadeyle, tartışma yöntemi sağlayan bir kaynağa duyulan ihtiyaç gibi teolojik tartışmalar da antik Yunan nazarı düşüncenin tercüme edilmesini gerekli kılmıştır. Bu entelektüel ihtiyaçların tercüme faaliyetlerini nasıl şekillendirdiğine dair en dikkat çekici örneklerden biri, Aristoteles'in *Fizik* eserinin tercümesidir. Çünkü bu eserin tercüme edildiği dönemde İslâm dünyasında Mu'tezile ekolü merkezinde gelişen atomculuk görüşü hakimdi, ki atomculuk karşıtlarının düşüncelerini savunmak için *Fizik* eseri önemli imkânlar sunmaktaydı (Gutas, 2009, p. 20). Bu anlamda Aristoteles özelinde Yeni-Platoncu yorumlarla şekillenen antik Yunan doğa felsefesini İslâm dünyasına intikalini sağlayan ilk isim olarak Kindî öne çıkmaktadır. Kindî, devam eden kelâmî tartışmaları nihayete erdirmek için felsefenin kullanılabileceğini düşünmekte ve bu doğrultuda metafizik temelinde felsefî sistem geliştirmiştir (Walzer, 1962a, p. 175-176; M. Kaya, 2014, s. 24-25). Dolayısıyla Kindî'nin Yunanca felsefe kaynaklarının İslâm dünyasına aktarılması hususunda bir aracı görev yaptığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda doğa felsefesinin yanı sıra hüznün ana fikri temelinde Ebû Bekir er-Râzî, İbn Miskeveyh ve İbn Sînâ gibi filozofların ahlâkla ilgili görüşlerinin Yunan kaynakları büyük ölçüde Kindî'nin aktardıklarıyla sınırlıdır (Özturan, 2020, s. 78).

Tercüme hareketi, önceki halifelerde olduğu gibi Hârûnürreşîd döneminde de sürmüştür. Bu dönemde Bizans coğrafyasına yapılan seferlerden sonra buradaki şehirlerden Bağdat'a birçok Yunanca eser getirilmiştir. Başta tıp, matematik, astroloji ve astronomi olmak üzere birçok alanla ilgili olan bu eserlerin tercüme edilmesi için Hârûnürreşîd hususi mütercimler görevlendirmiştir. Bu doğrultuda Hârûnürreşîd, tıpla ilgili Yunanca eserlerin Arapçaya tercüme edilmesi sürecinde özel hekim Yuhannâ b. Mâseveyh'ten, doğrudan tercüme yapmasını değil; hangi eserlerin tercüme edilmesi gerektiğine dair seçim yapmasını istemiştir. Kaya'ya (2013, s. 582) göre, Yuhannâ b. Mâseveyh'in Yunanca veya Süryaniceden doğrudan çeviri yaptığına dair bir kayıt yoktur; ancak tercüme sürecinde yönlendirici ve belirleyici bir figür olarak önemli rol oynamıştır. Ayrıca, astronomiyle ilgili Pehleviceden eserlerin Arapçaya tercüme edilmesi için Şîi Nevbahtî ailesine mensup olan Sehl el-Fazl el-Nevbahtî'yi görevlendirmiştir. Söz konusu mütercimlerin yanı sıra Haccâc b. Matar, Ömer b. el-Ferrahun et-Taberî ve Sebl b. Hârûn isimleri de bu dönemde önemli tercüme faaliyetlerinde bulunmuşlardır (Makdisi, 2009, s. 72; Fahri, 1997, s. 28).

Hârûnürreşîd döneminde tercümelerin sistematik bir yapıya kavuşmasını sağlayan isimler arasında İran kökenli olan veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî öne çıkmaktadır. Kaynaklara göre zengin bir kütüphanesi olduğu belirtilen Yahyâ b. Bermekî Sanskritçe, Pehlevicede ve Yunanca eserlerin Arapçaya tercüme edilmesi için İbn Nâ'ime el-Hımsî ve Sellâm el-Ebreşî görevlendirmiştir. Bunun yanı sıra Hâlid el-Bermekî, başta hekim olan II. Buhtîşû b. Curcîs ve dil bilgini Sîbeveyhî gibi alimleri himaye ederek pek çok bilginin Bağdat'a gelmesini sağlamış ve böylece buradaki entelektüel ortamın hareketlenmesine katkıda bulunmuştur (Yılmaz, 2013, s. 252).

Astronomi ve astrolojiye dair eserlerin dikkate değer bir kısmının Halife Mansûr ve Hârûnürreşîd döneminde tercüme edilmesi ilk dönem Abbâsî Halifelerinin belirgin bir özelliğine işaret etmektedir. Öyle ki ilk dönem Abbâsî Halifelerinin günlük yaşamlarının bir parçası olan astroloji, bilimsel hüviyet altında onların dünya görüşlerini büyük ölçüde belirlemekteydi. Bu doğrultuda Mansûr döneminden itibaren sarayda müneccimlerin bulundurulması ve çeşitli olaylarda onlara danışılması bir süreklilik hâline geldi. Astrolojiye dair eserlerin erken dönemden itibaren Arapçaya tercüme edilmesinin temel nedenin Abbâsî Halifelerinin bu konudaki kişisel ilgileri olduğunu söylemek mümkündür. Gutas'a göre bu durum, Sâsânî kültür mirasının

özümsemesinin bir sonucu olmakla birlikte, Zerdüş inancının *İslâmî* çerçevede yeniden yorumlanarak düşünce dünyasında yer almaya başlamasının bir yansımasıdır (Gutas, 2017, p. 43, 53-54).

Gutas'ın Sâsânî-Zerdüş merkezli söz konusu görüşüne karşı çıkan Daiber'e göre (2012)ise Halife Mansûr dönemine kadar gelen süreçte İslâm kültür dünyasında ortaya çıkan mezkûr tercümelere yönelik gereksinimler, Sâsânî ideolojisine nazaran daha çok belirleyiciydi. Bu nedenle Abbâsî hilâfetindeki ilk dönem tercümeleri yalnızca siyasi gerekçeler temelinde astrolojiye duyulan ilgiyle açıklamak eksik olacaktır. Nitekim İslâm kültür dünyasının sahip olduğu çeşitlilik ve bununla birlikte ortaya çıkan yeni ihtiyaçlar/sorunlar temelinde geliştirilen çözüm önerileri göz önünde bulundurulduğunda, Abbâsî dönemindeki ilk Arapça tercümelerinin Sâsânî-Zerdüş ideolojisi odağında gerçekleştirildiğini söylemek pek mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda Halife Me'mûn dönemine kadar devlet politikasına dönüşen tercüme hareketi aynı zamanda toplumsal bir olgu hâline de gelmiştir. Önceki dönemlerde yapılan tercüme faaliyetleri önemli ölçüde Me'mûn döneminde de yapılmaya devam edilmiştir. Bu dönemde yapılan tercümelerin iki temel dinamiğe sahip olduğunu düşünen Gutas'a göre bunlar; iç savaştan dolayı bozulan toplumsal düzenin merkezi otoritesinin güçlendirilmesiyle yeniden tesis edilmesi ve Bizans'a karşı entelektüel propagandada üstünlük elde etmek istenmesidir (Gutas, 2017, s. 78-105). Bu itibarla Me'mûn dönemindeki tercüme hareketlerinin söz konusu siyasi amaçların gerçekleştirilmesi için bir araç olarak kullanıldığını söylemek mümkündür.

Başlangıçta bireysel girişimlerle yürütülen tercüme faaliyetleri, özellikle Beytülhikme'nin kurulmasıyla birlikte kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Bu dönüşüm, tercüme hareketinin yalnızca bireysel veya yerel ihtiyaçlara yanıt vermekten çıkarak, sistematik ve merkezi bir nitelik kazandığını göstermektedir. Hârûnürreşid döneminde kurulan ve *Hizânetü'l-Hikme* olarak isimlendirilen saray kütüphanesine dayanan Beytülhikme, *Hizânetü'l-Hikme*'nin Me'mûn tarafından genişletilmesiyle oluşan akademik bir kurumdur (Peters, 1968, p. 73-74; Barış, 2017, s. 1886). Ancak Gutas'a göre (2017) Beytülhikme, Yunanca eserlerin Arapçaya tercüme edildiği bir merkez olmadığı gibi bu türden tercüme ile bu kurumda yürütülen ilmî faaliyetler arasında doğrudan bir ilişki bulunmamaktadır. Gutas, Beytülhikme'nin Pehlevi eserlerin yer aldığı ve bu dilden Arapçaya tercümelerin yapıldığı bir kurum olduğunu, dolayısıyla bu kurumun Pehleviceden Arapçaya yapılan tercüme faaliyetinin kurumsallaşmış bir hali olarak değerlendirilebileceğini belirtmektedir. Me'mûn döneminde bu kurum, Gutas'ın değerlendirmesinin aksine, birçok kaynaktan bilimsel tercümelerin yanı sıra ilmi tartışmaların da gerçekleştirildiği bir merkeze dönüşmüş olarak aktarılmaktadır. Kaynaklarda Me'mûn'un, Beytülhikme'de bulunan eserlerin niteliğinin ve niceliğinin artırılması için özellikle Bizans İmparatorluğu'ndan Yunanca eserlerin satın alınması hususunda memurlar görevlendirdiği, getirilen bu eserlerin ise yine Beytülhikme'de tercüme edildiği belirtilmektedir (Avcı, 2020, s. 190-191). Bu bağlamda İbnü'n-Nedim, Bizans'tan getirilen eserleri Haccâc b. Matar, İbnü'l-Bitrîk, Yuhanna b. Mâseveyh ve *el-Fibrîs*'te Beytülhikme'nin başkanı olarak zikredilen Selm'den oluşan bir grup mütercim tarafından tercüme edildiğini aktarmaktadır (İbnü'n-Nedim, 2019, s. 790). Makdisi ise Yunanca eserlerin Bizans'tan Bağdat'a getirilmesinin Me'mûn'un Bizans hükümdarına yazdığı bir mektupla başladığını belirtmektedir. Başlangıçta bu talebi reddeden Bizans İmparator'u Hristiyan akidesine zarar verdiği gerekçesiyle söz konusu eserleri Bağdat'a göndermeyi kabul etmiştir. Bizans coğrafyasında dolaşımda olmayan daha çok manastır mahzenlerinde saklanan bu eserlerin Bağdat'a getirilmesiyle birlikte İslâm dünyasındaki felsefe-bilim alanındaki hareketlilik önemli bir ivme kazandı (Makdisi, 2009, s. 95).

Devlet destekli tercüme hareketi, başlangıçta Pehlevi kaynaklarına ağırlık verilerek doğu metinlerine yönelmişken, Me'mûn'la birlikte bu eğilim önemli bir dönüşüm geçirerek Yunanca eserlere doğru kaymıştır. Bu değişim, İslâm dünyasında bilimsel ve felsefi düşüncenin temellerini güçlendirmiş ve Batı ile Doğu kültürleri arasındaki etkileşimi derinleştiren bir dönüm noktasına

işaret etmiştir. Me'mûn'un döneminde, tercüme faaliyetlerinin yanı sıra, bilimsel üretimin desteklenmesi ve yeni entelektüel perspektiflerin benimsenmesi, Arapça felsefe-bilim dilinin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Me'mûn'un bu dönüşüm sürecindeki rolü, yalnızca politik kararlarla değil, aynı zamanda felsefî tartışmalara verdiği önem ve düşünsel yönelimiyle de şekillenmiştir. Bu bağlamda, İbnü'n-Nedim'in aktardığı Aristoteles rüyası, Me'mûn'un tercüme hareketlerindeki vizyonunu anlamak açısından dikkate değerdir.

Halife Me'mûn'un rüyasında Aristoteles'i görmesi, İbnü'n-Nedim'in (2019, s. 788) aktardığına göre, onun felsefeye ve tercüme hareketlerine yönelik ilgisini derinleştiren önemli bir olaydır. Bu rüyada Aristoteles ile yaptığı felsefî soruşturmada, Me'mûn'un "Güzel nedir?" sorusuna Aristoteles sırasıyla "Akla güzel gelendir," "Şeriatla güzel olandır," ve "Cumhura güzel gelendir" şeklinde yanıt verir.¹ Bu diyalog hem Me'mûn'un entelektüel merakını hem de onun dönemindeki düşünce dünyasını şekillendiren bir zihinsel altyapıyı ortaya koyar. Gutas'a (2017, p. 59-65) göre, bu anekdot yalnızca kişisel bir rüya anlatısı değil, aynı zamanda Me'mûn'un Yunanca eserlerin tercümesine öncülük eden vizyonunun arka planını anlamak için önemli bir ipucudur. Ayrıca bu rüya, Me'mûn'un tercüme hareketlerine olan yaklaşımını sadece teorik bir bilgi aktarımı olarak değil, İslâm dünyasında bilimsel ve felsefî üretimin merkezileşmesi süreci olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Nitekim Gutas'a göre bu rüya Aristoteles'in otoritesini İslâm dünyasında yeniden teyit etmekle kalmamış, aynı zamanda Yunanca eserlerin tercüme edilmesini, bu eserlerin içerdiği felsefî ve bilimsel birikimin İslâmî bir çerçevede yeniden yorumlanmasını teşvik eden bir motivasyon unsuru olmuştur. Bu bağlamda, Me'mûn'un hükümeti, tercüme hareketlerinin yalnızca kültürel bir birikimi aktarma çabası değil, aynı zamanda bu mirası İslâm dünyasının kendi entelektüel ihtiyaçlarına adapte etme sürecine dönüştüğü bir dönüm noktasıdır.

C) Yunanca-Arapça Tercümelerin Evrimi: Nazarî Eserlere Yöneliş ve Arapça Felsefe-Bilim Dilinin Oluşumu

Arapçanın felsefe-bilim niteliğinin artmasına paralel olarak tercüme faaliyetlerinin niteliği gelişmiştir. Bu doğrultuda Abbâsîlerin ilk döneminde astroloji, astronomi, tıp ve edebiyat gibi pratik alanlara odaklanan tercümeler ön plandayken, Halife Me'mûn ve sonrasında daha ziyade nazarî çerçeveye sahip Yunanca felsefe-bilim eserlerinin Arapçaya aktarılması ağırlık kazanmıştır. Bu dönüşüm, İslâm dünyasındaki entelektüel dinamizmin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Başlangıçta pragmatik ihtiyaçlardan kaynaklanan tercüme hareketi, zamanla İslâm medeniyetinin bilgi üretimi ve felsefî düşünce alanlarındaki gelişimine paralel olarak daha spekülâtif eserlere yönelmiştir. Ayrıca bu süreç, antik Yunan düşüncesiyle olan etkileşimin derinleşmesini ve İslâm medeniyetinin entelektüel açıdan olgunlaşmasını sağlamıştır (Gutas, 2017, s. 35-37).

Tercüme hareketindeki paradigma değişimini sağlayan en önemli unsurlardan biri, İslâm dünyasının iç dinamiklerinden doğan entelektüel canlılığın bir tezahürü olan Mu'tezile kelâm ekolünün ortaya çıkışıdır. Akılcılık ve bireysel özgürlük prensiplerini merkeze alan Mu'tezile ekolü, VII. yüzyılın başlarından itibaren, antik Yunan nazarî felsefe metinlerinin Arapçaya aktarılması için gerekli olan entelektüel zemini hazırlamıştır. Karşılıklı bir nitelik taşıyan bu etkileşimde Mu'tezile ekolü, tercüme hareketiyle oluşan entelektüel ortamdan, özellikle

¹ İbnü'n-Nedim (2019, s. 788), Me'mûn'un söz konusu rüyasını şu sözlerle aktarmaktadır: "Halife Me'mûn rüyasında beyaz, kırmızıya çalan renkli, alnı geniş, kaşları çatık, başı saçsız, gözleri şehlâ, şemâili güzel, taht üzerine oturmuş bir adam gördü. Me'mûn şöyle der: "Sanki önümden içim heybetle doldu. Ona 'Sen kimsin?' dedim. O 'Aristoteles.' dedi. Sevindim. 'Ey hakim sana bir şeyler soracağım.' dedim. O da 'Sor.' dedi. Ben 'Güzel nedir?' dedim. O 'Akla güzel gelendir.' dedi. 'Sonra nedir?' dedim. 'Şeriatla güzel olandır.' dedi. 'Sonra nedir?' dedim. 'Cumhura güzel gelendir.' dedi. 'Sonra nedir?' dedim. 'Sonrası yok.' dedi. Başka bir rivayete göre, 'Daha söyle.' dedim. O da 'Sana altını tavsiye eden, nazarında altın gibi olsun. Sana tevhi'di (Allah'ın birliğini) tavsiye ederim.' dedi."

metodolojik ve epistemolojik açılardan etkilenmiştir.² Bu etkileşim, bilhassa Kindî'nin (ö. 866) çalışmalarında açıkça görülmektedir (Adamson, 2008, s. 53-54). Ancak İslâm dünyasındaki mevcut felsefi hareketlilik Yunanca nazârî düşüncenin Arapçaya tercüme edilmesini yalnız başına açıklayamamaktadır. Çünkü Yunanca-Arapça tercümelerin bir sistem dahilinde yapılmasını sağlayan unsurlar arasında söz konusu entelektüel yönelimle birlikte Abbâsî Halifelerinin Bizans'a karşı geliştirdikleri politik ve kültürel rekabet stratejisi de bulunmaktadır. Ayrıca Yunanca düşüncenin Arapçaya tercüme edilmesi, İslâm dünyasında sosyo-kültürel bir olguya dönüşmüştür, ki bu durum toplumsal etkiyi de göz önünde bulundurmayı gerekli kılmaktadır (Vagelpohl - Sánchez, 2022, p. 262). Çünkü antik Yunan düşüncesinin tevarüs edildiği dönemde devam eden tercüme hareketi Bağdat'ta toplum tarafından büyük ölçüde desteklenmiştir. Bununla birlikte Gutas'ın (2017, s. 151-161) belirttiği üzere, bu süreçte Bağdat'ın entelektüel çevrelerinde tercüme faaliyetlerine yönelik eleştiriler de dile getirilmiştir. Ancak bu eleştiriler doktriner ya da teolojik bir karşı duruştan ziyade, entelektüel ve metodolojik nitelikteydi. Dolayısıyla bu muhalif yaklaşımlar, tercüme hareketine karşı bir dinî reddiyeden çok, düşünsel bir değerlendirme biçimi olarak ele alınmalıdır. Tüm bu eleştirel bakışlara rağmen, tercüme hareketi İslâm dünyasında geniş toplumsal ve entelektüel destek bulmuş; bu da sürecin sürdürülebilirliğini sağlamıştır. Bu çerçevede Yunanca-Pehlevi (3-7. yüzyıllar) ve Yunanca-Süryanice (5-8. yüzyıllar) tercümelerine karşın Yunanca-Arapça tercüme hareketinin, İslâm dünyasında bilimsel ve felsefi bilgi birikiminin oluşturulmasında oynadığı temel rol bakımından başarıya ulaştığını söylemek mümkündür. Nitekim bu başarı, hem antik bilgi birikiminin korunması ve aktarımı hem de bu bilginin İslâm dünyasında yeni fikirlerin üretilmesine zemin hazırlaması gibi somut sonuçlarda kendini göstermiştir. Ayrıca tercüme hareketinin başarıya ulaşması, uygun entelektüel ortamın, siyasî iktidarın desteğinin ve geniş toplumsal kabulün bir araya gelmesiyle mümkün olmuştur. Bu nedenle Yunanca-Arapça tercüme hareketi, yalnızca uygun entelektüel ortamın oluşmasıyla açıklanamayacağı gibi siyasi amaçlar doğrultusunda yapılan bir faaliyet olarak değerlendirilmekten uzaktır.

Antik Yunan düşünce mirasının aracı bir dil olmadan Yunancadan Arapçaya aktarılması süreci, tercüme faaliyetlerinin nazârî kaygılarla şekillendiği döneme denk gelmektedir. Bu dönemde yapılan tercümelerde, dönemin entelektüel tartışmalarını sonuçlandırma amacı ön plana çıkmaktadır. İslâm düşünürleri, kadim bilgi birikimine dayanan kesinlik anlayışını, öncelikle kelâmî tartışmaların çözümlenmesinde bir araç olarak kullanmaktaydılar (Gutas, 2009, p. 21). Daha sarîh bir ifadeyle antik Yunan felsefesine ait eserlerin tercümesini teşvik eden tek unsur, bilimsel nedenler veya entelektüel merakın tatmini değildi; aynı zamanda, bu tercümelerin İslâm dininin nazârî ihtiyaçlarına hizmet etmesi de hedeflenmiştir (Walzer, 1962b, p. 35). Bu nedenle Yunan felsefesinin Arapçaya tercümesi, İslâm dünyasının entelektüel ihtiyaçlarına doğrudan cevap veren bir hareket olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, Yunanca-Arapça tercüme hareketi, İslâm toplumunun entelektüel, sosyal ve siyasal dinamiklerinden bağımsız değerlendirilemez. Bu çok yönlü motivasyon, tercüme faaliyetlerinin İslâm dünyasındaki etkisinin kapsamını ve derinliğini açıklamakta ve bu süreci, salt bir bilgi transferi olmaktan öte, İslâm düşünce geleneğinin kendi iç dinamikleriyle etkileşim hâlinde gelişen, karmaşık ve çok katmanlı bir olgu olarak ortaya koymaktadır.

Yunanca-Arapça felsefe-mantık tercümelerinin nazârî düşüncede tetiklediği söz konusu değişimin dil alanında da ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda, antik dönem bilgeliliğinin İslâm dünyasına intikali ve mevcut kavramsal çerçeveler dahilinde yeni terminolojinin ihdâs edilmesi neticesinde Arapça, özgün bir felsefi ve bilimsel söylem aracı olarak tezahür etmiştir. Ancak bu yeni felsefe-bilim dilinin oluşumu, sadece tercüme edilen metinlerin bir sonucu değil,

² Yunanca-Süryanice tercüme faaliyetleri sonucunda Süryanice kültür dünyasında gerçekleşen tartışmaların kelâma olan yansımaları/etkileri hakkında daha ayrıntılı bilgi için Aydın'ın (2007) bu husustaki çalışmasına bakılabilir.

aynı zamanda bu sürece aktif olarak katkıda bulunan mütercimlerin çabalarının da bir ürünüydü (Peters, 1968, s. 66). Çünkü bu dönemde tercüme yapan isimler, tercüme faaliyetlerinin yanı sıra, tezahür eden kavramsal zeminde müstakil eserler de telif etmekteydiler. Bu bağlamda ilk olarak Aristoteles'in ve Plutarch'ın çeşitli eserlerini tercüme eden Kusta İbn Lûkâ el-Ba'lebekkî ismi öne çıkmaktadır, ki el-Ba'lebekkî, tıp ve astronomi alanında müstakil eserler telif etmiştir. Benzer şekilde Huneyn b. İshâk ise Halife Mütevekkil'in (847-861) özel doktoru olarak tıpla ilgili çeşitli eserler kaleme almıştır. Bu bağlamda öne çıkan bir diğer önemli mütercim ise silindir, koni, dik üçgen ve zamanın ölçümü ile ilgili müstakil matematik eserler telif eden Sâbit ibn Kurra'dır (Goldziher, 1993, s. 106). Mezkûr mütercimlerden hareketle, tercüme hareketi sırasında mütercimlerin temel görevinin yalnızca metinleri Arapçaya intikal etmek olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü kendi dönemlerinde İslâm dünyasında gerçekleşen entelektüel tartışmalarda ortaya çıkan kavramsal çerçevenin belirlenmesinde etkili olmakla birlikte, büyük ölçüde kendi teşebbüsleri sonucunda Arapça felsefe-bilim terminolojisinin oluşmasında etkili oldular. Ayrıca bu terminolojinin, Platon ve Aristoteles'in yanı sıra bu filozofların metinlerinin yorumlanması üzerine inşa edilen Yeni-Platoncu terminolojinin ötesine geçtiğini de belirtmek gerekir. Çünkü İslâm filozofları, bu terminolojiyi yalnızca tercüme etmekle kalmamış, aynı zamanda kendi entelektüel ihtiyaçlarına uyarlayarak yeniden şekillendirmiştir (Walzer, 1962c, p. 7-8).

Halife Me'mûn döneminde Yunanca düşüncenin Arapçaya aktarılmasında görev alan mütercimlerin önemli bir bölümünü Süryani ve Yahudi kökenli olmalarına karşın yetkin dil becerilerinden dolayı tercümelerini doğrudan Yunanca kaynak metinlerden gerçekleştirmişlerdir. Bu durum antik Yunan düşüncesini oluşturan kavramsal yapının doğru Arapça karşılığının tespit edilmesinin önünü açtığı anlaşılmaktadır. Çünkü ilk dönem tercümelerde mütercimler, çözülmesi zor olan kısımları kelime kelime tercüme ettikleri gibi Arapça karşılığı bulunmayan Yunanca kavram ve terimleri ise Arapçaya çevirmeyip sadece bazı kelimelerin imlasını ve fonetiğini Arapçaya uydurmakla yetinerek onları oldukları gibi bırakmayı tercih ettiler (Hitti, 1980, s. 478). Bu bağlamda, Yunanca *Categorie* kelimesinin *Katigorya*, *Analytiquein* *Analitikululâ*, *Geometrianın Cûmatriya* ve *Geographianın Cigrâfiye* olarak Arapçalaştırılması bu yönetime verilebilecek tipik örneklerdir (Ülken, 2007, s. 89). Bu tür uyarlamalar, mütercimlerin karşılaştığı kavramsal eksikliği aşmak için geliştirdikleri yöntemlerden biriydi. Bu çeviri tercihinin ardında, dönemin Arapça felsefe-bilim terminolojisinin henüz oluşmamış olması yatıyordu. Erken dönem tercümelerde karşılaşılan bu zorlukların bir diğer nedeni ise dönemin entelektüellerinin bu tercümelere yönelik duydukları ihtiyacın *acilliğine* dayanmaktadır. Bu nedenle tercüme siparişi eden seçkin kesim, dönemin gramer ve yazı ustalarının gerçek Arapça olarak niteledikleri dile oldukça uzak kalan bu tercüme dilindeki sorunları görmezden geliyorlardı (Gutas, 2017, s. 134). Yunanca ve Arapçaya hâkim mütercimlerin yetişmesi ve Arapçada gelişen felsefe-bilim literatürüyle birlikte artan toplumsal talep sayesinde söz konusu dilsel ve kavramsal sorunlar aşılmıştır. Nitekim bu süreçte, Halife ve onun etrafındaki seçkin kesimin yanı sıra, İslâm entelektüel dünyasının başat aktörleri olan kelâmcıların ve diğer entelektüel grupların tercüme faaliyetlerine yönelik yüksek beklentileri, çevirilerin metodolojik ve içeriksel kalitesini belirleyen temel dinamiklerden biri olmuştur (Rosenthal, 1994, p. 8).

Bunun yanı sıra, erken dönem tercüme hareketinde hekimlerin mütercim kadrosunun büyük bir bölümünü oluşturmaları, Yunanca felsefî ve mantıksal terminolojinin Arapçada eşdeğer kavramsal karşılıklarının üretilmesinde ciddi dilsel zorlukların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çünkü söz konusu mütercimler her ne kadar Cundişâpûr gibi felsefe eğitiminin verildiği akademilerde yetişmiş olsalar da bunların felsefeyle iltisakları güçlü olmadığı gibi profesyonel mütercimler de değildiler. Bu bağlamda Kumeyr (1976, s. 179) ilk dönem mütercimlerinin, felsefe tercümelerinde fonetik ve kavramsal sorunların yanı sıra mana düzeyinde de çeşitli sorunları olduğunu ifade etmektedir. Bu dönemde yapılan tercümelerin bir kısmı sonraki dönemlerde,

özellikle Huneyn b. İshak ve ekolü tarafından yeniden gözden geçirilerek düzenlenmesi Kumeyr'in bu değerlendirmesini haklı çıkartmaktadır.

Arapça felsefe-bilim dilinin tedrici olarak gelişmesi zemininde miladi yedinci yüzyılın üçüncü çeyreğinden başlayıp onuncu yüzyıla kadar devam eden tercüme hareketi sürekli olarak kendisini yenileyen dinamik bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ilk dönemlerde Arapçaya tercüme edilen çeşitli eserler, tercümelerin yanlış ya da eksik olduğu gerekçesiyle yeniden düzeltilmesi bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Nihayet dokuzuncu ve onuncu yüzyıllara gelindiğinde ise Arapça tercüme hareketi nitelik anlamında en yüksek seviyesine ulaştı. Bu bağlamda en başarılı tercüme, Huneyn b. İshak ve onun Bağdat'taki tercüme okulunda bulunan mütercimler tarafından ortaya konuldu. Ayrıca Huneyn b. İshak'ın tercüme yapmadan önce tercüme edilecek eserin konusu hakkında bilgi sahibi olunmasını ön koşul olarak kabul etmesi, tercüme edilecek eserin çeşitli nüshaları arasında karşılaştırmalar yaparak en doğru nüshayı bulmaya çalışması ve dil ve teknikte göstermiş olduğu özen onu dönemin diğer mütercimlerinden ayıran en belirleyici özelliğidir (Tanrıverdi, 2007, s. 94; Watt, 2004, p. 48).

Tercüme faaliyetlerinin zamanla edindiği birikime rağmen, erken dönem tercümelerde gözlemlenen niteliksel gelişmeye karşın Yunanca teorik düşüncenin kavramsal çerçevesinin Arapçaya aktarılmasında metodolojik bir tutarlılıktan söz etmek mümkün değildir. Bu durum, Yunanca kavramların Arapçaya aktarılmasında herhangi bir kuralın bulunmadığı şeklinde bir kanıyı ortaya çıkartabilir. Ancak bu noktada Huneyn b. İshak ekolüne işaret eden Rosenthal, tercüme faaliyeti sırasında, genelde felsefe-bilim özelde ise Aristoteles külliyyatının tercümesinde önemli derecede tutarlılığın sağlandığını düşünmektedir. Ayrıca İslâm dünyasında Yunanca-Arapça tercüme faaliyetleri sona erdiğinde ve Yunancayla doğrudan temas kaybolduğunda o döneme kadar mevcut tercümelerde kullanılan felsefe-bilim terminolojisi büyük ölçüde kullanılmaya devam edildi (Rosenthal, 2007, p. 203).

Sonuç

Bu çalışma, İslâm dünyasında VII. yüzyıldan X. yüzyıla kadar devam eden tercüme hareketinin tarihsel serüvenini ve etkilerini incelemiştir. Araştırma sonucunda, tercüme faaliyetlerinin İslâm düşüncesinin gelişiminde kritik bir rol oynadığı açıkça ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda tercüme hareketinin gelişimi üç ana aşamada ele alınmıştır. İlk aşama, Emevîler döneminde başlayan ve daha çok pratik ihtiyaçlara yönelik olan sınırlı tercüme faaliyetlerini kapsamaktadır. İkinci aşama, Abbâsî Halifesi Mansûr döneminde başlayan ve devlet politikası hâline gelen sistematik tercüme çalışmalarını içermektedir. Üçüncü aşama ise özellikle Halife Me'mûn döneminde zirveye ulaşan ve nazarî eserlerin tercümesine odaklanan dönemdir.

İslâm dünyasında gerçekleşen tercüme hareketi yalnızca bir bilgi aktarımı süreci değil, aynı zamanda İslâm düşünce geleneğinin kendi iç dinamikleriyle etkileşim hâlinde gelişen, karmaşık ve çok katmanlı bir olgu olarak değerlendirmek gerekir. Çünkü başta Yunanca, Pehlevî ve Sanskritçe gibi dillerden Arapçaya yapılan tercümeler çok yönlü bir kültürel etkileşimi mümkün kılmış ve İslâm düşüncesinde çeşitliliğin oluşmasında kritik bir rol oynamıştır. Ancak İslâm dünyası, aktarılan bilgileri basitçe kabul etmek yerine, bunları kendi temel meselelerine yanıt verecek şekilde yeniden yorumlamıştır. Bu yeniden yorumlama süreci tercümelerin sadece entelektüel merak ve bilimsel gelişime hizmet etmediğini, aynı zamanda dönemin siyasi, toplumsal ve dinî ihtiyaçlarına cevap verme amacı taşıdığını da ortaya koymaktadır.

Emevî dönemiyle başlayıp Abbâsî halifelerinin desteğiyle kurumsallaşan tercüme hareketi, özellikle Beytülhikme gibi kurumlarla sistematik hâle gelmiştir, ki bu durum, tercüme edilen eserlerin sayısını ve tercüme kalitesini artırmıştır. Tercümelerin nazarî eserler üzerine yoğunlaşması İslâm dünyasında bilimsel ve felsefi tartışmaların derinleşmesine yol açmış ve Arapçanın bir felsefe-bilim dili olarak gelişmesine büyük katkı sağlamıştır. Bu çerçevede Aristoteles ve Platon gibi antik Yunan filozoflarının eserlerinin tercüme edilmesi hem İslâm

felsefesinin şekillenmesinde belirleyici olmuş hem de Arapçanın bir felsefe-bilim dili olarak gelişmesine önemli katkılar sağlamıştır.

Sonuç olarak tercüme hareketi, İslâm dünyasının antik bilgellik geleneği tevarüs ederek bu geleneğe özgün katkılarını sunmasına olanak tanımıştır, ki bu katkılar, dünya düşünce tarihinde mühim bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Çalışma, tercüme hareketinin İslâm dünyasının kendi iç dinamikleri, siyasi faktörler ve toplumsal talepler gibi çok boyutlu etkenlerle şekillendiğini vurgulayarak, kültürler arası etkileşim ve entelektüel aktarımın medeniyetlerin gelişimindeki rolüne dair daha geniş tartışmalara işaret etmektedir. Ancak yapılacak yeni çalışmalar, tercüme hareketinin belirli bilimsel disiplinlerdeki dönüştürücü rolünü veya bu entelektüel girişimin Batı düşünce geleneğine olan katkılarını ele alarak bu alandaki akademik literatüre derinlik kazandırabilir.

Kaynakça

- Adamson, P. (2008). Kindî ve Yunanca felsefe geleneğinin kabulü. İçinde P. Adamson & R. C. Taylor (Eds.), *İslâm felsefesine giriş* (M. C. Kaya, Çev., 3. baskı, ss. 35–57). Küre Yayınları.
- Arberry, A. J. (2010). *Aspects of Islamic civilization: As depicted in the original texts* (2nd ed.). Routledge.
- Avcı, C. (2020). *İslam-Bizans ilişkileri (610–847)* (3. baskı). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Aydınlı, O. (2007). Süryani bilginlerin çeviri faaliyeti ve Mu'tezilî düşünceye etkisi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(11), 7–33.
- Bariş, M. N. (2017). İslam bilim tarihinde ilk tercüme faaliyetleri ve bilgi üretimine katkısı. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 21(3), 1873–1904. <https://doi.org/10.18505/cuid.341838>
- Black, A. (2010). *Siyasal İslam düşüncesi tarihi: Peygamberden bugüne* (S. Çalışkan & H. Çalışkan, Çev.). Dost Kitabevi.
- Crone, P. (2007). *Orta Çağ İslam dünyasında siyasi düşünce* (H. Köni, Çev.). Kapı Yayınları.
- Daiber, H. (2012). *Islamic thought in the dialogue of cultures: A historical and bibliographical survey*. Brill.
- Demirci, M. (2015). Antik bilim ve düşünce mirasının İslam dünyasına tercümesinde Abbasilerin kurduğu Beytül-Hikme'nin rolü. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 11(44), 99–119.
- Donner, F. M. (1986). The formation of the Islamic state. *Journal of the American Oriental Society*, 106(2), 283–296. <https://doi.org/10.2307/601592>
- Durmuş, İ. (2000). İbnü'l-Mukaffa. İçinde *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 21, ss. 130–134). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Endreß, G. (2007). Building the library of Arabic philosophy: Platonism and Aristotelianism in the sources of al-Kindi. In C. D'Ancona (Ed.), *The libraries of the neoplatonists* (pp. 319–338). Brill.
- Fahri, M. (1997). *İslam felsefesi tarihi* (K. Turhan, Çev.). Ayışığı Kitapları.
- Farabî. (2013). *Tahsîlî's-sa'âde* (A. Arslan, Çev., 3. baskı). Vadi Yayınları.
- Goldziher, İ. (1993). *Klasik Arap literatürü* (A. Yüksel & R. Er, Çev.). İmaj Yayınları.
- Gutas, D. (2009). Origins in Baghdad. In R. Pasnau (Ed.), *The Cambridge history of medieval philosophy* (Vol. 1, pp. 11–25). Cambridge University Press.
- Gutas, D. (2017). *Yunanca düşünce, Arapça kültür: Bağdat'ta Yunanca–Arapça çeviri hareketi ve erken Abbasi toplumu* (L. Şimşek, Çev., 7. baskı). Kitap Yayınevi.
- Gutas, D. (2016). Pre-Plotinian philosophy in Arabic (other than Platonism and Aristotelianism): A review of the sources. In D. Gutas (Ed.), *Greek philosophers in the Arabic tradition* (pp. 4939–4973). Routledge.

- Gutas, D., Kaldellis, A., & Long, B. (2017). Intellectual exchanges with the Arab world. In A. Kaldellis & N. Siniossoglou (Eds.), *The Cambridge intellectual history of Byzantium* (pp. 79–98). Cambridge University Press.
- Gutas, D., & Siniossoglou, N. (2017). Philosophy and “Byzantine philosophy”. In A. Kaldellis & N. Siniossoglou (Eds.), *The Cambridge intellectual history of Byzantium* (pp. 271–295). Cambridge University Press.
- Hitti, P. K. (1980). *Siyasî ve kültürel İslam tarihi* (S. Tuğ, Çev., Cilt 2). Boğaziçi Yayınları.
- İbn Nedim. (2019). *El-fihrist* (R. Şen, Çev.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kaya, M. (2014). Kindî ve felsefesi. İçinde M. Kaya (Haz.), *Kindî: Felsefî risaleler* (ss. 15–104). Klasik Yayınları.
- Kaya, M. C. (2013). Yuhannâ b. Mâseveyh. İçinde *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 43, ss. 582). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kömbe, İ. (2014). *Adalet dairesinin teşekkülü ve temel kavramları* (Tez No. 366694) [Doktora tezi, Marmara Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Kömbe, İ. (2018). İslam siyaset düşüncesinin bir kaynağı olarak siyasetname-nasihatname türünde siyaset tasavvuru. İçinde L. Sunar & Ö. Kavak (Eds.), *İslam siyaset düşüncesi: Adil devlet, erdemli şehir, mükellef insan* (ss. 203–238). İLEM Kitaplığı.
- Kumeyr, Y. (1976). *İslam felsefesinin kaynakları* (F. Olguner, Çev.). Dergâh Yayınları.
- Makdisi, G. (2009). *İslam’ın klasik çağında ve Hristiyan Batı’da beşerî bilimler* (H. T. Başoğlu, Çev.). Klasik Yayınları.
- Mavroudi, M. (2015). Translations from Greek into Latin and Arabic during the Middle Ages: Searching for the classical tradition. *Speculum*, 90(1), 28–59. https://doi.org/10.1163/9789004349070_009
- Özturan, H. (2020). *Êthostan ablaka: Antik Yunan ablak literatürünün İslam dünyasına intikali ve alımlanışı*. Klasik Yayınları.
- Peters, F. E. (1968). *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian tradition in Islam*. New York University Press.
- Rosenthal, F. (1994). *The classical heritages in Islam* (E. Marmorstein & J. Marmorstein, Trans., 2nd ed.). Routledge.
- Rosenthal, F. (2007). *Knowledge triumphant: The concept of knowledge in medieval Islam* (2nd ed., Vol. 2). Brill.
- Saliba, G. (2007). *Islamic science and the making of the European Renaissance*. MIT Press.
- Sezgin, F. (2007). *İslam’da bilim ve teknik* (A. Aliy, Çev., 2. baskı, Cilt 1). Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Şeşen, R. (1979). İslam dünyasında ilk tercüme faaliyetlerine umumi bir bakış (Başlangıçtan H. IV. /M. X. asrın sonlarına kadar). *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 7, 3–29.
- Tanrıverdi, E. (2007). Arap kültüründe çeviri çalışmaları ve Huneyn b. İshak ekolü. *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, (23), 93–125.
- Vagelpohl, U. (2008). *Aristotle’s rhetoric in the East: The Syriac and Arabic translation and commentary tradition* (Vol. 76). Brill.
- Vagelpohl, U., & Sánchez, I. (2022). Why do we translate? Arabic sources on translation. In D. Gutas (Ed.), *Why translate science?: Documents from antiquity to the 16th century in the historical West (Bactria to the Atlantic)* (Vol. 160, pp. 254–376). Brill.
- Walzer, R. (1962a). Islamic philosophy. In R. Walzer (Ed.), *Greek into Arabic: Essays on Islamic philosophy* (pp. 1–28). Harvard University Press.

- Walzer, R. (1962b). New studies on Al-Kindi. In R. Walzer (Ed.), *Greek into Arabic: Essays on Islamic philosophy* (pp. 173–205). Harvard University Press.
- Walzer, R. (1962c). On the legacy of the classics in the Islamic world. In R. Walzer (Ed.), *Greek into Arabic: Essays on Islamic philosophy* (pp. 29–37). Harvard University Press.
- Watt, W. M. (2004). *İslam felsefesi ve kelâmı* (S. Ateş, Çev.). Pınar Yayınları.
- Yılmaz, S. (2013). Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî. İçinde *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 43, ss. 251–253). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Elif İLCAN

Doktora Öğrencisi | PHD Student

Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arkeoloji Ana Bilim Dalı, Erzurum-TÜRKİYE
Atatürk University, Institute of Social Sciences, Department of Archeology, Erzurum-TURKIYE

ORCID: 0000-0001-9540-1883

ugurluelif2510@gmail.com

Samsun Arkeoloji ve Etnografya Müzesi'nden Aphrodite Anadyomene Heykelcikleri*

Öz

Amisos, Antik Dönem'de Pontus Bölgesi'nde yer alan Anadolu'nun en önemli Antik kentlerinden birisidir. Samsun'da tarih öncesi çağlardan beri yoğun bir yerleşme görülmektedir. Karadeniz'e komşu olması sebebiyle her dönemde önemli bir liman ve ticaret merkezi olmuştur. Geçmiş tarih öncesine dayanan Amisos, Arkaik Dönem'den Hellenistik Dönem'in sonuna kadar Grek etkisinin ağırlıklı olarak görüldüğü dönemde Pontus Bölgesi'nin merkezi konumunda olduğu ve bu merkeze bağlı küçük şehirlerin varlığı da bilinmektedir. Hem Karadeniz Bölgesi'nin hem de Amisos kentinin iklim şartları ve topoğrafik yapısı bölgede arkeolojik çalışmaları zorlaştırmaktadır. Terrakotta figürinler hakkında bölgenin genelinde geniş çaplı bilimsel çalışmaların bulunmaması ve genel bir atölye sorununun da olması literatür anlamında sorun yaratsada genel olarak Pontus Bölgesi'nin ve Amisos antik kentinin inanç sistemi, sosyal yaşantısı ve kültürel yapısı hakkında bilgi sahibi olmamıza olanak sağlamaktadır. Bu çalışmada Samsun Arkeoloji ve Etnografya Müzesi'nde bulunmakta olan dört adet Aphrodite Anadyomene tipi figürin incelenmiştir. Terrakotta figürinlerin kullanım alanı oldukça geniştir. Amisos' a ait olduğu düşünülen Aphrodite Anadyomene figürinleri daha önce tarihlendirilmiş örnekler ile karşılaştırılarak stilistik, tipolojik ve ikonografik değerlendirilmesi yapılmış olup, MÖ 1. yüzyıl sonu ile MS 1. yüzyıl başlarına ait olduğu tespit edilmiştir. Figürinler müzeye satın alma yolu ile kazandırılmış olduğundan eserlerin bulunduğu yapı ya da yapılar hakkında kesin bir bilgiye ulaşmak zordur. Ele geçen buluntular az sayıda olsa da kentin ve bölgenin tarihi zenginliğini göstermesi açısından yeterlidir.

Anahtar Kelimeler: Amisos, Terrakotta, Figürin, Anadyomene, Hellenistik, Roma.

Aphrodite Anadyomene Figurines from Samsun Archeology and Ethnography Museum

Abstract

Amisos is one of the most important ancient cities of Anatolia, located in the Pontus Region in the Ancient Period. There has been a dense settlement in Samsun since prehistoric times. Since it is adjacent to the Black Sea, it has been an important port and trade center in every period. Amisos, whose history dates back to prehistory, is known to have been the center of the Pontus Region from the Archaic Period to the end of the Hellenistic Period, when Greek influence was dominant, and the existence of small cities connected to this center. The climatic conditions and topographic structure of both the Black Sea Region and the city of Amisos make archaeological studies in the region difficult. Although the lack of large-scale scientific studies on terracotta figurines throughout the region and the fact that there is a general workshop problem create problems in terms of literature, it generally allows us to have information about the belief system, social life and cultural structure of the Pontus Region and the ancient city of Amisos. In this study, four Aphrodite Anadyomene type figurines in the Samsun Archeology and Ethnography Museum were examined. Terracotta figurines are among the materials that have a wide range of usage areas. This group of materials is also very important for the Ancient City of Amisos. The Aphrodite Anadyomene figurines, thought to belong to Amisos, were compared with previously dated examples and evaluated stylistically, typologically and iconographically, and it was determined that they belonged to the end of the 1st century BC and the beginning of the 1st century AD. Since the figurines were brought to the museum by purchasing, it is difficult to obtain precise information about the building or structures where the works are located. The finds unearthed, even if they are few in number, are sufficient to show the historical richness of the city and the region.

Keywords: Amisos, Terracotta, Figurine, Anadyomene, Hellenistic, Roman.

*Bu makale yazarın "Samsun Arkeoloji ve Etnografya Müzesi'nden Aphrodite Anadyomene Heykelcikleri" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Bu doktora tez çalışması, Atatürk Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince (Proje Numarası: SSDK-2023-12490) desteklenmiştir.

Giriş

Samsun Arkeoloji ve Etnografya Müzesi deposunda yer alan ve tamamı satın alma yolu ile müze bünyesine kazandırılan dört adet terrakotta figürin çalışma içerisinde değerlendirilmiştir. Detaylı incelenen eserler Aphrodite Anadyomene olarak adlandırılmıştır. Eserler satın alma yolu ile müze bünyesine kazandırılmış olup, buluntu yerleri belli değildir. Figürinler, Amisos kentindeki Yunan ve Roma Dönemi sosyal, kültürel ve inanç yapısının değerlendirilmesine ışık tutması açısından önemlidir. Eserler, teknik ve ikonografik özelliklerine göre incelenerek ayrıntılı bir şekilde tanımlaması yapılmaya çalışılmıştır. Figürinlerin adlandırılması, kökeni ve ilk örnekler üzerine farklı görüşlere yer verilmiş olup Anadolu ve Anadolu dışındaki merkezlerde ele geçen benzer örnekler ile karşılaştırılmıştır. Samsun Arkeoloji ve Etnografya Müzesi'nde bulunan Aphrodite Anadyomene heykelticikleri, dönemin koroplastik sanatının özellikleri yanında, ikonografik zenginlikleri ile de oldukça önem arz etmektedir. Pontus Bölgesi genelinde figürinler üzerine literatür oluşturacak düzeyde bilimsel yayın çalışması bulunmamaktadır. Dolayısıyla çalışmanın konusunu oluşturan eserlerin teknik ikonografik ve stilistik değerlendirmesi benzer örnekler referans alınarak gerçekleştirilmiştir. Terrakotta figürinler, Antik Dönem içerisinde gündelik eşya olarak kullanılmaları yanında mezarlarda, kutsal alanlarda veya tapınaklarda tanrı ya da tanrıçaya adak eşyası olarak bırakılma gibi çok farklı amaçlarla da kullanılmışlardır.

Aphrodite Anadyomene

Yunan mitolojisinde aşk, güzellik ve şehvet tanrıçası Aphrodite'nin doğumu ile ilgili iki farklı antik kaynak vardır. Hesiodos'a göre (Hesiodos, 2014) Kronos, babası Uronos'un hayallerini keserek denize fırlatır ve denizin köpüklü dalgalarından Aphrodite dünyaya gelir. Bir diğer yorumda ise tanrıça Zeus ve Dione'den doğar (Grimal, 1997). Aphrodite isminin kökeni, köpük manasına gelen *αφρός* -Aphros'a dayanmaktadır ve tanrıça aphro-genes yani köpükten ortaya çıkmıştır (Cyrino, 2010). Tanrıça Aphrodite'ye, denizden doğduğu için *Anadyomene*, *Aligena*, *Epipontia*, *Limnesia*, *Saligeniæ* ve *Thalassia* sıfatları verilmiştir. (Karaosmanoğlu, 2005) Sıfatlardan Anadyomene, su üstüne çıkan, dalgalardan doğan" anlamındadır. Aphrodite'nin, Uranos'un denize atılan cinsel organından meydana gelen köpüklü dalgalardan doğduğunu ifade eder (Erhat, 2006). Aphrodite'nin Kıbrıs Adasında, denizden çıkarken saçlarındaki köpükleri elleri ile sıkmasını ifade eden bu betimleme tanrıçanın ayakta durur pozisyonda yarı çıplak halde, ayakta durur pozisyonda tamamen çıplak (Brinkerhoff, 1978) ve çıplakken çömelmiş pozisyonda (Brinkerhoff, 1978) olmak üzere kendi içinde üç farklı şekilde betimlenmektedir. Anadyomene tipinin MÖ 4. yüzyıla dayandığı düşünülmektedir. Plinius'un aktarımına göre, Aphrodite Anadyomene resminde Apelles'in model aldığı kişi Makedon Kralı İskender'in sevgilisi olan Pancaste'dir. Sanatçının, tanrıçanın resmini nasıl şekillendireceğine karar verdiğini anlatan bir diğer antik çağ yazarı Athenaeus'un aktarımına göre hem Praxiteles hem de Apelles, dönemin ünlü Hetaira'sı Phryne'nin Eleusis'de soyunup saçları ile salınarak denize girmesini izlemiştir. O an Apelles, Kos Asklepios Tapınağı için Aphrodite Anadyomene'yi resim olarak yapmaya karar vermiştir. Her iki yazara göre Apelles'in resim için esin kaynağının kimliği tartışmalı durum olsa da sanatçı, modelin çıplaklığında tanrıça Aphrodite'yi görmüş ve resmini ortaya çıkarmıştır (Havelock, 1999). Bu resim, Roma İmparatoru Augustus eliyle MÖ 20'lerde Roma Caesar Tapınağına getirilir (Brinkerhoff, 1978). Resmin Roma yolculuğundaki amaç aslında Roma'nın kökeni ile alakalıdır. Çünkü Aphrodite kültü Roma'nın kuruluş efsanesine dayanan en önemli kültürdür. İmparator Augustus ile başlayan Julius-Claudiuslar döneminden itibaren Roma'nın en önemli kültü olmuş ve kuruluş kültü görevini üstlenmiştir. İmparatorluğun kökleri Aphrodite'ye bağlanarak tanrısal güce dayandırılmıştır. (Zanker, 2007). Bu dönemde tanrıçaya olan ilgi Virgilius'un, Aenias isimli eserinde tanrıçanın, Troya savaşından kaçarak İtalya'ya gelen, Anchises'ten olan oğlu, Aeniasa yol gösterdiğinden söz etmesinden de anlaşıldığı üzere, tanrıçanın, Julius Claudius'ların kurucusu olarak görülmesidir. (Akşit, 2003) Augustus resim panelini Kos'tan Roma'ya getirdikten sonra

Julius Caesar Tapınağı'na armağan etmiştir. Panel zamanla zarar görmüş çürümeye yüz tutmuştur. Resim panelini yenileyebilecek kabiliyetli bir usta olmadığı için İmparator Nero resmin kopyasını yaptırmıştır. Resmin restorasyonu, İmparator Vespasianus döneminde yapılmıştır. Resmin heykelle dönüştürülmüş bir versiyonu olduğu söylense de heykel ile alakalı araştırmalar sonuçsuz kalmıştır. (Havelock, 2007). Anadyomene tipinin kökeni MS 2. yüzyıl kopyası olan Vatikan 807'ye (Havelock, 1999) dayandırılır.

Pişmiş toprak figürinlerin pek çok amaç için kullanıldıkları bilinmektedir. Başta mezar hediyesi ve oyuncak olmak üzere tapınak ve evlerde kullanımlarının yanı sıra sadece kült amaçlı olarak kullanım gören terrakottalar da vardır (Higgins, 1969) İncelediğimiz eserlerin tamamı kontext bir buluntu olmayıp müzeye satın alma yoluyla geldiğinden kullanım amacı bilinmemektedir. Oldukça yaygın olarak işlenen Aphrodite Anadyomene tipinin Samsun Arkeoloji ve Etnografya Müzesi'ndeki örnekleri tamamen çıplak olup toplamda dört örnekle temsil edilmektedir.

Afrodite Anadyomene Kat. No. 1-4; Müzeye satın alma yolu ile gelmiş olan Kat. No. 1-4 her iki kolunu da dirsekten kırarak yukarıya doğru kaldırmış, elleri bileklerinden geriye doğru bükerek omuzları üzerinde saçlarını tutar vaziyette yerleştirmiştir. Boyun çok fazla belirgin olmamasına karşın baş kısmı oldukça belirgin olup çene dışı doğru çıkıntılı işlenmiştir. Yüz oldukça aşınmış olup, göz, burun ve dudak gibi organlar oldukça belirsizdir. Göğüs kısımları açık, göbek, genital bölge ve bacakların tamamı çıplak haldedir. Göğüsler, göbek, genital bölge ve basenler anatomik yapıya uygun olarak verilirken, figürün diz kısmından aşağısı, ayaklar ve göğüslerin üst kısımları ile kollar anatomik yapıya oldukça uzaktır. Vücutta çıplaklık özellikle vurgulanmak istendiğinden herhangi bir bölgesini kapatma endişesi güdülmemiştir. Klasik Dönemde tanrıça giyinik halde, ağırbaşlı bir kadın olarak betimlenirken, Hellenistik Döneme gelindiğinde, kadının toplum içine girmesi ve yaşadığı ortamda, ona karşı takınılan tavrın değişmesi ile heykellerde çıplak veya yarı çıplak olarak tasvir edilmiştir (Öztürk, 2007). Kat. No. 1-4 yaygın tiplerinin aksine bacaklar diz hizasından sonra çapraz bir şekilde birbirine bağlanmıştır. Vücudun ağırlığı sağ bacak üzerinde yoğunlaşırken sol bacak serbest şekilde bükülüp sol ayak kaideye parmak uçları ile basılı halde verilmek istenmiştir. Kat. No. 1 ve Kat. No. 2 bütün halde olduğundan figürinlere verilmek istenen hareket net bir şekilde görülebilmektedir. Kat. No. 3 ve Kat. No. 4 diz kısmından aşağısı eksiktir. Çıplak vücudun tamamında belirgin bir "S" hareketi vardır. Fakat özensiz işçilik ve aşınmalardan kaynaklı yüz ve vücutta belirsizlikler mevcuttur. Göğüslerin bitiminden silindirik şekli verilerek işlenen vücut göbek kısmında dışı doğru hafif bir bombe yapmış. Göbeğin altında cinsel organ üçgen şeklinde belirgin biçimdeyken basen kısımları oldukça dolgun ve dışı çıkıntılı bir şekilde betimlenmiştir. Sağlam olan Kat. No. 1-2' de sağ ayak baldır kısmından itibaren çok hafif bir çıkıntı biçiminde belli belirsiz düz çubuk biçiminde tasvir edilmiştir. Buna rağmen figürlere verilmek istenen şekil yine de net bir şekilde anlaşılmaktadır. Kat. No. 1 genital bölgenin olduğu yerden enine doğru düz bir şekilde kırık hâlde müzeye teslim edilmiştir. Kırık yerden bütünlenen eserin şeklinde herhangi bir bozulma olmamıştır. Kat. No. 1-2 çok belli olmasa da bir kaide üzerinde ayakta durur haldedir. Yüksek bir kaidenin üstünde durması, Hellenistik Dönem Myrina eserlerinde de rastlanan bir özelliktir. Ancak figürün küçük boyutlu olması, betimde çıplaklığın ön plana çıkarılması MÖ 1. yüzyıl stilini göstermektedir. Çıplaklık teması çok sevilerek işlendiği için, şematize edilmiş biçimiyle de olsa, Roma Döneminde (Chesterman, 1974), varlığını sürdürmüştür. Figürinlerde görülen "S" hareketi, Hellenistik Dönemde sıklıkla tekrarlanır (Duthoy, 2000). Dört eser de tek kalıp tekniğinde içi boş olarak yapılmıştır. Eserlerin tamamında figürlerin pozisyonu birebir aynı olup eserler aynı kalıp ürünüdür. Hamur grimsi tonlarda olup kalitesiz pişirilmiştir. Dört eserin tamamında çıplaklık ön plandadır. Işın, Antik Çağ soylularının ve aydınlarının çıplaklık ve erotizme olan ilgilerinin Roma İmparatorluk Döneminde yaygınlaştığını dile getirir (Işın, 2007). Kat. No.1-4 gibi tanrıça Aphrodite'nin çıplak heykelleri Mısır'da oldukça yaygındır (Bowersock, 1993). Bu tipteki

figürinlerin tamamı Roma İmparatorluk Dönemi stilini göstermektedir. (Çekilmez, 2014) Işın (Işın, 2007) Geç Hellenistik Dönem'de Anadyomene'nin resim sanatından sonra heykeltıraşlık eserlerde de işlenecek bir konu olarak tercih edilmesinin akla bazı soru işaretlerini getirdiğinden bahseder. Fakat gelişen deniz ticaretiyle Romalı tüccarların Kos'a olan ilgisinin artması ve Kos'taki kutsal alana yapılan ziyaretlerin çoğalması Apelles'in eserinin ününe ün katmış olabileceğini söyler; çünkü Roma'daki zengin sınıfın haz ve zevklerine uygun en çarpıcı olguya "çıplaklık ve erotizm"e olan ilgi, hayal ve görsel sanatlar arasında en çok bu dönemde yaygınlaşmıştır. Güçlenen Roma siyasal ve kültürel anlamda hemen her konuda etki alanını genişletmiş, Hellen kültür ve sanatında daha farklı tat ve zevklerin yerleşmesine olanak tanımıştır. Ancak "kadın çıplaklığı ve erotizm" bu kadar rahat bir biçimde yayılıp kabullenilmesine rağmen, bu dönemde bile her zaman dinsel önemini korumuş ve doğrudan herhangi bir ölümlü kadın kimliğine indirgenmemiştir. İncelediğimiz eserlerde çıplaklığın vurgulanması Işın' ın bu görüşünü destekler niteliktedir. Koroplast eserleri, genelde cansız, şematik ve donuk bir anlatım ile sergilenmektedir. Ve bu durum özellikle detaylara önem verilmeden işlenen saç, yüz hatları, ellerin ve ayakların işçiliğinde kendini net bir şekilde göstermektedir; öyle ki ellerin ve ayakların varlığını sadece dış konturun şekillendirilmesi ile anlamaktayız. Yüzey işçiliğinin bu özensizliğine karşın eserlerin genel olarak bütününe baktığımızda, insan anatomisine dikkat edildiği görülmektedir. Hellenistik Dönem boyunca uygulanan bu uyum kompozisyonu MS 1. yüzyıl başlarında Diphilos atölyesinin çalışma dönemiyle birlikte yavaş yavaş kaybolmuştur (Işın, 2007). Kat. No.1-4, grimsi tonlarda hamur rengine sahip olup yüzeyde şeffaf astar dışında herhangi bir boya izi bulunmamaktadır. Antik Dönem heykeltıraşlık eserlerindeki gibi koroplastik eserler içinde yüzey kısımlarında boyama işleminin yapıldığı bilinmektedir. Teknik olarak boyama işlemi pişirme işleminden önce veya sonra olarak iki şekilde yapılmaktaydı. MÖ 6. yüzyıldan daha erken dönemlerde, figürinler genellikle pişirme işleminden önce boyanmaktaydı. Bu sayede fırınlama işlemi ile eşit renklerle boyanmış olan figürin daha sağlam bir yapıya sahip olup (Kutbay, 2023) günümüze daha sağlam bir şekilde gelme ihtimali pişirme işleminden sonra yapılan boya işlemi uygulanan figürinlere nispeten daha yüksektir.

Benzer örneklerinin oldukça yaygın olduğu Amisos örnekleri arasındaki Kat. No. 1-4' ün kollarını dirsekten kırarak yukarı kaldırdığı, ağırlığın sağ bacak üzerinde yoğunlaştırılıp vücutta oluşan "S" hareketinin özellikle vurgulandığı benzer örneklerden biri Işın tarafından MÖ 1. yüzyıla tarihlendirilen Patara (Işın, 2007) örneğidir. Patara örneği, bacak bağlama şekli, dizlerinin üzerinden ayaklara kadar inen şeffaf örtü ve eserin başında bulunan başlık yönü ile farklılık göstermektedir. Eser boyut olarak Kat. No. 1-4'e göre oldukça büyük olsa da vücudun ağırlığının sağ bacak üzerine bindirilmesi ve bu sebeple oluşan "S" hareketi ve bu hareketten kaynaklanan sağa meyilli duruş biçimi MÖ 2-1. yüzyıllar aralığına tarihlenen Priene (Rumscheid, 2006), MÖ 1. yüzyıl sonlarına tarihlendirilmiş olan Smyrna (Leyenaar-Plaisier, 1979), MÖ 1.yüzyıl ile MS 1. yüzyıl aralığına tarihlendirilmiş olan Tarsus (Goldman, 1950), MÖ 1. yüzyıla tarihlendirilmiş olan Myrina (Chesterman, 1974) örnekleri ile olan benzerlikler Hellenistik Dönem özelliklerini yansıtmaktadır. Satın alma yolu ile Kocaeli (Coşkun, 2016) Arkeoloji Müzesi'ne getirilen ve MÖ 2. yüzyıla tarihlendirilen bir diğer benzer örnekte de vücut ağırlığının tek bacak üzerine bindirilmesi ve vücudun tamamının çıplak olması yönüyle de Kat. No. 1-4 ile benzerlik gösteren örnekler arasındadır. Kat. No. 1-4, saç işlenişi, boyun ile omuzların belirsiz biçimde düz bir şekilde işlenmesi ve gövdenin hafif silindirik yapısı ile de MS 1. yüzyıla tarihlendirilmiş olan Tralleis (Çekilmez, 2014) örneği ile yakın benzerlikler göstermektedir. Saçların, başın her iki yanına eşit şekilde dağıldığı ön taraftan bakıldığında kısa yanlara doğru uzayan model ile özellikle Tralleis örnekleriyle çok yakın benzerlikler göstermektedir. (Çekilmez, 2014) Saç yönü ile benzer örnekler; Efes (Lang-Auinger, 2003) İonia (Leyenaar-Plaisier, 1979) Pompei (Winter, 1903) Besques'in MÖ 1. yüzyıla tarihlendirdiği (Besques, 1972) Anadolu örnekleri arasında gösterdiği örnek Kat. No. 1-4 ile niş içerisinde olması ve ayaklarını çapraz bir şekilde bağlamaması yönüyle farklılık gösterse de

kollarını yukarıya doğru atması ve vücudun genel duruş pozisyonu ile yakın benzerlikler göstermektedir. MÖ 4. ve MÖ 3. yüzyıla verilen Güney İtalya Apulie (Besques, 1986) “Vazo Aplikleri” adı altında incelenen kadın figürinleri ise bacaklarını birbirine çapraz şekilde bağlaması yönüyle Kat. No. 1-4’e benzemektedir. Bacaklarını çapraz biçimde bağlayan ve Laumonier (Laumonier, 1921) tarafından incelenen Madrid Arkeoloji Müzesi örnekleri de “Oturun Aphrodite” ve “Ayakta Duran Aphrodite” olarak tanımlanmıştır. Madrid Müzesi örneklerinin her ikisinde de Aphrodite tamamen çıplaktır. Bacaklarını birbirine bağlama biçimi Eros betimlerinde de işlenmiştir. Karadeniz’in kuzeyindeki Kerch-Kimmer Boğazı’nın Antik kentlerinden biri olan Phanagoria’dan ele geçen ve yanında küçük Eros ile tasvir edilen Anadyomene heykelticiği hafif yüksek kare şeklinde bir kaide üzerindedir. MÖ 2. ve MÖ 1 yüzyıla tarihlenen Aphrodite Anadyome figürü sol aşağı yöne bakmaktadır. Eros, oldukça küçük boyutlarda ve tanrıçanın sağ diz hizasında kanatlı bir şekilde betimlenmiştir (Kobylyna, 1974). Phanagoria buluntusu olan ve MÖ 1. yüzyıla tarihlenen çıplak Eros figürü de tıpkı Kat. No. 1-4 de olduğu gibi bacaklarını birbirine bağlamıştır. Genç Eros tamamen çıplak olup ayakta yüksek bir kaide üzerinde başı sola dönük bir şekilde betimlenmiştir (Kobylyna, 1974). Kerch-Kimmer Boğazı’nın bir diğer önemli yerleşimi olan Pantikapeia’dan Aphrodite Anadyomene heykelticiğinin MS 1. yüzyıla ait farklı varyasyonları ele geçmiştir. Kolların yukarı yöne doğru hareketi ve vücudun tamamı çıplak olan Anadyome tipleri, deniz kabuğu içerisinde, sağ veya sol yanında Eros ile birlikte ve sol bacağı önünde yunus balığının olduğu varyasyonları görülmektedir (Kobylyna, 1974). Günümüzde Rusya sınırları içerisinde yer alan antik Gorgippia kentinden ele geçen Aphrodite Anadyome figürünü ise yukarı doğru kaldırdığı kolları arasındaki mesafe daha geniştir. Sol koldan aşağı doğru giysi kumaşı yer almaktadır ve kumaş dizlerden aşağıya doğru ince ve çok şeffaf biçimde diz kısımlarını kapatmaktadır. MÖ 1. yüzyıl ile MS 1. yüzyıl aralığına verilen heykelticiğin sol kısmında giysi kumaşının kapatmış olduğu yunus betimi yer almaktadır (Kobylyna, 1974). Aphrodite Anadyome’nin yanında yunus balığı, göğsünde ise kestula kopçası ile betimlenen örnekleri yine Karadeniz’in kuzeyinde yer alan Myrmekion (Denisova, 1981) ve Tyrambe (Kobylyna, 1974) yerleşimlerinde de çok sayıda ele geçtiğini söylemek mümkündür. Karadeniz’in batısında bulunan Bulgaristan’dan (Dremsizova-Nelchinova, 1971) ele geçmiş ve günümüzde Varna Arkeoloji Müzesi’nde bulunan MÖ 3. Yüzyıla ait Aphrodite Anadyomene örnekleri, yuvarlak yüksek kaide üzerindedirler. Sağ el, bel hizasında kaldırılmış olup yalnızca sol bacağı kapatarak figürün arka kısmından dolanan örtüyü tutar pozisyonundadır. Sol el ise dirsekten kırılarak yukarı doğru kaldırılmış saçlarını tutmaktadır. Tanrıça Aphrodite betimleri kült heykelticikleri arasında en yaygın olanıydı. Ünlü ressam Apelles tarafından yaratılan Aphrodite Anadyomene imgesi önemli bir yere sahiptir. Varyantların en iyisi, ayaklarının dibinde bir yunus bulunan ince, ayakta duran çıplak bir kadın heykelticiği ile temsil edilir. Taç veya stephane başlık takan figür son derece ince bir şekilde modellenmiştir (Kobylyna, 1974). Bu tanrıça kültürünün Boğaziçi’nde ne kadar popüler olduğu, Afrodite’i tasvir eden yerel üretim pişmiş toprak kapların sayısı ve aynı zamanda aralarında çok yüksek kalitede heykelticiklerin varlığı da kanıtlamaktadır (Kobylyna, 1961). Feminin özellikleriyle betimlenmiş olan ve MÖ 4. yüzyıl başlarına tarihlendirilmiş Olynthos’ tan (David,1933) ele geçen Eros örnekleri tıpkı Anadyomene gibi çıplak, sağ kolu ile bir örtü tutar halde ve vücut ağırlığını sol bacak üzerine vermiş biçimde bacaklarını ise tıpkı Kat. No.1-4’ de olduğu gibi çapraz biçimde bağlamıştır. Kat. No. 1-4’ de kolların yukarıya doğru kıvrılması ile saçlara yönelen eller aslında saçları tutmamakta eller omuzlar üzerine denk gelecek şekilde yerleştirilmiş ve omuzlar ile saçlar arasında kalan kısım dolu bir şekilde işlenmiştir. Bu yönü ile benzerlik gösteren antik kentlerden Sidon (Winter, 1903), İonia kıyıları (Leyenaar-Plaisier, 1979), Thyateira (Leyenaar-Plaisier, 1979), Tarsus (Besques,1972) benzer örnekleri ise MÖ 1. yüzyıl sonu ile MS 1. yüzyıl başlarına tarihlendirilmiştir.

Aphrodite Anadyomene tipi büyük boyutlu heykeltıraşlık eserlerde ve pişmiş toprak figürinlerde kullanılmıştır. Anadyomene saçlarını bağlayan anlamına gelmektedir ve tipin en

belirleyici özelliği saçlarını tutmasıdır (Smith, 2002). Bu özelliği ile karşılaştırma yapabileceğimiz MÖ 1. ve MS 2. yüzyıl örnekleri; Tarsus (Besques, 1972), Kyme (Winter, 1903) Myrina (Mollard-Besques, 1963), Smyrna (Winter, 1903), Troas Bölgesi (Winter, 1903), Bergama (Töpperwein, 1976), Stratonikeia (Baldıran, 1993), Niğde Müzesi (Hakman, 2020).

Anadolu ve Anadolu dışında çok sayıda ele geçen Aphrodite Anadyome tipi; Troas Bölgesi (Kaplan, 2009), Patara (Işın, 2007), Sardes, (Besques, 1972), Troya (Tavukçu, 1999) Smyrna (Winter, 1903), Myrina (Mollard-Besques, 1963), Erythrai (Winter, 1903), Niğde Müzesi (Hakman, 2020), Tarsus (Goldman, 1950), İznik Müzesi (Kutbay, 2023) örnekleriyle Anadolu'nun birçok yerinde ele geçmiştir. Özellikle Hellenistik ve Roma İmparatorluk Dönemi'nde severek işlenmiştir. (Havelock, 1999). Sadece Anadolu da değil Anadolu dışında da örnekleri bulunmuştur.

Anadolu dışında, Olynthos (Robinson, 1933), Sidon (Winter, 1903), Pompei (Winter, 1903), Karadeniz'in kuzeyinde bulunan Pantikapeia (Kobylyna, 1961), Phanagoreia (Kobylyna, 1974), Myrmekion (Denisova, 1981), Gorgippia (Kobylyna, 1974), Tyrambe (Kobylyna, 1974) örnekleri mevcuttur.

Sonuç

Prehistorik çağlardan beri yoğun bir yerleşimin görüldüğü Amisos Antik Kenti, Pontus Bölgesi'nin en önemli kenti olup aynı zamanda Karadeniz'e komşu olmasından dolayı hemen hemen her dönemde önemli bir liman ve ticaret kenti konumunda olmuştur. Fakat bölgenin gerek iklimsel koşulları gerekse topoğrafik yapısı bölge genelinde yapılan Arkeolojik çalışmaları olumsuz etkilese de ele geçen buluntular hem bölgenin hem de kentin tarihi zenginliğini yansıtmaktadır. Genel olarak bakıldığında Amisos Antik kenti dâhil, Pontus Bölgesi'nin genelinde gerçekleştirilmiş olan arkeolojik çalışmaların, bölgenin tarihi zenginliğine oranla yeterli seviyede olmaması, bölgenin çok yönlü bilimsel yayın çalışmaları açısından da olumsuzluk arz etmekte ve literatür bakımından yetersiz kalmasına sebep olmaktadır. Amisos kenti özelinde baktığımızda, bunun temel nedeni kentin erken çağlardan beri kesintisiz iskân görmesidir. Bu nedenle gelişen çok katmanlı ve zengin yapı görüntüsü, arkeolojik bulgular bağlamında dezavantaja sebep olmuştur. Bu sebeple kent içinde tespit edilmiş yapı kalıntıları ile küçük buluntuların bir arada değerlendirilmesi ve doğru yorumlanması oldukça önemlidir. Bu durum terrakotta figürinlerde de etkili olmuştur. Terrakotta figürinler konusunda bölgenin genelinde geniş çaplı bilimsel çalışmaların olmaması ve genel bir atölye sorununun olması, literatür anlamında sorun yaratsa da Amisos ve Pontus Bölgesi'nin; inançları, sosyal hayatı ve kültürel yapısı hakkında bilgi sahibi olmamıza olanak sağlamaktadır. Amisos Antik Kenti içerisinde varlığı kuvvetle muhtemel olan fakat henüz bilimsel kazılarla açığa çıkarılmamış çok sayıda yapı bulunmaktadır. Bu yapıların kesin varlığı için figürinler tabii ki yeterli değildir. Ancak tanrı, tanrıça gibi mitolojik ve dinsel içerikli figürinlerin kültürel yapılara işaret ettiği de önemli bir gerçektir. Karşılaştırmalarının doğru bir şekilde yapılarak teknik, tipolojik ve ikonografik anlamda bilgiler elde etmek de kent ve bölge genelinde ele geçmiş olan yazıtlar, sikkeler ve heykeller gibi buluntularda figürinlerin yorumlanmasında oldukça önemlidir. Bu durum incelemiş olduğumuz figürinlerin kullanım amacını net olarak belirleyemesek de dini ritüellerle ilişkili olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Samsun Arkeoloji ve Etnografya Müzesi envanterine kayıtlı olan dört adet Aphrodite Anadyomene tipini yansıtan figürinler genel olarak çıplak ve ayakta duran figürinler yukarıya doğru kaldırdığı elleriyle saçlarını tutar pozisyonundadır. Göğüs, yukarıda ve dar verilir. Bel, sol ayağın hareketiyle bağlantılı sola eğik, basenler geniş, bacaklar kalın ve güçlü biçimde verilir. Sol bacak hareketli verilirken figürinler sağından destek alır. Bu tipteki figürinlerin tamamı Roma İmparatorluk Dönemi stilini göstermektedir. Aynı şekilde dört eserin tamamında görülen dolgun yüz yapıları, küçük göğüsleri, geniş verilen basenleri ve kalın, güçlü bacakları ile ellerin omuz üstünde sabit duruşu ve hareketin etkinliğini kaybetmesi ile yine Roma İmparatorluk Dönemi

stilini yansıtır (Çekilmez, 2014). Bu yönüyle incelediğimiz dört örneğimiz Roma İmparatorluk Dönemi özelliklerini yansıtmaktadır. Eserlerin tamamında aşınmaların da etkisiyle donuk bir anlatım ve özensiz işçilik görülmektedir. Detaylı incelendiğinde anatomik yapıya pek yakın olmayan kısımlar olmasına rağmen bir yandan da yelpaze gibi açılan kollar ve alt kısımda ayaklar arasındaki mesafenin geniş verilmesi ile eserlerin genelinde bir denge uyum sağlamaya çalışılmış gibidir. Hellenistik Dönem boyunca görülen bu uyumun MS. 1. yüzyıl başlarında Diphilos atölyesinin çalışma dönemiyle beraber yavaş yavaş kaybolduğunu (Işın, 2007) daha önce belirtmiştik. Eserlerin stilinde görülen şematiklik ve özensizlik eserleri MÖ 1. yüzyıldan biraz daha önce bir aralığa vermemize engel olsa da eserlerin duruşundaki akıcılık ve oranlamalardaki uyumlama Hellenistik Dönemin özelliklerini göstermektedir. Dört eserimizde de görülen yoğun aşınma eserlerin kalitesinin düşük olduğuna işaret etmektedir. Roma Dönemi'nde eserlerin kırılması endişesiyle uzuvlar gövdeye bitişik yapılmaya çalışılmış, bu da figürin yapımında basitleşmeye sebep olmuştur (Coşkun, 2016). Havelock (Havelock,1999) MÖ 4.- MÖ 3. yüzyıl resim sanatına dayanan Anadyomene tipinin heykeltıraşlık eserlerinin MÖ 1. yüzyıldan itibaren yapılmaya başlanıp, ilk örneklerinin yarı çıplak olarak yapıldığını, daha sonra ise tamamen çıplak olarak betimlendiğini ifade etmektedir. İncelediğimiz eserlerin tamamen çıplak olması da Kat. No. 1- Kat. No. 4' ün MÖ 1. yüzyıldan sonra olabileceğini göstermektedir. İncelenen eserler kontext buluntu olmadığı için kesin sonuçlara varamasak da müzeye satın alma yoluyla gelen eserlerin Amisos ürünü olup olmadığını bilemiyoruz. Hem Anadolu hem de Anadolu dışından örnekler ile yapılan karşılaştırmalar Aphrodite Anadyomene pişmiş toprak heykelticiklerinin Amisos'ta da var olduğunu göstermektedir. Karadeniz'in kuzeyinde yer alan yerleşim yerlerinden ele geçen Anadyomene tipleri zaten Karadeniz yerleşimlerinde Aphrodite kültürünün varlığını kanıtlar niteliktedir. MÖ 7. Yüzyıl civarlarında başlayan Greklerin Karadeniz kolonizasyonu incelemiş olduğumuz Anadyomene tipi ile de kanıtlanmış durumdadır. Grekler kendi inanç sistemlerini Karadeniz'in güneyine getirirken, boğazlar vasıtası ile de Karadeniz'in kuzey yerleşimlerine taşımışlardır. Dolayısıyla bölge genelinde var olan Aphrodite kültürünün önemli bir liman ve ticaret kenti olan Amisos'ta da varlığından söz etmek mümkündür. İncelenen eserlerin Amisos üretimimi olduğu veya ticaret yoluyla kente gelmiş olabileceği düşünülebilir. Ancak Amisos konulu kaynaklar incelendiğinde kentte figürin üretimi yapıldığı bilinmektedir. Kil yapıları yönüyle de birbirleri ile aynı olan bu örneklerde genel olarak çok yönlülük hâkimdir. Bu çok yönlülük baş, gövde, sağ bacağın sabit tutulup sol bacağın hareketli olması kolların ise yukarı doğru yönlendirilerek saçlarla meşgul olması ile sağlanmıştır. Eserlerin çok yönlülüğünün bir sonucu olarak "S" hareketi ortaya çıkmıştır. Özellikle Hellenistik Dönem de kendini gösteren "çıplaklık" Aphrodite heykellerinde de kendini gösterdiği için bu durum minyatür heykelticiklerde de görülmüştür. Monumental heykellere oranla küçük boyutlu sanat eserleri daha fazla örnek içerdiğinden minyatür eserler zenginlik göstermektedir. Bu durum figürinlerin boyut, teknik, üretim ve kullanım amaçlarından ileri gelmektedir. Yapılan araştırmalar Anadyomene tiplerimizin saç tipi, duruş pozisyonu, vücut hatları vb. ile oldukça geniş çaplı incelenerek analojisi yapılmış ve hem Anadolu hem de Anadolu dışından benzer örnekler vasıtasıyla karşılaştırmaları yapılan Kat. No. 1- Kat. No. 4 için MÖ 1. yüzyıl sonu ile MS 1. yüzyıl başı tarih aralığı uygun görülmüştür.

Kaynakça

- Akşit, İ. (2003). *Mitoloji-Ege'nin iki yakasının öyküsü*. Akşit Kültür ve Turizm Yayıncılık.
- Baldıran, A. (1990). *Stratonikeia nekropol buluntuları* (Tez No. 12272) [Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Besques, S. (1972). *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre-cuite Grecs, Étrusques et Romains III. Étrusques Hellenistique et Romaine Grèce et Asie Mineure*. Éditionsdes Musées Nationaux.

- Besques, S. (1986). *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre-cuite Grecs, Étrusques et Romains IV-I, Étrusques Hellénistique et Romaine, Italie méridionale, Sicile, Sardaigne*. Édition de la Réunion des Musées Nationaux.
- Bowersock, G. W., Raaflaub, K. A., & Toher, M. (1993). *Between republic and empire: Interpretations of augustus and his principate*. University of California Press.
- Brinkerhoff, D. M. (1978). *British Museum Brinkerhoff, Dericksen Morgan, Hellenistic statuettes of Aphrodite – studies in the history of their stylistic development*. Garland Publishing.
- Chesterman, J. (1974). *Classical terracotta figures*. Ward Lock Publishing.
- Coşkun, S. (2016). *Kocaeli Arkeoloji ve Etnografya Müzesi'nde sergilenen terrakotta figürinler* (Tez No. 446231) [Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Cyrino, M. S. (2010). *Aphrodite*. Routledge.
- Çekilmez, M. (2014). *Tralleis güney nekropolü terrakotta figürinleri* (Tez No. 358528) [Doktora tezi, Adnan Menderes Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- David, M. R. (1933). *Excavation at Olynthus part VII – the terra-cottas of Olynthus found in 1933*. Oxford University Press.
- Denisova, V. (1981). *Koroplastika a bospora (Коронластик а боспора)*. Izd-vo Akademii Nauka.
- Dremsizova, N. T., & Toncheva, G. (1971). *Ancient terra-cottas in Bulgaria*. Balgarski Chudožnik.
- Duthoy, F. (2000). *Die unvollendeten marmors kulpturen des Kerameikos*. Mitteilungs des Deutschen Archäologischen Instituts.
- Erhat, A. (2006). *Mitoloji sözlüğü*. Remzi Kitabevi.
- Goldman, H. (1950). Excavations at Gözlükule, Tarsus-the Hellenistic and Roman periods. In H. Goldman (Ed.), *The terracotta figurines* (3rd ed., pp. 297-383). Princeton University Press.
- Hakman, M. (2020). Niğde Arkeoloji Müzesi'nden iki heykelcik; Aphrodite Anadyomene ve çıplaklık. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 24(1), 81-98.
- Havelock, C. M. (1999). *The Aphrodite of Knidos and successors – A historical review of the female nude in Greek art*. The University of Michigan Press.
- Hesiodos. (2014). *İşler ve günler-Tanrıların doğası* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.
- Higgins, R. A. (1969). *Greek terra-cotta figures*. British Museum Press.
- Grimal, P. (1997). *Mitoloji sözlüğü Yunan ve Roma* (S. Tamgüç, Çev.). Sosyal Yayınları.
- Işın, G. (2007). *Patara terakottaları Hellenistik ve erken Roma dönemleri, Patara*. Ege Yayınları.
- Karaosmanoğlu, M. (2005). *Mitoloji ve Ege'nin tanrıları*. Eser Ofset Matbaacılık.
- Kaplan, D. (2009). *Çanakkale Arkeoloji Müzesi Frank Calvert koleksiyonu terrakotta figürinleri* (Tez No. 451169) [Doktora tezi, Ankara Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Kobylyna M. M. (1961). *Terrakotnye statuetki Pantikapeia Phanagoria*. Izd-vo Akademii Nauka.
- Kobylyna, M. M. (1974). *Terrakotnye statuetki Pantikapeia (Pantikapeia)*. Izd-vo Akademii Nauka.
- Kutbay, G. (2023). İznik Müzesi'nden ana tanrıça (Kybele) ve Aphrodite figürinleri. *Journal of Awareness*, 8(3), 271-280. <https://doi.org/10.26809/joa.2049>
- Lang Auinger, C. (2003). *Terrakotten, das Hanghaus 1 in Ephesos, funde und ausstattung*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Leyenaar Plaisier, P.G. (1979). *Les terres-cuites Grecques de la collection du musée national des antiquités a Leiden*. Publicaties Rijksmuseum van Oudheden.
- Laumonier, A. (1921). *Catalogue de terres-cuites du Musée Archéologique de Madrid*. Feret & Fills.

- Mollard, S. B. (1963). *Musée National du Louvre catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre-cuite grecs. Etrusques et Romains II*. Éditions des Musées Nationaux.
- Öztürk, F. (2007). *Efes Müzesi'nden bir grup terrakotta figürin* (Tez No. 214515) [Yüksek lisans tezi, Adnan Menderes Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Robinson, D. M. (1933) *Excavation at olynthus part VII – The terra-cottas of olynthus found in 1933*. Oxford University Press.
- Rumscheid, F. (2006). *Die figürlichen terrakotten von Priene: Fundkontexte, ikonographie und funktion in wohnhäusern und heiligtümern im licht antiker parallelbefunde*. Reichert Verlag.
- Smith, R. R. R. (2002). *Hellenistik heykel* (A. Yoltar Yıldırım, Çev.). Homer Yayınları.
- Tavukçu, A.Y. (1999). *Troas bölgesi terrakotta figürinleri (İÖ 1375 – İS 395)* (Tez No. 89838) [Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Töpperwein, E. (1976). *Terrakotten von Pergamon*. Deutsches Archäologisches Institut.
- Zanker, P. (2007). *The power of images in the age of Augustus* (A. Shapiro, Çev.). The University of Michigan Press.
- Winter, F. (1903). *Die typen der figürlichen terrakotten, die antiken terrakotten (Band III)*. Verlag von W. Spemann.

Ekler

Ek 1

Katalog (No.: 1-4)

Kat. No. : 1
Adı : Aphrodite Anadyomene
Müze En. No. : 16/24/1978
Müzeye Geliş Şekli : Satın alma
Ölçüleri :
Yükseklik : 8,4 cm
Genişlik : 2,9 cm
Kil Rengi/Kil Yapısı : 5 YR 7/1 açık gri mika ve kireç katkılı, yumuşak yüzeyli.

Astar Rengi/Boya : 10 YR 5/2 grimsi kahverengi.

Yapım Tekniği : Tek kalıp, içi boş. Baskı tekniği

Tanım : Hafif dışbükey bir altlık üzerinde yukarı doğru kaldırdığı elleri ile kafasının iki yanından saçlarını tutan çıplak Aphrodite. Basen ve genital bölge üzerinden birleştirme çatlağı ve yüzeyde aşınma. Alnın üzerinde basık omuzlara doğru inen saç. Hafif belirgin yüz hatlarına sahip. Köşeli kare yüz. Çene ile omuzlar arası dolu verildiğinden stilize olmuş boyun, omuz ve gerdan kısmı. Dirsekten yukarı doğru kıvrılan kollar. Hafif belirgin, birbirinden ayrık, küçük göğüslü, hafif şişkin karınlı silindirik üst gövde. Sabit duran sağ bacak üzerine çapraz biçimde verilen sol bacak. Az belirgin ayaklar.

Analoji : Işın 2007, Duthoy 2000, Rumscheid 2006, Leyenaar-Plaisier 1979, Goldman 1950, Chesterman 1974, Coşkun 2016, Çekilmez 2014, Besques 1972, Besques 1986, Laumonier 1921, Winter 1903, Leyenaar-Plaisier 1979, Kobylina 1974, Robinson 1933, Mollard-Besques 1963, Töpperwein 1976, Baldıran 1993, Hakman 2020, Kaplan 2011, Lang-Auinger 2003, Denisova 1981.

Dönemi : MÖ 1. yüzyıl sonu-MS 1. yüzyıl başı.

Kat. No. : 2

Adı : Aphrodite Anadyomene

Müze En. No. : 16/22/1978

Müzeye Geliş Şekli : Satın alma

Ölçüleri :

Yükseklik : 8 cm

Genişlik : 3,2 cm

Kil Rengi/Kil Yapısı : 5 YR 7/1 açık gri mika ve kireç katkılı, yumuşak yüzeyli.

Astar Rengi/Boya : 10 YR 5/2 grimsi kahverengi.

Yapım Tekniği : Tek kalıp, içi boş. Baskı tekniği.

Tanım : Dirsekten yukarı doğru kaldırdığı elleri ile kafasının iki yanından saçlarını tutan çıplak Aphrodite. Alnın üzerinde basık omuzlara doğru inen saç. Hafif belirgin aşınmış yüz hatlarına sahip. Köşeli kare yüz ve dışa çıkıntılı çene. Çene ile omuzlar arası dolu verildiğinden stilize olmuş boyun, omuz ve gerdan kısmı. Dirsekten yukarı doğru kıvrılan kollar.



Hafif belirgin, birbirinden ayrık, küçük göğüslü, hafif şişkin karınlı silindirik üst gövde. Üçgen ve az dolgun genital bölge. Sabit duran sağ bacak üzerine çapraz biçimde bağlanan sol bacak. Az belirgin ayaklar.

Analoji : Işın 2007, Duthoy 2000, Rumscheid 2006, Leyenaar-Plaisier 1979, Goldman 1950, Chesterman 1974, Coşkun 2016, Çekilmez 2014, Besques 1972, Besques 1986, Laumonier 1921, Winter 1903, Leyenaar-Plaisier 1979, Kobylina 1974, Robinson 1933, Mollard-Besques 1963, Töpperwein 1976, Baldıran 1993, Hakman 2020, Kaplan 2011, Lang-Auinger 2003, Denisova 1981.

Dönemi : MÖ 1. yüzyıl sonu-MS 1. yüzyıl başı.

Kat. No. : 3

Adı : Aphrodite Anadyomene

Müze En. No. : 16/25/1978

Müzeye Geliş Şekli : Satın alma

Ölçüleri :

Yükseklik : 6,5 cm

Genişlik : 2,8 cm

Kil Rengi/Kil Yapısı : 5 YR 7/1 açık gri mika ve kireç katkılı, yumuşak yüzeyle.

Astar Rengi/Boya : 10 YR 5/2 grimsi kahverengi.

Yapım Tekniği : Tek kalıp, içi boş. Baskı tekniği.

Tanım : Dirsekten yukarı doğru kaldırdığı elleri ile başının iki yanından saçlarını tutan çıplak Aphrodite. Alnın üzerinde basık omuzlara doğru inen saç. Hafif belirgin aşınmış yüz hatlarına sahip. Köşeli kare yüz ve dışa çıkıntılı çene. Çene ile omuzlar arası dolu verildiğinden stilize olmuş boyun, omuz ve gerdan kısmı. Dirsekten yukarı doğru kıvrılan kollar. Hafif belirgin, birbirinden ayrık, küçük göğüslü, hafif şişkin karınlı silindirik üst gövde. Üçgen ve az dolgun genital bölge. Sabit duran sağ bacak üzerine çapraz biçimde bağlanan sol bacak. Az belirginleşmiş ayaklar.

Analoji : Işın 2007, Duthoy 2000, Rumscheid 2006, Leyenaar-Plaisier 1979, Goldman 1950, Chesterman 1974, Coşkun 2016, Çekilmez 2014, Besques 1972, Besques 1986, Laumonier 1921, Winter 1903, Leyenaar-Plaisier 1979, Kobylina 1974, Robinson 1933, Mollard-Besques 1963, Töpperwein 1976, Baldıran 1993, Hakman 2020, Kaplan 2011, Lang-Auinger 2003, Denisova 1981.

Dönemi : MÖ 1. yüzyıl sonu-MS 1. yüzyıl başı.

Kat. No. : 4

Adı : Aphrodite Anadyomene

Müze En. No. : 16/23/1978

Müzeye Geliş Şekli : Satın alma

Ölçüleri :

Yükseklik : 6,5 cm

Genişlik : 3,1 cm

Kil Rengi/Kil Yapısı : 5 YR 7/1 açık gri mika ve kireç katkılı, yumuşak yüzeyle.

Astar Rengi/Boya : 10 YR 5/2 grimsi kahverengi.



Yapım Tekniği : Tek kalıp, içi boş. Baskı tekniği.

Tanım : Dirsekten yukarı doğru kaldırdığı elleri ile başının iki yanından saçlarını tutan çıplak Aphrodite. Alnın üzerinde basık omuzlara doğru inen saç. Hafif belirgin aşınmış yüz hatlarına sahip. Köşeli kare yüz ve dışa çıkıntılı çene. Çene ile omuzlar arası dolu verildiğinden stilize olmuş boyun, omuz ve gerdan kısmı. Dirsekten yukarı doğru kıvrılan kollar. Hafif belirgin, birbirinden ayrık, küçük göğüslü, hafif şişkin karınlı silindirik üst gövde. Üçgen ve az dolgun genital bölge. Sabit duran sağ bacak üzerine çapraz biçimde bağlanan sol bacak. Dizden aşağısı kırık.

Analoji : Işın 2007, Duthoy 2000, Rumscheid 2006, Leyenaar-Plaisier 1979, Goldman 1950, Chesterman 1974, Coşkun 2016, Çekilmez 2014, Besques 1972, Besques 1986, Laumonier 1921, Winter 1903, Leyenaar-Plaisier 1979, Kobylina 1974, Robinson 1933, Mollard-Besques 1963, Töpperwein 1976, Baldıran 1993, Hakman 2020, Kaplan 2011, Lang-Auinger 2003, Denisova 1981.

Dönemi : MÖ 1. yüzyıl sonu-MS 1. yüzyıl başı.

Ek 2

Levhalar

Levha 1, Katalog 1



Levha 1, Katalog 2



Levha 2, Katalog 3



Levha 2, Katalog 4



Yaşar YEŞİLYURT

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof.

Samsun Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Samsun-TÜRKİYE
Samsun University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Sociology, Samsun-TURKIYE

ORCID: 0000-0002-9094-1538

yasar.yesilyurt@samsun.edu.tr

Dijital Modern Dünyada Bedenselliğin Sonu: Bedensizleşme

Öz

Bu çalışma, dijitalleşmenin artan etkisiyle ortaya çıkan bedensizleşme olgusunu ele alarak, bedenın mekândan bağımsız hale gelmesi ve fiziksel varlığın öneminin azalmasını kapsamlı bir biçimde tartışmaktadır. Dijital çağın sunduğu olanaklar, bireylerin kimlik ve varoluş algılarını dönüşüme uğrattırken, fiziksel bedenın sanal alanlarda temsil edilen bir varlık olarak giderek daha fazla ikincil plana itildiğini göstermektedir. Bu bağlamda, Zygmunt Bauman'ın "akışkan modernite" kavramı üzerinden şekillenen dijital çağ, her şeyin hızlı değişimlere tabi olduğu, formların kolayca esneyebildiği ve bireysel tercihlerin toplumsal normlarla çakıştığı bir dönemi ifade eder. Bedensizleşme süreci, bu akışkan ve esnek yapının bir uzantısı olarak, bireylerin beden algısının toplumsal kodlar ve bireysel tercihlerle yeniden tanımlandığı bir dönüşümü ifade eder. Bedensizleşme, artık fiziksel bedenın yerine çevrimiçi kimliklerin ve sanal temsillerin geçtiği bir dünyanın parçası haline gelirken, bireylerin kendilerini mekâna bağlı kalmadan ifade etmelerine imkân tanımaktadır. Bu çalışma, aynı zamanda bedensizleşmeyi transhümanizm bağlamında ele alarak, bedenın mekândan ve fiziksel gerçeklikten kopuş sürecini analiz etmektedir. Transhümanist düşünce, dijitalleşmenin etkisiyle fiziksel bedenın sınırlarının ötesine geçme arzusunu desteklerken, bedenın gerçeklikten soyutlanmasını modernitenin temel ilkeleriyle de ilişkilendirmektedir. Dijital dünyanın sunduğu sanal gerçeklik, artırılmış gerçeklik ve diğer dijital platformlar, bireylerin fiziksel mekân bağımlılığını azaltarak sanal kimliklerini ön plana çıkarır. Bu gelişmeler, bireyin fiziksel varlığı üzerinde özgünlük kaybına yol açarken, dijital kimliklerin ön plana çıkmasıyla mahremiyet, gözetim ve kimlik gibi konular yeni etik tartışmaları gündeme getirmektedir. Özellikle sanal gerçeklik teknolojilerinin gelişimi, fiziksel ve dijital dünya arasındaki sınırları bulanıklaştırmakta ve bedenın algısında köklü değişikliklere yol açmaktadır. Dijitalleşme sürecinde bedenın önem kaybetmesi, yalnızca bir teknolojik dönüşüm olarak değil, aynı zamanda modernitenin birey üzerindeki etkisinin bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Bedensizleşmenin getirdiği bu yenedünyada, bedenın varoluşsal anlamı sorgulanmakta ve fiziksel bedenın yerini dijital temsillerin aldığı bir süreç gözlemlenmektedir. Çalışma, bedensizleşme sürecini yalnızca dijital teknolojilerin etkisiyle ortaya çıkan değişim olarak değil, esasen modernitenin sunduğu dünya tasavvurunun bireyin fiziksel gerçekliğine yönelik algısında köklü bir dönüşüme yol açması olarak değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Modernite, Beden, Transhümanizm, Dijitalleşme, Bedensizleşme.

The End of Corporeality in the Digital Modern World: Disembodiment

Abstract

This study comprehensively discusses the phenomenon of disembodiment which has emerged with the increasing impact of digitalization, and the body's becoming independent from space and the decline in the importance of physical presence. While the opportunities offered by the digital age have transformed individuals' perceptions of identity and existence, it shows that the physical body has increasingly become secondary as an entity represented in virtual spaces. In this context, the digital age, shaped by Zygmunt Bauman's concept of "liquid modernity", represents a period in which everything is subject to rapid change, forms can be easily stretched, and individual preferences conflict with social norms. The process of disembodiment, as an extension of this fluid and flexible structure, refers to a transformation in which individuals' body perception is redefined by social codes and individual preferences. Disembodiment now becomes part of a world where online identities and virtual representations have replaced the physical body, allowing individuals to express themselves without being bound by space. This study also analyzes the process of the body's separation from space and physical reality by addressing disembodiment in the context of transhumanism. Transhumanist thought supports the desire to go beyond the boundaries of the physical body under the influence of digitalization, while also associating the body's isolation from reality with the

fundamental principles of modernity. Virtual reality, augmented reality and other digital platforms offered by the digital world reduce individuals' dependence on physical space and bring their virtual identities to the forefront. While these developments lead to a loss of authenticity over the individual's physical existence, issues such as privacy, surveillance and identity come to the fore with the prominence of digital identities. The development of virtual reality technologies in particular blurs the boundaries between the physical and digital worlds and leads to radical changes in the perception of the body. The loss of importance of the body in the process of digitalization is evaluated not only as a technological transformation, but also as a reflection of the impact of modernity on the individual. In this new world brought about by disembodiment, the existential meaning of the body is questioned, and a process is observed in which digital representations replace the physical body. The study evaluates the process of disembodiment not only as a change that occurs under the influence of digital technologies, but also as a radical transformation in the individual's perception of his physical reality, caused by the worldview offered by modernity.

Keywords: Modernity, Body, Transhumanism, Digitalization, Disembodiment.

Giriş

Dijital çağın hızla gelişen teknolojisi, insan yaşamını önemli ölçüde değiştirmekte ve dönüştürmektedir. Bu değişimlerden biri de bedenin rolü ve önemidir. Geleneksel toplumlarda beden, kişinin varlığının ve mekânla olan sıkı bağının temelini oluşturur. Ancak dijital çağda, teknolojinin ilerlemesiyle birlikte bedenin önemi ve değeri azalmaktadır. Artık insanlar, dijital platformlar aracılığıyla iletişim kurmakta, iş yapmakta ve etkileşimde bulunmaktadır. Bu durum bedenin mekândan bağımsız bir şekilde işlev görmesine olanak tanır. Teknolojinin gelişimi, insanların kendilerini dijital platformlarda ifade etmelerini sağlayan birçok yeni imkân sunmaktadır. Sosyal medya platformları, insanların sanal kimliklerini oluşturmalarına ve yönetmesine olanak tanırken, bu platformlarda yapılan etkileşimler, fiziksel bedenin gerçekliğinden uzaklaşılmasına neden olabilmektedir (Turkle, 2011, s. 75). Dijital modern dünyada bedenin kaybı ya da bedensizleşme, teknolojik gelişmelerin ve dijitalleşmenin artan etkisi sonucu insan bedenlerinin öneminin azalması ve fiziksel varlıktan bağımsızlaşma sürecine işaret eder. Zygmunt Bauman'ın "akışkan modernite" kavramıyla bağlantılı olarak, her şeyin akıcı ve formsuz hâle geldiği bir dönemde, bedenin de kolayca değiştirilebilir olduğu görülmektedir (Bauman, 2018, s. 120). Bu süreç, bedenin sadece bireysel tercihlerle bağlantılı değil, aynı zamanda toplumsal olarak belirlenen kültürel kodlarla tanımlandığı bir bağlamda ele alınmalıdır. Online alışveriş, uzaktan çalışma imkânları ve dijital iletişim araçları, insanların fiziksel mekâna bağımlı olmaksızın birçok aktiviteyi gerçekleştirmesini sağlamaktadır (Haraway, 2006, s. 45). Artık insanlar, dünyanın herhangi bir yerinden diğer insanlarla iletişim kurabilir, iş birliği yapabilir ve bilgi alışverişi yapabilirler (Turkle, 2011, s. 112). Bu da insanların mekândan bağımsız bir yaşam tarzı benimsemesine ve fiziksel bedenin öneminin azalmasına katkıda bulunmaktadır.

Bu çalışma, dijitalleşme ve teknolojinin insan bedeni üzerindeki etkilerini kavramsal bir çerçevede ele alarak bedensizleşme olgusunu incelemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, dijitalleşmenin bireylerin kimlik, varlık ve mekân algılarında nasıl bir dönüşüme yol açtığı ve bedensizleşme sürecinin toplumsal anlamı analiz edilecektir. Çalışmanın temel sorunsalı, dijital platformlar ve teknolojik gelişmelerin, bireylerin fiziksel bedene duyduğu ihtiyacı nasıl azalttığı ve bu dönüşümün bireysel ve toplumsal kimlikleri nasıl etkilediğidir. Yöntem olarak, dijitalleşmenin toplumsal etkileri, sosyolojik ve felsefi kuramsal yaklaşımlar çerçevesinde incelenecektir. Çalışmanın kapsamı dijitalleşmenin beden algısına olan etkileriyle sınırlı olup biyolojik veya nörobilimsel değerlendirmeler dışında bırakılmıştır. Bu kapsamda, sosyal medya ve dijital platformlarda oluşturulan sanal kimliklerin, bireylerin mekândan bağımsız yaşam tarzlarını benimsemesiyle beden algısındaki değişimler tartışılacaktır. Çalışmamız, dijitalleşmenin beden üzerindeki etkilerine ilişkin teorik açıklamalara derinlemesine girmeden, beden ve dijitalleşme süreci ilişkisini ve bu sürecin doğurduğu yeni toplumsal değerleri anlamaya odaklanmaktadır.

Dijital modern dünyada bedenin kaybı ve bedensizleşme olgusu, teknolojinin hızlı ilerlemesiyle birlikte ortaya çıkan karmaşık bir fenomendir. Bu durum, iletişim biçimlerinden sosyal ilişkilere kadar birçok alanda derin etkilere sahiptir. Bedensizleşme eğilimi, insanların hem

fiziksel hem de psikolojik olarak farklı bir varoluş biçimi deneyimlemesine neden olmaktadır. Ancak, bu değişimlerin toplumsal ve bireysel sonuçları henüz tam olarak anlaşılamamıştır. Bu nedenle, gelecekte daha fazla araştırma yapılması ve bu fenomenin etkilerinin daha iyi anlaşılması açısından önemlidir.

İnsan bedeninin dijital bir veri bankasına indirgenmesi, bedeni fiziksel sınırlarından kopararak tamamen bir ağ varlığına dönüştürür. İnsanın, bir beden olarak varlığı son bulsa bile, zihinsel varlığıyla hayatına devam etmesi mümkün olabilir. Ancak bu öngörü, bildiğimiz anlamda insanın sonunu ifade etmektedir. Kaldı ki posthuman, insanın yeni bir forma bürünmesi demektir. Ancak bir zihin varlığı olarak posthumanın tarihte beden olarak değil de zihin olarak var olması istenilen bir şey midir? Buna yönelik eleştiriler ciddidir. Fukuyama, insanın geleceği ile ilgili olarak posthumana yönelik şu uyarıda bulunur: "Günümüz biyoteknolojisinin yarattığı en önemli tehdit, insan doğasını değiştirebilme ve böylelikle bizi posthuman bir tarihsel döneme taşıyabilme olanağının mevcudiyetidir" (Fukuyama, 2003, s. 8). Bu ciddi uyarı, önemli tartışmaları açmılabilmek açısından oldukça önemlidir. Biyoteknoloji, genetik mühendislik ve nöroteknoloji gibi alanlardaki gelişmeler, insan doğasını radikal bir şekilde değiştirebilir ve bu değişiklikler, insanın tanımını yeniden yazabilir. Transhümanizm, insanın teknolojik müdahaleler yoluyla geliştirilmesini ve fiziksel, zihinsel sınırlarının ötesine geçilmesini savunurken, bu müdahalelerin insan doğası üzerindeki derin etkileri, posthümanizmin öngördüğü dönüşümle birleştiğinde, insanın fiziksel varlığı konusunda ciddi sorular doğurur (Habermas, 2003).

Bedeni teknik bir mesele olarak görüp salt bir dijital varoluşa indirgediğimizde, bedensizleşen ve bedensiz hâle geldikçe teknik bir araca dönüşen insansız ve toplumsuz bir dünya tasarımı insan varlığının bu teknik dönüşümün cehenneminde yanıp yok olmasına yol açacaktır. İnsan bedeninin makinalaşmasından ziyade insanın bedensizleşmesi olgusu, ruh ve bedenle birlikte kopmuş olan varlık tasavvurunda insan olarak bir bedene sahipliğimizin yitimi anlamına gelir. Bu durum, her türden etik tartışmalarda bir set görevi gören bedenin korunaklı yapısını yok ederek ontolojik bağın tamamen ortadan kaldırılmasını sağlayacaktır. Böylece, insanın dijital bir varlık olarak devam etmesi, sadece bedensel bütünlüğümüzü değil, aynı zamanda ahlaki ve varoluşsal temellerimizi de tehdit eden derin bir dönüşüm olacaktır. Makalemizin ana yapısı, kuramsal açıklamalara derinlemesine girmeden, beden ve dijitalleşme ilişkisinin ortaya çıkardığı değerleri anlamaya odaklanmaktadır. Bu süreçte, bedenle ilgili ortaya çıkan düşünsel izlek de göz ardı edilmeden bir tartışma hedeflenmektedir.

Modernitenin Beden Tahayyülü

Beden kavramı, tarih boyunca farklı kültürlerde ve dillerde çeşitli anlamlar kazanarak hem felsefi düşünceyi hem de toplumsal yapıları şekillendirmiştir. Arapça "beden" kelimesi, temel olarak "gövde, vücut" anlamına gelmekle birlikte, daha geniş bir semantik alana da sahiptir. Arapça kökeninde "badana" (semiz hayvan), "mubdin" (bedenli) ve "tebdin" (bedenleşme) gibi kelimelerle canlılık, güç ve somutlukla ilişkilendirilirken, "cism" kelimesi de sıklıkla beden anlamına yakın kullanılır. Ancak "cism" kelimesi daha çok madde, cisim anlamını içerirken, "beden" kelimesi daha çok canlının vücudunu ifade eder. Bu ayrım, beden kavramının canlılık ve insanlıkla daha yakın bir bağı olduğunu gösterir. Hint-Avrupa dillerinde ise Latince "corpus", bütünlük ve organizasyon anlamlarına gelirken; Yunanca "soma", bedenin fiziksel varlığı ve ruhla ilişkisini öne çıkarır. İngilizcede "body" kelimesi de somutluk ve bütünlük anlamlarını taşır. Turner (2020) bedenle ilgili olarak Almancada "Körper" ve "Leib" olmak üzere ayrı iki kavramın olduğuna değinir. Biri objektif entrümental beden; diğeri ise subjektif yaşayan (canlı) beden. Bu kavramsallaştırma, bedenin sadece fiziksel bir varlık olarak değil, aynı zamanda deneyimlenen, hissedilen ve toplumsal anlamlar yüklenen bir yapı olduğunu vurgular. İnsan bedeni, bireylerin doğumlarından itibaren ilişki kurabilecekleri ilk varlık olarak tezahür eder ve bu beden, her kültürün kendine özgü değerler manzumesinin bir yansıması olarak toplumsal bir anlam kazanır.

Daha ilk günden itibaren, beden için belirli normlar ve değerler tanımlanır. Her kültür ve toplum, kendine özgü değerler manzumesine sahiptir; dolayısıyla, beden bu değerlerin somut bir ifadesi haline gelir. Toplumun her bir üyesine, bedenlerini nasıl idare edecekleri, algılayacakları, değerlendirecekleri ve gerektiğinde nasıl dönüştürecekleri her zaman doğrudan yahut dolaylı yollarla öğretilmiştir. Beden tarihsel süreç içerisinde, toplumun değerler ve normlarla örülü yapısının bir yansıması olarak şekillenmiştir. Bu bağlamda, bireyler doğumlarından itibaren toplumsal değerlerin ve normların bedene yansıyan ifadelerini içselleştirirler.

Modernlik öncesi dönemlerde beden, hem bir tanıma aracı hem de başkalarıyla iletişim kurmanın bir yolu olarak görülüyordu. Kolektif hafızanın bir parçası olan beden, ritüellere katılımın yanı sıra, bireylerin başkalarından ayrılmasını sağlayan temel bir zemin oluştuyordu. Geleneksel ontolojide beden, evrenin düzenine dahil edilerek onunla bütünleştirilen mitolojik hikâyeler ve anlatılarla anlam kazanıyordu. Bu bakış açısına göre beden, kadim bir medeniyetin ontolojisini yansıtan bir yapı olarak değerlendiriliyordu. Dolayısıyla, toplumsal bağlam içerisinde beden önemli bir değer taşımaktadır (Çelik, 2022, s. 23). Beden, tarihin belli dönemlerinde yok sayılmış, aklın karşısında konumlandırılmış, günahın sembolü olmuş ve modernite ile beraber ise tüketim nesnesi ya da tahakküm aracı olmuştur. Beden, geçirdiği bu değişim ve dönüşüm süreciyle birlikte pek çok alanın da çalışma konusu olmuştur. Bugün beden üzerine yapılan çalışmalar, tıp, sosyoloji, antropoloji ve iletişim gibi birçok disiplinin ilgi alanına girmiştir. Modern düşüncede bedene dair en önemli kırılma, Descartes'in düalist yaklaşımıyla yaşanmıştır. Descartes, insanı ruh ve beden olmak üzere iki ayrı özden oluşmuş bir varlık olarak tanımlamış, ruhu aklın ve bilginin merkezi, bedeni ise yalnızca uzamsal bir nesne olarak ele almıştır (Descartes, 2013, s. 185-187). Bu ayrım, modernitenin beden anlayışını şekillendiren temel unsurlardan biri olmuş; akıl, Aydınlanma düşüncesiyle yüceltilirken, beden ikinci plana itilmiştir. Bu yaklaşım, bedensel deneyimlerin değersizleştirilmesine ve bireyin yalnızca zihinsel süreçlerle tanımlanmasına yol açmıştır.

Filozoflar genel olarak modernite ile birlikte, insanı, iki karşıt nitelik tarafından oluşturulmuş bir varlık olarak gören bir bakışı paylaşmaktadırlar: zihin ve beden, düşünce ve uzam, akıl ve tutku, psikoloji ve biyoloji. Varlığın bu çatallanması, tümünden kuşatılmış bir betimsel sahaya dair tarafsız bir ayrım değildir. İkili karşıtlık halinde düşünme, zorunlu olarak kutuplaştırılmış iki terimi hiyerarşiye tâbi tutar ve derecelendirir, bu yüzden bir tanesi ayrıcalıklı hâle gelirken bir diğeri de bastırılmış, tâbi kılınmış olur ve olumsuz karşıt haline gelir. İkili karşıt düşüncenin sorunu çift olanın baskınlığı değildir; daha ziyade onu sorunsal hâle getiren bir olandır, bir olan bağımsız ve özerk bir ötekiye izin vermez. İlk terimin özerk ya da sözde-özerk terim olarak işlemeyle birlikte bütün ötekilik aynılığın biçimini paylaşır (Grosz, 1994, s. 3). Aslında her dikotomileşme birer sekülerleşme ameliyesidir (Kaya, 2020, s. 19). Bu dikotomi, beden ve zihnin ayrı varlıklar olarak ele alınmasını sağlayan Kartezyen düalist yaklaşımın temelini oluşturur. Sekülerleşme de bu ayrımı pekiştirerek, beden maddi dünyaya ait, zihin ise manevi ve soyut bir varlık olarak değerlendirilmesini sağlar. Bu ayrım, modern düşünce sistemlerinde ve toplumsal yapıda derin etkiler bırakmış, beden ve zihin arasındaki bu bölünme çeşitli ideolojik ve kültürel pratiklerle yeniden üretilmiştir.

Bedenin Kartezyen düalist yaklaşımla bölünmesinin ortaya çıkardığı başarısızlık mevcut toplumsal yaşamımız içinde artık ciddiye alınmasını zorlaştırmıştır. Modernleşme sürecinde ruhun özerk bir alan haline gelmesi mümkün olmuşken, günümüzde beden yeniden keşfi ve özerkliğinden bahsedilmeye başlanmıştır. Sosyoloji ve diğer sosyal bilimlerde beden akışkanlığı ve varoluşsal sınırlarına dönmesi giderek daha fazla tartışılan bir konu haline gelmiştir. Ruh ve beden bütünlüğü, beden ve ruh birbirine özgü oluşunu ve her türden kaybın bu bütünlüğün kaybı olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyar. Beden ve ruh bu birbirine bağlı yapısı, onları birbirinden ayrı, bağımsız varlıklar olarak ele almanın yetersizliğini ve bütüncül bir yaklaşıma ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Ruhumuz duygu ve düşüncelerimiz nasıl bize özgü ve benzersiz ise bedenimiz de fiziksel dünyadaki en kişisel varlığımızdır. Bu bakımdan hem

ruh hem beden diye iki ayrı varlık alanından değil bir bütün olarak hususi ve benzersiz bir varlık alanından söz etmek gerekir. Benim bedenim benim ruhuma, ruhumda bedene özgü ondan çekip çıkarabileceğimiz bir şey olmayan bir özür. Bu haliyle, beden ve ruh arasındaki ayrılmaz bağ, insan varoluşunun temelini oluşturur. Ayrı ayrı ele alındığında, ruh ve beden eksik ve yetersiz kalır; ancak birlikte ele alındıklarında, insanın tam anlamıyla kendini ifade etmesine olanak tanır.

Aydınlanma dönemi modern pratikleri, “beden-üstü” rasyonel bir özne yaratarak ruh ve beden ayrışmasını toplumsal hâle getirmiştir. Erken dönem sosyolojisinde, beden, toplumun kültür öncesi izlerini taşıyan pasif bir nesne olarak kabul edilmiştir. Modern perspektifte ise akıl ve beden arasında belirgin bir ayrım yapılmıştır. Akıl, hakikati, kültürü, mutlaklığı, düzeni, rekabeti ve gücü temsil ederken; beden duygusallığı, irrasyonelliği, düzensizliği, zayıflığı ve pasifliği simgeler. Modernitenin yapısal temelleri, aklın yüceltilip bedenin aşağılandığı bir arka plana dayanmaktadır. Aydınlanma ile birlikte, akıl her şeyin merkezine yerleştirilmiş ve beden, diğer fiziksel nesnelerden farksız bir obje haline gelmiştir (Çelik, 2022, s. 25). Beden ve ruhun münhasıran birbirinden özerk alanlar olması ve bu konuda Kartezyen düalist vurgu tam olarak sekülerist düşüncenin kaynaklarından birini oluşturur. Çünkü dinde hem teorik hem pratik düzlemde dini olan-olmayan, kamusal-özel ayrımlar olmadığı gibi ruh beden ayrımı da temelde yoktur. Hepsi bir bütünlük içinde cemedilmiştir. Bedene ilişkin tarihsel ve kültürel birikimin, moderniteyle birlikte yeni bir boyuta ve paradigmaya taşınması gerçekleşmiştir. Giddens, bu değişimi, bedeni özünden koparan ve çeşitli teknolojik müdahalelere açık hâle getiren köklü bir kırılma olarak tanımlar (Giddens 2000, s. 127). Bu değerlendirme, modern dönemde bedenin yeniden tanımlanması ve şekillendirilmesi sürecinin, beden-ruh bütünlüğünü nasıl bozduğunu ve bedeni teknolojik müdahalelere nasıl açık hâle getirdiğini göstermektedir. Teknoloji insanı nesneleştirir. Nesneleştirme saf özneliktir. Öznellik ise tanrılaşmadır. Bedene müdahale ruhu da nesneleştirir. Modernitenin kesinlik, ölçülebilirlik ideali insanı nesneleştirerek kutsallıktan arındırır ve dijital bir veriye indirger.

Zihin-beden problemi yalnızca epistemolojik ya da ontolojik bir mesele olarak ele alınmamalıdır. İnsan varlığının iki ayrı tözün taşıyıcısı olarak bölünmesi, bireyin kendi bedeni, eylemleri ve çevresiyle yabancılaşmasına neden olur. Bu ayrım, düşüncenin eylemlerden kopmasına yol açarken, eylemlerin her zaman sadece düşünceyle gerçekleştirilmediğini göz ardı etmeye de sebep olur. Kartezyen düalizm, duyuların yalnızca zihin için var olduğunu savunurken, zihnin bedenle bir bütün oluşturduğunu ve bedenin varlık için temel bir koşul olduğunu gözden kaçırmaktadır (Esenyel, 2016, s. 9). Bu durum, insanın kendi bedenini sadece bir nesne olarak görmesine, bedenine dair farkındalığının azalmasına ve bedensel deneyimlerinin değerini yitirmesine yol açmıştır. İnsan bedeni, insanın dünyanın içinde bulunduğu göstergesidir, yoksa yeni yeni doğmakta olan bireyciliğin ortaya çıkardığı gibi bir kopuşun, bir farkın nedeni değildir. Kişi kendisini aşan toplumsal ve evrensel bir bütüne bağlıdır ve dünyanın bir özetidir (Breton, 2018, s. 27). Ancak modernite ile özgür birey ötekine bağlı olmayan izole bir varlık tasavvurunda aklın yüceldiği ve yüceltildiği bir biçim olarak temayüz eder. Descartes’ın düalizmi, bedenin evrenle olan bağlarını kopararak, onu bireyselliğin sahasına, yani diğerlerinden ayrılmış bir insanın dünyasına dönüştürür. Bu düşünce, bedenin bir “makine” modeli olarak görülmesine yol açar (Turner, 2020). Rönesans’ın sonlarına doğru, insan bedeni giderek çevresindeki dünyadan bağımsız bir varlık olarak değerlendirilmeye başlanır; artık dünyayı ve evreni bütünleştiren bir maddeden ziyade, egemenliğinin sınırlarını çizen bir bireyin somut varlığı olarak algılanır. Bu bakış açısına göre, eğer insan ruhu bedenden bağımsız bir varlık ise, bedeni ruhun bütünlüğünü bozmadan incelemek mümkün olacaktır; böylece bedenle doğrudan temas kurulabilir. Bu anlayış, modern tıbbın gelişiminin temel taşlarından biri olarak görülmüştür (Demir, 2018, s. 315). Bedenin kutsallığından arındırılması ve incelenabilir hâle gelmesi, modern tıbbın önünü açmış ve bu alanda birçok ilerlemeye zemin hazırlamıştır. Bu paradigma değişikliği, bedenin daha önce tabu olan yönlerinin incelenmesine ve tedavi edilmesine olanak tanımıştır.

Modern tıbbın gelişimi, bedenin sekülerleşmesiyle hız kazanmış ve tıbbın elde ettiği başarılar sayesinde bu yeni algı kök salmıştır. Bu algının ortaya çıkardığı dünya tasavvurunda beden giderek büyüsunü yitirmiştir. Beden, bu büyü bozumu sonucunda, kendine has özellikleriyle bağımsız bir yapı olarak ele alınmış ve yalnızca kendi içsel güçleriyle işleyen bir organizma olarak görülmeye başlanmıştır. 17. yüzyılın sonlarından itibaren, yeni bir beden bilinci oluşmuş ve insanlar kendilerini “büyük ortak bedenin” bir parçası olarak görmekten giderek uzaklaşmıştır. Bu köklü değişim, zamanla sağlıklı ve uzun yaşam arzusunun yaygınlaşmasına yol açmış, bireylerin yeryüzündeki ömürlerini daha sağlıklı ve uzun tutabilmeleri için aktif bir rol üstlenebileceklerine olan inancı güçlendirmiştir (Demir, 2018, s. 316).

Beden, benlik ve kimlik, ancak kültürel bir hafıza sisteminde anlam kazanır. Bu nedenle, benliğimi bulduğum beden, sadece bana ait olan bir varlık değildir; daha geniş bir kültürel bağlamın içinde şekillenir ve anlamını orada bulur. Giddens’in dediği gibi “içinde yaşadığı dünyanın değer ve normlarından bağımsız bir beden yoktur.” Ona göre insanlar olarak bizler, bedensel varlıklarız- hepimizin bir bedeni var. Beden yalnızca bizim olan bir şey olmadığı gibi toplumun dışında var olan, yalnızca fiziksel bir şey de değildir. Bedenlerimiz, bizim toplumsal deneyimlerimizden olduğu kadar bizim ait olduğumuz grubun normları ve değerleri tarafından da derinlemesine etkilenirler (Giddens, 2000, s. 126). Bu etkileşimler, bedenin dünyayı algılayış biçimini şekillendirir ve onu anlamlandırmamızı sağlar. Dünyanın beden ile algılandığını savunan Smith de (2013, s. 44) dünyayı algılamamın bedenin dünyaya çoktan uyum sağlamış olması ile mümkün olduğunu, kişinin bedeni zaten dünyanın bir parçası olduğu için dünyadan etkilendiğini “Beden bizim için dünyayı açıklayandır.” biçiminde ifade eder. Beden kişiye özgü bir form gibi gözüke de bu form aynı zamanda toplumsalın icraat alanı olarak da toplumdan topluma çağdan çağa değişiklik göstermiştir. Dolayısıyla modernlik tartışmalarında bedenin izini sürmek aynı zamanda toplumsal değişimin izini sürmek anlamına gelmektedir. Tarih boyunca beden Foucault’nun vurguladığı üzere belli normlar çerçevesinde denetlenen ve müdahale edilen bir alan olmuştur. Denilebilir ki beden hem zihinde inşa olunan bir sosyokültürel gerçeklik hem de teknik bir müdahale alanı olarak görülmüştür. Okumuş’a (2011, s. 47) göre: “Beden, insanın insan olarak görünme aracıdır. Bu manada insanı insan kılan, onun bedenidir. O nedenle toplumsal bir varlık olarak insan, bedenle toplum sahnesine çıkar”. Beden, sadece bireyin fiziksel varlığının ifadesi değil, aynı zamanda toplumsal kimliğinin ve varoluşunun da bir göstergesidir. Bedensel varlık, kişinin toplum içerisindeki rolünü ve statüsünü belirler. Bedenin toplumsal sahnedeki önemi hem bireysel hem de kolektif düzeyde kendini gösterir. Beden, toplumsal normların, değerlerin ve iktidar ilişkilerinin yansıdığı bir alan olarak, bireyin sosyal dünyadaki yerini ve konumunu şekillendirir. Foucault, çalışmalarında modern dönemdeki iktidar, özne ve beden arasındaki ilişkilere değinerek bedene politik bağlamda anlam yükler. Foucault’a göre iktidar ilişkilerinin özne üzerindeki eylemleri bedenin üzerinde tahakküm kurulması manasına gelir. Beden iktidar için politiktir ve nesneleştirilerek kesiksizleştirilmiştir (Erdoğan, 2013, Foucault, 2003). Michel Foucault’nun biyopolitikası, aslında henüz tam olarak şekillenmemiş olan siborg politikasının sezgisel bir öncüsü niteliğindedir (Haraway, 2006, s. 4).

Modernleşme sürecinde ruhun özerk bir alan haline gelmesi mümkün olmuşken, günümüzde bedenin yeniden keşfi ve özerkliğinden bahsedilmeye başlanmıştır. Sosyoloji ve diğer sosyal bilimlerde bedenin akışkanlığı ve varoluşsal sınırlarına dönüşü giderek daha fazla tartışılan bir konu haline gelmiştir. Bu dönüşüm, bedenin bir performans alanı olarak yeniden şekillendirilmesi anlamına gelir. Artık beden, yalnızca biyolojik ve fizyolojik bir varlık olarak değil, aynı zamanda toplumsal normlar ve değerler doğrultusunda yeniden biçimlendirilen bir alan olarak görülmektedir. Modernitenin belki de sabit tek normu, yerleşik bir norma ya da omurgalaşmış bir değer yargısına sahip olmamasıdır. Her şey ve herkes sürekli ve düzensizce değişen koşullara evrilebilir bir akışkanlık içindedir (Demir, 2022, s. 16). Moderniteyle birlikte beden, toplumsal ve kültürel normların kuşatmasından sıyrılarak yeniden keşfedilmiş ve bu

süreçte radikal bir dönüşüm yaşamıştır. Sekülerleşmenin etkisiyle, estetik ve sağlık alanlarındaki gelişmeler bedenın teşhirini ve sergilenmesini toplumsal olarak kabul gören, hatta teşvik edilen bir duruma dönüştürmüştür.

Sonuç olarak, bedenın modern dünyada yeniden tanımlanması ve algılanması, toplumsal ve bireysel kimliklerin inşasında önemli bir rol oynamaktadır. Bedenın sekülerleşmesi ve biyomedikal alandaki ilerlemeler, onun sadece fizyolojik bir varlık değil, aynı zamanda kültürel ve toplumsal bir olgu olarak da yeniden değerlendirilmesine yol açmıştır. Bu değişim, modernite ile bedene yönelik algıların ve uygulamaların radikal bir şekilde dönüşümünü yansıtmaktadır.

Dijitalleşme, Transhümanizm ve Bedenselliğin Sonu: Bedensizleşme

Fiziksel ve dijital dünyaların giderek iç içe geçtiği ve tamamen dijital bir geleceğe doğru ilerlediğimiz bir çağda, bedenlerimizin ne kadar fiziksel kalabileceği sorusu oldukça önemlidir. Dijitalleşme, bedenın fiziksel varlığı ve algısı üzerinde köklü değişimlere yol açarak, bedensizleşme sürecini başlatmıştır. Bedensizleşme, dijital dünyada var olma ve etkileşim kurma biçimlerimizi yeniden tanımlayan bir olgu olarak karşımıza çıkar. Bu süreç, bedenın fiziksel mekânlardan bağımsız olarak dijital ortamda temsil edilmesini ve deneyimlenmesini ifade eder. İnsanın bedenle olan ilişkisi, dijitalleşme, dataizm ve akışkan toplum gibi modern kavramlarla birlikte karmaşık bir dönüşüm sürecine girmiştir. Bu kavramlar, insan bedenının deneyimlenmesi, algılanması ve temsil edilmesi üzerinde derin etkiler bırakmaktadır. Geleneksel beden algısının yanı sıra, dijitalleşme ve dataizm gibi yeni paradigmalardan ortaya çıkmasıyla birlikte, beden artık sadece fiziksel bir varlık olarak değil, aynı zamanda dijital bir varlık olarak da ele alınmaktadır.

Dijitalleşme, teknolojik ilerlemelerle birlikte modern toplumları derinlemesine dönüştüren bir süreçtir. Dijitalleşmiş toplum, fiziksel varlığın ve mekânın öneminin azaldığı, dijital kimliklerin ve etkileşimlerin ön plana çıktığı bir yapı arz etmektedir. Bedensizleşme kavramı, bireylerin fiziksel bedenlerinden bağımsız olarak dijital dünyada varlıklarını sürdürebilmelerini ifade eder. Örneğin, Second Life gibi sanal dünyalar, kullanıcıların dijital avatarlar aracılığıyla kendilerini ifade etmelerine olanak tanır. Sanal avatarlarımız, dijital evrende bizi temsil etmektedir. Super Mario'nun pikseli karakterlerinden hipergerçekçi sanal insanlara geçiş yaşanmıştır. Meta'nın Codec Avatars projesi, fotogerçekçi avatarlar yaratmayı amaçlamakta ve Mark Zuckerberg, avatarların kişisel tercihlere göre tasarlanabileceğini belirtmektedir. Bu durum, idealize edilmiş dijital benliklerin yaratılması tartışmasını başlatmıştır (Topuz, 2022, s. 183). Bu, bireylerin dijital dünyada kendilerini yeniden inşa etmelerine olanak tanırken, aynı zamanda kimliklerin giderek sanallaşması ve gerçek dünya ile sanal dünya arasındaki sınırların bulanıklaşması gibi yeni zorlukları da beraberinde getirmektedir. Bu sürecin toplumsal ve bireysel kimlikler üzerindeki etkileri, dijitalleşme çağında kimlik inşasının dinamiklerini anlamak açısından kritik öneme sahiptir. Sosyal medya platformları, bireylerin sanal kimlikler oluşturarak kendilerini ifade etmelerine olanak tanır. Bu, fiziksel mekândan bağımsız olarak etkileşim kurma imkânı sunar ve bedensel varoluşun önemini azaltır.

Dijitalleşen dünyada bedenın en belirgin niteliği esnekliğidir. Bauman'ın (2001, s. 155-156) belirttiği gibi, dijital çağın dinamikleri, sabit ve değişmez yapıları reddeder ve sürekli değişim ve esneklik gerektirir. Bu sürekli değişim ve esneklik, bireylerin dijital dünyada var olma ve bu dünyaya uyum sağlama kapasitelerini belirler. Adaptasyon yeteneği, dijital dünyada hayatta kalmanın ve etkili olmanın anahtarıdır; dolayısıyla, bedenın ve kimliğin sürekli dönüşüm halinde olması zorunludur. Gerçek kimlikler sabit ve değişime dirençli yapıdadır; kolayca değiştirilip yenilenemezler. Ancak, istenilen esneklikle sürekli yeniden oluşturulabilen kurgusal kimlikler, Bauman'ın "biyolojik çözünürlük" kavramıyla ilişkilendirilen dijital bedenle örtüşür. Bu dijital beden, artık sahibinin kontrolüne bırakılmış bir özel mülkiyet haline gelmiştir (Demir, 2016, s. 519). Dijital dünyada kimlikler, esneklik ve değiştirilebilirlik üzerinden yeniden inşa edilirken, bireylerin kendilerini ifade etme biçimleri de dönüşüme uğramaktadır.

Giddens (1991, s. 70), modern kimliklerin sürekli olarak yeniden oluşturulduğunu ve bireylerin kimliklerini performatif bir şekilde yaşadığını belirtir. Dijitalleşme, bu performatif kimliklerin oluşturulmasında önemli bir rol oynar. Bauman (2018), modern toplumun akışkan ve sürekli değişen doğasının, kimliklerin de esnek ve geçici hâle gelmesine neden olduğunu belirtir. Dijital dünyada, kimlikler artık sabit ve fiziksel bedene bağlı olmaktan ziyade, dijital platformlarda yeniden şekillenen ve sürekli güncellenen yapılar haline gelmiştir. Turkle (2011), sanal dünyalarda bireylerin farklı kimlikler deneme ve kendi kişiliklerinin farklı yönlerini keşfetme imkânına sahip olduklarını vurgular. Turkle, bu durumun bireylerin kendilik algılarını genişlettiğini ve kimliklerini daha zengin bir şekilde deneyimlemelerine olanak tanıdığını savunur. Haraway (2006), siber uzamda bedenin ve kimliğin nasıl yeniden tanımlandığını tartışır. Ona göre, dijitalleşme, bireylerin beden algılarını dönüştürmekte ve bedenin sınırlarını aşan yeni kimliklerin oluşmasına yol açmaktadır. Fiziksel bedenin önemsizleşmesi, beden algısında bir kopuşa neden olmakta ve bireylerin bedenleriyle olan ilişkilerini yeniden tanımlamalarına yol açmaktadır. Hayles (1999, s. 27), dijitalleşmenin beden ve zihin arasındaki ilişkiyi nasıl dönüştürdüğünü ele alırken, bedenin dijital dünyada nasıl bir anlam kazandığını tartışır. Hayles'e göre, dijitalleşme, bedenin önemini azaltmakta ve bireylerin zihinlerini sanal dünyalara taşımasına olanak tanımaktadır. Bu süreç, bedenin fiziksel sınırlamalarından kurtulma ve bedensiz bir varoluşu mümkün kılma potansiyeline sahiptir. Fukuyama (2003, s. 257) biyoteknolojinin insan doğasını değiştirme potansiyelini ve bunun posthuman bir döneme geçişe neden olabileceğini belirtir. Bu tür bir dönüşüm, etik ve toplumsal normların yeniden değerlendirilmesini gerektirecek ve insan olmanın ne anlama geldiği konusundaki temel soruları gündeme getirecektir. Bedenin ve zihnin bu denli radikal bir şekilde ayrılması hem bireysel hem de toplumsal kimlikler üzerinde derin etkiler yaratacaktır.

İletişim teknolojileriyle biyo-teknolojiler, bedenlerimizi yeniden tasarlamamızın hayati önemdeki araçlarıdır. Bu araçlar, dünyanın her tarafındaki yeni toplumsal ilişkileri somutlaştırır ve hayata geçirirler. Teknolojiler ve bilimsel söylemler, parçalı bir şekilde, kendilerini oluşturan akışkan toplumsal etkileşimlerin formelleştirmeleri, olarak anlaşılabilirler, fakat anlamları hayata geçiren araçlar şeklinde de görülmelidirler (Haraway, 2006, s. 34). Yeni ortaya çıkmaya başlayan tekno-beden insanın biyolojik varlığının en büyük tehdidi olarak belirlemektedir. Tekno-beden, biyolojik sınırlamalardan bağımsız olarak, dijital ve biyoteknolojik müdahalelerle şekillendirilmiş bir varlık haline gelirken, insan bedeninin doğallığını ve bütünlüğünü tehdit eder. Bu süreçte, bedenin doğal sınırları bulanıklaşmakta, hatta tamamen ortadan kalkmaktadır. İletişim ve biyoteknoloji aracılığıyla bedenlerin yeniden tasarlanması, insan doğasını yeniden tanımlamakta ve biyolojik bedenin yerini dijitalleşmiş, yapay olarak geliştirilmiş bedenler almaktadır. Bu durum, toplumsal ve etik boyutlarda derin etkiler yaratmaktadır (Çiftçi, 2019, s. 20). Bu değişim, insan doğasının temel özelliklerini yeniden tanımlarken, bedenin anlamını ve bireyin kendilik algısını da kökten dönüştürmektedir.

Biyoloji ve tıpta kullanılan yeni biyo-fizik araçlar, bilgisayar yazılım ve donanımları, yarı-iletkenler ve mikro-elektronik teknolojilerindeki gelişmeler, bedene müdahalede yeni ve radikal yöntemlerin ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır. Bu teknolojilerin bedene müdahale yollarını kolaylaştırması ve yaygınlaştırması, kültürel olarak beden kavramının yeniden şekillenmesine ve beden deneyimlerinin kolektif temsillerinde büyük bir dönüşüm yaşanmasına yol açmıştır. Tekno-beden kavramı, insanların bedeni artık doğrudan değil, müdahale yoluyla, dolaylı bir şekilde hissettiklerine ve biyolojik müdahalelerle bedenin dönüşümüne vurgu yapar. Siborg figürü, genellikle fantastik veya bilim-kurgu ile ilişkilendirilse de Haraway'e göre bilim-kurgu ile gerçek hayat arasındaki sınır giderek belirsizleşmekte; günlük yaşamda tekno-bilimsel uygulamalar artmakta ve yaygınlaşmaktadır. Estetik operasyonlar, kontak lensler, kalp pilleri, cep telefonları ve kişisel bilgisayarlar gibi teknolojik ekler, insanları sibernetik organizmalar, yani siborglar haline getirmektedir (Paker ve Akşit, 2012, s. 557). Siborg ya da siber beden bedeni olmayan bir makine insandır, Dijitalleşmiş bedendir. Zekâları artırılmış, güçlendirilmiş biyoteknoloji veya android bedenler;

metal ve çelikle sağlamlaştırılmış insan formları, ölümsüz mitolojik figürler; hibrit varlıklar, siborglar ve avatarlar gibi ampirik gerçekliğin ötesine geçen tasarımlar, dijital dünyalar ve sanal varlıklar, transhümanizm ve posthümanizmin etik ve politik çelişkilerinin odağında yer almaya başlamıştır (Karataş, 2022, s. 78-79). Transhümanizm, insanın biyolojik sınırlarını aşma ve insanlık durumunu radikal bir şekilde dönüştürme amacı güden bir felsefi ve teknolojik hareket olarak tanımlanır. Dijitalleşme, transhümanist düşüncenin merkezinde yer alan bedensizleşme hedefini mümkün kılan temel unsurlardan biri olarak öne çıkar. Bedensizleşme, insan zihninin dijital ortama aktarılması ya da biyolojik bedenden bağımsız bir varoluşun mümkün kılınması gibi bir gelecek tasarımı ile ilişkilendirilir.

Transhümanizm, insan ötesini bir makine olarak gören bir bakış açısını yüceltir ve mekanize bedenın artık cinsiyete de ihtiyaç duymayacağı bir geleceğı öngörür. Bedensel akışkanlık, bedensizleşmeyi kaçınılmaz kılarak cinsiyet gibi biyolojik ve toplumsal kategorilerin anlamını yitirdiğı bir dünyaya işaret etmektedir. Transhümanist felsefenin kurucusu ve The Transhümanist Manifesto'nun yazarı olan Vita-More'a göre Transhümanizmin temel amacı insanın bedensel ve zihinsel sınırlarını aşmaktır. Ona göre Transhümanizm evrimsel dönüşüm içindir ve “biyolojik insan, insan evriminin son aşaması değildir.” (Vita-More 2011) Transhümanistlere göre insan evriminde bir sonraki aşama, “posthuman”dır. Transhümanizm, biyolojik ve fiziksel sınırlamaları aşmayı hedeflerken, insanı siborglaşma ve tanrılaştırma yoluna sokar. Dağdelen'in belirttiğı gibi, post-insanlık süreci, insan bilincinin fiziksel bedenın kısıtlamalarından kurtulduğu ve tamamen makine varoluşuna geçiş yaptığı, bedenden arınmışlığa ve ölümsüzlüğe ulaştığı bir Nirvana noktasına götürür (Dağdelen, 2021, s.34). Bu vizyon, transhümanist düşüncenin merkezinde yer alır ve teknolojinin insanı mevcut sınırlamalarının ötesine taşıyarak bedensizleşmeyi mümkün kılacak bir araç olarak algılandığını gösterir.

Bostrom ve Kurzweil gibi transhümanizmin öncüleri, bedensizleşmeyi insanın evrimsel sürecinde bir sonraki aşamaya geçişin zorunlu bir adımı olarak görürler. Bostrom, zihnin dijital ortama aktarılması (mind uploading) fikrinin, insanın ölümsüzlüğe ulaşma çabasının bir ifadesi olduğunu savunur. Kurzweil (2005) ise, teknolojinin hızla gelişmesiyle birlikte, insan beyninin işlevlerinin bilgisayarlar tarafından kopyalanabileceğini ve bu sayede bedensiz bir varoluşun mümkün olabileceğini öngörür (Bostrom, 2009, s. 345-348). Kurzweil'in geliştirdiğı “teknolojik tekillik” kavramı, biyolojik beden ile zihin arasındaki sınırların giderek ortadan kalktığı bir gelecek öngörüsü sunar. Kurzweil'e (2005) göre, teknolojinin hızla gelişmesiyle birlikte insan, hastalık, yaşlanma ve hafıza kısıtlamaları gibi sınırlamaların üstesinden gelebilecek ve bu süreçte insanlık, gelişmiş bir versiyonuna geçiş yapacaktır. Bu vizyon, genetik, nanoteknoloji ve robot bilimindeki teknolojik devrimlerle şekillenen bir gelecek tasavvuru olarak ortaya çıkmaktadır. Belki de insan organizması gelişmiş nanoteknoloji, genetik mühendislik, psikofarmakoloji, yaşlanma karşıtı terapiler, bilişsel teknikler, giyilebilir bilgisayarlar ve daha birçok ileri düzeydeki teknoloji sayesinde yeniden tasarlanacaktır (Gözen, 2022, s. 148).

Teknolojik gelişmeler, insanın dijitalleşmesi ve bedensizleşmesi sürecinde yalnızca fiziksel varoluşu dönüştürmekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal ve kültürel yapıyı da köklü bir şekilde değiştirir. Castells'in (2008) toplumun teknolojik boyutlar dikkate alınmadan anlaşılamayacağını vurgulaması, dijitalleşmenin toplumsal değişim üzerindeki etkilerini anlamak açısından önemlidir. Dijital teknolojiler, insan yeteneklerini genişletip geliştirme potansiyeline sahip olduğundan, biyolojik ve fiziksel sınırların ötesine geçme arzusu transhümanist düşüncenin temelini oluşturur. Ahmet Dağ, transhümanizmi insanın sınırlarını aşma çabası olarak değerlendirir ve bu çabanın insani ve ahlaki değerler üzerinde derin etkileri olacağını savunur. Ona göre, transhümanizm hastalıklar, yaşlanma ve ölüm gibi olumsuzlukları gidermek için ileri teknolojileri kullanmayı hedefler. Bu süreçte, insanın fiziksel bedenine olan bağımlılığı azaltılarak daha uzun ömürlü ve gelişmiş yeteneklere sahip yarı insan, yarı robot varlıkların ortaya çıkması amaçlanmaktadır (Dağ, 2021, s.135). Hayles'in (1999) belirttiğı gibi, dijitalleşme insanları etten arındırılmış bilgi kalıplarına

dönüştürürken, bedenın geçerliliğini yitirebileceği ve saf, bedensiz bir öznellik haline gelebileceği bir geleceği öngörmektedir. Nair (2022) ise biyolojik ve biyolojik olmayan unsurları birleştiren, bedenden ayrılmış zeki bir varlığın insanın mükemmel halefi olarak ortaya çıkabileceğini savunur. Bu öngörüler, transhümanizmin insan doğasını fiziksel ve zihinsel olarak dönüştürme çabasının, dijitalleşme ve bedensizleşme süreçleriyle birleştğinde insanlığın sınırlarını ve özünü sorgulayan önemli bir dönemi işaret ettiğini göstermektedir. Transhümanizmin sunduğu gelecekte, biyoteknolojik müdahalelerle zekâ düzeyinin artırılması ya da biyonik uzuvlar gibi teknolojilerin adil bir şekilde dağıtılmaması toplumsal eşitsizlikleri derinleştirebilir. Ayrıca, dijital avatarların yalnızca belirli bir kesime erişilebilir olması, dijital ayrımcılık ve sosyal adaletsizliğin yeni biçimlerini ortaya çıkarabilir. Bu süreçler bireylere kimliklerini ve toplumsal rollerini yeniden tanımlama fırsatı sunarken, aynı zamanda kimlik krizlerine ve toplumsal yabancılaşmaya da yol açabilir.

Dijitalleşme ve bedensizleşme süreçleri, mahremiyet ve güvenlik gibi temel konuları tartışmaya açmaktadır. Dijital sensörler ve izleme teknolojileri, bireylerin bedenleri ve kişisel verileri hakkında büyük miktarda bilgi toplayarak, bu bilgilerin nasıl kullanıldığına dair ciddi endişelere yol açmaktadır. Dijital dünyada mahremiyetin korunması giderek karmaşık bir hâle gelirken, bireylerin kendilerini bu yeni gerçekliklerde nasıl ifade ettiği ve koruduğu, modern toplumun karşılaştığı en büyük zorluklardan biri olmaya devam etmektedir. Dijitalleşen beden, ötekini dışlayarak her türlü deneyime kapalı, yalnızca bir kabuk olarak algılanan bir yapıya dönüşmektedir. Oysa ruh ve beden arasındaki ilişki, iç-kabuk ilişkisi gibi basit bir yapıdan çok daha derindir. Dijitalleşme, bedeni bir kabuk olarak ele alarak üzerinde her türlü tasarrufu mümkün görmektedir. Ancak, tıpkı genetiği değiştirilmiş bir tohumun yapısında oluşan arızalar gibi, beden üzerinde yapılan müdahaleler de ruhsal sorunlara yol açabilir. Dijital ortam, bedenın fiziksel varlığını ve öznel derinliğini elinden alarak, sesin pürüzlülüğu, kasların ve kıkırdakların derinliği gibi bedensel özellikleri yok etmektedir. Bu süreç, kapitalist toplumda fetiş-yapımı, şeyleşme ve insaniliğin kaybolması gibi sorunlarla birleşmektedir. Dijital çağın hakimiyetinde beden, küresel görünürlük ve tüketim kültürünün merkezine yerleşmiştir. Tüketim kültürünün dayattığı bu yeni beden algısı, geleneksel beden anlayışını altüst eden postmodern bir yaklaşımla şekillenmektedir. Bu dönemde beden, aidiyet ve kimlik bağlarından sıyrılmış, özgür bir özne olarak kabul edilmektedir. Ancak neoliberal kapitalizmin etkisiyle şekillenen bu yeni birey miti, bedeni yeni hastalıklar, virüsler, salgınlar ve küresel stratejiler karşısında her zamankinden daha savunmasız, yalnız ve müdahaleye açık bir hale getirmiştir. Kendini fark ettirme çabası içinde olan beden, bu süreçte başkalarına karşı duyarsızlaşmakta ve ötekileştirilmektedir. Beden aynı zamanda, iradesinin yazılıma aktarıldığı bir androidleşme sürecine girerek transhümanist bir dönüşüm yaşamaktadır. Bu dönüşümle birlikte beden, hızla dijital ve sanal bir varlığa bürünerek yeni rollerin aracı haline gelmektedir (Çelik, 2022, s. 31). Bu süreç, bedensiz bir bedene geçişi ve bedenselliğin toplumsal niteliğinin kaybolmasını ifade etmektedir.

Dijitalleşme, modern bireyin günlük yaşamını kökten etkileyerek, zıt unsurları bir araya getiren dinamik bir süreç haline gelmiştir. Bauman'ın ifade ettiği "akışkanlık ve belirsizlik," modern toplumların geleneksel katı yapılarını sarsarken, dijitalleşmenin katkısıyla bu dönüşüm daha da hız kazanmıştır. İnsan bedeni, bu süreçte hem dijital dünyada bir yer edinmekte hem de dijitalleşmenin içinde barındırdığı belirsizliği temsil etmektedir. Zaman, mekân, kimlik ve bedenle ilgili yaşanan dönüşümler, iletişimin hem niceliğini hem de niteliğini köklü bir şekilde değiştirmiştir (Çiftçi ve Karakaş, 2019, s. 7). Dijitalleşme ve veri odaklı dünyada beden, bir yandan yüceltilirken diğer yandan hükümsüzleştirilmektedir. Beden, "her şeyin mümkün olduğu" sanal özgürlüklerin etkisiyle, dijital dünyada sürekli bir dönüşüme açık, esnek bir yapıya bürünmektedir (Demir, 2016, s. 510). Baudrillard, "Gerçek artık korunaksızdır ve bizi de enformasyon ve şeffaflığın müstehcenliğinden koruyabilecek hiçbir şey kalmamıştır. Artık bizler gerçeğin aktörleri değil sanalın iki tarafa çalışan ajanlarıyız" (1997, s. 125) diyerek bedenın sanal hale gelmesi,

şeffaflaşması ve nihayetinde bedensiz bir varoluşun mümkün görülmesini ele alır. Ona göre sanallık, gerçeğin yerini almak yerine, gerçeği yeniden yorumlar ve hiper gerçeklik dünyasına işaret eder. Bu durum, bedenin dijitalleşme ile hem yüceltilmesini hem de etkisizleştirilmesini yansıtarak bedensel varoluşun modern teknolojiyle nasıl yeniden tanımlandığını gözler önüne serer. Dijitalleşme, bedensel deneyimleri sanal deneyimlere dönüştürmekle kalmaz; aynı zamanda bedenin fiziksel formunun önemini de azaltır. Giyilebilir teknolojiler, bedene müdahale edilebilir ve değiştirilebilir bir özellik kazandırarak, bireyin benlik algısını da dönüştürmektedir (Demir, 2016, s. 21). Bu tür teknolojiler, bedeni yalnızca biyolojik bir nesne olarak değil, toplumsal normlar ve bireysel müdahalelerle yeniden şekillenen bir yapı olarak ele alır. Bedene yönelik müdahaleler üzerine tartışmalar, bedenin toplumsal etkileşimlerin dışında var olan bir nesne olmadığı gerçeği üzerine kuruludur. İnsan bedeni, toplumsal deneyimlerin ve ait olduğu toplumun normlarının bir ürünü olarak sürekli değişim geçirmektedir. Günümüzde insan bedeni, kendine özgü doğasından ve biyolojik bütünlüğünden uzaklaşarak, makinelerden diyetlere kadar geniş bir yelpazede bilim ve teknolojinin müdahalelerine maruz kalmaktadır. Bu dönüşüm, bedenin fiziksel, sosyal ve kültürel anlamını yeniden tanımlarken, bireyin kendilik algısını da köklü bir şekilde değiştirmektedir.

Postman'ın "Teknopoli" kavramı, teknolojinin hâkim olduğu yeni toplumu ve teknolojinin tanrılaşmasını açıklar. Han'ın "pürüzsüzün dünyası" kavramı ise dijitalleşmenin bedeni şeffaflaştırarak bedensizleşmeye yol açtığını ifade eder. Teknopoli'de yaşayanlar arasında kendini en rahat hissedenler, teknolojik gelişmelerin insanlık için en büyük zafer olduğuna ve bu ilerlemelerin tüm büyük sorunlarımızı çözebileceğine inananlardır. Bu kişiler ayrıca, sürekli ve sınırsız enformasyon üretimi ve yayılımının, daha fazla özgürlük, yaratıcılık ve iç huzur getireceğine dair sarsılmaz bir inanç taşırlar (Postman, 1993, s. 71). Teknolojinin ortaya çıkardığı dijital beden ya da bedensizleşen beden her tür olumsuzluğu dışlayıcı tekniklerle ve düşüncelerle birlikte ele alınmaktadır. Han'ın "pürüzsüzün dünyası" kavramıyla da ifade ettiği dünya içinde acının, yaranın, kabahatin olmadığı kuliner (lezzetle ilgili) bir dünyadır, saf pozitifliğin dünyasıdır" (Han, 2018, s. 9). Han nesnenin kökenine yönelik olarak ele aldığı obje kelimesinin etimolojisinde yerinde yaptığı vurguyla kelimenin kökeninin latince "obicere" fiilinden geldiğini ve bunun da benim karşıma yerleşen buna karşı çıkan direnen bir karşıt olduğunu ifade ederek bu karşıtlığın kendi içinde bir ötekisini barındırdığı için olumsuzluğu kendi içinde taşımaktadır. Nesnenin anlamı, her zaman bir ötekiyle kurduğu ilişki içinde şekillenir. Ne var ki, günümüz algısının karakteristik özelliği, bu karşıtın -yani onu tamamlayan ya da konumlandıran ötekinin-yokluğudur. Dünya karşıtlığın negatifliğini giderek daha fazla yitmektedir. Dijital düzen yersel düzene terstir. Bu durum özellikle beden söz konusu olduğunda kendi karşıtını var eden değil kendi karşıtını yok ederek bedeni düzleştirmekte ve şeffaflaştırmaktadır. Bedenler şeffaflaşarak ağırlıklarını kaybetmekte artan bir biçimde bedensizleşmeye neden olmaktadır. Ona göre dijital nesneler obicere değildir (Han, 2023, s. 49-51). Beden de kendini ötekisini ve karşıtını üretmekten yoksun akışkan formsuz bir biçimdedir. Bedenler artık tanınabilir farklılıklar üzerinden değil ki cinsiyetlerin akışkan hâle gelmesi de dâhil benzerlikler üzerinden tanımlanamayacak ve tanınmayacak bir aidiyetsizlik ortaya çıkarmaktadır. Han'ın "Nicelenmiş Kendilik" adını verdiği beden, kontrol ve gözetim ekranına dönüşmüştür, ağ toplumunda, dijital ağ bedeni de 'ağ'laştırmıştır (Han, 2018, s. 15). Bu dönüşüm, bedenin sadece biyolojik bir varlık olmaktan çıkıp dijital dünyada izlenebilir ve ölçülebilir bir nesne haline gelmesine işaret eder.

Bedenin sınırlarından kurtulma, zihnin bedensel engellerden bağımsız olarak en uzak noktalara ulaşabilmesinin nihai aşamasıdır. Bu süreç, zihnin bilgisayarlara aktarılmasıyla biyolojik ve fiziksel dünyadan tamamen koparak siber uzayda sonsuz bir varoluşu mümkün kılabilir (Geraci, 2010, s. 24). Bugünün koşullarında bedensizleşme VR'ın sanal dünyası ile mümkün hâle gelmiştir. "Cildinizin görünümünü değiştirmekten daha etkili bir moda ifadesi düşünemiyorum" şeklindeki sözler, 2017'de MIT'in Dijital Teknoloji Deneyimi, İnovasyon ve Geliştirme'deki

Vatikan Medya Laboratuvarı'nda tanıtılan “DuoSkin” için estetik ve işlevselliğin birleşimini vurgulayan bir geliştiriciye aittir. Bu moda anlayışı, elektronik cihazlarla entegre olan ve vücut ısısına göre değişim gösterebilen geçici dövmeler üzerine odaklanmaktadır (Karakaş, 2019, s. 71). Bedenin dijitalleşme süreci sadece sanal dünyada değil, fiziksel dünyada da yeni ifade biçimleri yaratmaktadır. DuoSkin gibi yenilikler, bedenin teknolojiyle olan entegrasyonunu ve bedenin estetik anlayışının teknoloji aracılığıyla nasıl dönüştüğünü göstermektedir. Bu tür gelişmeler, bedenin geleneksel sınırlarını aşarak yeni anlamlar kazanmasına ve bireylerin kimliklerini yeniden tanımlamalarına olanak tanır. Bedenin estetik ve teknolojik müdahalelerle sürekli değiştirilebilir hâle gelmesi, bireylerin bedenlerine yabancılaşmasına ve bir beden krizine yol açabilir. Modern toplumda bedenin karşı karşıya olduğu bu kriz, sadece teknolojik yeniliklerle değil, aynı zamanda bireylerin kimlik ve benlik algılarıyla da derinden ilişkilidir. Han’a göre de beden bugün bir krizin içinde bulunmaktadır. Sadece pornografik uzuvlara ayrılmamıştır, aynı zamanda dijital data kümelerine de bölünmüştür. Hayatın ölçülebileceği ve nicelendirilebileceği inancı bütün bir dijital çağı yönetmektedir. “Beden, bedenle ilişkili bütün datayı yakalayan dijital sensörlerle donatılmıştır.” (Han, 2020, s. 15). Han’ın bu tespiti modern toplumda bedenin nasıl kontrol ve gözetim altında tutulduğunu, dijital teknolojilerle nasıl parçalara ayrıldığını ve datalara indirgendiğini vurgulamaktadır. Bedenin dijitalleşmesi, sadece fiziksel sınırların aşılması anlamına gelmez, aynı zamanda bireylerin mahremiyet ve özerkliklerinin de sorgulanmasına yol açar. Dijital sensörler ve izleme teknolojileri, bedeni sürekli izlenebilir ve ölçülebilir kılarak, bireylerin bedenlerine dair algılarını ve deneyimlerini derinden etkiler. Bu durum, bireylerin bedenlerini sadece fiziksel varlıklar olarak değil, aynı zamanda dijital verilerden oluşan varlıklar olarak görmelerine neden olur. Sonuç olarak, dijital ve fiziksel dünya arasındaki sınırların bulanıklaşması, kimliklerin esnek ve akışkan hâle gelmesine neden olurken, teknolojik ve biyoteknolojik müdahaleler bedenin anlamını yeniden tanımlamaktadır. Bu süreç, bedensizleşen bedenlerin ortaya çıkışıyla, insan bedeninin dijital ve sanal bir varlığa dönüşmesine yol açmaktadır. Bedensizleşme, dijitalleşme çağında kimlik inşasının dinamiklerini anlamak açısından kritik öneme sahiptir ve modern toplumun karşılaştığı en önemli zorluklardan biri olarak karşımıza çıkar.

Sonuç

Dijitalleşme, iletişim ve biyo-teknolojiler aracılığıyla beden ve kimlik algımızı kökten dönüştürmektedir. Bedenin fiziksel sınırlamalarını aşan, dijital ve biyoteknolojik müdahalelerle şekillenen tekno-beden kavramı, insan doğasının ve bedenin yeniden tanımlanmasına neden olmaktadır. Bu süreçte, bedenin doğal sınırları bulanıklaşmakta, hatta tamamen ortadan kalkmaktadır. Dijitalleşmenin getirdiği bedensizleşme olgusu, bireylerin fiziksel bedenlerinden bağımsız olarak dijital dünyada varlıklarını sürdürebilmelerini ifade etmektedir. Sanal dünyalarda oluşturulan avatarlar, bireylerin dijital kimliklerini temsil etmekte ve gerçek dünyadaki toplumsal normlardan bağımsız bir kendilik inşasına olanak tanımaktadır.

Dijitalleşme süreci, bireylerin bedensel deneyimlerini sanal deneyimlere dönüştürerek bedenin fiziksel formunun önemini azaltmaktadır. Bu dönüşüm, kimliklerin fiziksel bedenden bağımsızlaşarak daha esnek ve akışkan bir yapıya bürünmesine neden olmaktadır. Giddens’in yapılanma teorisi, Bauman’ın akışkan modernite kavramı, Han’ın “Nicelenmiş Kendilik” yaklaşımı ve Postman’ın “Teknopolis” kavramı, dijitalleşmenin beden ve kimlik üzerindeki etkilerini anlamak için önemli teorik çerçeveler sunmaktadır. Dijital kimlikler, bireylerin kendilerini fiziksel varlıklarından bağımsız biçimde ifade etmelerini sağlamakla birlikte, kimlik algısında derin dönüşümler yaratmaktadır. Ayrıca, dijital sensörler ve izleme teknolojileri bedeni sürekli izlenebilir ve ölçülebilir bir varlık haline getirerek bireylerin bedenlerine dair algılarını dönüştürmektedir. Bu durum, bedeni sadece fiziksel bir varlık olmaktan çıkarıp aynı zamanda dijital verilerden oluşan bir kimlik olarak yeniden tanımlamaktadır.

Modern insan, somut bir bedene sahip olmasına rağmen, belirli bir çözünürlüğe sahip, esnek ve sonsuz bir kimlik içinde çözülmektedir. Daha açık bir ifadeyle, o sürekli yeniden şekillendirilen bir projenin parçasıdır. Dijitalleşme, bedeni “hiçbir yerde olamama” haliyle bir yok beden derecesine düşürerek insanı bedensiz, dijital bir “kuru bilgisayar tıkrıtısına” dönüştürmektedir. Dünyamız, bir zamanların ‘beden toplumu’ndan; her türlü manipülasyona açık, formsuz, muhtevassız ve bedensizleşmiş bir topluma doğru hızla evrilmektedir. Modernite ile birlikte kendi köklerinden koparılan beden, rizomatik ve köksüz bir formasyona dönüşmektedir.

Geleneksel analog kültürden, beden dahil her şeyin çözünürlük değeri taşıdığı dijitalleşme çağına geçilmiştir. Varlığın hayal edilen her biçimi alabilmesiyle ilişkilendirilen bu yeni evre, yerleşik hayata geçmiş bedenın göçebeleşmesine, yersizleşmesine ve nihayetinde bedensizleşmesine yol açmaktadır (Demir, 2022, s. 39). Bu süreçte beden, kolayca “imal edilebilir” dijital bir veriye indirgenmiş ve herhangi bir aidiyet fikrine tamamen karşı bir kimlik kazanmıştır. Metaların dünyasında değişim değeri esas hâle gelmiş, kolayca seçilip değiştirilebilir olmak en temel ilke olmuştur. Dijitalleşen ve bedensizleşen beden, mahremiyetin aşındığı, hızla tüketilen ve pürüzsüzleşerek pornografik bir imgeye dönüşen bir alan yaratmıştır.

Bedensizleşme, sadece dijitalleşmenin değil, modernitenin beden anlayışında yarattığı köklü dönüşümlerin bir sonucudur. Modernizm, beden ve toplumu yeniden inşa etme iddiasıyla, beden üzerinden geçmiş-gelecek, sağlık-hastalık, güzellik-çirkinlik gibi dikotomiler yaratarak hem kendi hikayesini hem de insanlığın tarihsel anlatılarını şekillendirmiştir. Elias’ın uygarlaşma sürecinde bedenın toplumsal normlara dönüştüğüne dair tespitleri, bu sürecin biyolojik özellikleri aşarak toplumsal bir proje haline geldiğini göstermektedir. Merleau-Ponty ise bedenın yalnızca tarihsel bir fikir olmadığını, aynı zamanda algısal ve somatik bir olasılıklar dizisi olduğunu vurgulamaktadır. Beden, varlığımızın dünyadaki somut temsili ve algılarımızın merkezi olarak, modernitenin dayattığı akıl-beden ayrımını aşan bir bütünlük sunar. Ancak, tıbbileşmiş, genetik sırları ifşa edilmiş, siborglaşmış ve yapay zekâ algoritmalarına kodlanmış bu beden, modernitenin ve dijitalleşmenin çelişkili mirası olarak post-human bir varoluşa evrilme eşiğindedir. Bu dönüşüm, bedeni tarihsel ve toplumsal bağlamından kopararak, hem algısal hem de somatik kökenlerinden uzaklaşan, adeta bir “imkânsızlık alanı” haline getirmiştir. Bedensizleşme, bu nedenle, yalnızca teknolojik bir fenomen değil, aynı zamanda modernitenin insanı ve toplumu yeniden kurgulama girişiminin nihai sonucudur.

Beden, artık öznenin kendini içinde yeniden ürettiği bir atölye olmaktan çıkmıştır. Geçmişte beden, bireyin kimliğini, kişiliğini ve varoluşunu şekillendirdiği, deneyimlerini ve duygularını somutlaştırdığı bir alan olarak görülmekteydi. Bu durum, bedeni bir “hapishane” olarak tanımlamayı mümkün kılardı; çünkü beden, bireyin varoluşunu sınırlandıran bir çerçeve olarak kabul edilirdi. Ancak günümüzde, beden moda ve dijital teknolojiler aracılığıyla sürekli olarak yeniden tanımlanmakta ve biçimlendirilmektedir. Moda endüstrisi, bedenın estetik ve kültürel anlamlarını sürekli yeniden yazarken; dijitalleşme ve sanal gerçeklikler, bedenın fiziksel varlığını aşarak yeni ifade biçimlerine dönüşmesine olanak tanımaktadır. Böylece beden, sabit ve sınırlayıcı bir yapı olmaktan çıkmış, sürekli değişen ve yeniden şekillenen dinamik bir varoluş alanı haline gelmiştir. Bu değişkenlik, bedenselliğin sabit bir formu kabul etmemesi ve bedenın varoluşsal anlamını belirsizleştirmesiyle, bedenselliğin sonunu işaret etmektedir. Bedenin bu kaybı, aynı zamanda onun hafıza olma özelliğini ve kayıt tutma biçimlerini yapay, şeffaf bir nesneye indirgemektedir. Şeffaflaşan toplumda her şey, ifşa edilmiş, çıplaklaştırılmış ve tüketilmeye hazır hale getirilmiştir. Beden, tüm sırlarından arındırılarak kusurları ve güzellikleriyle mahremiyet alanı olmaktan çıkmış, bireylerin istediği biçimde müdahale ettiği, pürüzsüz hale getirmeyi amaçladığı bir manipülasyon sahasına dönüşmüştür. Ancak, bu dönüşüm trajik bir kopuşu da beraberinde getirmektedir. Sürekli yenilenebilen beden imgesi, bir daha geri getirilemeyecek bir bütünlük kaybını ve dağılmayı simgelemektedir.

Sonuç olarak, dijitalleşme çağının bedensizleşme süreci, bedenin özünü ve kimliğini kaybetme riskini taşıırken, aynı zamanda bireylerin kendilerini yeniden tanımlamalarına yönelik yeni fırsatlar da sunmaktadır. Bu paradoksal durum, modern toplumda bedenin karşı karşıya olduğu temel sorunlardan biri olarak öne çıkmaktadır. Teknolojik ve biyoteknolojik müdahaleler, toplumsal ilişkileri ve bireysel kimlikleri yeniden şekillendirirken, insan bedeninin geleceğine dair önemli soru işaretleri yaratmaktadır. Dijitalleşmenin bedensel ve kimliksel dönüşümler üzerindeki etkileri, gelecekteki toplumsal yapılar ve bireysel deneyimler açısından önemli bir araştırma alanı olmaya devam edecektir.

Kaynakça

- Baudrillard, J. (1997). *Fragments: Cool memories III, 1990-1995*. Verso Books.
- Bauman, Z. (2001). *The individualized society*. Polity Press.
- Bauman, Z. (2018). *Akışkan modernite* (S. O. Çavuş, Çev.). Can yayınları.
- Breton, D. (2018). *Yüz üzerine antropolojik bir deneme* (O. Türkay, Çev.). Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Bostrom, N. (2003). *The Transhumanist FAQ: A general introduction (Version 2.1)*. World Transhumanist Association. <https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>
- Castells, M. (2008). *Enformasyon toplumu: Ekonomi, toplum ve kültür: Ağ toplumunun yükselişi* (E. Kılıç, Çev.). Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Çelik, C. (2022). Can'dan 'ten'e 'beden'in sembolik dönüşümü; şehrin ve bedenin ötesi. *Düşünen Şehir Dergisi*, (17), 21-35.
- Çiftçi, A., & Karakaş, Y. (2019). Dijitalleşen zamanın izdüşümünde: Kimliğin, bedenin ve iletişimin dönüşümü. *AJIT-e: Online Academic Journal of Information Technology*, 10(37), 7-29. <https://doi.org/10.5824/1309-1581.2019.2.001.x>
- Dağ, A. (2020). *Transhümanizm: İnsan ve dünyanın dönüşümü*. Elis Yayınları.
- Dağdelen, C. (2021). *Post-hüman transhümanizm hareketinden posthümanizme*. Tilsim Yayınevi.
- Demir, S. T. (2016). Dijital aşklar: Sanallık ve gerçeklik arasında bedenin, mekânın ve iletişimin tasarımı. *TRTakademi*, 1(2), 510-527.
- Demir, T. (2018). Kutsaldan sekülere değişen beden algısı. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9(20), 311-325.
- Demir, S. T. (2022). *Ten medeniyeti*. Açılım Kitap.
- Descartes, R. (2013). *Metafizik üzerine düşünceler* (Ç. Dürüşken, Çev.). Kabalcı Yayınları.
- Erdoğan, D. (2013). *Toplumsal cinsiyet ve iktidar* [Yüksek Lisans Ödevi]. https://www.academia.edu/5800814/Toplumsal_Cinsiyet_ve_Iktidar
- Esenyel, M. Z. (2016). *Fenomenolojide beden problemi: Husserl, Sartre ve Merleau-Ponty* (Tez No. 445177) [Doktora tezi, Uludağ Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Foucault, M. (2003). *İktidarın gözü* (F. Keskin, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Fukuyama, F. (2003). *İnsan ötesi geleceğimiz: Biyoteknoloji devriminin sonuçları* (Ç. A. Fromm, Çev.). ODTÜ Yayıncılık.
- Geraci, R. (2010). *Apocalyptic AI: Visions of heaven in robotics, artificial intelligence, and virtual reality*. Oxford University Press.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Polity Press.
- Giddens, A. (2000). *Sosyoloji* (H. Özel & C. Güzel, Haz.). Ayraç Yayınevi.

- Gözen, H., Edman, T. B., Arkan, A., Dağ, Ü., Dülger, O., & Güdücü, B. (2022). Bir klonun günlüğünden: Posthümanizm, transhümanizm, distopya ve 'beni asla bırakma'. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 39(1), 144-160. <https://doi.org/10.32600/huefd.707275>
- Grosz, E. (1994). *Volatile bodies: Toward a corporal feminism*, Indiana University Press.
- Habermas, J. (2003). *İnsan doğasının geleceği* (K. H. Ökten, Çev.). Everest Yayınları.
- Han, B. C. (2018). *Şeffaflık toplumu* (H. Barışcan, Çev.). Metis Yayınları.
- Han, B. C. (2020). *Güzeli kurtarmak* (K. Filiz, Çev.). İnsan Yayınları.
- Han, B. C. (2023). *Ötekini korumak* (M. Özdemir, Çev.). Ketebe Yayınları.
- Haraway, D. (1991). *Simians, cyborgs and women the reinvention of nature*. Routledge.
- Haraway, D. (2006). *Siborg manifestosu, geç yirminci yüzyılda bilim, teknoloji ve sosyalist-feminizm* (O. Akınhay, Çev.). Agora Kitaplığı.
- Hayles, N. K. (1999). *How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. University of Chicago Press.
- Karakaş, Y. (2019). *Dijitalleşmenin modern gündelik hayata yansımaları ve hikikomori örneği* (Tez No. 580635) [Yüksek lisans tezi, Hacı Bayram Veli Üniversitesi Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Kurzweil, R. (2005). *The singularity is near, when humans transcend biology*. Penguin.
- Nair, L. R. (2022). The techno-cultural übermensch: Hybridity and disembodied subjectivity in the posthuman age. *AGATHOS*, 13(1), 29-40.
- Okumuş, E. (2011). Bedene müdahalenin sosyolojisi. İçinde K. Canatan (Ed.), *Beden sosyolojisi* (ss. 45-63). Açılım Yayınları.
- Paker, K. O., & Akşit, O. O. (2012). Popüler kültürde bedenin dönüşümü ve tekno-bilimsel güzelliğin inşası. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 5(7), 553-571.
- Postman, N. (1993). *Technopoly*. Vintage Books.
- Smith, A. D. (2013). Algının teni: Merleau-Ponty ve Husserl (S. Öztekin, Çev.). *Felsefelogos*, 51(4), 41-59.
- Topuz, T. M. (2022). Kendimizi tasarlamamız mümkün mü?. *Mercado*, (4), 182-187. <https://www.studiomercado.com/product-page/özgürleşen-beden-dijital-edisyon-4>
- Turkle, S. (2011). *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. Basic Books.
- Turner, B. S. (2020). Beden ve toplum: Sosyal teoride arayışlar (İ. Kaya & M. B. Bulut, Çev.). İçinde İ. Kaya (Ed.), *Logos'a karşılık iyyinin ve kötünün ötesinde*. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Turner, B. S. (2020). *Beden ve toplum: Sosyal teoride arayışlar* (İ. Kaya & M. B. Bulut, Çev.). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Vita-More, N. (2009, February 5). *Introduction to H+: Transhumanism answers its critics*. Metanexus. <http://www.metanexus.net/essay/introduction-h-transhumanism-answers-its-critics>

Makale Geliş | Received: 02.12.2024
Makale Kabul | Accepted: 04.02.2025
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.1595273

Esra YILDIZ TURAN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof.

Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü,
Erzurum-TÜRKİYE

Atatürk University, Kazım Karabekir Faculty of Education, Department of Turkish and Social Sciences Education
Erzurum- TÜRKİYE

ORCID: 0000- 0001-6270-9726

esrayildiz@atauni.edu.tr

Ahlaki Bir Sorun Olarak Özgecilik ve Thomas Nagel

Öz

Özgecilik, psikoloji, biyoloji ve iktisat gibi pek çok disiplinin incelediği bir kavram olsa da esas anlamıyla felsefi bir sorunsal olarak öne çıkar. İnsan eylemlerinin ve bu eylemleri motive eden güdülerin kaynağını anlamak, özgecilik tartışmasının temelini oluşturur. Başkalarının çıkarlarını kendi çıkarlarının önüne koymayı ifade eden özgecilik hem gündelik hayatta hem de felsefi ve siyasi doktrinlerde önemli bir yer edinmiştir. Özgecilik tartışması, kaçınılmaz olarak egoizm kavramını da beraberinde getirir. Bu iki düşünce arasındaki ilişkiyi anlamak, ahlak felsefesinin temel meselelerinden biri olarak kabul edilir. Özgecilik kavramı, sistematik bir şekilde ilk kez sosyolog Auguste Comte tarafından ele alınmıştır. Comte, bireyin toplumsal faydayı öncelikli kılması gerektiğini savunarak, özgeciliği ahlaki bir ideal olarak tanımlar. Ancak özgecilik fikrinin tarihsel kökleri, Antik Yunan'a kadar uzanır. Bu dönemde, özgecilik, bireylerin toplumsal uyumu sağlamadaki rolleri çerçevesinde tartışılmıştır. Modern ahlak felsefesinde ise özgecilik, bireyin etik sorumluluklarının bir parçası olarak daha sistematik bir biçimde ele alınır. Immanuel Kant, özgecilik terimini doğrudan kullanmamış olsa da ahlak felsefesinde geliştirdiği niyet etiği ilkesi, özgeciliğe benzer bir perspektif sunar. Kant'ın ahlaki rasyonalizmini takip eden Thomas Nagel ise özgeciliği, bireyin başkalarına yönelik sorumluluklarını merkeze alarak değerlendirir. Ona göre, özgecilik yalnızca bireysel bir erdem değil aynı zamanda ahlaki yükümlülüklerimizin temel taşlarından biridir. Nagel, özgeciliğin bireyler arası ilişkilerde ahlaki sorumluluğu sağlamada vazgeçilmez olduğunu savunur. Etik bağlılığın yalnızca bireysel çıkarlarla değil, başkalarının çıkarlarının da dikkate alınmasıyla mümkün olabileceğini ileri sürer. Bu bağlamda özgecilik yalnızca bireyler arası ilişkilerde değil, toplumsal düzende de bir denge unsuru olarak ortaya çıkar. Bu çalışmada özgecilik kavramının tarihsel ve kavramsal kökenleri incelenerek, egoizmle olan ilişkisi detaylı bir şekilde analiz edilmektedir. Aynı zamanda Nagel'in rasyonalist etik yaklaşımı çerçevesinde özgeciliğin imkânı ve ahlaki sorumluluk anlayışı derinlemesine tartışılmaktadır. Çalışma, özgecilik kavramının bireyler arası ilişkilerde ve toplumsal düzende nasıl bir denge unsuru oluşturabileceğini ele almayı amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Özgecilik, Egoizm, Thomas Nagel, Nesnel nedenler, Ahlaki ilke, Gayrişahsi bakış açısı.

Altruism as a Moral Problem and Thomas Nagel

Abstract

Altruism, although studied across various disciplines such as psychology, biology, and economics, stands out primarily as a philosophical issue. The core of the altruism debate lies in understanding the source of human actions and the motivations that drive them. Altruism, which involves putting the interests of others ahead of one's own, occupies an important place both in everyday life and in philosophical and political doctrines. The discussion of altruism inevitably brings the concept of egoism into focus. Understanding the relationship between these two concepts is considered one of the fundamental issues in moral philosophy. The concept of altruism was first systematically addressed by sociologist Auguste Comte. Comte argued that individuals should prioritize social utility, positioning altruism as a moral ideal. However, the historical roots of altruism stretch back to Ancient Greece, where it was discussed in the context of individuals' roles in ensuring social harmony. In modern moral philosophy, altruism is more systematically addressed as part of an individual's ethical responsibilities. Although Immanuel Kant did not explicitly use the term "altruism," his principle of ethics, based on the importance of intentions, offers a perspective similar to that of altruism. Thomas Nagel, who follows Kant's moral rationalism, evaluates altruism by placing the individual's responsibilities toward others at the center. According to him, altruism is not only an individual virtue, but also one of the cornerstones of our moral obligations. Nagel argues that altruism is indispensable in ensuring moral responsibility in interpersonal relations. He suggests that ethical commitment is

possible not only with individual interests but also by taking into account the interests of others. In this context, altruism emerges as a balancing element not only in interpersonal relations but also in the social order. In this study, the historical and conceptual roots of the concept of altruism are examined and its relationship with egoism is analyzed in detail. At the same time, the possibility of altruism and the understanding of moral responsibility are discussed in depth within the framework of Nagel's rationalist ethical approach. The study aims to address how the concept of altruism can create a balancing element in interpersonal relations and in the social order.

Keywords: Altruism, Egoism, Thomas Nagel, Objective reasons, Moral principle, Impersonal standpoint.

Giriş

Özgecilik, gündelik yaşamda özellikle ahlaki ve politik pratiklerde sıkça karşılaşılan bir konudur. Geçmişte ve günümüzde tartışma konusu olan birçok problem, özgecilik düşüncesiyle doğrudan ilişkilidir. Bu düşünce, sadece ahlaki değil aynı zamanda toplumsal ve politik bağlamlarda da önemli bir yer tutmaktadır. Fakat bu düşünce hakkında derinlemesine yapılan değerlendirmelerin sayısı sınırlıdır. Özgecilik kavramı Türkçeye 'hasbılık' ve 'diğerkamlık' gibi benzer terimlerle de yansıtılmaktadır. Yardımseverlik, hayırseverlik ve iyilikseverlik gibi teorik konuların yanı sıra, günlük yaşamda karşılaşılan birçok pratik sorunun da özgeciliğin ilgi alanına girdiği söylenebilir. Öyle ki siyasi olarak bakıldığında bir devletin yardıma muhtaç olan halkına yardım edip etmemesi gerektiği ya da bir kişinin iki insanın kavga ettiğini görüp bu olayı polise haber verip vermemesi gerektiği gibi biri daha büyük, diğeri daha basit nice problem ve konular özgeciliği yakından ilgilendirmektedir. Günümüz dünyasında gelişen bilgi teknolojisi ile birlikte bir kişinin yapmış olduğu ve kendince basit olarak nitelendirdiği bir davranış o kişinin tanımadığı çok sayıda insana tesir etmekte ve o insanların kaderlerini olumlu ya da olumsuz yönde etkilemektedir. Bu durum özgeciliği eylemlerinin sonucunu belirleme olanağı giderek azalan birey için bir yol gösterici haline getirmektedir. Özgecilik, insanların davranışlarını ve bu davranışları güden nedenleri ele aldığı için ahlak felsefesi açısından büyük önem taşır.

Özgecilik düşüncesi farklı disiplinler tarafından çeşitli açılardan ele alınmış ve incelenmiştir. Bu nedenle, özgecilik tanımları da birbirinden farklılık gösterir. Felsefe tarihi incelendiğinde, özgeciliğin genellikle egoizm ile birlikte ele alınıp açıklanmaya çalışıldığı görülür. Zira bu iki düşünce akımı, insan doğasının iki zıt yönünü temsil eder. Egoizm, özgeciliğe zıt bir şekilde, kişinin çıkarlarını her şeyden üstün görmesi olarak tanımlanabilir. Özgecilik ise kişinin kendi çıkar ve ilgilerinin değil diğeri insanların çıkar ve ilgilerinin önemli olduğunu dile getirir. Özgecilik hakkında konuşulan yerde daima egoizm tartışması da yapılır. Ahlak felsefesinde bu tartışmanın genel olarak tek bir soru etrafında şekillendiği söylenebilir. Birey eylemde bulunurken kendi çıkarlarını mı yoksa başkalarının çıkarlarını mı düşünür? Yani insanı, eylemde bulunması için yönlendiren güdüler ben merkezli mi yoksa öteki merkezli midir? Felsefe tarihinde özgecilik düşüncesine gelen eleştiriler de çoğunlukla egoizmi savunan düşünürler cephesinden gelmiştir. Özgecilik, bazı düşünürler için kendisi dışındaki bireylerin iyiliğini hedef almış eylem şeklinde tanımlanırsa özgeci birey herkesi hatta kendisine düşmanca davranan bile sevebilen kişidir (Günör, 2021, s. 133). Ancak karşısındakine hiçbir beklenti ve çıkar gözetmeksizin yardım eden insan, kendi isteklerinden ve çıkarlarından vazgeçmek ya da onları geri plana itmek zorunda değildir. Özgecilik, kişinin kendisini yok saymasını gerektirmez. Çünkü kişinin iyiliği ile kendisi dışındakilerin iyiliği örtüşebilir (Günör, 2021, s. 134). Kısacası hem özgeciliğin açıklanmasında hem de ona yöneltilen eleştirilerde, egoist öğretisi ön plana çıkmaktadır. Bu nedenle ahlak felsefesinde özgeciliğin konumunu belirlemek için, özgecilik ve egoizm arasındaki ilişki de açıklığa kavuşturulmalıdır.

Ahlak felsefesinin temel sorunlarına bakıldığında, bunlar arasında en önemlilerinden birinin insani eylemlerle ilgili problemler olduğu görülür. Önemli ahlak teorileri arasında yer alan özgecilik düşüncesi, ahlak felsefesinin temel problemlerinden biri olan insan davranışının neye göre şekillendiği ve gerçekleştiği sorusuna yanıt arar. Bireyin kendisini toplumun ve diğeri kişilerin genel iyiliğine ve mutluluğuna adanması tavrı ve bencilliğin karşısında konumlanan tutum (Cevizci,

1999, s. 666) olarak tanımlanan özgecilik kavramı, ekonomi, biyoloji, politika ve felsefe gibi birçok alanda kullanılır. Özgecilik kavramının günlük hayatta kullanılmamasının en önemli nedeni, insanların bu kavramın yerine başka kavramlar türetmiş olmalarıdır. Özgecilik genellikle iş bölümü yapma, paylaşma ve yardımcı olma gibi anlamlarda kullanılır (Günör, 2019, s. 30). Ayrıca, özgeciliğin bazı araştırmacılar tarafından ekonomi modellerini temellendirmek için kullanıldığı da görülür. Özgecilik düşüncesi, felsefi tartışmaların yanı sıra sosyal ve ekonomik sistemler üzerinden de tartışılmaktadır. Örneğin, Marxist düşünürler özgeciliği, sınıf mücadeleleri ve toplumun eşitliği açısından ele alırken; Kant ise, özgeciliği bireyin ahlaki görevleriyle ilişkilendirir. Bu çalışmada, özgecilik hakkındaki düşüncelerine geniş bir şekilde yer verilecek olan Nagel gibi bazı düşünürler, özgeciliği temel alarak kendi etik kuramlarını geliştirirler. Bu noktada onun gibi bazı düşünürler özgeciliği, yalnızca bireysel bir erdem olarak görmekle kalmayıp, evrensel bir ahlaki sorumluluk biçimi olarak da ele almışlardır. Nagel'e göre, "düşünce üzerine akılsal gereksinimler olduğu gibi, davranış üzerine de akılsal gereksinimler vardır ve özgecilik de bunlardan biridir. Özgeciliğin kendisi, diğer insanların gerçekliğini tanımaya ve bireyin kendisini diğerleri arasında sadece tek bir birey ile eşit kapasitede görmesine bağlıdır" (Nagel, 2020, p. 4). Kişisel çıkar ile ahlaki çıkar arasında bir ayırım yapan Nagel, kişisel çıkarların özünde ahlaki olmadığını iddia eder (Churchill & Street, 2005, p. 97). Nagel, ahlak alanında nesnel bir teori geliştirmeyi amaçlar. "Nesnellik, sadece teoride değil günlük hayatta da etüğün temel sorunudur. Bu problem de nesnelliğin neyin istenmesi ve ne yapılması gerektiği şeklindeki sorulara nasıl uygulanacağı problemidir" (Nagel, 1986, p. 138). Onun etik alanındaki en temel amacı nesnellığe ulaşmaktır. Bu bağlamda, özgeciliğin ahlaki ve toplumsal boyutları üzerine yapılan bu çalışma hem felsefi hem de pratik açıdan önemli soruları gündeme getirecek ve özgeciliğin ahlaki sorumluluklarımıza dair sunduğu çözümleri irdeleyecektir.

1. Özgecilik Kavramı ve Özgeci Düşünce

Özgecilik kavramı *alter* (diğer insan, öteki) kelimesinden türemiştir (Kasapoğlu, 2017, s. 55). Bu kavram Latince *alter* ile *ui* kelimelerinin bir araya gelmesinden oluşur ve doğrudan anlamıyla "öteki için" şeklinde çevrilebilir. Günör'ün de ifade ettiği gibi, Fransızcada özgecilik kavramına karşılık gelen *altruisme* terimini ilk olarak Auguste Comte *Système de Politique Positive* adlı eserinde kullanmıştır. Comte, özgecilik düşüncesini, hayalindeki topluma ulaşmak için bir metot olarak geliştirmiştir. Özgecilik başka insanlar için yaşama arzusu veya eğilimidir. Özgecilik teriminin İngilizce karşılığı olan *altruism* terimi ise 1853 senesinde George H. Lewes tarafından kullanılmaya başlanmıştır. Bu kavram siyaset, biyoloji, ekonomi ve felsefe gibi pek çok alanda önemli bir yere sahiptir. Özellikle hasbılık, işar ve diğerkamlık terimleriyle de ilişkilendirilir. Diğerkamlık, Osmanlıcada "ötekileri düşünen" anlamına gelirken hasbılık kavramı ise "bir işi karşılıksız ve gönül rızası ile yapma" şeklinde karşılık bulur (Günör, 2019, s. 27-28). Özgecilik, kişinin insanları hiçbir çıkar gözetmeksizin sevmesi, kendisini genelin huzur ve mutluluğuna adanması durumudur; kendi dışındakilerin iyiliğini temele koyan ve başkası için yaşamak ilkesine göre eylemde bulunmayı tavsiye eden ahlak anlayışıdır. Kişisel çıkarı temele alan ahlaki bencilliğin tam karşısında yer alan özgeci anlayış, bireyin kendisini herhangi bir çıkar gözetmeksizin başkalarının çıkarlarına adanmasının gerekliliğini savunur (Cevizci, 1999, s. 666). Diğerkamlık, "diğerlerinin hayrını temyiz etmek, menfaatini muhafazaya gayret etmek, hukukunu tanımak hissiyatı bizi başkaları uğruna fedakarlığa sevk edecek dereceye varırsa, o zaman bu hareketimiz diğerkamlık olur" şeklinde de betimlenmektedir (Çankı, 2021, s. 272). Boone ise bir eylemin sadece tek bir kişinin değil, failin dışındakilerin de lehine sonuçlanıyor ise ahlaki olarak doğru olduğuna dikkat çeker. Nitekim başkalarının iyiliği, herhangi bir ahlaki eylemin gerçek amacıdır (Boone, 2020, p. 67). Özgecilik yalnızca bireysel düzeyde kalmaz, toplumsal düzeyde de önemli bir rol oynar. Bu, bireylerin sadece kişisel çıkarlarını değil, aynı zamanda başkalarının ihtiyaçlarını da göz önünde bulundurmasını gerektirir. Bireylerin başkalarının iyiliğine yönelik eylemleri, toplumun genel refahını artırarak, toplumsal sorumluluk anlayışının güçlenmesine katkıda

bulunur. Bu bağlamda, özgecilik sadece bir ahlaki zorunluluk değil, aynı zamanda sağlıklı ve sürdürülebilir toplumların inşası için de temel bir gerekliliktir.

Herhangi bir eylemin özgecilik olarak kabul görebilmesi için farklı bilim insanları tarafından bazı ölçütler tayin edilmiştir. Biyoloji alanında özgecilik düşüncesi evrimci özgecilik şeklinde kullanılır. Evrimci özgecilik, davranışı sadece o davranışı ortaya koyan organizmanın uyumuna indirger. Burada davranışı güdüleyen özelliğin ne olduğundan ziyade, davranışın organizmanın soyunun devamına katkı sağlayıp sağlamadığı önemlidir. Yani, evrimci özgecilik açısından, özgecilik sadece evrimin doğal bir sonucu olarak görülür. Evrimci özgecilik, bireyin soyunun devamı ile ilgili sonuçlara göre tanımlanır. Bu görüşe göre, özgeci davranışın nasıl gerçekleştiği ya da davranışı güdüleyen sebeplerin ne olduğu önemli değildir. Günör'e göre, burada asıl önemli olan, soyun başarılı bir biçimde devam edip etmediğidir (Günör, 2019, s. 37-38). Ancak ahlaki özgecilikte, bir davranışın sonucunun ne kadar önemli olduğu kadar, o davranışı gerçekleştirmeye iten güdüler de büyük bir öneme sahiptir. Biyolojik özgecilik ile psikolojik özgecilik karşılaştırdığımızda aralarındaki farklar belirgindir. Psikolog Bar-Tal için özgeci eylem diğer insanlara yararlı olma, gönül rızası ile gerçekleştirilme, belirli bir amacı olma, hedefinin iyilik olması ve dışarıdan herhangi bir mükâfat ümidi olmadan gerçekleştirilmesi gibi birtakım özellikleri barındırmalıdır (Bar-Tal, 1986, p. 5). Psikolojinin farklı alt disiplinleri, özgecilik farklı perspektiflerden ele alır. Sosyobiyolojik yaklaşım özgeci eylemin kökeninin genetik olduğunu söylerken psikoanalitik yaklaşım özgeci eylemin genetik olmasından ziyade daha çok öğrenildiğini savunur. Buna karşılık bilişsel gelişimci düşünürler özgecilik, kişilik gelişiminde üretkenlik aşamasını kazanmanın bir neticesi şeklinde kuramsallaştırmaya çalışır. Son olarak sosyopsikolojik anlayış ise özgeci davranışı sosyal faktörler, kişilik ve değerler arasında bulunan bir etkileşim olarak ifade eder (Kasapoğlu, 2017, s. 55). Özgecilik hoşgörü, merhamet, sevgi, fedakârlık, yardımlaşma, sempati ve empati gibi pek çok eylem, düşünce ve duygu ile sıkı bir bağ oluşturur. Bu bağlamda empati, özgecilik teşvik eden önemli bir faktör olarak öne çıkar (Scott & Seglow, 2007, p. 97). Özgecilik, bireyin kendi çıkarlarının yanı sıra, diğerlerinin çıkarlarını da dikkate almayı öngören temel bir ahlaki erdem olarak kabul edilir (Scott & Seglow, 2007, p. 2). Bu nedenle, özgecilik, diğer bireyleri ahlaki açıdan dikkate almayı ve onlara saygı göstermeyi ifade eder. Burada diğerleri olarak ifade edilen insan, bitki, hayvan ve doğa vs. olabilir (Türkeri, 2013, s. 571-580). Özgecilik, farklı disiplinler tarafından çeşitli açılardan incelenen bir kavram olup, özellikle insanlar arası ilişkileri şekillendirdiği için temel bir ahlaki konu olarak felsefede ele alınır. Bu bağlamda, bireylerin birbirlerine karşı sorumlulukları ve toplumsal yapının ahlaki temelleri üzerinde derin etkiler yaratır. Özgecilik, sadece bireysel ilişkilerde değil, aynı zamanda sosyal ve politik düzeyde de önemli bir etik ilkedir ve toplumların adalet, eşitlik ve dayanışma gibi değerler etrafında şekillenmesine katkıda bulunur.

Özgecilik düşüncesinin günlük hayatta daha geri planda kalmasının temel nedeni, insanın çoğunlukla kendi çıkarlarını düşünen bir varlık olarak görülmesidir. İnsanlık tarihi boyunca toplumsal, siyasal ve ekonomik ilişkilerde bu anlayış baskın olmuştur. İnsanın bencil bir varlık olduğu ön kabulü, sadece gündelik hayatta değil, aynı zamanda felsefi ve siyasal doktrinlerde de geniş oranda kabul görmüştür. Hobbes, Smith ve Rand gibi düşünürler de bu ön kabulü felsefi sistemlerinin temeline yerleştirmiştir. Bu anlayışın, siyasal alanda neoliberalizm, ekonomik alanda kapitalizm ve felsefi alanda egoizm düşüncesiyle somutlaştığı söylenebilir. İnsanın her zaman çıkarıcı ve her durumda kendini düşünen bir varlık olduğu fikri ne kadar yaygın bir görüş olsa da insanların aslında diğer insanların çıkarını da gözettiği fikrini savunan özgecilik düşüncesi, düşünce tarihi içerisinde kendisine önemli bir yer edinmiştir (Günör, 2021, s. 128). Bu yönüyle özgecilik, insan doğasına dair egemen anlayışa alternatif bir yaklaşım sunar ve bireylerin ahlaki sorumluluklarını yeniden değerlendirmeye teşvik eder. Toplumlar arasındaki dayanışma ve iş birliğini artırma potansiyeli, bu düşüncenin günümüzde yeniden ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

1.2. Özgeciliğin Tarihsel Gelişimi

Ahlâk felsefesi içerisinde özgecilik düşüncesinin yerini analiz etmek istediğimizde, bu kavramın özellikle 18. yüzyıldan itibaren belirginleştiği söylenebilir. 17. ve 18. yüzyıl ahlâk felsefesiyle birlikte, İlkçağ ahlak felsefesinde ön planda olan kişisel mutluluğun yerini toplumsal mutluluk anlayışı almış ve özgeci düşünce daha fazla önem kazanmıştır. Özgecilik, bencil mutlulukçu düşüncenin egemen olduğu İlkçağ ahlak felsefesi içerisinde kendine yeterince yer bulamamış ve bu durum özgecilik düşüncesinin ahlak felsefesi tarihinde geç bir dönemde gündeme gelmesine neden olmuştur. İlkçağ ahlak felsefesinin son dönemlerinde ahlaki sorgulamalara yer verilmesinin bir sebebi de felsefe tarihinde genellikle varlıksal (ontolojik) sorgulamaların ahlaki meselelerden önce ele alınmasıdır. Modern ahlak felsefesi ile birlikte ise bireycilikten toplumculuğa, bencillikten özgeciliğe doğru bir yönelim gerçekleşmiştir (Arat, 1987, s. 68). Bu bağlamda modern ahlak felsefesi, bireyin yalnızca kendi çıkarlarını gözetken bir varlık olduğu düşüncesinden uzaklaşarak, toplumsal refahı ve diğerlerinin çıkarlarına duyarlılığı ahlaki bir erdem olarak konumlandırmıştır. Özgecilik, bu dönüşümün temel taşı olarak, bireycilik ve bencillik temelli yaklaşımlara karşı güçlü bir alternatif sunmuştur.

Özgecilik kavramını 19. yüzyılda ilk kez kullanan Comte, özgeciliği “başkaları için yaşama eğilimi ve arzusu” olarak tanımlar (Comte, 1875, p. 2). Ona göre insanlar, egoizm doğrultusunda davranış sergilediklerinde yalnızca bireysel çıkar ve bireysel memnuniyet arama eğilimi gösterirler. Egoizm ile özgecilik arasında bir karşıtlık olduğunu belirten Comte özgeciliğin daha çok ahlaki bir boyutu olduğunu düşünür. Ona göre, egoizmin özgeciliğe dönüştürülebilmesi için entelektüel tesir kadar ahlaki tesir de gereklidir (Comte, 1875, p. 3-4). Comte, insan yaşamının temel sorununu egoizmin özgeciliğe tabi kılınması olarak görür ve sosyal bilimin amacını bu sorunun çözümüne bağlar. Ona göre temel ilke, kolektif yaşamın bireysel yaşama karşı üstünlüğüdür (Graham, 2005, p. 51). Bireyler eylemlerinin tamamında insanlığın çıkarını dikkate almalı, başkası için fedakârlık yaparak bencilliği aşmalıdır. Her birey insancılığa sevgi göstermeli ve kendisini unutmalıdır. Bütün bunlar özgeciliğin özellikleridir. Bu bağlamda, başkası için yaşama düşüncesi Comte’un ahlak felsefesinin temelinde yer alır (Bertrand, 2022, p. 103; Özbay, 2022, s. 5). Comte, hayalinde ki topluma ulaşmanın yolunun özgeciliğin ahlaki bir boyut kazanmasından geçtiğine inanır ve bireylerin eylemlerinde özgeci seçimler yapmalarını gerekli görür.

Özgecilik kavramı diğer bir sosyolog olan Emile Durkheim tarafından da işlenmiştir (Durkheim, 2013, p. 212). Özgecilik kavramını sosyoloji ile birleştiren Durkheim’a göre insan her şeyden öte ahlaki bir varlıktır. Ancak onun bahsettiği ahlaklılık bireysel ruhtan veya bireysellikten kaynaklanmaz. Ahlaklılık, bireyin kişiliğine bağlı olmakla birlikte, kişiliğin kendisi toplumun bir eseridir. İnsan, bir topluluğa mensup olduğu ölçüde sosyalleşir ve bu sosyalleşme oranında ahlâkileşir. Durkheim’a göre ahlaklılık, bireyci olmayan, fayda gütmeyen ve başkacı bir harekettir (Ülken, 2016, s. 145-146). Bu açıdan bakıldığında Durkheim özgeciliği bireyin topluma entegrasyonu ve ahlaklılığın toplumsal bir ürün olması üzerinden temellendirerek Comte’un toplum odaklı yaklaşımıyla paralellik gösterir.

1.3. Egoizm ve Özgecilik Tartışması

Ahlak felsefesinde özgeciliğin daha iyi anlamlandırılabilmesi için egoizm ile aralarındaki ilişkinin göz ardı edilmemesi gerekir. Egoizm (bencillik) özgeciliğin aksi olarak, kendi menfaatlerini düşünmenin tüm şuurlu insan davranışlarının ana güdüsü olması durumu şeklinde ifade edilir (Enç, 1974, p. 30). Egoizmi savunan bazı düşünürlere göre “ahlâki yaşamda önemli olan yegâne şey, bendir” (Hinman, 2008, p. 10). Genel olarak yalnızca kendini düşünen ve bencilce davranan kişiye hodkam, hodbin veya egoist denir (Manaf, 2021, s. 11-12). Egoist, dünya genelinde yaygın biçimde kullanılan bir nitelemedir. Bu bağlamda ego kelimesi benlik anlamına gelir ve benmerkezci kişiye de egoist denir. Egoizmin pek çok çeşidi ve açıklaması bulunmasına rağmen insanın karşısına çoğunlukla çıkan etik ve psikolojik egoizmdir. Psikolojik egoizmde

bütün insanlar farkında ya da farkında olmaksızın bencilliği izlemekte ve bencil olmaktadır. Birey kendi dışındakilerin arzu ve ilgileri yönünde değil, her zaman kendi ilgi ve arzularına yönelik eylemlerde bulunur (Mutaftılar, 2008, s. 55). Etik egoizmde ise insan eylemlerini betimleyici bir yapıya sahip olan psikolojik egoizme kıyasla kuralcı bir yapı söz konusudur. Psikolojik egoizm, insan eylemlerini betimleyerek onların bir özelliğini ele alır. Etik egoizm ise buna ilaveten insani eylemlerin nasıl olması gerektiğini ifade eder. Etik egoizm düşüncesine göre insan, kendi ilgisine ve bireysel çıkarlarına uygun olan davranışları gerçekleştirmelidir (Günör, 2019, s. 55). Öyle ki eğer insan kendine en fazla fayda sağlayacak biçimde davranırsa ancak o zaman ahlaki anlamda kabul edilebilir bir eylemde bulunmuş olur. İnsanın, kendi kişisel yararı için çabalaması ahlaki bir zorunluluktur. Buna rağmen insanın başkalarının yararı için bir eylemde bulunmasının hiçbir ahlaki nedeni bulunmaz (Feldmann, 2013, p. 121). Ayrıca psikolojik egoizmin güçlü psikolojik egoizm ve zayıf psikolojik egoizm olmak üzere iki türü vardır. Zayıf psikolojik egoizme göre insanlar bazı ya da çoğu durumlarda kişisel çıkara uygun eylemde bulunurlar. Güçlü psikolojik egoizm ise daha ileri giderek insanların her zaman ve her durumda kendi çıkarlarına uygun davrandıklarını savunur. Güçlü psikolojik egoizmin doğru olduğu düşünülürse insanların ahlaki inançlarını sarsar. Zayıf psikolojik egoizm, insanların davranışlarında en azından iyi olma ve dengeli bir güvenlik konumuna ulaşana kadar kişisel çıkarın ağır bastığını ve yine kişinin çoğu zaman davranışlarında diğerlerinin değil de kendisinin kişisel çıkarını düşündüğünü savunur. Zayıf psikolojik egoizmin her iki biçiminin de özgeci diye ifade edilen eylemlerin mümkün olduğu fikrine açık olduğu görülür. Yani insanlar eylemlerinde kimi zaman egoist kimi zaman değildir. Öyle ki bu tür bir iddia çoğu insanın ahlaki değerleri üzerinde büyük bir sarsıntı yaratmaz (Hinman, 2008, p. 100-101). Öyle ki zayıf psikolojik egoizmde birey dostlarına veya yakın akrabalarına karşı özgeci eylemlerde bulunabilir. Fakat yabancılara karşı olan eylemleri özgecilik tarafında güdülenmez. Güçlü egoizm de ise tam aksine bireyin yakın çevresine bile özgeci duygularla yaklaşması yanlıştır. Oysa psikolojik özgecilikte her iki durumda da birey çıkar beklemeksizin diğerlerine yardımsever eylemlerde bulunur. Fakat bu demek değildir ki bireyin bütün davranışları mutlaka özgeci olmak zorundadır. Bireyin bazı eylemleri özgecilik tarafından güdülenmese bile geri kalan eylemlerinin özgeciliğe uygun olması o bireyin hem psikolojik hem de ahlaki açıdan özgeci olabileceği sonucunu değiştirmez.

Egoist düşüncede karşımıza çıkan bencil isteklilik yani kendisini zoraki kabul ettirmek arzusu ister kişisel olsun ister olmasın aslında çevreyi kendine bağlamaktır. Bu noktadan hareket edilirse bencil insan diğerlerinin değil kendi iyiliğinin ardından koşması gerektiğini düşünen insandır. Etik kapsamındaki bencillik çok geniş bir biçimde izah edilir. Kimi zaman isteğin yüce amacının insanın kendi iyiliği olduğu çünkü evreninin kendi kontrolü altındaki kısmı olan 'kendisine' sadece bu şekilde yönelebileceği ileri sürülür. İnsanın kendi isteği doğrultusunda güneşin yönünü ya da bir ticaret adamının belirlediği fiyatı değiştiremeyeceği fakat buna karşılık kendi eylemlerini etkileyip daha çok haz, avantaj ve nüfuz elde edebileceği dile getirilir. Bu tarzdaki görüşlerin en üst noktası, insanın ilerlemesinin hiç durmaksızın kendi çıkarı için çabalamadıkça, öteki insanların ihtiyaçlarını tamamen yok saymadıkça mümkün olamayacağını, yalnızca rakiplerini ezebilecek ve bütün üstünlük mücadelelerini kazanabilecek güce sahip birinin üstün bir insan olarak ortaya çıkabileceğini öne süren Nietzsche'nin öğretisidir. Ayrıca egoizm çoğu zaman özgeci düşüncelerin olumsuz eleştirileriyle değerlendirilir ve bu değerlendirmelere özgeciliğin tek alternatifinin egoizm olduğu iması eşlik eder. Oysa özgeci istek kendini zorla kabul ettirmeyle ve bencillikle zıtlık içerisindedir. O, bağlılık ya da kendini adamadır. İnsanın kendini bir gayeye, bir kişiye ve bir ideale bağlamasıdır. Özgeci birey ahlâklı olmayı ve mutluluğu, kendisinden daha ileriye yani başkalarına taşımak olarak görür. Ne var ki egoizm özgeciliğin bu şekilde katı bir şekilde tanımlanan görüşlerini yani bireyin kendini hiçe saymasını ağır bir biçimde eleştirir. Özgeciliğin bu noktada akıl dışı olduğunu savunur (Calkins, 2021, p. 44-46). Nietzsche özgeciliğe karşı çıkar ve onu sadece insan eliyle yaratılabilen yüksek dereceye sahip değerlerden (cesaret gibi)

kaçma olarak görür. Nitekim özgecilik kişinin kendi arzularını bastırması onları görmezden gelmesi veya kendisini aşağı görmenin gerekliliği şeklinde tanımlanırsa o taktirde Nietzsche'nin bu eleştirileri doğru olarak kabul edilebilir. Oysa yaygın anlayışa göre özgecilik bu durumun aksine kişinin kendi isteklerini bastırması veya kendini güçsüz ve değersiz hissetmesini gerektirmez. Yani bir başkasının isteklerini önemli gören ve bu istekleri fayda beklemeden gerçekleştiren insan kendi heveslerinden ve ihtiyaçlarından vazgeçmek zorunda değildir. Özgeci düşünceye sahip bir kişi her zaman kendi ve diğerlerinin iyiliğini seçme konusunda arada kalmak durumunda değildir. Çünkü hem kişinin hem de diğerlerinin iyilikleri örtüşebilir. Ayrıca kendi yararını düşünmeden başkalarının iyiliğini istemek kişiye mutlaka zarar vermeyebilir. Kişi kendisine zarar vermeden de diğerlerinin iyiliğini isteyebilir (Günör, 2019, s. 35-36). Burada kendi yararını düşünmemek ifadesi kişinin kendi zararına olan anlamına gelmez. Özgeci bireyin yardım etmekteki tek amacı aslında ötekinin esenliğine katkıda bulunmaktır. Kısaca özgeci olmak demek kişinin mutlaka kendini zarara uğratmasını veya kendini her şeyden mahrum bırakmasını gerektirmez. Düşünür Ronald Milo'ya göre özgeci kişi başkalarının faydasını kendi faydasının önüne koyan kişi değil aksine başkalarının faydasına ve çıkarına, kendi faydası ile eşit zeminde yaklaşan kişidir (Kohn, 2022, p. 283).

Değeri insandan yola çıkarak ortaya koyan Hobbes'a göre ahlak felsefesi, neyin iyi neyin kötü olduğunun bilimidir (Hobbes, 2007, p. 116). Egoizmin savunucusu olan Hobbes, etiğini temellendirirken kendi çıkarının peşinden giden insandan hareket eder. Rasyonel egoist bir anlayışa sahip olan Hobbes'a göre, doğası gereği bencil olan insanın davranışları bireysel arzu ve istekler ile yönlendirilir. Özgecilik (altruizm) veya kendi dışındaki insanların iyiliğini istemek görünüş itibarıyla bencil davranış şekline aykırılık gösterir. Hobbes bu düşüncesini özgeciliğin her hâlükârda şahsi çıkarın örtük bir biçimi olduğunu söyleyerek savunur (Can, 2019, s. 11-12). Rasyonel bencillik ahlâkının kurucusu olan Ayn Rand ise bencillik kavramının kötülük kavramıyla aynı anlamda kullanılmasının yanlış olduğu görüşündedir. Bencillik kavramı insanların belleğinde, amacına varmak uğruna yığın halindeki cesetleri çiğnemeye gönüllü olan, hiçbir canlı varlığı değerli görmeyen ve akıl dışı isteklerin tesiriyle herhangi bir anın vereceği zevkin ardında bulunan eli kanlı bir zalim izlenimi uyandırır. Bencillik, kişinin kendi çıkarı ile alakadar olmasıdır. Bu kavram herhangi bir ahlaksal değerlendirmeyi içerisinde barındırmadığı gibi bireyin kendi çıkarıyla alakadar olmasının iyi veya kötü olduğunu da ifade etmez. Bu tür sorulara yanıt vermek etiğin vazifesidir. Rand'a göre *altruizm*, başkalarının çıkarına olan her türlü eylemi iyi, bireyin kendi çıkarına olan her türlü eylemi ise kötü olarak nitelendirir. Bir eylemden fayda sağlayan yine o eylemin ahlaki değerinin yegâne ölçütü sayılır. Burada eğer fayda sağlayan kişinin kendisi değil de başkası ise hiçbir sıkıntı yok demektir. Rand insanlık tarihi boyunca altruist etik versiyonuna tabi olan toplumların niteliği her zaman ahlaksızlıklar, adaletsizlikler, çifte standartlar, çelişkiler ve çatışmalar içinde olduğunu ifade eder. Ahlakı ve insanı kurtarmayı amaçlayan kişinin öncelikle kurtarması gereken şey aslında bencilliktir (Rand, 2008, p. 3-7). Nitekim büyük ölçüde egoizm düşüncesi karşısında şekil almış olan özgecilik düşüncesi egoizmin aksine bireyin kendi çıkarlarını ve ihtiyaçlarını ön plana almadan da başkaları için eylemde bulunulabileceğini söyler. Her türlü ahlaki eylem aslında tam da bunu gerektirir.

Özgeciliğin tarihsel sürecine bakıldığında “insanların eylemlerini neyin güdülediği” sorusu özgeci düşünürlerin bu konu ile ilgili farklı görüşler ileri sürmelerine sebep olmuştur. Modern ahlak felsefesi içerisinde özgecilik ile ilgili tartışmaları başlatan “güdü” problemidir. İnsanların özgeci eylemleri akıl tarafından mı yoksa duygular tarafından mı güdülenir? Felsefe tarihinde bu sorunun genellikle duygu ve akıl diye iki cevabı vardır. İnsanların doğuştan getirmiş oldukları ahlak duygusunun, onun iyi eylemlerinin sebebi olduğu görüşünün duygu temelli özgecilik anlayışı tarafından savunulduğu görülür. Özgecilik duygu temelli ahlak filozofları tarafından doğrudan savunulmaz. Buna rağmen duygucu ahlak anlayışı insanların doğuştan iyi duygulara sahip olduklarını ve bu duygularla da diğer insanların isteklerini önemsediklerini

savunduğu için egoizme karşı tavır alır. Bunun yanı sıra insan eylemlerini ahlaki yönde güdüleyen şeyin akıl olduğunu savunan özgecilik türü ise akıl temelli özgecilik olarak adlandırılır. Akıl temelli ahlak teorilerinin Immanuel Kant ile birlikte ortaya konduğu söylenebilir. Ahlak felsefesi alanında Kant'ın takipçisi olan Thomas Nagel etiğe akılcı bir bakış açısıyla yaklaşılması gerektiğini savunur.

2. Thomas Nagel ve Özgeciliğin İmkânı

Ahlak felsefesinde özgeci düşüncüyü temele alan ve özgecilik kavramını doğrudan kullanan ve etiği psikolojinin bir dalı olarak düşünen Nagel ahlakın temeli ve onun nihai güdüsel kaynakları ile ilgili iddialar sunar. Düşünürümüz nasıl ki düşünce üzerine rasyonel ihtiyaçlar varsa davranış üzerine de rasyonel ihtiyaçlar bulunduğunu iddia eder. Ona göre özgecilik de bu rasyonel ihtiyaçlardan biridir (Nagel, 2020, p. 4). Ahlak ile ilgili görüşlerinde Kant'ı takip eden Nagel ahlakın temelini pratik akılda görür. Pratik akıl insana inanması için nedenler sunar. Onun amacı “nedenlerin evrensel geçerliliğini, yani evrensel olduklarını kanıtlamaktır” (Nagel, 2001, p. 69). Nagel'in felsefesine bakıldığında onun bütün çalışmalarının temelinde etik alanında bir nesnellige varma amacı bulunur. Bu nedenle özellikle etiğin temelini pratik akılda aranmasının gerekliliğini savunur. Ayrıca nedenlerin evrensel geçerliliği konusu da pratik aklın konusudur.

Nagel'e göre özgecilik sırf insanlık için genellenmiş bir etkilenim ile karıştırılmamalıdır. Çünkü özgecilik bir his değildir. O, özgecilik ile “değersiz bir özveriyi değil, fakat art niyet gereksinimi olmadan, diğer insanların ilgilerini düşünerek gönüllü eylemde bulunmayı” kasteder (Nagel, 2020, p. 4). Nagel'in amacı özgeciliğin ve ona bağlı bulunan öteki güdülerin arzu ve isteklere değil pratik aklın formel açılarına dayandığını ortaya koymaktır. “Özgeci nedenler, bireysel ilgici olanlar üzerinde asalaktır; özgeciliğin bizim düşünmemizi gerektirdiği diğerlerinin yaşamlarındaki koşullar, bu diğerlerinin bireysel ilgici bakış açısıyla halihazırda düşünmek için nedene zaten sahip oldukları koşullardır. Bu nedenle özgeci nedenlerin formu, hem bireysel ilgiyi gözeten insanın formuna ve hem de doğuştan bireysel ilgici nedenin özgeci benzerini oluşturma yöntemine benzerdir” (Nagel, 2020, p. 18-19). Nagel özgecilik ile sadece asil bir fedakarlığı değil aynı zamanda diğerlerinin de fayda sağlayabileceği veya acıdan uzak durabileceği inancı ile güdülenmiş herhangi bir eylemi de kasteder. Özgecilik salt fedakârlık gerektiren eylemlerden ibaret değildir. Yani kişinin özgeci eylemde bulunması demek kişinin kendisini feda etmesi anlamına gelmez.

İnsanlar şüphesiz ki fedakârlık, sempati, aşk, değiştirilmiş bireysel ilgi ve bazıları diğerlerinin ilgilerinin peşinden koşmayı gerektiren çeşitli diğer etkiler tarafından güdülenebilirler, fakat burada başka bir şey vardır, bunların hiçbirisi olmadığı zaman da ve hatta onlar mevcut olduğu zaman da işlevsel olan bir güdülenme olabilir ki bu, insan davranışı üzerine rasyonel gerekliliğin gerçek statüsüne sahiptir. Başka bir deyişle, pür özgecilik diye bir şey vardır (diğer bütün güdülerden soyutlanmış olarak asla meydana gelmemesine rağmen). Bu bir kişinin ilgisinin diğerinin eylemi üzerindeki doğrudan etkisidir, sırf bu nedenle sonrakinin ilgisi, eylem için neden ile birlikte öncekini sağlar. Eğer herhangi bir daha başka içsel faktörün, böylesi bir durumdaki dışsal durumlar ile birleştiği söylenebilirse, bu, bir arzu veya temayül değil, fakat nedenlerin böylesi bir sistemi tarafından temsil edilen bir yapıdır (Nagel, 2020, p. 88-89).

Nagel, özgecilik ile ilgili düşüncelerini açıklarken egoizmi de sıkı bir şekilde eleştirir. Ona göre egoizm, “her bir bireyin eylemde bulunmak için nedenlerinin ve yine eylemde bulunmak için olası güdülenmelerin mutlaka kişinin kendi ilgi ve arzularından meydana geldiğini, yine de bu ilgilerin tanımlanabileceğini iddia eder ... nedenler kişinin ilgileri ile bağlantılıysa veya sempati, merhamet veya fedakârlık gibi onun bazı duygulanımlarının objesi ise, kişiye neden sağlayabilir” (Nagel, 2020, p. 94). Nagel, bu fikirde olanların psikolojik olarak kendilerini egoist diye nitelendirdiklerini söyler. Fakat o egoizmin özü itibari ile uygulanabilir olduğuna inanmaz. Ayrıca

eylemlerin belirleyicisi bireylerin ilgi ve istekleriyse egoizmin savunduğu her insanın arzusunun farklı olduğu fikri evrensel ahlak ilkelerinin varlığı ile çelişmektedir.

Nagel, genel olarak özgeci eylemleri sınırlandırma taraftarı değildir. Günlük hayatta karşılaştığımız ya da yaptığımız çoğu davranış aslında özgeci eylemlerdir. Bu eylemler kişi tarafından yapıldığı zaman çoğunlukla fedakârlık gibi özel bir çabaya bağlı olmadan yapılır. Nagel bu durumu iki örnek ile izah eder. Arabasının lastiği hava kaçıran birine bu durumu haber vermek ya da restoranda hamburger yiyen birinin yemeğinde arı olduğunu söylemek hiçte fedakârlık gerektiren eylemler değildir. Fakat buna rağmen bu davranışlar özgeci davranışlardır. Bu tarz davranışların özgeci olarak adlandırılması aslında uygunsuzdur. Nitekim bu tarz durumların hepsini içine alan genel bir kavram olmadığını söyleyen Nagel, bu sebeple hepsi için özgecilik kavramını kullanır (Nagel, 2020, p. 120-121). Özgeciliğin imkânı üzerinde yoğunlaşan düşünürümüz, insani eylemlerin özgeci nitelik taşıyabilmeleri için nesnel nedenler, ahlaki ilke ve gayrişahsi bakış açısı olmak üzere üç temel aşamanın gerekli olduğu kanısındadır.

2.1. Nesnel Nedenler

Nagel, insani eylemleri belirleyen ve onları biçimlendiren nitelikleri “nedenler” olarak adlandırır. Belirleyici olan bu nedenler öznel ve nesnel nedenlerdir. Ona göre özgeciliğin temelinde yatan ilke, değerlerin mutlaka nesnel olması ilkesidir. Öznel olarak görünen bir kişinin mutlaka öznel olmayan diğer kişilerle bağlantısının olması gerekir (Nagel, 1970, p. 90). Birey öznel olan ilkeye göre başarılı bir eylem sergilese bile o bu eylemi illaki nesnel ilke ile desteklemek zorundadır. Bu sebeple nesnel nedenler kabul edilebilir tek nedenlerdir. Nagel, öznel ve nesnel nedenler arasındaki ayrımı açıklayabilmek için, ahlaki birer ilke olarak düşünülmesini istediği, üç farklı önermeden yola çıkar:

- (a) Herkes, kendi zihnini geliştirmelidir
- (b) Herkes, kendi ailesine yardım etmelidir
- (c) Herkes, kendi ülkesini savunmalıdır (Nagel, 2020, p. 105).

Nagel, öncelikle bu önermeleri öznel olmaları bakımından değerlendirir. Bu her üç ilke de içerisinde öznel nedenin varlığını göz önüne seren “kendi” kelimesini içermektedir. Yani ilk izlenimde bu üç önerme de “kendi” kelimesini ihtiva ettiği için öznel özellikte görülür (Nagel, 2020, p. 105). Fakat başlangıçta görünen bu öznelliğe rağmen ahlaki ilkelerin gerisinde nesnel nedenler bulunur. Nagel, bu önermelerden her öznel nedenin aslında egoist olmadığı sonucunu çıkarır. “Bazı öznel ilkeler, öznel olarak tanımlanmış amaçların hizmetinde aşırı fedakârlık gerektirebilirler” (Nagel, 2020, p. 109). Yani ilk başta egoist olarak nitelendirilen bir önerme görüldüğü gibi egoist olmayabilir. Bunun nedeni ise, o önermelerin arka planında bulunan niteliklerdir. Nagel’e göre bu durumun tam tersi de söz konusu olabilir. Yani her nesnel önerme ya da eylem her zaman özgeciliğin varlığını kanıtlamaz. Düşünürümüz bu durumu şu sözlerle ifade eder: “Nesnel ilkelerin hepsi özgeci değildir. Bazıları, kişinin kendisinin veya diğerlerinin ilgilerinden ziyade, hiç kimsenin ilgisini içermeyen amacın peşinden koşmayı emredebilir; örneğin onun suça, onun kurbanına veya topluma karşı yararından başka cezayı iyi bir şey olarak sayan, cezanın cezalandırıcı teorisi. Bazı nesnel ilkeler bireysel ilgili davranışı birincil olarak cesaretlendirmeleri bakımından sözde egoist olabilirler” (Nagel, 2020, p. 109).

2.2. Ahlaki İlke

Nagel’in ahlak felsefesinde önemli olan bir diğer kavram ahlaki ilke kavramıdır. Pratik akıl yürütmenin biçimsel ilkeleri araştırıldığı zaman insanın karşısına tek bir kaynak çıkar ki, bu, kişi kavramıdır. İnsanlar diğer eşit insanlar arasında kendilerini yalnızca bir kişi olarak kabul etmelidir. Gayrişahsi dava ile ilgili olan düşünce “kişinin kendisini diğer bazı insanlarla veya diğer bütün insanlarla tanımlaması değil, fakat aksine, bireysel dünyanın içine dahil olan diğer insanların arasında sadece bir kişi gibi kişinin kendisi kavramıdır (Nagel, 2020, p. 112-113). İnsan “kişinin

kendisi” kavramına sahip olmalıdır. Bununla birlikte insan diğer insanların da varlığının farkında olur. Özgeciliğin mümkün olabilmesi için insanın diğerleri arasında kendisini sadece bir kişi olarak görmesi gerekir. Nagel, “bireyin kendisini diğer insanlar arasında bir kişi olarak görmesi” ilkesinin şu an veya gelecek zaman ayrımı olmadan her zaman geçerli olduğunu ifade eder (Günör, 2019, s. 128). Eğer bu ilke zamanlar arası bir değişime tabi olsaydı onun nesnelliğinden söz edilemezdi.

Nagel’e göre bir insan kendisini diğerlerinin gerçekliği arasında yalnızca bir birey olarak görebilirse o insanda empatik hayal gücü ve gayrişahsi bakış açısı gelişmiş olur. Empatik hayal gücü temel olarak bireyin diğer insanların eylemlerini ya da içinde bulundukları durumu anlayabilmek esasına dayanır. Nagel, bu durumu netleştirmek için, size “Bir kişi daha evvelden bir eylemde bulunduğu anda siz aynı eylemi nasıl yaparsınız?” sorusunu sorar. Eğer kişi kendisine yönelik yapılan davranıştan rahatsız olursa, o davranışı kendisi de başkasına yapmaktan kaçınır. Burada bir kaçınma eylemi ortaya çıkar. Düşünürümüzün felsefesine bakıldığında bu kaçınmanın insanın rasyonel olmasından kaynaklandığı görülür. Nagel’in bu düşüncesi daha da genişletilebilir. Öyle ki bir insanın kaçınma davranışında bulunması için olumsuz eyleme kendisinin maruz kalması zorunlu değildir. Yani insan bir başkasına yapılan olumsuz davranışları da değerlendirerek o eylemden kaçınarak kendisi de o olumsuz davranışı başkalarına yapmaz. Bunun nedeni ise insanın kendisini başkalarının yerinde tahayyül edebilmesidir (Günör, 2019, s. 128). Böylece insan diğerlerinin de arzu istek ve ilgileri olduğunun farkında eylemde bulunarak bencil eylemlerden kaçınmış olur.

2.3. Gayrişahsi Bakış Açısı

İnsanın, kendisini diğerlerinin gerçekliği arasında yalnızca bir birey olarak görebilmesinin sonucunda onda, empatik hayal gücünün yanında, ikinci bir bakış açısı olan gayrişahsi bakış açısı da gelişmiş olur.

Gayrişahsi bakış açısı, şu anı diğerleri arasında sadece bir zaman olarak değerlendirenin ne olduğu ile ilgili hesapta, zaman kipsiz ifadeler tarafından oynanan rol gibi, kişinin diğerleri arasında sadece bir insan olduğu fikrinin açıklanmasında bir rol oynar: Bu rol, eğer biz kişi kendisi ise, diğerlerini insanlar gibi değerlendirmenin ne olduğunu sordüğümüzde oluşur. İlk olarak, kişinin buna izin veren insanlar fikrine sahip olması gerekir. Bu, şu anlama gelir ki, kişinin kendisi olarak söyleyebileceği herhangi bir şeyi, aynı anlamda, diğer insanlar için söyleyebilmesi mümkün olmalıdır. Bu varsayım doğru olmayabilir, fakat önemli olmalıdır [...] Gayrişahsi bakış açısı, zamansal tarafsızlık bakış açısı gibi, konuşmacı ve konuşulan şeyin ne olduğu arasındaki ilişkiyi soyutlar ve bahsi geçen herhangi bir böylesi ilişki hakkında neyin varsayılabilirliğini varsayar (Nagel, 2020, p. 114-115).

Nagel’in temel ilkesi olan bireyi ötekiler içerisinde tek bir kişi şeklinde görmek, yalnızca faile bağımlı olmayan pratik ilkelerin kullanılmasına akılsal bir biçimde bağlıdır. Bunun nedeni ise kişiyi ötekilerin arasında yalnızca bir kişi olarak düşünmenin, faile bağlı olan pratik ilkelerin kullanımı ile örtüşmediğindendir. Bundan dolayı insanın faille bağlantılı olan pratik ilkeleri kullanması rasyonel değildir. Bu fikir kabul edilirse “hiç kimsenin apaçık kişiler arası özgecilik gerekliliğinden kaçınılamayacağı” savunulabilir (Günör, 2021, s. 146). Nagel, gayrişahsi bakış açısı düşüncesi ile genel olarak kişinin öznellikten uzaklaşıp nesnelliğe yaklaşarak kendi dışındakilere yardım etmenin gerekli olup olmadığını değerlendirir. Kişi bu bakış açısı sayesinde başkasının başına gelen olumsuzlukları değerlendirip bu olay kendi başına gelmiş gibi sonuçlarından çıkarımda bulunabilir. Bu bakış açısıyla nesnelliğe yaklaşan kişi egoizmden de uzaklaşmış olur.

Nagel’e göre ahlakın temeli, kimi kişiler için zararlı ya da iyi olanın görüş açılarından değil ama düşünebilen her bireyin algılayabileceği daha genel bir görüş açısından kötü ya da iyi olduğu inancıdır. Yani insanların ne yapacağı kararını verirken yalnızca kendi kişisel çıkarlarını değil, diğerlerinin çıkarlarını da dikkate almasını gerektiren bir sebebi bulunur (Nagel, 2021, p. 66). Ona göre bir insan sadece kendi yakınlarına saygı duyuyor ise bu yeterli değildir. Çoğu insanın

düşündüğü şey diğerlerinin, yakın akrabaları olmamalarına rağmen onu önemsemeleri gerektiğidir. Her bireyi kendinizi önemsedığınız derece de önemsemeli misiniz? Komşularınızı tıpkı kendinizi sevdiğiniz şekilde sevmeli misiniz? Bu sorulara evet cevabını veren az insan vardır. Çok az insan bu derece özgecidir (Nagel, 2021, p. 66-67). Ahlâk iddiası herkeste olduğu kabul edilen çıkar gözetmeyen, yansız bir güdülenme biçimini eyleme geçirmeyi dener. Fakat Nagel'e göre, bu çok fazla derinlere gömülmüş olabilir ve bazı şartlarda ortada görünmeyebilir. Herhangi bir koşulda, insan eylemlerini kontrol altına alma bakımından hem güçlü egoist güdülerle hem de fazla egoist olmayan diğer kişisel güdülerle uğraşmak zorunda kalır. İşte ahlaki temellendirmenin zorluğu insan eylemlerinin yalnızca bir tane değil, birden fazla güdüleyicisi olmasından kaynaklanır (Nagel, 2021, p. 72).

Nagel'in özgecilik ile ilgili görüşleri birkaç noktada eksiklikler ihtiva eder. Bu eksikliklerden ilki, düşünürümüzün özgeciliği açıklarken en başta ortaya koyduğu rasyonel gereklilik ilkesini net olarak açıklamamasıdır. İnsanları ahlaki eyleme iten şeyin güdüler olduğunu söyleyen Nagel, aklın insanları tam olarak nasıl güdülediğini de netleştirememiştir. Öyle ki çoğu insan rasyonel olarak tasarlamış olduğu eylemlerini gerçekleştirmek istese bile bunu her zaman sağlayamaz. Yani "insanların sadece pratik akıllarının yapılmasını doğru olarak belirlediği eylemleri yaptıklarını iddia etmek aşırı bir genelleme olmaktadır" (Günör, 2019, s. 133). Nagel'in açıklamalarına bakıldığı zaman akla çok fazla değer verdiği aşıkardır. Fakat akla atfettiği bu büyük gücün kaynağının ne olduğu belirsiz kalmıştır.

Sonuç

Özgecilik, farklı disiplinler tarafından ele alınmış ve açıklanmış bir kavram olmasına rağmen, temelde felsefenin konusu olarak incelenebilir. Özgecilik düşüncesi, insanların eylemlerinin kaynağını ve bu eylemleri güdüleyen etkenleri inceleyerek, ahlaki olarak değerlendirilebilecek eylemlerin ne olduğunu ortaya koymayı amaçlar. Bu çerçevede, özgecilik, "kişinin kendi çıkarlarını gözetmeksizin başkalarına yardımsever eylemlerde bulunması" olarak tanımlanır. Bu noktada, özgecilik, insanların eylemlerini şekillendiren bir düşünce olarak karşımıza çıkar. Bireysel çıkarları temel alan bir ahlak teorisi olan egoizmin aksine, özgecilik, insan eylemlerinin yalnızca arzu, istek, bireysel sevgi veya kişisel yarar doğrultusunda şekillenmediğini savunur.

Ahlak felsefesi alanında Immanuel Kant'ın takipçisi olan Nagel, duygusal doktrinleri reddederek tamamen akılcı bir çizgide ilerler. Onun etiğinde insan eylemleri hem öznel hem de nesnel nedenler tarafından belirlenir. Fakat bu nedenlerden geçerli olan sadece nesnel nedenlerdir. Çünkü tıpkı Kant gibi, Nagel de öznel nedenlerin evrensel nitelikte olamayacağı görüşündedir. İnsan, diğer insanlar arasında sadece bir kişidir, yani onun diğer insanlardan hiçbir farkı yoktur. İnsan ne kadar fedakârca davranırsa, eylemleri de o kadar özgeci olur. Ancak fedakârlık yapan bir insan, kendini feda eden insan değildir. Pek tabii insan başkalarını düşünürken aynı zamanda kendisini de düşünebilir. Ayrıca, insan eylemlerinin hepsi özgeci olmak zorunda olmadığı gibi, fedakârlıkta bulunan insan mutlaka kendini feda etmez. Özgeciliğin ve ahlakiliğin, temel insan doğasında var olan değerler olduğunu söylemek, insanların temelde iyi oldukları anlamına gelmez. Çünkü insanlar doğası gereği karmaşık varlıklardır.

Özellikle günümüzde, insanların eylemlerinde başkalarını düşünmek yerine kendilerini ön planda tutmaları, büyük bir toplumsal problem haline gelmiştir. Günlük hayatta gittikçe yayılan ve başlangıçta belki de fazla dikkate alınmayan egoist düşüncenin (özellikle güçlü psikolojik egoizm) olumsuz etkileri giderek artmakta ve insanların, kendilerinden başka kimseyi düşünmeden hareket etmeleri kaçınılmaz hale gelmektedir. Ayrıca teknoloji çağında yaşayan bir insanın her eylemi, doğrudan veya dolaylı olarak tanımadığı diğer insanları, olumlu ya da olumsuz etkileyebilmektedir. Bu bağlamda egoizmin karşısında duran özgecilik düşüncesi, eylemlerinin sonucunu belirleme ya da kontrol edebilme olanağı giderek azalan bireyler için bir yol gösterici olabilir. Ayrıca, bu

düşünce, toplumdaki benzer problemleri azaltma potansiyeline sahip bir çözüm yolu sunmaktadır. Özgeciliğin sadece bireysel bir erdem değil, aynı zamanda toplumsal bir gereklilik olduğuna dair bir anlayış geliştirilmesi, günümüz dünyasında özellikle önem kazanmaktadır. Bireysel çıkarların öne çıktığı bir toplumda, kolektif sorumluluk ve ortak iyilik için duyulan ihtiyaç giderek artmaktadır. Toplumların, kişisel çıkarları aşarak başkalarının çıkarlarını gözeten bireylerden oluşması, toplumsal dayanışmayı ve adaleti güçlendirebilir. Özgecilik, bu perspektiften bakıldığında, yalnızca bireylerin değil, toplumların da daha adil, huzurlu ve sürdürülebilir bir yaşam kurmalarına katkıda bulunabilir. Böylece, egoizmin olumsuz etkilerinin önüne geçilmesi ve toplumsal sorunların çözülmesi açısından özgeciliğin önemli bir rolü olduğu söylenebilir.

Kaynakça

- Arat, N. (1987). *Etik ve estetik değerler*. Say Yayınevi.
- Bar Tal, D. (1986). Altruistic motivation to help: Definition, utility and operationalization. *Humboldt journal of social relations*, 13(1-2), 3-14.
- Bertrand, A. (2022). *Ahlak felsefesi* (S. Zeki & H. Altıntaş, Çev.). Akçağ Yayınları.
- Boone, B. (2020). *Etik 101* (S. Aktuyun, Çev., 2. baskı). Say Yayınları.
- Calkins, M. W. (2021). *İyi insan ve iyi etiğe giriş* (T. Çetin, Çev.). Cem Yayınevi.
- Can, M. (2019). *Rasyonel bencillik ahlakı- Ayn Rand'ın objektivist etiği*. Elis Yayınları.
- Cevizci A. (1999). *Felsefe paradigma sözlüğü*. Paradigma.
- Churchill, R. P., & Street, E. (2005). Is there a paradox of altruism?. In J. Seglow (Ed.), *The ethics of altruism* (pp. 89-106). Frank Cass Publisher.
- Comte, A. (1874). *System of positive polity*. Longmans, Green and Co.
- Çankı, M. N. (2021). *Büyük felsefe lügatı 1 (A-E)*. İz Yayıncılık.
- Durkheim, E. (2013). *İntihar- Bir toplumun incelenmesi* (Z. Z. İlkelen, Çev.). Pozitif Yayıncılık.
- Enç, M. (1974). *Rubbilim terimleri sözlüğü*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Feldmann, F. (2013). *Etik nedir?* (F. B. Aydar, Çev.). Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Graham, K. (2005). Altruism, self-interest and the indistinctness of persons. In J. Seglow (Ed.), *The Ethics of Altruism* (pp. 51-70). Frank Cass Publisher.
- Günör, R. B. (2019). *Ahlak felsefesinde özgecilik*. Atlas Kitap.
- Günör, R. B. (2021). Özgecilik. İçinde C. A. Cengiz (Ed.), *Değerler üzerine felsefi sorgulamalar* (ss. 127-150). Nobel.
- Hinman, L. M. (2008). *Ethics: A pluralistic approach to moral theory* (4. baskı). Thomson Wadsworth.
- Hobbes, T. (2007). *Leviathan* (S. Lim, Çev., 6. baskı). Yapı Kredi Yayınları.
- Kasapoğlu, F. (2017). *İyilik hali ve özgecilik*. Gece Kitaplığı.
- Kohn, A. (2022). *İnsan doğasının aydınlık yüzü: Günlük yaşamda özgecilik ve empati* (Y. Ataman, Çev.). Görünmez Adam Yayıncılık.
- Manaf, A. (2021). *Bencillik psikolojisi: Varoluşsal bilgelik serisi*. AZ Kitap.
- Mutafçılar, I. (2008). *Özgecilik kavramının tarihsel gelişimi ve öğretmen özgeciliği üzerine bir araştırma* (Tez No. 227447) [Yüksek lisans tezi, Yeditepe Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Nagel, T. (1970). *The possibility of altruism*. Princeton University Press.
- Nagel, T. (1986). *The view from nowhere*. Oxford University Press.
- Nagel, T. (2001). *The last word*. Oxford University Press.
- Nagel, T. (2020). *Özgecilik* (R. B. Günör, Çev.). Atıf Yayınları.

- Nagel, T. (2021). *Her şey ne anlama geliyor? Felsefeye küçük bir giriş* (H. Gündoğdu, Çev., 3. baskı). Say Yayınları.
- Özbay, A. (2022). *Kuran-ı Kerim'e göre bencillik ve diğerkamlık*. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Rand, A. (2008). *Bencilliğin erdemi* (N. Kandemir, Çev., 2. baskı). Plato Film Yayınları.
- Scott, N., & Seglow, J. (2007). *Altruism*. Open University Pres.
- Türkeri, M. (2013). Diğerkamlık ve egoizmin ahlaki açıdan karşılaştırılması. İçinde *Kutlu doğum haftası "Hz. Peygamber kardeşlik ahlakı ve kardeşlik hukuku" sempozyumu*. (ss. 571-580). DİB Yayınları.
- Ülken, H. Z. (2016). *Ahlâk* (3. baskı). Doğu Batı Yayınları.

Makale Geliş | Received: 04.12.2024
Makale Kabul | Accepted: 19.03.2025
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.1581289

Öznur ATALAN

Doktora Öğrencisi | PhD Student
Ordu Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Ordu-TÜRKİYE
Ordu University-Institute of Social Sciences, History Department, Ordu-TURKIYE
ORCID: 0000-0001-6441-8738
oznuratalan1@gmail.com

Halil İbrahim ZEYBEK

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Ondokuz Mayıs Üniversitesi-İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Samsun-TÜRKİYE
Ondokuz Mayıs University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Geography, Samsun-TURKIYE
ORCID: 0000-0002-4596-0553
hizeybek@omu.edu.tr

Ferkan SİPAHİ

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi Mühendislik ve Doğa Bilimleri Fakültesi, Jeoloji Mühendisliği Bölümü, Gümüşhane-TÜRKİYE
Gumushane University, Faculty of Engineering and Natural Sciences, Department of Jeological Engineering, Gumushane-TURKIYE
ORCID: 0000-0002-4072-4834
ferkansipahi@gmail.com

Abdurrahman DOKUZ

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Gümüşhane Üni., Mühendislik ve Doğa Bilimleri Fakültesi, Jeoloji Mühendisliği Bölümü, Gümüşhane-TÜRKİYE
Gumushane University, Faculty of Engineering and Natural Sciences, Department of Jeological Engineering, Gumushane-TURKIYE
ORCID: 0000-0002-7518-2772
dokuzabdurrahman@gmail.com

Bayram NAZIR

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Gümüşhane-TÜRKİYE
Gumushane University, Faculty of Letters, Department of History, Gumushane-TURKIYE
ORCID: 0000-0002-4098-1304
bayramnazir@gmail.com

Kemal SAYLAN

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Ordu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Ordu-TÜRKİYE
Ordu University, Faculty of Arts and Sciences, Department of History, Ordu-TURKIYE
ORCID: 0000-0001-6493-7001
kemalsaylan@odu.edu.tr

Ebru Emine ŞÜKÜROĞLU

Prof. Dr. | Prof. Dr.
Gümüşhane Üniversitesi, Mühendislik ve Doğa Bilimleri Fakültesi, Makine Mühendisliği Bölümü, Gümüşhane-TÜRKİYE
Gumushane University Faculty of Engineering and Natural Sciences, Department of Mechanical Engineering, Gumushane-TURKIYE
ORCID: 0000-0001-8638-5471
eesukuroglu@gumushane.edu.tr

Selçuk ALEMDAĞ

Prof. Dr. | Prof. Dr.

Gümüşhane Üniversitesi, Mühendislik ve Doğa Bilimleri Fakültesi, Jeoloji Mühendisliği Bölümü,
Gümüşhane-TÜRKİYE

Gumushane University, Faculty of Engineering and Natural Sciences, Department of Jeological Engineering,
Gumushane-TURKIYE

ORCID: 0000-0003-2893-3681
selcuk@gumushane.edu.tr

İsmail ÖZER

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Ordu Üniversitesi-Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Ordu-TÜRKİYE
Ordu University, Faculty of Arts and Sciences, Department of History, Ordu-TURKIYE

ORCID: 0000-0001-5910-4216
ismailozer@odu.edu.tr

Serhat DAĞ

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Gümüşhane Üniversitesi, Mühendislik ve Doğa Bilimleri Fakültesi, Jeoloji Mühendisliği Bölümü,
Gümüşhane-TÜRKİYE

Gumushane University, Faculty of Engineering and Natural Sciences, Department of Jeological Engineering,
Gumushane-TURKIYE

ORCID: 0000-0003-2341-257X
serhatdag@gumushane.edu.tr

Muhammet KURUCU

Doktor Öğretim Üyesi | Assist. Prof.

Fırat Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü, Elâzığ-TÜRKİYE
Fırat University, Faculty of Architecture, Department of Architecture, Elazığ-TURKIYE

ORCID: 0000-0001-5088-2863
mkurucu2752@gmail.com

Geçmişten Günümüze Gümüşhane’de Madencilik

Öz

Türkiye, madenler bakımından oldukça çeşitli ve zengin bir ülkedir. Ülkede yer alan bazı madenlerin dünya çapında önemli bir yere sahip olduğu bilinmektedir. Türkiye'nin Doğu Karadeniz bölgesinde bulunan Gümüşhane ili de madenler bakımından zengin bir çeşitliliğe sahiptir. Öyle ki, Gümüşhane’de var olan bu çeşitlilik ilk medeniyetlerin bölgeye hâkim olması ile önemli hâle gelmiş, şehirde bulunan madenlerin dışında şehrin İpek Yolu güzergâhında yer alması da bu bölgenin önemini daha da arttırmıştır. Hiç şüphesiz bu önem, Osmanlı Devleti’nin Trabzon’un fethi ile bölgeyi topraklarına katması ile devam etmiştir. Bu dönem ile birlikte şehirde madencilik faaliyetleri artmaya başlamış ve bu yönde yapılan çalışmalar ülkeye maddi anlamda katkı sağlamıştır. Bu açıdan Osmanlı Devleti, 16., 17. ve 18. yüzyıllarda bünyesinde barındırdığı başta gümüş ve altın madenleri olmak üzere diğer madenlerin varlığı nedeniyle ticari olarak canlı bir özellik gösteren Gümüşhane’ye büyük önem vermiştir. Böylece 17. yüzyılda adeta altın çağını yaşayan maden ocakları, 18. yüzyılın sonlarına kadar faaliyetlerini devam ettirmiştir. Bu yüzyıldan sonra da madenlerde yapılan üretim zamanla azalarak bölgedeki maden işletmelerinde çalışan işçiler madenleri terk etmeye başlamıştır. 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde maden ocaklarının işletilmesinde büyük oranda çözülme ortaya çıkmıştır. Yapılan bu çalışma; Gümüşhane şehrinin tarihi çağlar, Osmanlı Dönemi ve Cumhuriyetten günümüze kadar olan maden çalışmalarını ele alarak şehir ekonomisine birinci derecede yön veren madenlerin şehir açısından önemini ortaya koymayı amaçlamıştır. Çalışmada alan ile ilgili yapılmış çalışmalardan ve arşiv vesikalarından istifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Gümüşhane tarihi, Osmanlı devleti, Madencilik, Maden emniyeti, Altın, Gümüş.

Mining in Gumushane from Past to Present

Abstract

Turkiye is a country that is quite diverse and rich in terms of minerals. It is known that some of the mines in the country have a significant place worldwide. Gumushane Province, located in the Eastern Black Sea region of Türkiye, also has a rich variety in terms of minerals. In fact, this diversity in Gumushane became important when the first civilizations dominated the region, and in addition to the mines in the city, the fact that the city is located on the Silk

Road route increased the importance of this region even more. Undoubtedly, this importance continued with the Ottoman Empire’s conquest of Trabzon and the annexation of the region to its territory. During this period, mining activities in the city began to increase and the work carried out in this direction contributed financially to the country. In this respect, the Ottoman Empire gave great importance to Gumushane, which had a lively commercial vibrant feature due to the presence of silver and gold mines and other mines in the 16th, 17th and 18th centuries. Thus, the mines, which had their golden age in the 17th century, continued their activities until the end of the 18th century. After this century, the production in the mines decreased over time and the workers working in the mining enterprises in the region began to leave the mines. By the middle of the 19th century, there was a great dissolution in the operation of mines. This study aims to reveal the importance of the mines that direct the economy of the city in terms of the city by addressing the mining activities of Gümüşhane City from the historical ages, the Ottoman Period and the Republic to the present day. In the study, studies conducted on the area and archive documents were utilized.

Keywords: Gumushane history, Ottoman empire, Mining, Mineral safety, Gold, Silver.

Giriş

Karadeniz Bölgesi’nin doğu bölümünün iç kesimlerinde yer alan Gümüşhane, önemli bir yerleşim yeri olarak geçmişten günümüze daima dikkat çekmiştir. İli çevreleyen akarsu kenarları, şehrin iklimi ve bölgede yer alan maden çeşitliliği şehirde pek çok medeniyetin kurulmasını beraberinde getirmiştir. Bölgede hâkimiyet tesis eden devletlerden Hitit İmparatorluğu ve Bizans Devleti, bölgede altın ve gümüş maden işletmeciliği yapmıştır. Şehir; Fatih Sultan Mehmed’in Trabzon’u fethetmesiyle beraber Osmanlı hâkimiyetine girmiş, Yavuz Sultan Selim ise 1514’te kesin olarak şehri Osmanlı Devleti’ne bağlanmıştır. Daha sonra şehir, 1535 yılında Erzurum Beylerbeyliğine bağlanmış ve 17. yüzyılda kaza statüsüne getirilmiştir. Bu yüzyılda Gümüşhane, Osmanlı Devleti’nin “en mücessem ve muazzam mukataalarından” birisi olarak yer almış ve bünyesinde barındırdığı maden kaynaklarından ötürü Osmanlı Devleti, bu bölgeye oldukça ehemmiyet vermiştir. Bölgede bulunan maden ocakları bahsi geçen yüzyılda adeta altın çağını yaşamış ve ocakların faal durumu 18. yüzyılın sonlarına kadar devam etmiştir. Bu yüzyıldan sonra da madenlerde yapılan üretim zamanla azalmış ve işçilerin maden ocaklarını terk etmesi ile birlikte ocaklar kapanmaya yüz tutmuştur.

Günümüzde Gümüşhane; bölgenin kuzey-güney hattı geçiş noktasında yer alması, iktisadi anlamda devlete katkı sağlayan madenleri bünyesinde barındırması nedeniyle stratejik ve ekonomik önemini korumaktadır. Özellikle son dönemlerde ildeki madencilik faaliyetlerinin artması ülke ekonomisine önemli ölçüde katkı sağlamaktadır. Hâl böyle iken maalesef Gümüşhane’de madencilik ve maden tarihine dair yapılan çalışmaların sayısı çok azdır. Yapılan çalışmalar daha çok Osmanlı dönemiyle sınırlı kalmıştır. Bu durum ise ilin madencilik tarihine bütüncül bir yaklaşımın geliştirilmesini engellemiştir. Yapılan çalışma ile bu alanda mevcut olan eksikleri gidermek ve günümüzde de yapılan madencilik faaliyetlerini anlatmak amaçlanmıştır. Çalışmada geçmişten günümüze şehir ekonomisine birinci derecede yön veren madenlerin önemi ortaya koyularak şehirde madencilik ile ilgili olarak yapılan güncel çalışmalardan bahsedilecektir.

Gümüşhane ve Çevresinin Tarihî Coğrafyası

Gümüşhane; Karadeniz Bölgesi’nin iç kesimlerinde Zigana Dağları ile Gümüşhane Dağlarını ayıran bölgede, güneydoğu ve kuzeybatı doğrultusunda akıp Karadeniz’e ulaşan Harşit Çayı’nın yerleştiği vadide deniz seviyesinden 1150 metre yükseklikte bulunan bir şehirdir (Tuncel, 1996, s. 273). Şehrin bir tarafında Trabzon, Giresun ve Rize illeri bulunmakta; diğer tarafında da Erzurum, Erzincan ve Bayburt illeri yer almaktadır. Şehrin konumundan ötürü ikliminde de çeşitlilik gözlenmektedir. Şehirde ılık ve bol yağışlı geçen Karadeniz iklimi ile sert ve kurak geçen karasal iklim hâkimdir. Hem bölgenin ikliminin insan yaşamı için elverişli olması de hem de bölgede akarsular, göller ve madenlerin varlığı burada çeşitli medeniyetlerin kurulmasını sağlamıştır. Bu devletler, prehistorik devirleri takiben Hitit, Urartu, Pers, Sasani, Roma, Bizans, Emevi, Abbasi, Rum ve Pontus devletleri ile Selçuklu, İlhanlı, Karakoyunlu, Akkoyunlu ve son olarak Osmanlı Devleti’dir.

Bahsi geçen medeniyetlerin bölgede hâkimiyet kurmalarıyla birlikte bölgenin tarihî dokusu da şekillenmeye başlamıştır (Çetin, 1997, s. 11). MÖ 9. yüzyılda Doğu Anadolu’da küçük bir konfederasyon idaresinden büyük bir krallık yönetimine geçen Urartular, (Çiğdem & Emir, 2016, s. 17), MÖ 550 yıllarına doğru Persler (Umar, 2000, s. 18), MÖ 302-301 tarihlerinde kadar Pontuslular (Saylan, 2014, s. 18), MÖ 129 yılında Romalılar bölgeye hâkim olmuşlardır. Romalıların bölgeye hâkim olması ile uzun yıllar sürecek olan Pontus-Roma mücadelesi başlamıştır. İki devlet arasında uzun süren mücadelede Roma ordusu Pontus ordusunu Kelkit Irmağı kenarında yenmiştir. Böylece Gümüşhane yöresi de Roma İmparatorluğu’na bağlanmıştır (Özsait, 1982, s. 311). Roma İmparatorluğu hâkimiyetinde de bölgede pek çok savaş meydana gelmiştir. MS 395’te Roma İmparatorluğu ikiye ayrılınca Gümüşhane yöresi Doğu Roma (Bizans) sınırları içerisinde kalmıştır. 1473 yılında Osmanlı sultanı Fatih Sultan Mehmet Han ve Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan arasında meydana gelen Otlukbeli Savaşı’nda Uzun Hasan’ın yenilmesiyle bölge, Osmanlı hâkimiyetine geçmiştir (Öztürk, 2016, s.47). Yavuz Sultan Selim, 1514 yılında bütün bölgeyi kesin olarak Osmanlı Devleti’ne bağlamıştır. Kanuni Sultan Süleyman, bölgedeki maden varlığı sebebiyle burada bir şehir kurulmasını ferman buyurmuş ve böylece Gümüşhane şehrinin temelleri atılmıştır (Dikici, 2016, s. 341). İlerleyen zamanlarda bünyesinde barındırdığı Müslüman ve gayrimüslim halkın artması ile büyüyen Gümüşhane, 17. yüzyıl resmî kayıtlarına “Canca” olarak yazılmış ve Torul ile birleşerek kaza statüsüne getirilmiştir (Saylan, 2023, s. 10).

İlk ve Orta Çağlarda Gümüşhane’de Madencilik

Anadolu’nun iç ve güney-doğu yörelerinde işletilen maden ocaklarının Harşit havzasını kapsayan kısımları Gümüşhane yöresinde madencilik çok erken dönemlerde başladığını göstermektedir (Köse, 2001, s. 290). Kaynaklarda tarih boyunca Gümüşhane’de madenlerin işletildiğini, bölgeye gelen Asurlu tüccarlarının bu madenlere ilgi duyarak, gümüş madenini ülkelerine götürdüklerinden bahsedilmektedir. MÖ 1750-1200 yılları arasında Hitit İmparatorluğu döneminde burada gümüş madenlerinin işletildiği, külçe ve çubuk üretimi yanında çivi yazısını yazmak için ince levhaların üretildiği bilinmektedir. Yine Antik Çağ’da bölgede önemli oranda demir üretildiğinden bahsedilmekte ve burada yaşayan halkın geçimlerini demir işçiliği ile sağladığı ifade edilmektedir. Esasında ilk başlarda bölgede gümüş madeni üretimi yapılmaktayken daha sonra demir madeni işlenmeye başlamış ve zamanla bölge, demir madeni açısından zengin bir bölge konumuna gelmiştir. Evliya Çelebi, bölgede bulunan gümüş madenlerinin Büyük İskender’in komutanlarından Philikos tarafından kurulduğunu ve Canca Kalesi’nin tamir edilerek, şehrin onarımı ile şehirdeki madenlerin varlığının şehrin önemini arttırdığını söylemektedir (Erüz vd., 2016, s.189-190). Bölgenin Bizans hâkimiyetine girmesi ile altın ve gümüş işlemeciliği devam etmiştir. Bununla birlikte genel itibarıyla Gümüşhane’nin ilk çağlarına dair kaynaklara erişim sınırlıdır. Bu nedenle kesin ve doğru bilgiler vermek her zaman zordur.

Orta Çağ’da Büyük Selçuklu Devleti ve onun uzantısı kabul edilen Anadolu Selçuklu Devleti zamanını kapsayan dönemde Gümüşhane’de madencilik faaliyetlerinin nasıl ilerlediği hakkında bilgiler sınırlı olmakla birlikte her iki devlet bünyesinde de madencilik faaliyetlerinin devam ettiği söylenebilir. Keza, 12. ve 14. yüzyıllar arasında Batı ile sürdürülen ticari ilişkiler çerçevesinde Batı’ya ihraç edilen ürünler arasında bakır ve gümüş madenleri yer almaktadır. Bu açıdan Selçuklu Devleti için madenlerin hiç şüphesiz önemli olduğu ifade edilebilir. Ancak yine Antik Çağ’da olduğu gibi bu dönemde de bahsi geçen madenlerin hangi şartlar altında çıkarılıp işlendiğine dair kaynaklardaki bilgiler oldukça yetersizdir (Altunbay, 1998, s. 77).

Osmanlı Devleti Dönemi’nde Gümüşhane’de Madencilik

Osmanlı Devleti Dönemi’nde 1486 tarihli Mufassal Tımar Defteri’nde Gümüşhane bölgesi “Palu Canca” olarak kaydedilmiştir. 1515 ve 1583 yılları kapsayan kayıtlarda ise bölge “Eski Canca” olarak geçmektedir (Üçüncüoğlu, 2009, s. 68). 16. yüzyılın ortalarında Osmanlı Devleti, Doğu Anadolu Bölgesi içerisinde yeni bir yapılanma içerisine girerek nüfusu az olan yerlerde nüfusun

artması için faaliyetlerde bulunmuştur. Bu yaklaşım doğrultusunda Gümüşhane’de bayındırlık faaliyetlerine hız vermiştir (Pamuk, 2006, s. 169). Şehir, Osmanlı idaresinde iken altın, gümüş, bakır gibi önemli madenlerin çıkarılmasından ötürü önemli hale gelmiş, burada açılan darphane 17. yüzyılın başlarına kadar faaliyetlerini sürdürmüştür (Saylan, 2024, s. 205). Osmanlı Devleti, bölgede çıkarılan gümüş madenlerinin darphaneye teslim edilmesi hususuna çok özen göstermiş ve hükümdarlar madenlerin teslimi ile alakalı olarak, çeşitli zamanlarda hatt-ı hümayûnlar yazmışlardır. Bahsi geçen hatt-ı hümayûnlardan biri 1789 tarihli. Hatt-ı hümayûnda, Gümüşhane, Keban ve Ergani madenlerinde üretilen gümüş üzerinde durulmuş ve bu madenlerin bir an önce darphaneye teslim edilmesi bölgeden sorumlu olan validen istenmiştir (BOA, AE. SABH. I, No; 6/608). Yaklaşık on yıl sonra aynı madenler ile ilgili bir hatt-ı hümayûn daha yazılmış ve bu hatt-ı hümayûnda Keban, Ergani ve Gümüşhane Madenlerinin Erzurum Valisi Yusuf Paşa’nın uhdesine verilmesi istenmiştir. Hatt-ı hümayûnda “İşbu bin iki yüz on bir senesi madeni iptidâsından şubâtı inhitâsına değin Keban, Ergani, Gümüşhane maden emaneti ile Ergani, Gümüşhane madenleri emaneti ile Ergani ve Gümüşhane emaneti müşârûn ileyh uhdesine ibkâ ve tanzîm ve ber vech-i miktar iktizâ eden emri âliyyenin şimdiden tanzîmi lazım geleceğini darphâne-i âmire nazırı Mustafa Beğ Efendi kulları bir kıt’a takrîriyle etmekte manzûr-ı şâhâneleri buyrulmak için nazır mûmâ ileyh takdîm-i hakîpâ-yî mülûkâneleri kılındı” ifadeleri yer almaktadır. (BOA, HAT. No; 199/10096).

Gümüşhane’de bulunan maden rezervlerinin miktarı, şehre gelen seyyahların da dikkatini çekmiş, yerli ve yabancı seyyahlar yöredeki madenlerin zenginliğine dair gözlemlerini eserlerinde yer vermişlerdir. Bu konuda özellikle Evliya Çelebi’nin bölge hakkında verdiği bilgiler değerlidir. Evliya Çelebi, 1647 yılında Gümüşhane’yi ziyaret ettiği esnada madenler hakkında şunları söylemektedir: “Burada olan gümüş madeni hiçbir diyarda yoktur. Şehre o zaman Gümüşhane denilmiş ise de Defterhâne-i Âl-i Osman’da Canca yazılmıştır. Tüm halkı tekâlif vergisinden muaf olup, gümüş işletmeye memurdurlar. Şehir halen Osmanlıların elinde olup, yetmiş kadar kimi âtil, kimi işler gümüş madenler bulunmaktadır. Amma bu şehir-i Gümüşhane’nin damarları yedi koldan kol kalınlığında damarlar olup, cümlesi kurşunsuz halis cevherdir”. Evliya Çelebi, ayrıca eserinde Emin Mahallesi’nde bir darphane bulunduğunu ifade ederek “Azze nasrahu daraba fı catha” ibareli akçelerden birkaçının kendisinde olduğunu belirtmiştir (Üçüncüoğlu & Kömürlü, 2016, s. 98). Kâtip Çelebi de “Cihannüma” adlı eserinde “Kaza-i Urla” diye adlandırdığı Gümüşhane için “Urla güzel bir kazadır, yakınında gümüş olmağla Gümüşhane dahi derler” ifadelerine yer vermektedir (Çetin, 1997, s. 45). Fransız yazar Vital Cuinet; bölgenin antik devirlerden beri gümüş madenleriyle ünlendiğini, bundan ötürü şehre Gümüşhane adının verildiğini söylemiştir (Tozlu, 2016, s. 493).

Tarihî süreçte Gümüşhane madenlerinin önemi, kimi zaman artmış kimi zaman azalmıştır. 17. ve 18. yüzyılda en parlak dönemini yaşamıştır. 18. yüzyılda 1768-1774 yıllarında meydana gelen Osmanlı-Rus savaşında Trabzon, Polathane, Görele, Tirebolu ve Espiye limanları aracılığı ile madenler İstanbul’a yollanmıştır. Bunun yanı sıra iç cepheye gönderilecek çarha ve sürat top yapımında kullanılması için Gümüşhane madenlerine bağlı olan Espiye, Luhas, Kızılkaya ve İsrail Maden Ocakları’nda üretilen madenler İstanbul’a gönderilmiştir. Yine bu yüzyılda Gümüşhane Maden Emni Seyyid Mehmed Efendi’nin yöredeki madencilere karşı uygulamış olduğu şiddetli tutumdan ötürü madencilerin maden ocaklarındaki görevlerine bir müddet ara vermeleri ile maden işletmeciliği sekteye uğramıştır. Eski Maden Emni’nin yerine bölgeye yeni atanan El-hac Süleyman Ağa, madenlerin yeniden faaliyete geçmesini sağlamış ve bir aylık aradan sonra 1774 yılının mart ayının sonlarına doğru tüm maden ocakları yeniden faaliyete geçmiştir. Bu tarihten itibaren bölgedeki madenlerde herhangi bir problem ile karşılaşılmamıştır. 1785 yılına ait kayıtlarında Gümüşhane’de üretim olarak faaliyetlerine devam eden madenlerden elde edinilen gelirler, devletin ekonomik olarak %2’lik kısmını oluşturmakta ve madenlerden gelen önemli varidatlar, Baş Muhasebeye girdi olarak kaydedilmektedir (Üçüncüoğlu, 2008, s. 35).

Gümüşhane’deki maden ocakları, 18. yüzyılın sonlarından itibaren ekonomik değerini kaybetmeye başlamıştır. 19. yüzyılın başında madenlerden alınan verim teknik ve idari nedenlerden

ötürü önceki dönemlere göre bir hayli azalmıştır. 1801 yılına ait bir hatt-ı hümayûnda, Gümüşhane madenlerinin 18. yüzyıl sonu ile 19. yüzyıl başlarındaki genel durumunun iyi olmadığı anlaşılmaktadır. Bu yüzyılda Osmanlı Devleti için önemi büyük olan Gümüşhane madenlerinin üretim oranları düşmüş, maden işçileri kendilerine yapılan haksızlık nedeniyle işlerinden ayrılmış, işçilerin işlerinden ayrılmaları ile bazı kuyular büsbütün kapanmış ve bu durum Osmanlı Devleti’nde ciddi bir sorun hâline gelmiştir (Üçüncüoğlu, 2008, s. 35).

19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde maden ocaklarının işletilmesinde büyük oranda çözülme ortaya çıkmış, Gümüşhane’deki maden ocakları da bu çözülmeden olumsuz etkilenmiştir. Madenlerde yaşanan olumsuz olaylar nedeniyle bir müddet kapanan maden ocakları, 1839 yılında yayınlanan bir hatt-ı hümayûnla tekrar işletilmeye başlanmıştır. Maden ocaklarını yeniden işletmek amacıyla Fransa’dan aletler getirilmiştir. Fakat bu girişimden olumlu bir sonuç elde edilememiştir (Yüksel, 1997, s. 23). Çözülmenin önüne geçmek için çıkarılan nizamnameler ve kanunnameler ile madencilik sektörü yeniden canlandırılmaya çalışılmıştır. Bunun için önce Maadin-i Hümayûn Meclisi kurulmuş, daha sonra sırasıyla 1858 Arazi Kanunnamesi, 1861 Maâdin Nizamnamesi çıkarılmıştır (Çağatay & Çopuroğlu, 1990, s. 69). Maden ocakları da Darphâne Nezareti’ne bağlanmıştır. Fakat alınan tüm önlemlere rağmen 19. yüzyılın sonlarına doğru Avrupa’da ve Osmanlı Devleti’nde meydana gelen gelişmeler Gümüşhane’deki maden ocaklarını da etkilemiş, ortaya çıkan olumsuz olaylar şehrin sosyal ve ekonomik anlamda zayıflamasına neden olmuştur. Bu açıdan bu yüzyılda hem tarihi İpek Yolu’nun önemini kaybetmesi hem de maden ocaklarının ekonomik değerini kaybetmesi, şehirde yaşayan nüfusun başka şehirlere göç etmesine neden olmuştur (Saylan, 2022, ss.1885-1920). İşsiz kalan maden işçilerinin bir kısmı iş bulabilmek için Anadolu’nun farklı bölgelerindeki maden ocaklarında çalışmak için göç ederken, bir kısmı da yurt dışına göç etmiştir. (Saylan, 2016, s. 278). Göç eden madenciler Anadolu’da başta Trabzon, Samsun, Giresun, Ordu, Tirebolu, Karahisar-ı Şarki, Erzurum, Bayburt, Harput, Diyarbakır, Keban, Ergani, Espiye, Akdağmadeni, Gümüşhacıköy, Keskin, Bulgar Madeni, Bereketli, Bilecik ve Balıkesir’deki maden ocaklarını tercih etmişlerdir (Öztürk, 2011, s. 698). Anadolu’nun farklı bölgelerindeki maden ocaklarında çalışmak için göç eden Müslüman vatandaşlar dışında işsiz kalan gayrimüslimler de çalışmak için Rusya’ya göç etmiştir. Konuya dair Başbakanlık Osmanlı Arşivi’nde yer alan evrakta, Trabzon’da bulunan İngiltere Konsolosu Vekilinin yazdığı tahriratta, Gümüşhane’de ikamet eden iki bin kişiden fazla Rum’un maden ocaklarının işletilmemesi nedeniyle iş bulmak amacıyla Rusya’ya gittiği, durumun devam etmesi hâlinde sayının daha da artacağı, madenlerin tekrar işletilmeye başlanmasıyla bu kişilerin tekrar Gümüşhane’ye döneceği ifade edilmektedir (BOA, HR.TO, No: 255/46).

Osmanlı Dönemi’nde Gümüşhane’de Uygulanan Maden İşleme Yöntemleri ve Madenlerin Kullanım Alanları

Osmanlı Dönemi’nde madenlerin işlenmesiyle ilgili çeşitli yöntemler kullanılmıştır. Bu işlemlerden birisi, maden ocaklarında çıkarılan madenlerin fırınlara konularak yakılması şeklindedir (Altunbay, 2010, s. 14). Bu işlemde işçiler yakılabilecek madeni yaklaşık bir hafta içerisinde çıkarırlar, çıkardıkları madeni gerektiği kadarını tüccara satarlar, geri kalan parayı da sonraki hafta hazırlanacak fırının masrafları ile kendi kişisel ihtiyaçlarına harcarlardı (Pamuk, 2016, s. 143). Diğer işlem ise bölgede çıkarılan gümüş ve bakır madenlerinin satın alınarak gümüş madeninin işlenmesi için darphaneye, bakır madeninin işlenmesi için tophaneye gönderilmesidir. Gümüşhane’de çıkarılan bakır ve gümüş madenleri için de aynı bu sistem izlenmiştir (BOA, C.A.S, No; 636/26790).

Kâtip Çelebi, Gümüşhane madenlerinde uygulanan maden ayrıştırması işlemiyle ilgili şu kayıtları tutmuştur: “Cevherin ilk fırınlanması esnasında yakılmasında az olan toprağı kabuk gibi ayrılarak maden zemberekte kalır. Maden eriyerek aşağı ocağa iner. Eriyen madeni ateşe koyduklarında maden kendisine bir yol bularak kırmızı bir mum gibi eriyip pişirilen cevherin yüzüne çıkar, mürdesenk denilen kurşun olur. Pişirilen saf maden aşağıda kalır. Madenin sıcaklığının ölçüsü

tam olmadığından bu cevherin çoğu gümüş, az bir miktarı ise altın olur. Ondan sonra tızabda gümüşü çözerken altın çöker. Bu şekilde bir maden cevherinden üç türlü maden ortaya çıkarılır. Ocaklardan elde edilen simli kurşun eritilerek kurşun ayrılırdı. Geri kalan gümüşte altın varsa Rumeli’de “tızab” denilen nitrik asitle muamele edilerek meydana çıkarılırdı” (Şafakçı, 2013, s. 220).

Ünlü coğrafyacı mühendis “Hommage De Hell, Voyage en Turquie et en perse, exécuté par ordre du gouvernement Français pendant les années 1846, 1847 et 1848” adlı kitabında bölgedeki maden ocaklarında maden üretiminin yapımı hakkında bazı bilgiler vermiştir. Hell’in verdiği bilgilere göre maden ocaklarında üretim, madene inilerek iki metrelik bir alanda yapılmaktadır. Hell, madenlerin işlendiği fırınlarda işlemlerin yaklaşık beş gün boyunca geceli gündüzlü devam ettiğini ve bu işlemlerden 1.5 okka gümüş elde edildiğini belirtmiştir (Saylan, 2015, s. 39). 1854 senesinde bölgeye gelen İngiliz yazar Humptry Sandwith de “A Narrative The Seige of Kars” adlı eserinde madenlerde çok ilkel tekniklerin uygulandığını ve madencilerin modern tekniklerden yeterli düzeyde yararlanamadığını, dolayısıyla madenlerin çıkarıldığı esnada belli bölgelerinin bölünmesine dair bilimsel hesaba dayalı olmayan işlerin yapıldığını belirtmiş, işlemlerin tamamıyla madenciler tarafından geçmişte atalarının uyguladığı sistemin takip edilerek yürütüldüğünü vurgulamıştır. Sandwith; her maden ocağında 10 günde 200 kilogram kurşun üretildiğini, dökme işleminin 5 gün sürdüğünü ve bu işlem sırasında ise diğer kaynakların dinlendiğini belirtmiştir (Sandwith, 1856, s. 35-37).

Osmanlı Devleti, maden çıkarması ve arıtması işlerinde olduğu gibi, madenlerin naklinde de dikkatli davranmıştır. Devlet, çıkarılan madenleri kara ya da deniz yoluyla gerekli yerlere gönderilmesini sağlamıştır (Kaya, 2019, s. 124). Ayrıca devlet, bu dönemde bir de madenlerin yurt dışına kaçırılmasının önüne geçmek amacıyla bazı önlemler almaya çalışmış, madenin ülke içerisinde kullanılmasına dikkat etmiştir (Öztürk, 2016, s. 52). Devletin madenler hususunda almış olduğu tüm bu önlemler ile Gümüşhane Maden Ocakları; Osmanlı ekonomisine ciddi manada gelir sağlamış, alınan bu tedbirler sayesinde Canca Maden Mukataası’nın yıllık geliri 1515 ve 1520 yılları arasında yirmi bin akçe iken 1572 yılında yüz yirmi bin akçeye ulaşmıştır. Canca Mukataası’nda çıkarılan madenlerin Osmanlı Devleti’ne sağlamış olduğu katkıları maddeler hâlinde bahsedecek olursak şunları söyleyebiliriz:

1. Kanuni Sultan Süleyman’ın düzenlediği 1534 yılındaki Şark Seferi sırasında Gümüşhane Darphanesi’nde bastırılan gümüş ve bakır sikkeler ile seferin giderleri karşılanmış ve bastırılan sikkeler ile asker ve memurların maaşları ödenmiştir. Bu seferler sırasında çıkarılan madenlerin büyük miktarı Trabzon Limanı aracılığı ile bazen İstanbul’a bazen de direkt cephaneye gönderilmiştir. Sefer sırasında Trabzon Limanı sevkiyat noktasında yeterli olmadığı zaman Espiye, Tirebolu, Giresun, Akçaabat limanlarından yararlanılmıştır.

2. Seferler esnasında bazı kalelerin tahkimi için Gümüşhane’den kurşun madeni gönderilmiştir. Kurşun madeni gönderilen kaleler; Trabzon, Revan, Gence, Tiflis, Erzurum ve Van kaleleridir (Öztürk, 2016, s. 54).

3. Bölgede bulunan kurşun madeni; Anadolu, Suriye, Irak şehirlerinde bulunan dinî binaların kubbelerinin kaplamasında kullanılmıştır.

4. Bölgede çıkarılan kurşun madeni, kervanlar aracılığı ile Sivas, Diyarbakır, Tokat, Erzurum Bağdat ve Halep’e gönderilerek bu madenden gelir elde edilmiştir.

5. Bölgede çıkarılan kurşun ve bakırdan İran, Gürcistan ve Dağıstan üzerine düzenlenecek seferlerde kullanılmak amacıyla tüfek mermileri ile top gülleleri yapılmıştır.

Yukarıda bahsedilen hususlar Gümüşhane madenlerinin bölge ve ülke için önemini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Osmanlı Devleti, bu mukataanın korunup kollanmasına çok önem vermiş, madenlerdeki işlerin aksamaması için madencilerin işlerine valilerin ve hâkimlerin müdahale etmesine izin vermemiştir. Madencilerin aralarında herhangi bir husumetin ortaya çıkması durumunda da maden işlerinin aksamasını önlemek için davaların maden eminleri vasıtasıyla ve

şeriat dâhilinde karara bağlanmasını sağlamıştır. Yine madendeki işlerin aksamasının önüne geçmek için davaların neticelendirilmesi sürecinde madencilerin İstanbul ve İstanbul dışındaki herhangi bir ile gitmelerine izin verilmemiştir (Altunbay, 2010, s. 14). Ayrıca Doğu’da sefere gidecek olan serdarların madende çalışan işçileri rahatsız etmemeleri için sefere giderken Gümüşhane’den geçmemeleri yönünde Divan-ı Hümayûn’da özel hükümler çıkarılmıştır. Bunların yanı sıra işçilere de birtakım haklar tanınmış, işçilerin kendi hayatlarını idame ettirmeleri için gümüş madeni satmalarına izin verilmiştir (Yüksel, 1997, s. 32).

Osmanlı Dönemi’nde Gümüşhane Madenlerinde Çalışanların Durumları

Osmanlı Devleti, madenlerin işletilmesinde büyük emekleri olan maden işçileri için pek çok imkân sağlamıştır. Yukarıda belirtildiği üzere madenlerde çalışan işçiler, hazariyye, seferiyye, nal ve kaftan baha, öşr-i dem gibi vergilerden muaf tutulmuşlardır (Pamuk, 2016, s. 138). Yine madenlerde çalıştırılmak üzere civar köylerde yaşayan halkın yükümlülükleri affedilmiş ve bu kişilerin reayadan ayırt edilerek madencilik hizmetinde çalıştırılması istenmiştir. Madenlerde çalışan madencilerin muafiyetlerine dair Trabzon Valisi Vezir Şahin Hacı Mehmed Paşa’ya yazılan hükümde madencilerin muafiyetleri açıkça belirtilmiştir. Trabzon Valisi’ne yazılan bu hükümde madenlerin korunması, ismi geçen madenin gelirlerinin artması ve Gümüşhane maden işçilerinin muafiyetlerine aykırı olmamak koşuluyla haddin aşılmasının üstü çizilmiştir. Ayrıca hükümde Erzurum ve Trabzon taraflarına giden vezirlerin maden kurallarına aykırı olarak davranıp Gümüşhane kasabasına gitmediklerine dikkat çekilmiş, Trabzon ve Erzurum taraflarında savaş zamanı ve savaş sonrasında bölgeden alınan vergilerin hiçbir şekilde alınmamasına dair emir verilmiştir (Yüksel, 1997, s. 39).

Madende çalıştırılması planlanan kişilerde herhangi bir ayırım yapılmamış ister Müslüman ister gayrimüslim olsun madenlerin çıkarılmasından işlenmesine kadar olan sürede kişilerin bilgili, yetenekli, tecrübeli kişiler arasından seçilmesine dikkat edilmiş, böylece kişisel beceriler ön planda tutulmuştur. Bu hususta madenlerde çalışanların tespit edilmesinde avâriz defterleri ciddi anlamda bilgi sağlamıştır. Avarız defterlerinde madenlerde çalışan işçiler ile derbentçi ve köprücü gibi hizmetleri yerine getirenler ayrı ayrı kaydedilmiştir (Pamuk, 2016, s. 139-143).

Yukarıda bahsedilen madenlerde çalıştırılan işçilerin dışında bir de maden ocaklarında madenlerin tüm işlerinden sorumlu tutulan ve devletin tayin ettiği resmî görevliler bulunmaktadır. Bu görevliler vasıtasıyla devlet, bölgede işlerliği bulunan madenler hakkında yapılan tüm işlemlerden haberdar edilmiştir. Bu sayede devlet; madenler hususundaki planlarını rahat bir şekilde uygulamış, kolaylıkla madenlerin denetlenmesini sağlamıştır. Bölgeye gönderilen görevlilerin en rütbelisi, maden eminleridir. Maden emininin emrinde farklı görevleri yerine getiren çeşitli memurlar bulunmuştur. Bu memurlar; kâtiplik, mutemetlik ve vezzanlık görevini yerine getirmişlerdir. Kâtipler, madenle merkez arasında yapılan yazışmalardan, hazinede kaydı tutulması gereken hesaplardan ve maden için gerekli malların temin edilmesinden sorumlu tutulmuşlardır. Mutemetler; madenlerdeki malların yerine ulaştırılmasından, ocakların onarılmasından, madenlerde çalıştırılan işçilerin denetlenmesi ve yoklamalarının yapılmasından sorumlu tutulmuşlardır. Vezzanlar ise madende üretilen ve merkeze gönderilen maden miktarının belirlenmesinden mesul olmuşlardır (Altunbay, 2002, s. 1473). Gümüşhane madenlerinden sorumlu maden eminleri, devletin doğuya düzenlediği seferleri de dâhil Trabzon vilayetini içeren emirlerde yer almışlar ve Gümüşhane ile devlet arasında en önemli irtibat kaynağını oluşturmuşlardır. Gümüşhane Maden Emni’nin Trabzon Valisi’ne gümüş göndermesi üzerine yazılan hükümlerden birinde Gümüşhane madenlerinden ne kadar gümüş elde edilirse bunların devlet hazinesi için satılması ve bütün alımlarda madenlerin Darphâne-i Âmire’ye gönderilmesinin önemi vurgulanmıştır. Ayrıca mukataa için elde edinilen gelirden işçilerin hisselerine düşenin verilmesi ve fermanla ismi geçen maden emininin sattığı gümüşten hazır olarak bulunan gümüşlerin acil olarak Darphâne-yi Âmire’ye gönderilmesi istenmiştir. Buna göre maden emininin bahsi geçen mukataalardan çıkarılan madenleri

güvenilir adamları aracılığıyla Bolu Voyvodası Darphâne-i Âmire’sine göndermesi beklenmiştir (Yüksel, 1997, s. 33).

Cumhuriyet Dönemi’nde Gümüşhane’de Madencilik

Gümüşhane, başta gümüş ve diğer maden ocaklarının işletilmesine bağlı olarak gelişmeye ve ilerlemeye 19. yüzyılın başına kadar devam etmiştir. 19. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, ormanların tahrip edilmesi ile madenlerde ciddi anlamda yakıt sıkıntısı ve işletme problemleri ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Gümüşhane’de madenlerin işletilmesine ara verildiği anlaşılmaktadır. 1883 yılında madenlerin yeniden işletilmesine yönelik bazı girişimlerin olduğu ancak olumlu sonuç alınmadığı görülmektedir (Erüz vd., 2016, s. 192). 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde ise bölgedeki madencilik faaliyetleri çağ dışı uygulamalar ve dünya metal fiyatlarının artması gibi nedenlerle daha da gerilemiştir.

Birinci Dünya Savaşı’ndan sonra 1919 yılında Fuad Bey ve Ortakları Şirketi, Gümüşhane’de bulunan maden işletilen yatakları yeniden işletilmesini sağlamış ve 1921 yılında ise İngiliz askerî jeologları bu şirketin çalışmasını devam ettirmişlerdir. Bu madenlere ek Gümüşhane’de Eğrikar ve Kocadal adlı eski madenler bulunmaktadır. Bahsi geçen madenlerin dışında ise kaynaklarda başka maden işletilmesine dair bilgi yer almamaktadır (Sipahi vd., 2022, s. 536).

1948-1957 yılları arasında Trabzon’a Konsolos olarak atanan Vorley Harris, konsolosluk sahasında bulunan illerden olan Gümüşhane hakkında gözlemleriyle ilgili Ankara’daki İngiliz Büyükelçiliği’ne gönderdiği raporda Gümüşhane’nin çok fakir il olduğunu, köylülerin iktisadi anlamda yaşamlarını idame ettirmelerinin oldukça zor olduğunu belirtmiş, şehrin kuzey bölümünün maden bakımından zengin olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu konuda Harris, devletin bölgede madenlerin işletilmesi ile alakalı yaptığı çalışmalardan bahsetmiştir. Buna göre hükümet; maden olan yerlerde detaylı jeolojik araştırmalar yapmış, küçük maden alanlarında çalışmalar yapmaları için özel sermayeye beş yıllık ruhsat verme kararı almıştır. Ayrıca bölgede var olan maden ocaklarının çok eski dönemden beri işletildiğinin fakat ocakların kâr elde edemediği için kapatıldığını vurgulamıştır. Bu dönemde madenlerden elde edinilen cevherlerin tamamının rafine edildikten sonra satılmak amacıyla İstanbul’a gönderildiği belirtilmiştir (Yalçınkaya, 2016, s. 444).

Günümüzde Gümüşhane’de Madencilik

Maden Tetkik Arama Genel Müdürlüğü (MTA), 1990’lı yıllardan itibaren Gümüşhane’de altın ve gümüş maden aramaları çalışmalarına hız vermiştir. MTA, üniversite ve özel sektör tarafından ekonomik değeri çok yüksek altın araştırmalarına yönelik bölgede pek çok çalışma yapmıştır. Yapılan araştırmalarda Mastra, Canca, Midi, Kırkpavli, Hazine Mağara, Olucak (İmera) ve Kaletaş madenlerinde önemli derece altın ve gümüş potansiyelinin olduğu belirlenmiştir. Koza Altın İşletmeleri tarafından yapılan çalışmalarda Mastra bölgesindeki altın madeninde 12 gr/ton ve 8 gr/ton aralığında maden rezervi tespit edilmiş ve bölgede Koza Altın İşletmeleri-Mastra İşletmesi adıyla bir tesis kurulmuştur. Bu işletme ile Gümüşhane, 2000’li yıllarda altın madeni üretiminin yanı sıra madenin ihracatında Türkiye’de önemli bir konum elde etmiştir. Günümüzde Mastra, Midi ve Hazine Mağara madenlerinde altın üretimi yapılmakta, diğer altın madeni sahalarının da işletmeye açılması yönünde çalışmalar devam etmektedir (Sipahi vd., 2022, s. 536- 540). Bu maden ocaklarında çıkarılan cevherler, madenin hemen yakınında kurulmuş olan tesiste işlenmekte, altın ve gümüş karışımından oluşan “Dore” adı verilen külçeler hâlinde maden üretilmektedir. Cevher işleme sırasında kullanılan yöntem, cevherin yapısına göre değişmektedir. Cevher, laboratuvar testlerine tabi tutularak test sonucunda hangi yöntemin kullanılacağına karar verilmektedir (Madencilik Rehberi, 2012). Açık ocak işletmesinde Mayıs 2007’den bugüne kadar 316.000 ton cevher üretilmiştir. Bu üretim için 5.300.000 m³ alanda kazı çalışmaları yapılmıştır. Maden işletmesinde Temmuz 2008’den günümüze ulaşıncaya değin yaklaşık 1058 m ana nakliye yolu ile 1716 m üretim yapılmış böylece işletmede toplam 65.000 ton cevher üretimi gerçekleştirilmiştir. Bu

tesis, cevherin tükenmesi ve bölgede yeni cevher keşfinin yapılamaması nedeniyle 30 Nisan 2024 tarihinden itibaren bölgedeki çalışmalarını durdurmuştur (Gümüş Koza, 2024).

Gümüşhane’de maden çalışmalarında faaliyet gösteren bir diğer tesis, Türkiye’nin en önemli metal üreticisi olarak bilinen Gümüştaş Anonim Şirketi tarafından işletilen Gümüştaş Madenciliktir. Şirket, 1980 yılından itibaren Gümüşhane’de Kurşun, Çinko, Bakır madenlerini işletmektedir (Delibalta & Türker, 2024, s.47). Gümüştaş Madencilik’in maden sahası, Gümüşhane’nin 2 km güneybatısında bulunmakta, eski maden işletmesi olan Hazine Mağara bölgesinde faaliyetlerini yürütmektedir. Cevheri işleme ve zenginleştirme tesisi maden işletmesine yaklaşık 18 km uzaklıkta bulunmaktadır (Gümüştaş Madencilik, 2024). Gümüştaş Madencilik’in dışında Gümüşhane’de maden çalışmaları yürüten tesislerden biri de Yıldız Bakır Madencilik AŞ’dir. Gümüşhane’nin merkez ilçesine bağlı Kara Mustafa köyü mevkiinde Gümüşhane Midi Yıldız Bakır Hammadde Sahası ve Cevher Zenginleştirme Tesisi, 19.410.700 m² yüzölçümlü kapsayan alan üzerinde 847.500 m² yüzölçümlü kapalı alanda faaliyet göstermektedir. İşletmede, 2011 yılında 150 ton/saat kapasite deneme üretimine başlanmıştır. Bu madende kurşun, çinko ve bakır üretimi yapılmaktadır (Yıldız Bakır Madencilik, 2024). Maden işletme tesisinde 2024 yılında madenlerde çalıştırılan işçilerin hangi şehirden olduklarına dair tartışma ortaya çıkmıştır. Yörede bulunan halk, maden işletmesinde çalıştırmak için getirilen işçilerin genel itibarıyla çevre illerden olduğunu beyan etmiş ve konuyu Gümüşhane Valisi’ne iletmışlerdir. Vali, konu ile ilgili yapmış olduğu incelemeler sonucunda Gümüşhane’nin merkez ilçesi Kara Mustafa köyü Midi mevkiinde faaliyet gösteren şirket çalışanlarının memleketleri ile ilgili açıklamada bulunarak, çalışanların büyük bir kısmının Gümüşhaneli olduğunu ifade etmiştir (Gümüş Koza, 2024).

Gümüşhane’de maden işletmelerinin yanı sıra Gümüşhane Üniversitesi de şehrin maden rezervleri yönünden değerine binaen her alanda faaliyet göstermeye ve bu konuda farkındalık oluşturmaya devam etmektedir. Bu konuda 12 Kasım 2021 tarihinde YÖK’ün düzenlediği “Bölgesel Kalkınma Odaklı Üniversite Ziyaretleri” kapsamında Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi’nin ev sahipliğinde gerçekleştirilen toplantıda, “Bölgesel Kalkınma Odaklı Misyon Farklılaşması ve İhtisaslaşma Programı’na” YÖK Başkanı Prof. Dr. Erol Özvar, Gümüşhane Üniversitesi’nin de dâhil edildiğini ilan etmiştir. Gümüşhane Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Halil İbrahim Zeybek, toplantı esnasında üniversitenin madencilik alanında Bölgesel Kalkınma Odaklı Misyon Farklılaşması ve İhtisaslaşma Programı’na dâhil edilmesi ile ilgili değerlendirmelerde bulunmuştur. Halil İbrahim Zeybek, konuşmasında üniversitenin dâhil olduğu bu program ile üniversite tarafından yapılan araştırmalarda şehrin ekonomik, ticari, sosyal yapısının etkin kullanılarak, yerel ekonomik hayatın geliştirilmesini böylelikle üniversitenin bölgeye sağladığı hizmet ile yapılan çalışmalarda başarıya ulaşılmasının amaçlandığını ifade etmiştir (Gümüşhane Üniversitesi, 2021).

Gümüşhane Üniversitesi’nin Yükseköğretim Kurulu’nun koordinasyonunda yürütülen projenin kabul edilmesinden kısa bir süre sonra üniversitenin bu alandaki faaliyetlerini yürütmesi amacıyla 4 Temmuz 2022 yılında proje ile ilgili olarak madencilik alanında ihtisaslaşma yetkinliği verilmiş, kısa süre içerisinde tüm paydaşların olduğu kapsamlı bir toplantı gerçekleştirilmiştir. Gümüşhane Üniversitesi Madencilik İhtisaslaşma Koordinatörlüğü Danışma Kurulu toplantısına projeye katkı verebilecek tüm kamu kurumları ile bölgede faaliyet gösteren maden firmalarının temsilcileri katılmıştır. Toplantıda üniversitede “Madencilik İhtisaslaşma Koordinatörlüğü’nün” kurulmasından sonra geçen süre içerisinde tamamlanan çalışmalar “Madencilik İhtisaslaşma Fizibilite Raporu” adı ile Yükseköğretim Kurulu’na sunulmuştur (Gümüşhane Üniversitesi, 2022). Proje kapsamında Gümüşhane Üniversitesi’nde 19 Ekim 2022’de yayımlanan 31988 sayılı Resmî Gazete kararı ile “Gümüşhane Üniversitesi Madencilik Uygulama ve Araştırma Merkezi” kurulmuştur (Gümüşhane Üniversitesi, 2022). Bunların yanı sıra 2023 yılında proje dâhilinde Gümüşhane Üniversitesi ile Karadeniz Teknik Üniversitesi arasında madencilığe dair bilgi ve tecrübelerin paylaşılması, bu konuda bölgenin kalkınmasını destekleyecek iş birliğinin yapılması için

bir protokol imzalanmıştır. Bu protokol kapsamında Maden Mühendisliği, Jeoloji Mühendisliği ve Harita Mühendisliği başta olmak üzere ilgili bölümlerin akademik ve teknik personelleri ile Karadeniz Teknik Üniversitesi’ndeki bölümlerin akademik ve teknik personellerinin madencilik alanında iş birliği içerisinde hareket edecekleri belirlenmiştir. İki üniversite arasında yapılan bu protokol ile madenlerin oluşumu, birikimi, maden arama süreçleri, madencilikte yeni yaklaşımlar, maden işletmelerinin çevreye etkisi, madencilikte iş sağlığı ve güvenliği, maden sahaları ile maden ocaklarındaki deformasyonların ölçüm analizi, maden turizmi ve madenlerin tarihi gibi konularda iş birliği yapılmasına dair planlama yapılmıştır (Gümüşhane Üniversitesi, 2023). Yine bu kapsamda Ocak 2023 yılında Gümüşhane Üniversitesi ile Maden Tetkik ve Arama Genel Müdürlüğü (MTA) arasında iş birliği protokolü yapılarak madencilik alanında ortak çalışmalar yapma, fiziki imkânların, bilgi ve tecrübelerin paylaşılması gibi konularda iş birliği yapılması amaçlanmıştır (Gümüşhane Üniversitesi, 2023).

2024 yılında da Gümüşhane Üniversitesi’nde “Madencilik İhtisaslaşma Koordinatörlüğü” aracılığıyla faaliyetlere devam edilmektedir. İhtisaslaşma koordinatörlüğü yürüttüğü projelerle ilin madencilikine katkı sağlamaya çalışmaktadır. “Maden Atıklarının Yeniden İşlenmesi” (Çarıklı, 2024, Ağustos 23) ve “Dijital Maden Müzesi” projeleri bu faaliyetlerden öne çıkanlar arasında yer almaktadır (Gümüşhane Üniversitesi, 2022).

Sonuç

İnsanların hayatını devam ettirdiği bir bölgede yer alan madenler, en eski dönemlerinden beri bölge refahını yükselten önemli bir etken olmuştur. Bu nedenle, bölgede yaşayan insanlar, çok yaygın kullanım alanı olan yeraltı zenginliklerine sahip olmak için meşakkatli bir uğraşı sergilemişlerdir. Çalışmamıza konu olan Gümüşhane ve çevresi de maden açısından Anadolu’nun en zengin bölgelerinden birisi olmuş, bu bölge Anadolu’nun en seçkin maden bölgelerinden biri olma özelliğini tarihin her döneminde devam ettirmiştir. Bu durumu, dönemin kaynaklarından anlamamız mümkündür.

Osmanlı öncesi döneme baktığımızda Gümüşhane, pek çok muhtelif devletler tarafından yönetilmiştir. Prehistorik devirlerden başlamak üzere Gümüşhane’ye hâkim olan devletler; Hititler, Urartular, Persler, Sasani, Romalılar, Bizans, Emevi, Abbasi ve Rum ve Pontus Devletleri ile Selçuklu, İlhanlılar, Karakoyunlular ve Akkoyunlular olup bu devletler, bölgenin tarihî dokusunu şekillendirmişlerdir. Bu devletlerden bazıları bölgenin yer altı kaynaklarını kullanarak ülke ekonomisine katkı sağlamışlardır. Kaynaklarda bölgeye hâkim olan devletlerden olan Hitit İmparatorluğu döneminde Gümüşhane’de gümüş madenlerinin işletildiği bilgisi yer almaktadır. Yine şehrin Bizans hâkimiyetine girmesinden sonra şehirde altın ve gümüş maden işletmeciliğinin yapıldığı, Büyük Selçuklu ve onun devamı olan Anadolu Selçuklular zamanında da madencilik faaliyetlerine devam edildiği bilgisine ulaşılmıştır.

Gümüşhane’nin Osmanlı Devleti hâkimiyetine geçmesi ile 16. ve 17. yüzyıllarda şehir, madencilik açısından en parlak dönemini yaşamıştır. Devlet; bölgede madencilik için çeşitli önlemler almış, işçilerin haklarını korumaya çalışmış, madenlerin devamlı işletilebilmesi için çaba sarf etmiş, madencilerin haklarına özen göstermiş ve işçilerin yükümlülüklerini azaltmak amacıyla onları vergilerden muaf tutmuştur. Osmanlı Devleti’nin aldığı önlemlere rağmen maden ocakları 18. yüzyılda da varlığını devam ettirmiş, bu yüzyıldan sonra ocaklarda üretimin azalmaya başlaması ile ocaklar kapanmaya yüz tutmuştur. Bu durumun ortaya çıkmasında devletin zayıflaması, bu nedenle madenleri kontrol edememesi, bölgedeki madenlerin çağın gerektirdiği tekniklere ayak uyduramaması, bölgeye tayin edilen maden emînlerinin kendi çıkarları için usulsüz faaliyetlerde bulunmaları etkili olmuştur. Tüm saydığımız bu hususlar neticesinde 19. yüzyılda maden işletmeleri faaliyet gösteremez olmuştur. Osmanlı Devleti’nin yıkılması ile Gümüşhane’de varlığını devam ettiren maden ocaklarının işlerliği tamamıyla ortadan kalkmıştır.

Cumhuriyet Dönemi’nde uzun süre ekonomik açıdan bir değer gösteremeyen bölgedeki

madenler, 2000’li yıllardan itibaren tekrar şehir ve ülke ekonomisine ziyadesiyle katkı sağlamaya başlamıştır. Üstelik Gümüşhane Üniversitesi de yürütmüş olduğu projeler ile ildeki madencilik faaliyetlerini canlı tutma ve sürdürülebilirlik gayreti içerisinde olmuştur. Yaşadığımız yüzyılı düşündüğümüzde madenlerin başta sanayi, tarım ve inşaat sektörlerinin temel taşlarını oluşturduğunu göz önüne alırsak Gümüşhane’de yeniden maden ve madencilik için yapılan faaliyetlerin çok isabetli olduğunu ifade etmeliyiz. Keza madenler, bir ülkenin kalkınmasının en önemli unsurlarıdır. Dolayısıyla kendi kaynaklarını kullanmayan ve onları canlandırmayan bir ülkenin kalkınması mümkün değildir. Bu açıdan maden yönüyle zengin olan Gümüşhane’de bu hususta yapılan projelere destek verilmeli ve yeni yapılacak projelerin önünü açmaya dair çalışmalar yapılmalıdır.

Kaynakça

Arşiv Belgeleri

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı (BOA), Sadaret Ali Emri Abdülhamid Evrakı (AE. SABH. I). 6/608.

BOA. Hatt-ı Hümayûn (HAT).199/10096.

BOA. Cevdet Askeriyye (C.A.S). 636/26790.

BOA. Hariciye Nezareti Tercüme Odası (HR.TO). 255/46.

Araştırma ve İnceleme Eserleri

Altunbay, M. (1998). *15–18. yüzyıl arasında Osmanlı Devleti’nde madenler ve madencilik* (Tez No. 86259) [Yüksek lisans tezi, Karadeniz Teknik Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.

Altunbay, M. (2002). Klasik dönemde Osmanlı’da madencilik. İçinde *Türkler Ansiklopedisi* (Cilt 10, ss. 791-801). Yeni Türkiye Yayınları.

Altunbay, M. (2010). *Osmanlı Dönemi’nde bir maden işletmesinin tarihi süreci: Sidrekapısı* (Tez No. 263097) [Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.

Çağatay, A., & Çopuroğlu, İ. (1990). Gümüşhane kurşun çinko yataklarının mineralojisi. *Maden Teknik Arama Dergisi*, 111, 61-71.

Çetin, M. (1997). *Sayılarla Gümüşhane*. Gümüşhane Valiliği Yayınları.

Çiğdem, S., & Emir, O. (2016). Gümüşhane ilinin Prehistoriası ve İlk Çağ’ı üzerine genel bir değerlendirme. İçinde B. Nazır & K. Saylan (Eds.), *Gümüşhane tarihi: İl oluşunun 85. yılında Gümüşhane tarihi ve ekonomisi sempozyumu tarih bildirileri* (ss. 11-34). Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.

Delibalta, M. S., & Türker, A. Ö. (2024), Geçmişten günümüze Niğde-Ulukışla Bolkardağı antik metal madenciliğinin önemi. *Yer Altı Kaynakları Dergisi*, (25), 47-55.

Dikici, R. (2016). Osmanlı Dönemi’ndeki Gümüşhaneli âli ve edipler. İçinde B. Nazır & K. Saylan (Eds.), *Gümüşhane tarihi: İl oluşunun 85. yılında Gümüşhane tarihi ve ekonomisi sempozyumu tarih bildirileri* (ss. 340-347). Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.

Erüz, Ç., Erüz, G., Kandemir, R., & Üçüncüoğlu, G. (2016). Antik çağdan günümüze Torul-Kurum (Gorom-Kromni) Vadisi demografik değişimi. İçinde B. Nazır & K. Saylan (Eds.), *Gümüşhane tarihi: İl oluşunun 85. yılında Gümüşhane tarihi ve ekonomisi sempozyumu tarih bildirileri* (ss. 186-203). Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.

Kaya, G. (2019). Küre Bakır Madeni (1800-1821). *Alın Teri Sosyal Bilimler Dergisi*, 3(2), 121-143. <https://doi.org/10.30913/alinterisosbil.513083>

Köse, O. (2001). 19. yüzyılda Gümüşhane madenleri. İçinde M. K. Arslan & H. Öksüz (Eds.), *Trabzon ve çevresi uluslararası tarih, dil, edebiyat sempozyumu* (Cilt 2, ss. 289-312). Trabzon Valiliği Yayınları.

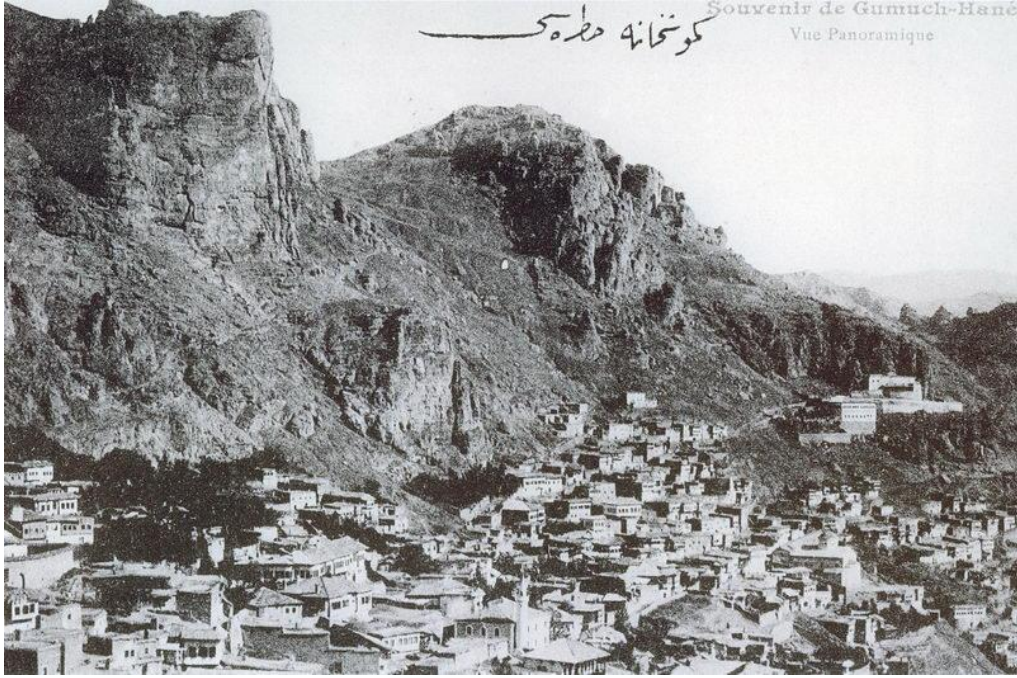
Atalan, Ö., Zeybek, H. İ., Sipahi, F., Dokuz, A., Nazır, B., Saylan, K., Şüküroğlu, E. E., Alemdağ, S., Özer, İ., Dağ, S., & Kurucu, M. (2025). Geçmişten günümüze Gümüşhane’de madencilik. *Mavi Atlas*, 13(1), 205-222

- Özsait, M. (1982). Anadolu’da Roma egemenliği. İçinde *Anadolu Uygarlıkları Ansiklopedisi* (Cilt. 2, ss. 309-332). Görsel Yayınları.
- Öztürk, Ö. (2011). *Antikçağdan günümüze Karadeniz’in etnik ve siyasi tarihi*. Genesis Kitap.
- Öztürk, T. (2016). Doğu seferlerinde (1723-1746) Gümüşhane kazasının askerî yükümlülüğü. İçinde B. Nazır & K. Saylan (Eds.) *Gümüşhane tarihi: İl oluşunun 85. yılında Gümüşhane tarihi ve ekonomisi sempozyumu tarih bildirileri* (ss. 47-56). Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.
- Pamuk, B. (2006). XVII. asırda Gümüşhane Canca mukataasına dair bazı bilgiler. *Atatürk Üniversitesi Tarih Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (30), 67-184.
- Pamuk, B. (2016). Osmanlılar zamanında Gümüşhane hakkında bazı bilgiler (15-17.yüzyıllar). İçinde B. Nazır & K. Saylan (Eds.), *Gümüşhane tarihi: İl oluşunun 85. yılında Gümüşhane tarihi ve ekonomisi sempozyumu tarih bildirileri* (ss. 129-153). Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.
- Sandwith, H. (1856). *A narrative the seige of Kars*. John Murray.
- Saylan, K. (2014). *Gümüşhane sancağı (1850-1918)*. Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.
- Saylan, K. (2015). *Seyyahların gözüyle Gümüşhane (Osmanlı Dönemi)*. Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.
- Saylan, K. (2016). XIX. yüzyılda Gümüşhane sancağında yaşanan Gayrimüslim göçleri. *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, 10(20), 275-292. <https://doi.org/10.18220/kid.14022>.
- Saylan, K. (2022). Cumhuriyetten günümüze Gümüşhane şehri. *Vakanüvis Tarih Araştırmaları Dergisi*, 7(Özel Sayı), 1885-1920. <https://doi.org/10.24186/vakanuvis.1206802>.
- Saylan, K. (2023). *Bir zamanlar Gümüşhane (Süleymaniye)*. Akademisyen Kitabevi.
- Sipahi, F., Zeybek, H. İ., Akaryalı, E., Çavuşoğlu, İ., & Gücer, M. A. (2022). Altın madenciliği, tarihi ve günümüz: Gümüşhane örneği. *Coğrafi Bilimler Dergisi*, 20(2), 528-549. <https://doi.org/10.33688/aucbd.1128057>
- Şafakçı, H. (2013). *Bozğır’da madencilik* (Tez No: 331774) [Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Tozlu, S. (2016). Gümüşhane adı hakkında. İçinde B. Nazır & K. Saylan (Eds.), *Gümüşhane tarihi: İl oluşunun 85. yılında Gümüşhane tarihi ve ekonomisi sempozyumu tarih bildirileri* (ss. 473-501). Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.
- Tuncel, M. (1996). Gümüşhane. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 4, ss. 273-276). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Umar, B. (2000). *Karadeniz Kappadokia’sı*. İnkılap Kitabevi.
- Üçüncüoğlu, A. G. (2008). *Hititlerden Cumhuriyet’e maden yurdu Gümüşhane*. Meva Kitabevi.
- Üçüncüoğlu, A. G. (2009). *Göç gümüş Gümüşhane abalisi*. Gümüşhane Yayınları.
- Üçüncüoğlu, A. G., & Kömürlü, E. (2016). Osmanlı Dönemi Gümüşhane ili madencilik tarihine genel bir bakış. *Yer Altı Kaynakları Dergisi*, 5(9), 97-104.
- Yalçınkaya, M. A. (2016). Trabzon’daki son İngiliz Konsolosu Vorley Harris’in raporlarına göre 1952 yılında Gümüşhane. İçinde B. Nazır & K. Saylan (Eds.), *Gümüşhane tarihi: İl oluşunun 85. yılında Gümüşhane tarihi ve ekonomisi sempozyumu tarih bildirileri* (ss. 437-446). Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.
- Yüksel, M. (1997). *Gümüşhane kitabeleri*. Gümüşhane Valiliği Yayınları.
- İnternet Kaynakları**
- Çarıklı, B. (2024, 23 Ağustos). *20 Önemli başarı: Maden atıkları çevreye entegre edilecek*. Gümüşkoza Gazetesi. <https://www.gumuskoza.com.tr/haber/21408613/gumushane-universitesinden-onemli-basari-maden-atiklari-cevreye-entegre-edilecek>
- Fırat, S. (2024, Mart 12). *Yıldız madencilik, Gümüşhane işletmesinde çalışanların nereli oldukları açıklandı*.

- Gümüşkoza Gazetesi. <https://shorturl.at/CCenV>
- Fırat, S. (2024, Nisan 30). *Koza altın mastra işletmesi faaliyetlerine son verdi*. Gümüşkoza Gazetesi. <https://www.gumuskoza.com.tr/haber/20031350/koza-altin-mastra-isletmesi-faaliyetlerine-son-verdi>
- Gümüşhane Üniversitesi. (2021, Kasım 13). *Üniversitemiz madencilik alanında ihtisaslaşıyor*. <https://www.gumushane.edu.tr/hdetay/universitemiz-madencilik-alaninda-ih-tisaslasiyor-2796>
- Gümüşhane Üniversitesi. (2022, Aralık 8). *Gümüşhane Üniversitesi madencilik uygulama ve araştırma merkezi kuruldu*. <https://madencilik.gumushane.edu.tr/hdetay/gumushane-universitesi-madencilik-uygulama-ve-arastirma-merkezi-kuruldu-2623>
- Gümüşhane Üniversitesi. (2022, Ağustos 4). *Madencilik üzerine bir araya geldiler*. <https://www.gumushane.edu.tr/hdetay/madencilik-uzerine-bir-araya-geldiler-3362>
- Gümüşhane Üniversitesi. (2023, Haziran 19). *Gümüşhane Üniversitesi ve KTÜ arasında madencilik ihtisaslaşma alanında iş birliği protokolü imzalandı*. <https://madencilik.gumushane.edu.tr/>
- Gümüştaş Madencilik A.Ş. (2024). *Gümüşhane çinko, kurşun, bakır flotasyon tesisi*. <https://gumustasmaden.com.tr/tr/gumushane-cinko-kursun-bakir-flotasyon-tesisi.html>
- Madencilik Rehberi. (2012). *Mastra altın madeni*. <https://madencilikrehberi.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/05/mastra-altin-madeni-maden-ocac49fc4b1.pdf>
- Özhan, Ö. (2018, Ocak 14). *Gümüşhane (Haldiya, Canca) tarihi*. <https://ozhanozturk.com/2018.01.14/gumushane>
- Yıldız Bakır Madencilik. (2024). <https://yildizarsssholding.com.tr/yildiz-bakir-madencilik>

Ek 1

Gümüşhane (Canca)’nın Eski Görünümü



Kaynak: (Özhan, 2018)

Ek 2

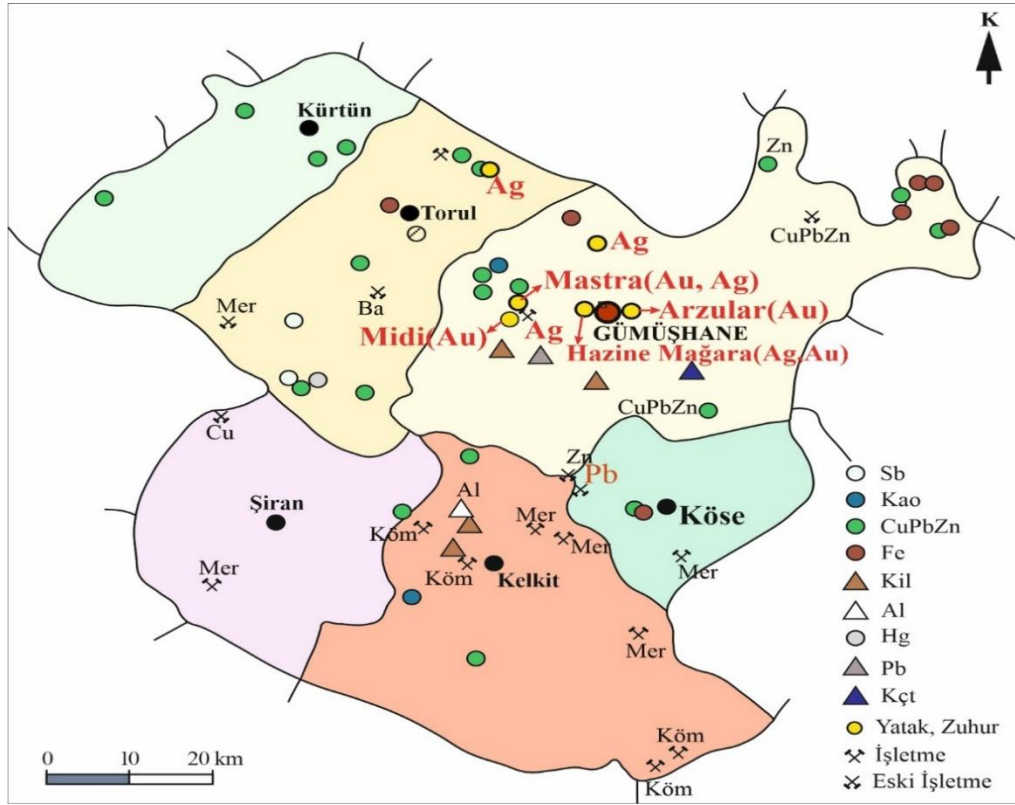
Gümüşhane’de Çalışan Rum Madencilerin Görseli



Kaynak: (Özhan, 2018)

Ek 3

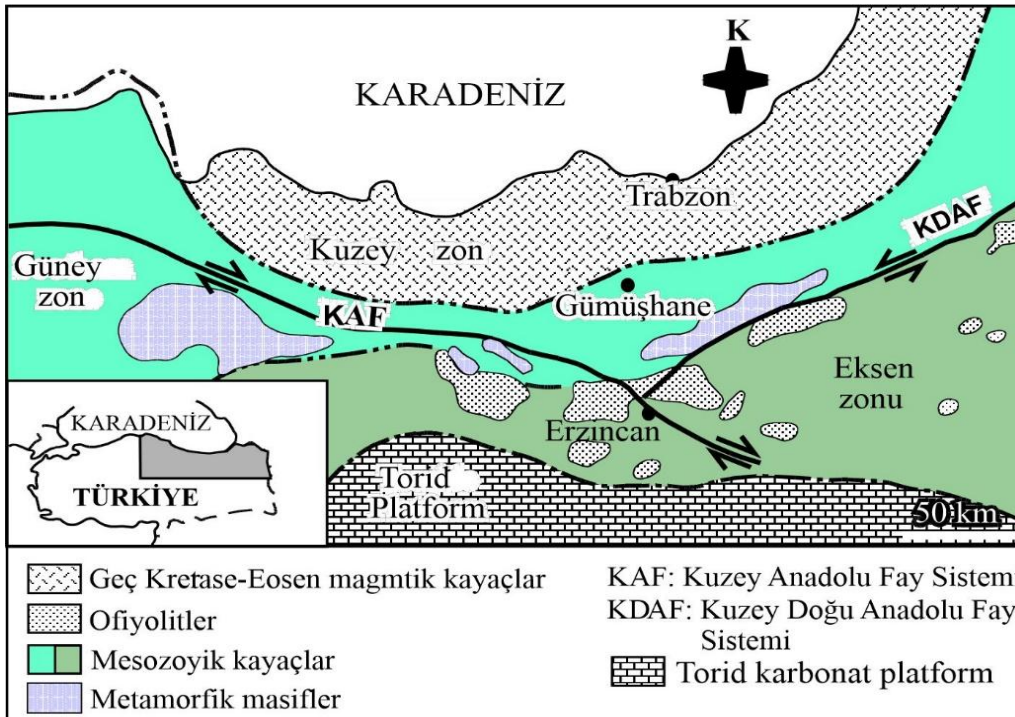
Gümüşhane Maden Haritası



Kaynak: Sipahi vd., 2022

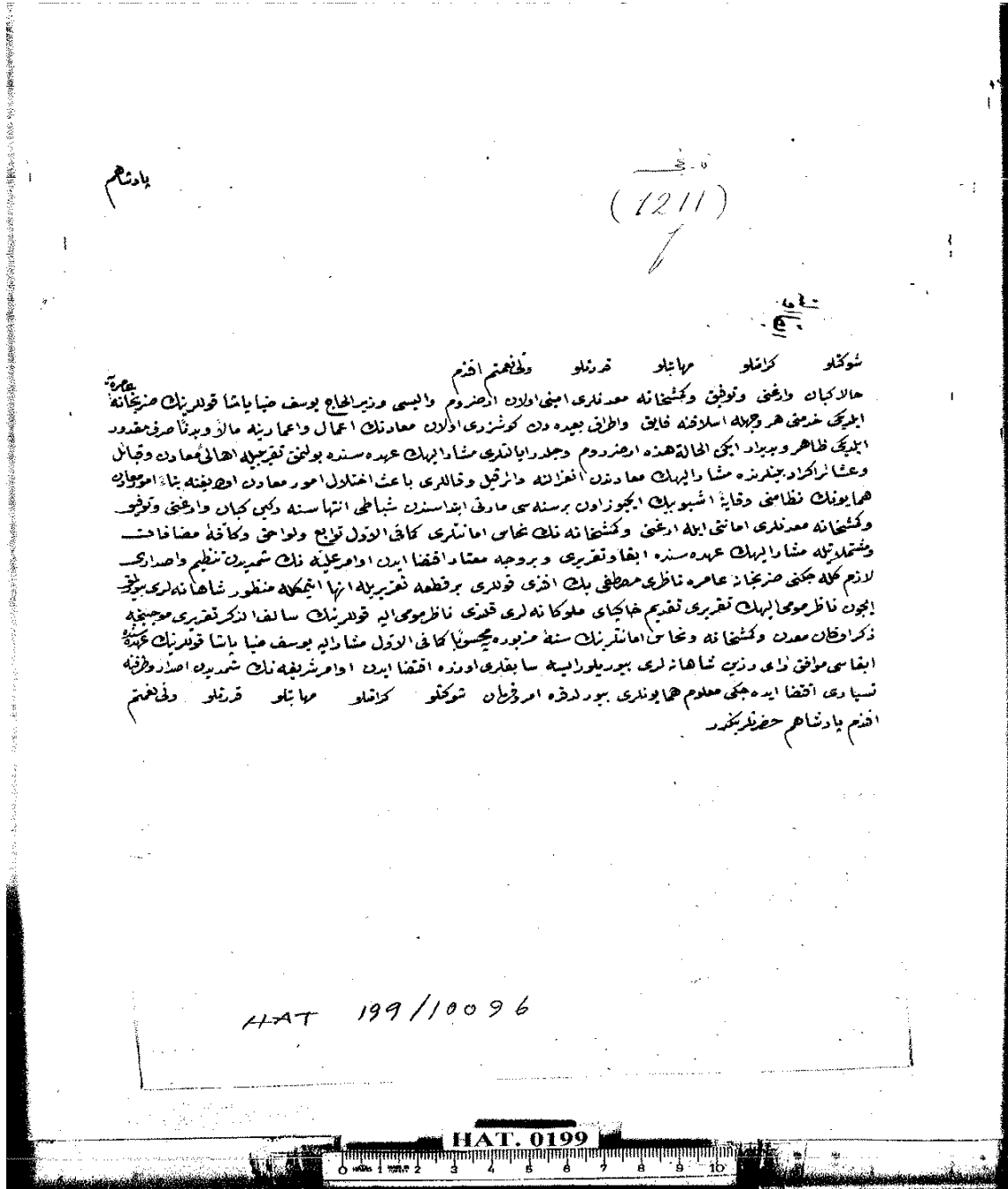
Ek 4

Gümüşhane'nin Yer Bulduru Haritası



Ek 5

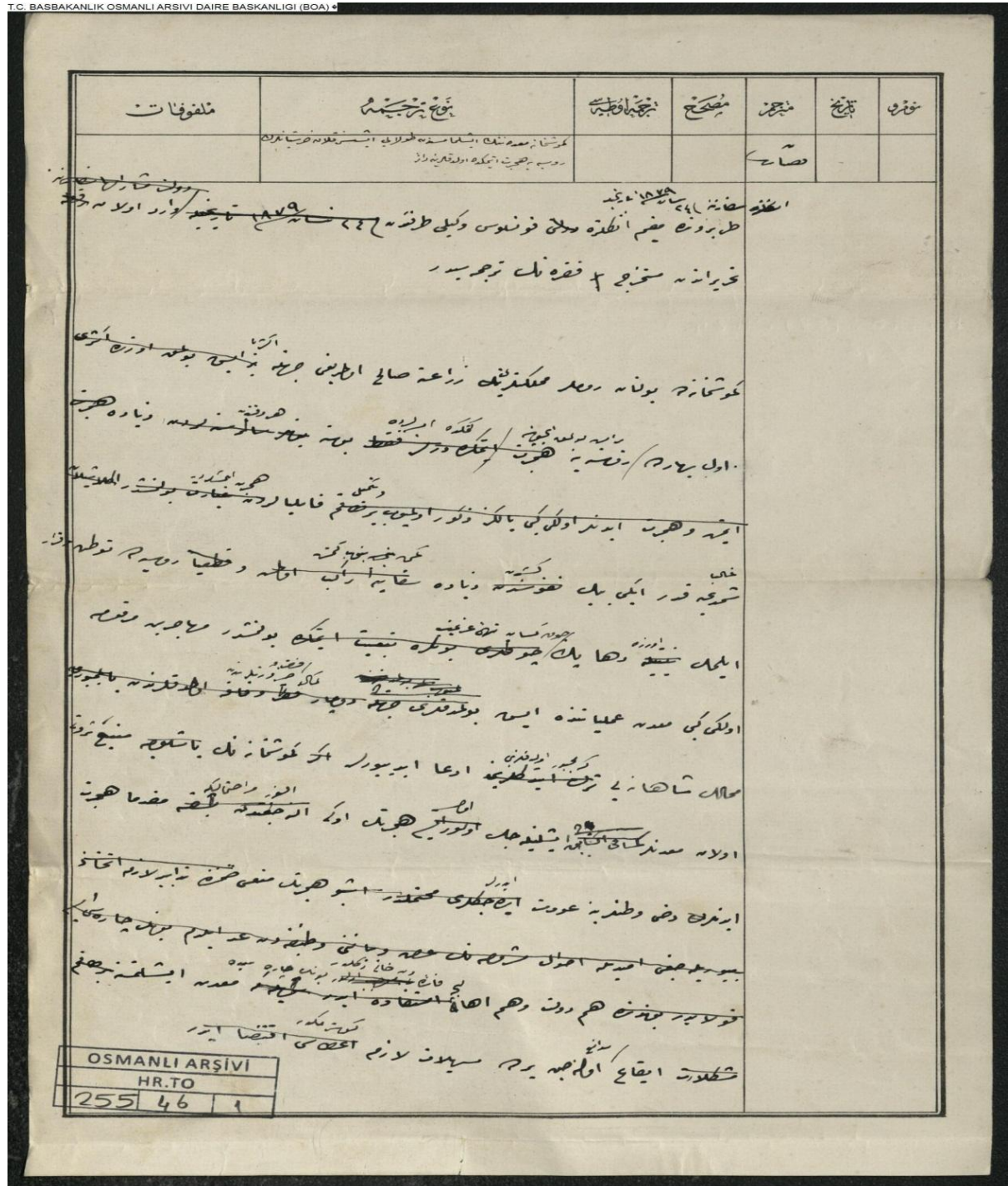
Keban, Ergani ve Gümüşhane Madenleri Eminliği'nin Erzurum Valisi Yusuf Paşa Uhdesine Verilmesi



Kaynak: BOA, HAT. No;199/10096, H.29.12.1211 M.27.04.1797

Gümüşhane Madenlerinin İşlenmemesinden Ötürü İşsiz Kalan Gayrimüslimlerin Rusya’ya Hicret Etmesi

T.C. BASBAKANLIK OSMANLI ARSIVI DAİRE BASKANLIĞI (BOA)



HR.TO.00255.00046.001

Kaynak: BOA, HR. TO, No:255/46 H.02.05.1296 M.24.04.1879

Mine KAYA KEHA

Prof. Dr. | Prof. Dr.

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum-TÜRKİYE
Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Erzurum-TURKIYE
ORCID: 0000-0002-5092-2674
mkeha@atauni.edu.tr

Karl R. Popper'ın Immanuel Kant'ın Eleştirel Akılcılığına Yaklaşımı

Öz

Karl R. Popper'ın (1902-1994) eleştirel akılcı felsefesinde etkili olan filozoflardan Immanuel Kant'ın (1724-1804) eleştirel akılcılığına yaklaşımının ele alındığı bu çalışma, Popper'ın Kant'ın eleştirel akılcılığına yönelik eleştirilerinden bir bölümüne işaret etmektedir. Popper neredeyse tüm eserlerinde kendi eleştirel akılcı felsefesinin ortaya çıkışında Kant'ın etkisinin çok büyük olduğunu ifade etmekle birlikte onun eleştirel akılcılığını özellikle de epistemolojik dayanakları bakımından ciddi düzeyde eleştirmektedir. Kant'ın bilimi episteme ya da bilginin hakikatin temsili olduğu görüşü Popper'ın Kant'a yönelik eleştirilerinin odağını oluşturmaktadır. Kant'ın epistemolojik olarak yaptığı bu hatanın kaynağında onun Newton fiziğinin doğruluğuna beslediği sarsılmaz inancın olduğunu ileri sürmekte dolayısıyla Kant'ın hatasının olağan tarihsel durumundan kaynaklandığına işaret ederek Einstein fiziği ile birlikte kendi eleştirel akılcılığının haklılığına vurgu yapmaktadır. Newton fiziğinin tamamıyla yanlışlanmış olduğunu düşünmediğini ancak kabul edilebilir bilimsel bir varsayım olarak varlığını koruduğunun altını çizmektedir. Tıpkı Newton fiziğinde olduğu gibi Kant epistemolojisinin de sınırlı bir alanda doğru olan epistemolojik bir teori olduğunu ve kendi eleştirel akılcılığının Kant'ın eleştirel akılcılığını tamamladığını ileri sürmektedir. Kant'ın epistemolojisinin bütünselci ve bilgide kesinlik arayışı içinde olan doğrulamacı perspektifi yerine Popper kendi eleştirel akılcılığını biyolojik bir yaklaşımla ele alırken, Darwin'in biyolojik kuramındaki doğal seçilimi, kendi yanlışlamacı ve karşı tümevarımcı epistemolojisinde oldukça önemli bir yer vermektedir. Popper'ın perspektifinin ortaya çıkışında Sokratesçi bilinemezlik tezi, Einsteinci fizik kuramı ve Darwinci biyoloji kuramının etkisi olduğu açıktır. Bu üç görüş Popper'cı eleştirel akılcılığı Kant'cı eleştirel akılcılıktan ayırmaktadır. Bu çerçevede Popper'ın eleştirel akılcılığının Kant'cı eleştirel akılcılıktan farklılıkları makalede ortaya koyulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Evrimsel epistemoloji, Doğal seçim, Bilimin gelişimi.

Karl R. Popper's Approach to Immanuel Kant's Critical Rationalism

Abstract

This study, which examines the approach of Karl R. Popper (1902-1994) to the critical rationalism of Immanuel Kant (1724-1804), one of the philosophers who was influential in his critical rationalist philosophy, points to some of Popper's criticisms of Kant's critical rationalism. While Popper states in almost all of his works that Kant had a great influence on the emergence of his own critical rationalist philosophy, he also seriously criticizes his critical rationalism, especially in terms of its epistemological foundations. Kant's view that science is an episteme or that knowledge is a representation of truth constitutes the focus of Popper's criticisms of Kant. He argues that the source of Kant's epistemological mistake is his unwavering belief in the truth of Newtonian physics, thus pointing out that Kant's mistake stems from his ordinary historical situation and emphasizing the legitimacy of his own critical rationalism together with Einsteinian physics. He emphasizes that he does not think that Newtonian physics has been completely falsified, but that it remains an acceptable scientific assumption. He argues that, just like Newtonian physics, Kant's epistemology is an epistemological theory that is correct in a limited area, and that his own critical rationality complements Kant's critical rationality. Instead of the holistic and verificationist perspective of Kant's epistemology, which seeks certainty in knowledge, Popper approaches his own critical rationality with a biological approach, while giving a very important place to natural selection in Darwin's biological theory in his own falsificationist and counter-inductive epistemology. It is clear that the Socratic unknowability thesis, Einsteinian physics theory and Darwinian biology theory have influenced the emergence of Popper's perspective. These three views distinguish Popperian critical rationality from Kantian critical rationality. Within this framework, the differences between Popper's critical rationality and Kantian critical rationality will be revealed in the article.

Keywords: Evolutionary epistemology, Natural selection, Development of science.

Giriş

“Yıldızlar âleminin sonsuzluğunu izlediğimizde, bilgisizliğimizin ne kadar sonsuz olduğunu anlarız.”

Daha İyi Bir Dünya Anlayışı
(K.Popper, 2010, s.65)

Yunan felsefesinden Viyana Çevresi'ne bilgi kuramıyla ilgili insanların aklını kurcalayan birçok soru vardır. Bu sorulardan ikisi “bilginin doğruluğunun ölçütünün ne olduğu” ve “bilginin kaynağının ne olduğu” sorularıdır. Bu çalışma özelinde bilgi kuramının bu temel sorularına Popper'ın yaklaşımları çerçevesinde yer verilecektir. Popper, kendi bilgi kuramında, bilgi konusundaki soruları, bir otorite/yetkinlik arama ve bu otoritenin insan olmasını önceleyen sorular olarak görmenin yanı sıra bilginin güvenilir olma koşulları açısından bilgi sorununa nasıl yaklaşılması gerektiğine dair görüşlere de yer verir. Ona göre genel olarak bilgi kuramcılar bu tür yetkinlik/koşulları, görü, duyu, algı, akıl vb. de aramaktadır. Oysa Popper böyle yetkinlikler olmadığı gerekçesiyle bu tür yetkinlikleri aramanın gereksizliğini savunur. Tüm savlar/iddialar mutlaka şüphelidir (Popper, 2010, s. 59). Bu nedenle sorulması gereken bilginin en iyi ve en güvenilir kaynakları nelerdir? sorusu değil yanılgıları keşfeden ve onları ortadan kaldıran bir yol var mıdır? sorusudur. Popper bilginin kaynağının güvenilirliğini sorgulayanların, bilginin soyağacıyla meşrulaşacağına inandıklarını düşünür. Ve böyle bir çabanın altında: “metafizik düşünce, ırkçı arı bir bilgi, tahrif edilmemiş bir bilgi, en yüce yetke, belki de tanrı tarafından türetilmiş ve bu nedenle de sonlu bir bilgi düşüncesi” bulunmaktadır (Popper, 2010, s. 60). Yanılgının kaynağı nedir ve bu yanılgı nasıl ortadan kaldırılabilir? sorusunu soranlar ise bilginin kesinliği ve bilginin doğruluğu sorularının karıştırılmaması gerektiğini düşünenlerin sorusudur. Bu soru Popper'ın eleştirel akılçılığının da sorusudur (Popper, 2010, s. 61).

Popper bir aydınlanmacı olarak “Pestalozzi'nin yaptığı gibi, kendimizi bilgiyle bağımlılıktan kurtarmamız ve Kant'ın deyişiyle dogma sarhoşluğundan silkinerek uyanmamız gerektiğini düşünüyorum. Bu bağlamda bir de ne yazık ki çoğu aydının artık unuttuğu – özellikle de Fichte, Schelling ve Hegel'den beri-bir görevi hatırlatma gereği duyuyorum: *Peygambermiş gibi tavır takınmama görevini*” (Popper, 2010, s. 223) der. Popper, aklın, doğanın sırlarını çözme ve dolayısıyla insana bir kâhin olma niteliği sağlamış gibi görülmemesi gerektiğini söylemektedir.

Popper kendi eleştirel akılçılığı ve Kant'ın eleştirel akılçılığını karşılaştırdığında Kant'ın temel hatasının bilimin episteme olduğu veya bilginin hakikati ima ettiği varsayımından kaynaklandığı kanısındadır. Ona göre bu varsayım da Kant'ın Newton'un kozmolojisinin mutlak otoritesini kabul etmesinin bir sonucudur. Popper'ın yeniden inşa ettiği şekliyle Kant'ın sorun durumu dikkate alındığında, Kant'ın böyle bir hataya düşmemesi kaçınılmazdır. Popper'a göre ‘Newton'ın bilimin tartışılmaz olma varsayımı olmadan’, Kant'ın ‘Saf doğa bilimi nasıl mümkün olabilir?’ sorusuna yönelik ortaya koyduğu eleştiri çöker. İşte Popper da kendi eleştirel rasyonalizmi ve eleştirel deneyciliği vasıtasıyla bu hatalı varsayımı revize ederek, Kant'ın eleştirel felsefesine son dokunuşu ile tamamladığını düşünür (Fernandes, 1985, p. 18). Fernandes bu durumu betimlediği şu ifadelerinde “Hume'un Kant'ı uykusundan uyandıran varsayımında olduğu gibi Popper da Kant'ın özel tarihsel koşullarına bağlı varsayımı ile kendi uykusundan uyanmış ve bu uyanış onu Kant'ı yeniden gözden geçirmeye sevk etmiştir” sözleriyle hem Popper'ın felsefesindeki Kantçı etkiye dikkat çeker hem de Popper'ın Kant felsefesine yönelik yaptığı eleştirel sorgulamaya işaret eder (Fernandes, 1985, p. 18). Popper Kant'ın hatasını Einstein'dan önce gerçekleştiği için ‘Kant'ın hatası kaçınılmazdı’ sözleriyle hem Kant'ın eleştirel akılçılığının Newton fiziğine bağlılığına hem de kendi eleştirel akılçılığındaki Einstein'cı perspektife vurgu yapar. Çünkü Popper'ın eleştirel felsefesinde önemli faktörlerden biri, Einstein'ın kütleçekim teorisi ve Eddington'ın Einstein'ın teorisini doğrulayan 1919 tutulma gözlemi tarafından sunulan Newton teorisine yönelik meydan okumadır (Fernandes, 1985, p. 18). Einstein'ın bakış açısından,

Popper'ın sözleriyle, Newton'un teorisi yanlış olsa da mükemmel bir yaklaşımdır (Gillies, 2018, s. 29). Popper'ı bilim felsefesine ve Kant'ın problemini gözden geçirmeye yönelten şey Einstein'ın teorisidir. Popper'ın görüşüne göre fiziği, Newton'un teorisinin tartışılmaz gerçeğine olan katı inançtan kurtaran Einstein'ın başarısıdır. Popper Einstein'ın önerdiği deneylerden bir bölümünün gerçekleştirildiğini söyler ve sözlerine şöyle devam eder: "Einstein'ın lehine ve Newton'un aleyhine görünüyor. Ancak her durumda ölçümler zordur ve sonuçlar pek güvenilir değildir. Bu nedenle Newton teorisinin çürütüldüğünü (yanlışlandığını) iddia etmek istemiyorum" (Popper, 2009, p. 35) der. Bununla birlikte Einstein'ın teorisinin ortaya çıkardığı mantıksal-epistemolojik durumun devrim niteliğinde olduğunu ve Einstein sayesinde Newton teorisine bir varsayım/hipotez olarak bakmanın artık mümkün olduğunu düşünür (Fernandes, 1985, p. 19). Popper'a göre sorun Newton teorisinin tartışılmaz doğruluğu varsayımından kaynaklansa da Einstein Devrimi sonrası sorun durumundaki tüm farkı yaratan şey yanlışlıklılık ilkesidir. Bu nedenle geleneksel varsayımın (Doğrulamacılık) değişmesi gerekir. Ve kendisi de Kant'ın eleştirel felsefesi etkisi ile bu varsayımı değiştirir. Ancak Popper Kant'ın varsayımını karşıt bir varsayımla değil de Einstein teorisinin tartışılmaz gerçekliği olan yanlışlıklılık ilkesine göre değiştirir. Ona göre elbette Kant'tan çağdaş pozitivistlere kadar birçok filozof, empirik bilginin, kesin ve yanlış olmadığı bilmektedir. Ancak Popper, kesinlik ve yanlışlık idealini bir soruna dönüştürerek bilimde bulunan kör noktalara ışık tutar. Popper'ın esas başarısı da budur (Fernandes, 1985, p. 19).

Popper'ın "Kant'ın 'aydınlanma', diğerlerinin de 'aydınlatmacı' ya da 'aydınlatıcı' diye nitelediği, fakat günümüzde artık tanınmayan ve yok olmuş bir akımın taraftarı" olarak "benim bir rasyonalist olduğum ve de doğruya ve akla inandığım anlamına gelir. Fakat bu, insan aklının her şeye kadir olduğuna inandığım anlamına gelmez" (Popper, 2010, s. 222) deyişi, kendi eleştirel akılcılığının bir ifadesi olarak görülebilir. Klasik rasyonalizmden farklı olarak Popper, aklıyla hareket eden bir insanın yani bir rasyonalistin, aklın çok sade bir işlevi olduğunu ve aklın işlevinin eleştirel düşünme, eleştirel tartışmaya yön vermek olduğunu iyi bilmesi gerektiğini ifade eder (Popper, 2010, s. 222). Rasyonalist ya da akılcı insan düşüncelerini eleştiriye açabilen ve diğer insanlardan bir şeyler öğrenmeye açık ancak öylesine kabul eden değil eleştirel olan biridir. Gerçek bir rasyonalist, bilgeliliğin birinin tekeline olmadığını, gerektiğinde yeni görüşler benimseyebilmenin olanaklı ve eleştirel olmanın gerekli olduğunu bilir. Bu nedenle eleştirel olma ussal (rasyonel) değildir. Bilgiyi iten güç budur. Eleştirel tartışma tam da bu noktada, bir düşüncenin/görüşün birçok açıdan görülmesi ve değerlendirilmesine olanak sağlar. Elbette ki tüm insan ilişkilerine yön veren eleştirel tartışma değildir. Ancak eleştirel tartışmanın bir çeşit bilgi alışverişi olduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Popper eleştirel yaklaşımın en iyi ifadesini şu şekilde ifade eder;

Belki sen haklısın, ben de haksızım: eleştirel tartışmanın sonunda kimin haklı olduğunu belirleyemsek de kendimize, en azından bazı şeyleri daha net görmeyi amaç edinebiliriz; yeter ki niyetimizin, haklıyı ortaya çıkarmak değil, nesnel doğruya biraz daha yaklaşmak olduğunu unutmayalım. Tartışmamızın asıl amacı zaten nesnel doğru değil mi? (Popper, 2010, s. 223).

Popper, *The Two Fundamental Problems of The Theory of Knowledge* adlı eserinde eleştirel akılcılığını temellendirir. Sokrates'in 'Hiçbir şey bilmediğimi biliyorum' tezinin Kant'ın Newton'un teorisi gerekçelendirilebilir bilimdir ve dolayısıyla kesin bilgidir tezi ile yanlışlandığını ve Einstein'ın 'gerçeklik hakkındaki bilimsel bilgi belirsizdir' teziyle de Kant'ın kesin bilgiye dayalı bilim anlayışının (Popper, 2009, p. 36-39) yanlışlandığını diyalektik bir tarzda ortaya koyarak kendi eleştirel akılcılığının doğrulamacılık karşıtı temellerine işaret eder.

Sokratesçi bilgisizlik savı, Popper açısında göz ardı edilemeyecek kadar değerli bir savdır. Çünkü Sokrates'in *Kendini tanı* sloganı *Ne kadar az bildiğinin bilincine var* anlamına gelir (Popper,

2010, s. 45). Yine aynı şekilde Sokratesçi *hiçbir şey bilmediğimi biliyorum* ifadesi Popper'a göre bilgi felsefesi açısından son derece önemlidir. Çünkü doğru bilgi arayışında eleştirel yaklaşımla yapılan araştırmaların temelinde Sokrates'in ifadesine uygun görünen; Hata Yapabilirlik İlkesi, Akılcı tartışma (Eleştirelilik) İlkesi ve Doğruya Yaklaşma İlkeleri bulunur (Popper, 2010, s. 216). Ona göre Kant'ın da içinde yer aldığı geleneksel epistemologlara göre ise biliyorum ifadesi; Bildiğimi iddia ettiğim şeyin doğruluğu, kesinliği ve yeterli nedenlerin var olması ilkelerini içerdiğinde doğru olur (Popper, 2010, s. 217).

Ancak Popper bu geleneksel anlamıyla *biliyorum* sözcüğünün yanlışları içerdiğini düşünür. Çünkü bu anlayışla doğru ve kesin bilgiye sahip olmak ve mümkün olduğu kadar mantıksal kanıtlamalarla kesinliğe ulaşmak amaçlanır. Popper bu bakış açısının Platoncu bilgelik temeline dayandığını ve *Yetkin ol! Kendi alanında her şeyi bil!* sloganlarıyla hataya yer vermeyen mutlakçı bir anlayış olduğunu ileri sürer. Hata mutlak anlamda yasaktır. Bu nedenle entelektüel çevreler yetkinlik zarar görmesin diye hataları ya görmezden gelirler ya da üstünü örterler (Popper, 2010, s. 217). Popper, geleneksel bilgi kuramının bilgi ve düşüncüyü öznel anlamda *biliyorum* veya *düşünüyorum* sözcüklerinin sıradan kullanılışlarını incelediğini bundan dolayı bilgi kuramı öğrencilerinin bilgi kuramını öğrenmek isterken çok alakasız noktalara vardıklarını ileri sürer (Popper, 1979, p. 108). Çünkü bilimsel bilgi, yalnızca, biliyorum sözcüğünün sıradan kullanımı ile ilgili değildir. *Biliyorum* anlamına gelen geleneksel bilgi Popper'a göre Dünya 2'ye gönderimde bulunur. Oysa bilimsel bilgi Dünya 3'ün, nesnel kuramların, nesnel sorunların ve nesnel akıl yürütmelerin dünyasına aittir. Bu da Popper'ın, bilgi veya düşüncenin iki ayrı anlamı olduğunu iddia ettiği anlamına gelir. İlk anlam; bir zihin, bir bilinç durumu, davranış ya da karşı koyma eğilimini içeren öznel anlamdır. Bu anlamın bilimsel bilginin incelenmesi ile bir ilgisi yoktur. İkinci anlamı ise sorunlar, kuramlar ve akıl yürütmeler gibi şeylerden oluşan nesnel anlamda bilgi ya da düşünce dünyasıdır. İkinci anlamıyla yani nesnel anlamdaki bilgi (bilimsel bilgi), bilme iddiasından bütünüyle ayrıdır. Çünkü birinin inancı, onaylama veya etkide bulunma eğiliminden bütünüyle bağımsızdır. Bilimsel öndeyiler, varsayımlar ya da kuramlar, bilimsel tartışmalar, eleştirel akıl yürütmeler, kanıtların incelenmesi dolayısıyla bilimsel dergiler ve kitaplar, deneyler ile bunların bilimsel akıl yürütmelerdeki yerinin incelenmesi Popper'a göre Dünya 3'ün incelenmesi anlamına gelmektedir (Popper, 2010, s. 125).

Popper açısından, bilgi, geleneksel epistemologların kabul ettikleri anlamıyla, Einstein'ın kuramından bu yana olanaklı değildir. Einstein kuramıyla birlikte, bilgi kuramında devrim niteliğindeki bir değişim gerçekleşir. Artık doğa bilimlerindeki bilgi tahmini bilgidir. Bu cesur bir tahmindir. Ve bu tahmin eleştirel akılcılığı şart koşar (Popper, 2010, s. 54).

Popper'ın eleştirel akılcılığın, bilginin kaynağı, doğruluğu ve kesinliği durumuna yaklaşımında esas aldığı prensipler şu şekilde sıralanabilir: Bilginin nihai kaynakları yoktur. Genel olarak kaynağı doğuştan kazanılmış bilgi hariç olmak üzere bilgi gelenekten gelen bilgidir. Bu nedenle gelenek karşıtlığı anlamsızdır. Bilginin nihai bir kaynağının olmaması bilgi de gözlem ve deneyden hareket edilemeyeceğini de gösterir. Ayrıca bilgi de gözlem ve akıl yetkin değildir. Gözlem yapmak ve akıl yürütmek ayrıca entelektüel sezgi ve hayal gücünün en önemli işlevi, bilinmezliği açığa çıkarmak için kavramların tanımlanması gerektiği düşüncesi bir aldatmacadır. Çünkü her tanım, tanımlayıcı kavramlar gerektirir. Ancak eninde sonunda tanımsız kavramlar karşımıza çıkar. Ve bunlardan kaçınmak mümkün değildir. Bilginin gelişimi modifikasyon/düzeltilme ile sağlanır. Bir başka deyişle bir soruna bulunan her çözüm, başka çözümsüz sorunlar yaratır. Dünya hakkında çok şey öğrenip bilginin sınırlarını genişletip derinleştirdikçe, bilgisizliğimize ilişkin bilginiz daha da açık ve sağlam bir temele kavuşur (Popper, 2010, s. 64).

O halde bilimsel olan her soruya bulunan her çözüm, öngörülemeyen yeni sorunları doğurur. Dünya hakkında öğrenilen her yeni şey, Sokratesçi bilgisizliğimizi ayrıntılı ve kesin bir

şekilde ortaya çıkarır (Popper, 2010, s. 55). Bilimsel kuramların kesinliği hiçbir zaman savunulamaz. Ancak onlar eleştirel sınamalardan geçebilirler. Burada önemli olan kesinliklerini savunmak değil rasyonel eleştiridir. “Hayal gücünü bağlamayan, ama onu dizginleyen eleştiridir” (Popper, 2010, s. 68). Bir başka deyişle bilimi, sanat ve diğer söylenden ayıran, doğruluk düşüncesinden hareket eden rasyonel eleştiridir (Popper, 2010, s. 68).

Özetle Popper’a göre bilgi felsefesinin çağdaş anlamını tartışırken;

a) Bilginin ne kadar kanıtlanmış olursa olsun sanı ve varsayımdan kesinlik düzeyine ulaşamayacağı.

b) Varsayımsal bilginin sonlu olması nedeniyle bilinmeyen şeylerin her zaman olmaya devam edeceği. Bilgi düzeyi arttıkça çözümsüz sorunların sayısı artacağından giderek Dünya’nın daha büyük bir bilmeceye dönüşeceği.

c) Bilmek sadece yeni kuramlar, yeni varsayımlar ileri sürmek –yeni varsayım ve kuramlar, hatalı oldukları saptanan kuramların güncellenmesi- olduğundan, bugün dünden daha çok bildiğimiz söylemenin hatalı olacağını (Popper, 2010, s. 214-215) göz önünde bulundurmak gerekir.

1. Popper’a Göre Kant’ın Eleştirel Akılcılığı

Popper ilk gençlik yıllarında Kant’ın ilk kritiğini ilk kez okuduğunda aklın kendi kendisiyle çelişmesinin ne demek olduğunu anlamakta zorlandığını düşünür. Ancak Kant’ın ele aldığı sorunların sözde sorunlar ve sözcükler ile ilgili dilsel bir bilmece olmadığını, nesnelerle ilgili gerçek bir sorun olduğunu ve bu sorunların göz ardı edilmemesi gerektiğini görür (Fernandes, 1985, p. 7). Popper, 1976 tarihli *Conjectures and Refutations*, 1934 tarihli *Logik der Forschung*’un orijinal baskısı ve *Erkenntnis* 1933 tarihli el yazmasında Kant’ın ele aldığı sorunları ikiye ayırır. İlk eleştirinin analitik sorunu olarak tümevarım, aynı yıl *Erkenntnis*’in editörüne yazdığı mektupta Kant’ın sorunu *sınır çekme sorunu* olarak tanımlanır ve 1934 tarihli orijinal *Logik der Forschung*’da: Eğer Kant’ı takip ederek tümevarım sorununu *Hume’un sorunu* (Kant, 1995, s. 9) olarak adlandıırırsak, Kant’ın sorununu da *Kant’ın sınırlama sorunu* olarak adlandırabiliriz. Aynı kitapta Popper tarafından Kant, evrensel nedensellik ilkesi adı altında bir tümevarım ilkesi formüle etmiş olarak kabul edilir (Popper, 1979, p. 85) şeklinde ifadeler karşımıza çıkar.

Conjectural Knowledge: My Solution to the Problem of Induction adlı eserinde Popper, *Prolegomena*’da Kant’ın bir varlığın varlığı sorunu olarak adlandırdığı bir pasajına gönderme yaparak Kant’ın tümevarım ilkesini a priori geçerli olarak kabul ettiği görüşünü yineler. Kant, Hume ve tümevarım sorunu arasındaki ilişkilerin önemli bir tarihsel yorumuna dair ipuçları verir (Fernandes, 1985, p. 8).

Popper’in ileri sürdüğü iddia; Kant’ın Hume’un sorunu olarak adlandırdığı şeyin, genel anlamıyla neden-sonuç ilişkisi değil, deneyimden neden-sonuç ilişkisinin bilgisini çıkarmanın imkânsız olduğudur (Chalmers, 2007, s. 55). Popper daha sonra bunun Kant’ın *Hume’un sorunu* dediği tümevarım sorunu olmadığını fark eder ve *Prolegomena*’ya atıfta bulunarak; Kant’ın, ilk olarak epistemolojik statü için Hume’un sorunu adını kullandığını bununla birlikte Kant’ın Hume’un sorunu adını, sentetik önermelerin a priori olarak geçerli olup olamayacağı sorusunun tamamını kapsayacak şekilde genelleştirdiğini vurgular (Popper, 1979, p. 85-89).

Kant’ın eleştirel felsefesindeki “Bilim nasıl mümkün olabilir?” sorusu, Popper’a göre “İnsan zihni dünyayı nasıl kavrayabilir?” sorusunu sormanın başka bir yoludur. Bu soru aslında Kant tarafından en az dört farklı anlamda sorulur. Bu sorulardan yalnızca üç tanesi Kant tarafından çözüme kavuşturulur. Birinci anlamda “Bilim nasıl mümkün olabilir?” Kant için “Başarılı bilimsel teorileri nasıl inşa edebiliriz? anlamına gelir. Bu, keşif bağlamı için metafiziksel bir gerekçe bulma sorunudur ve Kant tarafından birinci eleştiri’nin diyalektiği’nde formüle edilir, üçüncü eleştiri’nin giriş ve ikinci kısmında daha da geliştirilir. İkinci anlamda “Bilim nasıl

mümkün olabilir?” Kant için “Bilimsel teorilerimiz deneyimle nasıl test edilebilir?” anlamına gelir. Bu, gerekçelendirme bağlamı için metafiziksel bir gerekçe bulma sorunudur ve Kant tarafından ilk eleştiri'nin estetik ve analitiğinde formüle edilir. Üçüncü anlamda “Bilim nasıl mümkün olabilir?” Kant için “Matematik deneyimlenen dünyaya nasıl uygulanabilir?” (Kant, 1993, s. 45) anlamına gelir. Bu, verilen (fiziksel varoluş) ile gerekli olan (matematiksel yapının sonucu) arasındaki ilişkiyi kurma sorunudur ve Kant tarafından eleştiri öncesi ve eleştirel çalışmalarının birçok yerinde formüle edilir. “Bilim nasıl mümkün olabilir?” sorusu Popper'a göre; Kant için “Newton fiziğinin (bilimsel) gerçekçi bir yorumunu nasıl garanti edebiliriz?” anlamına gelir. Bu, aşkın-nesnel anlama ilkeleri (kurucu ya da düzenleyici) ile Newton'un Kozmolojisinin metafiziksel özü arasındaki ilişkiyi kurma sorunudur ve Kant tarafından Doğa Bilimlerinin Metafizik Temelleri'nde formüle edilir (Fernandes, 1985, p. 15). Bu sorunlardan ilki, Kant'ın düzenleyici aklın (Kant, 1995, s. 53-54) aşkın-öznel ilkeleri teorisiyle ikincisi, aşkın-nesnel (düzenleyici ve kurucu) anlama ilkeleri teorisiyle üçüncüsü, analiz ve sentez yöntemlerine ilişkin kabul edilen görüşün gözden geçirilmesiyle çözülür.

Birinci Eleştiri'nin temel sorunu –sentetik a priori sorunu- sıradan deneyimin nesnelliği sorunu ve ampirik keşfin sorunudur. Bir yandan Kant ampirik bilimin objektif bir ampirik temele ihtiyacı olduğunu diğer yandan ampirik bilimsel teoriler deneyimden elde edilemediğinden ampirik teori inşasında düzenleyici fikirler tarafından yönlendirilmesi gerektiğini ve ayrıca bu iki unsurun birbirinden bağımsız çözümlerinin olması gerektiğini de açık bir şekilde görür (Kant, 1993, s. 41-43). Eğer doğanın ampirik yasaları aşkın anlayış yasaları tarafından belirlenirse, o zaman zihinden bağımsız gerçek bir dünya olamaz. Eğer aşkınsal anlama yasaları, doğanın ampirik yasaları tarafından belirlenirse, o zaman da zihnin doğadan bağımsız bir varlığı olamaz. Her iki durumda da bilginin bir anlamı olmaz.

Kant'ın sorunu, Sentetik ifadeler a priori olarak nasıl geçerli olabilir? (Kant, 1995, s. 56-57) sorunudur (Popper, 1979, p. 92) ve bu Kant'ın geleneksel tümevarım sorununu: Bir tümevarım ilkesi (yani, tümevarımı haklı çıkaran mantıksal olmayan bir ilke) nasıl gerekçelendirilebilir? Veya Tümevarım nasıl (Hume'a rağmen) gerekçelendirilebilir? sorunudur. Bu Kant'ın genelleştirme girişimidir. Popper'ın eleştirel felsefesinin neden Kant'ın eleştirel felsefesinin tamamlayıcısı olduğunu düşündüğünü ortaya koymak ve Kant'ın niçin böyle bir sorunu çözmeye çalıştığını açıklamak için, Kant'ın sorun durumunu analiz etmek gerektiğini ileri sürer (Fernandes, 1985, p. 8). Ona göre Kant'ın zamanında Newton biliminin neredeyse evrensel olarak kabul edilmesi ve Newton teorisinin doğru olması gerektiğine ilişkin güçlü bir inanç nedeniyle Popper, Kant'ın sorununun bilimin tarihsel durumundan kaynaklandığını ileri sürer (Fernandes, 1985, p. 9).

Popper, sınırlama sorunu ile anılsa da Kant'ın karşı karşıya olduğu asıl sorunun mantıksal tümevarım sorunu olduğunu ileri sürer. Popper'a göre, Hume'un, bir yasayı gözlem veya deney yoluyla doğrulamanın imkânsız olduğunu ileri sürmesi ancak bilimin yasalar ile var olması ve yasaları kullandığı gerçeği zıt iki durum olarak Kant'ın karşısında durmaktadır.

Bu çerçevede Kant, Popper'a göre, bilimin yönteminin tümevarımsal olduğuna inanması ancak mantıksal nedenlerden dolayı Newton'un teorisinin gözlemlerden türetilmeyeceğinin farkına varması dolayısıyla bilgiye sınır çekme sorununu, bilgi problemi olarak yorumlayarak tümevarım için mantıksal olmayan veya önsel bir gerekçe bulma çabası içine girer. Bir Entellektüelin Yaşam Öyküsü adlı biyografik eserinde Popper; “Kant, bilginin, gerçekliğin bir kopyası olmasının imkânsız olduğunu söylerken haklıydı. Bilginin genetik olarak veya psikolojik olarak apriori olduğuna inanmakta haklıydı, ancak herhangi bir bilginin a priori geçerli olabileceğini varsayarken büyük bir yanılgı içindeydi. Kuramlarımız bizim icatlarımızdır; ancak bunlar tamamen yanlış muhakemeye dayalı tahminler, cesur zanlar, hipotezler de olabilir” (Popper, 2006, p. 78-79). Popper, Kant'ın sentetik a priori yargıların olasılığını açıklama (Kant, 1995, s. 55-56) çabası altında ortaya çıkan gerçek sorunun bu olduğunu düşünür. Ona göre, “Kant, mantıksal tümevarım sorununu, deneycilik ilkesinin yerine a priori tümevarım ilkesinin

nasıl konulacağı sorunu olarak yanlış anlar” ve böylece Popper, Hume'dan etkilenen Kant'ın “bazı tümevarım ilkelerini benimsememiz gerektiği, bunun da tümevarıma dayandırılmayacağını öne sürdüğünü” ileri sürer (Fernandes, 1985, p. 10). Bu noktada unutulmaması gereken husus Kant'ın sınır çekmek isteğini besleyen motivasyonun yanılabilir ve varsayımsal olan empirik bilgi ile yanılabilir ve varsayımsal olmayan metafiziğin sınırlarını belirleyerek, metafiziği sağlam bir epistemik temele oturtmaktır. İşte bu noktada Popper, Kant'ın sorununa ilişkin görüşlerinde Kant'ın esas amacının empirik bilimin sınırlarını çizmek yerine metafiziği bilimin yoluna koyma isteğini gözden geçirir gibi görünmektedir. “Kant'ın episteme ile özdeşleştirmek istediği şey metafiziktir, ona göre yanılabilir ve varsayımsal olan ampirik bilim değil. Onun tümevarıma yönelik eleştirileri en azından Hume'unkiler kadar şiddetlidir ve aşkın olasılık koşullarının tümevarım ilkeleriyle hiçbir ilgisi yoktur” (Fernandes, 1985, p. 11). Ancak, Popper'ın Kant'ın problemine neredeyse kendisinininkiyle aynı olduğu, yani empirik bilimi matematik, mantık ve metafizik de dahil olmak üzere geri kalan her şeyden ayırma problemi olduğu yönündeki görüşü, Popper'ın temel varsayımı olan yanılabilirlik ilkesi açısından “Saf ve ampirik bilgi arasında kesin bir ayırım yapacak bir kriter aramak” yine de çok yanıltıcıdır. Çünkü Kant, metafiziğin sınırını çizmek istiyorsa empirik değil, a priori, saf, kesin, zorunlu ve evrensel bilginin bilimi olarak (Fernandes, 1985, p. 11) çizmelidir.

Popper, Newton'un teorisinin doğru olduğundan şüphe edilemez olması inancı (Popper, 1979, p. 91) Popper'a göre Hume'un Kant'ın dogmatik uykusunu bölecek olan, evrensel yasaların veya epistemenin kesin bilgisi diye bir şeyin olamayacağını öğretmesi ile son bulur. Kant, deneyim bilmeceğini veya empirik bilimlerin paradoksunu açıkça kavrayan ilk filozof olarak empirik bilimin gerçek bilgi olduğunu ancak empirik gözlemlerden mantıksal olarak türetilmeyeceğini anlar. Herkesin Newton yasalarının tümevarım yoluyla deneyimden türetildiğine inandığı bir dönemde, Kant, böyle bir türetmeyi varsaymanın ne kadar saçma olduğunu, önceki ve sonraki herkesten daha açık bir şekilde görür. Dolayısıyla bilim tarihi, Bacon'un teorileri türetmek için gözlemlerle işe başlamalı mitini çürütür (Gillies, 2018, s. 4-20). Bu nedenle Kant'ın çözmesi gereken paradoks, Newton yasaları gözlemlerle doğrulanabilir olsa da mantıksal nedenlerden dolayı gözlemlerden türetilmeyeceğinden tüm gözlemleri aşan bir yapıya sahip olması paradoksudur. Çünkü Popper'a göre, Kant, bilimin yönteminin tümevarım yöntemi olduğuna inanmaktadır. Tümevarımın doğru, güvenli ve gerekçelendirilebilir bilgiyi bulmanın bilimsel yöntemi olduğu ve bu yöntemin bilimi sahte bilimden ayıran şey olduğu inancı Popper'a göre sınır koyma sorununun yanlış çözümlenmesinin bir sonucudur (Fernandes, 1985, p. 9).

Bu noktaya kadar Popper'ın Kant'ın sorununa ilişkin görüşü şu şekilde özetlenebilir: Kant bilimsel bilginin sınırları sorununu ya da sınırlama sorununu çözmeye çalışır. Popper'a göre bu, Kant sorunu olarak adlandırılabilir (Popper, 1979, p. 85) ve bu sorun Kant'la birlikte bilgi teorisinin merkezi sorunu haline gelir. Popper, Kant'ın sorununu, Newton biliminin tartışılmaz bir gerçekliğe sahip olduğu varsayımını kabul etmesinin bir sonucu olarak görür. Hatta Popper Kant'ı eleştirel bir rasyonalist olmaktan uzaklaştıran şeyin bu varsayım olduğunu söyleyecek kadar ileri gider. Popper, Kant'ın, Newton'un teorisinin tartışılmazlığını kabul etmemiş olsaydı, muhtemelen bilginin episteme alanından başka bir alana ait olduğunu düşünebileceğini ileri sürer. Esasında Popper, Kant'ın Newton'un otoritesini kabul ettiği iddiasına son derece büyük bir önem atfeder ve Kant'ın sorununu formüle ederken ileri sürdüğü (Empirik bilimin episteme olduğuna inanma ve bilim yönteminin tümevarımsal olduğuna inanma) hataların kaynağı bu varsayımdır. Popper geriye kalan Kantçı varsayımlarla ilgili olarak Kant ile aynı fikirdedir (Fernandes, 1985, p. 10).

1.1. Kant Eleştirel Akılcılığının Bütünsellik Karakteri

Önemli bir Kant yorumcusu olan Goldman'a göre Kant'ın eleştirel felsefesi öncesi anlayışına göre; “bütünün parçaları var oluşları olası olduğu zaman bile bütün içinde bir birlik

oluştururlar. Burada parçaların Özerklik'iyle bütünün Gerçeklik'i uyuşmuş olmakla kalmazlar, karşılıklı koşullar da oluştururlar" (Goldmann, 1983, s. 58). Bu, parçanın bütün içindeki tümleyicisi karşısında dayanışık ve bir yapılı olması anlamına gelir. O halde, sonuç da nedeninin bir parçası olamaz, aynı bütüne nedenle bağlı olamaz (Goldmann, 1983, s. 64). Yani "Bir yapılı olmayan evren bir bütün oluşturmamaktadır" (Goldmann, 1983, s. 64).

Bileşimsel bütün, bu bütünün yapısı olasılığı içinde, tüm yapıdan ayrı olarak da düşünülebilen parçalar üzerine kurulmuştur. Ayrıştırılmalı bir bütün, olasılıklarıyla tüm parçalarının üstündeki bileşimin gerektirdiği bir bütündür. Uzak ve zaman ayrıştırılmalı bütündür, cisimler bileşimsel bütündür. "Uzak ve zaman, şeylerin ve olayların gerçek ampirik dünyasının bir parçası değil, daha ziyade zihinsel donanımımızın, bu dünyayı kavramaya yönelik aygıtlarımızın bir parçasıdır. Bunların doğru kullanımı gözlem araçlarıdır. Herhangi bir olayı gözlemlerken, kural olarak, onu doğrudan ve sezgisel olarak uzak ve zaman düzenine yerleştiririz" (Popper, 2002, p. 242) Tözlerin oluşturduğu bütün, bileşimsel bir bütündür. Ayrıştırılmalı bütün, bir tözler bileşimi olarak rastlantısal bir bileşim değildir, olası ilişkiler bütündür (Goldmann, 1983, s. 64). Kant'ın bütünselliği somut olma, içeriği sarma, değişken olma ve çelişkilerle gelişme durumlarıyla var olma biçimindeki değişken bir bütünsellik değildir. Bütünselliğin sadece biçimsel ve değişmez olma durumlarına yönelir. Uzakı değişmez ve içeriğini ise değişken olarak görür. Ancak içeriğin değişim prensiplerini yine de uzak sınırlandırır. Uzak ve zamanın bütünselliği içinde değişim süreci sağlama bağlanır (Goldman, 1983, s. 77). Kant ise rasyonalist gelenekle kendi felsefesine koyduğu ayırmda, evrimleşmeye yatkın bir bütünsellik anlayışına koyduğu mesafe ve sürekli değişimlere yatkın olmayan bir tanrı anlayışı ile diyalektikçi değil eleştirel bir filozof olarak felsefe sahnesinde yer alır (Goldmann, 1983, s. 78).

Kant'a göre herhangi bir şey olasılık taşıyorsa, bu olası şey zorunlu olmalıdır. Çünkü her olasılık herhangi bir şeyin var oluşunu gerektirir. Bir şeyin var olmayışı bütün gerçekliği ortadan kaldırmakla kalmaz, bütün olasılığı da ortadan kaldırır. İnsan aklının doğal işleyişine göre her şeyden önce zorunlu bir varlığın olması gerekir. Kendinden başka şeylerin yeter koşulu olan, her gerçekliği içeren zorunlu bir varlık (Goldmann, 1983, s. 85).

Kant, bütünsellik anlayışını tüm felsefesine egemen bir anlayış olarak tasarlar. Bütünsellik yalnızca duyulur olan şeyler düzeyinde ulaşılabilir bir şey değil akıl açısından da zorunludur. Bütünselliği, tikel duyular ve onların birbirleriyle bütünleşmesini sağlayan biçim (uzam ve zaman) içinde, tek bir birliğe bağlıymış gibi düşünmekle kavramak mümkündür. Bir başka ifadeyle "Kant'ın fenomen ve numen kavramları; atomlaşmış madde, bu atomlaşmış maddeye biçimsel birlik veren biçim ve mutlak bütünselliği ifade eden akılsal kavram ile varlık bulur" (Goldmann, 1983, s. 102). Kant'ı dogmatik uykusundan uyandıracak olan düşünce ise Hume'un, deneysel verilerin yan yana gelişlerini sağlayan, deneysel bir duyu verisinin algılanabilmesinin zorunlu koşulu olarak nedenin deneyden elde edilememesi düşüncesidir. Kant bu itirazın haklılığını gördükten ve uzun bir düşünme aşamasından sonra kendi düşünce sisteminde köklü değişikliklere gider. Nedensellik artık aşkın bir öge değil Anlık'ın bir kategorisine dönüşür. Eleştirel dönem öncesi evrenin unsurları arasında zorunlu ve sürekli bir bağın varlığını savunan Kant eleştirel dönem felsefesinde hem kuram hem de uygulama düzeyinde doğada bir bütünsellik olduğu düşüncesinden uzaklaşarak kuramsal düzeyde alışkanlık ve imgesel çağrışımından elde edilen olgu ilişkilerinin bilebileceğini ileri sürer. Uygulama düzeyinde ise daha iyi bir var oluş olasılığı üzerinden, bilginin tek geçerli kaynağı olan deneysel veriye ulaşamayacağını dile getirir (Goldmann, 1983, s. 109). Bir başka deyişle Kant artık anlığın dışında var olan bütünsellik anlayışından vaz geçer. Ona göre; "Bütünsellik insanın dışında değildir, insandadır. Verilmiş ve var olan bir şey değildir ama insana insan olma değerini veren yüce amaçtır" (Goldmann, 1983, s. 110).

Kant zamanındaki metafizik anlayışa göre duyarlılığın akla veya aklın duyarlılığa indirgenmesi, kesinlik arayışında kullanılan dogmatik kaynaklardır. Entelektüel sezgi gibi açıklayıcı

yetilerin veya önceden belirlenmiş uyum veya nedenler gibi açıklayıcı ilkelerin varsayımıyla, fiziki var olanların uzam, şekil ve harekete indirgenmesi ilişkilendirilir. Mutlak gerçeğe ulaşılabilceği varsayılır. Bu varsayımsal erişimin nihai garantisi de -bir defa bile olsa- doğanın kendisiyle özdeşleştirilen ve hatta fikirler arasındaki varsayımsal bir çekimle değiştirilen bir yaratıcı, doğru ya da her şeyi algılayan bir Tanrı'dır. Bütün bunlarda ontolojik ve epistemolojik zemin arasındaki ayırım neredeyse kaybolur (Fernandes, 1985, p. 43-44).

Bütünselliğin insanın dışında değil onun içinde olduğu düşüncesinin tezahürünü Popper'ın *The Two Fundamental Problems of The Theory of Knowledge* adlı eserinde, Kant'ın Saf Aklın Eleştirisinden “Anlama gücü, yasalarını [yani saf doğa biliminin yasalarını] doğadan almaz, onları doğaya emreder” alıntısını yaptıktan sonra “Kant'ın aksine şunu söyleyebilirim: Bir teori, anlayışımızın doğaya emretmeye çalıştığı bir şeydir. Ancak bu, doğanın her zaman hoşgörüsüyle karşılamadığı bir reçetedir. Bu bizim anlayışımız tarafından yaratılmış bir hipotezdir, ancak – Kant'tan farkı da burada- mutlaka başarılı olması gerekmez. Doğaya dayatmaya çalıştığımız bir hipotez, doğa tarafından yenilgiye uğratılabilir” (Popper, 2009, p. 34) sözleriyle kendi yaklaşımını ortaya koyar.

Kant epistemolojisinin temel argümanı “Akıl, yasalarını ... doğadan çıkararak değil, doğaya dikte ederek yaratır” (Popper, 2010, s. 142) düşüncesine dayanır. Kant'ın bu yaklaşımı, epistemolojide Kopernikçi dönüm noktası olarak tanımlanır. Newton'un bilimi, Kant açısından klasik anlamda bilgidir. Bu bilginin olanaklı olmasının nedeni de bilginin, akıl ve duyu verilerinin etkin biçimde işlenmesi ve yorumlanmasına dayanmasıdır (Popper, 2010, s. 51).

Kant epistemolojik pozisyonunda kuralların belirlenmesinde insanın edilgin bir bekleyiş içinde değil etkin bir şekilde hareket etmesi gerektiği inancındadır. Seyirci olarak beklemek yerine duysal verileri özümleyerek, akıl aracılığıyla geliştirilecek düzen ve yasalarla insanın doğaya şekil vermesi gerekir. “Evrenimiz, aklımızın izini taşır” (Popper, 2010, s. 142).

Kant'ın araştırma yapan insana yüklediği etkin olma rolü tüm fizik ve evrenbilim alanında kalıcı bir etki yaratır. Araştırmacının aklıyla, sorulara yanıt bulabilmek için doğayı zorlaması, kendini doğanın eline öylesine bırakıp doğanın kendisini yönlendirmesine izin vermemesi gerektiği konusunda Kant'çı entelektüel atmosfer, Einstein'den Bohr'a, araştırmacıları etkiler ve bu konuda uzlaşmayı sağlar (Popper, 2010, s. 142). Araştırmacı kuşkularını, tahminlerini, düşüncelerini ve esinlerini görebilmek için doğayı iyice sorgulamalıdır. Popper bu tutumun derin bir felsefi anlayış olduğunu ifade eder (Popper, 2010, s. 143).

Kant, Kopernik'in insanlığın elinden dünyanın merkezi konumunu alması yaklaşımını daha da genişleterek iyileştirir. İnsan akıl sahibi bir varlık olarak bilgi üreten, dünyayı aktif olarak araştıran ve hatta bir anlamda dünyaya düzen veren pozisyonuna yerleştirir. Böylece insan hem doğa hem de ahlak dünyasının merkezi haline gelir. Bu da Kant hem doğa bilimi hem de etiğinde insanı merkeze aldığı bir göstergesidir (Popper, 2010, s. 143).

Popper, Kant'ın bilgi kuramının önemli ve büyük ölçüde doğru olduğu görüşünde olmakla birlikte Kant'ın, klasik anlamda bilginin nasıl olanaklı olduğunu epistemolojik sisteminde yeterli düzeyde izah edemediği kanaatindedir (Popper, 2010, s. 51).

Popper'a göre geleneksel anlamdaki bilgi (doğru, güvenilir, yeterli düzeyde temellendirilmiş bilgi) hala geçerliliğini korumakla birlikte Einstein'ın devrimiyle kendini yeniler. Einstein'ın kuramı, geleneksel anlamdaki bilginin yeterince temellendirilmiş ya da kesinlik taşıma özelliklerinin olanaksız olduğunu ileri sürer. Esasında bu hem Kant'ın hem de kendi eleştirel akılcılığının haklılığını gösterir. Çünkü Kant'ın kritiklerinde ortaya koyduğu gibi kuramlar, özgün aklın eserleridir. Doğa yasaları aklın doğaya verdiği düzeni ifade eder. Ancak Popper'a göre kesin doğruya ulaşp ulaşamadığından emin olmak neredeyse imkânsızdır. Doğaya, kuramlar dikte edilir. Doğa hakkında rasyonel kesinliklere epistemik zeminde ulaşmış olma, doğanın bu kesinlikler içinde eyleyeceğini tahmin etmenin ötesine geçemez (Popper, 2010, s. 51; 2002, p. 68).

Popper, Newton ve Einstein'ın kuramlarının, mantıksal açıdan birbirlerine uygun olmadığını dolayısıyla da her iki kuramın aynı anda doğru olmasının zor olduğunu dile getirir. Ancak bir yandan da her iki kuramın deneyimsel olarak sınanabilir sonuçları arasındaki sapmalar çok küçük olduğu için, Newton kuramını sağlayan ve desteklenen sayısız gözlenmemiş durumun, Einstein kuramını desteklediğini de vurgular (Popper, 2010, s. 51).

Popper eleştirel akılcılığının, Kant'ın eleştirel felsefesini tamamladığını ileri sürer. Bu tamamlamayı Newton ve Einstein'ın kuramları çerçevesinde betimleyen Popper'a göre "Newton Kuramı'nın inanılmaz büyük başarısına rağmen bu kuramın yine de yanlış olabileceğini Einstein insanlığa göstermiştir" der (Popper, 2010, s. 62).

2. Popper'ın Eleştirel Akılcılığının Kant'tan Ayrılan Temeli

Popper'ın felsefi gelişimi başlangıçta birbiriyle ilişkili farklı iki kolu takip eder. Sınır belirleme sorunuyla 1919'da (Eddington'ın tutulma gözleminin tarihi) ilgilenmeye başlar ancak bundan 10 yıl kadar sonra sorun ismiyle anılmaya başlar. Tümevarım sorunuyla ilgilenmeye 1923'lerde başlayan Popper 1929'larda, yani sınır çizme sorunu tamamen formüle edildiğinde, iki sorunun ne kadar yakından ilişkili olduğunu fark eder. Ancak problemi formüle etmeye çalıştığı sırada ne kendisi ne de öğrenci arkadaşları genel olarak Einstein'ın teorisinin doğruluğuna henüz inanmamaktadırlar. Popper, zaten bilimin sıklıkla hata yaptığını ve sözde bilimin gerçeği yanıltabileceğini bilmektedir. Yine de bilimsel statüye ilişkin ileri sürülen iddialardan memnun değildir. Marx'ın, Freud'un ve Adler'in: "Marksizmin, psikanalizin ve bireysel psikolojinin nesi yanlış?", "Neden Newton'un teorisinden, özellikle de görelilik teorisinden bu kadar farklılar?" diye sorar (Fernandes, 1985, p. 20). Popper'ın sorduğu sorular incelendiğinde temel yaklaşımının doğru ve yanlış teoriler arasında bir ayırıcı ilke bulmak değil Kant'ın iddia edilen yanlışlık tezi yerine yanlışlıklarlık(Chalmers, 2007, s.92-98) varsayımını koyma düşüncesi olduğu Popper'ın; "Doğrulama yöntemi yalnızca eleştirel olmamakla kalmadı, aynı zamanda hem yorumcu hem de okuyucuda eleştirel olmayan bir tutumu da geliştirdi. Bu nedenle rasyonellik ve eleştirel argüman tutumunu yok etme tehdidinde bulundu", "Doğrulamaları arama yöntemi bana gerçekten sağlıksız göründü. Sahte bilimin tipik yöntemi gibi geldi. Bu yöntemi diğer yöntemden -bir teoriyi elimizden geldiğince sert bir şekilde test etme yönteminden- yani eleştiri yönteminden, yanlışlayıcı örnekleri arama yönteminden mümkün olduğunca açık bir şekilde ayırmanın gerekliliğini fark ettim" (Popper, 1983, p. 163) ifadelerinde kendini gösterir.

Böyle bir varsayım ise Popper, Marx, Freud ve Adler'in teorilerinin her zaman doğrulanmış olmasının, onların güçlü olduğu değil zayıf olduğu gerçeğini öne çıkarır (Popper, 1983, p. 162). Popper, bilimi sahte bilimden anlamlılık veya anlamsızlık temelinde ayırmakla da pek ilgilenmemektedir. Çünkü ona göre bu ayırım kendi sınırlama ölçütüyle ilgili büyük bir yanlış anlamadır. Popper'ın sorunu bilim ve sahte bilim arasında sınır çizmek şeklinde formüle eder ve bu bağlamda onların anlamlarıyla değil, içerikleriyle ilgilenir. Gerçekte Popper'ın sınır çizme problemini bilimsel, ampirik ifadeleri ve hatta teorileri metafiziksel teorilerden ayırma problemi olarak görmek ancak dar anlamda doğrudur. Popper'ın amacı daha geniş kapsamlı olacak şekilde 'bilimsel araştırmanın en yüksek biçimlerini (Galileo, Kepler, Newton, Einstein'ınkiler) yalnızca sözde bilimsel olanlardan (Marksizm, Freud, Adler'inkiler) değil, aynı zamanda diğer' bilgi biçimlerinden de ayırmaktır. Bilimsel araştırma ona göre "Bilim ile bilim dışı arasındaki sınırı belirleme kriteri" ve "bilimin resminin basit bir mantıksal analizi'ni yapmaktır" (Fernandes, 1985, p. 21).

Popper, hem tümevarımcı olmayan psikolojik fikirlerinden hem de Kantçılıkla olan ilişkisinden gelen etki ile kendi felsefesini şekillendirir. Buna göre, deneyim bir uyarana bir tepki olarak üretilir. Ancak bu deneyimin içeriği önsel belirlenmişlikle değil, dünyayla eşleştirilen şeylerle üretmeye dayanır. Bu da deneyimin verili kabul edildiği tümevarımla ilgili konuların, daha kapsamlı bir açıklamasını gerektirir. Popper, bu noktada bilginin amaçları açısından önemli olanın

tekrarlanabilir deneyim(sinama) olduğu fikrine vurgu yapar (Güzel, 2010, s. 86-87). Başka bir deyişle, teorilerin test edilmesi, yalnızca test sonuçlardan değil, aynı zamanda sonuçların üretilmesi ve test edilmesi için gerekli formül veya talimatlardan oluşur (Popper, 2009, p. 204-217).

Popper, Kant'ın bilgiyi sınırlandırma problemini yeniden yapılandırırken temele koyduğu varsayımlarından biri yanılabilirlik ilkesidir. Popper'ın yanılabilirlik ilkesi: 'Bilimsel olanlar da dahil olmak üzere tüm teoriler daima varsayımsal olup ister tümevarımsal ister a priori olsun herhangi bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duymazlar' iddiasını taşır (Fernandes, 1985, p. 20). Popper sınır çekme sorununa yaklaşımını, parçalar halinde ve çeşitli eserlerine dağılmış bir şekilde verir. Popper'ın sınır çekme ilkesinin keşfi bir yandan Newton ve Einstein'ın teorilerinden hareketle Kant felsefesine bağlanırken diğer yandan da Marx'ın tarih teorisi, Freud'un psikanalizi ve Adler'in bireysel psikolojisi arasındaki karşıtlık bu keşifte rol oynar (Güzel, 2010, s. 80-81; Fernandes, 1985, p. 20).

Popper'ın eleştirel akılcı yaklaşımı biyolojik -ve dolaylı olarak evrimsel - bir yaklaşımdır. İnsan düzeyinde betimlemenin bizi doğrudan deneyimlenen içeriğin ötesine götürme biçimini vurgular. Bu bağlamda, teorilerin dünyaya dair psikolojik yorumumuzu etkilemedeki rolüne dikkat çeker. Bu yaklaşımın kritik bir yanı da vardır. Tümevarımcı bir anlatımda, deneyimlediğimiz şeyler arasındaki benzerliklerden yola çıkarız. Bunun aksine, Popper benzerliğin her zaman bir bakış açısından kaynaklandığını ileri sürer. Bu nedenle tekrar yoluyla öğrenmenin tümevarımsal açıklamalarının tümünü kusurlu bulur (Popper, 2009, p. 75-198).

Popper, bilimsel yasaların doğası gereği varsayımsal olduğunu açıkça belirtir ve bilimin deneysel temelinin açık uçlu bir fikir birliğinden oluştuğunu açıklar. Bu mutabakata meydan okuyabilecek birileri olabilir ve şimdiye kadar kabul edilmiş temel ifadelerin yanlış olduğunu ileri süren yeni bir teorenin sonucu olarak, onlardan bunu yapmaları istenebilir. Ancak bu meydan okumanın kendisinin test edilmesi gerekir. Popper için gerçeğe/bilgide kesinliğe ulaşmanın hiçbir garantisi olamaz (Popper, 1998, s. 51-54).

Popper, bir varsayım, eski varsayımın başarılı bir şekilde açıklayabildiği her şeyi açıklayabiliyorsa, eski varsayımın hatalarını bertaraf edebiliyorsa ve eski varsayımın açıklayamadığı noktaları da açıklayabiliyorsa diğerine göre daha başarılıdır tezinin doğa bilimlerinde bilinçsizce kullanıldığını ileri sürer. Geleneksel epistemologlar bu iki varsayım arasındaki ilişki ve bu varsayımların doğa ile deneyim üzerinden kurdukları ilişkiyi doğrulama olarak adlandırır. Oysa bu ölçüt doğruluk ölçütü değil doğruya yaklaşma ölçütüdür. Ve gerçeğe ulaşmanın garantisi/kesinliği yoktur. Çünkü bir varsayımın eleştirel sınamalarda en azından önceki varsayım kadar sağlamlığını koruması bir rastlantı değil, eski varsayımdan farklı bir varsayımla doğruya yaklaşımdır (Popper, 2010, s. 53).

2.1. Popper'ın Eleştirel Akılcılığının Doğal Seçilime Uygun Karakteri

Popper, birçok eserinde bilgi sorununa yaklaşımında sorun çözmenin öneminden söz etse de esas itibarıyla 1960'lardan sonra bu konuyu felsefesinin merkezi temalarından biri haline getirir. Popper, Oxford'da Herbert Spencer anısına 1961 yılında verdiği seminerin başlığını *Evolution and The Tree of Knowledge* olarak belirler. O zamandan itibaren Darwinci kuram ile inışli çıkışlı ilişkisi başlar. Esasında Lamarkizm'e büyük sempati duymasına rağmen Lamarkçı bir epistemoloji benimsememesinin nedenini kendi zamanında biyologların çoğu tarafından da Lamarkizmi benimsenmemesi ve a priori bir koyut olmaksızın Lamarkizmin benimsemeye uygun olmaması olarak açıklar. Darwinci teori gözlem ve deneyimlerin bireysel olarak edinildiğini göstermek için daha uygundur (Popper, 1983, p. 94). Darwinci kuramı tam olarak doğru bulmasa da eldeki en iyi kuramın o olduğunu ileri sürer. Darwinci kuramda ilgisini doğal seleksiyona yöneltir. Lamarkizm ve Darwinizm kuramları arasında kurduğu analogide; Lamarkizmin, sözde bilimin; tümevarım, tekrar yoluyla öğrenme ve haklılaştırma programına uygun bir yaklaşıma sahip olduğunu oysa Darwinizmin, kendi eleştirel bilim anlayışının; tündengelim, seleksiyon ve eleştirel hata ayıklama

programına uygunluğunu gösterir. Darwinizmin sınanabilir bilimsel bir kuram değil bir metafiziksel araştırma programı olduğunu ancak kendi eleştirel akılcı bilim kuramının bu metafiziksel kuramın bilimsel uygulaması olabileceğini ileri sürer (Bradie, 2016, p. 144-145). Darwinci kuramı metafiziksel bir kuram olarak değerlendirme nedenini de sınanabilir olmamasına gerçekte çeşitliliğin evrimine ilişkin öndeyide bulunmadığına ve açıklayamadığına bağlayan Popper (Popper, 2006, s. 246). Darwinci kuramın her durumda başarılı olmasının da mümkün olmadığını kabul eder. Ancak ne olursa olsun doğal seleksiyonun her durumda bir dereceye kadar geçerli olacağını ileri sürer (Popper, 2006, s. 241).

Popper, Darwinizm'i, doğal seçilimin kendilerini içinde buldukları çevrelerin ortaya çıkardığı sorunlarla başa çıkmak için daha uygun olan organizmaları ve soyları seçerek işlediği görüşüne bağlı olarak yorumlar. Kıt veya sınırlı kaynaklara sahip ortamlarda var olma mücadelesi, diğer unsurlar eşit olduğunda, hayatta kalmaya en uygun organizmaların bunu yapması ve üremesi anlamına gelir. Hayatta kalmak için daha az uygun olanlar yok olur. Bazı organizmalar, sorunlarını çözmek için çevrelerinin kaynaklarını kullanma konusunda diğerlerinden daha beceriklidir. Bu, organizmaların uygunluğunu artıran özelliklerin (organlar ve davranışsal repertuarlar) gelişimine önem verir. Dünyadaki yaşamın evrimi sırasında, bazı organizmalar bilinçlenir. Bilinçli organizmalar, çevrelerindeki beklenmedik durumlarla başa çıkmak için daha iyi adapte olduklarından, bilinçli olmak muhtemelen var olma mücadelesinde büyük bir avantajdır. Bilinçli organizmalar, çevreleriyle bilinçsiz organizmaların yapamayacağı şekilde etkileşime girebilirler. Çevrelerini bilinçli bir şekilde şekillendirmeye başlayabilirler. Bilincin ortaya çıkışı, gerçekliğin yapısında niteliksel bir değişikliğe işaret eder (Bradie, 2016, p. 144-145). “Evrim süresince yalnız özelemlerin değil, ereğin kendisinin de değişip gelişmesi gerekir; saptanmış bir amaca gerek yoktur, gereken şey, yaşam denen ve bu sürecin birleştiricisi olan dürtünün, yeni gereksemeleri sürekli olarak biçimlendirmesidir” (Russell, 1996, s. 20).

Darwin'in evrim teorisinden yola çıkarak adaptasyon, doğal seçim ve deneme yanılma yönteminin önemli rolüne dikkat çeken Popper daha sonra bu yöntemi bilinçli evrime atıfta bulunarak, filozofların ve bilim adamlarının bilgilerini nasıl ilerlettiklerini açıklamak için genelleştirir. Bu genelleştirmenin adı sorun çözmedir. Çeşitli türler bunu doğal ayıklanma yoluyla, yani yeniden üreme artı değişme yöntemiyle öğrenirler. Hatta üreme ve değişimin kendisini de bu yöntemle öğrenirler. Bu sonsuza kadar geriye gidişi zorunlu kılmaz. Ani bir ortaya çıkış anına da gidebilir. Hayat seleksiyonun bir ürünüdür ve sorun- çözen fiziksel bedenler içerir (Popper, 2006, s. 258). Bu yolda seçimler yol göstericidir. Yol Darwinci bir yoldur (Popper, 2006, s. 259). Hayat, tıpkı bilimsel keşifler gibi, eski sorunlardan yeni ve hayal edilmemiş sorunların keşfine doğru ilerler. Ve bu süreç -buluş ve seçim süreci- kendi içinde rasyonel bir ortaya çıkış teorisi içerir (Popper, 1979, p. 146).

Popper, Darwinci yaklaşımın, bilinçlilik durumlarının ortaya çıkışını objektif terimlerle açıklama yapılmasını gerektiren araştırma programına zorunlu olarak götürdüğünü ileri sürer (Popper, 2006, s. 259). Bu program doğal seçilime dayanan eleştirel akılcılık programıdır. Hem evrim hem de epistemoloji eleştirel akılcılık programı yani bilimsel yöntemle örtüştüğü ölçüde evrimsel epistemoloji, daha iyi anlaşılır (Popper, 1979, p. 70).

Hayvanlar ve hatta bitkiler problem çözücüdür. Ve sorunlarını rekabetçi geçici çözümler ve hataların ortadan kaldırılması yöntemiyle çözerler. Hayvanların ve bitkilerin kendi anatomilerine ve davranışlarına dahil ettikleri geçici çözümler, teorilerin biyolojik analoglarıdır ve bunun tersi de geçerlidir. Teoriler (petekler gibi birçok eksomatik ürün ve özellikle örümcek ağları gibi ekzomatik araçlar gibi) endosomatik organlar ve onların işleyiş yollarıdır. Tıpkı teoriler gibi, organlar ve onların işlevleri de içinde yaşadığımız dünyaya geçici adaptasyonlardır. Ve tıpkı teoriler gibi veya araçlar gibi, yeni organlar ve onların işlevleri ve ayrıca yeni davranış türleri, olabilecekleri ilk dünya üzerinde etkilerini gösterirler. Yeni davranış veya organlar aynı zamanda

yeni ekolojik sorunların ortaya çıkmasına da yol açabilir. Ve bu şekilde, yeni biyolojik değerlerin ortaya çıkışı da dahil olmak üzere evrimin daha sonraki seyrini etkileyebilirler. Klasik epistemolojinin perspektifine göre ise örneğin; göz gibi duyu organları, seçilmiş belirli çevresel olaylara, yani yalnızca 'bekledikleri' olaylara tepki vermeye hazırdır. Teoriler gibi onlar da genel olarak anlayamadıkları, yorumlayamadıkları olaylara karşı kördür. Bu, Popper'a göre Darwin öncesi tutum olarak tanımlanabilir. Çünkü iddia edilen verilerin aslında uyarlanabilir tepkiler olduğu ve dolayısıyla teorilerin varsayımsal beklentilerle dolu yorumlar olduğu gerçeğini hesaba katmamaktadırlar (Popper, 1979, p. 145). Evrim teorisine göre, canlılar yaklaşan değişikliklere uyum sağlar ve dolayısıyla değişkenlik içeren mutasyonlar üretirlerse hayatta kalabilirler. Değişen çevrelerine iyi uyum sağlayamayan canlılar yok olur. İyi uyum sağlamış olmak ve şimdiye kadar hayatta kalmayı sağlayan niteliklere sahip olmak hemen hemen aynı anlama gelir (Popper, 1979, p. 69). Darwinizm'de belirli bir yapıya sahip bir ortamın varlığı ve bu ortamın uzun süreler boyunca çok hızlı ve radikal değişmemesi empiriktir. Çok radikal olursa, örneğin; güneş yarın bir nova patlayabilir ve dünyadaki tüm yaşam ve tüm uyum sona erebilir. Diğer yandan en iyi uyum sağlayan, en başarılı hayvanlardan bazılarının ortadan kaybolması ve geçmişteki başarıların gelecekteki başarıları garantilemekten çok uzak olması da bir gerçektir. Hal böyleyken geçmişteki biyolojik başarının hiçbir zaman gelecekteki biyolojik başarıyı garanti etmediği açıktır. Bu nedenle, teorilerin geçmişteki başarısı, gelecekte başarının garantisini vermez. Diğer bir deyişle, Darwinizm'in önemli bir bölümü empirik değil, mantıksaldır (Popper, 1979, p. 69).

Popper Darwinizm ve kendi eleştirel akılcılığı arasındaki benzerliği tuhaf bulmakla birlikte her iki kuramda da ortak yön, bilgiye bilinçli yaklaşım, kesin olmayan tahminlerin bilinçli eleştirisi ve bu tahminler üzerinde bilinçli bir seleksiyon baskısı kurmadaki yeni ve özel betimleyici ve tartışmacı/argümentatif dilin ortaya çıkmasıdır (Popper, 2006, s. 241).

Evrimsel epistemolojik temelli eleştirel akılcılık programının ilk başarısı, betimleyici ve tartışmacı bir dilin muazzam biyolojik ilerlemesi ile kuramların dilbilimsel formülasyonu sayesinde onları taşıyan türü ortadan kaldırmadan, onları eleştirmeye ve değiştirmeye olanak tanımasıdır. İkinci başarısı, teorilere karşı bilinçli ve sistematik bir eleştiri tutumunun geliştirilmesidir (Popper, 1979, p. 70).

Bilimin yöntemi eleştiriyle başlar. Amip ve Einstein arasındaki fark, her ikisi de deneme yanılma yöntemini kullansalar da, amip hata yapmaktan hoşlanmazken hata Einstein'ın ilgisini çekmesidir. O, bilinçli bir şekilde hataları/sorunları keşfederek ve ortadan kaldırır/çözer. Popper'ın deyişiyle "Maddenin özü, bence, sorun çözmedir" (Popper, 2006, s. 258). Ancak her çözülen sorunun yeni sorunlar doğuracağını bu durumda bilimin doğası gereği olduğunu ifade eder (Popper, 1979, p. 70).

İnsanın çabalarını bir hayvanın ya da amipinkinden farklı kılan şey, yalnızca üçüncü bir eleştirel tartışma dünyasında tutunabilmektir. Bu dünya bir dil dünyası yani nesnel bilgi dünyasıdır. Bu dünya rakip teorilerin bazılarını bir kenara atmayı mümkün kılar. Amip ise teorisıyla, inancıyla, alışkanlıklarıyla birlikte yok olup gidecektir. Bu açıdan bakıldığında hayat, problem çözme ve keşiftir. Hayal gücünde tasarlanan olasılıkları deneme yoluyla yeni gerçeklerin, yeni olasılıkların keşfidir. İnsan düzeyinde, bu deneme neredeyse tamamen üçüncü dünyada gerçekleşir. Bu üçüncü dünyanın teorilerinde, sorunlarla ilgili gerçeğe -daha doyurucu, daha eksiksiz, daha ilginç, mantıksal olarak daha güçlü ve daha gerçeğe gerçeğe- yaklaşmaya çalışarak birinci dünya ve belki de ikinci dünya giderek daha başarılı bir şekilde temsil edilebilir (Bradie, 2016, p. 144-145).

Popper tekçi veya düalist evren görüşü yerine çoğulcu evren anlayışını önerir. Birbiriyle etkileşim halinde en az üç farklı evreni içeren kuramını "Üç Dünya Kuramı" olarak adlandırır. Popper'ın bu üç dünya kuramı nesnel bilginin ve bilimde evrensel bir gerçekliğin bulunup bulunmadığına ilişkin bir tasarımdır. Üç dünya kuramı nesnel anlamda bilgi ya da düşünce ile

öznel anlamda bilgi ya da düşünce arasındaki ayrıma dayanır. Nesnel anlamda bilgi ya da düşünce problemlerden, kuramlardan ve argümanlardan oluşur. Öznel anlamda bilgi ya da düşünce bir zihin hali ya da davranış eğilimidir (Irzık, 1980, s. 84).

Dünyadaki canlı ve cansız olan varlık türlerini içeren üç ayrı dünya türünden Dünya 1, taşlar, bitkiler, hayvanlar, radyasyon, fiziksel enerji biçimleri vb. içerir. Dünya 1 istendiği takdirde cansız fiziksel nesnelerin dünyası ve canlı biyolojik nesnelerin dünyası olarak alt bölümlere ayrılabilir. Dünya 2 zihinsel veya psikolojik dünyadır. Acı, zevk, düşünce, karar, algı ve gözlemlerin dünyasıdır. Yani zihinsel veya öznel deneyimler dünyasıdır. Dünya 2 özellikle insani ve ahlaki açıdan son derece önemlidir. Bu dünya da kendi içinde, tamamen bilinçli deneyimler; bilinç durumlarının, zihin durumları veya edime yönelik davranışsal eğilimler (öznenin/insansal yaşantıların dünyası) ile rüyalar ya da bilinçaltı deneyimlerin dünyası olarak alt dünyalara ayrılabilir (Popper, 1978, p. 2). Dünya 3, masallar, hikâyeler, dini mitler, bilimsel varsayımlar veya teoriler, matematiksel yapılar, şarkılar, senfoniler, resimler, heykeller, aynı zamanda uçaklar, havaalanları ve diğer tüm mühendislik harikalarının dünyasıdır. Dünya 3'te diğer dünyalarda olduğu gibi kendi içinde birkaç farklı alt dünyaya ayrılabilir. Bilim dünyası ve kurmaca dünyası ya da mühendislik dünyası ve sanat dünyası gibi. Dünya 3 insan aklının ürünlerinin dünyasıdır (Popper, 1978, p. 3).

Dünya 3, tek tek bireylerin veya tüm insanların kavrayışının ötesindedir. Bu dünya, insanın düşüncesinin gelişmesi yoluyla kendini gerçekleştirmesine sağladığı katkı ve yaratıcılığı ile Dünya 3'e kazandırdıklarından çok daha önemlidir. Çünkü insanın neredeyse tüm düşünsel gelişimi geri beslemeyle büyür. Entelektüel gelişme ve Dünya 3'ün gelişmesi, çözüme ulaşmamış sorunların çözülmesiyle sağlanır. Dünyaların birbirini geri beslemesi sayesinde her yeni çözüm denemesi yeni sorunları kendiliğinden ortaya çıkaracağından, Dünya 3'ün eleştirel ve yaratıcı katkı sağlama işlevi sürüp gidecektir (Popper, 2010, s. 176)

Öznellik karşıtı bu yapı (Dünya 3), inancın her türlü unsurunu ortadan kaldırır. Popper, Dünya 3'ün statüsü ve özerkliğini, dilin evrimselliği çerçevesinde açıklar. Dünya 2'ye ait hayvan bilincinde ifade ve iletme dayalı dil üretim biçimleri bulunur. İnsanda ise bu özelliklerin yanı sıra betimleme ve tanıtlama üretim biçimleri de bulunur. Betimleme ve tanıtlama özellikleri daha ileri düzeyde dilsel ifade etme yetenekleridir. Bilimsel bilginin nesnelliği ve dolayısıyla dünyanın sorunları ve standartları da dilin betimleyici işlevi sayesinde ortaya çıkar. Dünya 3'ün ortaya çıkması için önkoşul olan dilin evrimsel işlevi nesnellik kavramını açıklamak için yetersiz kalır. Nesnellik, bilginin öznelararası ve toplumsallık karakterine de bağlıdır (Carr, 1977, p. 218). Ve öznelararasılık Popper'ın üzerinde titizlikle durduğu bir özelliktir.

Popper yalnızca Dünya 1'i gerçek olarak kabul edenleri materyalist/fizikalist ya da monist, yalnızca Dünya 2'yi nesnel olarak görenleri immateryalist ya da düalist olarak adlandırır. Popper ikinci gruba Kant, Berkeley ve Ernst Mach'ı örnek verir. Kendisinin de Üç Dünya Kuramındaki Dünya 3'ün gerçek olduğunu kabul ettiğini ve üç dünyanın etkileşim içinde olduğunu ileri sürer (Popper, 2010, s. 20-21).

Özerk ve nesnel olduğunu savunduğu üç dünya teziyle, Popper, öznel inançların kökenleriyle ilgilenen ve inanç filozofları olarak adlandırdığı Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Kant veya Russell gibi filozofları kışkırtmayı amaçladığını söyler. Bu inanç filozoflarına karşı, esas üzerinde durulması ve çözülmesi gereken sorunun daha iyi, daha cesur teoriler bulmak olduğunu ve bu süreçte inancın değil eleştirel tercihin önemli olduğunu öne sürer. Böylece inanç filozofu olarak gördüğü Kant'ın iki dünyaya dayalı eleştirel akılcılığından farklı olarak üç dünyaya dayanan bir eleştirel akılcı olduğunu da ileri sürmüştür. Popper, Kant'ın, insanın, duylara ulaşan uyaranları özümsemeye yarayan psikolojik ve belki de fizyolojik bir özümseme sistemi olan zihinsel bir aygıtla donatıldığı yani genetik olarak bu tür a priori gerçeklerin olduğu ve bunları özümseyerek, kendi kurallarını doğaya dayattığına inanıyor olmasını olumlu bulur (Popper, 1983, p. 153). Buna karşın Kant'ın bilgide kesinlik ve bütünsellik arayışı nedeniyle doğanın zihninin

dayattığı yasalara karşı duracağı olasılığını görmezden gelmesini doğru bulmaz. Bu nedenle Popper felsefesi açısından Kant'ın epistemolojisi yalnızca dar sınırlar içinde başarılı olmuş ve yanlışlanmış bir kuramdır. Bir başka deyişle Popper, Kant'ın, aklın yasalarını anlaşılabilir duyular yığına dayatan ve böylece onları düzene sokan şeyin zihnimiz olduğu konusunda haklı görür. “Hatalı olduğu nokta, dayatmalarımızda nadiren başarılı olduğumuzu, tekrar tekrar denediğimizi ve hata yaptığımızı ve dünya hakkındaki bilgimizin, zihnin dayatmasına direnen gerçekliğe de borçlu olduğunu görmemiş olmasıdır” (Popper, 1979, p. 68). Doğal seçilime dayalı ve bütünselliğe uyumlu olamayan kendi eleştirel akılcılığı ile Kant'ın eleştirel akılcılığını tamamladığını ileri sürer.

Popper esasında monist ve düalist olarak adlandırdığı filozofların Dünya 3'ü reddetmeleri dışındaki görüşlerini paylaşır. Dünya 3'ün nesnelerinin, onu yapanlardan bağımsız olarak var olduğunu kabul etmemeyi büyük bir eksiklik olarak görür. Çünkü eser onu yapandan bağımsız bir somutluğa ve fiziki varlığa sahiptir (Popper, 1978, p. 10). Ve bu tür nesnelerin yeri Dünya 3'tür (Popper, 1978, p. 5-7). Eleştirel olma yalnızca Dünya 3'e ait nesneler için söz konusudur. Örneğin bir sanat eseri eleştirel olarak değerlendirilebilir. İnsanların sanat eserine gösterdiği tepki sanat eserinin nesnel niteliğini görünür kılar. İnsan zihninin ürünü olan eserler hayali değil, gerçeklerdir. İnsanların bireysel/öznel tepkileri eserin nesnel olmadığının değil nesnel olmasının bir sonucudur. “Bu harika bir senfoni” demek bir senfoni olarak üretenden bağımsız bir gerçekliği olduğunu ve harika olduğunu söylemek demektir (Popper, 1978, p. 3).

Popper, geleneksel epistemolojinin bilimsel bilgiyi incelemeye niyetlenirken, aslında bilimsel bilgiyle hiçbir ilgisi olmayan, öznel anlamda biliyorum veya düşünüyorum sözcüklerinin sıradan kullanımı ile bilgi veya düşünceyi sınırlandırdıklarını ileri sürer. Bilimsel bilgi, biliyorum sözcüğünün sıradan kullanım anlamında bilgi olmadığından, epistemoloji öğrencileri ilgisizliğe sürüklenir. Çünkü “‘Biliyorum’ anlamındaki bilgi, ‘dünya 2’ dediğim şeye, öznel dünyasına aitken, bilimsel bilgi, dünya 3'e, nesnel teoriler, nesnel problemler ve nesnel argümanlar dünyasına aittir” (Popper, 2016, s. 59). İkinci dünya -aklın dünyası- olarak adlandırılabilir Dünya 2, birinci ve üçüncü dünya arasında bağlantı kurarak etkileşimi sağlar. Çünkü Dünya 3'ü anlamadan insan aklını ve insan benliğini anlamak imkansızdır. Dünya 3, Dünya 2'nin bir yansıması değil özerk bir dünyadır. Bilgiyi edinmenin veya üretmenin farklı yollarında ise yöntem Lamarckçı olmaktan çok Darwincidir. Darwinci yol tekrar yoluyla öğrenmeden ziyade seçilimcidir. Ancak seçim iki ucu keskin bir kılıçtır. Bizi seçen ve değiştiren sadece çevre değildir. Aynı zamanda esas olarak yeni bir ekolojik ortam keşfederek çevreyi seçip değiştiren de insandır. İnsan düzeyinde bu tamamen yeni bir nesnel dünyayla iş birliği içinde yapılır. Üçüncü dünya, nesnel, yeni, geçici amaç ve değerleri içeren nesnel geçici bilgi dünyasıdır. Bu dünya, zihin içi/durumu değildir. Hem insan hem de üçüncü dünya (bilimin, bilginin dünyası), karşılıklı mücadele ve seçim yoluyla büyür. Teorideki büyümeyi tam olarak anlamak için, organik biyolojik sistemlerin nasıl işlediğine bakmak gerekir (Popper, 1979, p. 149). Biyolojik veya evrimsel açıdan bakıldığında bilim veya bilimdeki ilerleme, insan türünün kendisini çevreye uyarlamak, yeni çevresel ortamları istila etmek ve hatta yeni çevresel ortamlar icat etmek için kullandığı bir araç olarak görülebilir (Popper, 1978, p. 1-23).

Popper'ın Dünya 3'ü evrimsel ve biyolojik olarak temellendirdiği bir konuşmasında ürün ve yapı ayırımından söz eder. Ürün için örümceklerin yaptığı ağları, porsuk, karınca ve eşekarılarının yaptığı yuvaları, kunduzların yaptığı barajları örnek verir. Yapı ise hayvanların eylemde bulunurken kullandığı yöntem ve davranış biçimlerine karşılık kullanılır. Bu ikisini birbirinden biyoloğun haklı olarak ayırt ettiğini tespit eder. Hayvan ve ürün ilişkisinde hayvanların üretim eylemlerinin önemi kadar yapıların malzeme özellikleri, fiziksel özellikleri (şekil, biçim) , çevre koşullarının değişmesiyle birlikte yapı özelliklerinin de değişmesinin de gözden kaçmayacak kadar önemli olduğuna vurgu yapar. Yapı ile ilgili sorunlar tartışılırken hayvanların eylemleri ile ilgili sorunlar da ortaya çıkar. Örneğin bu yuva nasıl yapıldı? Yapının hangi yönleri eski hangi yönleri yenidir? gibi. Bu böyle olmalıdır. Yapıların bir şekilde bazı hayvanlar tarafından üretildiği gerçektir. Ancak yapılar da gerçektir. Bu basit düşünceler, insan faaliyeti ürünler ve aynı zamanda

sanat eserlerine de uygulanabilir. Özellikle de dil ve bilime uygulanır (Popper, 1979, p. 113). Bilgi de uygulaması Popper'ın Üç Dünya Tez'idir (Popper, 1979, p. 114). Popper tezi hususunda: "Nesnel ürüne vurgu yapan üç ana tezim bu nedenle ne teleolojik ne de bilim dışıdır" (Popper, 1979, p. 114). "Biyolojik düşüncelerimizi takip edersek, bunların Darwinci evrim teorisi için genel bir öneme sahip olduğunu görmek kolaydır: Kendimizi nasıl ayağa kaldırabileceğimizi açıklarlar. Ya da daha entelektüel bir terminolojiyle ortaya çıkışı açıklamaya yardımcı olurlar" (Popper, 1979, p. 119).

Sonuç

Bilgi edinme süreçlerinde yanlışları keşfederek onları ayıklayan bir yöntem arayışı bağlamında eleştirel akılcılığını inşa eden Popper, kesin, değişmez bilgiye ulaşmanın olanaklı olmadığı inancındadır. Bu inancın da bilginin doğru ve kesin olması arasındaki farkın ortaya koyulması suretiyle kanıtlanabileceğini ileri sürer. Kendini bir aydınlanmacı ve rasyonalist olarak tanımlayan Popper, aklın, doğanın sırlarını çözme olanağını yanlışlamacılık tezine dayalı eleştirel akılcılığıyla ortaya koyar. Bu noktada Immanuel Kant'ın eleştirel akılcılığından çok etkilenmiş olmasına hatta kendi eleştirel akılcılığını Kant'ın anlayışını tamamladığını ileri sürmesine karşın kendi eleştirel akılcılığı temel anlamıyla Kant'ın anlayışından çok farklıdır. Kant'ın felsefesine etkisini Hume'un Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırdığı gibi Kant'ın da kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını söyler. Bunun yanı sıra kendi eleştirel akılcılığını tasarımlarken Sokratesçi bilgisizlik savından hareketle, bildikçe ne kadar az şey bildiğini ve bilgisizliğin sonsuzluğunu fark ettiğini bu nedenle geleneksel epistemologların –ki Kant'ı da bu grup içine koymaktadır- gittiği yoldan gitmeyeceğini dile getirir. O halde nasıl bir metodoloji izleyecektir? Popper kendi eleştirel akılcılığının formülasyonunda biyolojik bir açıklama olarak Darwinci evrim anlayışının doğal seçim yaklaşımını kullanır. Bu anlamda kendi epistemolojisini de evrimsel epistemoloji açıklaması olarak adlandırır.

Doğal seçilime dayalı evrimsel epistemolojisinde genel olarak Kant'ın bütünselleştirici, doğrulamacı epistemoloji anlayışından farklıdır. Doğal seçim doğal ayıklamayı içeren bir biyolojik yaklaşım olması bakımından Popper'ın yanlışların ayıklanması süreci olarak tanımladığı bilimsel bilgi sürecini açıklamaya uygun bir yaklaşımdır. Kant'ın aklın yasalarını doğaya dikte etme anlamındaki Kopernikçi devrimine olumlu yaklaşan Popper, mevcut biçimiyle epistemolojinin sorunlarını çözmede, Kant'ın epistemolojisinin eksik kaldığını ileri sürer. Çünkü Kant, aklın diktelerinin doğa tarafından her zaman olumlanmadığını gözden kaçırır ve aklın buyurtusu olan yasaların kesinliğini ileri sürer. Oysa bilimsel kuramlar doğaya tatbik edildiğinde değişen doğaya uyum sağlamalıdır. Bu ise kuramların gelip geçici birer varsayım olduğunu gösterir. Doğanın çeşitlilikler içermesi ve değişim içinde olması kesin bilgiye erişim olanağını ortadan kaldırdığı gibi bilginin doğrulanmasında da doğa göz ardı edilmiş olur. Bu bakış açısı da Kant'ın epistemolojisini sınırlı alanda doğrulanmış bir teori haline getirir. Kant'ın epistemolojisindeki bu durumu, Newton fizikine olan değişmez inancının bir sonucu olarak yorumlar. Ancak Einstein teorisiyle birlikte epistemoloji de çok şey değişir. Bu çerçevede Kant'ın eleştirel akılcılığının da epistemolojik sorunları açıklamada yetersiz kaldığı ortaya çıkar. Popper, bu yetersizliği kendisinin yanlışlamacı, karşı tümevarımcı, evrimsel epistemolojisinin tamamladığını ileri sürer.

Popper bilimsel yasaların doğaları gereği varsayımsal olduğunu, bilimin temelinin açık uçlu bir fikir birliğinden oluştuğunu ileri sürer. Ona göre bilimsel kuramlarda kesinlik yerine sorun çözücü yön öne çıkarılmalıdır. Bu da bilimsel kuramların gelip geçici, varsayımsal olduğunu gösterir. Sorun çözme hayatta kalmadır. Sorun çözme biyolojik canlılar evreninde hayatta kalma yollarından biridir. Kendini, çevreye uyum sağlama olarak gösterir. Ortaya çıkan yeni durumlara uyum sağlayan canlılar yaşamını sürdürebilir. Ancak çevreye iyi uyum yapan her canlının yaşamaya devam edeceği tüm canlılara genellenemez. Çünkü ne kadar iyi sorun çözücü olursa olsun daima çözemeyeceği sorunlar her daim olacaktır. Bunu görmek için doğaya bakmak yeterlidir. Doğada

çevresine ne kadar iyi uyum yaparsa yapsın yok olup giden türler mevcuttur. Biyolojik evrendeki bu durum bilimsel varsayımlar için de geçerlidir. Ne kadar iyi sorun çözücü olurlarsa olsunlar kuramlar kesin ve sonsuza kadar geçerli olma özelliği göstermezler. Çünkü her çözülen sorun yerini yenisine bırakmaktadır. Yeni sorunların ortaya çıkmasında ise bilimsel kuramlar etkilidir. Çünkü koşullar değiştikçe bilimsel kuramlarda yeni sorunlar keşfeder ancak sorunları çözmekten uzağa düşebilirler.

Popper, biyolojik evrende hayatta kalmanın yolu olan sorun çözmeyi bilimsel kuramlar için de geçerli olduğunu ve bilimsel keşfin çözülmüş sorunlardan çözülecek sorunlara doğru rasyonel bir yolculuk olduğunu ileri sürer. Bununla birlikte insan doğadaki diğer biyolojik türlerden sorun çözücü olmada, eleştirel bir tartışma dünyası kurabilmesi açısından farklılık gösterir. Bu farkı Popper ünlü Üç Dünya kuramıyla açıklar. Fiziki nesnelerin dünyası Dünya 1, canlıların dünyası Dünya 2 ve bilimsel kuramların dünyası Dünya 3'tür. Popper'a göre Kant bilimsel kuramları Dünya'2 ye konumlandırır. Aklın yasaları düzenleyici ilkeler olarak bu dünyada yer alır. Duyu verilerini denetler, bütünleştirir ve Dünya1' e dikte eder. Dünya 2 Popper'a göre nesnel değil öznedir. Dolayısıyla Kant'ın epistemolojik açıklamaları da öznel olacaktır. Dünya 3 ise diğer iki dünyadan özerktir. Bu nedenle Kant'tan farklı olarak bilimsel bilginin nesnel olma koşulu aklın düzenleyici olmasına değil ondan bağımsız olarak var olabilmesine bağlıdır. Bilimsel kuramların var olma sahası bu nedenle zihin olamaz. Zihin dışında ancak fiziki dünya yani Dünya 1'in cansız nesnelerinden de özerk olarak var olması gerekir. İşte Dünya 3 bu anlamıyla her iki dünyadan özerk olarak var olan bilginin dünyasıdır. Örneğin Newton Yasaları, Einstein Fizigi, bir sanat eseri, bir havaalanı her iki dünyadan da özerk olarak Dünya 3'te nesnelleşir. Bilimsel bilginin nesnel olması bu şekilde açıklanır.

Diğer yandan bilimsel kuramların bütünsellik çerçevesinden çıkarılması yani varsayım olarak görülmesi kuramsal çoğulculuğa yol açar. Kuramsal çoğulculuk Kant'ın epistemolojik açıklamalarına uygun değildir. Ama Popper'ın eleştirel akılcılığının olmaz ise olmaz bir sonucudur. Kuramsal çoğulculuk bilimsel bilginin nesnellikten uzaklaşması değil aksine nesnelleşmesi için gereklidir. Kant epistemolojisi çerçevesinden bakıldığında ise duyu verilerinin aklın düzenleyici ilkeleriyle buluşmaması öznelliğe yol açar. Öznelikten kurtulmanın yolu aklın değişmez düzenleyici ilkelerine göre duyu verilerini bütünleştirmektir. Kant'ın bütüncül, evrensel olan aklın düzenleyici ilkeleri sayesinde bilim insanının merkezde olduğu ve doğaya yönelerek onu düzenlediği bir etkinliktir. Aydınlanmanın iyimserliği bağlamında her şey insan içindir ve dolayısıyla bilim de insan içindir. Popper'ın doğal seçim temelli eleştirel akılcılığında ise hem insan hem de kuramların sorun çözücü olma yönü öne çıkarılmaktadır. Ancak doğal seçilimin nasıl olacağı sorusuna ne biyolojik olarak Darwinizm ne de bilimsel kuramlar açısından Popper yeterli bir açıklama yapabilmiştir. Bu durumda doğal türler arasında, insanlar arasında ve hatta bilimsel kuramlar arasında –her ne kadar önceki kuramdan daha iyi sorun çözücü olması gerektiği söylene de- seçilimin nasıl olduğu berbersizdir. Bilimsel kuramlar iki dünya dışında özerk olduklarından Dünya 1'e olduğu kadar Dünya' ye de etki etmektedir. Üç dünya arasındaki korelasyonda Popper, her ne kadar dünyaların etkileşiminin Dünya 2 yani insan üzerinden gerçekleştiğine vurgu yapsa da insanın yapay olan Dünya 3 tarafından etkileniyor olması, temel fail ve gaye olan insanı, araç haline getirir. Kant'ın aklın yasalarını fiziki dünyaya dikte etmesini olumlu karşılayan Popper, Dünya 3'ün Dünya1'i değiştirmek, düzenlemek yani yeni bilimsel varsayımları Dünya 1'e dikte etmek için Dünya 2'yi etkilemek zorunda olmasını da olumlu karşılamaktadır. Bu durumda Kant'ın doğa karşısında insanı konumlandıran ve insanı duyu verilerini aklın düzenleyici ilkeleri sayesinde bütünleştirerek doğayı düzenleme amacı Popper'ın biyolojik doğal seçim ilkelerine dayalı evrimsel epistemolojik eleştirel akılcılığı, insanı da dikte edilen bir varlığa dönüştürmektedir. Bu durumda insanın değişim ve dönüşümünde görünen o ki, doğal seçim değil, Dünya 1 ve Dünya 3'ün ilkeleri etkili olacaktır. Yani insan doğanın bir parçası olması bakımından kendi değiştirip dönüştürdüğü dünya karşısında etkilenen bir var oluşa dönüşecektir. Hayatta kalmak

için yeni tasarımıladığı dünyaya uyum sağlayamadığı, yani sorunları çözemediği takdirde sonunun ne olacağı belirsizdir. İnsanın, Kant'ın epistemolojisiindeki Kopernik devrimiyle epistemolojik ve ontolojik açıdan sahip olduğu konumu artık o kadar sağlam değildir. Bu durumda insan hayatta kalma sorununu çözebilmek için kendisini nasıl dönüştürmelidir? Bu dönüşüm sadece epistemolojik olarak değil ontolojik olarak bir dönüşüm geçirmesini gerektirebilir mi? Bu ve buna benzer sorular eleştirel akılcı iki filozofun epistemolojik varsayımlarının, insanın ontolojik ve epistemolojik eylemleri açısından farklı sonuçlara doğru ilerlediklerinin göstergesidir.

Sonuçta Dünya 3 Popper'ın eleştirel akılcılığına dayalı evrimsel epistemolojisinin Kant'tan ayrılan yönünü ifade eder. Bu ayrım Popper'ın kendi eleştirel akılcılığının Kant'ı tamamladığını söylese de bu tamamlama, iki filozofun epistemolojik ve bilimsel kuramlarının açıklama gücü ve bilim felsefesinde yol açacağı sonuçlar açısından birbirinden dramatik şekilde farklıdır. Bu fark Einstein ve Newton fiziği arasına Popper'ın koyduğu fark gibi, doğrultusu aynı olmayan ancak doğayı anlamak bakımından farklı iki varsayımsal kuram olması gibidir. Yani esasında bir tamamlama değil keşif yolunda iki ayrı açıklama tarzıdır. Dayanakları farklı olduğu gibi yol açacağı sonuçlar da farklıdır.

Kaynakça

- Bradie, M. (2016) Karl Popper's evolutionary philosophy. In J. Shearmur & G.Stokesand (Eds.), *The Cambridge companion to Popper* (pp.143-149). Cambridge University Press.
- Carr, B. (1977). Popper's third world. *The Philosophical Quarterly*, 27(108), 214-226.
<https://doi.org/10.2307/2218780>
- Chalmers, A. (2007). *Bilim dedikleri* (H. Arslan, Çev.). Vadi Yayınları.
- Fernandes, S. L. De C. (1985) *Foundation of objective knowledge*. Springer.
- Gillies, D. (2018). *Yirminci yüzyılda bilim felsefesi* (M. Tuncel, Çev.). Nobel Yayınevi.
- Goldmann, L. (1983). *Kant felsefesine giriş* (A. Timuçin, Çev.). Metis Yayınları.
- Güzel, C. (2010). *Bilim felsefesi*. Kırmızı Yayınları.
- Irzık, G. (1990). Karl Popper'ın üç dünya kuramı ve bilimsel bilginin nesnelliği. *İçinde Felsefe Tartışmaları* (9. Kitap, ss. 84-89). Kent Basımevi.
- Kant, I. (1993). *Ari usun eleştirisi* (A. Yardımlı, Çev.). İdea Yayınları.
- Kant, I. (1995). *Prolegomena* (İ. Kuçuradi, Çev.). Türkiye Felsefe Kurumu.
- Popper, K. R. (1956). *Realism and the aim of science*. Routledge.
- Popper, K. R. (1972). *Objective knowledge an evolutionary approach* (Rev. ed.). Clarendon Press.
- Popper, K. R. (1978). Three worlds. In the tanner lecture on human values (pp. 143-167).
Delivered The University of Michigan.
<http://hdl.handle.net/2027/spo.act2080.0018.001:01>
- Popper, K. R. (1994). *Conjectures and refutations*. Routledge.
- Popper, K. R. (1998). *Bilimsel araştırmanın mantığı* (İ. Aka & İ. Turan, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Popper, K. R. (2006). *Bir entellektüelin yaşam öyküsü bitmeyen arayış* (M. Acar, Çev.). Plato Film Yayınları.
- Popper, K. R. (2009). *The two fundamental problems of the theory of knowledge* (T. E. Hansen, Ed.). Routledge.
- Popper, K. R. (2010). *Daha iyi bir dünya arayışı* (İ. Aka, Çev.), Yapı Kredi Yayınları.
- Russell, B. (1996). *Dış dünya üzerine bilgimiz* (V. Hacıkadiroğlu, Çev.), Kabalcı Yayınevi.

Makale Geliş | Received: 06.01.2025
Makale Kabul | Accepted: 19.04.2025
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.1614601

Abdurrahman GÜLMEZ

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof.

Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Gümüşhane-TÜRKİYE
Gümüşhane University, Faculty of Divinity, Department of Islamic History and Arts, Gümüşhane-TURKIYE

ORCID: 0000-0002-7155-7047

abdurrahman.gulmez@gumushane.edu.tr

Timurlu Devleti Dönemi Tarih Yazıcılığı

Öz

Kadim bir kültüre sahip olan Fars kültüründe Fars tarihi ve Farsça tarih yazıcılığı İslamiyet öncesine dayanmaktadır. Hz. Ömer zamanında İran toprakları Müslümanların eline geçtikten sonra Fars tarih yazıcılığı uzun bir dönem Arapça olarak devam etmiştir. Bundan dolayı da Fars tarih yazıcılığı veya İran tarih yazıcılığı ikinci planda kalmıştır. 10. yüzyılın sonundan itibaren gelişmeye başlayan Farsça tarih yazıcılığı Samanoğulları, Büveyhiler, Gazneliler ve Selçuklular döneminde Arapça tarih yazıcılığı ile yeniden rekabet edebilecek bir düzeye ulaşmıştır. Timurlular döneminde ise tarih alanında önemli eserler verilmiştir. Bu çalışmanın konusu Timurlu Devleti dönemi tarih yazıcılığı hakkındadır. Çalışmanın amacı, Timurlu Devleti'nin kuruluşundan yıkılışına kadarki dönem içerisinde Timurlu Devleti'nden bahseden Farsça tarih yazımının gelişimini incelemek ve analiz etmektir. Çalışmada Timurlu Devleti tarihinden bahseden müellifler, eserleri, müelliflerin tarih yazımının sebepleri ve faydaları konusundaki yaklaşımları ve tarih yazımında Timurlu hükümdarlarının rolleri ve teşvikleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Çalışma dönemsel bir araştırmadır. Özellikle o dönemde iz bırakan Zahir-i Mar'âşî, Hâfız-ı Ebrû, Ibn Arabşah, Mîrhând, Mevlânâ Şerefeddin Ali Yazdî ve Nizâmeddîn-i Şâmî gibi müelliflerin çalışmaları üzerinde durulmuştur.

Bu makale, konuyla ilgili Farsça tarihi kaynakların doküman analizi yöntemi çerçevesinde incelenmesi ve değerlendirilmesi esasına göre hazırlanmıştır. Çalışma, özgün konusu ve kapsamı itibarıyla literatüre bir katkı sunmaktadır. Elde edilen bulguların, Timurlu Devleti tarihi ve tarih yazıcılığı alanında yürütülecek araştırmalara rehberlik etmesi öngörülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam tarihi, Timurlu devleti, Fars tarih yazıcılığı, İran.

Historiography of the Timurid State Period

Abstract

Persian history and Persian historiography in Persian culture, which has an ancient culture, date back to pre-Islamic times. After the Iranian lands were taken over by Muslims during the time of Hz. Omar, Persian historiography continued in Arabic for a long time. For this reason, Persian historiography or Iranian historiography remained in the background. Persian historiography, which started to develop from the end of the 10th century, reached a level where it could compete with Arabic historiography again during the Samanids, Buyids, Ghaznavids and Seljuks. During the Timurids, important works were produced in the field of history. The subject of this study is about historiography during the Timurid State. The aim of the study is to examine and analyze the development of Persian historiography that mentions the Timurid State from its foundation to its collapse. The study focuses on the authors who mentioned the history of the Timurid State, their works, the authors' approaches to the reasons and benefits of writing history, and the roles and encouragements of the Timurid rulers in writing history. The study is a periodic research. In particular, the works of authors who left their mark in that period, such as Zahir-i Mar'ashî, Hafiz-i Ebru, Ibn Arabshah, Mirhand, Mawlana Sharafeddin Ali Yazdi and Nizamuddin Shami, are emphasized.

The article was prepared based on the document analysis method based on the examination and evaluation of Persian historical sources related to the subject. The study makes a contribution to the literature in terms of its original subject and scope. It is thought that the study will contribute to the guidance of studies to be conducted on the history of the Timurid State and historiography.

Keywords: Islamic history, Timurid state, Persian historiography, Iran.

Giriş

1. Fars Tarih Yazıcılığı

Kadim bir kültür ve uygarlığa sahip olan Fars kültüründe tarih yazıcılığı İslamiyet'ten önce vardı. M.Ö. 550'li yıllarda Pers İmparatoru Şah Daryuş'un (M.Ö.522-486) yaptığı fetihlerini Behistun dağında bulunan Behistun kitabesine eski Farsça, Babilce ve Elamca olarak üç dilde yazdırması (Gülmez, 2021, s. 65), Sâsânî İmparatoru I. Şapur'un (M.S. 240-272) Anadolu'ya yaptığı seferini anlatan Kâbe Zerdüş kitabesi gibi daha birçok kitabe Fars tarih yazıcılığının başlangıcı olarak kabul edilebilir. Bunların yanı sıra Farsça yazılıp ama Arapçaya tercüme edilen eserler de mevcuttur. Emevi halifesi Hişam b. Abdülmelik'in tercüme ettirdiği Farsça eserlerde bulunmaktadır. Bunlar İslam tarih yazıcılığı veya Şam tarih yazıcılığı okulunun eserleri olarak da geçmektedir. Ama en ünlü Farsça eser ki birçok tarihçinin de başvurduğu *Hudâynâme* ya da *Hudâynâmeha*'dır. Sasani Kısrası III. Yezdicerd zamanında Sâsânî Devleti'nin resmî salnâmelerinden faydalanılarak kaleme alınan bu eser birkaç defa *Siyerel-Müluk* adıyla Arapçaya tercüme edilmiştir. Eser başta Firdevsî'nin *Şâhnâme*'si olmak üzere Sâsânî tarihi üzerine kaleme alınan Farsça ve Arapça kitaplara doğrudan veya dolaylı olarak kaynak olmuştur. Nicholson'a göre bu eser İslam tarih yazıcılığı için bir başvuru kaynağıdır. Bu eserin en iyi tercümesini İbnü'l-Mukaffa yapmıştır. İbn Kuteybe *Siyerel-Acem* adlı eseri için *Hudâynâme*'den alıntılar yapmıştır. Bunların yanı sıra *Gâhnâme* ve *Ayinnâme* gibi Farsça eserler de Arapça'ya tercüme edilmiştir. İbnü'n-Nedîm *Ayinnâme*'den Mesûdî ise her ikisinden istifade etmiştir (Seccâdî & Alemzadeh, 2012, s. 32-33). Farsça'dan Arapça'ya yapılan ilk tercüme padişahların biyografileri ve izledikleri siyaset, devlet ricali, idari kurumlar ve tarihi kıssaları anlatan eserler tercüme edilmiştir.(Seccâdî & Alemzadeh, 2012, s. 80) 11. yüzyılda Fars İslam Tarih yazıcılığı alanında genel tarih, hanedan tarihi, yerel tarih gibi alanlarda eserler yazılmıştır. Bu eserlerin bazıları ise Arapça'dır (Seccâdî & Alemzadeh, 2012, s. 114).

Tarih yazıcılığı, tarih boyunca insanların geçmişte yaşanan olayları bilme, yazma ve okuma isteğiyle ortaya çıkmıştır. İslamiyet ile Hz. Peygamberin siyerini, gaza ve cihatlarını öğrenmek ve aktarmak amacıyla İslam tarih yazıcılığı başlamıştır. İslamiyet'in Hz. Ömer ile birlikte İran'a girişi İslam tarih yazıcılığı açısından bir dönüm noktası olmuştur. Zira İran coğrafyasında eserleriyle büyük çığır açan (Kütüb-i Sitte yazarları gibi) âlimler yetişmiştir. Emevi ve Abbasiler döneminde ise eserlerin Arapça yazılması Farsça'yı dolayısıyla da İran tarih yazıcılığını ikinci plana atmıştır. 10. yüzyılın sonu 11. yüzyılın başlarında Fars tarih yazıcılığı için yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu dönemde İran'da kurulan devletlerin Farsça'yı yazışma dili olarak kullanmaya başlamasıyla Farsça tarih yazıcılığı ya da Fars tarih yazıcılığı ön plana çıkmaya başlamıştır. Samanoğulları, Büveyhîler, Gazneliler, Selçuklular ve Şebânkârê gibi devletler döneminde Fars tarih yazıcılığı gelişerek Arapça tarih yazıcılığının önüne geçmiştir. 11 ve 12. yüzyıllarda İran coğrafyasında Farsça yazılan eserler Arapça'dan daha fazladır. Fars tarih yazıcılığı Moğollar, İlhanlılar ve Çağatay hanlığı dönemlerinde bir duraklama yaşamıştır. Ama Çağatay Hanlığı, İlhanlı Devletinden farklı olarak Cüveynî, Reşîdüddin ve Vassaf gibi tarihçilere sahip olmadığından Çağatay hanlığının ilk dönemlerine ait tarihi bilgiler yabancı kaynaklardan alınmaktadır (Kerkî, 2014, s. 36-37). Timurlu Devleti tarih yazıcılığı kendi dönemiyle sınırlandırılmaz zira günümüzde bu konu hakkında Türkiye, İran ve Avrupa'da çalışmalar yapılmaktadır.

Türkiye'de Timurlu Devletiyle ilgili yapılan çalışmaların bazıları şunlardır; İsmail Aka'nın *Timurlular ve Orta Asya'nın Parlak Devri*, Mirza Şâhruh Timur'un *Hükümdar Oğlu Uluğ Bey'in Babası* (1405-1447), *Mirza Şâhrub ve Zamani* (1405-1447), *Tacü's-selmânî*, *Tarih-i Alem-Ara-i Abbasi*, *Timurlular Devleti Tarihi*, *Timurlular*, Necati Lugal'in tercüme ettiği *Zafername* ve Muhammed İbrahim Yıldırım'ın yazdığı *Emir Timur'un Fars Hanedanlarına Karşı Tutumu: Mar'aşiler ve Muzafferiler Örneği*, *Timurlu Tarihine Dair Farsça Yeni Bir Kaynak Zahîri Maraşî'nin Müntahabüt Tevârih*, (Nâsirüddîn Hüseyin b. Muhammed b. Alî el-Ca'ferî er-Rugadî el-Münşî, 2023, s. 345-349),

Gülmez'in *Hâfız-ı Ebrû'nun Hayatı ve Tarihçilik Yönü* gibi çalışmalar yapılmıştır. (Gülmez, 2025, s. 37-57)

2. Timurlular Dönemi Tarih Yazıcılığı

Timurlu Devletinin kurulmasıyla Fars tarih yazıcılığında gelişim ve rûşt dönemi de başlamıştır. Timur'un zaferlerinin ve fetihlerinin yazılmasını istenmesi üzerine Nizâmeddîn-i Şâmî bunun için görevlendirilmiştir. Nizâmeddin tarafından başlatılan bu geleneği *Şemsü'l-hüsn (Târihnâme)* adlı eserin müellifi Tâceddîn-i Selmânî ve *Zafernâme'sini* 828 (1425) yılında Timur'un torunu Mirza İbrâhim Sultan adına kaleme alan Şerefeddin Ali Yezdî devam ettirmiştir. Timurlu tarihçiliği, tarihçi Hâfız-ı Ebrûyla daha genel bir çizgiye kavuşmuştur. Genellikle Bel'amî ve Reşîdüddin'in yolundan giden Hâfız-ı Ebrû, *Câmi'u't-tevârîb*'in sona erdiği 703/1304 yılı ile Timur'un ortaya çıkışı arasındaki karanlık dönemi açıklığa kavuşturmuştur. Şâhruh adına yazdığı *Zafernâme* ile Gıyâseddin Baysungur adına yazdığı *Mecma'u't-tevârîb*'te tarih kavramını ayrıntılı biçimde ele almış ve tarih ilminin faydalarını anlatmıştır. Hâfız-ı Ebrû'nun bu usulü daha sonra Abdürrezzâk es-Semerkindî tarafından *Matla'ı Sa'deyn*'de devam ettirilmiştir. İslam dünyasının mufasssal bir tarihini yazma arzusu Timurlu hâkimiyetinin sonlarına doğru Mîrhând'ın (ö. 903/1498) şahsında bir defa daha canlanmıştır. Mîrhând'ın uzun bir çalışmadan sonra kaleme aldığı *Ravzatü's-safâ* bir kısmı günümüze ulaşmayan eserlerden yapılan geniş aktarmalar içermektedir. Mîrhând'ın torunu Hândmîr, Fars tarih yazıcılığının son büyük temsilcilerindendir. Müellif *Tâc* ve *Hulâşatü'l-abbâr* adlı eserlerinden sonra geniş bir İslam tarihi niteliğindeki *Habîbü's-siyer*i kaleme almıştır. Çok yönlü bir tarihçi olan Hândmîr'in *Hümâyunnâme* ve *Düstürü'l-vüzerâ'* adlı iki biyografi eseri daha vardır. Timurlulardan sonra İran coğrafyasında hüküm süren hânedanlardan Karakoyunlular ve Akkoyunlular devrinde önemli bir tarih yazıcısı çıkmamıştır. Bu dönemde Ebû Bekr-i Tihârânî'nin *Kitâb-ı Diyarbekriyye* ve Fazlullah b. Rûzbihân el-Huncî'nin *Târih-i 'Âlem'ârâ-yı Emînî* gibi eserleri, her ne kadar karanlık bir dönemin sıra dışı kaynakları olarak önem taşısa da İlhanlı ve Timurlu devri tarihçiliğiyle karşılaştırılabilecek özelliklere sahip değildir (Fayda, 2011, s. 119-122). Timur, coğrafya, tarih ve neseble ilgilenen birisi olduğundan başarılarının doğru bir şekilde kaydedilmesini istemekteydi (İbn Haldûn, 2004, s. 17). Seferlerinde ve seyahatlerinde Hz. Peygamberin kıssalarını, meliklerin hayatlarını, geçmişe ait bilgileri ve tarihi vakaları dinlemekteydi ve dinlediği bu eserler Farsçaydı. Hikâyeleri tekrar ettirerek bunların yanlış okunmasını engelleyerek ahenkli okunmasını isterdi. Okuma-yazması olmadığı gibi Arapça da bilmezdi. Türkçe, Moğolca ve Farsça konuşurdu (İbn Arabşah, 2023, s. 27-28). Mevlâna Nizâmeddin Ali Şâmî'nin 806/1404'te yazdığı *Zafernâmesi* dışında Timur'un hayatını anlatan tüm tarihi eserler kaybolmuştur. Günümüze ulaşmayan bu eserlerin varlığını ise diğer kaynaklarda geçen bilgilerden öğrenmekteyiz.

Birinci el kaynak olan ve Türkçe yazılan iki eser Mevlana Safiyeddîn Hitlanî Semerkandî'nin *Zafernâmesi* (Şîrâzî, 1938, s. 549) ve 807/1405 yılından önce Uygur Türkçesiyle telif edilen *Tarih-e Hanî*'dir (Barthold & Keşâverz, 1987, s. 167). Timur'un Seferleriyle ilgili Farsça ve Türkçe eser yoktur. Nizameddin Şâmî, Timur'un, 804/1402 yılına kadar olan dönemi anlatan ayrıntılı bir tarih yazılmasını emrettiğini belirtmektedir (Şamî, 1984, s. 10-11). Bu dönemi anlatan eserler, Şeyh Mahmud Zengî Acem Kirmanî'nin manzum tarih olarak yazdığı *Tarihçe* ve oğlu Mevlana Kutbeddîn'in de buna yazdığı zeyil, (Yezdî & Abbâsî, 1957, s. 379) Mevlana Sadullah Kirmanî'nin telif ettiği *Fütubat-e Miranşabî*, (Storey, 1983, s. 1042) Mevlana Gazi Nasireddin Ömer'in *Ruznameye Fütühate Hindistan'dır* (Yezdî & Abbâsî, 1957, s. 147). Bu eserlerden son ikisi Timur'un hayatı ve faaliyetlerini anlatmaktadır. Timur'un 1401 yılından önceki fetihleri hakkında bilgi veren çok az kaynak bulunmaktadır. Bu kaynaklar Timurlu tarih yazıcılığının gelişimi üzerinde bir etki oluşturmamış ama geleneksel tarih yazımını başlatmıştır. Bu alanda yazılan ilk çalışma Muhammed Şebânkâreî'nin *Mecma'u'l-Ensâb'ıdır*. Şebânkâreî'nin ölümünden sonra Heratlı Gıyâseddin b. Ali Feryûmedî bu esere Horasan bölgesindeki mahalli hanedanları anlatan (14.

yüzyıldaki) bir zeyil eklemiştir. *Mecmau'l-Ensâb* adlı bu eser, Feryûmedi'nin zeyliyle birlikte 1984 yılında Tahran'da Mir Haşim-i Muhaddis tarafından neşredilmiştir (Soylar, 2018, s. 3; Şebânkâreî & Muhaddis, 1984, s. 321).

Zafernameyi Şamî'yi tamamlamak için Timur'un ölümünden sonraki 30 yıl içinde olan olayları ihtiva eden birkaç tarihi ve biyografik eser telif edilmiştir. Bunlardan biri olan Hoca Taceddin Selmanî İsfahanî 813/1410 yılında Timur'un küçük oğlu Şâhruh'un (779-850/1377-1447) desturuyla *Şemsü'l-hüsn Zeyli Zafername*'yi telif edilmiştir (Aka, 1988, s. 4-5; Storey, 1972, s. 815-817).

Timur'u yakından tanıyan ve Timurluların resmi tarihçisi Hâfız-ı Ebrû, *Zafernâme-i Şamî*'den (Şeşen, 1998, s. 242-243) iki yıl sonra 1404 yılının Mart'ından 1405 yılının Şubat ayının ortasına kadar (Timur'un vefatına kadar) olan dönemi bu eserin devamı olarak yazmıştır. Hâfız-ı Ebrû daha sonraki eserlerini *Mecmu'e el-tevarih* ve genel bir tarih mahiyetinde olan *Zübtü'dü el-evarih Baysungurî* gibi eserleri Şâhruh'un emriyle yazmıştır. Mevlânâ Mu'nuddîn-i Natanzî'nin genel tarih mahiyetinde olan *Müntehi el-tevarih*'in bazı bölümlerinde Timurla ilgili kısımlar olup bunu 817/1414 yılında Şâhruh'a hediye etmiştir. Aynı dönemde Mevlana Gıyasettin Ali Yezdî'nin 800/1398 yılındaki Hindistan seferini günü gününe anlatan *Ruzname-i Gazavat-ı Hindistan*'ı (Tauer, 1965, s. 50) bitirmiştir. Gıyasettin Ali Yezdî'nin yazdığı gibi oğlu Mevlânâ Şehabettin Muhammed Münşî'nin de yazdığı raporda Timur'un eliyle fethedilen kaleler ve Memluk ordusu 803/1401 ve Osmanlılar 804/1402 karşısındaki zaferlerini *Feth bilad ve vilayet-i Şam ve Rum* adıyla telif etmiştir. Mevlânâ Şehabettin Muhammed Münşî'nin bu eseri 1987 yılında Özbekistan'ın Margilan şehrinde görülmüş ama günümüzde ise bu eser kayıp olmuştur (Yezdî, 2000, s. 207). Timur'un hayatını doğumdan ölümüne kadar anlatan bir diğer eser ise 880/1475 yılında telif edilmeye başlanan ve 1489 yılında da tamamlanan ve 35919 numarayla Tahran Meclis kütüphanesinde kayıt altında olan Zahîr-i Mar'aşî'nin *Müntahabü't-tevârih* adlı eseridir (Yıldırım, 2016, s. 377).

Hâfız-ı Ebrû ve Mevlânâ Şerefeddin Ali Yezdî, *Zafername-i Şamî*'yi yeniden düzenleyerek Sultan İbrahim dönemi, Baysungur dönemi olan 822/1420'li yılların hepsini kaleme almıştır. Yezdî, 821/1419 yılında Sultan İbrahim'in eyaleti olan Şiraz'dan başlayarak Timur'un hayatı hakkındaki bilgileri topladıktan 5 yıl sonra *Zafername* adlı eserini yazmıştır (Şeşen, 1998, s. 797-807). Tahmini bu dönemde Hâfız-ı Ebrû, Herat'ta Şâhruh hakkında *Mecma'u't-tevârih* ya *Zübdetü't-tevarih* ya da *Zübdetü't-tevarih-i Baysungurî*'yi yazdı ki bu eser aslında *Zafername-i Şamî*'nin düzeltilmiş detaylı şekliydi. Tüm bunlarla birlikte Timur'un ölümünden 25 yıl sonra (834/1430) onun hayatı ve faaliyetleri hakkında birçok eser telif edilmiş ama bunların çoğu günümüze ulaşmamıştır.

3. Tarih Yazıcılığının Gelişimi

Geçmişini bilmeyen kendini tanımayan toplum ya da toplumlar hafızasını kaybetmiş akıntıya kapılmış gibidir. Bütün insanların geçmişten cesaret almaya onu öğrenmeye ve bu suretle tecrübe kazanmaya ihtiyacı vardır. Sosyal ilimlerin geçirdikleri tekâmüllerin tarihleri de tarih araştırmalarındaki usuller kullanılarak yazılır (Kütükoğlu, 2023, s. 4-5).

Timur bu düşünceden hareketle kendi dönemiyle ilgili eserler yazılmasını istemiştir. Yazılan bu eserle süslü bir dille yazıldığından ve Arapça şiirlerin inceliklerini anlayamadığından, kaleme alınan eserlerde sade ve anlaşılması kolay bir dil arzu etmekteydi. Bunun için de yapacağı seferlerde önemli olayları kaydedecek ve kaydettikleri bu günlükleri tarihi eserlerine yazacak şahıslar (Nizameddin Şamî, (Gedik, 2017, s. 39) Hâfız-ı Ebrû gibi...) görevlendirirdi. Timur'un bu girişimi tarih yazıcılığının gelişmesine ve birçok eserin verilmesine yardımcı olmuştur. Timur dönemi ve sonrası yazılan eserlere bakıldığında Timurlu tarih yazıcılığının ne kadar geliştiği görülmektedir. Fasîh-i Hâfî, Şâhruh döneminin en önemli devlet adamı olup hazine ve devlet muhasebesinden sorumluydu (Safâ, 1977, s. 489). Fasîh İslam dünyasının genel tarihini kronolojik bir şekilde derlemiştir. 845/1450 yılında kaleme alınan eser mukaddime, iki makale ve bir

hatimeden oluşmuş olup dönemin olaylarını ihtiva etmekte ve olaylar kısa ve sade bir şekilde aktarılmaktadır (Hemayî, 1996, s. 266).

Cafer b. Muhammed Yezdî'n, *Tarih-i Yezdî* adlı eseri Zülkarneyn'in Yezd şehrinin inşasından başlatıp 850/1445 yılına kadar olan İslam tarihi ve İran tarihini ihtiva eder. Eserin mahalli tarih yönü de bulunmaktadır. Eserde Timurlular dönemiyle ilgili olaylar özel önem arz etmektedir (Zerrînkûb, 1978, s. 38). Cafer b. Muhammed Yezdî bu eserin yanı sıra umumi İslam tarihi ve İran tarihini anlatan faydalı ve kısa bir eser olan *Târih-i Evâsüt*'i kaleme almıştır. Hasan b. Şehabettin Yezdî'nin telif ettiği kronolojik ve umumi bir tarih olan *Câmi'u't-tevârih* adlı eser Muhammed b. Baysungur'a takdim edilmiştir. Muhammed b. Fazlullah Musevî tarafından yazılan *Tarih-i Ğeyarat*, Timurlu devletinin umumi tarihini süslü ve özlü bir üslupla yazmıştır. 817-829/1414-1426 yılları arasında telif edilen ve Ebulfeth Sultan İbrahim Timur'a hediye edilen umumi tarih ve ensab konularını ihtiva eden ve müellifi belli olmayan *El-fusûl'u's Sultaniyye Fî'l Usûl-i İnsaniye* de dönemin bir başka kaynağıdır (Storey, 1972, s. 510-518).

Timurlular dönemi, tarih yazıcılığı için bir yükseliş dönemi idi. Zira yukarıda bahsedilen eserlerin yanı sıra başka umumi eserlerde telif edilmiştir. Tarih yazıcılığındaki bu yükseliş döneminde iki önemli şahıs daha ortaya çıkmıştır. Mîrhând'ın, Timurlular dönemini anlatan umumi tarih eseri *Ravzatü's-safâ' fî sîreti'l-Enbiyâ' ve'l-Mülûk ve'l-Hulefâ*'dır. Mîrhând kendisini sanatta, edebiyatta, akli ve nakli ilimlerde geliştirmiştir. Ömrünü ulemayı destekleyen Ali Şîr Nevâî ve Sultan Baykara'nın korumasında geçirmiş olup Herat'ta vefat etmiştir. *Ravzatü's-safâ* adlı eserini Emir Ali Şîr Nevâî adına yazmış ve tarih yazıcılığına üslup ve biçim bakımından yeni ufuklar kazandırmıştır. Mîrhând, bu tarihi eserini 7 cilt olarak planlamış ve yedinci cildi Sultan Hüseyin Baykara'ya ithaf etmiştir. Ama Mîrhând'ın ölümüyle eserin 7.cildini torunu Hândmîr 929/1550 yılında tamamlamıştır (Safâ, 1977, s. 22-52). Tarihi bir eser olan *Ravzatü's-safâ*, ayrıntılı, düzgün, nesir olarak yazılmıştır. Bu yönüyle önceden yazılmış olan Fars tarih kitapları gibidir. Eserinde yararlandığı bazı kaynaklar günümüzde bulunmaktadır (Zerrînkûb, 1978, s. 39). Bu eserin 8. cildinin de olduğu ve bu cildinde de coğrafyadan bahsettiği belirtilmektedir (Herman & Şefîk, 1977, s. 282). *Mecma'u'l-Fusahâ*'nın müellifi Rızâ Kulî Han, *Ravzatü's-safâ*'ya üç cilt daha ekleyerek bunu on cilde çıkararak esere *Ravzatü's-safâ-yi Nâsirî* adını vermiştir. Eklediği üç ciltte konular Safevi, Avşarlılar, Zendiye ve Kaçar devletlerine kadar (1853) ele alınmıştır. Eser çoğu neşredilmemiş kaynaklarla resmî belgelere dayanan 60.000 beyitlik bir eser olup siyasî hadiseler, coğrafya, edebiyat ve sanata dair pek çok bilgiyi ihtiva etmektedir (Safâ, 1977, s. 267; Tokmak, 2008, s. 64-65).

Büyük bir tarihçi olan Hândmîr'in *Hulâsatü'l-abbâr fî Beyâni Ahvâli'l-Ahyâr* adında umumi bir tarih eseri vardır. Eser yaratılıştan 905/1498 yılına kadar olan olayları ihtiva etmiş olup eseri Ali Şîr Nevâî'ye ithaf etmiştir. Hândmîr'in en önemli eseri *Habîbü's-Siyer Fî Abbâri Efrâdi'l-Beşer*'dir. Eser umumi dünya tarihi olup yaratılıştan 930/1523 yılına kadar olan olayları ele almıştır. Eser üç cüz bir mukaddime ve bir hatimeden oluşmaktadır. Bu tarih kitabı kapsamlı bir içeriğe sahiptir. Akıcı bir dille yazılmış olan bu eser özellikle Sultan Hüseyin Baykara ve Şah İsmail dönemi olaylarıyla ilgili önemli ve faydalı bilgiler vermektedir. *Habîbü's-siyer* adlı tarih kitabı, adını Horasan veziri Habîbullah Savcı'dan (lakabı Kerîmeddin) almıştır. Hândmîr, bu tarihi eseri yazarken Ali Şîr Nevâî'nin kütüphanesinden yararlanmış ve kütüphanede Timurlu sultanlarının ve şehzadelerin yazışmalarından, resmî belgelerden, yazışmalardan faydalanmıştır. Sanat ve ilim adamlarıyla olan ilişkisinden dolayı da eser büyük bir güvenilirliğe sahiptir (Seccâdi & Alemzadeh, 2012, s. 120; Zerrînkûb, 1978, s. 39-40).

Lübbü't-Tevârîh'in yazarı Mîr Yahyâ b. Abdüllatîf Hüseynî el-Kazvînî (962/1583)'dir. Umumi bir tarih olan bu eser 948 yılına kadar olan olayları anlatır (Storey, 1972, s. 572-573). Eser dört bölümden meydana gelir. Birinci bölüm Hz. Peygamber ve on iki imama, ikinci bölüm İslam öncesi İran şahlarına, üçüncü bölüm İslam dönemi hükümdarlarına, dördüncü bölüm de Safevîler devrine ayrılmıştır. İkinci bölüm Pîşdâdîler, Keyânîler, Beylikler (Mülûkü't-tavâif) ve Sâsânîler; üçüncü bölüm Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler, Gazneliler, Gûrîler, Büveyhîler, Selçuklular, Hârizmşahlar, Atabegler, Batı ve İran İsmâîlîleri, Karahıtaylar, Cengiz'den Ebû Said Mirza Bahadır Han'a kadar Moğollar, Moğollar ve Timurlular dönemi arasındaki beylikler, Timurlular, Akkoyunlular ve Karakoyunlular, Mâverâünnehir ve Horasan Özbekleri; dördüncü bölüm müellifin dönemine kadarki Safevî tarihini içerir. Müellif kitabının sonunda, Safevî dönemini anlatan daha ayrıntılı bir eser yazmayı düşündüğünü kaydetmekteyse de bunun yazılıp yazılmadığı belli değildir (Kurtuluş, 2022, s. 158).

Timurlular dönemi tarih yazıcılığı oldukça zengindir. Öncelikle Timurlu Devleti hanedanının soyu hakkında yazılan eserlerden bahsetmek gerekir. Uluğ Bey olarak bilinen Muhammed Turgayî, babası Şâhruh döneminde Semerkand'ı uzun yıllar yönetmiş ve şehri bir kültür merkezi haline getirmiştir. Uluğ Bey, *Cengiz'in Dört Ulusu* ya da *Dört Ulusun Tarihi* diye bir rapor hazırlamıştır. Bu raporda Cengizhanlıların dört ulusu ve Etrakların şeceresinin hülasası yazılmıştır. Bu iki eserde Cengizhanlılardan seleflerine ve Timur dönemine kadar olan tarihi olaylar anlatılmaktadır. Timur'un hayatını ve fetihlerini *Zafername* adı altında manzum bir dille yazan müelliflerde bulunmaktadır. Şair Abdullah Hatfî, Camî'nin kız kardeşi, *Temername ya Zafername* ki bu eserin yazımında *İskendername-i Nizâmî*'yi taklit etmişti. İçeriğindeki Timur'un söz ve davranışlarını ise *Zafername-i Ali Yezdî* den almıştır (Safâ, 1977, s. 442). 950/1543 yılında ise Kasımî Canbazî, Şâhruh tarihini *Şahrubname* adı altında nazm olarak telif ederek Şah Tahmasb'a takdim etmiştir. Timurlular döneminin bir diğer tarihçisi Herat'ta doğan Kemâleddin Abdürrezzâk b. Celâleddin İshak Semarkandî'dir. (816-887/1413-1484) Babası Şâhruh'un ordusunun imamı ve hâkimiydi. Timurlular döneminde devletin birçok üst düzey kademesinde bulunmuş ve Hindistan'a yapılan askeri seferlere katılmıştır. Kendisi de 844/1441'de Şâhruh tarafından Hindistan Kalikut'a elçi olarak gönderilmiş bir süre sonra Vicayanagar'a gitmiş ve 846/1443'te Herat'a dönmüştür. 849/1446 yılında da Gîlân'a gitmiş daha sonra Şâhruh'un emriyle Mısır'a gitmiş ama sultanın ölümü üzerine geri dönmüştür. Şâhruh'un ölümünden sonra Mirza Abdüllatif, Mirza Abdullah, Mirza Ebû'l-Kâsım Bâbü'r ve Mirza Ebû Saîd gibi şehzadelerin hizmetlerinde bulunmuştur. 1454'te de Sultan Ebû Saîd'in hizmetine girmiştir. Bütün bu seyahatlerden ve babasından aldığı bilgi birikimi Abdürrezzâk'a iki ciltten oluşan *Matla'ı Sa'deyn* ve *Mecma'ı Bahreyn* adlı Farsça eseri kaleme almasında büyük bir katkı sağlamıştır. Eser 704-873/1305-1474 yılları arasındaki olayları ihtiva etmekte olup İran ve Timurlular dönemi için önemli bir başvuru kaynağıdır. Müellif âlim, şair, edebî zevk sahibi bir münşi olması gibi özelliklerini eserine de yansıtmıştır (Bilgin, 1988, s. 299-300; Kerkî, 2014, s. 45-46).

Timur dönemi için önemli olan bir diğer eser Şehâbeddin İbn Arabşah'ın, *'Acâ'ibü'l-makdûr fî nevâ'ibi (abbâri) Timûr* adlı eseridir. Eser önce Arapça yazılmış olup 1352/1973 yılında da Muhammed Ali Necatî tarafından Farsçaya tercüme edilmiştir. Timur'un hayatını, özelliklerini, seferlerini ve Mâverâünnehir ile Semerkant'ın durumunu anlatan eser bu dönem için birinci el kaynaktır. İbn Arabşah'ın Timur'a pek saygı duymaması ve bilerek sert bir üslupla onu eleştirmesi, eserinin farklılığını daha da artırmıştır (Hanna el-Fahurî, 1982, s. 635; İbn Arabşah, 2023, s. 20-22).

Timurlu Devleti dönemi tarih yazıcılığı sadece bahsi geçen eserler müteşekkil değildir. Bunların yanı sıra yerel tarihçilik alanında yazılan eserler de bulunmaktadır. Bunlar Ahmed b. Hüseyin b. Ali Kâtip Yezdî'nin *Tarih Cedid-i Yezd*, (Yezdî, 2007, s. 5-6) Cafer b. Muhammed b. Hasan Caferî'nin, *Tarih-i Yezd*, (Cafer b. Muhammed b. Hasan Caferî, 2005, s. 18-19) Seyyid

Zahireddin Maraşî, *Târîh-i Taberistân ve Râyân ve Mâzenderân*, (Zahîrrüddin Mar'âşî, 1966, s. 1) Monçehr Setudeh'in *ukaddime Tarîh-i Rıyan Az evliyaullah Ameli*, Ahmed b. Mahmud el-Med'u Bem'in el-Fukarâi'nin *Tarîh-i Mülaẓade (Buhara tarîhi ve meẓarları)* (Ahmed b. Mahmud Mu'in el-Fukara, 1991, s. 5) gibi eserlerde yerel tarih yazıcılığına örnek verilebilir.

4. Timurlular Dönemi Tarih Yazıcılarına Göre Tarih Yazımının Sebepleri ve Faydaları

Timurlu dönemi tarihçilerinden bazıları eserlerini yazma sebebine dikkat çekerek tarih yazıcılığı hakkında bilgi verirken bazıları da tarihin faydalarını tartışarak tarih hakkındaki fikirlerini açıklamışlardır. Bu dönemin tarihçilerinden biri olan ve daha sonra gelen tarihçilere kaynaklık eden *Zafername*'nin müellifi Nizameddin Şamî, eserini yazma sebebi olarak 804/1402 yılında Emir Sahipkıran Hazretlerinin (Timur'un) Timurlularla ilgili detaylı bir tarih eserinin yazılması için kendisine bu görevi verdiğini, bu şerefe nail olduğunu ve bununla iftihar ettiğini söyler. Telif ettiği eserde teşbih, istiare ve süslü bir dil yerine sade ve güzel bir anlatım dilini kullanmaya özen gösterdiğini belirtir. Çünkü Şamî'ye göre güzel konuşmayla halkın anlamını bildiği şeylerde hata bulamayacağını söyler (Şamî, 1984, s. 10).

17. yüzyılda Horasanlı Ebû Talip Hüseyinî Tebbetî bilinen adıyla A'rizî, *Tüzükât-ı Timur* adlı eserin yazımını eserin mukaddime kısmında açıklamıştır. Ebû Talip, Mekke ve Medine'ye yaptığı bir seyahatte Yemen hâkimi Cafer Paşa'nın kütüphanesinde 7'den 70'e Timur'un hayatında olan olayların anlatıldığı Türkçe bir kitaba rastlamıştır. Eserde Timur'un devletle ilgili aldığı askeri tedbirlerinin ve fikirlerinin konu edildiğini görmüştür. Efzel Buharî (1061/1651) *Melfûzat-ı Sahip Kıran*'ın mukaddimesinde *Şah ve Berg*'in muhtasarında bunu tekrar etmiştir. Ebû Talip, Cafer Paşa'nın kütüphanesindeki bu eseri hızlıca tercüme etmeye başlamış, tercümesini Hindistan'da bitirmiş ve çalışmasını 1048/1637 yılında Timur'un soyundan gelen Cihangir Gorgani'nin oğluna vermiştir. Eseri inceleyen Cihangir eserdeki hataları, eksikleri ve eklemeleri fark etmiştir. Bunun üzerine eserde bazı yerlerin Şerafettin Ali Yezdî'nin *Zafernamesi* ile örtüşmediğini ve bazı kısımların ise eksik bilgi içerdiğini söylemiştir. Bununla tarihten yararlanma yönteminin temellerini açıklamıştır (Sacidî, 2014, s. 3521). *Tüzükât-ı Timur* incelendiğinde Timur'un devlet adamlığı, ilmi siyaset tarihi, devletlerin kuruluş ve yıkılış nedenleri gibi konulardan bahsedildiği görülür. O bundan ders alan devletlerin yıkılışı engelleyecek önlemler alabileceğini de söyler. Timur eserde belirtilenleri yapmamış ama halefleri bunları düşünerek devleti yönetmiş ve Timurlulara layık bir isim ve nam bırakmışlardır.

İbni Arabşah, 840/1438 yılında kaleme aldığı '*Acâ'ibü'l-Makdûr fî Nevâ'ibi (abbâri) Tîmûr*' adlı eserinde tarih yazmasının sebebi olarak tarih sayfalarındaki olayların yöneticiler ve topluluklar için alınacak ibretlik dersler olduğunu söyler. Timur hakkında İbn Arabşah'ın yazdıkları Nizâmeddin Şamî veya Gıyaseddin Ali Yezdî'ye benzerdir. İbn Arabşah'ın Timur'un saray ve başkentinden uzak olmasına ve bu tarihçiler arasında 40 yıl olmasına rağmen aynı şeyleri yazmaları bu tarihçilerin ve olayların doğruluğunu ispatlamaktadır. Bu tarihçilerin eserlerinde küçük bazı eleştirel yönlerin yazıldığı görülse de aralarında önemli farklılıklar yoktur. İbn Arabşah'ın Timur'a karşı sevgi bağlılığı yoktu ve eserlerinde bazen bilerek onu sert bir şekilde eleştirmiştir. Onun eleştirileri '*Acâ'ibü'l-Makdûr fî Nevâ'ibi (abbâri) Tîmûr*' adlı eserde açıkça görülmektedir (Ahmed b. Muhammed b. Şehâbeddin, 2007, s. 138). İbn Arabşah, tarih yazmanın amacının öğrenmek olduğunu söyler ama bunun biçimini ve tarzını açıklamaz. Ona göre tarih ibret olarak okunmalı öğrenilmeli ve incelenmelidir. Bu konu da dönemin tarihçileriyle aynı fikirdeydiler. Tarihten ders almak ve ders alırken de kadercı bir yaklaşımla yaklaşıp dünyadaki başarıların aldatmaca ve fani olduğunu, dünyayı terk etmek gerektiğini ve bunlardan ders almak gerektiğini belirtir. İbn Arabşah tarih eğitiminin temel özünü ders vermek olarak görmektedir. Kaderinde olan ve zaman içinde yaşanan dünyanın faniliğini, sevinçlerini, başarılarını ve dünyadan vazgeçmeyi ders almak olarak görmüştür. İbn Arabşah'ın amaçladığı bu tür ders öğrenimi bu yönüyle verilirse bir

paradoks oluşur. Zira bir yandan yönetimlerin yaptıkları zalimliklerin kadere ve ilahi takdire dayalı olarak görülmesi diğer yandan da bu yıkıcı yönetimlerden ders alınmasından bahsedilmesi kendi içinde bir tutarsızlığı barındırmaktadır (Ahmed b. Muhammed b. Şehâbeddîn, 2007, s. 6).

Mîrhând, tarihi bir ilim olarak görmekte ve bu ilmin faydalarına işaret etmektedir. Ama ona göre tarih araştırmalarında tarihçi objektif, sadık ve doğru olmalı tarihsel bilgiyi doğru bilgilerle elde etmeli ve aktarmalıdır. O, tarihi duyma ilmi olarak görmektedir. Ona göre insanlar için eşyayı bilmek akıl ve duyu ile mümkündür, dünyadaki olayları bilmek ise sadece akılla değil bunun yanında gözlem ve dinleme yoluyla da olması gerekir. İnsan, gözlem yoluyla dünyadaki tüm olaylardan haberdar olabileceği gibi, bu olayların çoğunu işitme yoluyla da öğrenebilir. Dolayısıyla dünyadaki hadiseleri bilmenin ve haberdar olmanın yolu, neredeyse tarih ilminin temeli olan işitmeye mahsustur. Mîrhând, devlet yönetimi ve siyaset ilmi olarak tarihten ders alınması gerektiğini ve yöneticilerin tarih bilgisinin diğer şahıslardan daha fazla olması gerektiğini belirtir. Ona göre, milletlerin tarihini hükümdarlardan veya krallardan daha fazla bilmesine gerek yoktur. Zira hükümdarlar, halkın çıkarlarının korunması gerektiğinden önceki hükümdarların ve devletlerin siyasetlerini, savaşlarda kullandıkları taktikleri önemli olayları nasıl ele aldıklarını ve yaptıkları reformları bilmek zorundadır. Bundan dolayı da tarihi en çok hükümdarların bilmesi ve okuması gerekir. Çünkü her hükümdar kendisinden önceki hükümdarı kıskanır ve ondan daha iyi olmaya çalışır. Mîrhând'a göre tarih yazmanın şartları vardır. Bunun için konulara bağımsız başlıklar verilmeli ve bunlar tasnif edilmelidir. Mîrhând'ın tarihi, bir ilim olarak adlandırması ve tarih ilmini devlet yönetimi ve siyaset bilimiyle ilişkilendirmesi oldukça önemlidir. Bu yönüyle o, bu konuda büyük bir ilerleme göstermiştir. Mîrhând, tarihin faydalarını anlatırken tarihsel bilgiyi kendi bakış açısıyla ifade eden materyalleri ele almıştır. Mîrhând, “ilmi olaylar” ile “tarih ya da tarih ilmi”ni eş anlamlı olarak kullanmıştır. Mîrhând, ilmi olayları anlamının yolu dinleme ve gözlemden geçtiğini belirtir. Yani ilmi olayları idrak etmek için okuma, gözlemlenme ve dinlemek gerekir. Mîrhând'ın yöntemini uygulayıp diğer kavramlarla beraber sebep ve sonuç ilişkisi içinde tarihsel konular daha iyi anlaşılabilir. O kendi dönemini eserlerinde en iyi yansıtanlardan biridir. Mîrhând, deneyimselliği üç aşamaya ayırmıştır. Bunlar; kişisel deneyim, diğer insanların deneyimlerinin gözlemlenmesi ve öncekilerin deneyimlerinin bilgisi. Ona göre bu üç aşamayla insan seleflerin tecrübelerini kişisel tecrübeye dönüştürür, sanki kendisi tecrübe etmiş gibi bilir (Mîrhând, 1994, s. 7-9).

Sonuç

Timurlular dönemi tarih yazıcılığı, hem Moğol İlhanlı dönemi tarih yazım geleneğini devam ettirmesi hem Timurlu Devleti dönemine ve hem de Timur'un izlediği dini ve siyasi sonuçlarla İslamiyet'in ve tasavvufun yayıldığı döneme ışık tutması açısından oldukça önem arz etmektedir. Önceden olduğu gibi Timurlu döneminde de biçim ve konu bakımından genel tarih yazıcılığı, hanedan ve şahsi tarihçilik devam etmiştir. Karmaşık ifadelerden kaçınılmış sadeliğe önem verilmiştir. Tarihin analizi ve açıklaması dini temele dayandırılmıştır. Timurlu Devleti döneminin tarihçileri konu ve tarihin faydaları hakkında farklı fikirler ileri sürmüşlerse de selefleri kadar bir bilgi birikimine sahip olamadıklarından bu konuda onları tekrarlamışlardır. İran, Moğol istilasıyla nasıl ki siyasi, sosyal ve ekonomik alanlarda kötü sorunlar yaşamışsa tarih yazıcılığı alanında da sorunlar yaşamıştır. Ama tüm sorunlara rağmen dönemin tarihçileri kendilerine düşen vazifeyi yerine getirmeye çalışmışlardır. Bu dönemde Farsça tarih yazıcılığın dili haline gelmiş ve kaleme alınan eserlerde Moğolca ve Türkçe kelimelerin sayısı artmıştır. Bu dönemin tarihçileri önceki döneme göre İran'ın etnik yapısını, coğrafı özelliklerini ve tarihi kimliğini yansıtmaya çalışmışlardır. Timurlu dönemi tarih yazıcılığı geleneği genel ve yerel tarih yazıcılığı şeklinde devam etmiştir. Timurlular döneminde, sultanların hanedan ve devlet tarihinin kaleme alınmasını teşvik etmeleriyle birlikte tarih yazıcılığı gelişmiş; bu alanda eser veren müelliflerin sayısı (Şerefeddin Ali Yezdî, Hâfız-ı Ebrû, Hamîdüddîn Muhammed Mîrhând, Kemâlüddîn

Abdürrezzâk b. Celâlidîn İshâk es-Semerkandî, Şihâbüddîn İbni Arabşah ve Nizâmeddin Şâmî gibi...) artmıştır.

Fars tarih yazıcılığı her ne kadar Timurlu Devleti döneminde gelişmiş olsa da Fars tarih yazıcılığının başlangıcı kabul edilemez. Zira bu dönemden önce tarih yazıcılığının bir geçmişi bulunmaktadır. Bu dönem Fars tarih yazıcılığı için dil ve üslup olarak Arapçanın etkisinden kurtularak Farsça eserlerin verildiği bir dönem olarak kabul edilebilir. Timurlu Devleti döneminden itibaren Fars tarih yazıcılığı sistemleşip gelişmiştir. Timurlu Devleti üzerine derinlemesine bir çalışma yapmak isteyen araştırmacılar için, yukarıda adı geçen müelliflerin henüz tercüme edilmemiş eserlerinin Türkçeye kazandırılması önemli bir katkı sağlayacaktır. Böylece bu dönemle ve Timurlu Devletiyle ilgili eksiklikler giderilebilir.

Kaynakça

- Ahmed b. Mahmud Mu'in el-Fukara. (1991). *Tarih-i Mollaşade*. Neşriyat-ı Merkez-i Mütalaa.
- Ahmed b. Muhammed b. Şehâbeddin, İ. A. (2007). *Zendeğîye şıgoft-i avere Timur* (M. A. Necâtî, Çev.). Neşriyat-ı İlm-i Ferhengî.
- Barthold, V. V., & Keşâverz, K. (1987). *Türkistânâme*. Neşriyat Âgah.
- Bilgin, O. (1988). Abdürrezzâk Semerkandî. İçinde *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 1, ss. 299-300). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Cafer b. Muhammed b. Hasan Caferî. (2005). *Tarih-i Yezd* (İ. Afşar, Çev.). Neşriyat-ı İlm-i Ferhengî.
- Fayda, M. (2011). Tarih. İçinde *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 40, ss. 119-122). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Gedik, Ü. (2017). 9-10/15-16. yüzyıl İran tarih yazıcılığı. *Nüsha*, 17(45), 35-50. <https://doi.org/10.32330/nusha.351664>
- Gülmez, A. (2021). Behistun (Bisütun) kitabesinin İslamî bakış açısıyla yorumlanması. *Orta Çağ Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 64-80. <https://doi.org/10.48120/oad.856516>
- Gülmez, A. (2025). Hâfız-ı Ebrû'nun hayatı ve tarihçilik yönü. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 11(1), 37-57.
- Hanna el-Fahurî. (1982). *Tarih-i edebiyat-ı zeban-i Arabî* (A. M. Ayetî, Çev.). Neşriyat-ı Tus.
- Hemayî, C. (1996). *Tarih-i edebiyat-ı İran*. Neşr-i Hüma.
- Herman, A., & Şefik, S. R. (1977). *Tarih-i edebiyat-ı Farsî*. Neşr-i Ketab.
- İbn Arabşah. (2023). *Acaibu'l makedur (Bozğardan gelen bela)* (D. A. Batur, Çev.). Selenge Yayınları.
- İbn Haldûn. (2004). *Mukaddime* (H. Kendir, Çev., Cilt 1, s. 17). Yenişafak Kültür Armağanı.
- Kerkî, M. (2014). *Nekd ve berresi tarihnigarî asr-ı Timurî* (Kârşenayi Erşed). Danişgah-i Azad-ı İslamî.
- Kurtuluş, R. (2022). *Mîr Yahyâ Kazvînî*. İçinde *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 25, s. 158). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kütükoğlu, M. S. (2023). *Tarih araştırmalarında usûl*. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Mîrhând, H. M. M. b. B. H. b. K. M. H. (1994). *Ravzatü's-safâ*. İntişarat-ı İlmî.
- Sacidî, T. (2014). Ebu Talip Hüseyinî Tebbetî. İçinde *Danışname cibani İslam* (Cilt 1, s. 3521). İntişarat-ı Dânişnâme.
- Safâ, Z. (1977). *Tarih-i edebiyat-ı İran* (Cilt 4, ss. 22-52). Neşriyat-ı Dânişgâh-ı Tahran.
- Seccâdî, S. S., & Alemzadeh, H. (2012). *Tarih-i nigar-ı der İslam*. Sazman-ı Mütalaa ve Tedvin-i Ketab-ı U'lum-i İnsanî.
- Soylar, N. (2018). *Şebânkâreî'nin mecmau'l-ensâb fi't-tevârih adlı eseri (Çeviri ve değerlendirmesi)* (Tez No: 525738). [Yüksek lisans tezi, Erciyes Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.

- Storey, C. A. (1983). *Edebiyat-ı Farsî ber mebnaye telif-i Istivarî* (Y. Aripör, Çev.). Müessesse-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî.
- Storey, C. A. (1972). *Ketab şenasi-yi edebiyat-ı Farsî* (S. Ezdî & K. Keşaverz, Çev., Cilt 3, s. 1042). Neşriyat-ı Merkez.
- Şâmî, N. A. (1984). *Tarih-i fütühat-ı Emir Timur Gornanî (Zafername)* (A. P. Semnânî, Çev.). İntişarat-ı Bamdad.
- Şebânkâreî, M. b. A. b. M. Ş., & Muhaddis, M. H. (1984). *Mecmau'l-ensâb*. Neşriyat-ı Emir-i Kebir.
- Şeşen, R. (1998). *Müslümanlarda tarih-coğrafya yazıcılığı*. İsar Vakfı Yayınları.
- Şîrâzî, G. b. H. H. M. b. H. C. M. b. H. B. M. H. Ş. (1938). *Düstûrî'l-vüzerâ* (Cilt 3, s. 549). Neşriyat-ı İkbal.
- Tacü's-Selmânî*. (1988). (İ. Aka, Çev.). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Tauer, F. (1965). Timurlular devrinde tarihçilik (A. Ateş, Çev.). *Belleten Dergisi*, 29(113), 49-69.
- Tokmak, A. N. (2008). Rızâ Kulu Han. İçinde *İslam Ansiklopedisi* (Cilt 35, ss. 64-65). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yezdî, A. b. H. b. A. K. (2007). *Tarih-i cedid-i Yezdî*. Neşriyat-ı Emir-i Kebir.
- Yezdî, G. A. Y. (2000). *Saadetnâme* (İ. Efşâr, Çev.). Neşriyat-ı Miras-ı Mektub.
- Yezdî, Ş. A. Y., & Abbâsî, M. (1957). *Zafername* (Cilt 2, s. 147). Neşriyat-ı Emir-i Kebir.
- Yıldırım, M. İ. (2016). Timurlu tarihine dair Farsça yeni bir kaynak: Zahîr-i Mar'âşî'nin müntahabü't-tevârîhi. *Belleten*, 80(288), 371-394.
- Zahîrrüddin Mar'âşî. (1966). *Târîh-i Taberistân ve Râyyân ve Mâzenderân*. Müessesse-i Matbu'at-ı Şark.
- Zerrînkûb, A. (1978). *Tarih-i İran be'd az İslam*. Neşriyat-ı Emir-i Kebir.

Makale Geliş | Received: 08.01.2025
Makale Kabul | Accepted: 10.01.2025
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.1615657

Seda ÖZSOY SOMUNCUOĞLU

Prof. Dr. | Prof. Dr.

Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Gümüşhane-TÜRKİYE
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Philosophy, Gümüşhane-TURKIYE
ORCID: 0000-0002-2473-4258
sedazsy@yahoo.com.tr

“Ne Olsa Uyar!” İlkesini Savunmak Bilim Düşmanlığı Mıdır?: *Yönteme Karşı* ve *Özgür Toplumda Bilim* Eserleri Bağlamında Bir Soruşturma

Öz

İlk olarak Avrupa’da gündeme gelen ve yeni olguların gözlemlenmesi, ölçülmesi, gözlem sonuçlarının sınanması için yeni araçlardan yararlanılmasıyla bilimsel yöntem bağlamında şekillenen “Bilimsel Devrim” dönemini takiben bilim olan ile bilim olmayı birbirinden ayırmak adına çeşitli standartların tespit edilmesi, başlıca tartışma konularından birini oluşturmuştur. Tarihsel süreç içinde bu durum, “sınırlandırma sorunu” olarak bilinen epistemolojik meseleyi ortaya çıkarmış ve bunu, çözüme kavuşturulması gereken önemli bir problem hâline getirmiştir. Bu eksende gelişen tartışmalara dâhil olan ve farklı bir yaklaşım tarzı sunan düşünürlerden biri ise Paul K. Feyerabend’dir. “Anarşist”, “dadaist” ve hatta “akademik felsefenin Salvador Dali’si ve bilimin en büyük düşmanı” şeklindeki nitelermelerle tanımlanan Paul K. Feyerabend, aslında bilimin başka alanlardan üstün olmasını mümkün kılacak herhangi bir yanının olmadığını; standart, kural, kriter veya yöntemin tekil değil, çoğul olduğunu savunarak alması bilimsel yapma geleneklerinin oluşturulabileceğini ileri sürer. Rasyonelliğin her türlü bilgi veya geleneğin meşruiyet kazanmasında etkin olan evrensel bir ölçüt olarak kabul edilmesine karşı çıkan düşünür, bilginin nesnellik standardına ve nicel mülâhazalara dayanması gerektiği fikrine katılmadığını belirtir. Peki bu yaklaşım tarzı onu “bilim düşmanı” olarak etiketlemeyi olanaklı hâle getirir mi? Yoksa “Ne olsa uyar!” ilkesi, kuramsal anarşizm kavrayışı ve bilimsel yöntemlerin çoğulculuğuna yapılan vurgu, bilimin insani ve özgürleştirici yönlerinin baskılanmasına yönelik bir meydan okuma mıdır? Bu sorularla bağlantısında makalede, düşünürün *Yönteme Karşı* ve *Özgür Toplumda Bilim* adlı eserlerine başvurularak nasıl bir bilim anlayışına sahip olduğu irdelenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Feyerabend, Kuramsal anarşizm, Bilim düşmanlığı, Ne olsa uyar.

Is Defending the Principle of “Anything Goes!” Being Enemy of Science?: An Investigation in the Context of *Against Method* and *Science in a Free Society*

Abstract

Following the “Scientific Revolution” period, which first came to the fore in Europe and was shaped in the context of the scientific method by the use of new tools to observe and measure new phenomena and to test the results of observations, the determination of various standards to distinguish between science and non-science has constituted one of the main topics of discussion. In the historical process, this situation has given rise to the epistemological issue known as the “demarcation problem” and made it an important issue to be resolved. One of the philosophers who participated in the discussions that developed on this axis and offered a different approach was Paul K. Feyerabend. Paul K. Feyerabend, who is described as “anarchist”, “dadaist,” and even “the Salvador Dali of academic philosophy and the worst enemy of science”, argues that there is nothing in science that would make it superior to other fields, that standards, rules, criteria, or methods are not singular but plural, and that alternative traditions of doing science can be created. He opposes the acceptance of rationality as a universal criterion that is effective in legitimizing all kinds of knowledge or tradition, and states that he does not agree with the idea that knowledge should be based on the standard of objectivity and quantitative considerations. So, does this approach make it possible to label him as an “enemy of science”? Or is the principle of “Anything goes!”, the concept of theoretical anarchism, and the emphasis on pluralism of scientific methods a challenge to the suppression of the humane and liberating aspects of science? In connection with these questions, the article will attempt to examine the thinker's understanding of science by referring to his works *Against Method* and *Science in a Free Society*.

Keywords: Feyerabend, Theoretical anarchism, Enemy of science, Anything goes.

Giriş

Tek bir dünya vardır, hepimiz orda yaşarız; dolayısıyla şeylerin nasıl bir arada durduğunu öğrensek iyi olur.

Paul K. Feyerabend, *Bilimin Tiranlığı*

Bilimin tanımlanması ve ilerlemesinin açıklanması, bir önermeyi bilimsel kılan unsurların ve bilimsel bilginin özelliklerinin belirlenmesi epistemolojinin temel soru(n)larını işaret eder. Bunlarla bağlantısında “Bilimsel Devrim” nitelemesiyle karşılanan dönemi takiben bilim olan ile bilim olmayanı birbirinden ayırmak adına standart ölçütlerin tespiti başlıca tartışma konularından birini oluşturur. Bu durumda bilim felsefesinin merkezi meselelerinden olan deneysel bilimi matematik, mantık ve metafizik gibi alanlara ait dizgelerden ayıran kıstasların bulunmasını gerektiren “sınırlandırma sorunu” karşımıza çıkar. Tarihsel süreçte bunun çözümüne ilişkin farklı yaklaşımların geliştirildiği görülür. Özellikle 1900’lerin ilk yıllarından itibaren Viyana Çevresi’ne mensup düşünürlerin (Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Herbert Feigl, Philipp Frank, Kurt Gödel, Hans Hahn, Olga Hahn, Otto Neurath, Victor Kraft ve Friedrich Waismann gibi isimler başta olmak üzere) formüle ettiği mantıksal pozitivizmin evrensel ve nesnel bir kavrayış tarzıyla bilimde ilerlemeyi olanaklı hâle getirmeye yönelik önerileri dikkat çekicidir. “Bilimsel dünya görüşü” ekseninde “birleşik bilim (unified science)” idealine koşut olarak felsefeyi ve bilimi metafizikten arındırmaya çalışan düşünürler, rijit bir bilimcilik tavrıyla sonuçlandığı iddia edilen görüşler ileri sürer. Mantıksal pozitivistlere göre doğrulanamayan önermeler anlamsızdır, bilgi içeriğinden yoksundur. Onlar açısından formel ve içeriksiz önermeleri ampirik olanlardan ayırt etmeyi mümkün kılan tek yol “doğrulanabilirlik (verification)” ilkesinden geçer.

“Bir önermenin anlamı, doğrulama yöntemidir” ifadesinde kimlik bulan doğrulanabilirlik, herhangi bir önermenin doğru kabul edilmesinin ne anlama geldiği hakkındaki sorgulamanın karşılığıdır. Bu bağlamda metafiziği reddetme kararlılığında olan mantıksal pozitivistler, olgulara ilişkin problemlerin yalnızca deneysel yöntemlerle çözülebileceğini savunur. Geçerli bilginin deney ve gözleme dayandığını, sosyal bilimlerin de doğa bilimleri gibi kesin doğrular üretebileceğini ileri süren pozitivistlerden köken alan mantıksal pozitivizm; dil, anlam ve doğruluk arasındaki ilişkiye odaklanır. Buradan hareketle bilim felsefesinin gelişim seyri izlendiğinde söz konusu görüşlerin geniş bir taraftar kitlesince benimsediği kadar eleştirilerin hedefi olduğu da belirginlik kazanır. Mantıksal pozitivistlerin yaklaşım tarzını eleştiren düşünürlerden biri de Paul K. Feyerabend’dir.

Feyerabend, epistemolojik yaklaşımını serimlemeden önce Viyana Çevresi düşünürleri ve onları eleştirenler tarafından öne sürülen bilimsel argümanlarda bulunan boşlukları işaret ederek işe koyulur. Doğrulama ilkesini merkeze koyan mantıksal pozitivistlerin görüşlerini değerlendiren Feyerabend, kuramların her zaman onların savunduğu gibi somut gerçeklerden kaynaklanmadığını; deney ve gözleme dayalı bilginin insanın sahip olduğu en güvenilir kaynak olmadığını ifade eder. Bu bağlamda bilim de birçok gelenekten sadece biridir ve bilimsel olmayan unsurlarla iç içedir. Ona göre, bilim olanı bilim olmayandan ayırmak yapay bir işlemdir ve bu, bilimin başarısını olumsuz bir şekilde etkiler. Feyerabend, standart ölçütlerin ve bütün alanları yönlendiren tek bir yöntemin geçersizliğine ilişkin görüşlerini *Yönteme Karşı (Against Method, 1975)* adlı eserinde detaylandırır. Başlangıçta sıkı bir mantıksal pozitivist olan fakat zamanla görüşlerini değiştiren düşünür, Imre Lakatos’un 1974 yılında ölmesi üzerine yarım kaldığını söylediği bu eserinde bilimsel yöntem tartışmalarına bir son vermeyi amaçlar. Çünkü ona göre bilimin tek bir yöntemi yoktur.

Bu çalışmada Feyerabend’in nasıl bir bilim anlayışına sahip olduğu ve bilimsel yöntem meselesini ne şekilde değerlendirildiği incelemeye tabi tutulacaktır. Onun “Ne olsa uyar! (Anything goes!)” ifadesiyle ne anlatmak istediği ve bu ilkenin ya da bir tür ilkesizliğin -herhangi bir ilkeye

bağlı kalmama durumunu belirtmek üzere- bilim düşmanı¹ suçlamasını hak edip etmediği irdelenecektir. Bunun için de özellikle düşünürün *Yönteme Karşı* ve *Özgür Toplumda Bilim* (*Science in a Free Society*, 1978) adlı eserlerine başvurulacaktır.

Feyerabend’in Bilim Anlayışı: Kuramsal Anarşizm

“Bilim nedir?” sorusundan hareketle yürürlükteki bilim imgesine sert eleştiriler yönelterek farklı bir kavrayış ortaya koyan Feyerabend, “Bilimsel Devrim” neticesinde ortaya çıkan ve neredeyse bütün bilim ve teknoloji kurumlarında uygulanan “Birinci Dünya Bilimi”nin, bir ideoloji gibi benimsenen “akılcılık” eşliğinde standart bir biçimde üretildiğini ve diğer bütün gelenekleri sistemin dışına iterek beyinlerimizi bombardıman ettiğini söyler. Bu da insanı, doğayı ve evreni anlamak amacıyla sadece aklı merkeze yerleştiren metodolojik reçetelerle gerçekleştirilir ki aslında -*Yönteme Karşı*’da savlandığı üzere- bilimsel ilerlemenin sağlanması bunlara bağlı değildir (Feyerabend, 2017a, s. 7-8). Bilimsel araştırma, miras alınan bir dizi toplumsal, tarihsel ve kültürel olasılıklar içinde ilerler (Kidd, 2023, p. 10). Buna koşut olarak bilim, gelişmesine ve uygulanmasına olanak tanıdığı şartlara göre şekillenir. Batı’daki “Birinci Dünya Bilimi” daha iyi bir anlayış ve herkes için daha iyi bir yaşam üretmesinden dolayı değil, daha iyi silahlar imal ettiği için üstünlük kazanmıştır. Ayrıca Batı biliminin uygulanmasında fırsatçılığın, başka bir söyleyişle farklı kültürlerden işe yarayan öğelerin alınmasının ve diğerlerinin ise dışarda bırakılmasının önemli bir payı vardır. Bu nedenle Batı’nın söz konusu bakış açısına uygun olmadığı için reddedilen yeni bir bilim yapma biçimi meydana getirmek ve “Üçüncü Dünya Bilimi” inşa etmek mümkün gözükmemektedir. Çünkü “bilim yapma geleneği, kültürle yakından bağlantılıdır” ve bilimin tanımlanmasının, uygulanmasının ve ilerletilmesinin pek çok yolu bulunmaktadır. Söz konusu yollar, güçlü ve zayıf yanlara sahiptir ve “her kültürün/her ulusun kendi özel ihtiyaçlarına uygun bir tarz belirleyebileceği” kabul edilmelidir. Feyerabend’e göre ilk aşamada yapılması zaruri olan “Birinci Dünya Bilimi”nin fikirlerini insanlığa dayatan siyasi ve ekonomik güçleri bertaraf etmek ya da en azından evcilleştirmektir (Feyerabend, 2017a, s. 10).

Bilim herhangi bir yardım almadan kendi ayakları üzerinde durabilecek bir yapıya sahiptir ve bilimsel olmadığı ileri sürülen usuller de ona eklenilebilir. Bütün ideolojilerden bağımsız olması gereken bilim; din, sanat, astroloji gibi alanlardan biridir ve bundan dolayı onun üstün olmasını sağlayacak herhangi bir ölçüt ya da yöntem gerekli değildir. Bu anlamda bilim esasen anarşist bir teşebbüstür: Kuramsal anarşizm, yasa ve düzen öngören alternatiflerinden daha insancıldır ve ilerlemeyi daha çok teşvik eder (Feyerabend, 2017a, s. 35). Kuramsal anarşizm, metodolojik çoğulculuk bağlamında sınırlandırmalara karşı çıkar. O hâlde katı kurallar tarafından bir arada tutulan ve belli bir ölçüde başarılı da olan bir gelenek yaratmak yerine insanın özgürlüğünü arttırma, yaşanmaya değer bir dünya kurma ve doğanın sırlarını keşfetme adına tüm evrensel standartların ve geleneklerin reddedilmesi önceliklidir. Çünkü keşfetmek için yöneldiğimiz dünya, bilinmeyen bir varlık alanıdır ve kısıtlı reçetelerle anlaşılamaz. Diğer yandan bilim eğitimi de insancıl bir tavırla bağdaşmadığı için işlevsel değildir (Feyerabend, 2017a, s. 38-39). Bu doğrultuda ne kadar makul görünürse görünsün, bilgikuramsal temeli ne denli sağlam olursa olsun ihlal edilmemiş tek bir kuralın olmadığı görülmelidir. Bilim tarihi ve bilim felsefesindeki örneklerle bakılarak (Antikçağ’da atomculuğun icadı, Kopernik Devrimi, modern atomculuğun yükselişi, ışığın dalga kuramının ortaya çıkışı gibi) bilimsel gelişmelerin yalnızca bazı düşünürlerin bazı metodolojik kurallarla sınırlandırıldıklarını anlamaları ve bu kuralları çiğnemeleri sonucunda oluştuğunun farkına varılmalıdır (Feyerabend, 2017a, s. 42).

Hâl böyle olunca sabit bir yöntem veya sabit bir aklilik kuramı düşüncesi yerine tarihin sağladığı zengin malzemeyi “açıklık, kesinlik, nesnellik ve gerçeklik” gibi terimlerle

¹ Feyerabend, “akademik felsefenin Salvador Dalí’si ve şu anda bilimin en büyük düşmanı” olarak anılmıştır (Theocharis & Psimopoulos, 1987, p. 596).

fakirleştirmeden tüm şartlar altında ve insani gelişmenin her evresinde savunulabilecek tek ilke şudur: “Ne olsa uyar!” (Feyerabend, 2017a, s. 47). Bu bağlamda düşünürün öne sürdüğü ilke dolayımında bilimsel standartlara bir alması şeklinde kurguladığı kuramsal anarşizm, “en gelişmiş, görünüşte en güvenilir kuramların bile sarsılabilir olduğunu” belirginleştirir.

Feyerabend’e göre bilimde gözlemlenen ilerlemeler, mevcut bilimsel yöntemlerin ihlal edilmesiyle gerçekleşmiştir ki bu da anarşist bir yaklaşım tarzının gerekliliğini göstermektedir. Ancak burada kuramsal anarşizmin, şüphecilikten ve siyasal (dinsel) anarşizmden farklı olduğu da vurgulanmalıdır. Şüpheci, her görüşü ya aynı oranda iyi ya da aynı oranda kötü diye sınıflandırırken ya da hiçbir şekilde buna benzer bir yargıya ulaşmazken kuramsal anarşist en banal ya da en taşkın iddiayı savunmakta herhangi bir sakınca görmez. Siyasal anarşist, belirli bir yaşam biçimini ortadan kaldırmak isterken kuramsal anarşist, aynı yaşam biçimini belki de savunmak ister, çünkü hiçbir kuruma ve ideolojiye daima sadık kalmaz (Feyerabend, 2007, s. 25). Düşünür açısından kuramsal anarşizm, bilginin oluşma sürecinde herkesin sesini yükseltmesi anlamına gelir. Bu durumda bilgi artık dar bir entelektüel çevrenin ürünü olmayacak, toplumun her bir ferdinden izler taşıyacaktır. Aslında Feyerabend, siyasal anarşistten çok bir dadacıya benzetilebilir. Dadacılığın temeli; aklın ve karşı-aklın, anlamın ve anlamsızlığın, belli bir amaç sonucu ve rastgele oluşun, bilinçliliğin ve bilinçsizliğin (buna insancılığı ve karşı-insancılığı da ekleyelim) bir bütünün zorunlu parçaları olduğunun anlaşılmasına dayanır. Dadacının, onun gibi hiçbir programı yoktur, üstelik programların karşısındadır (Feyerabend, 2007, s. 25). Bunlarla bağlantısında “Ne olsa uyar!” ilkesi meşruiyet kazanır.

Söz konusu ilke, bilimsel araştırma sürecinde işe koşulan kurallara direnen karşı-kuralların sonuçlarına göre somutlaşır. Bilindiği üzere kuramların başarısı deneylerle ölçülür ve ulaşılan veriler ile uyumluluk, kuramı güçlendirirken; herhangi bir uyumsuzluk kuramı tehlikeye atar. Doğrulama işleminin önemli bir parçası olan kuralların zıttı olan karşı-kurallar ise yerleşik kuramlarla uyumsuz varsayımlar icat edilmesini, başka bir deyişle tümevarıma karşıt bir yolla ilerlenilmesini salık verir. Böylece mevcut görüşlerin deneysel içeriğini en yüksek düzeye çıkarmak ve onları açık ve net olarak anlamak isteyen bir bilim insanı, farklı fikirleri de değerli görerek çoğulcu bir metodoloji benimsemelidir (Feyerabend, 2017a, s. 49). Bunun için asli koşul, olgulara kutsallık atfetmek yerine nesnel bilgiye ulaşmak adına fikir çeşitliliğini gözetmektir. Ancak çeşitliliği teşvik eden bir yöntem insancıl görüşle bağdaşır. Eski veya saçma olup olmadıklarına bakılmaksızın dikkate alınan her düşünce bilгимizi geliştirecek olan çeşitliliğin birer parçasıdır. Kavramların ve metafizik görüşlerin çoğulluğu, yalnızca metodoloji için önemli değildir, aynı zamanda insancıl bir bakışın da bileşenlerini oluşturur (Feyerabend, 2017a, s. 71). Bu bağlamda bilimlerin tamamı, ayrı araştırma nesneleri, amaçları ve ilgi alanları olduğundan bir dizi bilimsel yönteme başvurur. Ancak bilimsel yönteme yapılan her bir atıf, laboratuvarı veya sahada bulunan şeylerin gerçekliğini çarpıtır. Bu nedenle hem bilimler hakkında betimleyici ve tarihsel bir olgu olarak hem de normatif bir ideal olarak metodolojik çoğulculuğun üzerinde durulur. Bilimsel yöntem, çoğulculuğun olası boyutlarından biridir. Anarşist bir bilim, aşırı dramatik gibi gözükse de çok sayıda amaç, değer, yöntem, kuram ve akıl yürütme tarzıyla karakterize edildiğinden epistemik çıkarılarımızla örtüşen bir idealdir (Kidd, 2023, p. 7). Yine bilim tarihinden sağlanan veriler, reddedilen görüşlerin arka planında çeşitlilik ve çoğulculuk fikirlerini destekleyen farklı bileşenlerin varlığını ispatlamaktadır. Aristoteles ve Batlamyus’tan çok önce Aristarkus ve Hipparkos tarafından ileri sürülen fakat kabul görmeyen Dünya’nın hareketine ilişkin argümanlar, bilim tarihinin tozlu raflarından Kopernik tarafından indirilmiş ve uzun yıllar boyunca egemen olan geosentrik evren modelinin yerini heliosentrik evren modeli almıştır. Burada dikkat edilmesi gereken Kopernik, Bruno ve Galilei gibi bilim insanlarının ve takip eden yıllarda özellikle Newton’un yıldız falı ve simya kitapları hakkında yaptıkları incelemelerin de bilime yönelik yaklaşım tarzlarını şekillendiren unsurlar arasında önemli bir yeri olduğudur. Buna koşutlukla

bilim felsefecileri, mantıkçılar ve bilim insanları tarafından akla yüklenen üstünlük de dayanaksız kalacaktır. Feyerabend’in ifadelerine başvuracak olursak:

Ne bilim ne de akıllık, evrensel üstünlük ölçüleridir. Bunlar kendi tarihsel kökenlerinden habersiz tikel geleneklerdir (...) Hayır, bilim kutsal değildir. Sadece var olması, hayran olunması ve sonuç alması, onu bir mükemmellik ölçüsü yapmaya yetmez. Modern bilim, eski görüşlere ve bizzat akılcılığa karşı yükseltilmiş genel itirazlardan sökün etti, bilgi meseleleri de dâhil olmak üzere her türlü işin yürütülmesinde belirli genel kurallar ve standartlar bulunduğu düşüncesi sağduyuya karşı yükseltilmiş genel itirazlardan sökün etti (...) En katı bilimsel olguların bile onları birer olgu yapan değerleri boşa çıkaracak birtakım kararlarla ve/veya onların yerine farklı türde olgular koyacak bir araştırmayla tepetaklak gidebileceğini gördük. Bilimi desteklemek için kullanılabilecek her şey, ona karşı da kullanılabilir. Nasıl fiziksel ölçüm araçlarımız bir fiziksel bölgeden (bir tarihsel dönemden) diğerine değişiyor ve değişmesi gerekiyorsa gerçekliği görünüşten ayıran (kültürel) ölçüm araçları da bir kültürden diğerine veya bir tarihsel evreden diğerine değişir ve değişmelidir (Feyerabend, 2017a, s. 290-320).

Bu değişim sürecinde bilim insanlarının nasıl yol almaları gerektiği ise öncelikli ve önemli bir husus olarak karşımıza çıkar. Feyerabend, bununla ilgili görüşlerini aktarırken kendisi gibi post-pozitivist bilim felsefesinin öncülerinden olan ve yaklaşım tarzını sunarken bilimsel rasyonalite konusunu bilim topluluğuna yönlendiren Thomas S. Kuhn ile bir hesaplaşmaya girer. Böylelikle “bilimin metodolojik yönergelerle mi yoksa değer yargılarından bağımsız basit betimlemelerle mi ilerletileceği” sorusu gündeme gelir. Feyerabend açısından Kuhn’un yazıları, soruya net bir karşılık sağlayamayacak şekilde muğlaktır. Ancak Kuhn ve üzerinde etkiye bulunduğu okurları için bunun reçetesi, her türlü eleştiriyi kısıtlamak, kapsamlı kuramların sayısını bire indirmek ve paradigması bu tek kuram olan bir olağan bilim yaratmaktır. Bu durumda öğrencilerin farklı hatlar üzerinde spekülasyon düşünceleri önlenmeli, memnuniyetsiz meslektaşların uyumlu olmaları ve ciddi çalışmalar yapmaları sağlanmalıdır (Feyerabend, 2017b, s. 249). Peki Kuhn’un niyeti bir grupla özdeşleşmek yönünde sürekli artan ihtiyacın tarihsel-bilimsel gerekçesini temellendirmek midir? Bu yaklaşım tarzıyla Kuhn, bir yandan tıpkı diğer pek çok kişi gibi keyfi ve öznel saydığı değer yargılarına sağlam, nesnel ve tarihsel bir zemin oluşturmayı amaçlarken diğer yandan da kaçabileceği güvenli ve ikinci bir hattı elinde tutmayı istemektedir. Hatırlanacağı üzere Kuhn, bilimsel bir probleme çözüm üretme niteliğini taşıyan bir model veya örnek olarak kabul edilen paradigmaya² bağlılık üzerinden şekillenen olağan bilim dönemi; paradigmanın yetersiz kalmasıyla ortaya çıkan bunalım süreci ve paradigma değişimini gerektiren ve bu yolla gerçekleşen bir bilimsel devrim aşaması ile karakterize olan bir bilim imgesinden söz eder. Bilimsel gelişme, olağan bilim döneminin ardından meydana gelen devrimlerle gerçekleşir. Olağan bilim dönemi, tek bir paradigmanın işlev üstlenmesi bakımından tekçidir. Buna koşutlukla bilimsel etkinlikleri diğerlerinden *de facto* ayıran unsur bir bulmaca çözme geleneğinin varlığıdır. Olağan bir araştırma sürecinde pek çok karmaşık bulmacanın çözümü şarttır ancak bu aşamada karşılaşılan güçlükler devrimlere yol açar ki bunlar çoğulcudur.

Her fırsatta çoğulculuğun önemini vurgulayan Feyerabend’in alternatiflerin çoğalmasının daha arzu edilir olduğu yönündeki ısrarı, mezkûr görüşlere karşıt bir biçimde çoğulculuğun insanların yeteneklerinin gelişmesine katkıda bulunacağına yönelik inancından ileri gelir. Oysa Kuhn, bilim insanının tek bir paradigmaya bağlanmasını öngörerek dar görüşlülüğe hapsolmuştur (Tambolo, 2015, p. 36). Kuhn bilimsel ilerleme ile ilgili düşüncelerini temellendirirken bilimin amacını ve bu amaç için kullanılacak araçları tartışmayı ihmal etmiş gözükmektedir. Bu bağlamda

² Paradigma, “bilim camiasına belirli bir süre için model sağlayan, örnek sorular ve çözümler temin eden, evrensel olarak kabul edilmiş bilimsel başarılar” ya da “geniş bir düşünsel çerçeve, model veya motif” gibi farklı şekillerde tanımlanmıştır. Konuya ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Kuhn, T. S. (1995). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. (N. Kuyaş, Çev.). Alan Yayıncılık.

çoğulculuğun tekçilikten (örneğin Kuhn’un normal bilimi) daha iyi olduğu belirginleşir çünkü çoğulculuk mevcut inançları yalnızca ampirik kanıtlarla karşılaştırmaktan çok daha sert test etme araçları sağlar (Oberheim, 2016, p. 20).

Feyerabend’e göre bilgi yaratma girişiminin, araştırmacının önemli olanı önemsizden ayırmasına olanak veren ve ona hangi alanlarda araştırma yaparsa daha kazançlı çıkacağını gösteren bir bakış açısına, diğer bir ifadeyle rehberliğe gereksinimi vardır. Kuhn ise kuramsal sayıltıların kullanılmasını değil, ötekilerini dışlayacak düzeyde belli bir grup düşüncenin seçilmesini ve tek bir bakış açısıyla saplantılı bir biçimde ilgilenilmesini savunur (Feyerabend, 2017b, s. 252). Kuhn, bilim insanlarının en başta kendilerini sınırlandırdıkları paradigmanın sonunda yıkılacağına inandığı için böyle bir yol izlemektedir. Ancak devrimlerin daha iyi sonuçlar doğuracağına dair bu inanç temelsizdir. Çünkü Kuhn’un adlandırmasıyla bu “geşalt değişimi”, devrim öncesi ve sonrası paradigmalar eşölçülemez olduklarından her zaman iyi bir şekilde sonuçlanmaz. Feyerabend bu noktada, bir dizi kuram arasından en verimli sonuçlara götürmeyi vaat eden kuramın seçilmesini ve karşılaştığı güçlükler önemli olsa bile o tek kurama bağlı kalınmasını öngören sebat ilkesini (principle of tenacity) ortaya atar. Bu ilke, çeşitli sınamalarla uyumsuz sonuçlar meydana çıkarsa da mevcut kuramın geliştirilebilir/iyileştirilebilir olduğu hakkında ısrarcı davranmaktır (Feyerabend, 2017b, s. 255). Düşünün, bilim insanlarının zorluklara rağmen kuramlara az ya da çok dogmatik bir şekilde bağlı kalmaları gerektiğine dair ileri sürdüğü bu ilke, yanlışlanmış kuramları ortadan kaldırmama yönündeki bir araştırma stratejisini haklı çıkarmak için kullanılır. Bununla bağlantısında bilimsel ilerlemeye yönelik yararı bakımından asıl izlenmesi gereken çoğalma ilkesi (principle of proliferation) olmalıdır. Amaç, paradigmaların değişmesi ise bilim insanları, çoğalma ilkesini kabul etmeye hazır bulunmalıdır. Çünkü bu ilke, karşıt kuramların varlığının bilimsel devrimlere nasıl yol açtığını ve bilimsel ilerlemeyi nasıl sağladığını açıklayan bir mekanizma sunar (Bschor, 2015, p. 25).

Şu hâlde Kuhn’un gündeme getirdiği; “alternatiflerin yardımı olmaksızın kuramların çürütülemeyeceği”, “çoğalmanın, paradigmaların yıkılmasında tarihsel bir rol oynayacağı” ve “bir paradigmanın tarihinde anomalilerin her zaman bulunacağı” argümanları geçersizleşir.³ Çünkü sebat ve çoğalma arasındaki etkileşim sayesinde bilimin gelişmesi mümkündür. Bu gelişmeyi sağlayan bulmaca çözme etkinliği değil, sebatla benimsenen çok çeşitli görüşlerin karşılıklı olarak birbirini etkilemesidir. Eski ve tanıdık paradigmaların yıkılmasına yol açan da yeni fikirlerin bulunması ve rekabet içinde hak etikleri yeri almalarının sağlanması girişimidir. Dahası “hakikat arayışı” ve “insanlığın en yüksek hedefi” gibi ifadelerle yüceltilen bilim, ele alınması ihmal edilen amacının bir parçası olan “tek tek bireyler olarak insanların mutlulukları ve özgürlüklerinin ne kadar arttığı” sorusunun sorulmasını da engeller. Hâlbuki ilerleme her zaman yerleşik ve kökleşmiş yaşam biçimlerinin rağbet görmeyen ve henüz kökleşmemiş değerler ile sorgulanmasıyla başarılmış ve insan, kendisini korkudan ve sorgulanmayan sistemlerin tiranlığından bu şekilde kurtarmıştır (Feyerabend, 2017b, s. 260-261).

Bu noktada Imre Lakatos da “bilim tarihinin, rekabet hâlindeki paradigmaların tarihi şeklinde değerlendirildiğini ve çoğulcu kuramsallığın tekçi kuramsallıktan daha iyi olduğunu” vurgulayarak Feyerabend’i açıkça destekler (Lakatos, 2014, s. 120-121). Feyerabend için bilim,

³ Kuhn’un öne sürdüğü üzere etkili bir çürütme sonucu devrilmelerine kadar on yıllar hatta yüzyıllar boyunca kuramların kusursuz oldukları düşüncesi, bir efsaneden ibarettir. Feyerabend, bunun nasıl böyle olduğunu bilim tarihinden seçtiği örneklerle açıklamaya çalışır. Ona göre, geçen yüzyılda birbiriyle geçimsiz olan en az üç farklı paradigma aynı anda yürürlükte kalmıştır: 1. Astronomide, kinetik kuramında, elektrodinamik için faydalı olan mekanik modellerde ve özellikle tıp olmak üzere biyoloji bilimlerinde anlatım bulan mekanik bakış açısı; 2. Sonunda mekanik ile çeliştiği ortaya çıkan bağımsız ve fenomenolojik bir ısı kuramının icadıyla bağlantılı bakış açısı; 3. Faraday’ın ve Maxwell’in elektrodinamiğinde örtük olarak bulunan ve Hertz tarafından geliştirilip mekanik eşlikçilerinden kurtarılan bakış açısı. Bu farklı paradigmlar bağımsız değildi ve klasik fiziğin çöküşüne neden olan bunların etkin etkileşimiydi (Feyerabend, 2017b, s. 259).

olağan dönemler ile çoğalma dönemlerinin zaman sırasına göre art arda gelmesi değildir; söz konusu dönemlerin yan yana bulunuşudur. Düşünür Lakatos’un modeli ile uyumlu bir şekilde doğru ilişkinin bir eşzamanlılık ve etkileşim içerdiğini belirtir (Feyerabend, 2017b, s. 265). Ancak Feyerabend, Kuhn’un kuramları ile Lakatos’un araştırma programlarını birbirinden ayırmaktan yana olmadığını altını çizerek Kuhn’un öngördüğü katı kurallar ve Lakatos’un katı çekirdeği arasında bir benzerlik olduğunu söyler ve bunu eleştirir. Ayrıca düşünürün eleştirilerinin, Karl R. Popper’ı da bağladığı hatırlanmalıdır.⁴

Bilindiği üzere bilimsel yöntem meselesinin ana hatları yirminci yüzyılın başlarında Popper tarafından formüle edilmiştir. Popper, bilim insanına, önermeler ya da önermeler dizgesi ileri sürme ve bunları sistemli bir biçimde sınama görevini yükler. Bilimsel araştırma mantığı ya da bilgi mantığı ise görgül-bilimsel araştırma yöntemini mantıksal olarak çözümleme işlevini yerine getirmelidir (Popper, 2017, s. 51). Bilime sınır çizme işi de bir kuramın bilimsel olarak nitelendirilebilir oluşuyla ya da bu niteliği belirleyebilecek bir ölçütün varlığıyla ilgilidir. Bu ölçüt, yanlışlanabilirliktir ve yanlışlanabilen kuramların bilimsel olma niteliği haizdir. Ancak Feyerabend, Popper’ı “naif yanlışlamacı” -Lakatos’a atıfla- olarak görür çünkü hiçbir kuram, alanındaki tüm olgularla uyuşmazken hatta deney ve gözlem verileriyle örtüşmeyen kuramlar mevcutken tek bir yanlışlamanın kuramı yerle bir etmesi naif yanlışlamacılara ait bir fikirdir. Bu bağlamda Feyerabend bu tür genel yöntem kurallarına itiraz ederek her alana uygulanabilen bir ölçüt, her olguya birebir uyum gösteren bir kuram ve doğru bilgiye ulaşmamızı sağlayan biricik yöntemin varlığından söz etmenin olanaksız olduğunu aktarır. O hâlde “Bir kuram deneyle sınanmalı ve kabul edilmiş temel önermelerle çelişiyorsa reddedilmelidir.” şeklinde ortaya konan metodolojik talep nasıl karşılanmalıdır? Kuramların bilinen olgularla uyuma sokulabileceği üzerine kurulu olan ve erişilen uyum derecesini bir değerlendirme ilkesi olarak kullanan çeşitli doğrulama ve pekiştirme kuramlarına yönelik nasıl bir tavır benimsenmelidir? Feyerabend’e göre, salt olgulardan çıkarılan kuramları kabul etme isteği bizi “kuramsız” bırakır. Bu yüzden bildiğimiz şekliyle bilim ancak bu istek terk edilirse ve metodoloji yeniden gözden geçirilirse başka bir söyleyişle karşıtümeyarım ve mesnetsiz varsayımlar kabul edilirse var olabilir. Çünkü mevcut sonuçlara göre pek az kuram olgularla uyum içindedir; şu veya bu şekilde sorunlu olmayan tek bir kuram bile yoktur. Bu durumda bilimsel yöntem bize kuramlar arasında yanlışlama ölçütüne göre seçim yapmamıza izin veren kurallar içermemelidir. Tersine bize daha önce test ettiğimiz ve yanlışlanmış kuramlar arasında seçim yapma olanağı sağlamalıdır (Feyerabend, 2017a, s. 86-87).

Metodolojik kurallar; kuramlardan, gözlemlerden ve deneysel sonuçlardan bahsederken sanki bunlar doğru bir biçimde tanımlanan, özellikleri kolayca değerlendirilebilen ve tüm bilim insanları tarafından aynı düzeyde anlaşılan nesnelermiş gibi gözükür. Oysa evrendeki çeşitlilik, yekpare bir bilimsel yöntem anlayışını yok edecek zenginlikte olduğundan bilgimizi temellendiren tek bir açıklama biçiminin üstünlüğü kabul edilemez. Çünkü bu çeşitlilik ve eski ile yeni arasındaki çatışma, ilerlemenin kanıtıdır ve bu da akılcı olmayan yolların denenmesi gerektiğini işaret eder. Feyerabend’in bu yaklaşım tarzını destekleyen görüşlerine göre düşünceler, bugüne dek önyargı, tutku, kibir, hatalar, katır inatları, kısacası bulma bağlamını karakterize eden her şey aklın emirlerine karşı koyduğu için yaşadılar. Çünkü bu akıldışı öğelerin, kendi arzularını

⁴ Feyerabend ve Popper arasındaki kişisel ve entelektüel ilişkinin dinamikleri, literatürde uzun tartışmalara konu olmuştur. Feyerabend’in eleştirel rasyonalizmi açıkça reddetmesinin, Popper’ın görüşlerini iyileştirme ve tamamlama yönünde beceriksiz bir girişim olarak görülmesi gerektiğini ve temelde onun her zaman bir Popperci olduğunu ve öyle kaldığını savunanlar vardır. Feyerabend’in başlangıçta gerçek bir eleştirel rasyonalist bakış açısıyla felsefe yaptığını ancak 1960’ların sonuna doğru Popper’a sırtını döndüğünü iddia edenler ise onun 1981 yılında, daha önceki makalelerinin yeniden basımlarında Popper’a atıfta bulunan dipnotların çoğunu değiştirdiğini veya kaldırdığını ileri sürer. Bu durum, Feyerabend’in Popper’a olan eski bağlılığının kabulden eleştiriye ve ardından tamamen reddetmeye doğru bir evrim geçirdiği iddiasını doğrular (Bschr, 2015, p. 41).

gerçekleştirmeleri için izin verildi. Kopernikçilik ve diğer akılcı görüşler, bugün sadece geçmişlerinde bir yerlerde akıl hükümsüz kılındığı için vardır (Feyerabend, 2017a, s. 166).

Yöntemsizlikten Özgür Topluma

“Ne olsa uyar!” ilkesi ekseninde *Yönteme Karşı*’da ortaya koyduğu görüşlerini *Özgür Toplumda Bilim* adlı eserinde geliştiren ve daha da ileriye taşıyan Feyerabend, gelenek ve özgür bir toplum hakkındaki düşüncelerini sıralayarak işe başlar. Düşünür açısından gelenekler, “ne iyi ne de kötüdürler, yalnızca vardır” ve “bir gelenek ancak başka bir gelenekle kıyaslandığında, başka bir ifadeyle ona ancak dünyayı kendi değerlerinin bakış açısından gören katılımcıların gözüyle bakıldığında arzu edilen ya da edilmeyen özellikler” kazanır. Feyerabend, geleneklerin ve değerlerin çoğul olduğunu ve bunların taraftar kazanmasının özel yolları -propaganda gibi- bulunduğunu söyler. Geleneklerle etkileşime geçen bireyler veya gruplar, olayları ve bu olayların meydana çıkardığı yapıları yargılamak pragmatik bir felsefe -sahip olunan ilkeler çoğu kez etkileşim sırasında ortaya çıktığından ve insanlar değiştikçe gelenekleri de değiştiğinden dolayı- benimseyebilirler. Bunlarla ilişkisinde kolektif karar vermenin de yönlendirilmiş alışveriş (akılsallık üzerine temellendirilen ve kısıtlayıcı olan bir biçim) ve açık alışveriş (geleneklerin başlangıçta kesinleşmediği alışveriş ilerledikçe geliştiği bir biçim) gibi çeşitli yolları vardır. “Özgür bir toplum ise bütün geleneklerin eşit haklara, eğitime⁵ ve öteki güç odaklarına ulaşma olanakları açısından eşitliğe sahip oldukları bir toplum” olduğundan bu tür bir oluşum dayatılmayacak, tersine “belirli sorunları işbirliği ruhuyla çözen insanların sözü edilen koruyucu yapıları oluşturmalarına” izin verilecektir. “Akılcılığın, özgür bir toplumun temel yapısının zorunlu bir ögesi olmadığı” dikkate alınarak açık tartışmalar aracılığıyla yapıya ilişkin sorunlar çözüme kavuşturulacaktır. Bu durumda özgür bir toplum, “bilimle toplumun ayrılmasında ısrarcı” davranmalıdır (Feyerabend, 1999, s. 42-46).

Bütün bilimsel yöntemlerin -en apaçık olanların bile- sınırları olduğunu savlayarak özgür bir toplumda bilimin nasıl inşa edileceğine odaklanan düşünür, yürürlükteki bilimin standartlarına yönelik eleştirilerini sürdürürken bazı soruları yeniden gündeme getirir. Ortada yanıt bekleyen iki grup soru vardır. “Bilim nedir? Bilim nasıl ilerler? Bilimin standartları, usulleri, sonuçları, öteki alanların standartlarından, usullerinden, sonuçlarından ne bakımdan farklıdır?” şeklindeki sorular birinci gruptadır. “Bilimi bu kadar yüce yapan nedir? Bilimi diğer varoluş biçimlerine kıyasla daha yeğlenir yapan ve bunun sonucu olarak da farklı standartlar kullanılmasını ve farklı sonuçlar elde edilmesini sağlayan nedir? Modern bilimi, Aristotelesçilerin bilimine ya da Kuzeydoğu Arizona yerlileri olan Hopilerin evrenbilimine yeğ tutan nedir?” soruları ikinci gruptadır. Feyerabend’e göre ilk gruptaki soruların birçok yanıtının olduğu açıktır ancak ikinci gruptaki soruları sormaya değer gören kimse yoktur. Çünkü bilimin kusursuzluğu varsayılır, kanıtlanmaz (Feyerabend, 1999, s. 99).

Bu konuda bilim insanları ve bilim felsefecileri, kendilerinden önceki biricik Roma Kilisesi’nin savunucuları nasıl davrandırsa öyle davranırlar: Kilise öğretisi hakikattir, bunun dışında kalan her şey dinsizlerin saçmalıklarıdır. Gerçekten de bir zamanlar dinbilimsel retoriğin cephaneliğindeki belirli tartışma ve örtük ikna yöntemleri şimdi bilimde kendilerine yeni bir mekân bulmuşlardır. Bu fenomen, garip ve bir miktar üzücü olsa da bir avuç müminle sınırlı kaldığı sürece aklı başında kimse için rahatsızlık verici bir

⁵ Burada belirtmekte fayda var ki Feyerabend hem *Yönteme Karşı* hem de *Özgür Bir Toplumda Bilim* eserlerinde eğitimin, özellikle de bilimsel eğitimin tamamen yetersiz olduğunu söyler. Feyerabend’e göre bilimsel rasyonaliteye atfedilen toplumsal ve ideolojik egemenlik, baskıcı ve aptallaştırıcı eğitim prosedürlerinden kaynaklanmaktadır. Onun eleştirisinin ana fikri, üniversitelerde ve okullarda her yıl işlenen “zihin ve kültür cinayetleri”nin engellenmesi için reformun hayati önem taşımasıdır. Feyerabend, kendini eğitim uzmanı olarak tanımlayan birçok kişinin cahilce ifade edilmiş boş laflarındaki entelektüel kirlilikten haklı olarak rahatsızdır. Bu profesyonelleşmiş yetersizlik, notları ve başarısızlık korkusunu öğrencilerden hayal gücünün her zerresini kovmak için kullanan öğretmenlerde bulunabilir. Düşünür açısından ilk ve en acil çözüm, eğitimi profesyonel eğitimcilerin elinden almaktır (Mackie, 1983, p. 51).

şey olamazdı: Özgür bir toplumda birçok garip inanışlara, öğretilere, kurumlara yer vardır. Ama bilimin üstünlüğünün onun doğasından geldiği varsayımı, bilimin de ötesine geçerek hemen herkes için bir iman nesnesi hâline gelmiştir. Dahası bilim artık tikel bir kurum değildir: Kilise, bir zamanlar nasıl toplumun temel dokusunun bir parçası olduysa şimdi de bilim demokrasinin temel dokusunun bir parçası olmuştur. Kilise ile Devlet artık elbette birbirlerinden özenle ayrılmışlardır. Oysa Devlet ile Bilim iç içedir (Feyerabend, 1999, s. 100).

Buna koşut olarak bilimin toplumun yararına değil, bilimle uğraşanların iyiliği için yapıldığını; bilimin egemenliğinin demokrasi için bir tehdit olduğunu; önyargılı, güvenilmez ve dış denetime muhtaç olan uzman görüşünün demokratik kararlarla geçersiz kılınabildiğini ileri süren Feyerabend, standartların yetersizliğinin altını çizer. “Her araştırmanın temelini oluşturan ve onun bilimsel ve dolayısıyla güvenilir olmasını garantileyen tek bir usul ya da kurallar dizisi olmadığına göre her proje, her kuram, her usul kendi içinde ve ele aldığı konulara uyarlanmış ölçütlerle” değerlendirilmelidir. Bu doğrultuda her büyüklüğü ölçen evrensel ve kalıcı bir ölçüm aleti fikri ne denli gerçekçi değilse uygunluğun değişmez ölçüsü olan evrensel ve kalıcı bir yöntem fikri ve hatta evrensel ve kalıcı bir akılsallık fikri de o denli gerçekçi değildir (Feyerabend, 1999, s. 131). Böylece bilimsel yöntemle bağlantılandırılmış savların, bilimin kusursuzluğunu kanıtlayamayacağı gün ışığına çıkar. Buna rağmen günümüzde bilimin sahip olduğu egemenliği kabul etmek gerekmektedir. Bunun nedeni, bilimin bazı geçmiş başarılarının yol açtığı kurumsal önlemlerin rakiplerinin ortaya çıkışını engellemesidir. Bilimin egemenliği, mukayeseli üstünlüğünden değil, yarışmanın bilim lehine düzenlenmiş olmasından kaynaklanır (Feyerabend, 1999, s. 136). Buradan “bilimsel olmayan ideolojilerin, pratiklerin, kuramların ve geleneklerin ancak eğer kendilerine eşit rekabet şansı verilirse güçlü bir rakip hâline gelerek bilimin belli başlı eksiklerini ortaya çıkarabileceği” sonucuna varmak mümkündür. Yüzyıllar boyunca bilim kurumlarının yetkelerini, rakiplerini bastırarak koruduklarını gözden kaçırmamak gerekir (Gjertsen, 2000, s. 183).

Bilim ve akılsallık konusundaki düşünceleri eleştirmeyi sürdüren Feyerabend, her ne kadar eserini “putları açığa çıkararak yerli yerine oturtma yönünde çok uzun ve oldukça sıkıcı bir çaba” olarak görse de burada kendisine yöneltilen bilim düşmanı suçlamasının mesnetsiz olduğunu kanıtlamaya çalışır. Ona göre herkes, hakikat olduğunu düşündüğü ya da doğru bulduğu şeyin peşinden gidebilmelidir. Ayrıca hakikatin ya da doğru olan şeyin ne olduğu hakkında işe yarar bir karara varmanın tek yolu, mümkün olan en geniş alternatifler yelpazesinden haberdar olmaktır (Feyerabend, 1999, s. 116). Hakikati arayanların kurumsal araçlarla susturulması değil, sözlerini söylemelerine olanak tanınması gerekir. Feyerabend bu eserinde de düşüncelerin, yöntemlerin, yaşam biçimlerinin çoğulluğundan yana olduğunu vurgular. Düşünür, bu konuyla ilgili olarak John S. Mill’in görüşlerinin önemini her fırsatta ortaya koyar.⁶

⁶ Feyerabend ilkin *Yönteme Karşı*’da Mill’in, başlangıçta bir devrim niteliğini taşıyan fikirlerin zamanla nasıl düşüncenin yolunu tıkayan engellere dönüştüğünü büyüleyici bir dille anlattığından söz eder. Bu bağlamda yeni bir görüş ilk kez ortaya atıldığında düşman bir toplulukla karşılaşır. Öyle ki birilerinin bunları nezaketle dinlemesini sağlamak için bile mükemmel nedenler gerekir. Nedenler üretilir fakat bunlar sıklıkla göz ardı edilirler veya ciddiye alınmazlar. Mutsuzluk cesur kâşiflerin kaderidir. Ancak yeni şeylere ilgi duyan yeni nesiller merak etmeye başlar, söz konusu nedenleri dikkate alır, daha ileriye götürür ve araştırma grupları kurarak ayrıntılı çalışmalar başlatır. Güçlülüklerle kuşatılmış olsa bile hiçbir şey başarı kadar iş bitirici değildir. Kuram nihayet bir tartışma konusu olarak kabul edilir; toplantılarda ve konferanslarda huzura çıkar (...) Kuramın kamu alanına girdiği bir an gelir ve tanıtıcı metinler yazılır, imtihan soruları hazırlanır. Maalesef kuramın öneminin artmasına daha iyi bir anlayış eşlik etmez. Kuramın başta özenle inşa edilmiş argümanlar yardımıyla ortaya konmuş sorunlu yönleri genel ilkeler hâline gelir; şüpheli noktaları sloganlara dönüştür, rakiplerle tartışmalar standartlaşır ve gerçekdışı bir mecra girer (...) Fakat belli bir süre kullanılan her görüş ve pratiğin başarıları da olmuştur. Soru, hangisinin başarılarının daha büyük ya da daha önemli olduğudur ve bu, karşılaştırma imkânı sağlayan gerçekçi alternatiflerin yokluğunda yanıtlanamaz. Harikulade bir icat bir fosile döner (Feyerabend, 2017a, s. 61-62).

Feyerabend için Mill, *Özgürlük Üzerine* (*On Liberty*, 1859) adlı eserinde, özgürlüğün ve çoğulculuğun değerini bütün dayanaklarıyla gözler önüne sermiştir. Akılsallık üzerine temellendirilmiş bir toplum tam anlamıyla özgür değildir, böyle bir toplumda aydınların oyunu oynanır. Çünkü burada düşüncelerin ve kurumların çoğulculuğu yalnızca yetenekleri olgunlaşmış insanlar için başka bir ifadeyle aynı meslekten aydınlar ve onların öğrencileri için geçerlidir (Feyerabend, 1999, s. 44). Oysa özgür bir toplumda herkes, bütün haklardan eşit ölçüde yararlanmalıdır. Bu bağlamda Feyerabend için özgür ve demokratik bir toplum, “olgun insanların bir araya gelmesi” ile oluşur ve bu olgunluğa alınması gereken kararlara aktif katılımı ile erişilebilir. Düşünür, birçok insanın, özellikle bilim insanlarının ve rasyonalistlerin, böyle bir demokraside yaşam için gerekli olan olgunluğa henüz ulaşmadığı konusunda uyarıda bulunur. Bunun nedeni, “olgunluğun, entelektüel bir erdem değil ancak farklı bakış açılarıyla temas etmekten kaynaklanan bir duyarlılık” olmasıdır. Olgunluk; çoğulculuk, hoşgörü ve eklektizmi içerir. Bu durum, onun epistemolojik duruşuyla yakından bağlantılıdır. Benzer şekilde özgür bir toplumda metodolojiden veya araştırma sonuçlarından gelen argümanların bilimin üstünlüğünü tesis etmediği ve sıradan insanların da bilimi denetleyebileceği ve denetlemesi gerektiği kabul edilmelidir. Feyerabend, tüm bunlara ulaşmanın en iyi olasılığının, Mill’e göre farklı yaşam ve varoluş biçimlerinin geliştirilmesi ve test edilmesi anlamında bir kültürel laboratuvara çok yakın olan ABD’de bulunduğunu öne sürer. Kısıtlamaların, aşırılıkların ve vahşetin burada da bulunabileceğini kabul eden düşünür, bunların “insanların beyinlerinde meydana geldiğini; anayasada var olmadığını” ifade eder (Mackie, 1983, p. 50). Şu hâlde bir toplumun özgürlüğü, gelenekler üzerindeki kısıtlamalar ortadan kaldırılınca artar. Bilimde ve felsefede çoğulculuğun savunulması, dogmatizme ve muhafazakârlığa karşı olunması, Voodoo (Afrika kökenli bir inanış) ve astroloji gibi uygulamaların onaylanması ve sürekli olarak farklı fikirler, kavrayışlar ve bakış açıları arasında deneme ve seçim yapma gibi unsurlar özgürlüğün tezahürleridir. Anlaşılabileceği üzere Feyerabend, bilimsel öğelerin zamanla bilimin içinde yer aldığını ve bilimsel sayıldığını çok sayıda örnekle destekleyerek anlatır ve bunun da bilim için bir olumsuzluk taşımadığını ifade eder (Kaya Keha, 2017, s. 76).

Sonuç

Avusturya doğumlu bir felsefe profesörü olan Paul K. Feyerabend, üretken olarak nitelendirilebilecek akademik kariyerini Avrupa ve Amerika üniversitelerinde geçirmiştir. Feyerabend, 1950’lerden ölümüne kadar geçen süreçte bilimin sosyolojik boyutlarını değerlendiren birçok esere imza atmıştır. Bilim felsefesindeki önemli tartışmaları kışkırtmak üzere sunduğu argümanlarıyla marjinal bir figür olarak kabul edilen düşünür; rölativist, anarşist, provokatör, ajan, felsefenin Salvador Dalí’si, Shakespeare’in soytarısı, yirminci yüzyıl bilim felsefesinin vahşi adamı, yetenekli şarlatan gibi birçok sıfatla anılmıştır. Bunun nedeninin bilim felsefesinin temel problemlerini ele alış tarzındaki farklılık olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Bilim hakkında yanıtlarını aradığı sorular bağlamında bilimleri oluşturan olayların, usullerin ve sonuçların hiçbir ortak yanının olmadığını savlayan düşünür açısından kararlı hâl kozmolojilerinin yıkımından DNA’nın yapısının keşfine kadar birçok somut gelişmenin ayrı özellikleri vardır ve bunların sağladığı başarılar açıklanabilir fakat her keşfin hesabı aynı şekilde verilemez. Feyerabend açısından başarılı bir bilimsel araştırma standartlara boyun eğmez; tüm bilimsel etkinlikler için önceden belirlenmiş katı kurallar söz konusu olamaz. Bu durumda benimsenmesi gereken yaklaşım “Ne olsa uyar!” ifadesinde kimlik bulur.

Peki “Ne olsa uyar!” ilkesini savunmak gerçekten bilim düşmanlığı yapmak anlamına mı gelir? Belirli bir kurala ya da geleneğe bağlı kalmak, bilimin ilerlemesini için zorunlu mudur? Tekçiliğe karşı çoğulculuğun savunulması, bilimsel anlamdaki dar görüşlülüğe ve dogmatizme yönelik bir meydan okuma değil midir? Bu soruların yanıtları bakımından aslında düşünürün yeni bir kavrayışla ele aldığı bilimsel yöntem, araştırmalar sonucunda ulaşılan gerçeğin tek ölçüsü değil

ancak gerçeği bulmanın yollarından sadece biridir. Bu bağlamda söz konusu ilke, yeterli çeşitlilikte kuramsal bakış açısını garanti eden tek kuraldır ya da belki de karşı-kuraldır.

Şu hâlde ideal bir bilimsel girişim çoğulcudur, “her tekil kuram, her peri masalı, her efsanenin diğerlerini daha büyük bir açıklıkla ve güçle ifadeye zorladığı ve bu rekabet sürecinde bilincimizin gelişmesine katkıda bulunduğu, durmaksızın büyüyen, birbiriyle bağdaşmaz alternatif görüşler okyanusu” gibidir. Belirli noktalarda bu doğal çeşitliliğin bir kısmı azalabilir ve bunu arttırmayı sağlamanın en uygun yolu çoğalmayı teşvik etmektir. Alternatifler, daha önce yeterince gelişmemiş fikirlerin tarihsel olarak yeniden tanımlanması, kuramların deney ve gözlem gibi araçlarla desteklenmesi ve bilimler dışındaki disiplinlere ve geleneklere yönelik eklektik başvurular yoluyla dikkatli ve kasıtlı olarak üretilebilir. Bilim tarihi, bilimsel etkinliğin ayrılmaz bir parçası hâline geldiğinden bilginin daha fazla gelişmesi ve kuramların içeriklendirilmesi için yapılması gereken mevcut koşullardaki araştırmalar yerine çok daha gerilere -Dirac ya da von Neumann’a değil, Plutarkhos ya da Diogenes Leartius’a- bakmaktır. Bu durumda Feyerabend’in felsefi pozisyonu bilim düşmanlığına değil, alışıldık kavram ve usullerin eleştirilmesi adına çemberin dışına çıkma teşebbüsüne karşılık gelir. Çünkü düşünür, “olağanüstü bir ihtimamla oluşturulmuş gözlem sonuçlarını muallakta bırakan veya onlarla çatışan, en inandırıcı kuramsal ilkeleri altüst eden ve farklı algılar ortaya koyan yeni bir kavramsal sistem icat etmeyi” salık verir.

Kaynakça

- Bschir, K. (2015). Feyerabend and Popper on theory proliferation and anomaly import: On the compatibility of theoretical pluralism and critical rationalism. *The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 5(1), 24-55. <https://doi.org/10.1086/680368>
- Feyerabend, P. K. (1999). *Özgür toplumda bilim* (A. Kardam, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Feyerabend, P. K. (2007). *Anarşizm üzerine tezler* (E. Altınsöz, Çev.). Öteki Yayınevi.
- Feyerabend, P. K. (2013). *Bilimin tiranlığı* (B. Yıldırım, Çev.). Sel Yayıncılık.
- Feyerabend, P. K. (2017a). *Yönteme karşı* (E. Başer, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Feyerabend, P. K. (2017b). Uzman için teselliler. İçinde I. Lakatos & A. Musgrave (Eds.), *Eleştiri ve Bilginin Gelişmesi* (N. Küçük, Çev., ss. 247-287). İthaki Yayınları.
- Gjertsen, D. (2000). *Bilim ve felsefe* (F. Kurtulmuş, Çev.). Say Yayınları.
- Kaya Keha, M. (2017). *Bir bilgi anarşisti ve bilim: Paul Karl Feyerabend*. Fenomen Yayıncılık.
- Kidd, I. J. (2023). Feyerabend on pluralism, contingency and humility. *Filozoficne Aspekty Genezy*, 20(2), 1-22. <https://doi.org/10.53763/fag.2023.20.2.232>
- Kuhn, T. S. (1995). *Bilimsel devrimlerin yapısı* (N. Kuyaş, Çev.). Alan Yayıncılık.
- Lakatos, I. (2014). *Bilimsel araştırma programlarının metodolojisi* (D. Uygun, Çev.). Alfa Yayınları.
- Mackie, R. (1983). Tales from the Berkeley woods: Feyerabend on science in a free society. *Contemporary Issues In Education*, 2(1), 46-53.
- Oberheim, E. (2016). Rediscovering Einstein’s legacy: How Einstein anticipates Kuhn and Feyerabend on the nature of science. *Studies in History and Philosophy of Science*, 57, 17-26. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2015.11.005>
- Popper, K. R. (2017). *Bilimsel araştırmanın mantığı* (İ. Aka & İ. Turan, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Tambolo, L. (2015). A tale of three theories: Feyerabend and Popper on progress and the aim of science. *Studies in History and Philosophy of Science*, 51, 33-41. <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2015.02.005>
- Theocharis, T., & Psimopoulos M. (1987). Where science has gone wrong?. *Nature*, 329, 595-598. <https://doi.org/10.1038/329595a0>

Cihangir KIZILÖZEN

Prof. Dr. | Prof. Dr.

Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Gümüşhane-TÜRKİYE
Gümüşhane University, Faculty of Letters, Department of Turkish Language and Literature, Gümüşhane-TURKIYE
ORCID: 0000-0002-4202-1868
cihangir.kizilozen@gumushane.edu.tr

Dedem Korkut Kitabı'nda İnce Anlam Ayırımı II: Esen Olsa, İster Olsa

Öz

Dedem Korkut Kitabı'nda yinelenen dizeleri oluşturan birimlerin kimi zaman başka birimlerle yer değiştirdiği görülmektedir. Araştırmacılar, tekdüzeleştirme yöntemini kullanarak değişime uğramış bütün birimleri, yanlış yazıldığı gerekçesiyle onarmışlardır. Üzerinde durduğumuz *ister olsa* kalıbı da bunlardan biridir. Metinde beş kere *esen olsa* biçiminde kullanılan kalıbın bir dizede *ister olsa* biçiminde kullanıldığı tespit edilmiştir. Araştırmacılar, yanlış yazıldığı düşüncesiyle *ister* biçiminde yazılan birimi, *esen* olarak düzeltmişlerdir. Bu biçimin kullanıldığı dizeye kattığı anlam göz önünde bulundurulduğunda ise kullanılan biçimin yanlış yazılmadığı; aksine yazıldığı gibi değerlendirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Metnin söylem çözümlemesi yapıldığında da söz konusu birimin geçtiği bağlama kattığı anlamdan dolayı doğru yazıldığı anlaşılmaktadır. Ele aldığımız bu örnek üzerinden yola çıktığımızda, metinde geçen onlarca birimin bağlamın ihtiyaç duyduğu anlamdan dolayı değişime uğradığını görüyoruz. Araştırmacılar, farklılık gösteren birimleri, düzelterek metnin yüzey yapısında (ses/biçim) birlik sağlamışlardır; ancak bu düzeltmelerle onlarca dizinin derin yapısını (anlam) bozarak dizeler arasındaki ince anlam ayrımını ortadan kaldırmışlardır. Çalışmamızın örneklemini oluşturan *ister* biriminin *esen* olarak onarılması da söz konusu birimin dizeler arasında sağladığı ince anlam ayrımını ortadan kaldırarak metnin derin yapısının bozulmasına sebep olmuştur. *İster* birimi, *esen* olarak düzeltildiğinde elbette dizinin anlamı bozulmamaktadır; ancak bu onarmanın tümceler üstü bağlamda değerlendirilmesi söylemi etkileyebilmektedir. Nitekim bu çalışmada yer alan söz konusu birim, yalnızca geçtiği dizinin bağlamı içinde değerlendirilmeyerek dizeler üstü (söylem) bir bağlam içinde değerlendirilmiş ve bu değerlendirme de ilgililere yeni bir okuma örneği teşkil etmiştir.

Anahtar Sözcükler: Dedem Korkut Kitabı'nda anlam, Dede Korkut, Esen olsa, İster olsa.

The semantic nuance in the Dedem Qorqut Kitabı II: Esen olsa, İster olsa

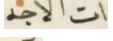
Abstract

In the *Dedem Qorqut Kitabı*, it is seen that the units forming the repeated lines are sometimes replaced with other units. Researchers have repaired all the units that have undergone changes by using the method of uniformization on the grounds that they were written incorrectly. The form of "ister olsa" that we will focus on is one of these. The form "esen olsa", which occurs five times in the text, was replaced by the units of "ister olsa" once. Researchers corrected the unit written in the form of "ister" as "esen" because they thought it was written incorrectly. Considering the meaning that this form adds to the line in which it is used, it is understood that it is not written incorrectly and should be evaluated as written. When the discourse analysis of the text is made, the meaning of the unit in question adds to the context in which it is used shows that it is written correctly. We see that dozens of lines in the text, such as the example we are focusing on, are used and change according to the meaning required by the context. Researchers have achieved unity in the surface structure (sound/form) of the text by correcting the units that differ, but with these corrections they have destroyed the deep structure (meaning) of dozens of lines and eliminated the subtle distinctions in meaning between the lines. In the line we are focusing on, the repair of the "ister" unit as "esen" has destroyed the subtle meaning distinction that the unit in question provides between the lines, thus damaging the deep structure of the text. Of course, when the "ister" unit is corrected as "esen", the meaning of the line is not damaged, but when evaluated in the context above the sentences, it can be said that this repair affects the discourse. In this study, the unit in question has been read by evaluating it within the context above the lines (discourse), not within the line in which it is used.

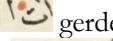
Keywords: Meaning in the in the Book of Dedem Korkut, Dede Korkut, Esen olsa, İster olsa.

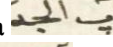
Giriş

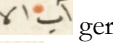
Dedem Korkut Kitabı, biçim yönünden soylar ve (nazım) boylardan (nesir) oluşmuştur. Metinde geçen soylar da yapısı gereği bir bütünlük sunan dizelerden ortaya çıkmıştır. Ayrıca yer yer metnin içine serpiştirilen kalıp dizeler, kalıp ifadeler, deyimler ve ikilemeler de metnin yapısını şekillendiren diğer unsurlardır. Soylamaları oluşturan dizelerle metnin içine serpiştirilmiş kalıp yapıların en önemli özelliği ise yinelenen yapıları oluşturan birimlerin kimi zaman başka birimlerle yer değiştirerek her seferinde ortak birimler üzerinden oluşmamasıdır. Bu bağlamda *apalaca* “alaca” ile *atalaca* “alaca” biçimleri örnek verilebilir. Metinde üç dizede *apalaca* olarak geçen biçim, başka yerde üç kere *atalaca* biçiminde yazılmıştır.

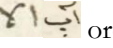
1.1. **Atalaca**  kalkanuñı vérgil mañal! (Drs. Nüs. 47/13)

Atalaca  gerdegünge gele görgil! (Drs. Nüs. 95/13).

Atalaca  gerdegine karşı gelen, kalın Oğuz imrenesi. (Drs. Nüs. 149/13)

1.2. **Apalaca**  gerdegine karşı gelen yedi kızuñ umudı. (Drs. Nüs. 60/4)

Abalaca  gerdegi içinde yeyüb içüb bî haber otururıdı. (Drs. Nüs. 89/6)

Apalaca  ordusına şiven girdi. (Drs. Nüs. 93/7)

Araştırmacılar M. Ergin (Ergin 1964: 19, 36, 60), O. Ş. Gökyay (Gökyay 2007: 46, 73, 109), S. Tezcan ile H. Boeschoten (Tezcan, Boeschoten 2012: 57, 81, 112), *atalaca* biçiminde yazılan birimi, *apalaca* olarak onarmışlardır. S. Elizade ile T. Hacıyev, bu biçimlerden bir tanesini *atalaca* (Elizade, Hacıyev 2004: 93), diğer iki tanesini *apalaca* (Elizade, Hacıyev 2004: 64, 43) şeklinde okumuşlardır.

Yukarıda gösterilen örnekte olduğu gibi yinelenen yapılarda değişime uğramış çok sayıda birimin *Dedem Korkut Kitabı* çalışmalarında yanlış yazıldığı gerekçesiyle onarıldığı görülür. Yapılan bu onarımların temelinde ise tekdüzeleştirme yaklaşımı yatmaktadır. Araştırmacılar, metnin üst yapısında birlik oluşturmak amacıyla değişime uğramış biçimleri onarmışlardır. Araştırmacıların metne yönelik bu müdahalelerinin doğru olduğu söylenemez. Yinelenen kalıpları oluşturan birimlerde görülen değişimlerin farklı farklı gerekçeleri vardır. Birimleri değiştirmeye iten bu gerekçeler göz önünde bulundurulmadan onları onarmak, metnin dokusunu bozduğundan doğru değildir. Yinelenen kalıpları oluşturan birimlerde görülen değişimleri belirleyen etkenlerden biri, metnin yaratım sürecidir. Yapılan çalışmalar, sözlü yaratmalarda, yinelenen dizelerin her seferinde aynı birimlerden oluşmadığını ortaya koymuştur. “Yugoslav âşıklarının ses kayıtları karşılaştırıldığında dize ölçüsü şaşmayan şarkıların ikinci kez aynı kelimelerle tekrarlanmadığı ortaya çıkmıştır. Kalıplar ve konular değişmese de dinleyicinin tepkisi, anlatıcının ruh hâli, o anki toplumsal ve ruhsal öğelerin etkisiyle aynı ozan, şüirlerini başka türlü sıralar.” (Ong, 2013: 77). Bu bağlamda *Dedem Korkut Kitabı*’nda geçen aşağıdaki örnekler, daha önce tespit edilmiştir (Kızılözen, Kızılözen 2017: 29-39).

1.1. Vay al duğağum iyesi! (Drs. Nüs. 91/3).

1.2. Vay al duyağum iyesi! (Drs. Nüs. 93/6).

2.1. Günāhuğuzı adı görklü Muḥammede bağışlasun, xānum héy! (Drs. Nüs. 169/4).

2.2. Günāhuğuzı adı görklü Muḥammede bağışlasun, cānum héy! (Drs. Nüs. 153/12).

3.1. Yayanuñ umudı olmaz (Drs. Nüs. 132/13).

3.2. Yayan eriñ umurı olmaz (Drs. Nüs. 89/12).

4.1. Vay alnum başum umudı! (Drs. Nüs. 93/6).

4.2. Vay ölem başum umurı! (Drs. Nüs. 91/3).

Yukarıda geçen ilk üç örnekte sırasıyla *dudağum* ile *duyağum*, *ṣānum* ile *cānum* ve *umudı* ile *umurı* birimlerinin yer değiştirdiğini görüyoruz. Son dizede ise *alnum* ... *umudı* birimleri yerine sırasıyla *ilem* ..*umurı* birimleri kullanılmıştır. Bu yer değiştirmeler, dizelerin hece sayısını, anlamını bozmamıştır. *Sözlü Formül Kuramınca* bu yer değiştirmelerin doğru yazıldığı, yazıldığı gibi değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir.

Yinelenen kalıpları oluşturan birimlerin yer değiştirmesindeki başka bir etken de anlamdır. Kimi örneklerde üst yapıda (ses, biçim) görülen değişikliğin doğrudan derin yapı (anlam) ile ilişkili olduğu görülmektedir. Bu örneklerde bir birim, yapının ihtiyaç duyduğu anlamdan dolayı yerini bir başka birime bırakmıştır. Bu bağlamda vereceğimiz örnek, daha önce üzerinde çalışılmış; *ḳaza beṣzer ḳızı gelini* ile *ḳara beṣzer ḳızı gelini* dizeleridir. *Ḳaza beṣzer ḳızı gelini* dizesi, kızların ve gelinlerin dış görünüşleri ve güzellikleriyle ilgili olup aşağıdaki tümcelerde kullanılmıştır (Kızılözen 2024: 234):

- Ḳaza beṣzer ḳızumun gelinümün çiçeği oğul!* (Drs. Nüs. 51/8)
Ḳaza beṣzer ḳızı gelini biz yesir etmişüz. (Drs. Nüs. 39/8)
Ḳaza beṣzer ḳızı gelini ağ çıkarmış ḳara géymiş. (Drs. Nüs. 96/6)
Ḳaza beṣzer ḳızumun gelinümün çiçeği oğul! (Drs. Nüs. 118/2)
Ḳaza beṣzer ḳızum gelinüm ağ çıkardı, ḳara géydi. (Drs. Nüs. 145/5)
Ḳaza beṣzer ḳızumun, gelinümün çiçeği oğul! (Drs. Nüs. 162/6)
Ḳaza beṣzer ḳızı gelini ağ çıkarub ḳara geydi. (Drs. Nüs. 255/3)
Ḳaza beṣzer ḳızı gelini ağ çıkardı ḳara geydi. (Drs. Nüs. 298/10)
Ḳaza beṣzer ḳızı gelini, Ḳazana karşı gelüb elin öpdiler. (Drs. Nüs. 289/10)
Ḳaza beṣzer ḳızumuz gelinümüz buṣlu oldu. (Drs. Nüs. 292/3)

Ḳara beṣzer ḳızı gelini dizesi, Kazan Han'ın eşinin, kızının, gelininin tutsak düştüğü bir anlatmada geçer: Kazan Han'ın "*Ḳara beṣzer ḳızı gelini çakırşurdılar.*" *Çakırşur-* eylemi, *Dīvānu Lügâti't-Türk*'te "bağdırtmak" anlamında geçer (Ercilasun, Akkoyunlu 2015: 612). Bu tümcede geçen "*ḳara beṣzer ḳızı gelini*" kalıbı kızların ve gelinlerin güzellikleriyle ilişkili değildir. *Ḳar* sözcüğü bu tümcede "tertemiz, iffetli" anlamında kullanılmıştır (Kızılözen 2024: 234): "*Tertemiz ḳızı, gelini bağdırtılar.*"

Araştırmacıların onararak yazıya geçirdikleri biçimlerden biri olan *ister* birimi ise bu çalışmada üzerinde durduğumuz birimdir. Metinde beş dizede *esen* biçiminde yinelenen sözcük, bir dizede *ister* biçiminde yazılmıştır. Araştırmacılar, beş kere yinelenen *esen* birimini doğru bulmuş ve *ister* biçimini de ona bakarak düzeltmişlerdir. Bu çalışmada, söz konusu onarımın doğru olmadığı ve *esen* ve *ister* ikilisinin -kullanıldıkları bağlama farklı anlamlar yüklemelerinden ötürü yazıldıkları gibi değerlendirmeleri gerektiği savunulmuştur.

Üzerinde durduğumuz örnek, Dresden nüshası üzerinden okunmuştur. Alınan örneklerin karşısına; *Drs. Nüs.* (Dresden nüshası) ve sayfa numarasıyla satır numaraları eklenmiştir.

İnceleme

Kazan Bey'in oğlu Oruz Bey'in tutsak olduğu boyda geçen bir soylamanın beş dizesinde *esen* olarak yinelenen birim, bir dizede *ister* biçiminde yazılmıştır.

- 1.1. *Ḳanlı ḳanlı şular esen اسى olsa, ḳanın döşer.* (Drs. Nüs. 144/3).
Ḳarakuc atlar esen اسى olsa, ḳulun toğar. (Drs. Nüs. 144/3).
Ḳaytabanda kızıl deve esen اسى olsa, toğum vérür. (Drs. Nüs. 144/4).
Ağayıda ağca ḳoyun esen اسى olsa, ḳızı vérür (Drs. Nüs. 144/5).
Beg erenler esen اسى olsa, oğlı toğar. (Drs. Nüs. 144/6).

1.2. *Karşu yatan kara taşlar ister ^{استر} olsa, el yayılır.* (Drs. Nüs. 144/2).

Kimi araştırmacılar, yanlış yazıldığı düşüncesiyle “*Karşu yatan kara taşlar ister olsa, el yayılır.*” dizesinde geçen *ister* birimini, öteki dizelere bakarak *esen* biçiminde onarmışlardır: [(Ergin 1964: 57), (Gökyay 2007: 104), (Tezcan, Boeschoten 2012: 108)]. Kimi araştırmacılar da söz konusu birimi, yazılışına uygun olarak *ister* biçiminde okumuşlardır (Elizade, Hacıye 2004: 89, Kızılözen I 2025: 144).

Üzerinde durduğumuz dizelerde *yineleme* (tekrir) ve *şasırtma* (terdid) sanatları kullanılmıştır. *Yineleme* (tekrir), *sözün etkisini güçlendirmek amacıyla anlamın üzerinde yoğunlaştığı sözcük ya da söz öbeklerini arka arkaya yinelemektir* (Dilçin 2016: 452). Yukarıdaki soylamada “*esen olsa*” kalıbının beş kere kullanımıyla *yineleme* sanatı uygulanarak dize içi bir aliterasyon sağlanmıştır. Ozan, bir dizede de *şasırtma* sanatını kullanarak beş kere yinelenen *esen* sözcüğünün yerini, *ister* biçimiyle değiştirmiştir. *Şasırtma* (terdid), *söz, karşıdakini merakta bırakacak ve ilerisinin ne olacağını sezdirmeden sürdüğüden sonra, beklenmedik çarpıcı bir sonuçla belirtmektir* (Dilçin 2016: 452). *Yineleme* yanlışına düşen okuyucu, *ister* biçiminin yanlış yazılarak *esen* biçiminde okunması gerektiğini düşünebilir. Nitekim kimi araştırmacılar, böyle düşündüklerinden söz konusu birimi, onarma yoluna gitmişlerdir. Ancak söz konusu birimin, geçtiği dizinin içinde değil de soylamanın bütünü içinde değerlendirildiğinde doğru yazıldığı görülüyor. Bu örnekte ozan, *esen* yerine *ister* birimini kullanarak yalnızca *şasırtma* sanatını kullanmamıştır. Bu değişim, *şasırtma* ile birlikte dizinin ihtiyaç duyduğu *anlamı* karşılamak için de gerçekleşmiştir. Üzerinde durduğumuz dizede, yalnızca bir söz oyunu yapılmış olsaydı; *ister* biçimi, *esen* olarak düzeltilebilirdi. Başka bir ifadeyle *ister* biçimini *esen* olarak onarmak, tümcenin anlamında herhangi bir değişikliğe yol açmasaydı, bu onarım yapılabilirdi. Ancak söz konusu dizede geçen *ister* biçiminin *esen* olarak onarılması, tümcenin anlamını etkilediğinden doğru bir müdahale değildir. Başka bir deyişle *ister* biçiminin üstlendiği anlamı, *esen* biçimi karşılamamaktadır. Dolayısıyla bu dizinin üst yapısı (ses, biçim) ile ilgili olan *söz sanatlarına* (yineleme, şasırtma), derin yapıyı (anlam) ilgilendiren *ince anlam ayırımının* (semantic nuance) da eşlik ettiğini söyleyebiliriz. Özetle; üzerinde durduğumuz *esen olsa* ile *ister olsa* kalıplarında *yineleme* ve *şasırtma* sanatlarıyla birlikte *ince anlam ayırımı* da kullanılmıştır.

“*Karşu yatan kara taşlar ister olsa, el yayılır.*” dizesinde *iste-* eylemi, geniş zamanın şartında kullanılmıştır. Bu örnekte *ol-* eylemi, *i-* eyleminin görevini üstlenmiştir. Batı Türkçesinde *i-*, ek eylem olarak kullanılmaktadır. Batı Türkçesi diyalektlerinde birleşik çekimin hikâyesinde, rivayetinde, şartında yardımcı eylem olarak hep *i-* kullanılır: ... *i-di*, ... *i-miş*, ... *i-se* (Ergin 2009: 320-326). Dolayısıyla söz konusu örnek, *ister olsa* değil de *isterse* (ister ise) olmalıydı. Bu dizede geniş zamanın şartında kullanılan *ol-sa* biçimi, çağdaş Türk diyalektlerinden Kazak Türkçesinde kullanılan *bol-sa* biçimine denk gelmektedir. Kazak Türkçesinde birleşik çekimin hikâyesiyle rivayetinde *e-* eylemi kullanılırken (Tamir 2007: 469) birleşik çekimin şartında *bol-* “olmak” eylemi kullanılmaktadır (Tamir 2007: 470). Kazak Türkçesindeki bu kullanım özelliği, *ister olsa* biçiminin dilbilgisi yönünden herhangi bir sorun oluşturmadığını gösteriyor.

Anlam yönünden incelendiğinde *ister olsa* ile *esen olsa* birimlerinin, kullanıldıkları dizelere farklı anlamlar yükledikleri anlaşılmaktadır. *Esen olsa* kalıbının geçtiği dizelerin dördünde *at - kulun*; *deve - torum*; *koyun - kuzu* ve *bey erenler - oğul* gibi canlılardan bahsedilmektedir. *Esen olsa* kalıbının geçtiği bir dize ise *su* ile ilgilidir: *Kanlı kanlı şular esen olsa, kanın döşer* (Drs. Nüs. 144/3). Bu dizede geçen *kanlı kanlı şular* ibaresindeki *kan* sözcüğünün iki kere art arda geçmesiyle suyun hayvan ve insan gibi hareket kabiliyetine vurgu yapılmak istenmiştir, denebilir. Yine *kan* ile *su* kavramlarının yan yana kullanımıyla kanın damarda aktığı gibi suyun da nehirlerde aktığı söylenmek istenmiştir. Böylece hareket halinde olan *hayvan*, *insan* ve *su* için *esen olsa* kalıbı kullanılırken hareket kabiliyetinden yoksun olan *kara dağlar* için *ister olsa* kalıbının kullanıldığı düşünülebilir. Ayrıca *iste-* eyleminin dizede “izin vermek” anlamında kullanıldığı söylenebilir. Türkülerde, şarkılarda kullanılan *yol ver dağlar*, *dağlar geçit vermez* örnekleri, dağlardan izin almakla ilişkilidir. Kendisi sabit

olan dağ, canlı ve cansızların yayılması ve yaşamasına izin vermektedir. Bütün canlıların ve hatta suyun bile varlığını sürdürmesi için toprağa ihtiyacı vardır. Ayrıca *dağ* sözcüğünün burada kendi anlamının yanı sıra “basılacak yeryüzü”, “yaşanılabilir alan” olarak da kullanıldığı söylenebilir. Dolayısıyla üzerinde durduğumuz biçimin *ister* şeklinde doğru yazıldığı ve yazıldığı gibi değerlendirilmesi gerektiğini ifade edebiliriz. Bu açıklamalardan sonra üzerinde durduğumuz dizelerin aktarımını yapabiliriz. *Esen* sözcüğünün geçtiği dizelerin aktarımı şöyle oluyor:

- 1.1. Kanlu kanlu şular esen olsa, kanın döşer. “Kanlı kanlı (canlı, bol) sular, esen olsa yayılır. Gür sular esen olursa kanın damarda aktığı gibi ırmaklardan akar.”
 - 1.2. Karakuc atlar esen olsa, kulun toğar. “Cins atlar esen olsa, yavrusu doğar.”
 - 1.3. Kaytabanda kızıl deve esen olsa, torum vérür. “Kızıl develer esen olsa, yavrusu doğar.”
 - 1.4. Ağayıda ağca koyun esen olsa, kızu vérür. “Beyaz koyunlar esen olsa yavrusu doğar.”
 - 1.5. Beg erenler esen olsa, oğlu toğar. “Bey erenler esen olsa çocuğu olur.”
- İster sözcüğünün geçtiği dize şöyle aktarılabilir:
2. “Karşu yatan kara taşlar ister olsa, el yayılır.” “Karşıda yatan kara dağlar isterse, izin verirse, ulus, halk yayılır; yaşam alanı bulur.”

Sonuç

Dedem Korkut Kitabı'nın özelliklerinden biri kimi dize ve kalıpların yinelenmesidir. Ancak yinelenen bu dize ve kalıpları oluşturan birimlerin her seferinde aynı sözcüklerden oluştuğu söylenemez. Bir kalıbı oluşturan sözcüklerin başka sözcüklerle yer değiştirmesinin mümkün olamayacağı düşünülebilir. Araştırmacılar da böyle düşündüklerinden yanlış yazıldığı gerekçesiyle *Dedem Korkut Kitabı*'nda geçen yüzlerce biçimi onarmışlardır. Böylece yapılan tekdüzeleştirmelerle üst yapıda (ses, biçim) birlik sağlanmıştır ancak bu müdahalelerle metnin derin yapısı (anlam), olumsuz yönde etkilenmiştir. Üzerinde durduğumuz *ister* birimi de düzeltilerek çeviri yazıya aktarılan yüzlerce örnekten biridir. Araştırmacıların bu yaklaşımlarındaki temel sorun, biçimin ön plana çıkarılıp anlamın göz ardı edilmiş olmasında yatmaktadır. Dizeler ile kalıp ifadelerin anlam yönü dikkate alındığında; bu değişimlerin bilinçli olarak yapıldığı ve bu kullanımların yanlış yazılmadığı ortaya çıkmaktadır.

Üzerinde durduğumuz altı dizelik soylamanın söylem analizi yapıldığında *esen* sözcüğünün geçtiği dizelerle *ister* biriminin geçtiği dize arasında derin yapı (anlam) yönünden farklılıklar olduğu görülmektedir. Dizenin derin yapısındaki bu farklılıklara sebep olan durumlardan biri ise *esen* yerine *ister* biriminin kullanılmasıdır. Dolayısıyla söz konusu dizenin üst yapısıyla ilgili yapılacak herhangi bir oynama, başka bir deyişle *ister* biçiminin *esen* olarak onarılması -dizenin anlam yönünü etkilediğinden- doğru değildir.

Kaynakça

- Dedem Korkut kitabı*-Dresden nüshası (t.y.). Mscr. Dresd. Ea. 86. <http://digital.slub-dresden.de/werkansicht/df/10013/1/>
- Dilçin, C. (2016). *Örneklerle Türk şiir bilgisi*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Elizade, S., & Hacıyev, T. (2004). *Kitabi- Dede Korkut*. Önder Neşriyat.
- Ergin, M. (2009). *Türk dil bilgisi*. Bayrak Basım Yayım Tanıtım.
- Ergin, M. (2016). *Dede Korkut kitabı* (Cilt 1-2). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gökyay, O. Ş. (2007). *Dedem Korkudun kitabı*. Kabalcı Yayınevi.
- Kızılözen, C., & Kızılözen, G. (2017). Dedem Korkut kitabının yazıldığı gibi okunması ve sözlü formül kuramı. *Folklor/Edebiyat*, 23(92), 29-39. <http://doi.org/10.22559/folkloredebiyat.2017.53>

- Kızılözen, C. (2024). Dedem Korkut kitabında ince anlam ayırımı I: Kara benzer, kaza benzer. *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, (35), s. 229-236. <http://dx.doi.org/10.25068/dedekorkut654>
- Kızılözen, C. (2025). *Dedem Korkut kitabı 1 satır altı çeviri yazı ve dizin*. Kronik Yayınları.
- Ong, W. J. (2013). *Sözlü ve yazılı kültür sözün teknolojileşmesi*. Metis Yayınları.
- Tamir, F. (2007). Kazak Türkçesi. İçinde A. B. Ercilasun (Ed.), *Türk lehçeleri grameri* (ss. 429-480). Akçağ Yayınları.
- Tezcan, S., & Boeschoten, H. (2012), *Dede Korkut Oğuznameleri*. Yapı Kredi Yayınları.

Tuğba ÖZEN

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof.

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Ankara-TÜRKİYE
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic History and Arts, Ankara-TURKIYE

ORCID: 0000-0001-7786-6193
tugbaozen@aybu.edu.tr

Aziz Nesin'in *Büyük Doğu* Dergisindeki Yazıları

Öz

Necip Fazıl ile Aziz Nesin, dönemlerinin iki farklı ideolojisine mensup edipleridir. Ancak onların ideolojilerindeki farklılık, Aziz Nesin'in Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu* dergisinde yazmasına engel teşkil etmemiştir. Aziz Nesin, *Büyük Doğu*'nun sekizinci dönemini oluşturan 30 Mart-5 Temmuz 1956 tarihleri arasında, "Sabah-ı Şerifler Hayrolsun" sütununda, Tiryaki müstearıyla fıkra türünde yazılar kaleme almıştır. Tiryaki müstearının Aziz Nesin'e ait olduğunun kanıtı; bizzat kendi notları, fıkralarında kimliğini açık edecek içerikte verdiği bilgiler, eşi Meral Çelen'in ve *Büyük Doğu* yazarlarından Sezai Karakoç'un hatıralarıdır. Çalışma kapsamında, Aziz Nesin'in "Sabah-ı Şerifler Hayrolsun" sütununda Tiryaki müstearıyla yazdığı elli dokuz fıkrası tespit edilmiş ve bu fıkralar tematik başlıklar altında incelenmiştir. Nesin, fıkralarında gazetelere yansıyan devrin güncel meselelerini hikâye ve romanlarında olduğu gibi mizahî bir üslupla, diyaloglara yer verdiği örnek olay anlatımıyla, hicve uzanan eleştirel bir tavırla sütununa taşımıştır. Nesin'in *Büyük Doğu*'daki fıkralarının içeriği; çalışmanın da alt başlıklarını oluşturan gazete haberleri ve gazeteciler, devrin siyaseti ve siyasileri, resmi haberler ve uygulamalar, Amerika, zamanın kıymeti ve beyhude işler, Türkçenin kullanımı ve hayatın içinden çeşitli konulardır. Bahsi geçen başlıklar, Nesin'in toplumsal problemlere kayıtsız kalmadığını, devrinin güncel meselelerine yönelik yorum ve düşüncelerini özgürce dile getirdiğini göstermektedir. Çalışma, Aziz Nesin'in kitaplarına girmemiş yazılarının tespiti ile külliyatına katkı sağlayacak, *Büyük Doğu* dergisinde Tiryaki dışında farklı müstear isimlerin tespiti noktasında yeni çalışmalara kapı aralayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Aziz Nesin, Necip Fazıl, *Büyük Doğu*, Tiryaki müstearı, fıkra.

The Writings of Aziz Nesin in *Büyük Doğu* Magazine

Abstract

In Turkish literature, Necip Fazıl and Aziz Nesin are writers belonging to two different ideologies of their periods. The difference in their ideologies did not prevent Aziz Nesin from writing in Necip Fazıl's *Büyük Doğu* magazine. As a matter of fact, Aziz Nesin wrote newspaper articles under the pseudonym Tiryaki in the column 'Sabah-ı Şerifler Hayrolsun' between 30 March and 5 July 1956, which constituted the eighth period of *Büyük Doğu*. The evidence that the pseudonym Tiryaki belongs to Aziz Nesin is his own notes, the information he gives in his newspaper articles that reveal his identity, the memoirs of his wife Meral Çelen and Sezai Karakoç, one of the writers of *Büyük Doğu*. Within the scope of the study, fifty-nine newspaper articles written by Aziz Nesin under the pseudonym Tiryaki in the column 'Sabah-ı Şerifler Hayrolsun' were identified and these newspaper articles were analysed under thematic headings. In his columns, Nesin carried the current issues of the period reflected in the newspapers to his columns with a humorous style as in his stories and novels, with a case study narrative including dialogues, and with a critical attitude that extends to satire. The content of Nesin's anecdotes in *Büyük Doğu* are newspaper news and journalists, politics and politicians of the period, official news and practices, America, the value of time and futile works, the use of Turkish and various topics from life. The titles show that Nesin was not indifferent to social problems and freely expressed his comments and thoughts on the current issues of his time. The study will contribute to Aziz Nesin's corpus with the identification of his writings that have not been included in his books and will open the horizon for new studies on the identification of different pseudonyms other than Tiryaki in *Büyük Doğu* magazine.

Keywords: Aziz Nesin, Necip Fazıl, *Büyük Doğu*, The pseudonym Tiryaki, Newspaper articles.

Giriş

Necip Fazıl Kısakürek ile Aziz Nesin, ideolojik olarak birbirlerine zıt kutupta olan Cumhuriyet dönemi edipleri arasındadır. İdeolojik görüş çerçevesinde düşünüldüğünde bir arada değerlendirilemeyecek olan iki isim, çeşitli vesilelerle bir araya gelmişlerdir. Hatta Aziz Nesin, Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu* dergisinde fıkra yazarlığı dahi yapmıştır. Onların, hayatlarındaki kesişim noktalarına ve Aziz Nesin'in *Büyük Doğu*'daki fıkralarına değinmeden önce, hayatlarından kısaca bahsetmek ideolojik farklılığı ortaya koymak adına faydalı olacaktır.

Cumhuriyet dönemi şairi, tiyatro yazarı ve fikir adamı sıfatlarıyla tanınan Necip Fazıl [1905-1983], yirmili yaşların sonuna kadar “Kaldırımlar” şairi olarak bohem bir hayatın içindedir. 1934'te Nakşibendi Şeyhi Abdülhakim Arvasi'yle tanıştıktan sonra “dinî-mistik” görüşün hâkim olduğu bir hayata yönelir (Okay, 2022, s. 485). Şiirlerine, sanat anlayışına ve poetikasına yansıyan bu değişimin ardından hayatını İslam'ın rehberliğinde şekillendiren Necip Fazıl, 1943'te “siyasi, fikri, edebî karakterdeki” *Büyük Doğu* dergisini çıkarmaya başlar. Haftalık, aylık ve günlük olarak 1978'e kadar 512 sayı çıkan *Büyük Doğu*, aldığı kapatma cezaları nedeniyle 15 dönem olarak yayımlanmıştır. *Büyük Doğu*, gerek polemikleri gerek sansasyonel kapanış ve çıkışlarıyla, “Türkiye’de İslâmcı harekete yol açan” yayın organlarının başında gelir (Okay, 1992, s. 514). Dinî yayınların ve içeriklerin neredeyse hiç bulunmadığı 1950'lere kadar *Büyük Doğu*, “gençlerin dinî kültüre yönelmesinde oldukça önemli bir rol üstlenmiştir.” (Okay, 1992, s. 514). Necip Fazıl, kendisiyle özdeşleşen dergi çatısı altında ve derginin sloganları çerçevesinde bir de siyasi dernek kurmuş, dernek başkanı sıfatıyla 1950'lerden sonra Türkiye'nin çeşitli şehirlerini dolaşarak Anadolu insanına konferanslar vermiştir.

Necip Fazıl'dan on yaş küçük olan Aziz Nesin [1915-1995], Çengelköy Askeri Ortaokulu, Kuleli Askerî Lisesi ve Ankara Harp Okulu'nu bitirerek 1937 yılında asteğmen olarak askerlik mesleğine adım atar. Çeşitli askerî vazifelerle yedi yıl sürdürdüğü meslek hayatı, 1944'te görevini kötüye kullanmak suçundan üç ay on günlük mahkûmiyet cezasıyla son bulur. Bir süre Nuruosmaniye'de bakkallık yapan Nesin, *Karagöç* gazetesıyla *Yedigün*, *Yeni Adam* ve *Akbaba* dergilerinde redaktörlük ve yazarlık yaparak basın hayatına adım atar; 1945'te ise *Tan* gazetesinde köşe yazarlığına başlar. 1946'da arkadaşı Esat Adil Müstecaplı'nın kurduğu Türkiye Sosyalist Partisi'ne katılır (Kabacalı, 1995a, s. 10-11). Yine aynı yıl Sabahattin Ali'yle birlikte *Markopasha* dergisini çıkarır. Kapatmalar sebebiyle farklı isimlerle 1950'ye kadar kırk bir sayı yayımlanan bu dergide, başta emperyalizm eleştirisi olmak üzere, “halkın günlük sorunları, hükümetin baskıcı iktidarı, ülkenin ekonomik sorunları, komünizm düşmanlığı gibi konular” (Korkmaz, 2021, s. 13) işlenir. Aziz Nesin, 1946-1950 yılları arasında yazıları sebebiyle çeşitli mahkûmiyetlere maruz kalır, hapis cezalarının ardından geçimini sağlamak için kitabevi ve fotoğrafçılık işleriyle meşgul olur. 1955'te Halil Lütfü Dördüncü'nün *Yeni Gazete*'sinde köşe yazarlığına başlar, hayatının sonraki döneminde *Akşam* ve *Tanin* gazetelerinde yazmaya devam eder. 1972'de kimsesiz çocuklar için Nesin Vakfı'nı kurar, geri kalan hayatını yazarlık ve vakıf faaliyetleriyle geçirir (Nesin, 2019, s. 99).

Biri sağ diğeri sol cenahın öncü isimlerinden olan Necip Fazıl ile Aziz Nesin'in çeşitli vesilelerle hayatlarının kesişimi, şimdiye kadar yazılanlardan takip edilebilir. İki ismin hayatlarını kesiştiren dikkat çekici örneklerden biri *Markopasha* gazetesıyla ilgilidir. 1946'da çıkmaya başlayan bu gazetenin daha ilk sayılarının akabinde, *Büyük Doğu* dergisinde “Muhbir” imzasıyla “Komünistler” başlıklı bir yazı kaleme alınmıştır. Bahsi geçen yazıda, *Markopasha* hedef tahtasına oturtulmuş, “bu mevzuda, devletin, milletin, hükümetin, gençliğin ve halkın da vazifelerini” (Korkmaz, 2021, s. 154) yapmaları istenmiştir. *Markopasha* 19 Mayıs 1947 tarihli yirmi ikinci sayısından sonra kapatılmış, onu 26 Mayıs 1947 tarihinde yayın hayatına başlayan *Merhum Paşa* takip etmiş, ardından 8 Eylül 1947'de *Malum Paşa* yayımlanmıştır. Sahibi ve yazı işleri müdürü olarak Orhan Erkip ismi bulunan *Malum Paşa*'nın basıldığı yer, Büyük Doğu Basımevi'dir. Nitekim *Malum Paşa*, “sayılarını basacak matbaa bulamamasından dolayı normal fiyatın da üstünde

bir fiyatla Büyük Doğu Basımevi'nde basılmaya razı olmuştur. Ne var ki Necip Fazıl, *Malum Paşa'yı* basarken gazetenin içeriğine sansür uygulamıştır.” (Korkmaz, 2021, s. 178). Bahsi geçen sansür, matbaa sahibinin yazıları inceleyip istemediği yazıların çıkarılması yönünde talimat vermesi şeklinde gerçekleşmiştir.

Malum Paşa ve Büyük Doğu Basımevi arasındaki bu iş birliği, Aziz Nesin ile Necip Fazıl arasında bir görüşme gerçekleşme ihtimalini -bir kayıt olmamakla birlikte- düşündürmektedir. Bu düşünceyi ileri boyuta taşıyan kaynak Aziz Nesin'in *Birlikte Yaşadıklarım Birlikte Öldüklerim* adlı kitabıdır. Bahsi geçen kitabında Necip Fazıl'a bir bölüm ayıran Nesin, onunla ilgili bir mektubunu ve notlarını yayımlamıştır.

İki isim arasındaki bağın en önemli göstergelerinden biri Aziz Nesin'in Necip Fazıl'a yazdığı mektuptur. Aziz Nesin, Necip Fazıl'ın Kültür Bakanlığı Büyük Ödülü'nü kazanması üzerine 5 Aralık 1980 tarihli bir mektup yazmıştır. Bu mektubuna “Üstad” hitabıyla başlayan Nesin, Necip Fazıl'ın ziyaretine gitmek istediğini ancak Çatalca'da kimsesiz çocuklar için kurduğu Vakıf'ta yaşadığını, fırsat bulduğu bir gün ziyaretine gelmek istediğini belirtmiştir (Nesin, 2010, s. 268). Bahsi geçen cümleler, Necip Fazıl'la Aziz Nesin'in yüz yüze görüştüklerinin, ancak Aziz Nesin'in vakfa taşınmasından sonra görüşmelerinin kesildiğinin göstergesidir.

Aziz Nesin, Kültür Bakanlığı Büyük Ödülü'nü kastederek, “Bu ödülü almakla Kültür Bakanlığını ödüllendirdiniz.”; “İnşallah yüzüncü yaşınızda da sizi tebrik etmek bana kismet olur.” (Nesin, 2010, s. 268) cümleleriyle, Necip Fazıl'a karşı hürmetkâr bir tutumda olduğunu göstermiştir. Aziz Nesin, mektubunun devamında, altı yıldan beri Nesin Vakfı Edebiyat Yıllığı adıyla bir yıllık çıkarmakta olduğunu, mektubuyla birlikte tetkik etmeleri üzerine yıllığın son sayısını gönderdiğini dile getirmiştir. Daha sonra bahsi geçen yıllık için Necip Fazıl'dan yetmiş beşinci yaşına dair bir yazı vermesini rica etmiştir.

Aziz Nesin'in *Birlikte Yaşadıklarım Birlikte Öldüklerim* adlı kitabı, iki ismin 1980 tarihli mektuba zemin hazırlayacak görüşmeleri hakkında bilgi verir. Bunlardan biri şöyledir: “Yılbaşı gecesinin sabahı yolda gördüm. Başka bir Kısakürek akrabasını da gördük. Elli liradan başlayıp indire indire para istedi. Galiba 2,5 liraya razı oldu. Ne tuhaf bu kadar küçüğe inerken bile küçülmezdi.” (Nesin, 2010, s. 273-274). Aziz Nesin, hayatının 1951-1979 yıllarını anlattığı *Mum Hala I* adlı kitabında bu görüşmeyi destekleyecek ve tarihini netleştirecek içerikte bilgi verir. 1954'ün yılbaşı gecesini Meral Çelen'le evlenmeden önceki arkadaşı Nemika Hanım'da geçirdiğini kaydeden Nesin, sabah erkenden evine gittiği sırada Taksim'de Necip Fazıl'la karşılaştığını, yol boyu beraber yürüdükleri sırada Necip Fazıl'ın kendisinden para istediğini günlüğüne not etmiştir (Nesin, 2009, s. 171).

Birlikte Yaşadıklarım Birlikte Öldüklerim kitabında yer alan bir diğer not, “Evimdeki eşyalar haczedilecek diye Düşün Yayınevi'ne gelişi. Kemal'le konuştuk: Belki yalandır, ama ya doğruysa...” (Nesin, 2010, s. 274) cümlelerinden oluşmaktadır. Aziz Nesin, Düşün Yayınevi'ni 1957 yılında kurmuştur, yayınevi 1962 yılında anlaşılamayan bir nedenle bir gece yarısı yanmıştır (Kabacalı, 1995a, s. 11). Dolayısıyla bahsi geçen görüşme bu beş yıllık süreçte gerçekleşmiştir.

Aziz Nesin, yukarıda zikredilen görüşmelerin dışında Necip Fazıl'la ilgili, “Bayramda gittim: Kırılmış küpte akide şekeri vardı. Belki altı başka bir şey.” (Nesin, 2010, s. 273); “Balık Pazarı'ndaki eski Pandeli'ye gidişimiz.”; “İlk Rejans'a o ve karısıyla gitmişim de ayağımda lastik vardı.” (Nesin, 2010, s. 274) notlarına yer vermiştir. Bu ifadeler, Aziz Nesin'in Necip Fazıl'la ilgili yazmayı planladığı hatıralarının notlarıdır ve açıklanmaya muhtaçtır. Ancak bu kadar bilgi dahi her iki isim arasındaki iletişimin bir göstergesi olmaya yeterlidir.

Aziz Nesin, Necip Fazıl'la olan çeşitli karşılaşmalarını bahsi geçen kitabında belirtmiş, ona olan saygı ve sevgisini mektubuyla göstermiştir. Necip Fazıl ise Aziz Nesin'den sadece *Bâbü'lî* kitabında kısaca bahsetmiştir. Bahsetme sebebi ise 4 Aralık 1945'te gerçekleşen *Tan* gazetesi

baskınıdır. Necip Fazıl'ın verdiği bilgiye göre bu baskından birkaç gün önce *Tan* gazetesinde Aziz Nesin imzasıyla kendisine yönelik istihza ve hakaret dolu bir fıkra yayımlanmıştır:

Bu fıkra, Sabık Şair'in Eyüp'te bir şeyhe bağlı olduğu, o şeyh tarafından ağzı açılıp içine tükürüldüğü ve arkası sığanarak "haydi, yürü!" diye bu yola sürüldüğü, istihza ve hakaret dolu bir lisanla yazılıyor. İmza: Aziz Nesin... Bir zaman sonra Sabık Şair'e en keskin alaka ve takdir gözüyle bakacak olan Aziz Nesin... (Kısakürek, 2005, s. 269).

Necip Fazıl, Abdülhakim Arvasi'ye yönelik bu hakaretin cezasız kalmaması için Allah'a dua ettiğini ve akabinde *Tan* baskınının gerçekleştiğini anlatır. Bahsi geçen hadisenin anlatımındaki son cümlede, Necip Fazıl'ın bir zaman sonra kendisine "en keskin alaka ve takdir gözüyle bakacak olan" (Kısakürek, 2005, s. 269) ismin Aziz Nesin olduğunu dile getirmesi aralarının düzeldiğinin bir göstergesidir.

1. *Büyük Doğu*'da Tiryaki Müstearı ve Aziz Nesin

Büyük Doğu, sekizinci devresini oluşturan 30 Mart- 5 Temmuz 1956 tarihleri arasında günlük gazete formatında doksan iki sayı çıkmıştır. Gazetenin bu sürecinde "Sabah-ı Şerifler Hayrolsun" sütununda, Tiryaki müstearıyla yazan ismin çeşitli ipuçlarından hareketle Aziz Nesin olduğu kanaatine varılmıştır. Hem Aziz Nesin'in hem çevresinin hatıralarında hem de metinlerin içeriğinde bu kanaate ulaşmamızı sağlayan epeyce delil vardır. Aziz Nesin, *Birlikte Yaşadıklarım Birlikte Öldüklerim* adlı kitabında, "Dergisinde ve gazetesinde yazdığım yazı. Takma adı bilmiyorum." (Nesin, 2010, s. 274) notuyla Necip Fazıl'ın *Büyük Doğu*'sunda müstear isimle yazdığının ipucunu vermiş, belki biraz da aradaki ilişkiyi müphem bırakmaya çalışmıştır. Ancak buna rağmen on üç yıllık (1955-1968) hayat arkadaşı Meral Çelen, iki isim arasındaki ilişkinin boyutunu biraz daha net biçimde izah etmiştir.

Aziz Nesin'le Necip Fazıl'ın -karşıt düşüncede olmalarına rağmen- dost olduklarını dile getiren Çelen, hayat arkadaşının "bir ara *Büyük Doğu*'da" kendi adıyla yazılar yazdığını, Necip Fazıl'ın da bu yazıların tek satırına dahi dokunmadığını dile getirmiştir. Çelen, hatıralarının devamında, bazen Aziz Nesin'le uğrayıp yazı verdiklerini, Necip Fazıl'ın da kendileriyle birlikte Kadıköy'e geçtiğini, uşak ve hizmetçileriyle lüks bir yaşamı olmasına rağmen onun da para sıkıntısı çektiğini belirtmiştir (Çelen, 2008, s. 215). Aziz Nesin'le evli oldukları yıllar göz önünde bulundurulduğunda Çelen'in bahsettiği süreç, *Büyük Doğu*'nun 1956 (8. Devre), 1959 (9. Devre), 1964 (10. Devre), 1965-1966 (11. Devre) ve 1967-1968 (12. Devre) yıllarındaki yayın süreçlerine tekabül eder. Zira *Büyük Doğu*'nun sonraki yayın süreci (1969), Aziz Nesin'le Meral Çelen'in boşandıktan sonraki hayatlarına denk gelmektedir. *Büyük Doğu*'nun bahsi geçen yayın devreleri incelendiğinde Nesin'in kendi adıyla yayımlanmış bir yazısına rastlanmamıştır. Bu durumda Nesin'in *Büyük Doğu*'da müstear bir isimle yazdığını düşünmek mümkündür.

Sezai Karakoç'un hatıraları, Nesin ve Çelen'in cümlelerini onaylamakla birlikte, konuyla ilgili daha net bilgi vererek bu bahsi biraz daha açıklayıcı hâle getirmektedir. Nitekim Şule Çetin, *Bir Edebiyat Dergisi Olarak Büyük Doğu* başlıklı doktora tezinde, sadece Karakoç'un hatıralarından hareketle Aziz Nesin'in *Büyük Doğu*'da Tiryaki müstearıyla yazdığını işaret edip beş yazısını tespit etmiştir (Çetin, 2016, s. 67). Hatıralarında 1954'ten beri kapalı olan *Büyük Doğu*'nun 1956 yılında günlük gazete olarak faaliyete geçtiğini belirten Karakoç, Necip Fazıl'ın isteğiyle gazetenin edebiyat/sanat bölümünü hazırlar. Ayrıca, bizzat Necip Fazıl'ın seçtiği "Tahlilci" müstearıyla "Bizimkiler" sütununda fıkralar yazar. Onun verdiği bilgiye göre *Büyük Doğu*'nun bu döneminde Aziz Nesin, bir müstear isim altında, "Sabah-ı Şerifler Hayrolsun" başlıklı sütunda yazmıştır:

Aziz Nesin de gazetede müstear bir adla "Sabah-ı Şerifler Hayrolsun" başlıklı bir sütunda yazıyordu. Komünistken dönen biri gazetede ifşaatta bulunuyor, solcu bilinen bir ressam da çizimler yapıyordu. Bir ara, aslında gazetenin işlerine pek karışmayan Neslihan Hanım, Üstadın, bu hususa dikkatini çekme ihtiyacını duymuş olacak ki, bu noktaya dokundu.

Üstad, kızarak: “Adam komünizmden dönmüş olduğunu kendisi söylüyor. Samimi olup olmadığı beni ilgilendirmez.” dedi. (Karakoç, 2022, s. 25).

Karakoç’un belirttiği üzere Aziz Nesin’in yazıları, Necip Fazıl’ın eşi Neslihan Hanım’ın dahi dikkatini çeker. Ancak Karakoç, bahsi geçen müstear ismin ne olduğunu hatıralarında belirtmez. *Büyük Doğu* dergisinin bu dönemi incelendiğinde “Sabah-ı Şerifler Hayrolsun” sütununda tek bir müstearla karşılaşılır, o da “Tiryaki”dir. Dolayısıyla Aziz Nesin’in bahsi geçen sütunda Tiryaki müstearıyla yazdığını söylemek mümkündür.

Karakoç, hatıralarının devamında kendisini de ilgilendiren bir meseleyi daha yazmıştır. Bu hatıralara göre Aziz Nesin, “Sabah-ı Şerifler Hayrolsun” sütunundaki yazıları için Necip Fazıl’dan parasının artırılmasını istemiştir. Necip Fazıl, bu isteği kabul etmiş, ancak Nesin’in gazeteye bir yazı daha vermesini şart koşmuştur. Bahsi geçen şart üzerine Karakoç’un “Bizimkiler” sütunu Aziz Nesin’e geçmiştir. Karakoç, hatıralarında bu durumu şu cümlelerle anlatır: “Böylece Aziz Nesin’le halef selef olduk. İşin tuhafı da selef bendim, halef Aziz Nesin’di. Ben, o sütunda daha çok ideolojik perspektiften başyazarlara bakıyor, işin özü açısından eleştirilerde bulunuyordum. Aziz Nesin’se sadece kelime oyunları yaparak entipüften tenkitlerle geçiştiriyordu.” (Karakoç, 2022, s. 25).

Karakoç’un alıntılanan cümlelerine binaen *Büyük Doğu* gazetesinin “Bizimkiler” sütunu incelenmiş, sütundaki yazıların ya “Tahlilci” müstearıyla ya da imzasız olarak yayımlandığı görülmüştür. Sadece bir yazı “Terkipçi” müstearıyla yayımlanmıştır. Ancak, Aziz Nesin’in “Sabah-ı Şerifler Hayrolsun” sütununda kullandığı “Tiryaki” müstearı, “Bizimkiler” sütununda yer almamaktadır. Dolayısıyla “Bizimkiler” sütununda imzasız yayımlanan yahut Karakoç’un olduğu bilinen “Tahlilci” imzalı yazıların Nesin’e ait olduğunu iddia etmenin imkânı yoktur. Netice olarak geriye sadece “Sabah-ı Şerifler Hayrolsun” başlığı altındaki Tiryaki müstearıyla kaleme alınmış yazılar kalmaktadır.

Aziz Nesin’in *Büyük Doğu*’da “Sabah-ı Şerifler Hayrolsun” sütununda Tiryaki müstearıyla yazdığına delil olarak sunulacak bir diğer husus, birkaç fıkranın içinde müstear ismin kendisini açık etmesidir. Bu yazılardan biri “Hacı Ağa” (18 Haziran 1956) başlıklı olanıdır. Büyük şehre göç eden ve parasıyla her şeyi satın alabileceğini düşünen sonradan görme hacıağaların her toplumda olduğunu söyleyen yazar, şu cümlelerle kendi tanıklığına yer verir: “Bunlardan birini kendim de gördüm. Paşakapısı Cezaevi’ne bir hacıağa düşmüştü. Kurt gibi zeki mahkûmlardan bir dolandırıcı bu hacıağaya, hapisanenin bahçesini, kelepir denecek kadar ucuza satmıştı.” (Tiryaki, 1956, s. 5). Aziz Nesin’in hayatına göz attığımızda onun da yolunun bu cezaevinden geçtiği görülecektir. Nitekim Nesin, Truman doktrininin Türkiye’ye uygulanmasına karşı yazdığı “Nereye Gidiyoruz?” başlıklı broşürden dolayı mahkûm edilerek Üsküdar’da Paşakapısı Cezaevi’nde hapis yatmıştır (Pervane & Bora, 2015, s. 24).

Tiryaki müstearının kendisini açık ettiği bir diğer yazı “Köpek” (20 Haziran 1956) başlıklı metindir. Sokak hayvanlarına yönelik bilinç kazandırma ve hayvan sevgisi üzerine kaleme alınan bu metinde yazar, yine kendi hayatına yönelmiştir. “Hocam merhum Fikri Servet anlatmıştı.” (Tiryaki, 1956, s. 5) diyerek bir yaşanmışlığa yer veren yazar, hocasının köpeklerle ilgili merhamet duygusunu kamçılayan hatırasını nakletmiştir. Yazarın “hocam” hitabıyla bahsettiği Fikri Servet, Aziz Nesin’in Çengelköy Askerî Ortaokulu’nda yedinci sınıf öğrencisiyken tabiat bilgisi öğretmenisi olmuştur. Onun *Hayvan Deyip De Geçme* adlı hikâye kitabında “Yardımsever Sokak Köpeği” ve “Güzel Bir Rastlantı” başlıklarının girişine yazdığı cümleler Fikri Servet’le ilgili kanaati pekiştirmektedir. “Yardımsever Sokak Köpeği”ndeki açıklama cümleleri şöyledir:

On dört yaşındaydım. Çengelköy Askerî Ortaokulu’nda yedinci sınıf öğrencisiydim. Tabiat bilgisi öğretmenimiz Doktor Fikri Servet’ti. Bu öğretmenimizin bir derste anlattığı hayvanlara değgin iki olay bende derin iz bıraktı. Unutamadığım o iki olaydan birini,

belleğimde nasıl kaldıysa öylece, Fikri Servet Bey'in ağzından aktarıyorum (Nesin, 1982, s. 12).

Aziz Nesin'in kendi söylemleriyle birlikte Meral Çelen ve Sezai Karakoç'un hatıraları, diğer taraftan "Sabah-ı Şerifler Hayrolsun" sütununda müstear ismin kendisini açık eden otobiyografik göndermeleri göstermektedir ki, *Büyük Doğu*'da Tiryaki müstearıyla yazan isim Aziz Nesin'dir. "Sabah-ı Şerifler Hayrolsun" sütununda, bahsi geçen müstearla yazılmış toplamda elli dokuz yazıya ulaşılmıştır.

2. Aziz Nesin'in "Sabah-ı Şerifler Hayrolsun" Sütunundaki Fıkraları

Aziz Nesin'in *Büyük Doğu*'nun "Sabah-ı Şerifler Hayrolsun" sütununda yazdığı yazıların tamamı fıkra türündedir. Fıkra, Fransızca *chronique* sözcüğünün karşılığı olarak gazetenin doğuşundan sonra Türk edebiyatına dâhil olmuş, II. Meşrutiyet yıllarında yaygınlık kazanmıştır (Kudret, 2003, s. 353). En genel ifadesiyle fıkra, "gazete ve dergilerin belirli sütunlarında gündelik konuları çeşitli bakımlardan ele alan, bunları çeşitli görüş ve yorumlarla anlatan kısa yazı türü"dür (Kubbealtı Lügati, t.y.). Geniş okur kitlesine hitap ettiği için açık ve anlaşılır bir dille yazılan fıkralar ciddi ya da eğlenceli içerikte olabilirler.

Cumhuriyet dönemi Türk edebiyatında mizahî hikâye ve romanlarıyla tanınan Aziz Nesin, aynı zamanda bir fıkra yazarıdır. Gazetecilik hayatının ilk yıllarında *Tan* gazetesinde fıkra türünde yazılar kaleme almaya başlamış, basın hayatının ilerleyen dönemlerinde de fıkra türüyle iç içe olmuştur. Hatta 1959 yılında fıkra dalında İstanbul Gazeteciler Cemiyeti Birincilik Ödülü kazanmıştır (Ener Su, 2019). Nesin, fıkralarında aktüel gazete haberlerini dikkate alarak basın hayatı, devrin siyaseti, devlet kurumları başta olmak üzere ekonomi, yozlaşma ve spora kadar uzanan geniş bir perspektifte toplumu ilgilendiren pek çok meseleyi gazete sütununa taşımıştır.

Aziz Nesin, fıkralarını metodik bir bütünlükle yazmıştır. Bu çerçevede her yazı, tanımlama içeren ve meseleyi ortaya koyan içerikteki bir girişle başlar. Daha sonra ele alınan konu, bir kompozisyonun gelişme bölümünü oluşturacak şekilde detaylandırılarak ve mutlaka bir örneğe başvurulur. Nesin'in *Büyük Doğu*'daki fıkralarının ayırt edici yönlerinden biri, verdiği örneklerdir. Bahsi geçen örnekler genellikle mizah içerikli anekdotlardan oluşur. Nitekim Nesin, Cumhuriyet döneminin önemli bir mizah yazarıdır; yüze yakın eserinin büyük bölümünü mizah öyküleri ve romanları oluşturur (Kabacalı, 1995b, s. 7). Fıkraları özelinde değerlendirildiğinde bu mizahi öğeler sadece güldürme amacı taşımaz, aynı zamanda düşündürücü niteliktedir ve genellikle ciddi bir eleştiri barındırır. Dolayısıyla Nesin, fıkralarının son paragraflarında genellikle topluma yönelik bir öğüt vermiş yahut konuyla ilgili eleştirisini dile getirmiştir.

2.1. Gazete Haberleri ve Gazeteciler

Aziz Nesin, devrin basın hayatının en önemli aracı konumundaki gazeteleri ve gazetecileri hedef alan fıkralar yazmıştır. Onun gazetelere yönelik eleştirilerinin sebebi, toplumu oyalayıcı mahiyette ve topluma bir değer katmayacak nitelikte haberleri sayfalarına taşımalarıdır.

Nesin'in basının önemsizliğine, gazetelerin içinin boşluğuna dikkat çektiği yazılarından ilki, "Dördüncü Kuvveti Ölçelim" (26 Nisan 1956) başlığıyla yayımlanır. Normal şartlarda bir toplumda basının dördüncü kuvvet olarak kabul edildiğini belirten yazar, gazetelerden büyük başlıkları, reklamları, ilanları, bulmacaları, yıldız fallarını, roman tefrikalarını çıkardıktan sonra az miktarda yazının kaldığını belirtir. Bu yazıların da "iki sudan fıkra, Grace Kelly'nin düğünü, partilerin yaptıkları ağız dalaşı"ndan bahsettiğine değinerek, "umumi efkârı temsil eden dördüncü kuvvetin" içinin boş olduğunu dile getirir (Tiryaki, 1956, s. 5). "Leğen Örtüsü" (1 Mayıs 1956) başlıklı yazı, "Dördüncü Kuvveti Ölçelim"le aynı minvaldedir. *Son Posta* gazetesinin birinci sayfasında "İktisadi Mühim Bir Dert" başlığıyla çıkıp elektrik ampullerinin neden çabuk bozulduğunu sorgulayan bir içerik yazarın ilgisini çeker. "Demek ki mühim iktisadi derdimiz,

ampullerin çabuk bozulmasıymış.” (Tiryaki, 1956, s. 5) diyen yazar, gazetelerin toplum dertlerinden uzak oluşunu ve basit içerikteki haberlerini alaylı bir dille sütununa taşımıştır. “İncir Çekirdeği” (22 Haziran 1956) yazısı da bu çerçevede değerlendirilebilir. Türkiye’de bilim adamları ve politikacıların yıllardan beri sonuçsuz, soyut, faydaya dönüşmeyen, topluma dokunmayan işlerle uğraşarak bir incir çekirdeğini dahi dolduramadıklarını söyleyen yazar, Avrupa’da aynı görevdeki insanların atom çekirdeğiyle uğraştıklarından bahsederek bir karşılaştırmaya başvurur. Diğer taraftan “son günlerde bazı sebeplerle gazetelerimiz”in, “incir çekirdeğini doldurma işine, eskisinden daha büyük bir hız” (Tiryaki, 1956, s. 5) verdiklerini belirterek gazetelerin toplum problemlerine değinmeyen içi boş sütunlarını hedef alır. Gerek başlık gerek içerik uyumu itibarıyla Nesin’in “İncir Çekirdeği” adlı hikâyesini bahsi geçen fıkranın peşi sıra anmak gerekir. Bu hikâyesinde yazar, fıkrasında olduğu gibi, yönetenlerin sahte gündemlerle yönetilenleri oyalamasını masal türünün imkânlarından faydalanarak eleştirmiştir (Nesin, 2005b, s. 87-94).

Aziz Nesin’in devrin gazetelerine yönelik eleştirilerinden bir diğeri magazinle dolu içerikleridir. Yazar, “Hamiyet” (30 Mart 1956) başlıklı yazısında, bir milyarderle evlenecek olan Amerikalı sinema ve tiyatro oyuncusu Grace Kelly’e düğün hediyesi olarak 500 lira armağan eden, diğer taraftan hastaneden çıkıp memleketine gitmek için yol parası dilenen bir Türk vatandaşına yardım edecek hamiyetli bir insan arayışına giren *Tercüman* gazetesini eleştirir (Tiryaki, 1956, s. 5). “Eyvaaaah Gebe İmiş!” (9 Haziran 1956) başlıklı yazısında, bu defa Grace Kelly’nin hamile olduğu haberlerinin gazeteleri meşgul etmesine odaklanır; özellikle evlenme ve düğün haberlerinin gazetelerde sıkça yer almasına yönelik rahatsızlığını dile getirir (Tiryaki, 1956, s. 5). “Ayıpl..” (15 Mayıs 1956) başlığında ise gazetelerin haftalardır Fransız sinema oyuncusu Martine Carol’un haberleriyle dolu olmasından söz eder. Martine Carol’un politikacı, düşünür, sanatçı olmadığından söz eden yazar, gazetelerin böylesi magazinsel işlerle uğraşmasını, “İşte, dördüncü kuvvet basın bu... İşte hak, hürriyet, işte adalet isteyen basın bu...” (Tiryaki, 1956, s. 5) sözleriyle eleştirir.

Gazetelerin magazin içeriklerine yönelik en dikkat çekici örneklerden biri Ayşe Nur Nana’yla ilgilidir. Bahsi geçen isim, İstanbul gazinolarında şöhret bulmuş, daha sonra Fransa’ya giderek oradaki gece kulüplerinde boy göstermiş Ermeni asıllı bir dansözdür. Yazar, “Nur Şehri” (30 Mart 1956) (Tiryaki, 1956, s. 5) ve “Ayşe Nur Nana Meselesi” (7 Nisan 1956) (Tiryaki, 1956, s. 5) başlıklı iki yazısında, bu ismin din ve isim değiştirmesi, Fransa’da kaybolması gibi haberleri gazetelerin gündemlerine taşımalarını hedef almıştır. “Artist Okulu” başlıklı yazısında ise artist olma vaadiyle İstanbul’a gelip fuhşa düşürülen bir genç kızla ilgili haberlerden hareketle “Lüks Nermin Hanım”ı sütununa taşımıştır. Nesin, Ayşe Nur Nana gibi bu defa da “Lüks Nermin Hanım”ın (19 Nisan 1956) gazete gündemlerini meşgul etmesine anlam veremez (Tiryaki, 1956, s. 5).

Gazetelerde yer alan magazin haberleri doğrudan doğruya satış rakamlarıyla ilgilidir. Nitekim halkın merakını kamçılayan haberler ve bu haberlere yönelik boy boy resimler ilgi çekici görülür. Yazar, gazetelerin bahsi geçen türdeki haberlere yer vermeleriyle birlikte maksadından uzaklaşan işlere girişmelerini hedef alır. “Güzellik Müsabakası” (7 Mayıs 1956) yazısında, yarışmaların “en bayağısından en yücesine kadar insanın kazanarak elde ettiği hasletler üzerine” yapıldığını, amacının da “insanlara çalışma şevki” vermesi olduğunu söyler. Güzellik yarışmalarının bu manada anlamsız olduğunu ileri sürer. Ülkemizde güzellik yarışmalarını gazetelerin organize ettiğini belirten yazar, 1956 yılında *Tan* gazetesinin güzellik yarışması organize etmesini hedef alır. “Kur’an tefrikasıyla bile” umduğu satışı bulamayan *Tan*’ın güzellik müsabakası açmasını, “bu aslında güzellik müsabakası değil, satış müsabakasıdır; beyaz et satışı ve fikir satışı..” diyerek eleştirir; gazetelerin satış maksadıyla bu tür organizasyonlara ön ayak olmalarına anlam veremez (Tiryaki, 1956, s. 5). “Yolunu Şaşırmış” (30 Mart 1956) başlıklı yazısında ise dünyanın tanınmış orkestra şeflerinden Sir Öjen Gusens’in bir taraftan Sidney’de İngiliz orkestrası şefi olup diğer taraftan müstehcen resim kaçakçılığı yapmasına yönelik şaşkınlığını dile getirir. Ancak bu haber, Nesin’in asıl eleştirisine bir kapı aralayacak örnektir. Zira o, “bizde orkestra şefliği

iddiasındaki gazeteler uzun zamandan beri bu işi yapmaktadırlar.” (Tiryaki, 1956, s. 5) diyerek devrinin önde gelen ulusal gazetelerine bir göndermede bulunmuştur.

Nesin'in gazetelerle ilgili eleştirileri arasında, iktidara muhalif gazetelerin yanlış şekilde muhalefet uygulama yöntemleri de vardır. “Patlıcan 12 Lira” (30 Mayıs 1956) başlıklı yazısında, hayat pahalılığından dem vuran yazar, hayat pahalılığındaki sebebin yalnız politikada aranmaması gerektiğinin altını çizerek. Ona göre gazetelerin çarşıdaki, pazardaki malların fotoğraflarına yer vermeleri; işportadaki salataların üstünde beş lira, domatesin üstünde on lira, eriğin üstünde altı lira şeklindeki sunumları, hayatın pahalı olduğunu göstermeye çalışmalarıyla ilgilidir. Bu resimlerin bir muhalefet vesikası olduğunu söyleyen yazar, gerçekte bunların halka yaranmak, sözde muhalefet yapmaktan başka bir şeye yaramadığı kanaatinde. Çünkü turfanda sebzenin pahalı olmasının normal olduğunu, diğer taraftan meyve ve sebzenin mevsiminde pahalı olmasına çözüm üretilmesi gerektiğini belirtir. Yazar, “Sudan muhalefeti bırakalım, gerçek muhalefete, işin aslına gelelim” (Tiryaki, 1956, s. 5) diyerek hayat pahalılığının lüzumsuz yerlerde aranmaması gerektiğinin altını çizerek.

Aziz Nesin'in basın dünyasıyla ilgili fıkralarında yer verdiği bir diğer konu gazetecilerdir. “Siz Ne Okuyorsunuz?” (22 Nisan 1956) başlıklı yazısında, *Dünya* gazetesinde çıkan Falih Rıfkı'nın bir fıkrası hedefindedir. Bu yazıda Atay, Fransız İhtilali'nin halkın açlık ve hukuksuzlukla karşı karşıya kalması üzerine gerçekleştiğini, bu ihtiyaçların karşılanması durumunda ihtilalin de gerçekleşmeyeceğini dile getirmiştir. Nesin, Cumhuriyet Halk Partisi yetkililerinin tarih okuması durumunda iktidardan düşmeyeceğini belirterek Atay'a yönelik eleştirisine başlar. Atay'ı kastederek, partileri iktidardayken “Bu sizin yazdığınız kadar yazanlara hain damgası vurulurdu.” diyen yazar, “O zaman aklınız neredeydi?” (Tiryaki, 1956, s. 5) sorusunu yönelir.

Nesin, “Ben Yapmadım” (5 Haziran 1956) başlığında gazete başyazarlarının taraflı tutumlarına dikkat çeker. Ona göre gazetecilerin bir dedikleri bir dediklerini tutmamaktadır. Nitekim bir gün gökyüzüne çıkardıklarını ertesi gün yerin dibine sokarlar, bu tutumlarını da tarafsızlık olarak görürler. Yazar, prensipsizliğin, sistem bozukluğunun, dar görüşlülüğün isim değiştirmiş halinin tarafsızlık şeklinde ifade edilmesini mizahi örneklerle okuyucularına sunar (Tiryaki, 1956, s. 5). “Meslek Tesanüdü” (2 Haziran 1956) başlıklı yazısında ise gazetecilerin bir meslek örgütü olarak dayanışma sergilemedikleri için serzenişte bulunmuştur (Tiryaki, 1956, s. 5).

2.2. Devrin Siyaseti ve Siyasileri

Aziz Nesin pek çok yönüyle devrin siyasi anlayışını eleştirir. Bu siyasi anlayışın çerçevesi, seçim zamanında oy için çalışmak ve koltuk sevdasına düşmek şeklinde düşünülebilir. Nesin, “Meslek Aşkı” (4 Nisan 1956) başlığında doksan iki yaşında olup yetmiş iki senedir dilencilik yaparak servet sahibi olan Antalyalı Ali Ağa adında bir çiftçiye örnek göstererek, “Bu da dilenci ama oy dilencisi değil; bu da mesleğine âşık ama koltuğuna değil...” (Tiryaki, 1956, s. 5) cümlesiyle siyasi parti yöneticilerine göndermede bulunur. “Gecekondular” (21 Nisan 1956) başlığında, şehirlerde türeyen gecekonduların önünü almak için ortaya konan tedbirler hakkında yazmıştır. Bu tür yapılanmaların kanunsuz ve usulsüz olduğunu savunan yazar, ekonomik darboğazdaki insanların çaresizliğine dikkat çeker; seçim zamanlarında “Vatandaşları ev sahibi yapacağız.” (Tiryaki, 1956, s. 5) diyerek meydanlara inen siyasileri eleştirir.

Aziz Nesin'in devrin siyasetiyle ilgili bir diğer meselesi, kavram kargaşasından kaynaklı olarak siyasiler arasında sağlıklı bir tartışma ortamının bulunmamasıdır. “Dedüğü Dedük” (2 Mayıs 1956) başlığında, bilhassa demokrasi ve hürriyet kelimelerinin açık ve belli bir anlam çerçevesinin olmadığını belirten yazar, tüm partilerin hürriyet ve demokrasi istemesine anlam veremez. Bu kavramların parti ileri gelenlerinin yani “dedüğü dedük”lerin tanımlamalarına göre şekillendiklerini mizahi bir tutumla ifade eder (Tiryaki, 1956, s. 5). “Kuyruk” (11 Haziran 1956) başlığında ise mizahi bir hikâye örnek sunarak, siyasilerin kalabalıklara hitap ettikleri sırada söyleyeceklerini unutarak kekelemelerini gündemine alır. Onların bu kekelemelerinin genellikle

hak, hürriyet, demokrasi, hukuk laflarını ettikten sonra gerçekleştiğini dile getirir (Tiryaki, 1956, s. 5). “Kocaman Laflar” (26 Haziran 1956) başlığında ise insanların büyük laflar etme sevdalarına dikkat çeken yazar, siyasilerin de halka karşı gerçekleştirmeyecekleri sözler vermelerine, “büyük laf” üzerine kurulu bir siyasi anlayış belirlemelerine eleştirel bir söylem geliştirir (Tiryaki, 1956, s. 5).

Demokrat Parti iktidarında muhalefet partilerinin siyasi programları, Nesin'in bir diğer meselesidir. “Demokrasi Cilvesi” (3 Haziran 1956) başlıklı yazısında Türkiye’de çoğu muhalefetin “muhalefet olsun diye muhalefet” (Tiryaki, 1956, s. 5) yaptığını belirten yazara göre, partilerin ciddi bir programları yoktur. Herkesi memnun etmek isteyen bir anlayışla hareket eden partiler, dolayısıyla hiç kimseyi memnun edemeyen bir politika içindedir.

Aziz Nesin, siyasi partilerin temsilcilerini de hedef dairesine dâhil etmiştir. Onun üç yazıyla gündemine aldığı isim, CHP Genel Sekreteri Kasım Gülek’tir. “Demokrasi Ağacı” (1 Mayıs 1956) başlığında, Kasım Gülek’in Rumelihisarı’na gittiğinde ilk adımını attığı yere partililer tarafından bir kavak ağacı dikilmesi ve bu ağaca “Demokrasi Ağacı” adı verilmesiyle alay eder. Bu ismi çok uygun bulduğunu dile getiren Nesin, “Bakalım balık kavağa ne zaman çıkacak?” diyerek siyasi anlayışla eylemlerdeki zıtlığa tepki koymuştur (Tiryaki, 1956, s. 5). “Numara” (3 Mayıs 1956) başlığında Gülek’in “yamalı yün çorapla köylerde dolaşıyor” olması, “kendisine hediye edilen kavalı” çalması, “halk arasında yamalı elbise” giymesi, cami ziyaretleri ve bununla ilgili gazetelerde çıkan haberler “numara” olarak görülmüştür (Tiryaki, 1956, s. 5). Aslında bu durum, iktidarı tekrar almak isteyen CHP’nin halka yakın olma çabası ve gayretidir, ancak yazar bunun yapmacık olduğuna dikkat çekmiştir. “Yanlış Kongre” (25 Mayıs 1956) başlığının hedefinde de yine aynı isim vardır. Nice’te Milletlerarası Bekârlar Kongresi düzenlendiğini, bu kongrede “hayalimin kadını” ve “altın erkek” seçimlerinin yapılacağı hakkında bilgi veren Nesin, bahsi geçen kongreye Türkiye’den kimi gönderileceğini sorgular. Sonuç olarak hem zengin hem bekâr hem de kongrelere meraklı kişi olarak Kasım Gülek’i bulur. Nesin, CHP kongresinde Gülek’in “hayalimdeki koltuk”un rüyasını görmek yerine, Nis’teki kongrede “Hayalimin Kadını”nı seçmesinin kendisine en uygun iş olacağını dile getirir (Tiryaki, 1956, s. 5).

Aziz Nesin, “İdeal Nesil” (4 Nisan 1956) başlığında CHP’nin önde gelen isimlerinden olan Şemsettin Günaltay’la İlhami Sancar’ın CHP Beşiktaş İlçe Merkezi’ndeki konuşmalarını hedef almıştır. Yazar, bu konuşmalarında partinin ideal bir nesil yetiştirme isteğinden bahseden siyasileri, “Acaba neyin ideali?” sorusuyla ve İdeal marka konserve örneğiyle alaya almıştır. Son olarak bahsi geçen partinin ideal tipini şöyle tasvir etmiştir: “Ense kalın, göbek şişkin, gerdan kat kat, yanak tombul, karın yağlı, gıgı dolgun, belleri menteşeli bir ‘evet efendim!’ nesli!.. Tıpkı kendilerine benzetmek istiyorlar; benzetmek gibi olmasın!..” (Tiryaki, 1956, s. 5).

Aziz Nesin, “Yine Sahnede” (8 Mayıs 1956) başlıklı yazısında, CHP eski başvekil yardımcısı Nihat Erim’in tekrar siyasete dönerek CHP saflarında Kocaeli bölgesinde seçim faaliyetlerinde aktif rol almasını eleştirmiştir. Siyaset arenasında profesyonel politikacıların daha kolay yalan söyleme ve fikir değiştirme yetileriyle makbul görüldüğünü belirtmiştir (Tiryaki, 1956, s. 5).

Aziz Nesin’in hedefindeki bir diğer isim, muhalif kimliğiyle tanınan, Millet Partisi ve akabinde Cumhuriyetçi Millet Partisi’ni kurarak TBMM’ye dâhil olan Osman Bölükbaşı’dır (Çaylak& Kaymal, 2021, s. 51). Nesin, “Ustura” (30 Mart 1956) başlığında, Ankara’da çok zamandır çektiği nefes darlığına dayanamayıp son çare olarak boğazını kesen bir kadınla ilgili gazete haberinden hareketle Osman Bölükbaşı’nı alaya alır. “Aynı nefes darlığını Osman Bölükbaşı’nın tekerlemeleri karşısında duyanlar”ın hatibin dilini mi, kendi boğazlarını mı kesmeleri gerektiğini mizahi bir üslupla sorgular (Tiryaki, 1956, s. 5). “Su Küpü” (25 Mayıs 1956) başlığında, Bölükbaşı’nın kürsü konuşmalarında çok su içmesinin gazete haberlerine yansımına

dikkat çeker. Böylelikle bir taraftan Bölükbaşı'nı hedef alan yazar, diğer taraftan lüzumsuz haberlerle sütunlarını dolduran gazeteleri eleştirmiştir (Tiryaki, 1956, s. 5).

Bu başlıkta değinilmesi gereken bir diğer isim, 1949-1957 yılları arasında İstanbul valisi olarak görev yapan Fahrettin Kerim Gökay'dır (Civelekler& Önder, 2020, s. 40). Aziz Nesin, "Adam" (9 Mayıs 1956) (Tiryaki, 1956, s. 5) ve "Sevinç Ölümü" (11 Mayıs 1956) (Tiryaki, 1956, s. 5) başlıklı yazılarında Gökay'ın basın toplantılarının haber bültenlerine yansımaları gündemine alır. Nitelikli insan yokluğu ve İstanbul'un imarıyla ilgili meseleler hakkında Gökay'ın netice bildirmeyen, halkı oyalayıcı bulunan sözleri Nesin için bir alay mevzuu olmuştur.

Devrin siyasetine ve siyasilere yönelik fıkralarda dikkat çekici nokta, Nesin'in Cumhuriyet Halk Partili isimleri hedef alması, Demokrat Parti'nin temsilcilerine yahut politikalarına neredeyse hiçbir eleştiri getirmemesidir. Onun bu tutumundaki nedenlerden biri kendi siyasi tavrında aranmalıdır. Nesin, bilhassa *Markopasha* dergisinde olmak üzere, CHP'nin Amerika siyasetini, gazetelere yönelik baskıcı rejimini, sol düşünceye ve muhalefete tavrını, "bir parti-hükümet sistemi içinde halka bilgi aktarmadan dilediği gibi ülkeyi" yönetmesini eleştirmiştir (Korkmaz, 2021, s. 161). Ancak Nesin, kuruluş sürecinde Demokrat Parti'nin siyasetine de sıcak bakmamıştır. *Markopasha*'da yer alan "Demokrat partiden de olsam, Halk partisinden de olsam, ne olacak sanki... Nasıl olsa milletin anası ağlıyacak olduktan sonra." (Korkmaz, 2021, s. 83-84) cümleleri iki partiye karşı da mesafeli tutumun göstergesidir. Nesin'in siyasi eleştirilerinde, kendisine bu imkânı sağlayan Necip Fazıl ve *Büyük Doğu*'yu da göz önünde bulundurmak gerekir. Nitekim Necip Fazıl, CHP iktidarına mesafelidir ve *Büyük Doğu* dergisinde partiye yönelik sert eleştiriler yapılmıştır. Ayrıca, Sezai Karakoç'un verdiği bilgiye *Büyük Doğu*'nun bu devresinin finanse edilmesinde Adnan Menderes rol sahibidir: "Gazeteye parayı örtülü ödenekten veren Menderes'ti. Bildiğim kadarıyla 75.000 lira vermişti." (Karakoç, 2022, s. 23). Netice olarak CHP'ye karşı bir taraftan Necip Fazıl'ın ve *Büyük Doğu*'nun diğer taraftan Nesin'in tavrı, siyasi eleştirilerin aynı minvalde yapılmasını sağlamıştır.

2.3. Resmî Haberler ve Uygulamalar

Aziz Nesin, basına yansıyan kanun ve belediye kararlarıyla ilgili görüş, düşünce, eleştirilerini içeren fıkralara yer vermiştir. Bu hususta onun gündemine aldığı başlıca mesele ahlak zabıtasının fuhşa mahkûm olmuş vesikalı kadınlara yönelik aldığı kararlarla ilgilidir. "Ahlak" (2 Nisan 1956) başlığı altında randevu evlerinde, barlarda, genelevlerde yakalanan on sekiz yaşından küçük kızların saçlarının kesileceğine yönelik karara anlam veremediğini belirten yazar, bir Bektaşî anlatısıyla kararı alaya almıştır (Tiryaki, 1956, s. 5). Çünkü onun asıl dikkat çekmek istediği mesele, genç kızları bu tür mekânlara yönelten sebeplerin sorgulanmaması, sadece cezai işlemlerle önlem alınma gayretidir. "Muhabbet Tellalları" (8 Nisan 1956) (Tiryaki, 1956, s. 5) ile "Saç ve Baş" (21 Haziran 1956) (Tiryaki, 1956, s. 5) başlıklı yazılar, "Ahlak" yazısıyla aynı çerçevede, ahlak zabıtalılarıyla ilgili haberlerle ilgilidir. "Sekiz Milyon" (13 Haziran 1956) başlıklı yazı, bahsi geçen meseleyle ilgili daha geniş bir bakış açısını ihtiva eder. Şöyle ki, Birleşmiş Milletler Sosyal Komisyonu'na göre fuhşun serbest olduğu memleketlerde, hükümetlerin verdiği vesikalarla serbestçe çalışan kadınların sayısı 8 milyon 803 bindir. Haberlere yansıyan istatistik bilgi çerçevesinde fıkrasını kaleme alan yazar, ülkemiz için fuhşun utanılacak bir durum olduğunu belirtmekle birlikte yasakçılığa karşıdır. O, yasaklamak yerine fuhşu kaynaklık eden sebepleri yok etmek gerektiğini belirtir. Nitekim "memlekette asıl iktisadi kalkınmanın eseri, kadınların vücutlarını, hayatlarını kazanmak için kiralamak zorunda kalmadıkları zaman görülecektir." Yazar, "Onları bu kötülüğe kimler sürükledi?" sorusuna cevap ararken toplum olarak herkesi sorumlu tutmaktadır (Tiryaki, 1956, s. 5).

Aziz Nesin, basını ilgilendiren haberleri de gündemine almıştır. "Diploma" (18 Mayıs 1956) başlığını, gazetecilerden diploma isteneceğine dair TBMM'ye bir kanun tasarısı verileceği haberi üzerine yazmıştır. Her gün kamuoyunu yoklayan, halkın nabzını tutup halka yol gösteren

gazetecinin bir mühendis, avukat, doktor kadar önemli kişi olduğunu belirtir (Tiryaki, 1956, s. 5). “Vitrin” (10 Haziran 1956) başlıklı yazısını ise basın yasası tasarına göre “tütüncü dükkânlarında, meydanlarda, elde, gazete ve dergi gösterilmesi, sergilenmesi, asılması”nın yasak edilmesi üzerine yazmıştır (Tiryaki, 1956, s. 5). Diğer taraftan yazarın vitrinlerle ilgili bir önerisi de vardır. İştahı kapatacak görüntüler barındırdığı için hükümetin kasap, tavukçu, ciğerci ve lokanta vitrinlerini de gözden geçirmesini önerir. Böylelikle bir taraftan basın yasası tasarısındaki bir maddeyi eleştirirken vitrinlerdeki görüntü kirliliğine, hijyen problemine dikkat çekmiştir. Nitekim “Sinek” (24 Haziran 1956) başlıklı bir diğer yazısında da dükkân ve lokantalarda iyiden iyiye sineğe alıştıklarını mizahi bir üslupla dile getirmiştir (Tiryaki, 1956, s. 5).

Aziz Nesin, bahsi geçen tasarı ve kararlar dışında, Milli Korunma Kanunu çerçevesinde belediye gazinolarına yeni tarifelerin konmasına yönelik hanendelerin tepkisini sütununa taşımıştır. Onların tepkisinin sebebi, uygulanacak tarife neticesinde daha az para kazanacak olmalarıdır. “Sanatkâr” (2 Temmuz 1956) başlıklı yazısında gündemine aldığı bu mesele karşısında yazar; müzisyenlerin, heykeltıraşların, aktörlerin ve yazarların çok para kazanmadıkları için böyle bir dertlerinin de olmadığını belirtmiştir (Tiryaki, 1956, s. 5).

2.4. Amerika

Aziz Nesin, Amerikan emperyalizmine karşı duruş sergilemiş bir yazardır. Türkiye’de uygulanmaya başlanan Truman Doktrini’ni eleştirdiği “Nereye Gidiyoruz?” başlıklı broşürden dolayı Bursa’ya sürgün edilmiştir (Korkmaz, 2021, s. 150). *Markopasha* dergisinde askerî, ekonomik ve kültürel sahada ciddi bir emperyalizm eleştirisi mevcuttur. Nesin’in Amerikan emperyalizmine karşıtlığı incelenen fıkralarda da mevcuttur. “Asalet” (29 Nisan 1956) başlıklı yazısının kaynağı, Amerika’daki Türk çocuklarının “hem de mahkeme kararıyla zenci sayıldıkları için” okullara alınmamasına yönelik basında çıkan haberlerdir. Yazar, bu haber üzerine, kendisini her zaman Avrupa medeniyetinin gerisinde gören Amerika’nın insan ayırmasını eleştirmiş, “dünya yüzünde bazı şeyler var ki dolarla satın alınamıyor. İşte Amerika, bunun sıkıntısı içindedir.” diyerek ülkenin köksüzlüğüne yönelik düşüncelerini dile getirmiştir (Tiryaki, 1956, s. 5). “Bombalar” (17 Mayıs 1956) başlıklı yazısında ise Amerika’nın hidrojen bombası denemesinden hareketle dünya ülkelerinin ileride karşılaşacağı tehlikeler noktasında uyarıcı bir rol üstlenmiştir (Tiryaki, 1956, s. 5).

Türkiye’de Amerikan kültürünün bilhassa gençler üzerindeki tesiri, Nesin’in rahatsızlığını belirttiği konular arasındadır. “Türkçenin Kullanımı” başlığında Amerikan kültürünün dil özelinde gençler üzerindeki tesirine dikkat çekilmiştir. Nesin, dilin dışında, son yıllarda ülkede moda haline gelen özellikle okullardaki münazaraları eleştirmiştir. “Gençliğe Kabak Çekirdeği” (12 Mayıs 1956) başlığı altında Amerika’dan giyim kuşam ve eğlenceye dayalı modaların yanı sıra münazara modasının da geldiğini belirten Nesin, gençler arasında yaygınlaşan münazaraların bir faydasının olmadığını iddia eder. Ona göre gençler sadece inandıkları düşünceleri savundukları takdirde bir faydaya ulaşacaklardır (Tiryaki, 1956, s. 5).

Nesin, “Kavgâ” (20 Mayıs 1956) başlığında, “son senelerde huylarımızda bile Amerikan modası”nın başladığını dile getirerek yine aynı noktaya parmak basmıştır. “Her şeye eyvallah ama şu kavgayı bize bıraksınlar artık. Onu olsun Amerikalılardan öğrenmeyelim” (Tiryaki, 1956, s. 5) diyen yazar, moda ve özentinin toplumdaki tesirini ortaya koymaya çalışmıştır.

2.5. Zamanın Kıymeti ve Beyhude İşler

Aziz Nesin, ülke insanının kendisine herhangi bir fayda sağlamayan, anlamsız ve lüzumsuz işlerle vakit geçirmesine karşı serzenişte bulunur. “Sabah-ı Şerifler Hayrolsun” sütununda ara ara bu konuya dikkat çekme ihtiyacı duyar. “Gösteri” (25 Mayıs 1956) başlığında ülkenin çeşitli gösterilere sahne olduğunu belirtmekle birlikte, “bu kadar gösteri arasında, ilaç için olsun, bir tane de kafa gösterisi görüyor musunuz?” (Tiryaki, 1956, s. 5) sorusunu yönelterek faydasız işlere

dikkat çeker. “Kendimizi Tenkid” (19 Haziran 1956) başlığında ise hem kurumları hem de insanları oyaladığı için “sudan bahanelerle” ülkede yapılan törenleri eleştirir (Tiryaki, 1956, s. 5). “Makina Adam” (29 Mayıs 1956) başlıklı yazısında, Gülhane Parkı’na getirilen Sabor adındaki bir robotu gündemine alır. Bahsi geçen robot, düğmesine basınca konuşan, dans eden, hareket edip oynayan bir makinedir. Yazar, bu robottan hareketle, “bizim düğmemize basıyorlar, ya biz başkasının düğmesine basıyoruz.” diyerek robotlaşan insanları, hayatın monotonluğunu eleştirir. “Hangimizin Gülhane Parkı’ndaki makina adamdan farkımız var?” sorusunu yönelten yazar; stadyumların, sinemaların, miting meydanlarının tıpkı düğmesine basılan robotlaşmış insanlar tarafından doldurulduğunu, ülkenin ise “düşünen adam”lara ihtiyaç duyduğunu belirtir (Tiryaki, 1956, s. 5).

Bir önceki yazısında düşünen adam eksikliğinden bahseden Nesin, bu eksikliğin devlet kurumlarına nasıl yansıdığını birkaç yazısıyla örneklemiştir. “Tarife” (16 Mayıs 1956) başlığında genelevlerin tarifelerinin düzenlenmesinde vilayet, belediye, sağlık işleri müdürlüğü ve iktisat müdürlüğünün büyük bir zorluk içinde olduğundan bahsetmiştir (Tiryaki, 1956, s. 5). Gazetelere yansıyan haberlerden hareketle sütununa taşıdığı bu fıkrasında yazar, devlet kurumlarının gündemlerini hedef almıştır. Gazetelerdeki resmî ilanlara dikkat çektiği “Şaşılacak İşler” (4 Haziran 1956) yazısı da aynı minvaldedir. Bu ilanlarda resmî dairelerde kaybolan, çalınan mallar için astarı yüzünü geçecek şekilde verilen ilanlara anlam veremeyen yazar, “gazetelerde böyle, buna benzer ilanlar okudukça, elektrikli treni neden işletemediğimizi, radyomuzun neden sık sık teknik arıza yaptığını” (Tiryaki, 1956, s. 5) anlıyorum diyerek vakit ve para israfına, diğer taraftan düşüncesizce yapılan işlere karşı serzenişte bulunmuştur.

“Çok Yaşamak” (12 Haziran 1956) başlığında, önemli olanın uzun yaşamak değil verimli yaşamak olduğunu anlatan Nesin, yazısının özünü “bir insanın ot gibi beş yüz yıl, hayvan gibi yüz yıl yaşamasındansa, insancasına altmış yıl yaşaması, daha uzun bir yaşama sayılır.” cümlesiyle verir (Tiryaki, 1956, s. 5). Onu bu yazıya iten sebep, ülke insanının gündelik hayat koşuşturmasıyla ve lüzumsuz işlere ayırdığı vakitle ömrünü hiç etmesidir. Bahsedilen lüzumsuz işlerin örneği, “Traktör Yarışı” (16 Haziran 1956) başlıklı yazıdaki gibidir. Adana’da yapılan bir traktör yarışında iki traktörden birinin hendeğe yuvarlanması ve bu hadisesinin basına yansması üzerine fıkrasını kaleme alan yazar, millî sporlarımız arasına bir yenisinin daha eklendiğini, bunun traktör yarışı olduğunu söyler. “Eloğlu traktörü icat etti, biz de traktör yarışını icat ettik.” diyen yazar, bu yarışlarda birinci geleceğimizi, zira traktörü “koşu beygiri yerine” kullanmanın “bizden başka hiç kimsenin hatırına” gelmeyeceğini belirtir (Tiryaki, 1956, s. 5). “Traktör Yarışı” başlıklı fıkra, yazarın “Medeniyetin Yedek Parçası” adlı hikâyesini akla getirmektedir. Hikâyenin başkahramanı Hamit Ağa, ailesinin ve köylülerinin baskısına dayanamayarak şehre gidip bir traktör satın alır. Ne var ki Hamit Ağa’nın oğlu traktörü bir yarış arabası gibi kullanır, diğer köylülerle yarışa tutuşarak traktörün arızalanmasına sebep olur (Nesin, 2005a, s. 5-12). Dolayısıyla yazarın “Traktör Yarışı” fıkrasıyla “Medeniyetin Yedek Parçası” hikâyesindeki eleştirel tutum aynı çerçevededir.

Aziz Nesin, beyhude işlerle vakit geçiren toplumun sanata karşı ilgisizliğini “Bir Dakika Unutalım” (31 Mayıs 1956) başlıklı yazısında örneklemiştir. Ressam Ayşe İ. Akal, Galatasaray Lisesi’nde gerçekleştireceği resim sergisine kendisini davet eder. Alay edecek dahi olsa gündem olup konuşulması için davetinde ısrarcı olur. Bir sanatkârın ürünlerini göstermek için verdiği mücadeleye, düştüğü duruma üzülen yazar, Türkiye’de sanatın ve bilimin bir aşağılamaya uğradığını dile getirmiş ve bu ilgisizliği, “bir bilgi eserinden dünya laf etse, bizde santrafor bilmem kimin attığı gol kadar ilgi çekmez.” (Tiryaki, 1956, s. 5) diyerek eleştirmiştir.

“Bir Dakika Unutalım” başlığında santrafordan bahseden Nesin, halkın ilgi ve zevkini futbolla da örneklemiştir. Ona göre futbol, “birbirini hırpalayan yirmi iki delikanlıyı yetmiş iki bin insana seyrettirmekten başka bir şey” değildir. “Satılmışlar” (25 Nisan 1956) yazısında beden terbiyesi teşkilatının bundan daha güzel bir hicvinin olamayacağını söyleyen Nesin, “Beynin değeri

olmayan, düşüncenin işportaya düştüğü zaman ve yerlerde, işte böyle tekme ve bacaklar satışa çıkar.” (Tiryaki, 1956, s. 5) diyerek bir spor dalı olarak futbol hakkındaki düşüncelerini dile getirmiştir. “Kafa ve Bacak” (1 Temmuz 1956) adlı yazısı da her şeyi para olarak gören, aklı yerine ayağını geliştirerek para kazanma derdine düşen gençlere eleştirel bir yaklaşım içerir (Tiryaki, 1956, s. 5). Dolayısıyla sanata ve bilime değer vermeyen, beyhude işlerle vakit geçiren toplumun futbolla bağına serzenişte bulunan bir yaklaşım söz konusudur. Nesin, futbola yönelik olumsuz tavrını, fıkralarıyla aynı yıl yayımladığı *Gol Kralı* adlı romanında, daha belirgin bir şekilde göstermiştir. Bu romanında Nesin, Türkiye’de sporun ve özellikle futbolun nasıl amacından saptırılıp yozlaştırıldığını, kişisel çıkarlar uğruna kullanıldığını kurgusal bir düzlemde anlatmaya çalışmıştır (Yetkiner, 20 Temmuz 1995, s. 15). Ayrıca Nesin’in *Gol Kralı* romanının, fıkralarıyla içerik uyumu itibarıyla müstear isim-yazar eşleşmesine de katkı sağladığını belirtmek gerekir.

2.6. Türkçenin Kullanımı

Aziz Nesin’in fıkralarında yer ayırdığı önemli konulardan bir diğeri dilde yozlaşma ve Türkçenin kullanımıyla ilgilidir. “Türkçe Biliyor Musunuz?” (21 Mayıs 1956) başlıklı yazısında okuyucularına başlıktaki soruyu yönelten Nesin, Amerikan özentisi gençlerin İngilizce kelimelerle konuşma heveslerini gündemine almıştır. Çünkü kendisi vapur, otobüs gibi toplu taşıma araçlarında gençlerin kendi aralarında konuştuklarını anlayamaz. Artık devrin gençleri; efendim yerine “Hop dedik!”, Allaha ısmarladık yerine “Bay bay!”, sağlam ve tesirli manasında “Bomba gibi”, tenkit ve tezip etmek için “Madara etmek!”, evet için “orrayt!”, peki için “okey!” gibi kelimelerle iletişim kurmaktadır (Tiryaki, 1956, s. 5). Yazar, “Çocuklarım ve Ben” (28 Haziran 1956) başlıklı yazısında yine aynı konuyu sütununa taşımıştır. Amerikan kovboylarının resimleriyle albüm yapan, kovboy hikâyeleri okuyan; teşekkür etmek yerine “tenks”, sevinirken “Yuhıy”, seslenirken “Hellov” ve “Yes Darling” gibi ifadeler kullanan Amerikan özentisi gençler karşısında ebeveynleri uyarır. “Altına ördek yumurtası konmuş kuluçka tavuğun, derede yüzen palazları seyredişinin şaşkınlığı, korkusu içindeyiz.” (Tiryaki, 1956, s. 5) diyen yazar, gençlerin karşı karşıya olduğu tehlikeye dikkat çekerek millî kimlik noktasında, çocuk eğitiminin önemine vurgu yapmıştır.

Aziz Nesin’in dille ilgili üzerinde durduğu bir diğer husus geçmişe olan özlemin dile yansmasıyla ilgilidir. “Rakip Bulundukları” (23 Mayıs 1956) başlıklı yazısında, “Arap harflerinden Latin harflerine geçişte bir hazine kaybettiğimizi kim inkâr edebilir?” sorusunu yönelten yazar, ilk olarak alfabe değişimine yönelik tavrını ortaya koymuştur. Diğer taraftan Latin harflerinin sağladığı faydayı göz önünde bulundurarak bu hususta okuma yazma oranlarının artışı örnek gösterir. Genel bir değerlendirmenin ardından dilin hâlihazırdaki vaziyetine dikkat çeken yazar, “camisi” yerine “camii” yazmaya devam eden, “peşinat” ve “rakiben” gibi kullanımlarla geçmişe sadık kalma sevdasının dili daha karmaşık bir hale soktuğu kanaatindedir. Bu tür kullanımların “kibarlık özentisi” için yapıldığını düşünür; “Gençleri büsbütün yanlış konuşmaya, gülünç olmaya eski nesil zorlamaktadır.” diyerek dildeki karmaşaya dikkat çeker (Tiryaki, 1956, s. 5). “Hercümerç” (7 Haziran 1956) başlıklı yazı da aynı minvalde değerlendirilebilir. Bu yazıda İstanbul’da aylık olarak çıkan *Esi* dergisinde, Leyla Kara’nın “Dil Davamız” başlıklı yazısı hedeftedir. Bahsi geçen yazıda Arapça, Farsça ve Türkçe kökenli kelimelerden dolayı Türkçenin içinde bulunduğu zor duruma dikkat çekilmiştir. Yazar, dil davasının gündeme alındığı böyle bir yazıda, beş defa lisan, iki defa dil kelimelerinin kullanımını; eleman, etüt, anarşi gibi Fransızca kelimelerin geçmesini; bir yerde “önemli” başka bir yerde “mühim” kelimesinin kullanımını tespit etmiştir. Bu tespitinin neticesinde Karahan’ın dildeki karmaşıklığı resmî olarak gösterdiğini dile getirmiştir (Tiryaki, 1956, s. 5).

Yukarıdaki yazılarında -dil özelinde- bir taraftan Amerikan özentisi gençleri diğer taraftan geçmişe özlem duyanları eleştiren Nesin, “Saray” (27 Mayıs 1956) başlıklı yazısında, devri sosyolojik açıdan da sorgulamayı düşündürecek içerikte, kelimelerin çağrışım değerleriyle ilgili bir

meseleye değinmiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında saray kelimesinin neredeyse yasaklı kelimeler arasında bulunduğu söyleyen yazar, sarayların “kendisi değil, lafı bile, kanuna geçmemiş bir suç durumunda idi.” der. Hâl böyle iken artık hanlara, apartmanlara, barlara ve pavyonlara saray denmeye başlanmıştır. Nitekim Nesin'in bu yazısına ilham olan husus, Eminönü Halkevi binasının üzerine “Basın Saray İnşaatı” levhasının konmasıdır (Tiryaki, 1956, s. 5).

2.7. Hayatın İçinden Konular

Aziz Nesin, toplum hayatından çeşitli insan manzaraları sunmuştur. “Dansa Kalk” (23 Nisan 1956) başlıklı yazısında, Antalya'da bir ziraat memurunun dansa kalkmadığı için bir kadın öğretmeni tokatlaması ve olayın mahkemeye taşınması üzerine toplumdaki nezaketsiz ve kaba insanlara dikkat çekmiştir (Tiryaki, 1956, s. 5). “Baba Haklısın”da (24 Nisan 1956), barda çalışan kızını aile ocağına çağırmasına rağmen karşılık bulamayan bir babanın yaşadıklarından hareketle ailesini beğenmeyen, muhitine hor gözle bakan bir genç tipini ele almıştır (Tiryaki, 1956, s. 5). “Hacıağa”da parayla her şeyi satın alabileceğini düşünen sonradan zenginleşmiş tipler, “Kartvizit”de (23 Haziran 1956) gösteriş meraklısı insanlar yazarın hedefi olmuştur (Tiryaki, 1956, s. 5).

Aziz Nesin, hayat pahalılığı hakkında da yazmıştır. “Parra”da (9 Nisan 1956) paranın değer kaybına; “İnsan ve Hayvan”da (9 Nisan 1956) hayvan yemlerinin zamlanmasına (Tiryaki, 1956, s. 5), “Lüks Hayat”ta (1 Haziran 1956) ise ekmek fiyatlarını arttırmak için fırınların -halkı düşünmeden- lüks ekmek yapma girişimlerini sütununa taşımıştır (Tiryaki, 1956, s. 5).

Aziz Nesin, fıkralarından birini sokak hayvanlarına ayırmıştır. Hayvan sevgisine, hayvanların dostluğuna, vefakârlığına yazılarında sık sık değinen Nesin, “Köpek” (20 Haziran 1956) başlıklı yazısını Sivas'tan alınmış bir çoban köpeğinin Londra'daki bir köpek sergisinde ödül alması üzerine yazmıştır. Hayvanlara yönelik tek yapılan işin onları sokak ortalarında zehirlemek yahut tüfekte avlamak olduğunu söyleyen yazar, başta köpekler olmak üzere sokak hayvanlarına sahip çıkılması konusunda topluma uyarıcı bir rol üstlenmiştir (Tiryaki, 1956, s. 5).

Türkiye'de yeterli alt yapı oluşturulmadan telefon kullanımının yaygınlaşması beraberinde teknik hatalara yol açmıştır. Nesin, iki yazısını ülkenin telefonla imtihanına ayırmıştır. “Telefon” (24 Haziran 1956) (Tiryaki, 1956, s. 5) ve “Telefon Şakası” (1 Temmuz 1956) (Tiryaki, 1956, s. 5) başlıklarında, yanlış arama ve hatlardaki bağlantı hatası problemlerine mizahî bir üslupla dikkat çekmiştir. Nesin, bahsi geçen konuların dışında “Yerli Film” (30 Haziran 1956) başlığında programsız, amaçsız ve idealsiz yapılan Batı taklidiyle şekillendirilmiş Türk filmlerini eleştirmiştir (Tiryaki, 1956, s. 5).

Sonuç

İdeolojik olarak zıt kutuplarda konumlandırılan Necip Fazıl Kısakürek ile Aziz Nesin, çeşitli vesilelerle bir araya gelmiştir. *Markopaşa* dergisinin bir devamı olan *Malum Paşa'nın* Büyük Doğu Matbaası'nda basılması, Aziz Nesin'in Kültür Bakanlığı Büyük Ödülü'nü kazanan Necip Fazıl'a yazdığı mektuptaki saygı ve sevgi cümleleri, iki isim arasındaki münasebetin bilinen göstergeleridir. Bu münasebetin tespit edilen bir diğer göstergesi Aziz Nesin'in *Büyük Doğu* dergisinde fıkra yazarlığı yapmasıdır. Nesin, 1956 yılında *Büyük Doğu* dergisinde Tiryaki müstearıyla “Sabah-ı Şerifler Hayrolsun” başlığı altında günlük fıkralar yazmıştır. Başta kendisinin olmak üzere o yıllarda eşi olan Meral Çelen'in hatıraları, diğer taraftan Sezai Karakoç'un hatıraları Tiryaki müstearıyla yazan ismin Aziz Nesin olduğuna yönelik güçlü kanıtlardır. Ayrıca, iki fıkranın içeriğinde yazarın hayatından anekdotlar sunarak kendisini açık etmesi bahsi geçen müstearın Aziz Nesin olduğunu doğrulamaktadır.

Çalışma sonucunda Aziz Nesin'in *Büyük Doğu*'da “Sabah-ı Şerifler Hayrolsun” sütununda Tiryaki müstearıyla kaleme aldığı elli dokuz fıkra yazısı tespit edilmiştir. Nesin, fıkralarının genelinde tek bir başlık kullanmakla birlikte yedi fıkrasında birden fazla başlık kullanmıştır.

Dolayısıyla “Sabah-ı Şerifler Hayrolsun” sütununda elli dokuz fıkra yazısı bulunmasına rağmen yetmiş dört ayrı konu başlığı yer almaktadır. Fıkraların içeriği, devrin gazetelerinde yer alan çeşitli başlıklardaki haberlere yönelik Nesin’in görüş ve yorumlarından oluşmaktadır. Fıkraların bütünündeki belirleyici unsurlar; mizahi bir üslup, örnek olay anlatımı, diyaloglara başvuru ve hicve uzanan eleştirel bir tavrıdır.

Tespit edilen elli dokuz fıkra yazısı içinde yetmiş dört alt başlık tematik olarak tasnif edildiğinde toplumu ilgilendiren pek çok konunun “Sabah-ı Şerifler Hayrolsun” sütununa taşındığı görülmüştür. Şöyle ki, “gazete haberleri ve gazeteciler”le ilgili on beş yazıda, gazetelerin halkı ilgilendirmeyen oyalayıcı ve lüzumsuz haberler yapmaları, gazetecilerin ise taraflı tutumları, mesleki birlikten uzak duruşları eleştirilmiştir. “Devrin Siyaseti ve Siyasileri”ne ayrılan on beş yazıda, partilerin göz boyayarak oy almak için ortaya koydukları siyasi tutum ile daha çok Cumhuriyet Halk Partisi’nden ileri gelen siyasiler hedef alınmıştır. “Resmi Haberler ve Uygulamalar”daki sekiz yazıda; ahlak zabıtasının uygulamaları başta olmak üzere gazetecilere ve sanatkarlara yönelik kanun tasarıları yazarın gündemini oluşturmuştur. “Amerika” başlıklı dört yazıda, Amerika’nın dünya ülkeleri karşısındaki tutumu, bilhassa gençlerdeki Amerikan modası yazarın hedefi hâline gelmiştir. “Zamanın Kıymeti ve Beyhude İşler” başlığındaki on yazıda, ülke insanının fayda getirmeyen, lüzumsuz işlerle vakit geçirmesine karşı bir serzeniş söz konusudur. “Türkçenin Kullanımı” başlığındaki dört yazıda bir taraftan Amerikan kültürünün tesirine bağlı olarak gençlerin ağızındaki İngilizce kelimelerin, diğer taraftan geçmişe yönelenlerin eski kelimeler kullanma iştiafının sonucunda, Türkçenin bir çıkmaza sürüklenmesi mevzubahistir. “Hayatın İçinden Konular” başlığındaki on bir yazıda, toplum hayatındaki tiplerden, hayat pahalılığından, sokak hayvanlarından ve alt yapısı yeni oluşturulan telefonla insanların imtihanından söz etmiştir.

“Sabah-ı Şerifler Hayrolsun” başlığındaki Tiryaki müstearlı yazılar bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Aziz Nesin’in toplumsal problemlere kayıtsız kalmadığı, düşüncelerini korkusuzca ve özgürce dile getirdiği görülmüştür. Bu yazıların tespiti, Nesin’in külliyatına katkı sağlamakla birlikte *Büyük Doğu*’daki diğer müstear isimler üzerinde yapılacak yeni çalışmalara kapı aralayacaktır.

Teşekkür

Büyük Doğu’nın kütüphanelerden temin edemediğim nüshalarına ulaşmamı sağlayan Necip Fazıl Kısakürek Kültür ve Araştırma Vakfına teşekkürlerimi sunarım.

Kaynakça

- Civelekler, İ. H., & Önder, S. (2020). Ord. Prof. Dr. Fahrettin Kerim Gökay’ın hayatı, kişiliği ve eserleri. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Çağdaş Düşünce Hayatı Dergisi*, 3(4), 30-66.
- Çaylak, A., & Kaymal, C. (2021). 27 Mayıs ile 12 Mart arası dönemde muhalefetin sembol ismi: Osman Bölükbaşı. *İnsan & İnsan*, 8(29), 49-64. <https://doi.org/10.29224/insanveinsan.924620>
- Çelen, M. (2008). *Meral Çelen’in anıları-Aziz Nesin’li yıllar* (Cilt 2). Nesin Yayınları.
- Çetin, Ş. (2016). *Bir edebiyat dergisi olarak Büyük Doğu* (Tez No. 451582) [Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi]. Yök Ulusal Tez Merkezi.
- Ener Su, Aydan. (2019). Aziz Nesin. İçinde *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*. 20 Ocak 2025’te <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/aziz-nesin> adresinden alındı.
- Kabacalı, A. (1995a). *Gözyaşından gülmeceye Aziz Nesin*. Çağdaş Yayınları.
- Kabacalı, A. (1995b, 11 Temmuz). Gözyaşından gülmeceye. *Cumhuriyet Aziz Nesin Özel Eki*, 7.
- Karakoç, S. (2022). *Hatıralar* (Cilt 2). Diriliş Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2005). *Bâbü’lî* (11. baskı). Büyük Doğu Yayınları.

- Korkmaz, D. (2021). *Marko Paşa (1946-1950)*. Gazeteciler Cemiyeti Yayınları.
- Kubbealtı Lügati. (t.y.). Fıkra. İçinde *Kubbealtı Lügati*. 28 Ocak 2025'te <https://lugatim.com/s/f%C4%B1kra> adresinden alındı.
- Kudret, C. (2003). *Örneklerle edebiyat bilgileri* (Cilt 2). İnkılap Kitabevi.
- Nesin, A. (2005a). *Yedek parça*. Nesin Yayınları.
- Nesin, A. (2005b). *Hoptirinam*. Nesin Yayınları.
- Nesin, A. (2019). *Gömmüyü arayan adam*. Nesin Vakfı Yayınları.
- Nesin, A. (2010). *Birlikte yaşadıklarım birlikte öldüklerim* (A. Nesin, Haz.). Nesin Yayınları.
- Nesin, A. (1982). *Hayvan deyip de geçme*. Adam Yayıncılık.
- Nesin, A. (2009). *Mum bala* (Cilt 1). Nesin Yayınları.
- Okay, M. O. (1992). Büyük Doğu. İçinde *İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 6, ss. 513-514). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Okay, M. O. (2022). Kısakürek, Necip Fazıl. İçinde *İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 25, ss. 484-488). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Pervane, E., & Bora, S. (2015). *Ömrüne sığmayan adam Aziz Nesin 1915-2015*. Nesin Vakfı Yayınları.
- Tiryaki. (1956, 30 Mart). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Hamiyet, yolunu şaşırmış!, ustura, tevzi belası, nur şehri. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 1956, 2 Nisan). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Ahlak. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 4 Nisan). Sabah-ı şerifler hayrolsun: İdeal nesil, meslek aşkı, kereste. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 7 Nisan). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Ayşe nur nana meselesi. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 8 Nisan). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Muhabbet tellalları. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 9 Nisan). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Parra, insan ve hayvan, günah. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 19 Nisan). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Artist okulu. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 21 Nisan). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Gecekondular. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 22 Nisan). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Siz ne okuyorsunuz. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 23 Nisan). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Dansa kalk!.. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 24 Nisan). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Baba haklısın. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 25 Nisan). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Satılmışlar. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 26 Nisan). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Dördüncü kuvveti ölçelim. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 29 Nisan). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Asalet. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 1 Mayıs). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Demokrasi ağacı, büyük beyler, leğen örtüsü. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 2 Mayıs). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Dedüğü dedük.... *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 3 Mayıs). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Numara. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 7 Mayıs). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Güzellik müsabakası. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 8 Mayıs). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Yine sahnede. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 9 Mayıs). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Adam. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 11 Mayıs). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Sevinç ölümü. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 12 Mayıs). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Gençliğe kabak çekirdeği. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 15 Mayıs). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Ayıp!.. *Büyük Doğu*, 5.

- Tiryaki. (1956, 16 Mayıs). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Tarife. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 17 Mayıs). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Bombalar. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 18 Mayıs). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Diploma. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 20 Mayıs). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Kavga. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 21 Mayıs). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Türkçe biliyor musunuz? *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 23 Mayıs). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Rakip bulundukları. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 25 Mayıs). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Yanlış kongre, gösteri, su küpü. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 27 Mayıs). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Saray. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 29 Mayıs). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Makine adam. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 30 Mayıs). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Patlıcan 12 lira. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 31 Mayıs). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Bir dakika unutulım. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 1 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Lüks hayat. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 2 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Meslek tesianüdü. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 3 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Demokrasi cilvesi. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 4 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Şaşılacak işler. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 5 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Ben yapmadım. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 7 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Hercümerç. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 9 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Eyvaaah gebe imiş!. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 10 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Vitrin. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 11 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Kuyruk. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 12 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Çok yaşamak. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 13 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Sekiz milyon. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 16 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Traktör yarışı. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 18 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Hacı ağa. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 19 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Kendimizi tenkid. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 20 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Köpek. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 21 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Saç ve baş. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 22 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: İncir çekirdeği. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 23 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Kartvizit. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 24 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Sinek, telefon, kaçırdım. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 26 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Kocaman laflar. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 28 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Çocuklarım ve ben. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 30 Haziran). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Yerli film. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 1 Temmuz). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Kafa ve bacak, telefon şakası. *Büyük Doğu*, 5.
- Tiryaki. (1956, 2 Temmuz). Sabah-ı şerifler hayrolsun: Sanatkâr. *Büyük Doğu*, 5.
- Yetkiner, A. (1995, 20 Temmuz). Aziz Nesin'in romanları: Yaşamak, benim için yazmaktır. *Cumhuriyet Kitap*, 15-16.

Ek 1

Büyük Doğu'da "Sabah-ı Şerifler Hayrolsun" Sütunu

	Yazar Adı	Yazı Başlığı	Tarih	Sayı	Sayfa
1	Tiryaki	Hamiyet, Yolunu Şaşırmış!, Ustura, Tevzi Belası, Nur Şehri	30 Mart 1956	1	5
2	Tiryaki	Ahlak	2 Nisan 1956	4	5
3	Tiryaki	İdeal Nesil, Meslek Aşkı, Kereste	4 Nisan 1956	6	5
4	Tiryaki	Ayşe Nur Nana Meselesi	7 Nisan 1956	9	5
5	Tiryaki	Muhabbet Tellalları	8 Nisan 1956	10	5
6	Tiryaki	Parra, İnsan ve Hayvan, Günah	9 Nisan 1956	11	5
7	Tiryaki	Artist Okulu	19 Nisan 1956	21	5
8	Tiryaki	Gecekondu	21 Nisan 1956	23	5
9	Tiryaki	Siz Ne Okuyorsunuz?	22 Nisan 1956	24	5
10	Tiryaki	Dansa Kalk!..	23 Nisan 1956	25	5
11	Tiryaki	Baba Haklısın...	24 Nisan 1956	26	5
12	Tiryaki	Satılmışlar	25 Nisan 1956	27	5
13	Tiryaki	Dördüncü Kuvveti Ölçelim	26 Nisan 1956	28	5
14	Tiryaki	Asalet	29 Nisan 1956	31	5
15	Tiryaki	Demokrasi Ağacı, Büyük Beyler, Leğen Örtüsü	1 Mayıs 1956	33	5
16	Tiryaki	Dedüğü Dedük...	2 Mayıs 1956	34	5
17	Tiryaki	Numara	3 Mayıs 1956	35	5
18	Tiryaki	Güzellik Müsabakası	7 Mayıs 1956	36	5
19	Tiryaki	Yine Sahnede	8 Mayıs 1956	37	5
20	Tiryaki	Adam	9 Mayıs 1956	38	5
21	Tiryaki	Sevinç Ölümü	11 Mayıs 1956	40	5
22	Tiryaki	Gençliğe Kabak Çekirdeği	12 Mayıs 1956	41	5
23	Tiryaki	Ayıp!..	15 Mayıs 1956	42	5
24	Tiryaki	Tarife	16 Mayıs 1956	43	5
25	Tiryaki	Bombalar	17 Mayıs 1956	44	5
26	Tiryaki	Diploma	18 Mayıs 1956	45	5
27	Tiryaki	Kavga	20 Mayıs 1956	47	5
28	Tiryaki	Türkçe Biliyor musunuz?	21 Mayıs 1956	48	5
29	Tiryaki	Rakip Bulundukları	23 Mayıs 1956	50	5
30	Tiryaki	Yanlış Kongre, Gösteri, Su Küpü	25 Mayıs 1956	52	5
31	Tiryaki	Saray	27 Mayıs 1956	54	5
32	Tiryaki	Makina Adam	29 Mayıs 1956	56	5
33	Tiryaki	Patlıcan 12 Lira	30 Mayıs 1956	57	5
34	Tiryaki	Bir Dakika Unutalım	31 Mayıs 1956	58	5
35	Tiryaki	Lüks Hayat	1 Haziran 1956	59	5
36	Tiryaki	Meslek Tesanüdü	2 Haziran 1956	60	5
37	Tiryaki	Demokrasi Cilvesi	3 Haziran 1956	61	5

38	Tiryaki	Şaşılacak İşler	4 Haziran 1956	62	5
39	Tiryaki	Ben Yapmadım	5 Haziran 1956	63	5
40	Tiryaki	Hercümerç	7 Haziran 1956	65	5
41	Tiryaki	Eyvaaah Gebe İmiş!	9 Haziran 1956	67	5
42	Tiryaki	Vitrin	10 Haziran 1956	68	5
43	Tiryaki	Kuyruk	11 Haziran 1956	69	5
44	Tiryaki	Çok Yaşamak	12 Haziran 1956	70	5
45	Tiryaki	Sekiz Milyon	13 Haziran 1956	71	5
46	Tiryaki	Traktör Yarışı	16 Haziran 1956	74	5
47	Tiryaki	Hacı Ağa	18 Haziran 1956	76	5
48	Tiryaki	Kendimizi Tenkid	19 Haziran 1956	77	5
49	Tiryaki	Köpek	20 Haziran 1956	78	5
50	Tiryaki	Saç ve Baş	21 Haziran 1956	79	5
51	Tiryaki	İncir Çekirdeği	22 Haziran 1956	80	5
52	Tiryaki	Kartvizit	23 Haziran 1956	81	5
53	Tiryaki	Sinek, Telefon, Kaçırdım	24 Haziran 1956	82	5
54	Tiryaki	Kocaman Laflar	26 Haziran 1956	84	5
55	Tiryaki	Numara	27 Haziran 1956	85	5
56	Tiryaki	Çocuklarım ve Ben	28 Haziran 1956	86	5
57	Tiryaki	Yerli Film	30 Haziran 1956	88	5
58	Tiryaki	Kafa ve Bacak, Telefon Şakası	1 Temmuz 1956	89	5
59	Tiryaki	Sanatkâr	2 Temmuz 1956	90	5

Makale Geliş | Received: 14.02.2025
Makale Kabul | Accepted: 14.03.2025
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.1639494

Şahin DOĞAN

Doç. Dr. | Assoc. Prof.

Çankırı Karatekin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Çankırı, TÜRKİYE
Cankiri Karatekin University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Sociology, Cankiri, TURKIYE
ORCID: 0000-0002-7330-7447
sahindogan06@gmail.com

Hakkı KALAYCI

Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof

Çankırı Karatekin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Çankırı, TÜRKİYE
Cankiri Karatekin University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Sociology, Cankiri, TURKIYE
ORCID: 0000-0003-1139 5717
hakkikalayci57@hotmail.com

Kullanımlar ve Doyumlar Yaklaşımı Bağlamında Televizyon İzleme Alışkanlıkları ve Motivasyonları: Çankırı Örneği

Öz

Bu araştırmanın amacı, Çankırı il merkezinde ikamet eden bireylerin televizyon izleme alışkanlıklarına ve motivasyonlarına etki eden faktörlerin araştırılmasıdır. Çankırı il merkezinde rastgele 18 yaş ve üzeri 391 katılımcıya yüz yüze anket uygulanmış ve analiz sonucunda cevaplar dört faktörde toplanmıştır. Bu faktörler sosyal etkileşim, bilgilenme, eğlenme ve yol gösterme olarak adlandırılmıştır. Dört faktör, toplam varyansın %62,437'sini açıklamaktadır. Yapılan test sonucunda "Cronbach Alpha" güvenilirlik katsayısı 0,86 olarak bulunmuştur. Cinsiyet temelli TV program izleme tercihlerinin karşılaştırılması sonucunda kadınların yarışma, yerli dizi, din, kadın programları, müzik/eğlence, magazin, reklamlar, çizgi film ve çocuk programlarını; buna karşılık erkeklerin ise haber, belgesel, yerel gündem, tartışma/açık oturum, ekonomi, spor, gerilim, şiddet ve cinsellikle ilgili programları daha fazla izledikleri, yabancı ve yerli sinema filmleri, talk show/sohbet, yabancı dizi ve diğer program türlerinde ise kadınlar ile erkekler arasında anlamlı bir farklılık oluşmadığı sonucu çıkmıştır. Televizyon izleme motivasyonlarına yönelik cinsiyet temelli yapılan karşılaştırmada ise (t-test) sosyal etkileşim boyutunda kadınların lehine, bilgi edinme ve eğlenme boyutlarında ise erkeklerin lehine anlamlı fark çıkmıştır. Yaş ve medeni durum değişkenlerinde anlamlı bir fark çıkmamıştır. Eğitim temelli yapılan karşılaştırmada ise (ANOVA) bilgi edinme boyutunda ilkökul ve altı eğitim düzeyine sahip olanlarla lise, üniversite ve üzeri eğitim düzeyine sahip olanlar arasında lise, üniversite ve üzeri eğitime sahip olanlar lehine anlamlı fark çıkmıştır. Aylık kazanç temelli yapılan karşılaştırmada ise, (ANOVA) sosyal etkileşim boyutunda düzenli kazancı olmayanlarla 10000 TL ve altı kazanca sahip olanlar ve 50001 TL ve üzeri kazanca sahip olanlar arasında düzenli kazancı olmayanlar lehine fark çıkmıştır. Bilgi edinme boyutunda ise düzenli kazancı olmayanlarla diğer gelir düzeyi grupları arasında diğer grupların lehine anlamlı fark olduğu, 10001-20000 TL ile 30001-40000 TL kazancı olanlar arasında 30001-40000TL kazancı olanlar lehine anlamlı fark çıktığı, eğlenme boyutunda, 20001-30000 TL ve 30001-40000 TL kazanca sahip olanlarla düzenli kazanca sahip olmayanlar arasında 20001-30000 TL ve 30001-40000 TL lehine anlamlı derecede fark olduğu sonucu çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Görsel medya, Televizyon izleme, Televizyon izleme alışkanlıkları, Televizyon izleme motivasyonları.

Television Viewing Habits and Motivations in the Context of Uses and Gratifications Approach: Çankırı Case

Abstract

The aim of this study is to examine the factors influencing the television viewing habits and motivations of individuals living in the city center of Çankırı. A face-to-face survey was conducted with 391 randomly selected participants aged 18 and over. The analysis revealed four main factors: social interaction, information, entertainment, and guidance, which together explained 62.437% of the total variance. The Cronbach's alpha reliability coefficient was found to be 0.86. Gender-based comparisons of TV program preferences showed that women preferred contests, domestic series, religious content, women's programs, music/entertainment, magazines, advertisements, cartoons, and children's programs, whereas men preferred news, documentaries, local issues, discussions, economy, sports, thrillers, and content involving violence or sexuality. No significant difference was found between genders in preferences for foreign/domestic films, talk shows, foreign series, or other types of programs. The t-test results

showed a significant difference in favor of women in the social interaction dimension, and in favor of men in the information and entertainment dimensions. No significant differences were found regarding age or marital status. In the comparison based on education (ANOVA), a significant difference was found between those with primary school and below education level and those with high school, university, and above education level in favor of those with high school, university, and above education level. In the comparison based on monthly earnings (ANOVA), in the social interaction dimension, there was a significant difference between those with no regular earnings and those with earnings of 10000 TL and below and those with earnings of 50001 TL and above in favor of those with no regular earnings. In the dimension of obtaining information, there is a significant difference between those who do not have regular income and other income level groups in favor of other groups; there is a significant difference between those who earn 10001-20000TL and 30001-40000TL in favor of those who earn 30001-40000TL, and in the dimension of entertainment, there is a significant difference between those who earn 20001-30000TL and 30001-40000TL and those who do not have regular income in favor of 20001-30000TL and 30001-40000TL.

Keywords: Visual media, Television viewing, Television viewing habits, Television viewing motivations.

Giriş

Dünyada en çok izleyiciye ulaşan bir kitle iletişim aracı olarak televizyon, bugün Türkiye’de de temel ilgi odağı olarak insanların en kolay, en ucuz ve en zahmetsiz erişim sağladığı bir kitle iletişim vasıtasıdır. Küreselleşen dünyada televizyonun diğer sosyal medya araçlarıyla birlikte insanların hayata ve olaylara bakış açıları ve toplumsal değerlerini şekillendirmelerinde etkili bir araç olması, onun önemini daha da artırmıştır. Tutumların oluşması ve dünyayı anlamlandırma süreçlerinde etkili olduğu varsayımıyla televizyon; birçok akademik çalışmaya konu olmuş, içeriği ve programları açısından da toplumdaki önemini hep korumuş ve tartışılır olmuştur.

Kitle iletişim araçlarının gelişmesi ve alanın bir müstakıl bilim hâline gelmesi; her şeyden önce bilim, teknoloji ve ekonomideki değişim ve gelişmelere bağlı olarak şekillenmiştir. 19. yüzyılda önce Avrupa’da ve daha sonra bütün dünyada gelişen endüstri devrimi, kitlesel üretim ile çok büyük değişim ve dönüşümlere sebep olmuştur. Bu gelişmelerin sonucunda telgrafla işaretler, telefon ile sesler ve televizyon ile de görüntülerin iletilme ve yayım teknolojilerinin icadı, 20. yüzyılın başından günümüze kadar iletişim teknolojileri ve iletişim biliminin gelişiminde belirleyici olmuştur (Hülür & Yaşın, 2021, s. 9). İlk düzenli televizyon yayını 1936’da İngiltere’de başladı. Alıcı sayısının az olmasından dolayı geniş bir seyirci tarafından izlenemedi. İkinci Dünya Savaşı’nda ara verilen televizyon yayınları 1945’te yeniden başladı. Bu gelişmeler sonucunda 1969 yılında tüm dünya, insanlığın aya ilk ayak basışını TV’den canlı olarak izleme imkânı buldu (Aziz, 2013, s. 50). Televizyon yayıncılığını, ilk yayın dönemi 1950-1980, ikincisi 1980-1990’lı yılların ortaları, üçüncü dönemi de 1995 sonrası ve günümüz (Jenner, 2014, s. 2) olmak üzere birkaç dönem üzerinden değerlendirmek mümkündür. İlk üç dönemde kendi teknik altyapısı ile ortaya çıkan internetin, televizyona entegre olduğu noktada, dördüncü bir televizyon evresinden bahsetmek mümkün hâle gelmiştir. Artık dijital televizyonun gelişi ile tek bir cihazda bireysel bilgisayarla televizyonu birleştiren bir imkân sağlamaktadır (Giddens, 2008, s. 638). Yeni tartışmalar, siber uzayda var olan kimliklerimizi nasıl koruyacağımız veya kimliklerin yitirilmesinin önüne nasıl geçeceğimiz; ya da biz mi bilgisayar teknolojisine, yoksa onlar mı bize hâkim olacaklar gibi endişe ve korku içeren düşüncelerin yanında insanların anti sosyal olduğu çevrimiçi bir dünyaya doğru çekildikleri endişeleri üzerinedir (Giddens, 2008, s. 644).

İlk dönem iletişim araçları teorisyenlerinden olan Marshall McLuhan’a göre “araç mesajdır”. Bu söyleme göre toplum, medyanın sunduğu içerikten ve medyanın lettiği mesajlardan daha çok medyanın tipinden etkilenmektedir (Giddens, 2008, s. 631). Medya ve özellikle televizyonla izleyici arasındaki ilişkinin çok boyutlu yönleri; bireylerin medya ile nasıl etkileşimde bulunduğu ve medyanın toplumsal rolünü anlamaya çalışmak, bu alanla ilgili yapılan araştırmacıların meraklarını tahrik eden temel sorular olmuştur. Yaşadığımız bu teknolojik değişim süreciyle İnternet gibi yeni teknolojiler, öncelikle kitle iletişim araçlarını ve daha sonra da geniş ölçekte toplumsal yapıyı derin bir değişime uğratmışlardır (Giddens, 2008, s. 632). Teknolojinin bu hızlı gelişimiyle toplumsal endişe ve korkular da ona paralel olarak artmaktadır. Bu endişe

sahiplerinden biri de Postman'dır. Elektronik medyanın yararları konusunda kuşkucu bir yapı sergileyen Postman, McLuhan gibi "araç mesajdır" tezi ile paralel bir görüşe sahiptir. Postman'a göre bir iletişim aracı olarak basın, daha akılcı bir halkın oluşmasına hizmet ederken televizyon ise sadece eğlenen bir halk oluşturmaktadır. Ona göre televizyonun hâkim olduğu bir toplumda hem eğitim ve hem de siyaset eğlenceye indirgenmektedir. Postman'ın *Öldüren Eğlence: Televizyon*'adını taşıyan kitabının yansıttığı gibi televizyon, ölesiye eğlendirmek dışında bir şey yapmamaktadır (akt. Giddens, 2008, s. 637).

Toplumsal bir boşluk veya izole bireyler arasında rol üstlenmeyen kitle iletişim araçları, daha çok kompleks bir toplumsal ilişkiler ağı içinde işlev gören ve diğer bilgi kaynakları ile de rekabet halinde olan bir yapı arz etmektedir. Bu yaklaşımlardan bir kısmı, daha çok televizyon öncesi radyo, gazete vb. kitle iletişim araçlarının toplumsal etkinliğinin yoğun olduğu bir dönemde yapılan çalışmalarıdır. Bu çalışmalardaki yaklaşımların zayıf tarafı özellikle de televizyonun devreye girmesiyle bir basamaklı etki sürecini kapalı olarak yadsıması veya doğrudan etkilenmeyi ikinci dereceye koymalarıdır (McQuail & Windahl, 2005, s. 86).

Kabul edilen bu modele göre kitleyi oluşturan izole bireyler, doğrudan kaynaktan gelen bilgiye ve bu bilgi doğrultusunda muhtemel bir tepkiye, fikir öncülerinin kanaatleri doğrultusunda yönelmektedirler. Kitle iletişim araçlarının kitleyi nasıl etkilediğine ilişkin fikir öncüleri ve onların kişisel etki rollerine dair ortaya atılan ve bireyleri izole edilmiş toplumsal varlık olarak gören yaklaşımın iki aşamalı akış modeli olarak temel varsayımları şöyle özetlenmektedir (McQuail & Windahl, 2005):

1- İnsanlar aynı toplumda beraber yaşadıkları diğer insan ve gruplarla etkileşimde bulunan toplumun üyeleridir.

2- Kitle iletişim ile gönderilen mesajlara verilen tepki ve cevap anında ve hemen gerçekleşmez. Bu gelen bilgiler toplumsal gruplarda ve ilişkilerde aktarılır ve bunlar aracılığıyla etkilenme meydana gelir.

3- Birisi kitle iletişim araçlarından gelen ilgi duyduğu bilgiyi alma ve diğeri de maruz kaldığı etki veya bilgiyi reddetme tercihi ile şekillenen iki süreç mevcuttur.

4- Kitle iletişim araçları karşısında bireyler eşit değildir. Doğrudan bu araçlardan bilgi alanlar ile rehberleri veya fikri önderleri aracılığıyla dolaylı olarak bilgi edinen bireyler farklıdırlar.

Televizyonun yaygınlaşması ile izleyici, kitle iletişim araçlarına dair çalışmalarda hep önemli olmuştur. Ama başlangıçta bireysel farklılıkları düşünülmeyen bir kitle olarak varsayılan izleyici, kolay ikna olabilen ve pasif bir hedef olarak kabul edilen bir anlayışla değerlendirilirken, sonraki dönemlerde yapılan çalışmalar, farklı kesimlerin iletişim araçlarından farklı şekillerde etkileneceğine dair kanıtların ortaya çıkmasıyla, odak noktasını izleyicilerin oluşturduğu çalışmalar, daha çok ilgi görmeye başlamıştır (McQuail & Windahl, 2005, s. 165). Artık televizyonla beraber toplumda birçok kişi, birçok alanda fikri önderlerin aracılığı olmaksızın kitle iletişimden etkilenmekte ve doğrudan doğruya kitle iletişim araçları tarafından bilgilendirilir hale gelmektedir (McQuail & Windahl, 2005, ss. 86-87).

Medyanın ve özellikle bu araştırmanın da konusu olan televizyonun birey ve toplum üzerindeki karmaşık etkilerini farklı açılardan ele almak gerekmektedir. Bu alanla ilgili bütün teoriler, televizyonun toplumsal yapı ve dinamikler üzerindeki etkilerini anlamak için önemli araçlar sunmaktadır. Bu yüzden bu alanla ilgili çokça çalışmaya ihtiyaç da vardır. Bu bağlamda bu çalışma da televizyonun Çankırı halkı tarafından izlenme durumları ve hangi programların ne kadar izlendiği ile ilgili olarak sahada yapılan bir çalışmadır. Literatürde Çankırı'da yapılan böyle bir çalışmanın olmaması çalışmanın önemini artırmaktadır. Katz'ın kullanımlar ve doyumlar kuramı çerçevesinde tasarlanan bu çalışma, televizyonun işlevleri ve izleyicisine sağladığı doyumlar çerçevesinde, insanların izlediği programları seçme sebeplerinin neler olduğunun anlaşılmasına

çalışıldığı bir araştırmadır. Yapılan bu saha araştırmasıyla alan yazınına özgün bir katkı sunulması amaçlanmaktadır.

Araştırmanın sorularını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Katılımcılar günlük ortalama ne kadar televizyon izliyorlar?
2. Katılımcıların televizyon izleme alışkanlıkları nelerdir?
3. Katılımcıların televizyon izleme motivasyonları nelerdir?
4. Katılımcıların televizyon izleme alışkanlıklarında ve motivasyonlarında demografik değişkenlerin bir etkisi var mıdır?

Kullanımlar ve Doyumlar Yaklaşımına Göre Televizyon ve Fayda Beklentisi

Kullanımlar ve Doyumlar yaklaşımı, kitle iletişim araçları ve takipçileri arasındaki etkileşimin temelini anlamaya çalışan, varsayımlarıyla, kitle iletişim araçlarının etki araştırmalarından büyük ölçüde farklılaşan bir yaklaşım olma özelliğine sahiptir (Çakır & Çakır, 2010, s. 58). Bu yaklaşıma göre araştırmacıların yeni sorusu, “insanlar medya ile ne yaparlar” olmuştur. 1942-1944 yılları arasında bu sahanın öncü çalışmalarını yapan Paul F. Lazarsfeld ve Herta Herzog adlı iki araştırmacı, dönemin en etkili iletişim aracı olan radyoda, dinleyicilerin hangi ihtiyaçlarını karşılamak için hangi programları tercih ettiklerini araştırmışlardır. (Jensen & Rosengren 2007, p. 55). Bu yaklaşıma yönelik olarak Herta Herzog, insanların, dönemin ağırlıklı olarak kullanılan gazete ve radyo gibi kitle iletişim araçlarını tercih etmelerinin sebeplerini anlamaya yönelik araştırmalar yapmıştır (West & Turner, 2010, p. 395). Kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı çerçevesinde yapılan araştırmaların ilkleri, 1942 yılında Suckman’ın radyoda klasik müzik dinleme ile ilgili olarak yaptığı bir araştırma ile hemen sonrasında 1944 yılında Herzog tarafından yapılan radyo dinleyicilerine yönelik içeriği ağır olmayan programların dinleyiciye verdiği hazı anlamaya yönelik geliştirdikleri varsayımlarına dayanmaktadır (McQuail & Windahl, 2005, s. 117). Bu bağlamda Herzog (1941, s.66), kadınların radyo melodram dizilerini dinleme nedenlerine yönelik olarak; duygusal rahatlama sağlaması ve başkalarının hayatlarına dair deneyimleri dinleyerek eriştikleri hayali tatmin ve programlar sayesinde birtakım bilgiler öğrendikleri düşüncelerine sahip olmalarının, bu kitle üzerinde yol gösterici etkisinin olduğunu belirtmektedir.

Bu model daha çok televizyon öncesi radyo, gazete vb. kitle iletişim araçlarının toplumsal etkinliğinin yoğun olduğu bir dönemin çalışmalarıdır. Sonraki dönem çalışmalarında Amerikan kitle iletişim araştırmaları, 1960 ve özellikle 1970’li yıllarda dikkatlerin daha çok izleyici kitle üzerinde olduğu, 1974 yılında özellikle de Blumler ve Katz’ın yaptıkları çalışmaları ile aktif izleyiciyi konu alan araştırmalar yapılmaya başlanmıştır (akt. Hardt, 1994, p. 38). Kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı, bu alanla ilgili kuramlar içinde izleyicilerin sadece pasif alıcı olarak algılanmasına karşı çıkan bir kuram olarak geliştirilmiştir. Kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı, klasik yaklaşımların izleyicilerdeki davranış değişikliğinin, sadece kitle iletişim araçlarından sunulanlar ve medyanın yönlendirmesi vasıtasıyla gerçekleştiği varsayımına karşı çıkarak, izleyicileri medya endüstrisi tarafından davranışları kontrol edilen pasif alıcılar olarak değil iradeli seçim yapan bir kitle olarak görmeye başlamıştır (Rodman 2007, p. 460). İzleyicilerin çoğunlukla önceden karar vermek suretiyle bazen daha az planlı hareket ettiklerini ama tercihlerinde bilinçli olduklarını öne süren bir yaklaşımdır (Hermes 2002, p. 283. akt. Küçük Kurt, vd., 2009, ss. 37-50).

Artık klasik dönemde kitle iletişim araçlarının kendi kitesini seçtiği varsayımın ve anlayışından, kitlelerin bu araçları seçme anlayışına doğru evrilen bir yöne doğru gidildi. Kısacası kitle iletişim araçlarının insanlara ne yaptığına dair çalışmalardan insanların kitle iletişim araçlarıyla ne yaptığına dair çalışmalar daha çok ilgi odağı haline geldi. (Kartz, 1959) Katz (1959), yaptığı çalışmalarında ‘medyanın insanlarla ne yaptığından çok, insanların medya ile ne yapmak istedikleri sorusuna odaklanan bir araştırma deseni seçmişti. Bu yaklaşıma göre sosyal ve psikolojik gereksinimleri olan insanlar, bu ihtiyaçlarını gidermek amacıyla medyada üretilen içeriklere yönelik arayışlarda bulunmaktadır (Yaylagül, 2006, ss. 62-63). Çeşitli ihtiyaçlarını gidermek ve doyum

sağlamak amacıyla kitle iletişim araçlarının içeriğinin kullanılması üzerine odaklanan bu yaklaşımın altında yatan temel düşünce işte bu çalışmalarla şekillenmiştir. Bu yeni yaklaşımla izleyicilerin kitle iletişim araçlarını kullanmaya yönelik olarak “ne düşündükleri ve duyumsadıkları ve neyi takdir ettikleri” sorularak, çeşitli içerik biçimlerinin seyirci için “niçin cazibe noktası oldukları” sorularına cevaplar aranmaya başlanmıştır (McQuail & Windahl, 2005, s. 166).

McQuail (1987, p. 304), kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı çerçevesinde yapılan çalışmalarla medya kullanımı ile elde edilen bazı isteklendirme ve doyumları; enformasyon, kişisel kimlik, bütünleşme, sosyal etkileşim ve eğlence olarak ifade etmektedir. Kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı, izleyicilerin, gönderici kadar etkin olduğunu savunan bir yaklaşımdır. Göndericinin belli bir amaçla alıcıya gönderdiği mesaj, her zaman gönderildiği amaç ve niyet dâhilinde ve aynı şekilde anlaşılmaz. İleti, izleyicinin ona verdiği anlam ölçüsünde değer kazanmaktadır (Fiske, 1996, ss. 194-195). İzleyicinin eğlence, bilgilenme, gelişen olaylardan haberdar olma veya zaman geçirme gibi motivasyonları, onların televizyonda program seçerken ve izlerken buna yönelik bir seçim yapması; bu yaklaşımın temel varsayımları arasındadır. Bu modelin temel sayıltıları özellikle izleyicilerin aktif oldukları, geçmiş deneyimlerine uygun seçimler yaparak program tercihinde bulundukları, gündelik hayattaki gereksinimlerini tatmin eden birçok yoldan biri olarak seçim tercihinde bulundukları gibi kişisel temel varsayımlara sahiptir (McQuail & Windahl, 2005, s. 168).

Kullanımlar ve doyumlar kuramıyla beraber medyaya bakış açısı da değişmiştir. Medya artık birey için sadece bir izleme ve dinleme nesnesi olmanın ötesinde bireyler için bir kaçış, rahatlama, arkadaşlık, hoşça vakit geçirme gibi birtakım psikolojik doyum olanaklarını sağlayan daha etkileşimli bir teknolojiye dönüşmüştür (Hülür & Yaşın, 2021, s.42). Yaklaşımın özünü, bireylerin gereksinimlerinin olduğu ve bu bireylerin kitle iletişim araçlarına yönelmelerinin asıl sebebinin de bu gereksinimleri doyumak olduğu fikri oluşturmaktadır (Gökçe, 1993, s. 110). Bu yaklaşıma dayanan araştırmalarda genellikle medya kullanımının, bireylerin bilinçli ve gönüllü olarak, kendi aradıkları, ihtiyaçları ve istekleri doğrultusunda gerçekleştiği, (Yaylagül, 2006, s. 63) ve bu bağlamda kuramın temel varsayımına uygun olarak, televizyonun bireyleri değil tam tersine bireylerin, televizyonu bir doyum aracı olarak kullandıkları ortaya konulmuştur (Erdoğan ve Alemdar, 2010, s. 156).

Başlangıçta kuram çerçevesinde klasik kitle iletişim araçları olan gazete ve radyo ile ilgili araştırmalar yapılırken sonrasında televizyon, internet ve sosyal medyanın takipçilerine sağladığı doyumlar üzerine de araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar içinde Balcı ve ark. (2010) araştırmasında üniversitedeki öğrencilerin internet kullanımındaki motivasyonları incelenmiştir. Biçer’de 2014’te yaptığı çalışmasında akademisyenlerin sosyal paylaşım ağlarını kullanımlarındaki motivasyonlarını inceleme konusu yapmıştır. Harris (2004, s. 32)’e göre çeşitli kesimlerin bu araçları kullanma motivasyonları da çeşitlilik arz etmektedir. Medyanın etkisi ve sağladığı doyum; izleyicilerin sahip olduğu deneyimlere, sosyokültürel konumlarına, statülerine ve diğer birçok faktörlere göre değişmektedir. Park ve ark. 2009’da kullanımlar ve doyumlar kuramı çerçevesinde yaptığı araştırmasında, bireyler, eğlence ve rahatlama gibi ihtiyaçlarını gidermek amacıyla kitle iletişim araçlarına yönelmektedirler (Park et al., 2009, p. 731). Güllüpunar (2010, s. 67), teknolojinin hızlı gelişimiyle artık insanların daha hızlı ve daha çok bilgiye ulaşabildiğini ancak bunun sonucunun insanları daha da bireyselleştirdiğini ifade etmektedir.

Türkiye’de televizyon izleyicisinin günde yaklaşık 4 saat ekran karşısında kaldığını, kanallar arası gezinti yaparak program tespiti yaptığını, yalnızca küçük bir kesimin önceden planladığını ortaya koyan çalışmalar vardır. Bu çalışmalardan birini Koçak (2001), 711 kişi ile Konya’da yapmıştır. Çalışmada televizyonun seyredilme sebepleri özelinde bir eğlence ve rahatlama aracı olarak %18, moral destek vasıtası olarak %6, enformasyon aracı olarak %6, arkadaşlık için kullanımı %6, ekonomik enformasyon için %6 ve bir kaçış objesi olarak da %5 oranında katılımcının televizyona yöneldiğini ortaya çıkarmıştır. Çakır (2005)’ın yaptığı *Bir Sosyal Etkinlik*

Olarak Eğlence ve Televizyon: Konya Örneği çalışmasının televizyon izleme alışkanlıkları ve motivasyonları araştırması Konya merkez ilçelerden yürütülmüş olan çalışmanın sonuçlarına göre katılımcıların önemli bir kesimi boş zamanlarında televizyon izlediklerini ifade etmişlerdir. Katılımcılar, iş dışında kalan serbest zamanlarının çok önemli bir dilimini televizyon izleyerek geçirdiklerini belirttikleri anket sonuçlarına göre araştırmacının, televizyonun en önemli zaman geçirme ve eğlence aracı olduğu varsayımını destekleyen bir niteliktedir. Aynı çalışmada televizyon izleme sebeplerine yönelik en çok eğlence ve rahatlama motivasyonu sağladığına dair bir tercih sebebi olduğu anlaşılmaktadır. Bayram, (2007) yılında kullanımlar ve doyumlar yaklaşımına göre gazete okuma alışkanlıkları ve okuyucu tercihlerini araştırdığı bir çalışma yapmıştır. Gülpınar ve Balcı (2010) yabancı uyruklu üniversite öğrencilerinin televizyon izleme gerekçeleri ile televizyonun kültürleşme işlevine katkısını konu alan ve iki değişken arasındaki ilişkiyi araştıran bir çalışma gerçekleştirmişlerdir. Özarslan ve Nisan (2011) yılında Gümüşhane ilinde televizyon izleme alışkanlıkları ve sebeplerini anlamaya yönelik olarak aynı kuram çerçevesinde bir araştırma yapmışlardır. Çakır ve Bozkurt da bu kuram çerçevesinde, (2014) yılında, Hakkâri ilinde TV izleme alışkanlıklarını ve sebeplerini, TRT 6 Kanalı özelinde inceleyen bir çalışma yapmışlardır. Üksel'in (2015) yılında Sakarya Üniversitesi öğrencilerinin sosyal medya kullanımını araştırdığı çalışmaları yine aynı kuram çerçevesinde yapılan araştırmalardır.

Yöntem

Bu bölümde araştırmanın evreni ve örnekleme, demografik değişkenler, faktör analizi, geçerlik ve güvenirlik, varyans analizleri (t-test ve ANOVA) yer almaktadır.

Araştırmanın Evreni ve Örnekleme

Araştırma için Çankırı Karatekin Üniversitesi Etik kuruluna başvurulmuş ve Fen, Matematik ve Sosyal Bilimler Etik Kurulunun 20-12-2024 tarihli ve 49 sayılı kararı ile izin alınmıştır. Araştırmanın evrenini Çankırı il merkezinde ikamet eden 18 yaş ve üzeri kadın ve erkekler oluşturmaktadır. Çankırı merkez nüfusu 2023 yılı verilerine göre 98.574'tür. %95 güven aralığı %5 hata payı ile örneklem sayısı 383 kişidir. Çankırı'da ikamet eden 18 yaş ve üzeri kadın ve erkek katılımcılara yüz yüze anket uygulaması yapılmış ve örneklem sayısından biraz fazla toplam 402 anket alınmıştır. Eksik veya özentisiz doldurulan anketler çıkardıktan sonra geriye 391 anket kalmıştır. Anket uygulaması basit rastsal şeklinde herkese uygulanmıştır. Katılımcılara anket uygulaması öncesi onam formuyla gerekli açıklamalar yapılmış ve gönüllülük esasına dayalı olarak veri alınmıştır. Anket uygulaması esnasında etik kurallarına azami derecede dikkat edilmiştir. Anket verileri 07.01.2025-20.01.2025 tarihleri arasında toplanmıştır.

Veri Toplama Araçları

Saha araştırmasında Rubin ve Perse (1981) tarafından hazırlanan "Televizyon İzleme Motivasyonlarının İncelenmesi" ölçeği kullanılmıştır. Televizyon izleme motivasyonları ölçeği için katılma derecesini ölçen Likert tipi beşli cevap kategorileri kullanan sorular sorulmuştur. Bunlar "kesinlikle katılıyorum", "katılıyorum", "kararsızım", "katılmıyorum", "kesinlikle katılmıyorum" şeklindedir. Sorular olumlu sorulardan oluşmakta olup "Kesinlikle katılıyorum" beş puan, "Katılıyorum" dört puan, "Kararsızım" üç puan, "Katılmıyorum" iki puan ve "Kesinlikle katılmıyorum" bir puan üzerinden değerlendirilmiştir. Katılımcıların izledikleri TV Program Türleriyle ilgili sıklık derecesini ölçen Likert tipi beşli cevap kategorileri kullanan sorular sorulmuştur. Bunlar da "Her Zaman", "Sıklıkla" "Ara sıra", "Nadiren" ve "Hiç" şeklindedir. Puan değerleri ise "Her Zaman" beş puan, "Sıklıkla" dört puan, "Ara sıra" üç puan, "Nadiren" iki puan ve "Hiç" bir puan üzerinden değerlendirilmiştir. Soru cetvelinde 6 demografik değişken, görsel medya denince ilk akla gelenin hangisi olduğuyla ilgili 1 soru, televizyonun kimlerle birlikte izlendiğiyle ilgili 1 soru, görsel medya araçlarından günde ne kadar faydalandığıyla ilgili 1 soru, günde ortalama ne kadar televizyon izlendiğiyle ilgili 1 soru, hafta içi ve hafta sonu televizyon

izleme oranlarıyla ilgili 1'er soru , televizyon izlerken kanal seçimini etkileyen faktörlerle ilgili 1 soru , TV program türleriyle ilgili ölçekte 22 soru, televizyon izleme motivasyonları ölçeğinde ise 24 soru olmak üzere toplam 59 soru bulunmaktadır. Saha araştırması için önce 110 kişiye pilot uygulaması yapılmış ve anlaşılmayan veya yanlış anlaşılan sorular tekrar gözden geçirildikten sonra asıl araştırma için sahaya çıkmıştır. Araştırma sonucu toplam 402 anket alınmıştır. Eksik ve yanlış doldurulan anketler analizden çıkarılmış, kalan 391 ile SPSS 27 paket programında analizler yapılmıştır.

Katılımcıların Demografik Özellikleri

Bu çalışmada katılımcıların demografik değişkenlerinden cinsiyet, yaş, medeni durum, eğitim düzeyi, meslek, aylık kazanç değişkenlerine yer verilmiştir.

Tablo 1

Katılımcıların Demografik Özelliklerine Göre Dağılımı

Sosyo demografik özellikler	n	%	Sosyo demografik özellikler	n	%
Cinsiyet			Medeni durum		
Kadın	205	52,4	Evli	275	70,3
Erkek	186	47,6	Bekâr	116	29,7
Eğitim düzeyi			Yaş grubu		
İlkokul mezunu ve altı	91	23,3	18-30 Arası	143	36,6
Ortaokul mezunu	51	13,0	31-45 Arası	136	34,8
Lise mezunu	114	29,2	46 Yaş ve üzeri	112	28,6
Üniversite ve üzeri	135	34,5			
Meslek			Aylık kazanç		
İşçi	43	11,0	1.10000 TL altı	44	11,3
Memur	40	10,2	2.10001-20000 TL	49	12,5
Esnaf	44	11,3	3.20001-30000 TL	88	22,5
Serbest meslek	26	6,6	4.30001-40000TL	48	12,3
Emekli	30	7,7	5.40001-50000TL	15	3,8
Ev hanımı	134	34,3	6.50001 TL ve üzeri	8	2,0
Öğretmen	19	4,9	7.Düzenli kazancı yok	132	33,8
Doktor	2	,5	Total	384	98,2
Mühendis	3	,8	Kayıp veri	7	1,8
Avukat	5	1,3	Toplam	391	100,0
Öğrenci	45	11,5			
Toplam	391	100,0			

Tablo 1’de araştırma kapsamına alınan katılımcıların demografik özellikleri yer almaktadır. Katılımcıların %52,’ü kadın, %47,6’sı ise erkektir. Medeni durumlarına bakıldığında %70,3’sinin evli, %29,7’sinin olduğu görülmektedir. Katılımcıların %23,3’nün ilkökul ve altı, %13,0’ünün ortaokul, %29,2’sinin lise ve %34,5’inin ise üniversite ve üzeri eğitim düzeyine sahip oldukları, yaş değişkenine bakıldığında %36,6’sının 15-30 yaş aralığında, %34,8’inin 31-45 yaş aralığında, %28,6’sının 46+ yaş düzeyine sahip oldukları, meslek açısından bakıldığında %11,0’inin işçi, %10,2’sinin memur, %11,3’ünün esnaf, %6,6’sının serbest meslek, %7,7’sinin emekli, %34,3’ünün ev hanımı, %4,9’unun öğretmen, 0,5’inin doktor, %0,8’inin mühendis, %1,3’ünnü avukat, %11,5’inin ise öğrenci olduğu görülmektedir. Katılımcıların %11,3’ünün 10000 TL altı 2000, %12,5’inin 10001-20000 TL, %22,5’inin 20001-30000 TL, %12,3’ünün 30001-40000 TL, %3,8’inin 40001-50000 TL, %2,0’sinin 50001 TL ve üzeri, %33,8’inin ise düzenli kazanca sahip olmadıkları, %1,8’lik bir oranın ise aylık kazançlarını belirtmek istemedikleri görülmektedir.

Tablo 2

Görsel Medya Denince İlk Aklına Gelen ve Televizyonun Kimlerle Birlikte İzlendiği

Görsel medya denince ilk aklınıza gelen hangisidir?			Televizyonu kimlerle birlikte izlersiniz?		
Kategori	n	%	Kategori	n	%
1.Televizyon	304	77,7	Ailemle birlikte izlerim	290	74,2
2.Gazete	16	4,1	Yalnız izlerim	69	17,6
3.İnternet	64	16,4	Arkadaşlarımla birlikte izlerim	21	5,4
4.Dergi	2	0,5	Diğer	11	2,8
5.Sinema	5	1,3	Toplam	391	100,0
Toplam	391	100,0			

Tablo 2’de görüldüğü gibi görsel medya denince ilk aklınıza gelen hangisidir? Sorusuna katılımcıların %77,7’si televizyon, %4,1’i gazete, %16,6’sı internet, %0,5’i dergi ve %1,3’ü de sinema olarak cevap vermiştir. Televizyonu kimlerle beraber izlersiniz? Sorusuna ise %74,2’si ailemle, %17,6’sı yalnız izlerim, %5,4’ü arkadaşlarımla, %2,8’i ise diğer olarak cevaplamışlardır. Tablo sonuçlarından görsel medya denince öncelikle televizyon aklı geldiği, televizyonun da en fazla ailece beraber izlendiği sonucu çıkmaktadır.

Tablo 3

Görsel Medya Araçlarından Günde Ne Kadar Faydalandığı ve Günde Ortalama Ne Kadar Televizyon İzlendiği

Görsel medya araçlarından günde ne kadar faydalaniyorsunuz? Günde ortalama ne kadar televizyon izlersiniz?					
Kategori	n	%	Kategori	n	%
1 saatten az	41	10,5	TV izlemem	14	3,6
1 saat	43	11,0	1 saatten az	59	15,1
2 saat	93	23,8	1-3 saat arası	224	57,3
3 saat	87	22,3	4-6 saat arası	64	16,4
4 saat	47	12,0	6 saatten fazla	30	7,7
5 saat ve daha fazla	80	20,5	Toplam	391	100,0
Toplam	391	100,0			

Tablo 3 sonuçlarına bakıldığında katılımcıların %10,5’i 1 saatten az, %11,0’i 1 saat, %23,8’i 2 saat, %22,3’ü 3 saat, %12,0’si 4 saat, %20,5’i se 5 saat ve daha fazla görsel medyadan faydalandığını belirtmiştir. Ortalama ne kadar televizyon izledikleri sorusuna ise %3,6’sı hiç televizyon izlemediğini, %15,1’i 1 saatten az, %57,3’ü 1-3 saat arası, %16,4’ü 4-6 saat arası, %7,7’si 6 saatten fazla televizyon izlediğini belirtmiştir. Tablo sonuçlarından katılımcıların görsel medya araçlarından en fazla 2-3 saat faydalandıkları, televizyon izleme oranı olarak da en fazla 1-3 saat arası izledikleri sonucu çıkmaktadır.

Tablo 4

Hafta İçi ve Hafta Sonu Televizyon İzleme Oranları

Hafta içi televizyon izleme			Hafta sonu televizyon izleme		
Kategori	n	%	Kategori	n	%
06.01-09.00 arası	14	3,6	06.01-09.00 arası	14	3,6
09.01-12.00 arası	53	13,6	09.01-12.00 arası	53	13,6
12.01-15.00 arası	30	7,7	12.01-15.00 arası	30	7,7
15.01-18.00 arası	29	7,4	15.01-18.00 arası	29	7,4
18.01-21.00 arası	95	24,3	18.01-21.00 arası	95	24,3
21.01-23.00 arası	142	36,3	21.01-23.00 arası	142	36,3
23.01-06.00 arası	13	3,3	23.01-06.00 arası	13	3,3
Total	376	96,2	Total	376	96,2
Kayıp veri	15	3,8	Kayıp veri	15	3,8
Toplam	391	100,0	Toplam	391	100,0

Tablo 4 sonuçlarına bakıldığında hafta içi ve hafta sonu halkın genellikle 21.01-23.00 arası (%36,3) ve 18.01-21.00 arası (%24,3) televizyon izledikleri görülmektedir.

Tablo 5

Televizyon İzlerken Kanal Seçimini Etkileyen Faktörler

Kategori	n	%
Siyasi görüşüme uygunluğu	29	7,4
Ahlaki değerleri	152	38,9
Programların kalitesi	101	25,8
Ailevi değerleri muhafaza etmesi	42	10,7
Eğlendirmesi	45	11,5
Diğer	11	2,8
Total	380	97,2
Kayıp veri	11	2,8
Toplam	391	100,0

Tablo 5 sonuçlarından katılımcıların kanal seçimi yaparken en fazla ahlaki değerleri önemsedikleri (%38,9) ikinci derecede programların kalitesini önemsedikleri (25,8) anlaşılmaktadır.

Tablo 6

Katılımcıların İzledikleri TV Program Türleri

TV Program Türleri	$\bar{X}$	Std. Sapma
1.Haber programlarını izlerim	4,09	1,111
2.Belgeselleri izlerim	3,25	1,068
3.Yarışma programlarını izlerim	2,92	1,249
4.Yerli dizileri izlerim	3,29	1,246
5.Dini programları izlerim	3,58	1,070
6.Yerel gündemle ilgili programları izlerim	3,10	1,359
7.Tartışma/Açık oturum programlarını izlerim	2,78	1,356
8.Yabancı sinema filmlerini izlerim	2,66	1,290
9.Yerli sinema filmlerini izlerim	2,93	1,030
10.Ekonomi programlarını izlerim	2,22	1,199
11.Kadın programlarını izlerim	2,11	1,268
12.Müzik / eğlence programlarını izlerim	2,54	1,356
13.Talk Show/Sohbet programlarını izlerim	2,24	1,314
14.Spor programlarını izlerim	2,14	1,377
15.Magazin programlarını izlerim	1,83	1,196
16.Yabancı dizileri izlerim	1,99	1,257
17.Reklamları izlerim	1,79	1,055
18.Çizgi filmleri izlerim	2,05	1,182
19.Gerilim ve şiddet içeren programları izlerim	1,99	1,270
20.Çocuk programlarını izlerim	2,08	1,170
21.Cinsellik içeren programları izlerim	1,39	1,021
22.Diğer	1,82	2,914

Tablo 6 sonuçlarına göre katılımcıların en fazla haber programlarını, ikinci olarak dini programları, üçüncü olarak da yerli dizileri izledikleri, en az olarak da cinsellikle ilgili programları izledikleri görülmektedir.

Açımlayıcı Faktör Analizi Sonuçları

Anket verilerinin faktör analizi için uygunluğunu ölçmek için KMO ve Bartlett testi yapılmıştır. KMO değerinin 0,60 ve üzerinde olması örneklem büyüklüğünün yeterli olduğu anlamına gelir. Yapılan analiz sonucunda KMO değeri ,900 olarak bulunmuştur. Yapılan Bartlett's analiz sonucunun ki-kare değeri anlamlı bulunmuştur ($X^2= 5188,443$ sd=276, $p<0,0001$). Ki-kare değerinin anlamlı çıkmış olması değişkenler arasındaki korelasyonların iyi düzeyde olduğu ve çok değişkenli normal dağıldıkları anlamına gelmektedir. Örneklem büyüklüğü için KMO değeri 0,50-0,60 arasında ise “kötü”, 0,60-0,70 arasında ise “zayıf”, 0,70-0,80 arasında ise “orta”, 0,80-0,90 arasında ise “iyi”, ve 0,90 üzerinde ise mükemmel kabul edilir (Çokluk vd. 2012; Şencan, 2005). Bizim araştırmamızdaki KMO değeri 0,90 olarak çıkmıştır. Analiz sonuçları tablo7’de gösterilmiştir.

Tablo 7

Faktör Alt Boyutları, Açıkladıkları Toplam Varyans Miktarları ve Güvenirlik Düzeyleri

Faktörler	Soru sayısı	Öz değer	Kümülatif	Güvenirlik(α)
1.Sosyal etkileşim	10	6,060	21,391	,88
2.Bilgilenme	5	5,373	40,283	,92
3.Eğlenme	5	1,860	54,101	,81
4.Yol gösterme	3	1,068	62,437	,71
Toplam				,86

Tablo 7’de faktörlerdeki soru sayıları, öz değer, açıklanan toplam varyans bilgileri yer almaktadır. Öz değeri 1’den yüksek olan dört faktör toplam varyansın %62,437’ini açıklamaktadır. Sosyal bilimlerde %40 ile %60 arasında değişen varyans oranları yeterli kabul edilmektedir (Çokluk vd. 2012). Tablo 7’de görüldüğü gibi ölçeğin güvenirlik düzeyi “Cronbach Alpha” güvenirlik katsayısı 0,86’dır. Faktör yük değerleri; sosyal etkileşim, 0,89, bilgilenme 0,92, eğlenme, 0,81 ve yol gösterme 0,71 olarak bulunmuştur. Tutum ölçeği sorularının puan ortalaması en yüksek 4,41, en düşük puan ortalaması ise 2,52’dir. Genel olarak bütün soruların puan ortalamaları yüksek çıkmıştır. Sayfa sınırlamasından dolayı tabloyu bura da veremiyoruz.

Tablo 8

Soruların Faktör Yük Değerleri

Rotated Component Matrix ^a				
	Component			
	1	2	3	4
24.Arkadaşlarla bir araya gelmemizi sağladığı için televizyon izliyorum	,726			
16.Alacağım ürünlerin seçimini yapmamı sağladığı için televizyon izliyorum	,722			
17.Arkadaşlarla konuşacak ortak sohbet konular bulmamı sağladığı için televizyon izliyorum	,710			
22.Yaşadığım şehirde neler olup bittiğini öğrenebilmek için televizyon izliyorum	,685			
20.Tüm dertlerimi unutturduğu için televizyon izliyorum	,680			
23.Ailece bir araya gelmemizi sağladığı için televizyon izliyorum	,666			
19.Toplumdan kopmamı, uzaklaşmamı engellediği için televizyon izliyorum	,663			
21.Piyasadaki ürünlerden haberdar olmamı sağladığı için televizyon izliyorum	,620			
15.Benimle aynı sorunları paylaşan insanlar olup olmadığını öğrenmek için televizyon izliyorum	,600			

18.Yapacak daha iyi bir işim olmadığı için televizyon izliyorum	,570	
7.Ülkemde neler olup bittiğini öğrenebilmek için televizyon izliyorum	,862	
6.Dünyada neler olup bittiğini öğrenebilmek için televizyon izliyorum	,850	
8.Farklı kültürler hakkında bilgi edinmemi sağladığı için televizyon izliyorum	,822	
10.Beni ilgilendiren konular hakkında bilgi sahibi olmak için TV izliyorum	,818	
9.Televizyonu beni bilgilendirdiği için izliyorum.	,758	
2.Beni eğlendirdiği için televizyon izliyorum		,781
3.Günün stresinden beni uzaklaştırdığı için televizyon izliyorum		,778
1.Beni rahatlattığı için televizyon izliyorum		,744
4.Televizyon izliyorum çünkü televizyon izlemeyi seviyorum.		,739
5.Bir alışkanlık olduğu için televizyon izliyorum.		,563
12.Bana günlük hayatta kullanabileceğim pratik bilgileri öğrettiği için televizyon izliyorum		,752
11.Ekonomik olarak (borsa, döviz gibi nasıl davranmam gerektiğini öğrettiği için televizyon izliyorum		,721
13.Nasıl düşünmem gerektiği konusunda yol gösterdiği için televizyon izliyorum		,582

Extraction Method: Principal Component Analysis.

Rotation Method: Varimax with Kaiser Normalization.

a. Rotation converged in 7 iterations.

Tablo 8’de soruların faktör yük değerleri verilmiştir. Açımlayıcı faktör analizi için temel bilişenler analizi (Principal Component Analysis) dık döndürme yöntemi (Rotated Component Analysis) uygulanmıştır. Yapılan analiz sonucunda soruların dört faktöre dağıldığı görülmüştür. 14. Soru birinci ve dördüncü faktörde binişik olduğu için analizden çıkarılmıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi yapılan test sonucunda “Cronbach Alpha” güvenirlik katsayısı 0,86 çıkmıştır. Faktör yük değerleri; sosyal etkileşim 0,89, bilgilenme 0,92, eğlenme 0,81 ve yol gösterme 0,71 olarak bulunmuştur.

Bulgular ve Yorum

Bu bölümde bağımsız örneklemeler (*T-Test*) ve Tek Yönlü ANOVA analiz sonuçları yer almaktadır.

Cinsiyet

Tablo 9

Cinsiyete Göre TV Program İzleme Tercihlerinin Karşılaştırılması (T-Test)

TV Program Türleri	Cinsiyet	N	$\bar{X}$	Ss	t	Sd	Sig
1.Haber programlarını izlerim	Kadın	204	4,03	1,13104	-2,802	388	,005
	Erkek	186	4,33	,96328	-2,822		,005
2.Belgeselleri izlerim	Kadın	203	2,99	1,18362	-4,086	387	,000
	Erkek	186	3,46	1,06094	-4,106		,000
3.Yarışma programlarını izlerim	Kadın	203	3,30	1,14466	2,506	387	,013
	Erkek	186	2,99	1,26276	2,495		,013
4.Yerli dizileri izlerim	Kadın	200	3,59	1,19924	3,985	384	,000
	Erkek	186	3,09	1,25689	3,978		,000
5.Dini programları izlerim	Kadın	203	3,65	1,07207	3,083	387	,002
	Erkek	186	3,29	1,19625	3,068		,002
6.Yerel gündemle ilgili programları izlerim	Kadın	201	3,03	1,33183	-3,089	385	,002
	Erkek	186	3,44	1,24737	-3,097		,002

7.Tartışma/Açık oturum programlarını izlerim	Kadın	200	2,56	1,37325	-5,040	384	,000
	Erkek	186	3,23	1,25546	-5,056		,000
8.Yabancı sinema filmlerini izlerim	Kadın	203	2,67	1,38394	-1,725	387	,085
	Erkek	186	2,90	1,27398	-1,731		,084
9.Yerli sinema filmlerini izlerim	Kadın	202	2,95	1,23506	,033	386	,974
	Erkek	186	2,95	1,07191	,033		,974
10.Ekonomi programlarını izlerim	Kadın	202	2,01	1,10161	-5,300	386	,000
	Erkek	186	2,66	1,28118	-5,267		,000
11.Kadın programlarını izlerim	Kadın	203	2,66	1,39934	8,403	387	,000
	Erkek	186	1,61	,99158	8,526		,000
12.Müzik/eğlence programlarını izlerim	Kadın	202	2,97	1,36010	3,130	386	,002
	Erkek	186	2,55	1,25194	3,141		,002
13.Talk Show/Sohbet programlarını izlerim	Kadın	199	2,53	1,30952	1,502	383	,134
	Erkek	186	2,33	1,29309	1,502		,134
14.Spor programlarını izlerim	Kadın	202	1,68	1,08667	-9,949	386	,000
	Erkek	186	2,98	1,47406	-9,828		,000
15.Magazin programlarını izlerim	Kadın	202	2,38	1,33765	4,370	386	,000
	Erkek	186	1,82	1,16514	4,395		,000
16.Yabancı dizileri izlerim	Kadın	203	2,06	1,27070	-,047	387	,963
	Erkek	186	2,06	1,20380	-,047		,963
17.Reklamları izlerim	Kadın	202	2,07	1,18181	2,540	386	,011
	Erkek	186	1,79	1,04706	2,553		,011
18.Çizgi filmleri izlerim	Kadın	198	2,32	1,33541	2,748	382	,006
	Erkek	186	1,96	1,18961	2,758		,006
19.Gerilim ve şiddet içeren programları izlerim	Kadın	201	1,85	1,16794	-2,713	383	,007
	Erkek	184	2,20	1,32969	-2,697		,007
20.Çocuk programlarını izlerim	Kadın	202	2,32	1,34652	5,277	384	,000
	Erkek	184	1,67	1,02451	5,343		,000
21.Cinsellik içeren programları izlerim	Kadın	200	1,20	,67250	-2,316	383	,021
	Erkek	185	1,40	1,00109	-2,282		,023
22.Diğer	Kadın	62	2,17	3,95269	1,198	130	,233
	Erkek	70	1,58	1,13563	1,138		,259

Tablo 9’da görüldüğü üzere katılımcıların televizyon izleme tercihlerinde cinsiyetin etkisini test etmek için bağımsız örneklem t-testi uygulanmıştır. Analiz sonucunda kadınların, yarışma, yerli dizi, din, kadın programları, müzik/eğlence, magazin, reklamlar, çizgi film ve çocuk programlarını daha çok izledikleri; buna karşılık erkeklerin ise haber, belgesel, yerel gündem, tartışma/açık oturum, ekonomi, spor, gerilim ve şiddet ve cinsellikle ilgili programları daha fazla izledikleri, yabancı ve yerli sinema filmleri, talk show/sohbet, yabancı dizi ve diğer program türlerinde ise bir farklılık oluşmadığı sonucu çıkmıştır.

Tablo 10

Cinsiyete Göre Sosyal Etkileşim Boyutuna Yönelik Tutum Puanlarının Karşılaştırılması (T-Test)

Sosyal Etkileşim	N	$\bar{X}$	S	t	Sd	P
1.Kadın	205	3,18	,818	5,150	389	,0001
2.Erkek	186	2,74	,866			
Toplam	391					

Tablo 10’da görüldüğü gibi kadınların sosyal etkileşim tutum puan ortalamaları 3,18 erkeklerin ise 2,74’tür. Analiz sonucunda kadınların sosyal etkileşim tutum puanlarının erkeklerinkinden kadınların lehine anlamlı derecede yüksek olduğu sonucu çıkmıştır ($p<0,0001$).

Tablo 11

Cinsiyete Göre Bilgilenme Boyutuna Yönelik Tutum Puanlarının Karşılaştırılması (T-Test)

Bilgilenme	N	$\bar{X}$	S	t	Sd	p
1.Kadın	205	2,22	,98328	-12,493	389	,0001
2.Erkek	186	3,51	1,05495			
Toplam	391					

Tablo 11’de görüldüğü gibi kadınların bilgilenme tutum puan ortalamaları 2,22 erkeklerin ise 3,51’dir. Analiz sonucunda erkeklerin bilgilenme tutum puanlarının erkeklerin lehine kadınlardan anlamlı derecede yüksek olduğu görülmüştür ($p<0,0001$).

Tablo 12

Cinsiyete Göre Eğlenme Boyutuna Yönelik Tutum Puanlarının Karşılaştırılması (T-Test)

Eğlenme	N	$\bar{X}$	S	t	Sd	p
1.Kadın	205	2,75	0,83	-4,674	389	,0001
2.Erkek	186	3,16	0,90			
Toplam	391					

Tablo 12’de görüldüğü gibi kadınların eğlenme tutum puan ortalamaları 2,75 erkeklerin ise 3,16’dır. Analiz sonucunda erkeklerin eğlenme tutum puanlarının erkeklerin lehine kadınlardan anlamlı derecede yüksek olduğu sonucu çıkmıştır ($p<0,0001$).

Tablo 13

Cinsiyete Göre Yol Gösterme Boyutuna Yönelik Tutum Puanlarının Karşılaştırılması (T-Test)

Yol gösterme	N	$\bar{X}$	S	t	Sd	p
1.Kadın	205	3,05	0,99	,452	389	,651
2.Erkek	186	3,00	0,96			
Toplam	391					

Tablo 13’te görüldüğü üzere kadınların yol gösterme tutum puan ortalamaları 3,05 erkeklerin ise 3,00’dir. Analiz sonuçlarına göre kadınların puan ortalamaları aritmetik olarak erkeklerden çok az yüksek olmakla beraber bu fark istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmamaktadır ($p>0,651$).

Medeni Durum

Tablo 14

Medeni Duruma Göre Sosyal Etkileşim Boyutuna Yönelik Tutum Puanlarının Karşılaştırılması (T-Test)

Sosyal etkileşim	N	$\bar{X}$	S	t	Sd	p
1.Evli	275	2,98	,86	,292	389	,770
2.Bekâr	116	2,95	,88			
Toplam	391					

Tablo 14’te görüldüğü üzere evlilerin sosyal etkileşim tutum puan ortalamaları 2,98, bekârların ise 2,95’tir. Analiz sonuçlarına göre evlilerin puan ortalamaları aritmetik olarak bekârlardan çok az yüksek olmakla beraber bu fark istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmamaktadır ($p>0,770$).

Tablo 15

Medeni Duruma Göre Bilgilenme Boyutuna Yönelik Tutum Puanlarının Karşılaştırılması (T-Test)

Bilgilenme	N	$\bar{X}$	S	t	Sd	p
1.Evli	275	2,83	1,20	-,244	389	,808
2.Bekâr	116	2,86	1,19			
Toplam	391					

Tablo 15'te görüldüğü üzere evlilerin bilgilenme tutum puan ortalamaları 2,83, bekârların ise 2,86'dır. Analiz sonuçlarına göre bekârların puan ortalamaları aritmetik olarak evlilerden çok az yüksek olmakla beraber bu fark istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmamaktadır ($p>0,808$).

Tablo 16

Medeni Duruma Göre Eğlenme Boyutuna Yönelik Tutum Puanlarının Karşılaştırılması (T-Test)

Eğlenme	N	$\bar{X}$	S	t	Sd	p
1.Evli	275	2,96	,88	,240	389	,810
2.Bekâr	116	2,93	,92			
Toplam	391					

Tablo 16'da görüldüğü üzere evlilerin eğlenme tutum puan ortalamaları 2,96, bekârların ise 2,93'tür. Analiz sonuçlarına göre evlilerin puan ortalamaları aritmetik olarak bekârlardan yüksek olmakla beraber bu fark istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmamaktadır ($p>0,810$).

Tablo17

Medeni Duruma Göre Yol Gösterme Boyutuna Yönelik Tutum Puanlarının Karşılaştırılması (T-Test)

Yol gösterme	N	$\bar{X}$	S	t	Sd	p
1.Evli	275	3,03	0,97	,153	389	,878
2.Bekâr	116	3,01	1,00			
Toplam	391					

Tablo 17'de görüldüğü üzere evlilerin yol gösterme tutum puan ortalamaları 3,03, bekârların ise 3,01'dir. Analiz sonuçlarına göre evlilerin puan ortalamaları aritmetik olarak bekârlardan çok az yüksek olmakla beraber bu fark istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmamaktadır ($p>0,878$).

Yaş

Tablo 18

Yaş Aralığına Göre Sosyal Etkileşim Tutum Puanlarının Karşılaştırılması (Tek Yönlü ANOVA)

Sosyal etkileşim	N	$\bar{X}$	S	Sd	F	p
1.18-30 Arası	143	2,93	0,87	2	,448	,639
2.31-45 Arası	135	2,95	0,91			
3.46 Yaş ve üzeri	111	3,03	0,81			
Toplam	389	2,97	0,86			

*Varyanslar eşit olduğu için Tukey HSD testi uygulanmıştır.

Tablo 18'de görüldüğü üzere Analiz sonucunda 18-30 yaş aralığında olanların sosyal etkileşim tutum puan ortalamaları 2,93, 31-45 yaş aralığında olanların 2,95, 46 yaş ve üzeri

grubunda olanların 3,03'tür. Analiz sonuçlarına göre yaş grupları puan ortalamaları aritmetik olarak birbirlerinden farklı olmakla beraber bu fark istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmamaktadır ($p>0,639$).

Tablo 19

Yaş Aralığına Göre Bilgi Edinme Tutum Puanlarının Karşılaştırılması (Tek Yönlü ANOVA)

Bilgi edinme	N	$\bar{X}$	S	Sd	F	p
1.18-30 Arası	143	2,79	1,20	2	,339	,712
2.31-45 Arası	135	2,83	1,22			
3.46 Yaş ve üzeri	111	2,91	1,18			
Toplam	389	2,84	1,20			

*Varyanslar eşit olduğu için Tukey HSD testi uygulanmıştır.

Tablo 19'da görüldüğü üzere analiz sonucunda 18-30 yaş aralığında olanların bilgi edinme tutum puan ortalamaları 2,79, 31-45 yaş aralığında olanların 2,95, 46 yaş ve üzeri grubunda olanların 3,03'tür. Analiz sonuçlarına göre yaş grupları puan ortalamaları aritmetik olarak birbirlerinden farklı olmakla beraber bu fark istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmamaktadır ($p>0,712$).

Tablo 20

Yaş Aralığına Göre Tutum Puanlarının Karşılaştırılması (Tek Yönlü ANOVA)

Eğlenme	N	$\bar{X}$	S	Sd	F	p
1.18-30 Arası	143	2,87	0,88	2	1,343	,262
2.31-45 Arası	135	2,94	0,92			
3.46 Yaş ve üzeri	111	3,06	0,85			
Toplam	389	2,95	0,89			

*Varyanslar eşit olduğu için Tukey HSD testi uygulanmıştır.

Tablo 20'de görüldüğü üzere 18-30 yaş aralığında olanların eğlenme tutum puan ortalamaları 2,87, 31-45 yaş aralığında olanların 2,94, 46 yaş ve üzeri grubunda olanların 3,06'dır. Analiz sonuçlarına göre yaş grupları puan ortalamaları aritmetik olarak birbirlerinden farklı olmakla beraber bu fark istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmamaktadır ($p>0,262$).

Tablo 21

Yaş Aralığına Düzeyine Göre Yol Gösterme Tutum Puanlarının Karşılaştırılması (Tek Yönlü ANOVA)

Yol gösterme	N	$\bar{X}$	S	Sd	F	p
1.18-30 Arası	143	3,06	0,99	2	,238	,789
2.31-45 Arası	135	3,02	0,93			
3.46 Yaş ve üzeri	111	2,98	1,03			
Toplam	389	3,02	0,98			

*Varyanslar eşit olduğu için Tukey HSD testi uygulanmıştır.

Tablo 21'de görüldüğü üzere 18-30 yaş aralığında olanların sosyal etkileşim tutum puan ortalamaları 3,06, 31-45 yaş aralığında olanların 3,02, 46 yaş ve üzeri grubunda olanların 2,98'dir. Analiz sonuçlarına göre yaş grupları puan ortalamaları aritmetik olarak birbirlerinden farklı olmakla beraber bu fark istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmamaktadır ($p>0,789$).

Eğitim

Tablo 22

Eğitim Düzeyine Göre Sosyal Etkileşim Tutum Puanlarının Karşılaştırılması (Tek Yönlü ANOVA)

Sosyal etkileşim	N	$\bar{X}$	S	Sd	F	p
1.İlkokul ve altı	91	2,99	0,88	3	,365	,779
2.Ortaokul	51	3,00	0,73			
3.Lise	112	3,01	0,88			
4.Üniversite ve üzeri	134	2,91	0,90			
Toplam	388	2,97	0,87			

*Varyanslar eşit olduğu için Tukey HSD testi uygulanmıştır.

Tablo 22’de görüldüğü üzere ilkokul ve altı eğitim düzeyine sahip olanların sosyal etkileşim tutum puan ortalamaları 2,99, ortaokul düzeyinde eğitime sahip olanların 3,00, lise düzeyinde eğitime sahip olanların 3,01, üniversite ve üzeri düzeyinde eğitime sahip olanların 2,91’dir. Analiz sonuçlarına göre yaş grupları puan ortalamaları aritmetik olarak birbirlerinden farklı olmakla beraber bu fark istatistiksel olarak anlamlılık düzeyine ulaşmamaktadır ($p>0,779$).

Tablo 23

Eğitim Düzeyine Göre Bilgi Edinme Tutum Puanlarının Karşılaştırılması (Tek Yönlü ANOVA)

Bilgi edinme	N	$\bar{X}$	S	Sd	F	p	İkili Karşılaştırma P*
1.İlkokul ve altı	91	2,46	1,09	3	4,609	,004	3-4
2.Ortaokul	51	2,84	1,20				-
3.Lise	112	2,90	1,19				1
4.Üniversite ve üzeri	134	3,05	1,23				1
Toplam	388	2,84	1,20				

*Varyanslar eşit olduğu için Tukey HSD testi uygulanmıştır.

Tablo 23’te görüldüğü üzere ilkokul ve altı eğitim düzeyine sahip olanların bilgi edinme tutum puan ortalamalarının 2,46, ortaokul düzeyinde eğitime sahip olanların 2,84, lise düzeyinde eğitime sahip olanların 2,90, üniversite ve üzeri düzeyinde eğitime sahip olanların ise 3,05, puan ortalamasına sahip oldukları görülmektedir. Fark anlamlıdır ($p<0,004$). Yapılan ikili karşılaştırma sonucunda 1.ve 2. grupla 3.ve 4. grup arasında 3. ve 4. grup lehine fark olduğu sonucu çıkmıştır.

Tablo 24

Eğitim Düzeyine Göre Tutum Puanlarının Karşılaştırılması (Tek Yönlü ANOVA)

Eğlenme	N	$\bar{X}$	S	Sd	F	p
1.İlkokul ve altı	91	2,84	0,86	3	,654	,581
2.Ortaokul	51	3,02	0,90			
3.Lise	112	2,96	0,91			
4.Üniversite ve üzeri	134	3,00	0,88			
Toplam	388	2,95	0,89			

*Varyanslar eşit olduğu için Tukey HSD testi uygulanmıştır.

Tablo 24’te görüldüğü üzere ilkokul ve altı eğitim düzeyine sahip olanların eğlenme tutum puan ortalamalarının 2,84, ortaokul düzeyinde eğitime sahip olanların 3,02, lise düzeyinde eğitime sahip olanların 2,96, üniversite ve üzeri düzeyinde eğitime sahip olanların ise 3,00, puan ortalamasına sahip oldukları görülmektedir. Eğitim düzeyleri arasında anlamlı bir fark çıkmamıştır ($p>0,581$).

Tablo 25

Eğitim Düzeyine Göre Yol Gösterme Tutum Puanlarının Karşılaştırılması (Tek Yönlü ANOVA)

Yol gösterme	N	$\bar{X}$	S	Sd	F	p
1.İlkokul ve altı	91	3,08	1,03	3	,431	,731
2.Ortaokul	51	2,96	0,87			
3.Lise	112	3,10	0,92			
4.Üniversite ve üzeri	134	2,98	1,02			
Toplam	388	3,03	0,97			

*Varyanslar eşit olduğu için Tukey HSD testi uygulanmıştır.

Tablo 25'te görüldüğü üzere ilkokul ve altı eğitim düzeyine sahip olanların yol gösterme tutum puan ortalamalarının 3,08, ortaokul düzeyinde eğitime sahip olanların 2,96, lise düzeyinde eğitime sahip olanların 3,10 üniversite ve üzeri düzeyinde eğitime sahip olanların ise 2,98'dir. Eğitim düzeyleri arasında anlamlı bir fark çıkmamıştır ($p>0,731$).

Aylık Kazanç

Tablo 26

Aylık Kazanca Göre Sosyal Etkileşim Tutum Puanlarının Karşılaştırılması (Tek Yönlü ANOVA)

Sosyal etkileşim	N	$\bar{X}$	S	Sd	F	p	İkili Karşılaştırma P*
1.10000TL ve altı	44	2,71	0,98	6	4,603	,0001	7
2.10001-20000TL	49	3,08	0,71				-
3.20001-30000TL	88	2,94	0,89				-
4.30001-40000TL	48	2,77	0,97				-
5.40001-50000TL	15	2,56	0,87				-
6.50001TL ve üzeri	8	2,15	1,16				7
7.Düzenli kazancı yok	132	3,19	0,73				1-6
Toplam	384	2,96	,873				

*Varyanslar eşit olduğu için Tukey HSD testi uygulanmıştır.

Tablo 26'da görüldüğü üzere 10000 TL ve altı grubundakilerin sosyal etkileşim tutum puan ortalamalarının 2,71, 10001-20000 TL gelir düzeyine sahip olanların 3,08, 20001-30000 TL gelir düzeyine sahip olanların 2,94 30001-40000 TL gelir düzeyine sahip olanların ise 2,77, 40001-50000 TL gelir düzeyine sahip olanların 2,56, 50001 TL ve üzeri gelir düzeyine sahip olanların 2,15, düzenli kazanca sahip olmayanların ise 3,19'dur. Yapılan ikili karşılaştırma sonucunda 10000 TL ve altı gelir düzeyine sahip olanlarla düzenli kazanca sahip olmayanların sosyal etkileşim tutum puanları 50001 TL ve üzeri kazanca sahip olanlardan anlamlı düzeyde yüksek olduğu sonucu çıkmıştır ($p<0,0001$).

Tablo 27

Aylık Kazanca Göre Bilgi Edinme Tutum Puanlarının Karşılaştırılması (Tek Yönlü ANOVA)

Bilgi edinme	N	$\bar{X}$	S	Sd	F	p	İkili Karşılaştırma P*
1.10000TL ve altı	44	3,10	1,16	6	22,805	,0001	7
2.10001-20000TL	49	2,83	1,13				4,7
3.20001-30000TL	88	3,25	1,14				7
4.30001-40000TL	48	3,68	0,99				2,7
5.40001-50000TL	15	3,68	1,18				7
6.50001TL ve üzeri	8	3,62	0,98				7
7.Düzenli kazancı yok	132	2,05	0,88				1,2,3,4,5,6
Toplam	384	2,85	1,20				

*Varyanslar farklı olduğu için Games-Howell testi uygulanmıştır.

Tablo 27’de görüldüğü üzere 10000 TL grubunda olanların bilgi edinme tutum puan ortalamalarının 3,10, 10001-20000 TL gelir düzeyine sahip olanların 2,83, 20001-30000TL gelir düzeyine sahip olanların 3,25, 30001-40000 TL gelir düzeyine sahip olanların ise 3,68, 40001-50000 TL gelir düzeyine sahip olanların 3,68, 50001 TL ve üzeri 3,62, düzenli kazanca sahip olmayanların ise 2,05’tir. Tablo sonuçlarından bütün gruplar arasında fark olduğu görülmektedir ($p<0,0001$).

Tablo 28

Aylık Kazanca Göre Eğlenme Tutum Puanlarının Karşılaştırılması (Tek Yönlü ANOVA)

Eğlenme	N	$\bar{X}$	S	Sd	F	p	İkili Karşılaştırma P*
1.10000TL ve altı	44	2,93	0,92	6	5,718	,0001	
2.10001-20000TL	49	2,96	0,83				
3.20001-30000TL	88	3,16	0,82				7
4.30001-40000TL	48	3,40	0,92				7
5.40001-50000TL	15	3,09	0,79				
6.50001TL ve üzeri	8	2,70	1,25				
7.Düzenli kazancı yok	132	2,66	0,82				3,4
Toplam	384	2,95	0,89				

*Varyanslar eşit olduğu için Tukey HSD testi uygulanmıştır.

Tablo 28’de görüldüğü üzere 10000 TL grubundakilerin eğlenme tutum puan ortalamalarının 2,93, 10001-20000 TL gelir düzeyine sahip olanların 2,96, 20001-30000 TL gelir düzeyine sahip olanların 3,16, 30001-40000 TL gelir düzeyine sahip olanların ise 3,40, 40001-50000 TL gelir düzeyine sahip olanların 3,09, 50001 TL ve üzeri 2,70 düzenli kazanca sahip olmayanların ise 2,66’dır. Analiz sonuçlarına göre 20001-30000 TL ile 30001-40000 TL gelir düzeyine sahip olanların puanları düzenli kazancı olmayanlardan anlamlı düzeyde yüksektir ($p<0,0001$).

Tablo 29

Aylık Kazanca Göre Yol Gösterme Tutum Puanlarının Karşılaştırılması (Tek Yönlü ANOVA)

Yol gösterme	N	$\bar{X}$	S	Sd	F	p
1.10000TL ve altı	44	2,83	0,93	6	,495	,812
2.10001-20000TL	49	2,97	0,87			
3.20001-30000TL	88	2,99	1,03			
4.30001-40000TL	48	3,12	1,10			
5.40001-50000TL	15	3,00	1,03			
6.50001TL ve üzeri	8	3,08	0,77			
7.Düzenli kazancı yok	132	3,09	0,98			
Toplam	384	3,02	0,98			

*Varyanslar eşit olduğu için Tukey HSD testi uygulanmıştır.

Tablo 29’da görüldüğü üzere 10000 TL ve altı grubunda olanların yol gösterme tutum puan ortalamalarının 2,83, 10001-20000 TL gelir düzeyine sahip olanların 2,97, 20001-30000 TL gelir düzeyine sahip olanların 2,99, 30001-40000 TL gelir düzeyine sahip olanların ise 3,12, 40001-50000 TL gelir düzeyine sahip olanların 3,00, 50001 TL ve üzeri 3,08 düzenli kazanca sahip olmayanların ise 3,09’dır. Yol gösterme faktöründe gelir düzeylerinin anlamlı bir etkisin olmadığı sonucu çıkmıştır ($p>0,812$).

Sonuç ve Değerlendirme

Televizyon, toplumdaki etkisi hâlâ inkâr edilemez bir boyutta ve önemde bir kitle iletişim aracı olarak son dönemlerde yapılan alanla ilgili çalışmalarda oldukça geniş ölçüde yer almaktadır. Televizyon ile ilgili sosyolojik teoriler; kitle iletişim araçlarının, sosyal medyanın ve özellikle de televizyonun toplumsal etkilerini ve bireyler üzerindeki tesirini anlamak için çeşitli perspektifler sunmaktadırlar. Kitle iletişim kuramcılarının çoğu, bu araçların kitle ya da insanlar üzerine olan etkisi sorusu ya da sorunu ile ilgilenmişlerdir. Bu kuramcılar bir taraftan kitle iletişim araçlarına sahip olanların kitleyi etkilemek için gösterdikleri araç ve çabaları araştırma konusu yaparken; diğer taraftan da kitle iletişim araçlarının olumsuz etkilerinden endişe duyup korunmak isteyen izleyiciyi ilgi odağı haline getirmişlerdir. Bu yaklaşımlarda bir başka yönelim ise izleyicinin televizyonla ilişkisini sağlayan motivasyonların neler olduğudur. Toplumsal bir boşluk veya izole bireyler arasında rol üstlenmeyen kitle iletişim araçları, daha çok kompleks bir toplumsal ilişkiler ağı içinde işlev gören ve diğer bilgi kaynakları ile de rekabet halinde olan bir yapı arz etmektedir.

Çankırı il merkezinde rastsal olarak 18 yaş ve üzeri 391 katılımcıya yüz yüze anket uygulanmıştır. Katılımcıların %52'si kadın, %47,6'sı ise erkektir. Yapılan açımlayıcı faktör analizi sonucunda dört faktörlü bir yapı ortaya çıkmıştır. Bu faktörler sosyal etkileşim, bilgilenme, eğlenme ve yol gösterme olarak adlandırılmıştır. Dört faktör toplam varyansın %62,437'sini açıklamaktadır.

Görsel medya denince ilk televizyon aklı gelmektedir (%77,7). Televizyon büyük oranda ailece izlenmektedir (%74,2). Koçer'in (2013) yaptığı çalışmada ada benzer sonuçlar çıkmıştır. Görsel medyadan günde ne kadar faydalandığına ise katılımcıların %23,8'i 2 saat, %22,3'ü 3 saat, %20,5'i ise 5 saat ve daha fazla faydalandığını belirtmiştir. Analiz sonuçlarından katılımcıların görsel medya araçlarından en fazla 2-3 saat faydalandıkları, televizyon izleme oranı olarak da en fazla 1-3 saat arası izledikleri sonucu çıkmaktadır. Katılımcıların hafta içi ve hafta sonu en fazla 21.01-23.00 arası (%36,3) ve 18.01-21.00 arası (%24,3) televizyon izledikleri sonucu çıkmıştır. Koçer'in (2013) yaptığı çalışmada da bizim çalışmamızla benzer sonuçlar çıkmıştır.

Katılımcılar en fazla haber programlarını, ikinci olarak dinî programları, üçüncü olarak da yerli dizileri izledikleri, en az olarak da cinsellikle ilgili programları izledikleri görülmektedir (Koçer, 2013; Yavuz & Tarhan, 2021; Çakır & Bozkurt, 2014; Çakır & Çakır, 2011; Özarslan & Nisan, 2011) yaptıkları çalışmalarda da bizim çalışmamızla benzer sonuçlar çıkmıştır. Katılımcılar kanal seçimi yaparken en fazla ahlaki değerleri önemsedikleri (%38,9) ikinci derecede programların kalitesini önemsediklerini (25,8) belirtmişlerdir.

Katılımcıların televizyon izleme tercihlerinde cinsiyetin etkisinin olup olmadığını anlamak için bağımsız örneklem t-testi uygulanmıştır. Analiz sonucunda kadınların, yarışma, yerli dizi, din, kadın programları, müzik/eğlence, magazin, reklamlar, çizgi film ve çocuk programlarını daha çok izledikleri; buna karşılık erkeklerin ise haber, belgesel, yerel gündem, tartışma/açık oturum, ekonomi, spor, gerilim ve şiddet ve cinsellikle ilgili programları daha fazla izledikleri, yabancı ve yerli sinema filmleri, talk show/sohbet, yabancı dizi, ve diğer program türlerinde ise kadınlar ile erkekler arasında anlamlı bir farklılık oluşmadığı sonucu çıkmıştır. Koçer'in (2013) yaptığı çalışmada da bizim çalışmamızla benzer sonuçlar çıkmıştır.

Televizyon izleme motivasyonlarına yönelik cinsiyet temelli yapılan karşılaştırmada ise (t-test) sosyal etkileşim boyutunda kadınların lehine, bilgi edinme ve eğlenme boyutlarında ise erkeklerin lehine anlamlı fark çıkmıştır. Medeni durum değişkenlerinde anlamlı bir fark çıkmamıştır. Yavuz ve Tarhan'ın (2021) yaptıkları çalışmada da sosyal etkileşim, bilgilenme, eğlenme ve rahatlatma boyutlarında anlamlı bir fark çıkmamıştır. Yaş değişkeninde gruplar arasında anlamlı bir fark çıkmamıştır.

Eğitim temelli yapılan karşılaştırmada ise (Tek Yönlü ANOVA) *bilgi edinme* boyutunda ilkökul ve altı eğitim düzeyine sahip olanlarla lise, üniversite ve üzeri eğitim düzeyine sahip olanlar

arasında lise, üniversite ve üzeri eğitime sahip olanlar lehine anlamlı fark çıkmıştır. Yavuz ve Tarhan'ın (2021) yaptıkları çalışmada da sosyal etkileşim, eğlence ve rahatlama boyutlarında eğitim düzeyleri arasında anlamlı fark çıkmıştır.

Aylık kazanç temelli yapılan karşılaştırmada ise (Tek Yönlü ANOVA) sosyal etkileşim boyutunda düzenli kazancı olmayanlarla 10000 TL ve altı kazanca sahip olanlar ve 50001 TL kazanca sahip olanlar arasında düzenli kazancı olmayanlar lehine fark çıkmıştır. Bilgi edinme boyutunda ise düzenli kazancı olmayanlarla diğer gelir düzeyleri arasında diğer grupların lehine anlamlı fark olduğu, eğlenme boyutunda, 20001-30000 TL ve 30001-40000 TL kazanca sahip olanlarla düzenli kazanca sahip olmayanlar arasında 20001-30000 TL ve 30001-40000 TL lehine anlamlı derece de fark olduğu sonucu çıkmıştır.

Sonuç olarak katılımcıların hafta içi ve hafta sonu en fazla 21.01-23.00 arası (%36,3) ve 18.01-21.00 arası (%24,3) televizyon izledikleri, kanal seçimi yaparken en fazla ahlaki değerleri önemsedikleri (%38,9) ikinci derecede programların kalitesini önemsedikleri (25,8), program tercihinde kadınların, yarışma, yerli dizi, din, kadın programları, müzik/eğlence, magazin, reklamlar, çizgi film ve çocuk programlarını daha çok izledikleri; buna karşılık erkeklerin ise haber, belgesel, yerel gündem, tartışma/açık oturum, ekonomi, spor, gerilim ve şiddet ve cinsellikle ilgili programları daha fazla izledikleri sonucu çıkmıştır.

Televizyon izleme motivasyonlarına yönelik cinsiyet temelli yapılan karşılaştırmada (t-test) sosyal etkileşim boyutunda kadınların lehine, bilgi edinme ve eğlenme boyutlarında ise erkeklerin lehine anlamlı fark çıkmıştır. Eğitim ve aylık kazanç temelli yapılan karşılaştırmada ise ANOVA gruplar arasında anlamlı fark çıkmıştır. Genel olarak bakıldığında Türkiye'de farklı illerde yapılan televizyon izleme alışkanlıkları ve motivasyonları araştırmalarında bizim araştırmamızla benzer sonuçlar çıktığı görülmektedir.

Kaynakça

- Aziz, A. (2013). *Televizyon ve radyo yayıncılığı*. Hiperlink Yayıncılık.
- Balcı, Ş., Akar, H., & Ayhan, B. (2010). Kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı çerçevesinde seçim dönemlerinde gazete okuma alışkanlıkları ve motivasyonlar: Konya örneği. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi*, (30), 51-79.
- Bayram, F. (2007). *Bireylerin gazete okuma alışkanlıkları: Kullanımlar ve doyumlar yaklaşımına göre okuyucu davranışları, tercihleri ve nedenleri üzerine bir uygulama* (Tez No. 211493) [Doktora tezi, Anadolu Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Biçer, S. (2014). Akademisyenlerin sosyal ağlarda bulunma motivasyonları: Facebook örneği. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (40), 9-80.
- Blumler, J. G., & Katz, E. (Eds.). (1974). *The uses of mass communications: Current perspectives on gratification research*. Sage.
- Çakır, V., & Bozkurt, Ö. (2014). Televizyon izleme alışkanlıkları, motivasyonları ve TRT 6: Hakkâri Örneği. *Global Media Journal: TR Edition*, 4(8), 61-81.
- Çakır, V., & Çakır, V. (2010). *Televizyon bağımlılığı*. Literatürk Yayınları.
- Çakır, V., & Çakır, V. (2011). Yalnızlık ve televizyon kullanımı. *Selçuk İletişim*, 7(1), 131-147.
- Çokluk, Ö., Şekercioğlu, G., & Büyüköztürk, Ş. (2012). *Sosyal bilimler için çok değişkenli istatistik: SPSS ve LISREL uygulamaları*. Pegem Akademi.
- Erdoğan, İ., & Alemdar, K. (2010). *Öteki kuram*. Erk Yayınları.
- Fiske, J. (1996). *İletişim çalışmalarına giriş* (Süleyman, İ. Çev.). Ark Yayınları.
- Giddens, A. (2008). *Sosyoloji* (Cemal, G. Yay. haz.). Kırmızı Yayınları.
- Gökçe, O. (1993). *İletişim bilimine giriş*. Turhan Kitabevi

- Güllüpunar, H. (2010). *Siyasal iletişim ve aday imajı*. Eğitim Kitabevi.
- Gülner, B., & Balcı, Ş. (2010). Televizyon izleme motivasyonları ve kültürleşme: Yabancı uyruklu üniversite öğrencileri üzerine bir araştırma. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (28), 447-483.
- Hardt, H. (1994). *Eleştirelin geri dönüşü ve radikal muhalefetin meydan okuyuşu: Eleştirel teori, kültürel çalışmalar ve Amerikan kitle iletişimi araştırması*. Medya, iktidar, ideoloji (M. Küçük, Der. ve Çev.). Ark Yayınevi.
- Harris, R. J. (2004). *Research and theory in mass communication* (4. edition). Lawrence Erlbaum Associates Publishers
- Hermes, J. (2002). Active audiences. In A. Briggs & P. Cobley (Eds.), *The media* (pp. 282-293). Pearson Education Limited.
- Herzog, H. (1941). On borrowed experience: An analysis of listening to daytime sketches. *Zeitschrift für Sozialforschung*, 9(1), 65-95.
- Hülür, H., & Yaşın, C. (2021). *Yeni medya, toplum ve iletişim biliminin dönüşümü*. Siyasal Kitabevi.
- Jenner, M. (2016). Is this TVIV? On Netflix, TVIII and binge-watching. *New Media & Society*, 18(2), 257-273. <https://doi.org/10.1177/1461444814541523>
- Jensen, K. B., & Rosengren, K. E. (2007). Five traditions in search of the audience. In D. McQuail, P. Golding & E. de Bens (Eds.), *Communication theory & research* (pp. 53-70). Sage Publications.
- Katz, E. (1959). Mass communication research and the study of culture. *Studies in Public Communication*, (2), 1-16.
- Koçak, A. (2001). *Televizyon izleyici davranışları: Televizyon izleyicilerinin tercihleri ve doyumları üzerine teorik ve uygulamalı bir çalışma* (Tez No. 112735). [Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi]. Yök Tez Arşiv. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/>
- Koçer, M. (2013). Televizyon izleme alışkanlıkları ve motivasyonları: Kayseri örneği. *Humanities Sciences*, 8(2), 207-225.
- Küçükkurt, M., Murat Hazar, Ç., Çetin, M., & Topbaş, H. (2009). Kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı perspektifinden üniversite öğrencilerinin medyaya bakışı. *Selçuk İletişim*, 6(1), 37-50.
- McQuail, D., & S. Windahl: (2005). *İletişim modelleri: Kitle iletişim çalışmalarında*. (Y. Konca, Çev.). İmge Kitabevi Yayınları.
- McQuail, D. (1987). *Mass communication theory: An introduction*. (3.ed.). Sage Publications.
- Özarslan H., & Nisan F. (2011). Kullanımlar ve doyumlar perspektifinden televizyon izleme alışkanlıkları ve motivasyonları: Gümüşhane örneği, *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 1(1), 23-45.
- Park, N., Kee, K. F., & Valenzuela, S. (2009). Being immersed in social networking environment: Facebook groups, uses and gratifications, and social outcomes. *CyberPsychology & Behavior*, 12(6), 729-733. <https://doi.org/10.1089/cpb.2009.000>
- Rodman, G. (2007). *Mass media in a changing world*. McGraw Hill
- Şencan, H. (2005). *Sosyal ve davranışsal ölçümlerde güvenilirlik ve geçerlilik*. Seçkin Yayıncılık.
- Üksel, S. (2015). *Kullanımlar doyumlar kuramı çerçevesinde sosyal medya kullanımı: Sakarya Üniversitesi öğrencileri üzerine bir araştırma* (Tez No. 393129). [Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- West, R., & Turner, L. H. (2010). *Introducing communication theory: Analysis and application*. McGraw-Hill Education.

Doğan, Ş., & Kalaycı, H. (2025). Kullanımlar ve doyumlar yaklaşımı bağlamında televizyon izleme alışkanlıkları ve motivasyonları: Çankırı örneği, *Mavi Atlas*, 13(1), 287-308

Yaşın, C., & Cengiz, C. (2018). Kullanımlar ve doyumlar kuramı. *İletişim Ansiklopedisi*. <http://yenimedya.info/2018/12/18/kullanimler-ve-doyumlar/>.

Yavuz, A., & Tarhan, A. (2021). Kullanımlar ve doyumlar kuramı çerçevesinde televizyon izleme alışkanlıkları ve motivasyonları. *İnönü Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 6(2), 450-476. <https://doi.org/10.47107/inifedergi.885973>

Yaylagül, L. (2006). *Kitle iletişim kuramları*. Dipnot Yayınları.

Makale Geliş | Received: 16.03.2025
Makale Kabul | Accepted: 21.03.2025
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.1658962

Adilhan ADİLOĞLU

Doç. Dr. | Assist. Prof

Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Antalya-TÜRKİYE
Akdeniz University, Faculty of Literature, Department of Turkish Language and Literature, Antalya-TURKIYE
ORCID: 0000-0002-7317-1500
adilhanadiloglu@akdeniz.edu.tr

Halimat Bayramukova'nın Şiirlerinde Kadın Teması

Öz

Çağdaş Karaçay-Balkar edebiyatının en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Halimat Bayramukova aynı zamanda eski Sovyetler Birliği çapında çok tanınmış bir şair ve yazardır. Halimat Bayramukova 1943-1957 yılları arasında sürgün hayatı yaşayan Karaçay-Balkarların neredeyse ölmeye yüz tutan edebiyatını sürgün dönüşünde yeniden canlandıran, yönlendiren ve yöneten en önemli isimlerden biri olmuştur. Şair uzun yıllar boyunca Karaçay-Çerkes Devlet Kitapları Yayınevi müdürlüğü ile Karaçay-Çerkes Yazarlar ve Şairler Birliği Başkanlığı görevlerini yürütmüştür. Halimat Bayramukova şiir, roman, hikâye, deneme, piyes gibi muhtelif türlerde kaleme aldığı Karaçay-Balkarca ve Rusça olmak üzere toplam 35 kitabın müellifidir. Ayrıca şairin eserleri dünyanın pek çok yerinde ve elliden fazla dile tercüme edilerek yayınlanmıştır. Şairin vefatından sonra Halimat Bayramukova adının yaşatılması için Karaçay-Çerkes Cumhuriyeti Millî Kütüphanesine şairin adı verilmiştir. Bu çalışmada genellikle nesir türündeki eserleriyle bilinen Halimat Bayramukova'nın şiirleri üzerinde tematik ve metin merkezli bir inceleme yapılmıştır. Şairin eserlerinde işlediği konular hayatın bütün alanlarını kapsayacak şekilde oldukça geniş ve çeşitlidir. Bu çalışmada şairin şiirlerindeki hâkim temaların tamamını incelemek elbette mümkün olmadığı için kadın teması merkezli şiirleriyle sınırlandırılmıştır. Halimat Bayramukova kadın temasının hâkim olduğu şiirlerinde kadınları çeşitli yönleriyle ele almaktadır. Şair bazı eserlerinde kadını güçsüz, zayıf, ezilen, yumuşak, naif ve kırılgan olarak gösterirken, bazılarında nazik, zarif ve güzel olarak gösterir, bazılarında da sert, boyun eğmeyen ve sarsılmaz bir iradeye sahip güçlü bir kadın olarak öne çıkarır. Ancak hepsinde de bir zarafet ve sıcaklık hâkimdir.

Anahtar Kelimeler: Karaçay-Balkar edebiyatı, Halimat Bayramukova, Şiirde kadın teması.

The Theme of Woman in Halimat Bayramukova's Poems

Abstract

Halimat Bayramukova, who is considered one of the most important representatives of modern Karachay-Balkar literature, is also a poet and writer well-known throughout the former Soviet Union. Halimat Bayramukova played a crucial role in reviving, guiding, and shaping the nearly extinct literature of the Karachay-Balkars, who lived in exile between 1943 and 1957, upon their return. For many years, the poet served as the director of the Karachay-Cherkess State Book Publishing House and as the president of the Karachay-Cherkess Writers and Poets Union. Halimat Bayramukova is the author of a total of 35 books in Karachay-Balkar and Russian, in various genres such as poetry, novels, stories, essays and plays. In addition, the poet's works have been translated and published in many parts of the world and in more than fifty languages. Following her passing, the National Library of the Karachay-Cherkess Republic was named in her honor to preserve her legacy. In this study, a thematic and text-centered examination has been made on the poems of Halimat Bayramukova, who is generally known for her prose works. The subjects that the poet deals with in her works are quite wide and diverse, covering all areas of life. As it is not feasible to examine all the dominant themes in the poet's works within this study, we will focus on evaluating poems centered on the theme of women. Halimat Bayramukova addresses women in various aspects in her poems where the theme of women is dominant. In some of her works, the poet shows women as powerless, weak, oppressed, soft, naive and fragile, in others, she shows them as gentle, elegant and beautiful, and in others, she shows them as a strong woman with a tough, unyielding and unwavering will. Nevertheless, a sense of elegance and warmth prevails in all of them.

Keywords: Karachay-Balkar literature, Halimat Bayramukova, The theme of woman in poem.

1. Giriş

Çağdaş Karaçay-Balkar edebiyatının en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Halimat Bayramukova aynı zamanda çok sayıda Rusça eseri olması sebebiyle eski Sovyetler Birliği çapında da çok tanınmış bir şair ve yazardır. Kendisinin daha özelde çağdaş Karaçay edebiyatının tartışmasız en önemli temsilcisi olduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır. Halimat Bayramukova gerçekten de 1943-1957 yılları arasında sürgün hayatı yaşayan Karaçay-Balkarların neredeyse ölmeye yüz tutan edebiyatını, Karaçay-Balkarların sürgünden ata yurtlarına dönmesinden sonra yeniden canlandıran, yönlendiren ve yöneten en önemli isim olmuştur. Şair çok uzun yıllar boyunca Karaçay-Çerkes Devlet Kitapları Yayınevi müdürlüğü ile Karaçay-Çerkes Yazarlar ve Şairler Birliği Başkanlığı görevlerini yürütmüştür (Karalanı & Borlaklanı, 1975, s. 91).

Halimat Bayramukova şiir, roman, hikâye, deneme, piyes gibi muhtelif türlerde kaleme aldığı Karaçay-Balkarca ve Rusça 35 kitabın müellifidir. Şairin ölümünden sonra kendi adıyla Moskova'daki Elbrusoid Vakfı tarafından biri Karaçay-Balkarca, biri de Rusça olmak üzere iki kitabı daha yayınlanmıştır. Ayrıca şairin eserleri dünyanın pek çok yerinde ve elliden fazla dile tercüme edilerek yayınlanmıştır. Yazar 1983 yılında *Ahır Köçkünçülük* (Son Sürgün) adlı ilk Karaçay-Balkarca millî operanın librettosunu (sözlerini) kaleme almış (beste Salim Kırımskiy) ve yine aynı yıl *Tukumsuz Kelin* (Ailesiz Gelin) adlı ilk Karaçay-Balkarca millî müzikal komedinin metnini yazmıştır (beste Azret Aliy Bayramukov). Şairin *Tukumsuz Kelin* adlı müzikal komedisi Karaçay-Çerkes ve Kabardey-Balkar cumhuriyetlerinin muhtelif şehir ve köylerinde üç yüzden fazla sahnelenerek bir rekora imza atmıştır (Karalanı vd., 2011, s. 41).

2. Hayatı ve Eserleri

Halimat Bayramukova 15 Ağustos 1917 tarihinde bugün Rusya Federasyonu'na bağlı Karaçay-Çerkes Özerk Cumhuriyetinin Hurzuk kasabasında orta hâlli ve dört çocuklu bir ailenin en küçük çocuğu olarak doğmuştur. Babası *Başçı Bayramukov* yaşadığı kasabada tanınmış bir marangoz ustası, annesi *Nürsoltan Keminat Aydınova* ev hanımı olmakla birlikte profesyonel olarak yün ve keçe işleriyle uğraşmak suretiyle evine gelir getiren çalışkan bir kadındır. Halimat Bayramukova henüz üç yaşındayken babasını kaybetmiş ve küçük yaşta yetim kalmıştır. İlk ve orta okul eğitimini Hurzuk kasabasındaki Rus okullarında almıştır. Şairin hayatında ilkökul öğretmeni *Angelina Nikolayevna Koşorezova* ile ortaokul öğretmeni *Fedor Fedoroviç Fisenko* çok önemli rolü vardır. Öğretmenlerinin çok başarılı bir öğrenci olan Halimat Bayramukova'ya kalem, defter ve kitap gibi hediyeler vererek onu okumaya teşvik etikleri bilinmektedir. Ortaokul öğretmeni F. Fisenko daha sonraları şairin edebiyata meraklı ve yetenekli olduğunu keşfederek okuması için ona *M. Lermontov*'un *Bela* adlı kitabını hediye etmiştir. Kendisine hediye edilen ilk kitap olması sebebiyle şair ortaokul öğretmeni ve bu hediyein kıymetini ömrü boyunca unutmamıştır (Karalanı & Borlaklanı, 1975, s. 92).

Halimat Bayramukova ortaokulu bitirdikten sonra 1933 yılı başlarında öğretmenlerinin de ısrarıyla Mikoyan-Şaharda (bugünkü Karaçay-Şahar) açılan Sağlık Meslek Lisesine kaydını yaptırır. Ancak bir müddet sonra ablasının vefat etmesi üzerine annesine bakmak için okuluna ara vermek zorunda kalır ve Hurzuk kasabasına geri döner. Burada Komünist Parti Komsomol (gençlik kolları) teşkilatında ve parti lokalinde sekreter olarak çalışmaya başlar. Halimat Bayramukova burada çalıştığı dönemde Komünist Partinin direktifleriyle sahnelenen piyesleri seyredince tiyatronun halkın eğitimi ve yönlendirilmesinde ne kadar etkili bir araç olduğunu fark etmiş, bu sebeple kendisi de kısa piyesler yazmaya başlamıştır. Böylelikle şair sadece okuyucu olarak değil, bizzat yazar olarak edebiyat sahasına ilk adımlarını atmış olur. Aynı yılın sonlarına doğru yarım bıraktığı okuluna geri döner. Büyük çoğunluğu Rus öğrencilerden oluşan okulunda Rusçasını da iletir. Şair başarılı bir şekilde bu okulundan mezun olduktan sonra 1937 yılında sağlık ocağı kurmak üzere Kiçibalık köyünde sağlık görevlisi olarak ilk görevine başlar. Burada sağlık ocağını kurmuş, köylülerin sağlık problemleriyle yakından ilgilenmiştir. Aynı yılın sonlarına doğru Kızıl

Oktyabr köyü sağlık ocağına müdür olarak tayin edilmiş, ayrıca çalışkanlığı sebebiyle Karaçay bölgesi Komünist Parti Komsomol teşkilatı genel sekreterliğine getirilmiştir (Karanlı vd., 2011, s. 49).

Bu arada dönemin muhtelif gazete ve dergilerinde şairin makaleleri, haberleri, röportajları, şiirleri ve çevirileri yayınlamaya başlamıştır. 1938 yılı başlarında şairin ilk Karaçay-Balkarca *Kralıma* (Ülkeme) başlıklı şiiri ile yine aynı yıl ilk Rusça *Dolores Ibarruri* başlıklı şiiri yayınlanmıştır (Bayramuklanı, 1996, s. 231). Şair daha Sağlık Meslek Lisesinde öğrenci iken, İspanya'da cumhuriyetçiler ile milliyetçiler arasında cereyan eden iç savaş sırasında Bask kökenli *Dolores Ibarruri*'nin mücadelesinden ve *Maria Teresa Leon*'un şiirlerinden çok etkilenmiş, birkaç kız arkadaşıyla birlikte dilekçe vererek cumhuriyetçilerin safında İspanya'daki iç savaşa katılmak istediğini bildirmiştir. Aradan çok uzun yıllar geçtikten sonra şair Moskova'da Dolores Ibarruri ve Bulgaristan'da Maria Teresa Leon ile tanışma ve sohbet etme imkânını bulmuştur (Bayramuklanı, 2008, s. 492). Şair bunun dışında A. *Puşkin*, M. *Lermontov*, V. *Mayakovski* ve K. *Hetagurov* gibi meşhur şairlerin eserlerini Rusçadan Karaçay-Balkarcaya çevirerek yayınlamıştır. Şairin bütün bu edebî faaliyetlerini yakından takip eden *Kızıl Karaçay* gazetesinin genel yayın yönetmeni *Abdülkerim Baykulov* bizzat kendisi yanına giderek şairi gazetede çalışmaya davet etmiş ve 1938 yılı sonlarına doğru şair *Kızıl Karaçay* gazetesinde çalışmaya başlamıştır. Artık sevdiği işi yapmaya başlayan şair kısa zamanda yükselerek gazetenin edebiyat masası şefi olmuştur. Şair aynı yıl yüksek tahsil yapmak için pedagoji enstitüsüne de kaydını yaptırmıştır (Akbaev vd., 1965, s. 335).

1939 yılı Halimat Bayramukova'nın edebiyat sahasında yükselişinin başlangıcını oluşturur. O yıl şairin *Eki Cüreke* (İki Kalp) adlı ilk kitabı yayınlanır. Bu eser iki genç arasında yaşanan bir aşkı anlatan tek perdelik bir piyestir. Bu dönem, İkinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesi sebebiyle edebiyat sahasında işlenen konular daha çok *vatan savunması* temasını ihtiva etmekteydi. Dolayısıyla şairin bu ilk eseri Komünist Parti tarafından pek hoş karşılanmamışsa da okuyucu tarafından çok beğenilmiştir (Karanlı, 1996, s. 252). Aynı yılın sonlarına doğru Güney Osetya'nın başkenti Orconikidze şehrinde meşhur Oset şairi *Kosta Hetagurov*'un 80. doğum günü dolayısıyla düzenlenen edebiyat toplantısına dönemin Sovyet Karaçay Yazar ve Şairler Birliği başkanı *Hasan Bostanov*'un da teşvikiyle Halimat Bayramukova gönderilir. Şair burada bütün Sovyetler Birliği çapında meşhur şair ve yazarlarla tanışma ve onlara edebî kabiliyetini gösterme imkânını bulur. Ayrıca bu toplantıda Sovyet Yazarlar ve Şairler Birliği Genel Başkanı *Aleksandr Fadeyev*'in olması ve Halimat Bayramukova'ya büyük ilgi göstermesi, şairin edebî kariyerinde adeta bir sıçrama etkisi yaratmıştır. Aynı yılın sonunda şair hemen Sovyet Yazar ve Şairler Birliği üyeliğine kabul edilmiş ve müteakiben sırasıyla; Karaçay Komünist Parti Komsomol Teşkilatı başkanlığı, Sovyet Karaçay Yazarlar ve Şairler Birliği başkanlığı ve Karaçay Devlet Kitap Yayınevi müdürlüğü görevlerine getirilmiştir (Karanlı & Borlaklanı, 1975, s. 94).

Halimat Bayramukova, Karaçay-Balkarların sürgün edilmesinin öncesinde, 1941 yılında *Davut Baykulov*'un şiirlerinin çoğunlukta olduğu *Ata Curt Üçün Alga: Karaçay Poetleri Cırları* (Vatan İçin İleri: Karaçay Şairlerinin Şiirleri) adlı bir şiir antolojisi yayınlamıştır. Halimat Bayramukova'nın da şiirlerinin yer aldığı bu antolojide Komünist Partinin de isteği üzerine *vatanın düşmana karşı savunulması* teması işlenmektedir. Daha sonra şairin vatan savunmasıyla ilgili olarak 1942 yılında Kızıl Karaçay gazetesinde *Mahtav Tulparlaga* (Kahramanlara Methiye) ve *Zoya Kosmodemyanskaya* başlıklı şiirleri de yayınlanmıştır. Halimat Bayramukova'nın ziraat mühendisi olan ilk kocası *Hanapi Tokov*'un 1942 yılında Alman işgaline karşı savaşmak için Kızıl Orduya yazılması üzerine şairin kendisi de kısa bir müddet sonra Kızıl Orduya yazılarak savaş boyunca askerî hemşire olarak görev yapmıştır. Şair savaş döneminde de boş durmamış, savaşla ilgili haber ve makaleler yazarak muhtelif gazete ve dergilerde yayınlamıştır. 2 Kasım 1943 tarihinde Karaçayların ata yurtlarından Kazakistan, Kırgızistan ve Özbekistan'ın muhtelif yerlerine sürgün edilmesi üzerine kendisi de apar topar Kazakistan'a sürgün gitmiştir. Bu arada kocası Hanapi Tokov da 6 Kasım 1944 tarihinde Çekoslovakya'da Almanlar tarafından öldürülmüştür. Yaklaşık

on dört yıl boyunca Kazakistan'da sürgün hayatı yaşayan şair burada geçen yıllarında muhtelif okullarda Rusça öğretmeni olarak çalışmıştır. Sovyet rejimi tarafından yasaklandığı için bu süre zarfında şairin hiçbir eseri yayınlanmamıştır. Oldukça çileli geçen sürgün hayatının sonra ermesine yakın bir dönemde 1956-57 yılları arasında Kırgızistan ve Kazakistan'da yayınlanan *Çaşavubuznu Bayragı* (Hayatımızın Bayrağı, Frunze, 1956), *Birge Cırlayık* (Birlikte Şarkı Söyleyelim, Frunze, 1957), *Taşa Cüreken* (Saf Yürekten, Frunze, 1957), *Ciltinle: Karaçay Cırcılamı Kıvırları bla Nazımları* (Karaçay Şairlerin Ağıtları ve Şiirleri, Almatı, 1957) adlı şiir antolojilerinde Halimat Bayramukova'nın şiirlerine de yer verilmiştir (Hubıylanı vd., 1976, s. 49-55).

Şair 1957 yılında halkıyla birlikte sürgünden yurduna döner ve böylelikle yarım kalan edebî faaliyetlerine yeniden başlama imkânı bulur. Çok geçmeden birbiri ardına Karaçay-Balkarca kaleme aldığı şiirlerini içeren eden *Birinçi Atlamla* (İlk Adımlar, Çerkessk, 1958) ve *Süygen Tavlarım* (Sevgili Dağlarım, Çerkessk, 1959) adlı eserleri ile Rusça ilk şiir kitabı olan *Lııblu ya jızn* (Hayatı Seviyorum, Çerkessk, 1959) adlı eseri yayınlanır. Bu arada sürgün döneminde evlendiği, kendisi gibi yazar ve şair olan ikinci kocası *Hamzat Kobanov*'dan 1960 yılında ayrılır. Kısa bir süre sonra kendisine Komünist Partiye üye olması şartıyla Moskova'daki meşhur *Maksim Gorki Edebiyat Enstitüsünde* yüksek tahsil yapma imkânı sunulur. Şair bu teklifi kabul ederek 1963 yılında buradan mezun olur. Müteakiben Komünist Partinin isteği üzerine Moskova Mesleki Eğitim Dairesi'ne bağlı Devlet Yüksek Edebiyat Kurslarında bir yıl daha yüksek eğitim alır. Moskova'daki eğitimlerini tamamladıktan sonra memleketine dönen şair Sovyet rejimi tarafından Karaçay edebiyatının yeniden oluşturulması çalışmalarında oldukça etkili bir konuma getirilmiştir. Şair ilk önce Karaçay-Çerkes Devlet Kitap Yayınevinin başına getirilmiş, bilâhare on beş yıldan fazla bir süreyle Karaçay-Çerkes Şair ve Yazarlar Birliği başkanlığını yürütmüştür (Adiloğlu, 2005a, s. 83-84).

Halimat Bayramukova gerek şiir ve gerekse nesir sahasında pek çok kıymetli eser vermiştir. Birbiri ardına yayınlanan eserleriyle bütün Sovyetler Birliği çapında meşhur olmuştur. Ayrıca kendisi eski Sovyetler Birliği döneminde eserleri Rusçaya tercüme edilerek yayınlanan Türk kökenli ilk kadın şairdir (Şaman, 1997, s. 16). Halimat Bayramukova'nın hayatta iken şiir, roman, hikâye, deneme, piyes gibi muhtelif türlerde kaleme aldığı Karaçay-Balkarca ve Rusça 35 kitabı yayımlanmış, eserlerinin bir kısmı 50'den fazla dile tercüme edilmiştir. Şair son eseri *Çaşavum: Artobiografıyalı Kitap* (Hayatım: Otobiyografik Kitap, 1996) adlı kitabının yayımlanmasından kısa bir süre önce 79 yaşında iken 8 Kasım 1996 tarihinde vefat etmiştir. Şairin ölümünden sonra Moskova'da faaliyet gösteren Elbrusoid Vakfı şairin kendi adıyla biri Karaçay-Balkarca *Cokedan Bar Bolub Kalsam Bir Künde: Saylamala* (Yoktan Var Oluversem Bir Günde: Seçmeler, 2008) adıyla, diğeri de Rusça *Tyoply Lıven Nadejd* (Sıcak Umut Yağmuru, 2008) adıyla olmak üzere iki eserini yayımlamıştır. Karaçay-Çerkes Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığının 08.12.2000 tarih ve 76 sayılı kararnamesiyle Halimat Bayramukova adının yaşatılması için Karaçay-Çerkes Cumhuriyeti Devlet Milli Kütüphanesine şairin adı verilmiştir.

Halimat Bayramukova'nın eserleriyle ilgili olarak Türkiye'de de çalışmalar yapılmıştır. Yazarın en önemli eserlerinden biri olarak kabul edilen, Karaçayların on dört yıllık sürgün hayatını anlatan *Ontört Cıl* (On Dört Yıl, 1990) adlı romanı Dr. Yılmaz Nevruz tarafından Türkiye Türkçesine çevrilerek önce *İki Kasım Bin Dokuz Yüz Kırk Üç* (1995) adıyla, sonra *Kafkaslar Ağlıyor: 14 Yıl* adıyla yayımlanmıştır. Yazarın Türkiye'de yayınlanan bu eseri üzerine birkaç tahlil makalesi de yayımlanmıştır. Halimat Bayramukova'nın bilhassa romanları ve hikâyeleri üzerine Türkiye'de yapılan en kapsamlı ve güzel çalışma Feride Aliyeva'nın *Halimat Bayramuk'un Hayatı, Edebî Şahsiyeti ve Mensur Eserleri* (2018) adlı yüksek lisans tezidir. Çalışmada Halimat Bayramukova'nın Karaçay-Balkarca ve Rusça yayımlanmış olan şiir kitapları hakkında kısa bilgiler verildikten sonra, Karaçay-Balkarca yayınlanmış *Cılla bla Tavla* (Yıllar ve Dağlar), *Çolpan* (Sabah Yıldızı), *Möleke* (Melek) ve *Ontört Cıl* (On Dört Yıl) adlı romanları ile *Karçanı Üydegisi* (Karça'nın Ailesi), *Tungan* (Yeni Doğan),

Üy Tamada (Aile Reisi), Bar Bala Bar (Git Çocuğum Git) gibi toplam 25 hikâyenin genişçe özetleri verilmiş ve bunların oldukça derinlemesine tahlilleri yapılmıştır.

3. Sanat Anlayışı

Halimat Bayramukova'nın şiirleri bütünüyle ele alındığında onun toplumcu-gerçekçi sanat anlayışına sahip bir şair olduğunu söylemek mümkündür. Bütün toplumcu-gerçekçi şairler gibi o da sanatın toplum için yapılması gerektiğini savunur. Yani ona göre halk yapılan sanatı anlayabilmeli ve sanatın içeriği de toplumsal olmalıdır. Şair eserlerinde genellikle açık ve anlaşılır bir dil kullanmaktadır. Bazı şiirlerinde birtakım simge ve semboller kullandığı görülsede bunların hiçbirisi öyle gizli ve gizemli değil, hepsi de anlaşılır niteliktedir. Şair gerek Karaçay-Balkarca ve gerekse Rusça kaleme aldığı şiirlerinde çoğunlukla serbest nazım tekniği kullanmıştır.

Toplumcu-gerçekçi şairler eserlerinde genellikle ideolojik bir tutum sergileyerek siyasi bir içerik oluşturmaktadırlar. Halimat Bayramukova şüphesiz sosyalist ideolojiye ve Sovyet rejimine yürekten bağlı samimi bir komünisttir. Ancak bunları açıktan dile getirmek suretiyle eserlerini bir propaganda malzemesi hâline getirmemiştir. Yeni rejimin ve yeni hayatın heyecanı ve coşkusuyla gençlik yıllarında kaleme aldığı Sovyet rejimini ve liderlerini öven şiirleri ile II. Dünya Savaşı sırasında başta kocası olmak üzere pek çok aile ferdini ve dostlarını kaybetmesinden ötürü belki intikam hissiyle kaleme aldığı düşmanı yok etme ve vatan savunması temalı şiirlerini hariç tutarsak şairin eserlerinde sosyalist ideolojiyi ve Sovyet rejimini açıkça övdüğü görülmemektedir. Elbette bazı şiirlerinde onun örtülü bir şekilde sosyalizme ve Sovyet rejimine olan bağlılığını hissedilmektedir. Ancak kesinlikle onun Sovyet rejiminin bayraktarlığını yapan bir *partizan şair* olduğunu söylemek mümkün değildir. Toplumcu-gerçekçi sanat anlayışına sahip olmasına binaen şair eserlerinde toplumun genelinde yaşanan sıkıntıları işlerken, tek bir insanın günlük hayatındaki zorlukları dile getirmekten de çekinmemektedir. Şair elbette gerek devlet yönetiminde bazı aksaklıkların ve gerekse bazı yöneticilerdeki birtakım eksikliklerin olduğunu görmektedir. Ancak bütün bu olumsuzlukları şiirlerinde açıkça dile getirdiğini söylemek pek mümkün değildir. Yani şair eserlerinde Sovyet rejimini ve yöneticilerini açıkça övmediği gibi eleştirmekten de imtina etmektedir. Bunu da o dönemin tehlikeli şartları göz önüne alındığında olağan karşılamak gerekmektedir.

Sovyet edebiyatında gerek nesirde ve gerekse şiirde en çok işlenen konular *eski hayat-yeni hayat çatışması* üzerine kurulmuştur. Bu tema Halimat Bayramukova'nın eserlerinde de çokça işlenmiştir. Şair eserlerinde Sovyet rejiminin gelmesinden önceki sosyal yapıyı, eğitim konusunu, din adamlarını, batıl inançları, kadınların maruz kaldığı haksızlıkları ve başlık parası gibi bazı eski gelenekleri eleştirmiştir. Ancak pek çok Sovyet şairi gibi *eski hayat* şeklinde adlandırılan Sovyet rejimi öncesindeki dönemin millî değerlerini tümünden reddetmemiştir. Şair pek çok eserinde bazen açıkça, bazen de örtülü bir şekilde Karaçay-Balkar halkının bazı âdet ve geleneklerinin muhafaza edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Yani şair millî değerlerin tümünden kötülenmesine veya reddedilmesine karşıdır. Hatta bazı eserlerinde açık bir şekilde toplum için zararlı olan millî âdet ve geleneklerimiz ortadan kaldırılmalı, ancak öyle güzel ve faydalı âdet ve geleneklerimiz vardır ki onlar eskiden olduğu gibi bugünkü Sovyet hayatımızda da bize lâzımdır mesajını vermektedir. Yani şair *yeni hayat* şeklinde adlandırılan Sovyet hayatını ve onun getirdiği yenilikleri benimsemek ve savunmakla birlikte millî değerlerden tamamen vazgeçmemiştir.

Pek çok Sovyet şairi için vatan veya anavatan kavramı Sovyetler Birliğinin bütünüyle anlamlandırılır. Halimat Bayramukova için vatan kavramı ise öncelikle doğduğu yer olan Hurzuk kasabası ile onu çevreleyen dağlar ve ormanlarla başlamaktadır. Sonrasında şiirlerinde çokça dile getirdiği özgürlük uğruna savaşmış can verilen çok uluslu Sovyet vatani gelir. Bütün insanlığın sevgi, dostluk ve kardeşlik bağlarıyla birleşip kaynaştığı nihai vatan ise dünya gezegenidir. Yani şairin doğup büyüdüğü öz vatani dağların ve ormanların arasında kaybolmuş ya da izole olmuş küçük bir köy değil, evrensel insan medeniyetinin bir parçasıdır. Şair bütün sıkıntılarını ve

sevinçlerini doğduğu köyle birlikte yaşar. Şair bir eserinde doğduğu bu küçük köyün dünya gezegeninin yaşamıyla kaynaşması düşüncesini tüm dünyayı gözler önüne seren televizyon imgesiyle anlatır (Berberov, 2015, s. 108-109).

Halimat Bayramukova'nın şiirlerinde yerelden ulusala ve oradan da evrensele doğru bir yöneliş vardır. Şair için evrensel değerler çok önemlidir. Ancak bu evrensel değerler sadece dünyanın herhangi bir yerindeki evrensel değerler değil, atalarından kendisine miras kalan yerel değerlerdeki evrensel nitelikli millî değerlerdir. Şair eserlerinin önemli bir kısmında masal, destan ve halk anlatısı gibi millî değerler içeren kaynaklardan yararlanır. Eserlerinde işlediği bütün bu millî değerlerin içerisinde; insan sevgisi, yaşama sevinci, ahlaki değerler, vatan sevgisi ve tabiat sevgisi gibi unsurları ön plana çıkarır ve onları evrensel açıdan anlatmaya çalışır. Şairin yerelden evrensele doğru yönelişinin ulaşmak istediği temel hedefi; insanın yüceliği, çalışmanın ve emeğin kutsallığı, bilginin önemi, samimiyet ve duyarlılık gibi hasletlerle donatılmış insanların vasıtasıyla dünyanın daha güzel ve yaşanılır hâle gelmesidir (Ordokova, 2001, s. 7-8).

Halimat Bayramukova'nın şiirlerinin en önemli özelliği duygularının samimiyeti, dostluk, kardeşlik, sevgi, aşk, iyilik ve güzelliştir. Hemen hemen bütün şiirlerinde bu unsurları görmek mümkündür. Ancak *Güzelliğin Kölesiyim* başlıklı şiirinden de anlaşılacağı üzere şairin ulaşmak istediği nihai evre her bir canlı ve cansız varlıktaki soyut ya da somut güzellik (estetik) kavramıdır (Bayramukova, 1977, s. 190):

Güzelliğin kölesiyim ben bu hayatta
Yüreğim hazırdır onu içmeye doyaya
Böyle kölelik insanı kanatlandırdığı için
Razıyım ben hep köle olarak kalmaya.

Şairin burada sonsuza kadar kölesi olarak kalmak istediği güzellik kavramından kastedilen elbette canlı veya cansız bir varlığın sadece fizikî bakımdan güzel görünümü değildir. Onun kastettiği güzellik kavramında gözle görülen nesneler, kulakla işitilen bir müzik, dil ile tadılan bir yemek, koklanan bir çiçeğin kokusu gibi beş duyu ile algılanan güzelliklerle birlikte güzel ahlâk gibi soyut kavramlar da yer almaktadır. Yani şair için güzellik aynı zamanda doğrudur, adalettir, erdemdir, iyiliktir ve yüceliktir.

4. Kadın Teması

Halimat Bayramukova'nın şiirlerinde işlediği konular hayatın bütün alanlarını kapsayacak şekilde oldukça geniş ve çeşitlidir. Bu çalışmada şairin eserlerindeki hâkim temaların tamamını incelemek elbette mümkün olmayacağı için sadece merkezinde kadın temasının yer aldığı şiirler değerlendirilmiştir. Halimat Bayramukova kadın temasının hâkim olduğu şiirlerinde kadınları çeşitli yönleriyle ele almaktadır. Şair bazı eserlerinde kadını güçsüz, zayıf, ezilen, yumuşak, naif ve kırılgan olarak gösterirken, bazılarında nazik, zarif ve güzel olarak gösterir, bazılarında da sert, boyun eğmeyen ve sarsılmaz bir iradeye sahip güçlü bir kadın olarak gösterir. Ancak hepsinde de bir zarafet ve sıcaklık hâkimdir (Karalanı, 1996, s. 259).

4.1. Ezilen Kadın

Bütün toplumcu-gerçekçi şairler gibi Halimat Bayramukova da toplumun kadına yönelik geleneksel algısını eleştirmiştir. Buna göre şair eserlerinde; kızların başlık parası karşılığında küçük yaşta ve istemediği biriyle evlendirilmesi, kadınların sadece ev işleriyle sınırlandırılması ve dış dünyadan soyutlanarak eve hapsedilmesi, kız çocuklarının eğitimden mahrum edilmesi gibi konuları ele almıştır. Şair bu konuları işlediği eserlerinde kadını çaresiz ve sindirilmiş bir şekilde gösterirken, toplumun kadına olan geleneksel bakışını sert bir şekilde eleştirmekte ve haklı olarak toplumsal mücadelede ve çağdaşlaşma yolunda kadının en önemli unsur olduğunu söylemektedir. Şair *Kadınlar Kurultayına* (1957) başlıklı şiirinde *eski hayat-yeni hayat çatışması* teması temelinde Sovyet rejiminin gelmesinden önceki eski hayat döneminde Karaçay-Balkar kadınlarının içinde

bulundukları kötü vaziyeti anlatmaktadır. Buna göre sürekli aşağılanan ve sırtından sopa eksik edilmeyen kadınlar Sovyet rejimi geldikten sonraki yeni hayat döneminde artık erkeklerle eşit konuma gelmişler ve layık oldukları yerlere sahip olmuşlardır (Bayramuklanı, 1959, s. 94-95):

Gün yüzü görmeyen Dağlı kadını
Çok sabretti kendisini aşağılayan sözlere
Her bir taraftan çepeçevre kuşatılarak
Engeller konuldu üzüm karası gözlere

Kırk canı var kızın diye baba evinde
Belini doğrultmadan hep onu ezdiler
Saçı uzun, aklı yok diye koca evinde
Sırtından sopayı eksik etmediler

Kadınlar artık eşit oldu yeni hayatta
Layık oldukları mevkileri aldılar
Saçlarının uzun olduğu kadar
Akıllarının da uzun olduğunu anladılar.

Şairin bir başka ezilen kadın temasını işlediği *Sarboşun Bir Günü* (1955) başlıklı şiirinde ayyaş bir kocanın zulmü altında yaşayan Aminat adlı bir kadının çileli hayatı gözler önüne serilmektedir. Buna göre ayyaş koca her akşam arkadaşlarını eve toplayarak içki âlemleri yapmakta, karısı Aminat'ı da bu içki âlemlerinde adeta bir hizmetçi gibi kullanmaktadır. Bu arada ayyaş koca arkadaşlarına iyi hizmet etmediği bahanesiyle sürekli olarak Aminat'ı hem sözleriyle aşağılamakta ve hem de fiziksel şekilde ona şiddet uygulamaktadır (Bayramuklanı, 1959, s. 107-110):

Karısını ayak altında ezmeyen
Onu dövüp de kanını dökmeyen
Adamı da erkekten saymayın
Kadını da insandan saymayın

Aminat'ın sağ yeri yok vücudunda
Çocuğu sıkıca sarılmış kucağında
Soluksuz kalmış, ağlıyor her ikisi de
Nasıl can dayansın bu zulüme?

Kadına fikrini soran delidir
Kadın dediğin insan değildir
Annesine, babasına sıradan
Küfrediyor ar, namus bırakmadan

Bir kış gününde kapının önüne
Getirdiler ölmüş bedenini arabayla
Donmuş haldeydi bulduklarında
Doluydu cepleri içki şişeleriyle.

Şairin yukarıda verilen her iki şiirinde de ezilen kadının maruz kaldığı ruhsal ve fiziksel şiddet dile getirilmektedir. Ancak her iki şiirde de Karaçay-Balkar kadınlarının geçmişte neredeyse cehennem zulmü altında yaşıyorlarmış gibi yansıtılmış olması biraz abartılı görünmektedir. Karaçay-Balkarların Sovyet rejimi öncesi eski hayatında kadınların durumu şairin yansıttığı kadar kötü değildir. Sovyet rejimi öncesinde, Karaçay-Balkarların bazı tarihî halk türkülerinde de yansıtıldığı üzere, kadınların birkaç münferit olay dışında yaşamış olduğu haksızlıkların hacmi ve niteliği şairin bu iki şiirinde yansıttığı seviyede değildir. Kaldı ki 19. yüzyılda *Julius von Klaproth* gibi bazı Avrupalı yazarların kaleme aldığı Kafkasya seyahatnamelerinde bile özellikle Karaçay-Balkar kadınlarının toplumdaki etkin ve saygın konumları karşısında hayret etmekten kendilerini alamadıkları görülmektedir (Adiloğlu, 2005b, s. 74).

Sovyet rejiminin gelmesiyle birlikte Karaçay-Balkar kadınlarının durumunda olumlu yönde gelişmeler elbette olmuştur. Mesela kız çocuklarının eğitimi, kadınların çalışma alanlarındaki artışı ve mesleki bakımdan uzmanlaşmaları, kamusal alana dahil olmaları, erkeklerle eşit hak ve özgürlüklere sahip olmaları gibi birçok konuda olumlu gelişmeler yaşanmıştır. Ancak bu gelişmelerin hepsi sadece Sovyet rejimi sayesinde değil, Sovyet rejiminden önceki Çarlık Rusyasına ve dolayısıyla onun hakimiyetindeki milletlere Avrupa'da yaşanan kadın hak ve özgürlükleri konusundaki gelişmelerin etki etmesiyle başlamıştır. Yani hiç şüphesiz ki Sovyet rejimi gelmeseydi

de Rusya'nın ve onun hakimiyetinde olan milletlere mensup kadınların durumunda olumlu gelişmeler olacaktı. Sovyet rejimi öncesinde ve sonrasındaki dönemlerde özellikle kadın hak ve özgürlükleri meselesi ele alınırken bu konunun her dönemin kendi şartlarına göre değerlendirilmesi gerekmektedir. Sovyet rejimi öncesi dönemde Çarlık Rusyası genelinde yarı feodal ve erkek egemen toplum yapısındaki kadının konumu ile endüstrileşme sürecine girmiş bir toplum yapısındaki kadının konumu mukayese edilmemelidir. Sonuç olarak, Halimat Bayramukova'nın yukarıda verilen iki şiiri Sovyet rejiminin propagandası çerçevesinde kaleme alınmış (veya o şekilde yayınlanmış)tır.

4.2. Güçlü Kadın

Halimat Bayramukova'nın şiirlerinde kadın her zaman güçsüz, zayıf ve kırılgan bir varlık olarak anlatılmaz. Tam aksine şairin pek çok şiirinde görüleceği üzere güçlü kadın imajı daha ön plandadır. Şair bazı şiirlerinde kadının fiziki gücünü ön plana çıkarmak suretiyle kadınların da fiziksel yönden güçlü olduklarını ve bu bakımdan da erkeklerden geri kalmayacaklarını anlatır. Bunun en açık örneği, şairin eski Karaçay-Balkar efsanelerinden faydalananarak 1958 ve 1963 yıllarında yayınlanan *Orayda* başlıklı iki farklı manzumesinde görülmektedir. Şairin bu iki eserinde, Karaçay-Balkar kültüründe günümüzde de sürdürülen *gelin merasimi şarkısı* olan Orayda'nın teşekkülüne açıklık getirmekte ve söz konusu bu şarkının kahramanı olan Orayda isimli bir genç kızın fiziksel gücüne dikkat çekmektedir.

Şairin mitolojik unsurlara da yer vermek suretiyle 1963 yılında yayınlanan ikinci eserinde çok eski çağlarda kendisine yeterince kulluk etmedikleri için Tanrının gazabına uğrayan Karaçayların mücadelesi anlatılmaktadır. Buna göre Tanrı da Karaçayları cezalandırmaya karar verir. Bunun için dünyada kendisine vekil tayin ettiği bir hükümdarı ordusuyla birlikte Karaçayların üzerine gönderir. Savaş başlamadan önce iki taraf arasında bir güreş müsabakası düzenlenir. Hükümdarın boylu poslu ve en güçlü pehlivanı ile başında kalpağı ve yüzünde bir maskeyle Karaçayların ince yapılı bir güreşçisi karşı karşıya gelir. Herkes hükümdarın pehlivanının galip gelmesini beklerken, Karaçayların ince yapılı güreşçisi hükümdarın pehlivanını tuttuğu gibi havaya kaldırıp sırt üstü yere indirir. Hükümdar kendi pehlivanını yenen Karaçaylı güreşçiyi tanımak için yüzünü açmasını isterse de güreşçi hükümdarın bu isteğini reddeder. Bunun üzerine hükümdarın adamları güreşçiyi yakalayıp zorla başından kalpağını alıp, yüzündeki maskeyi indirdiklerinde güreşçinin uzun saçları omuzlarına dökülür ve güzel yüzü de meydana çıkar. Böylelikle bu ince yapılı güreşçinin Karaçayların savaşçı kızı Orayda olduğu anlaşılır (Bayramuklanı, 1963b, s. 5-25).

Şairin 1958 yılında kaleme aldığı ilk eserinde ise hikâye daha yakın bir zamanda, tahminen 18. yüzyılda geçmektedir. Hikâyede anlatılanlara göre Karaçaylar arasında her yıl güreş müsabakası düzenlenmektedir. Ağabeyinin hastalanması üzerine onun elbiselerini giyerek ve yüzüne maske takarak müsabakaya katılan Orayda adında bir genç kız, genellikle her yıl şampiyon olan Teberdi köyünden bir güreşçiyi yenerek şampiyon olmayı başarır. Müsabakayı düzenleyen heyet üyeleri yüzünden maskeyi çıkarıp yeni şampiyonun kim olduğunu açıklamasını isterler. Orayda bunu reddeder, ancak orada bulunan muhafızlar zorla yeni şampiyonun başından kalpağını ve yüzünden maskesini çıkarınca kendisinin kız olduğu ortaya çıkar (Bayramuklanı, 1959, s. 180):

İpek saçları omuzlarına döküldü
Utancından yüzü kıpkırmızı oldu
Bütün hayatı üzüntüye boğuldu
Adı sahtekâr kalacak yüzyıllar boyu

Halk şaşkınlıktan bakakaldı orada
Gözünü ayıramıyor erkek güreşçi de
Erkek değil, güzeller güzeli Orayda
Çaresizlikten gülümsüyor kendisi de.

Bu durum Karaçay geleneklerine göre bütün toplumu ilgilendiren bir utanç vesilesi hâline gelir. Birincisi bir kızın bir erkekle güreşmesi geleneklere aykırıdır. İkincisi de Karaçayların en meşhur ve şampiyon güreşçisinin bir kıza yenilmiş olmasıdır. Bu çifte utancı gizlemek için Orayda ile Teberdi köyünün şampiyon güreşçisinin evlendirilmesine karar verilir. Gelin yani Orayda

damat evine götürülmek üzere baba evinden çıkarılırken orada toplanan halk Orayda'yı hem güreş müsabakasında şampiyon olduğu için ve hem de evlenmesi sebebiyle tebrik etme maksadıyla hep bir ağızdan ve sesli olarak belli ezgiyle 'orayda, orayda, orayda' diye tekrarlanan nakarat şeklinde bir şarkı terennüm ederler. Gelin damat evine getirildiğinde de yine aynı şekilde bir ezgi eşliğinde 'orayda, orayda, orayda' şeklinde aynı nakarat söylenir. Belli bir ezgi eşliğinde söylenen bu 'orayda' sözleri zamanla bütün düğünlerde gelinin baba evinden çıktığı zaman ve damat evine girdiği sırada söylenen bir gelin merasimi şarkısı hâline gelir (Bayramuklanı, 1959, s. 173-181). Şair bu eserinde eski bir halk efsanesini yazıya geçirirken doğrudan doğruya bir kadının fiziksel gücüne dikkat çekmektedir.

Halimat Bayramukova'nın şiirlerinde güçlü kadın teması daha çok *kahraman Sovyet kadını* üzerinden yürümektedir. II. Dünya Savaşı sırasında Sovyetler Birliğinde yaklaşık iki yüz bin kadın Kızıl Orduya alınarak cepheye gönderilmiştir. Ayrıca Almanların işgal ettiği bölgelerde ortaya çıkan direniş hareketlerine katılan kadınların da sekiz yüz bin civarında olduğu tahmin edilmektedir (Aleksiyeviç, 2002, s. 12). Şairin II. Dünya Savaşını konu alan pek çok şiiri vardır. Bunların büyük bir kısmı vatanın düşmana karşı savunulması, Kızıl Orduya methiye gibi düşmana karşı kin ve nefret söylemleri içeren, coşkulu ve marş özelliğini taşıyan propaganda amaçlı şiirlerdir. Bir kısmı da savaşın seyrinde büyük rol oynayan ve önemli görevler üstlenerek canlarını vatan için feda eden kahraman Sovyet kadınına idealize eden şiirlerdir. Bu arada şairin bizzat kendisi de Kızıl Orduya yazılarak savaş döneminde muhtelif cephelerde hemşire olarak görev yapmıştır. Şair bazen sıcak çatışmalar içerisinde de kalarak savaş felaketine çok yakından şahit olmuş ve savaşın kadının inceliğine uygun olmayan bir yüzü olduğunu kendi gözleriyle görmüştür. Şairin savaş öncesinde kaleme almış olduğu *Asker Olmayı Öğrenen Kızlar* (1941) başlıklı şiirinde vatanın düşman saldırısı karşısında davet beklemeden kendi istekleriyle Kızıl Orduya katılan kadınların durumu anlatılmaktadır (Bayramuklanı, 2008, s. 171):

Sırtımızda tüfekler, cebimizde bandajlar
Asker olmayı öğretiyorlar bize
Güçlkle eğilip bükülüyor bedenlerimiz
Birer ince dal gibiyiz bu ağır yükün altında
Davet beklemeden kendimiz geldik
Vatanın bize ihtiyaç duyduğu zamanda.

Şairin savaşın sona ermesinden sonra kaleme aldığı *Kırklı Yılların Kızları* (1966) başlıklı şiirinde erkeklerle omuz omuza savaşan genç kızların hayatlarının baharını dahi yaşayamadan vatanları uğruna can verirken cephe gerisinde kalan pek çok genç kızın da cephede savaşan askerler için yiyecek ve giyecek tedarik etmek için aç, susuz ve yarı çıplak kalarak perişan bir hâlde ve gözyaşı içerisinde hayatlarına veda ettikleri anlatılmaktadır (Bayramuklanı, 1969, s. 28-29):

Romantik idiler onların her biri
Erkeklerle beraber gittiler savaşa
Onlar da parka giydiler erkekler gibi
Bir kısmı evlerinde kaldı yarı çıplak
Aç ve susuz şekilde gözyaşları akarak
Giden de geride kalan da savaştı hepsi.

Sovyet-Rus edebiyatında "Kahraman Sovyet Kadını" temasının en bilinen sembol ismi Zoya Kosmodemyanskaya (1923-1941) adında genç bir Rus kadınıdır. Almanların Moskova'yı işgal etmesi üzerine Rus halkı "partizan" adı altında örgütlenerek Almanlara karşı direnişe geçmiştir. Bu örgütlerin birinde yer alan ve Almanlara epece bir zayıf verdiren Zoya Kosmodemyanskaya 1941 yılı aralık ayında Almanlar tarafından yakalanmış ve kendisi henüz 18 yaşında iken Moskova meydanında halkın gözü önünde idam edilmiştir. Bu olay bütün Rusya'da halk nezdinde büyük bir infial yaratmış, buna paralel olarak gerek basın yayın organlarına ve

gerekse edebiyat sahasına büyük etkisi olmuştur. Halimat Bayramukova'nın 1943 yılında kaleme aldığı *Zoya Kosmodemyanskaya* başlıklı şiirinde Zoya Kosmodemyanskaya'nın Alman askerleri tarafından uzunca bir süre işkence edildikten sonra idam sehpasına çıkarılırken meydana toplanan halka dönerek yaptığı hitabı sergilenmektedir (Hubiylanı, 1957, s. 205-207):

İdam sehpasına çıkarılırken
Gülümseyerek halkına doğru
Bakarak cesurca haykırdı
Ölmekten korkmuyorum
Yanıyor intikam ateşiyle yüreğim
Er ya da geç zafer bizimdir
Bu faşistlerden korkmuyorum.

Halimat Bayramukova'nın *Zoya Kosmodemyanskaya* başlıklı şiirinden başka yine buradakine benzer bir temayı ihtiva eden *Zalihat* (1963) adında bir eseri daha vardır. Bu eserde *Karaçaylı Zoya Kosmodemyanskaya* şeklinde bilinen *Zalihat Erikgenova* (1913-1942) adında genç bir Karaçaylı kadının Almanlar tarafından işkence edilerek öldürülmesi anlatılmaktadır. Almanlar Kuzey Kafkasya'yı işgal ederek Karaçay topraklarına girdikleri zaman burada dağınık hâlde bulunan Sovyet birlikleri ve yerli halktan oluşan milis güçlerinin direnişiyle karşılaşmıştır. Bu sırada Kızıl Karaçay gazetesi yazı işleri müdürlüğü ve Uçkulan bölge mahkemesinde hakimlik görevlerini yürüten Zalihat Erikgenova hemen Alman işgaline karşı örgütlenen partizan (milis) güçleri arasında irtibat subaylığı görevini üstlenmiş, Zelençük müfrezesinde makineli tüfeğiyle bizzat sıcak çatışmalara da katılmak suretiyle Almanlara karşı büyük zaiyatlar verdirmiştir. Bu arada kocası *Yunus Orusov* da Leningrad cephesinde Kızıl Ordu saflarında Almanlara karşı savaşmaktadır. Böylelikle Almanlar tarafından takibe alınan Zalihat Erikgenova Kumuş köyü yakınlarında tutuklanarak Narsana (Kislovodsk) şehrine götürülmüş ve günlerce hapishanede işkence görmüştür. Kendisinden herhangi bir bilgi alınamayacağı anlaşıncı Narsana yakınlarında bir dağ kanyonuna götürülerek burada kurşuna dizilmek suretiyle idam edilmiştir (Koyçuyev, 1995, s. 127-128).

Halimat Bayramukova, mesai arkadaşlığı ve dostluğu olan Zalihat Erikgenova'nın Almanlar tarafından infaz edilmesi haberini alınca çok üzümüştür. Şair hemen bir şiir yazıp yayınlamanın onun anısını yaşatmak için yetersiz olacağını düşünmüş, onun mücadelesini halka daha iyi anlatmak ve anısını sonsuza kadar yaşatmak için 1960-1963 yılları arasında büyük bir titizlikle *Zalihat* adlı manzumesini kaleme almıştır (Karayeva, 1966, s. 244-253). Sadece Halimat Bayramukova'nın değil, bütün Karaçay-Balkar edebiyatında önemli bir yeri olan bu eserde başından sonuna kadar şairin Zalihat Erikgenova'ya duyduğu sevgisi ve onu kaybetmenin getirdiği derin üzüntüsü hissedilmektedir. Ayrıca bu eser Karaçay-Balkar edebiyatında kaleme alınmış ilk Sovyet tipi tarihî-kahramanlık manzumesidir (Karanlı, 1996, s. 267)

Halimat Bayramukova'nın bu eseri müstakil bir kitap şeklinde yayınlanmıştır. Eser *Rahat Künle* (Rahat Günler), *Kara Künle* (Kara Günler), *Sermeşüv* (Çarpışma) ve *Türmede* (Hapishanede) gibi başlıkları içeren on üç bölümden ve toplam 122 sayfadan oluşmaktadır. Eserde, Zalihat Erikgenova'nın şahsında vatani için canını feda eden kahraman Sovyet kadını idealize edilmektedir. Eserin son kısmında Zalihat Erikgenova'nın Sovyet vatani için yiğit bir şekilde can vermesi karşısında tabiatın aldığı vaziyet dikkate şayandır. Ayrıca şair de Zalihat Erikgenova için kaleme almış olduğu bu eserini onun mezarı başında diz çökmüş hâlde okumak suretiyle ona duyduğu minnetini ifade etmiştir (Bayramuklanı, 1963a, s. 5-121):

Karanlık gecenin gözlerine perde indi
Boz kayalıklar öfkeden titredi
Düşmana karşı dönüp gürledi
Doğan güneşin çehresi hüznünlendi

Elbruz dağından bu zulmü seyreden
Gelip kondu oraya kara bir bulut
Güneş o gün yeryüzünü aydınlatmadı
Güzel yüzünü düşmana göstermedi

Yaşlıya, gence göğsünü siper ederek
Halk unutmaz zor günde onu koruyanı
Mezarının baş ucunda diz çökerek
Alıp geldim huzuruna yazdıklarımı.

Halimat Bayramukova'nın şiirlerinde güçlü kadın temasının işlendiği isimlerden biri de *Olga Berggolts* (1910-1975) adında bir Rus kadın şairidir. Sovyet edebiyatında özellikle II. Dünya Savaşı sırasında Leningrad kuşatmasının gerçekleştiği dokuz yüz gün boyunca şehir radyosunda yaptığı konuşmaları ve okuduğu şiirleriyle aç ve perişan hâldeki halka destek olmasıyla meşhur olan Olga Berggolts bu yayınlar sayesinde Leningrad şehrinin gücü ve kararlılığının sembolü hâline gelmiştir. Şair *Olga Berggoldts* (1970) başlıklı şiirinde ona karşı olan hayranlığını dile getirmekte ve onun kendisi için bir idol olduğunu ifade etmektedir (Bayramuklanı, 1977, s. 67-68):

Eceli hep peşinden sürükleyerek
Ölüp de düşmanı sevindirmedi
Hayatımın yönü, pusulası oldun
Sensiz bir gün bile yürümedim

Dokuz yüz gün hep seninleydim
Hiç çıkarmadım parkayı üstümden
Çok uzakta olsam da kuşatmadan
Senin kadar payımı aldım o zulümden

Çaresiz kaldığım zor günlerimde
Dik dur, cesur ol dedim hep kendime
Kuşatmada kalan Olga Berggoldts gibi
Güçlü ol en ümitsiz günlerinde bile.

Halimat Bayramukova şiirlerinde Sovyetler Birliği sınırları dışında, dünyanın çeşitli yerlerinde bütün hayatlarını özgürlük mücadelesine adanmış kadınları da konu almıştır. Hatta şairin 1938 yılında kaleme aldığı ilk şiirlerinden biri olan *Dolores Ibarruri* başlıklı eseri bunlardan biridir. *La Pasionaria* (Tutku Çiçeği) lakabıyla tanınan Bask kökenli Dolores Ibarruri (1895-1989) İspanya iç savaşı sırasında Cumhuriyetçiler safında mücadele eden dünyaca meşhur kadın liderlerden biridir. Çok araştırmamıza rağmen şairin Dolores Ibarruri başlıklı şiirine maalesef ulaşamadık. Şairin gerek Karaçay-Balkarca ve gerekse Rusça yayınlanan eserlerinde bu şiirine yer verilmemiştir.

Bunun dışında şairin dünyaca tanınmış Cezayirli kadın direnişçi *Cemile Buhayrad* (1935) hakkında kaleme almış olduğu bir şiiri vardır. Ülkesini işgal eden Fransızlara karşı millî direniş hareketine katılarak silahlı mücadeleye giren Cezayirli kadın direnişçi ve halk kahramanı Cemile Buhayrad 1957 yılında girdiği bir çatışmada yaralı olarak ele geçirilmiş ve üç yıl kaldığı esaret süresince korkunç işkencelere maruz kalmıştır. Bütün bu gelişmeleri yakından takip eden Halimat Bayramukova kaleme aldığı *Cemile Buhayrad* başlıklı şiirinde Cezayirli kadın direnişçinin mücadelesine olan hayranlığını dile getirmekte ve bir insanın hayatının ancak mensup olduğu halkının özgür olmasıyla anlam kazanabileceğini ifade etmektedir (Bayramuklanı, 1959, s. 31):

Genç yaşında çektin zindan azabını
Özgürlüğe kavuşturmak için halkını
Yüzlerce yıl yaşayıp da bu dünyadan
Boş yere geldi geçti pek çok insan
Halkın özgür değilse nedir ki hayat

Yaşamak anlamı çıkar mı bundan.

Fransız mahkemesi terörist olmakla suçlayıp kendisine idam cezası verince hâkime gülerек cevap vermesi Cemile Buhayrad'ı Cezayir direnişinin sembolü hâline getirmiştir. Hakkında verilen idam kararı dünya genelinde büyük tepkilere neden olunca cezası müebbet hapse çevrilmiştir. Daha sonraları Cezayir bağımsızlığını kazanınca 1962 yılında serbest bırakılmış, kendisi Cezayir'de bir kahraman gibi karşılanmış ve Afrika direnişinin simgesi hâline gelmiştir.

4.3. Kadın ve Eski Gelenekler

Halimat Bayramukova bazı şiirlerinde toplumda eskiden beri süregelen, işlevini yitirmiş veya yarardan ziyade zararı olan bazı eski âdet ve gelenekleri kadın teması üzerinden eleştirmektedir (Karalanı, 1996, s. 258). Mesela *Kolhoz Kızı* (1957) başlıklı şiirinde; sabah erkenden kalkarak, güle oynaya neşeli bir şekilde çiftlikte çalışmaya giden bir işçi kız karakterinde *başlık parası*, *çeyiz* ve bilhassa *dil tutma* gibi kadınlar açısından olumsuz işlevi olan ve toplumda sürdürülmeye devam eden bazı gelenekler eleştirilmektedir (Bayramuklanı, 1959, s. 82-84):

Kolhoz kızı der ki, evleneceğim kişi	Konuşmadan durabilir mi bir insan
Çalışkan olacak, işte beni geçecek	Çok eskiden vardı öyle bir zaman
Benim için başlık parası vermek yerine	Çileli bir hayatın varsa konuşmayabilirsin
Bana işte becerikli olduğunu gösterecek	Yüreğin neşeyle doluysa dilini tutabilir misin?
Kayın validemin gönlünü hoş ederim	Ben öyle köşelerde yüzümü örtüp
Çeyiz yerine ona hamaratlık gösteririm	Başımı eğerek süzülüp duramam
Dil tutmam, benimle evlenecek bunu bilsin	Bilmem ki dar gelir öyle yerler bana
Bunun için hiç kimse bana ayıp etmesin	Bunalırım ben oralara sığamam.

Şair eserinde bu gelenekleri haklı olarak eleştirmektedir. Özellikle de *dil tutma* (gelinin aile büyüklerine hürmeten konuşmaması) geleneği geçmişte insanların hayatında büyük tehlikeler yaratan, hatta can kaybına bile yol açacak şekilde büyük facialara sebep olan ve topluma hiçbir faydası olmayan kötü bir gelenektir.¹ Halimat Bayramukova da bu sebeple eserinde bu geleneği eleştirmekten geri durmamıştır. Şairin söz konusu bu eski gelenekleri eleştirdiği *Bizim Gelin* (1951) başlıklı başka bir şiiri daha vardır. Eserde görünüşte eski geleneklere bağlı ve aile büyüklerine son derece hürmetkâr olan bir yeni gelinin aslında ne kadar cahil, kaba, saygısız ve görgüsüz olduğu tasvir edilmek suretiyle bu tür eski geleneklere bağlı insanların iki yüzlülüğü gözler önüne serilmektedir (Bayramuklanı, 1959, s. 134-139):

Eve girdiğimde beni görünce hemen yüzünü örttü	Birden ayağım takıldı tökezledim, düşer gibi oldum
Bir köşeye çekilip bana hürmeten ayakta bekledi	İstemeden de olsa orada bir kadının ayağına bastım
Bir konuşsaydı, bir yüzünü görseydim diye bekledim	Sen aptal mısın nesin dedi kadın sınırdan titreyerek
Hiç konuşmadı, yüzünü açmadı, sağ olsun gelinim	Üstüme devrilecektin dikkat etsene dedi öfkelenerek

¹ Eski zamanlarda bu geleneğin çok sıkı bir şekilde sürdürüldüğü Kafkasya'da gerçekten yaşandığı iddia edilen bir rivayeti nakledelim; eski Karaçay-Balkar geleneklerine göre bir gelin aile büyüklerinin yanında konuşamaz ve herhangi bir şekilde çocuğuyla ilgilenemez. Bir gün evde küçük bir çocuk sağa sola koştururken ayağı kayıp birden odanın köşesinde yanmakta olan büyük bir ocağın içine düşüverir. O anda odada çocuğun annesi ve kayın pederi vardır. Dedesi torununun ocağa düştüğünü fark etmez. Anne ise kayın pederine hürmeten dil tutma geleneğinden ötürü çocuğun ocağa düştüğünü söyleyemez ve kendisi de çekip kurtaramaz. Böylelikle küçük çocuk ocakta yanarak feci bir şekilde ölür. Bu gelenek yakın zamanlara kadar Türkiye'deki Karaçay-Balkarlarda da sıkı bir şekilde sürdürülmüştür. Bununla ilgili bizzat annemin başından geçen bir olayı nakletmek istiyorum. 1940'lı yılların başlarında annem henüz yeni yürümeye başladığı küçük bir çocuk iken, evlerinin arka bahçesinde oynadığı sırada bahçenin köşesinde bulunan bir kör (susuz) kuyuya düşer. O sırada bahçede ninem ve kayınbiraderi bulunmaktadır. Ninem annemin kuyuya düştüğünü fark eder. Ancak yapacağı bir şey yoktur, çünkü ninem o sırada kayın biraderine hürmeten dil tutmaktadır. Yani kendisine seslenip de ondan yardım isteyemez. Nihayetinde aklına şöyle bir çözüm gelir; hemen kayın biraderinin yanına giderek ona önce el kol işaretleri yapar, kafasını sağa sola sallar, sonra bir kuyuya doğru koşar, bir de ona doğru koşar. Ninem birkaç defa bunu tekrarlayınca kayın biraderi durumu anlar ve küçük çocuğu (annemi) kuyudan çıkarır.

Onun edebine, hürmetine razı geldi gönlüm
Çeyizle gelen hediyemi alıp evime döndüm
Çeyiz nasıldı, gelin nasıldı diye sordular bana
Pek güzel, pek edepi diye cevap verdim onlara

Aradan bir yıl geçti, gelini ikinci defa göremedim
Sonra gelini, annemi, eşi dostu bir göreyim dedim
Pazara gittim, hediyeler aldım, onlara götürmek için
Pazar dönüşü çeşmenin yanında durdum su içmek için

Epeyce azarladı beni koca burunlu bir kadın
Kaçtım oradan çabucak arkama bile bakmadım
Annemlere geldim, sordum nerede yeni gelin
Alışveriş yapmak için pazara gitmiş yeni gelin

Ah gelinim gelse de bir görsem diye bekliyorum
Geliyor gelin, gelmek üzere, nihayet geldi gelin
Kapıdan girdi ilk önce iri yarı bir koca burunlu
Aşırı şişmanlıktan kaldıramıyor bacağı, kolunu

O bana baktı, ben ona baktım, bakakaldık birbirimize
Selamlaşmak için uzatamadık, güç gelmedi ellerimize
Şaşkınlıktan konuşamadık, tek bir söz gelmiyor dilimize
Kaskatı kesildik, dilimiz çekildi, perde indi gözlerimize.

Şairin kadın temasıyla ilgili kaleme aldığı *Süt Makinesi* (1954) başlıklı şiirinde *gelin-kaynana* *çekişmesine* dikkat çekilmektedir. Eserde gelinlerini çekiştiren dedikoducu yaşlı kadınlar hicvedilmekte ve bu tip yaşlı kadınların hürmet edilmeye layık olmadığı söylenmektedir. Şair bu yaşlı kadınların gelin oldukları zamanları hatırlamalarını, gelinlerin de ileride bir gün kaynana olacaklarını düşünmelerini söyleyerek birbirlerine karşı daha anlayışlı davranmaları gerektiğini öğütlemektedir (Bayramuklanı, 1959, s. 131-133):

Gelinlerden bir fayda yok dedi
Sütünü makineye koyarken Baydu
Gelinim uykuya hiç doymuyor
Tabakları yıkayıp kaldırmıyor

Tembeldir, çalışmayı sevmiyor
Süt kovaşını bile temizlemiyor
Kolhoz işlerinde sondan gidiyor
Süslenip gezmeyi pek seviyor

Söylediklerinizin hepsi bomboş
Dedi içlenerek yaşlı Zübeyde
Ne söylesem yüzünü ekşitiyor
Dişlerini de sıkarak çemkiriyor

Ah keşke bir hatırlasalardı
Gelin oldukları zamanları
Ah keşke gelinler de düşünselerdi
Kaynana olacakları zamanları.

Şair gelin-kaynana çekişmesiyle ilgili olarak kaleme aldığı *Nine ile Torunu* (1978) başlıklı şiirinde torununu uyutmak için ninni söyleyen bir ninenin gelinini (bebeğin annesini) çekiştirmesi hicvedilmektedir. Yaşlı nine torununa “gelin çekiştirmeli ninniyi” söylerken kendisi de uykuya dalarak maalesef bebeğin üzerine yığılıverir (Bayramuklanı, 2008, s. 162-163):

Torununa ninni mırıldanıyor ninesi
Ninnide gelininden şikâyet ediyor
Bebek ‘agu’ diye karşılık verdiğinde
Ninesi de bunu ‘evet’ gibi anlıyor

Canavar gibi görüyor kaynanasını
Bazı gelinler ‘ham’ diye içine yutuyor
Bebek ‘agu’ diye karşılık verdiğinde
Ninesi de bunu ‘evet’ gibi anlıyor

Sana bizzat kendim kız bulacağım
Hürmet edip, bir dediğini iki etmeyecek
Bebekten ‘agu’ diye bir ses gelmedi
Bebeğin üzerine yığılıp kalmıştı ninesi.

4.4. Kadın ve Annelik

Halimat Bayramukova şiirlerinde aile kavramının önemine ve özellikle çocukların yetiştirilmesinde en önemli pay sahibi olan annelerin yüceliğine dikkat çeker. Karaçay-Balkarlarda

hem aile kavramının önemi ve hem de anneye olan hürmetin derecesi çok yüksektir. Şair bunun da mensubu olduğu halkın kültürünün bir parçası olduğunu ve bu tür millî değerlerin asla unutulmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Eserlerinde açık bir şekilde annenin kıymetini bilmenin ve ona her daim hürmet etmenin zamanımızda da korunması gereken güzel geleneklerden biri olduğunu ifade etmektedir.

Halimat Bayramukova küçük yaşlarında iken babasını kaybederek yetim kalmıştır. Bu sebeple annesi ona hem babalık hem de annelik yapmıştır. Annesine çok düşkün olan şair maalesef sürgün hayatı sırasında annesini kaybetmiştir. Annesi ölmeden önce şaire sürgün yerinde ölürse naaşının ata yurdu Kafkasya'ya götürülmesini vasiyet etmiştir. Ancak şair annesinin bu vasiyetini yerine getirememiştir ve bunun için de büyük üzüntü duymaktadır. Bu keder ve üzüntüsünü *Kadın Öldü* (1964) başlıklı şiirinde anlatırken, üstü kapalı da olsa ilk defa bir şiirinde halkının haksız yere sürgün edilmesini dile getirmektedir (Bayramukova, 2008, s. 31):

Bir gece ansızın öylece geliverdi korkunç bir felaket Feryada kulaklar tıkanmış, yok kimsede bir feraset Sorgusuz sualsiz bir kamyonun arkasına yığıldılar Götürüp bir çölün sıcak kumlarına fırlatıp attılar	Tutamadım, engel olamadım, incecik ip koptu Senin makberin de eklendi binlercesinin yanına Yüreğimde kapanmayan bir yaradır vasiyetin Borç yüklemiştin: bırakmayın beni buralarda
Senin hayatını korumak olmuştu bütün hayatım Kaderin ilmik ilmik bizim için ördüğü ağları Koparmadan sağlam tutmaktı bütün çabalarım Ah ne yazık, o gücün karşısında incelen bağları	Biliyordun senin o temiz kalbin tecellisini adaletin Zincirleri, prangaları paramparça ederek geleceğini Ah ne yazık, çaresizim, borçluyum, ödeyemedim Sensiz döndüm, yerine getiremedim vasiyetini.

Halimat Bayramukova şiirlerinde anne ile çocuk arasındaki ilişkiye ve çocuk yetiştirmenin önemine değinmeden geçmez. Şair *Üç Anne ile Üç Çocuk* (1957) başlıklı şiirinde oldukça ilginç bir hikâye anlatmak suretiyle iyi ve hayırlı evladın ancak iyi bir annenin iyi bir eğitim ve terbiyesiyle yetiştirilebileceğini söyler. Buna göre eserin hikâyesi kısaca şöyledir; üç kadın su almak için köy çeşmesine giderler. Kovalarına su doldururken kadınlardan ikisi sürekli olarak birbirlerine oğullarını överler. Üçüncüsü ise hiçbir şey söylemeden sessizce diğer ikisini dinler. Kadınlar kovalarını suyla doldurup evlerine dönerken yolda oğullarıyla karşılaşır. Çocuklardan ikisi annelerinin etrafında hoplayıp, zıplayıp birtakım şaklabanlıklar yaparak anneleriyle alay ederler. Çeşme başında konuşmayan üçüncü kadının oğlu ise hemen koşarak annesinin elinden suyla dolu kovaları alıp ona yardımcı olur. Daha sonra anneler yollarına devam ederken bir ihtiyarla karşılaşır. Kadınlardan yine ikisi, hangimiz daha güzeli, hangimizi beğendin diye ihtiyarla eğlenirler. İhtiyar kadınları şöyle bir süzerek cevap verir (Kobanlanı, 1957, s. 38-39):

Ben üç kadın değil, üç çocuk görüyorum
Annesine evlatlık görevini yapan şu dedi
Su kovalarını taşıyan çocuğu işaret ederken
Kimi beğendiğini belli edercesine gülümsedi.

Şair bu eserinde çocuk yetiştirmenin önemine, bozuk aile yapısına ve bazı kadınların uygun olmayan davranışlarına dikkat çekerken; bir kadının topluma ve ailesine karşı sorumluluklarını, nasıl davranması gerektiğini bir ihtiyarın tavrı ve sözleri vasıtasıyla dile getirmektedir. Şair kadınları olumsuz yönde etkileyen bazı eski âdet ve gelenekleri sert bir şekilde eleştirirken; toplumun bütününe ilgilendiren bazı eski kadın davranış kalıplarının devam etmesi gerektiğini, aynı şekilde çocuk yetiştirmek konusunda da geleneksel aile yapısının muhafaza edilmesinin elzem olduğunu vurgulamaktadır. Pek çok alanda modernleşmeyi savunan şairin kadınların özellikle topluma karşı davranışları ve çocuk yetiştirme konusunda geleneksel bir anlayış içerisinde olduğu görülmektedir (Karan vd., 2011, s. 44).

4.5. Kadın Olmak

Halimat Bayramukova bazı şiirlerinde kadın olmayı bir değer olarak yüceltir ki zaten şairin sanat anlayışının oluşmasındaki en önemli bileşenlerden biri de kadın olmaktır. Şair insan olabilmenin en önemli hususiyetleri arasında bir insanın öncelikle başka bir insanı, özellikle de bir kadını sevebilme vasfının olması gerektiğini söyler. Aynı şekilde bir kadının özellikle karşı cinse olan duygularını ifade edebilmesi de insan olmanın gerektirdiği hasletlerden biridir. Şair bu düşüncelerini *Ben Bir Kadınım* (1964) başlıklı şiirinde şöyle ifade etmektedir (Bayramukova, 1969, s. 109):

Ben senin yanında bir kadınım	Sabah düşen çiğle büyüyen
Benden çok seven biri olamaz	Bir zezem damlasıyım ben
Asla seni bu dünyada	Sana doğru damlayan
Hafif bir esintiyim ben	Başka bir şey içme diye sen
Gizlenen senin saçlarında	Bir başka erkekle karşılaştığımda
Set koydum sana ben	Bir başka erkek olurum ben
Başkası erişemez sana	Bir başka kadınla karşılaştığında
Ben bahçede bir gülüm	Bir başka kadın ol diye sen.

Şair bir eserinde kız çocuklarına verilen isimlerin onların hayatında gerçekten etkili olup olmadığı konusunu ele almakta ve bunu bizzat kendi ismi üzerinden irdelemeye çalışmaktadır. Şairin *Verin Benim Adımı Kız Çocuklarına* (1985) başlıklı şiirinde konuya yaklaşımı oldukça ilginçtir. Buna göre çocuklara verilen isimlerin onların kişilik gelişiminde, tavır ve tutumlarında önemli bir etkisi yoktur. Elbette kendilerine verilen isimle ilgili duygusal çağrışımların çocukların üzerinde bir etiketleme oluşturabilir. Yani çocuğa geçmişte sevilen ve yüceltilen bir şahsın ismi verilmişse çocuk ilerleyen zamanlarda belki buna uygun rollere girebilir, buna uygun şekilde davranabilir ve hayatının bazı önemli anlarında buna uygun anlam bağları kurabilir. Bunun sonucunda da ona verilen bu ismi kendisini bir tanımlayan hâline getirebilir. Bu açıdan bakıldığında anne ve babalar çocuklarına isim koyarken onlara olmasını istedikleri kişilerin isimlerini verirler. Yani daha açık bir ifadeyle burada anne ve babaların çocuklarına isim koyarken aslında kendi hayallerini koydukları söylenebilir. Ancak şair hayatın gerçekliği veya bir insanın hayatını oluşturan toplumsal şartlar göz önüne alındığında çocuğa konulan belirli bir anlam yükünü taşıyan bir ismin o çocuğun hayatının şekillenmesinde etkisi olmadığı kanaatini taşımaktadır. Çünkü ona göre bir insan toplumsal bir varlıktır ve onu şekillendiren taşıdığı ismi değil, içinde yaşadığı toplumsal şartlardır.

Öte yandan şair eserinde konuya bir de sanatsal açıdan yaklaşarak “anne ve babanın hayalleri”ni yani “olanı değil de olmasını istediği” mevzuyu dile getirmekten de geri durmamaktadır. Şair kendine konulan ismin de elbette geçmiş zamanlarda yaşayan ve ailesinin hafızasında iz bırakan bir kadının ismi olduğunu ve bu sebeple ailesinin kendisine bu ismi verdiğini söylemektedir. Devamında ona göre; ismi kendisine verilen kadına da muhtemelen daha eski zamanlarda yaşamış ve bir şekilde tarihe iz bırakmış başka bir kadının ismi verilmiştir. Bu kadınların her ikisinin de yaşadıkları zamana ve içinde bulundukları toplumsal şartlara göre belki iyi, belki de kötü hayatları olmuştur. Onlar ancak kaderin onlara yazdığı, yani içinde yaşadıkları zamanın ve toplumun belirlediği şartlar dahilinde kısıtlı bir şekilde yaşayabilmişlerdir. Şair ise onlara göre kendisini daha şanslı görmektedir. Şair kendisinden önce aynı ismi taşıyan ve kısıtlı imkânlar dahilinde yaşayan bu iki kadının kendisinin müspet şartlardaki hayatını yaşamalarının imkânsız olduğunu ve onların bu hayatı ancak hayal edebileceklerini söylemekte ve onların bu hayalinin de kendisi tarafından gerçekleştirildiğini ifade etmektedir. Elbette şairin de gerçekleşmeyen birtakım hayalleri, ümitleri ve sevinçleri vardır. Şair işte bütün bu gerçekleşmeyen hayallerinin de kendisinden sonra gelecek nesillerde ismini taşıyacak kız çocuklarının gerçekleştirmesini arzu etmektedir. Böylelikle bir kuşaktan diğer kuşağa geçen ismi aracılığıyla kadınlar sürekli bir ilerleyiş hâlinde olacak ve hayallerin gerçekleşme imkânı ve fırsatları artacaktır.

Eserde söz konusu bu “kadının ilerleyiş hikâyesi” gerçekten de çok güzel bir şekilde ifade edilmektedir (Bayramuklanı, 2008, s. 25):

Bana adı verilen kadın yaşamıştır	Üçümüz de aynı adı taşıyoruz ama
Küçük evinde hayatta kalmak için	Üçümüz de doğmuşuz farklı zamanda
Sessizce kaderine boyun eğerek	Sizin adınız bende yeniden doğmuşsa da
Çocuk büyütmek, evini ısıtmak için	Benim hayatım sizinkinden daha başka
Ona da aynı adı taşıyan başka	Ben hayatımı kendimle yaşıyorum
Bir kadının adını vermişlerdir	Sözümü söyleyerek bütün dünyaya
O kadın da senin gibi kaderin	Benim arzularım, hayallerim çok
Ona yazdığı hayatı yaşamıştır	Uçuyorum bir dağdan öteki dağa

Verin benim adımla kız çocuklarına
Doğsun bir başkasında benim hayallerim
Sürüp gitsin bir kuşaktan öteki kuşağa
Onlarla yaşasın ümitlerim, sevinçlerim.

Şair bazı eserlerinde kadın olmanın türlü zorluklarından bahsetmeden geçemez. Mesela *Kadın Şair Olmak* (1985) başlıklı şiirinde, çeşitli iş kollarında ve kamusal alanda kadın olmanın zorluğundan söz ederken, kadın şair olmanın ise hepsinden daha da zor olduğunu söylemektedir. Kadın hem eve gelir getiren bir çalışan, hem evde yemek ve temizlik yapan bir ev hanımı, hem de çocuklarıyla ilgilenen bir bakıcıdır. Şair tam da ilham perisi gelmişken, masadaki beyaz kâğıda yazılmayı bekleyen dizeleri, eline kalemi alıp yazacağı sırada “karnım aç, yemek hazır mı”, “çocuk ağlıyor, bakar mısın” ve “ev soğumuş, kaloriferi açar mısın” gibi ilham perisini kaçıran sesleri zorluktan saymaz. Şaire göre asıl zorluk, sesle ifade edilmeyen ama “kadından şair olur mu” şeklindeki imalı bakışlarla duyguları kalpte hapsetmektir (Bayramuklanı, 2008, s. 121):

Çok zordur bir kadın için şair olmak
Oldurmamak ondan daha da çok zor
Kanatlanıp uçmaya hazırlanan bir kalbi
Uçmasına engel olup göğsünde tutmak.

Halimat Bayramukova *Kadın Eli* (1962) başlıklı şiirinde “kadın elinin değdiği her şey güzeldir” mesajını vermek suretiyle kadının samimi bir dokunuşla çevresini nasıl etkisi altına aldığını dile getirmektedir (Bayramuklanı, 2008, s. 126):

Bir çiftlikte bir kadının elleri
Bana bir bardak süt uzatmıştı
Bir yudum alınca onun ılıkliği
Yaz yağmuru gibi ferahlatmıştı içimi
İkinci yudum ise getirdi aklıma
Süt verenin süttten de ılık elini.

4.6. Kadının Cazibesi

Şaire göre belki de tarihin başlangıcından bu yana kadının değişmeyen tek bir isteği vardır; o da muhtemelen doğuştan gelen daima güzel ve genç kalma arzusudur. Kadınlar genç, sağlıklı ve güzel görünümlelerini korumak veya sürdürebilir kılmak için büyük çaba gösterirler. Bir kadın olarak şairin kendisi de bu durumun, bir kadının kendine has cazibesi ve dişil enerjiye sahip olmasından kaynaklandığını söyler. Şair bazı şiirlerinde kadının erkeklerle omuz omuza savaşan erkeksi tarafına işaret ederken, *Güzelliğini Koruyan Kadın* (1980) başlıklı şiirinde olduğu gibi kadını özelliklerinden bahsetmeyi de ihmal etmez (Bayramuklanı, 2008, s. 178):

Bu kadar güzel kalmak için
Ne yapıyorsun diye sormayın ona

Gençliğe sıkıca sarılıp, yaşlılığı
Geciktiren bu güzel kadına

Göremez, anlayamaz bir başkası
Gençlik ile yaşlılığın arasını
Güzel kadınlar ise mesafeyi
Korurlar alabildikleri için tadını

Güzelliğini koruyan bir kadına
Sadece iltifat edin, sormayın yaşını
Gençliği koruyup elde tutmanın
Elbet kendisi de biliyor sıkıntısını.

Güzellik algısı insan hayatında yer alan en önemli kavramlardan biridir. İnsanlar güzellik kavramına kadar çok değer vermişlerdir ki bunu yansıtmak, sergilemek hatta sonsuza kadar yaşatmak istemişlerdir. Sanat da özellikle bu estetikten ortaya çıkmıştır. Antik çağlardan itibaren beri başta heykeller olmak üzere pek çok sanat ürünü güzellik algısına dayanarak yaratılmıştır.

Halimat Bayramukova kadın bağlamında güzelliğin, bakan ya da bakılan ile ilgili değil, “bakış” ile ilgili olduğunu söyler. Ona göre kadın bağlamında güzellik değişken bir değerdir. Zamana, mekâna, toplum yapısına, bireyden bireye hatta bireylerin içerisinde bulunduğu psikolojik durumlara göre farklılık gösterebilir. Şairin bu görüşü *Çirkin Kadın Yoktur Dünyada* (1977) başlıklı şiirinde daha iyi anlaşılmaktadır (Bayramuklanı, 2008, s. 36):

Çirkin kadın yoktur dünyada
Bakmasını, fark etmesini bilene
Başkasına görünmeyen güzellik
Takılıverir erkeğin gözlerine

Zorluklara dayanmasını da bilir
Bilir sabretmesini de yeri gelince
Anneden daha güzeli var mı yavrusuna
Öyleyse çirkin kadın yoktur dünyada

Çark misali dönüyor dünya
Durmaksızın geçip gidiyor zaman
Çirkin kadın yoktur dünyada
Karşılaşır biriyle bahtından kaçan

Temizliyor yağmurlar yolları
Toza basmasını diye ayakları
Çirkin kadın yoktur biliyorum
Yanıdaysa erkek arkadaşı

Güneşin ışıklarıyla aydınlanan
Göğün altında, yerin üstünde
Çirkin kadın yoktur hiçbir zaman
Sevenlerin ve sevilenlerin gözünde

En kederli gününde bile tutmaz
Aşkını yüreğinden uzakta
Çirkin kadın yoktur kesinlikle
Güzelliği görmesini bilene.

5. Sonuç

Bu çalışmada çağdaş Karaçay-Balkar edebiyatının en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Halimat Bayramukova'nın kadın merkezli şiirleri üzerinde tematik ve metin merkezli bir inceleme yapılmıştır. Bütün toplumcu-gerçekçi şairler gibi Halimat Bayramukova da şiirlerinde toplumun kadına yönelik geleneksel algısını eleştirmiştir. Şair eserlerinde; kızların başlık parası karşılığında küçük yaşta ve istemediği biriyle evlendirilmesi, kadınların sadece ev işleriyle sınırlandırılması ve dış dünyadan soyutlanarak eve hapsedilmesi, kız çocuklarının eğitimden mahrum edilmesi gibi konuları işlemiştir. Bazı şiirlerinde de toplumda eskiden beri süregelen, işlevini yitirmiş veya yarardan ziyade zararı olan başlık parası, çeyiz, dil tutma gibi bazı eski âdet ve gelenekleri kadın teması üzerinden eleştirmiştir. Şair bu tür eserlerinde kadını çaresiz ve sindirilmiş bir şekilde gösterirken, toplumun kadına olan geleneksel bakışını sert bir şekilde eleştirmekte ve haklı olarak toplumsal mücadelede ve çağdaşlaşma yolunda kadının en önemli unsur olduğunu söylemektedir.

Halimat Bayramukova'nın şiirlerinde kadın her zaman güçsüz ve kırılgan bir varlık olarak anlatılmaz. Tam aksine şairin pek çok şiirinde güçlü kadın imajı daha ön plandadır. Hatta bazı

şiirlerinde kadının fiziki gücünü ön plana çıkarmak suretiyle kadınların da fiziksel yönden de güçlü olduklarını ve bu bakımdan da erkeklerden geri kalmayacaklarını anlatır. Halimat Bayramukova'nın şiirlerinde güçlü kadın teması daha çok kahraman sovyet kadını üzerinden yürümektedir. Bunların bir kısmı savaşın seyrinde büyük rol oynayan ve önemli görevler üstlenerek canlarını vatan için feda eden kahraman Sovyet kadınına idealize eden şiirlerdir. Halimat Bayramukova şiirlerinde aile kavramının önemine ve özellikle çocukların yetiştirilmesinde en önemli pay sahibi olan annelerin yüceliğine dikkat çeker. Şair eserlerinde açık bir şekilde annenin kıymetini bilmenin ve ona her daim hürmet etmenin zamanımızda da korunması gereken güzel geleneklerden biri olduğunu ifade etmektedir. Şair kadınları olumsuz yönde etkileyen bazı eski adet ve gelenekleri sert bir şekilde eleştirirken; toplumun bütününe ilgilendiren bazı eski kadın davranış kalıplarının devam etmesi gerektiğini, aynı şekilde çocuk yetiştirmek konusunda da geleneksel aile yapısının muhafaza edilmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır.

Halimat Bayramukova'nın sanat anlayışının oluşmasındaki en önemli bileşenlerden biri de kadın olmaktır. Şair insan olabilmenin en önemli hususiyetleri arasında bir insanın öncelikle başka bir insanı, özellikle de bir kadını sevebilme vasfının olması gerektiğini söyler. Bir kadın olarak şaire göre kadının kendine has bir aurası ve dışıl enerjisi vardır. Şair bazı şiirlerinde kadının erkeklerle omuz omuza savaşan erkeksi tarafına işaret ederken, bazı şiirlerinde de kadını özelliklerinden bahsetmeyi ihmal etmez. Halimat Bayramukova kadın bağlamında güzelliğin, bakan ya da bakılan ile ilgili değil, "bakış" ile ilgili olduğunu söyler. Ona göre kadın bağlamında güzellik değişken bir değerdir. Zamana, mekâna, toplum yapısına, bireyden bireye hatta bireylerin içerisinde bulunduğu psikolojik durumlara göre farklılık gösterebilir.

Kaynakça

- Adiloğlu, A. (2005a). *Sovyet Dönemi'nde Karaçay-Malkar edebiyatı*. Başkent Matbaacılık.
- Adiloğlu, A. (2005b). *Karaçay-Malkar Türkleri*. Başkent Matbaacılık.
- Akbayev M., Bayramukova H., & Kagiyeva N. (1965). *Karaçay poeziyası antologiyası*. Stavropol Kitab İzdatelstvo.
- Aleksiyeviç, S. (2002). *Nazi işgalinde Sovyet kadınları* (S. Güvenç & H. Ünlü, Çev.). Evrensel Basım Yayın.
- Aliyeva, F. (2018). *Halimat Bayramuk'un hayatı, edebî şahsiyeti ve mensur eserleri* (Tez No. 10188171) [Yüksek lisans tezi, Ege Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Bayramuk, H. (1995). *İki kasım bin dokuz yüz kırk üç* (Y. Nevruz, Çev.). Ötüken Yayınevi.
- Bayramuk, H. (1916). *Kafkaslar ağıyor: 14 yıl* (Y. Nevruz, Çev.). Sebil Yayınevi.
- Bayramuklanı, H. (1941). *Ata curt üçün alga: Karaçay poetleni cırları*. Karoblmmilletizdatelstvo.
- Bayramuklanı, H. (1958). *Birinçi atlamla: Karaçay cazıvçulanı hıparları bla başba tilden köçürülgenle*. Karaçay-Çerkes Kitab İzdatelstvo.
- Bayramuklanı, H. (1959). *Süngen tavlaram: Nazmula bla cırla*. Karaçay-Çerkes Kitab İzdatelstvo.
- Bayramuklanı, H. (1963a). *Zalıhat*. Karaçay-Çerkes Kitab İzdatelstvo.
- Bayramuklanı, H. (1963b). Orayda. İçinde N. Kagiylanı (Ed.), *Orayda: Ateist temaga cazılğan zıatla*. (ss. 5-25). Karaçay-Çerkes Kitab İzdatelstvo.
- Bayramuklanı, H. (1969). *Cırla dedile tavlaram: Nazmula*. Stavropol Kitab İzdatelstvo.
- Bayramuklanı, H. (1977). *Ogur: Nazmula bla poema*. Stavropol Kitab İzdatelstvo.
- Bayramuklanı, H. (1990). *Ontört cıl*. Stavropol Kitab Basması.
- Bayramuklanı, H. (1996). *Caşavum: Avtobiografıyalı kitab*. Karaçay-Çerkes Kitab Basması.
- Bayramuklanı, H. (2008). *Cokdan bar bolub kalsam bir künde: Saylamala*. Elbrusoid.

- Bayramukova, H. (1957). *Lüblu ya jizn: Stihi*. Karaçayevo-Çerkesskoye Knijnoye İzdatelstvo.
- Bayramukova, H. (2008). *Tyoply liven nadejd*. Elbrusoid.
- Berberov, B. (2015). Tema voynı i mira v Karaçayevo-Balkarskoy jenskoy poezii. İçinde K. Dzamihov, A. Abazov, Z. Keşeva, D. Kumıkova & A. Tetuyev, (Eds.), *Yedinstvo narodov soyetsogo soyuzğa vajneyşiy faktor pobedi v velikoy oteçestvennoy voyne 1941-1945 (k 70-letiyu velikoy pobedi): Sbornik statey* (ss. 106-113). İzdatelskiy otdel KBİGİ.
- Hubıyları, O. (1957). *Cürek cırlaydı: Karaçay poetleni cırları*. Karaçay-Çerkes Kitab İzdatelstvo.
- Hubıyları M., Süyünçları A., & Laypanları K. (1976). *Ana literatura*. Stavropol Kitab İzdatelstvo.
- Karaları, A. (1996). *Karaçay literaturanı istoriyasını oçerki*. Karaçay-Çerkes Respublikanı Kral Kitab Basması.
- Karaları, A., & Borlakları, D. (1975). *Karaçay literatura*. Stavropol Kitab Basma.
- Karaları, A. & Borlakları, D. (1994). *Karaçay literatura*. Karaçay-Çerkes Respublika Kitab Basması.
- Karaları, A., Borlakları, D., & Karaları, Z. (2011). *Karaçay literatura*. OAO Poligraf-Yug.
- Karayeva, A. (1966). *Oçerk istorii Karaçayevskoy literaturı*. İzdatelstvo Nauka.
- Kobanları, H. (1957). *Taşa cürekden: Karaçay poetleni cırları bla nazmuları*. Kırgız Kral Basması.
- Kobanları, H. (1957). *Ciltinle: Karaçay cırçıları küvleri, nazmuları*. Kazah Kral Basması.
- Koyçuyev, A. (1995). *Sını i doğeri Karaçaya frontu*. Karaçayevo-Çerkesskoye Gosudarstvennoye Respublikanskoye Knijnoye İzdatelstvo.
- Makitov, S. (1956). *Çaşavubuznu bayragı*. Kırgız Kral Basması.
- Ordokova, A. (2001). *Lirika Halimat Bayramukovoy v kontekste razvitiya Karaçayevskoy poezii 60-80-h godov XX veka*. İzdatelstvo KÇGPU.
- Rahayev, İ. (1957). *Birge cırlayık*. Kırgız Kral Basması.
- Şaman, İ. (1997). Acı bir kayıp: Halimat Bayramuk (Y. Nevruz, Çev.). *Birleşik Kafkasya Dergisi*, (12), 16-18.

Ek

Halimat Bayramukova (1917-1996)



1931



1933



1937



1942



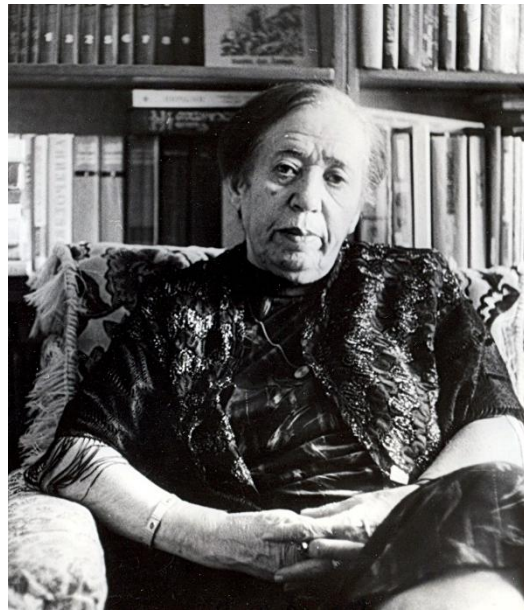
1973



1975



1978



1992

Makale Geliş | Received: 17.03.2025
Makale Kabul | Accepted: 19.04.2025
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.1659791

Süleyman EFENDİOĞLU

Prof. Dr. | Prof. Dr.

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü,
Erzurum-TÜRKİYE

Atatürk University, Faculty of Letters, Department of Contemporary Turkish Dialects and Literatures,
Erzurum-TURKIYE

ORCID: 0000-0002-2597-152X

sefendioglu@atauni.edu.tr

Bayan ZHUNUSSOVA

Öğr. Gör. Dr. | Lect. PhD

Karaganda Buketov Üniversitesi, Filoloji Fakültesi, Kazak Dil Bilimi Bölümü,
Karaganda-KAZAKİSTAN

Karaganda Buketov University, The Faculty of Philology, Department of Kazakh Linguistics,
Karaganda-KAZAKISTAN

ORCID: 0000-0003-3570-1010

bayan75-75_75@mail.ru

Kazak Türkçesi Özelinde Bağlaçların Türk Dilindeki Varlığı ve Tarihsel Gelişimi

Öz

Günümüzde modern dil bilgisinin morfoloji alanında ele alınan sözcük türleri, genel kabule göre anlam elemanları (isim, fiil, sıfat, zarf, zamir) ve görev elemanları (edat, bağlaç, ünlem) şeklinde tanımları belirlenmiş dilsel birimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Dil bilgisinde görev elemanı kabul edilen ve yardımcı sözcük olarak değerlendirilen *edat*, *bağlaç*, *ünlem* türünden sözcüklerin pek çoğunun esasında bireysel anlamlı isimlerden veya fiillerden geldiği artık kanıtlanmış gibidir. Şöyle ki Türk dilinin gelişim tarihinde yardımcı sözlerin (görev elemanlarının), genelde isim ve fiil türünden sözcüklerin ilk sözlüksel anlamlarından uzaklaşıp bir kalıplaşma/donma evresi geçirerek çeşitli dil bilgisel görevler kazanmasıyla oluştukları gözlemlenebilmektedir. Bu süreçte yardımcı sözler, yalnızca muhtevalarında değil dış biçimlerinde de değişikliklere uğrarlar. Yani çağdaş dildeki bazı görev elemanlarının bir zamanlar leksik bir anlama sahip oldukları ve daha sonra semantik bağımsızlıklarını kaybederek yardımcı unsurlar olarak işlev gördükleri tarihsel dil bilgisi çalışmalarından bilinmektedir. Bu bağlamda edat sözcük sınıfının ve onun bir alt türü olan bağlaçların da oluşumu ve gelişimi sırasında yüzyıllarca süren bir dil süreci yaşanmıştır. Bu yüzden edatlar da bağlaçlar da tarihsel derinliği olan dil unsurlarıdır. Esasında bütün dillerde isim ve fiillere göre edatların ve bağlaçların oluşumu büyük zaman ister. Kanaatimizce bağlaçlar, Eski Türkçe döneminden itibaren Türk dilinin bünyesinde var olan, ilerleyen dönemler içerisinde ise gelişimini, işlevliğini günbegün artıran Türkçenin önemli bir sözcük türü ve dil bilgisel bir kategorisidir. Günümüzde gerek Türkiye Türkçesinde gerek Kazak Türkçesinde gerekse diğer Türk lehçelerinde bağlaçların sayısı, kullanımı ve fonksiyonu hem çok karmaşık hem çok zengindir. Makalede bağlaçların Kazak Türkçesi özelinde Türk dilindeki varlığı, oluşumu ve gelişimi üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bağlaç, Edat, Türk dili, Kazak Türkçesi, Türkiye Türkçesi.

The Existence and Historical Development of Conjunctions in the Turkish Language, Particularly in Kazakh Turkish

Abstract

Today, the word types that are considered in the morphology field of modern grammar are generally accepted as linguistic units defined as semantic elements (noun, verb, adjective, adverb, pronoun) and functional elements (preposition, conjunction, exclamation). It is now proven that many of the words such as preposition, conjunction, exclamation, which are considered functional elements in grammar and evaluated as auxiliary words, actually come from individual meaningful nouns or verbs. In other words, it can be observed that in the development history of the Turkish language, auxiliary words (functional elements) are generally formed when words of the noun and verb type move away from their initial lexical meanings and undergo a period of rigidification/freezing, gaining various grammatical functions. In this process, auxiliary words undergo changes not only in their content but also in their external forms. In other words, it is known from historical grammar studies that some functional elements in the contemporary language once had a lexical meaning and later lost their semantic independence and functioned as

auxiliary elements. In this context, the formation and development of the prepositional word class and its subtype, conjunctions, has experienced a language process that lasted for centuries. Therefore, both prepositions and conjunctions are language elements with historical depth. In fact, the formation of prepositions and conjunctions according to nouns and verbs in all languages requires a great deal of time. In our opinion, conjunctions are an important word type and grammatical category of Turkish that has existed in the Turkish language since the Old Turkish period and has increased its development and functionality day by day in the following periods. Today, the number, use and function of conjunctions in both Turkey Turkish, Kazakh Turkish and other Turkish dialects are both very complex and very rich. The article will focus on the existence, formation and development of conjunctions in the Turkish language, especially in Kazakh Turkish.

Keywords: Conjunction, Preposition, Turkish language, Kazakh Turkish, Turkey Turkish.

Giriş

Bağlaçlar, dil içerisinde hem sözlüksel hem dil bilgisel bir kategoridir. Türkiye Türkçesinde olduğu gibi Kazak Türkçesinde de bağlaçlar; sözcükleri, sözcük gruplarını, cümleleri, bazen paragrafları şekil veya mana bakımından birbirine bağlayan, onlar arasında çeşitli anlam ilgileri kuran, kendi başına belirgin müstakil bir anlamı bulunmayan ancak cümle içerisinde anlam kazanan ve bu yönleriyle edatlarla birlikte dilde görev elemanı olarak kullanılan sözcüklerdir. Kazak Türkçesinde bağlaçlar (jalğawlıqtar); septewlik (çekim) ve demewlik (destek) edatlarıyla birlikte “şılawlar” (edatlar) sözcük sınıfının bir parçası olarak değerlendirilir (İsayev, 2007, s. 122-126). Bu sözcüklerin tek başına belirgin bir sözlük anlamı yoktur. Belirli bir nesneyi, hareketi, niteliği ifade edemezler. Onların sadece soyut dil bilgisel bir anlamı yani görevleri vardır. Anlamlarının bütünlüklenmesi bağladıkları kelime ve cümlelere bağlı olduğu için bağlaçlara mana bakımından yarı anlamlı kelimeler de denilebilmektedir (Kaynak, 1969, s. 697). Bu dil bilgisel anlam yalnızca diğer esas anlamlı sözcükler tarafından somutlaştırılır. Ayrıca bu sözcükler bağlaç görevindeyken bir cümlemin bağımsız üyeleri, öğeleri olamazlar. Dolayısıyla bağlaçlar sadece cümleler ve sözcükler arasındaki ilişkiyi gösteren yardımcı bir işleve sahiptirler.

Bağlaç kavramı Kazak dil biliminde ilk olarak A. Baytursınov’un (1915) eserlerinde geçmektedir. Baytursınov; “Bazı sözcükler bağlama görevinde kullanılır ve çekim ekleri gibi diğer sözcüklerin bağlamına yerleşmedikçe kendi başlarına bir anlam taşımazlar. Bu tür sözcüklere bağlaç (jalğawlıq) diyoruz.” şeklinde bir tanım vererek, *menen, üşin, arqılı, taqırıpıtı, tunralı* gibi tüm şılawları (edatları) bağlaçlara atfetmiştir (Baytursınov, 1992, s. 167).

Kazak Türkçesinde “jalğawlıqtar” terimi S. Amanjolov’un (1932) çalışmasından itibaren yerleşmiştir. Amanjolov çalışmasında: “Şılawlar (edatlar), cümledeki sözcüklerin bağlantısında özel bir yere sahip olan ve bağlantı işlevini yerine getiren şeydir. Kazak dilinde üç tür şılav vardır: septewlik şılawlar (çekim edatları), jalğawlıq şılawlar (bağlama edatları) ve demewlik şılawlar (destek/pekiştirme edatları). Bağlaçlar, sözcükler ile sözcükleri, cümleler ile cümleleri birbirine bağlayan ancak ayrı yazılan morfemleri içerir (*da, ta, ne, nemese, biraq, ya, yaki, jäne, äld, äri*, vb.).” demiştir (Amanjolov, 1994, s. 42).

Türkiye Türkçesinde bağlaçlar hakkında en geniş bilgiyi veren Zeynep Korkmaz ise; “Bağlaçlar; sözcükleri, sözcük gruplarını, cümleleri ve kimi zaman da paragrafları şekil ve anlam bakımından birbirine bağlayan ve yükledikleri işlevleri ile bağlandıkları sözler arasında türlü anlam ilişkileri kuran gramer öğeleridir.” şeklinde açıklama yapmıştır (Korkmaz, 2003, s. 1091).

Gramer kitaplarındaki adlandırmalar hariç, bağlacın tanımı hemen hemen aynıdır. Buradan hareketle bağlacın tanımı ile ilgili sözlüklere bakıldığında Türk Dil Kurumunun Büyük Türkçe Sözlük’ünde *eş görevli sözcükleri veya söz dizimi unsurlarını birbirine bağlayan sözcük türü; rabıt, rabıt edatı: ve, ya, veya, ya da vb.* şeklinde açıklama görülür (Türk Dil Kurumu [TDK], 2011, s. 196).

Türk lehçelerindeki edatlar gibi yardımcı sözcükler diğer dillerde de mevcuttur. Bu diller üzerine yapılan tüm çalışmaların dikkat çektiği sorun, edatların dil sistemindeki yeridir. Dil çalışmalarında bu konu üzerine pek çok farklı görüş vardır.

Bazı bilim adamları edatları bağımsız sözcükler olarak kabul ederken, bazı araştırmacılar bunları yapım ve çekim ekleri ile bir tutmuş ve onların aralarına dâhil etmişlerdir. Bu karışıklığın nedeni, bir yandan edatların ayrı bir sözcük gibi bağımsız bir şekilde bulunması; diğer yandan da belirgin bir anlama sahip olmayarak yardımcı işlevde yani görev morfepleri (biçim birimleri) olarak kullanılmalarıdır.

Bağlaç teriminin Türk dili gramerlerinde işleniş tarzı da birtakım karışıklıklara sebebiyet vermektedir. Bazı gramerler bağlaçları edatların bir alt türü olarak (bağlama edatı) değerlendirirken; bazıları bağlaçları ayrı bir sözcük türü (bağlaç) olarak ele almaktadırlar. Bu konuda detaylı bilgi için bk. (Yavuz, 2011, s. 61-63).

Bağlaçların Türk Dilindeki Tarihsel Gelişimi

Kazakistan sahasında Ekim Devrimi öncesi Türkolojide dilin söz dizimsel yapısına fazla önem verilmemiştir. Bu dönemde söz dizimi yeterince incelenmediği için, söz dizimsel işlevler içeren bağlaçlar da yeterince ele alınmamıştır. Morfoloji araştırmacılarının çoğu Türk dillerinde bağlaç sayısının az olması nedeniyle bu türden sözcüklerin esasında Türkçede bulunmadığını belirtmişlerdir. Bu konuyla ilgili olarak önemli dil bilimcilerin görüşlerinden bazılarını aşağıda sıralıyoruz:

“Bağlaçların yokluğu Türk dillerinin doğasına özgü bir olgudur, çünkü sondan eklemeli dillerde cümleler fiillerin gramer biçimleriyle birbirine bağlanırlar. Bu nedenle bağlama görevli özel sözcüklere ihtiyaç olmamıştır” (Amirov, 1959, s. 5).

M. Terentyev, “Türkçe, Farsça, Kırgızca, Özbekçe Dilbilgisi” adlı eserinin Kazak Dili bölümünde şöyle yazmıştır: “Kazak dilinde bağlaç yoktur. Bu dilde sözcükler birbirinin ardından sıralanır” (Terentyev, 1875, s. 179).

Türkolog Melioranskiy, “Kazak-Kırgız Dilinin Kısa Bir Grameri” adlı çalışmasında şunları söylemektedir: “Kırgızcada (Kazak dilinde – B.Zh.) çok az bağlaç vardır, bu dillerde kullanımları önemsizdir, “de” iki fiili bağlamak için kullanılır, “ve” işlevinde kullanılan “tağı”, “eger” Farsçadan gelmiştir” (Melioranskiy, 1894, s. 97). Bu çalışmanın söz dizimi bölümünde bağlaçlarla bağlanan birleşik cümleler dikkate alınmamıştır.

Gronbech, “Aslında bağlar, Türkçeye yabancıdır; öyle görünüyor ki bunlar, izahı güç, çok az istisna ile kısmen olduğu gibi alınan yabancı kelimeler, kısmen de yerli dil malzemesi vasıtasıyla yabancı cümle kuruluşuna bakarak yapılan teşkillerle yabancı dillerin tesiri altında meydana gelmişlerdir. Bundan dolayı bunlar, Kitabe Türkçesi ile muhafazakâr Kuzey ağzlarında hiç bulunmazlar. Sıralama, kelimelerin yahut cümlelerin yan yana getirilmesiyle olur, alt sıralama görevini ise ince farklar gösterme kabiliyeti üstün sayısız fiil şekilleri yapar; cümleleri birleştiren alt sıralayıcı bağlar Türkçenin yapısına bir tecavüzdür” (Gronbech, 1995, s. 44-45).

Tahir Nejat Gencan, “Dilbilgisi” adlı eserinde “Türkçede bağlaçlar, sözcük türlerinin birçoğuna oranla azdır. Kullanılanların birçoğu da Arapça ve Farsçadan alınmadır” (Gencan, 2001, s. 482) demiştir.

Bu şekilde birtakım gramerler bağlaçların Arapça ve Farsçanın etkisiyle Türkçede yer aldığını ifade ederken (Deny, 1940, s. 636; Gronbech, 1995, s. 45; Mansuroğlu, 1955, s. 59; Ergin, 1998, s. 352; Gencan, 2001, s. 482); Tahsin Banguoğlu, Necmettin Hacıeminoğlu, Zeynep Korkmaz gibi dilciler ise Türkçede bağlaçların varlığını sadece yabancı dillerin etkisine bağlamanın doğru olmayacağını vurgulamışlardır (Banguoğlu, 1998, s. 394; Korkmaz, 2005, s. 119-120; Hacıeminoğlu, 2015, s. 112-113).

Türk dilinde bağlacın bulunmadığı yönündeki görüşler, kanaatimizce Türk dilbilgisinde bağlaçların ihmal edilmesine yol açmıştır. Bağlaçlar bugüne kadar özel olarak incelenmediği için bağlaçların sayısı, morfolojik yapısı ve söz dizimsel işlevleri tam olarak belirlenememiştir. Bazı bağlaçlar değerlendirme dışı kalırken, bazı başka türden sözcükler de bağlaçlar arasında yer

bulmuştur. Bilim adamı Amirov, bağlaçların tarihini ve gelişimini belirlemek hususunda özel olarak bağlaçların etimolojisini göstermekten başka bir şey yapılmadığını söylemiştir (Amirov, 1959, s. 6).

Edat sözcük sınıfının ve onun bir alt türü olan bağlaçların oluşumu ve gelişimi sırasında yüzyıllara varan bir dil süreci yaşanmıştır. Bu yüzden edatlar da bağlaçlar da tarihsel derinliği olan dil unsurlarıdır. Bunun kanıtı, edatların oluşumunda çağdaş Türk lehçelerindeki bazı eklerin zamanla işlevini kaybederek ulandığı sözcüğün köküne kaynaşp onunla ayrılmaz bir bütün hâline gelmiş olmalarının yaygınlığıdır. Örnek: *il-e* > *ile* (*il-* fiilinin zarf-fiil şeklidir.), *uç+u+n* > *uçun* > *üçün* > *içün* > *için* (*uç* isminin vasıta şekline dayanır.), *öz+e+re* > *özüre* > *üzere* (Eski Türkçedeki *öz+e* “üst” ve *+e* yön ekinin birleşmesinden doğmuştur.), *öt-ür-ü* > *ötürü* > *ötrü* (*ötür-* “geçirmek” fiilinin zarf-fiil biçiminden çıkmıştır.), *teg-ü* > *teg-i* > *teg-i+n* > *degin* (*teg-* “degmek” fiili, /-ü/ zarf-fiil eki ve /+n/ vasıta eki ile oluşmuştur.), *tola-(y)u* > *dola-(y)ı* > *dolayı* (*dola-* fiilinin zarf-fiil şeklinden gelir.), *kıp+i* > *kibi* > *gibi* (*kıp* “kalıp” sözcüğünün *kıp+i* iyelik şeklinden çıkmıştır.), *gör-e* > *göre* (*gör-* fiilinin /-e/ zarf-fiil eki almış biçiminden gelir.), *gir-ü* > *geri* (*gir-* fiilinin /-ü/ zarf-fiil eki almış biçiminden gelir.) vb. (Hacıeminoğlu, 2015, s. 1-111).

Türkiye Türkçesindeki bağlaçların da önemli bir kısmının tarihsel süreç içerisinde ek, sözcük ve cümle kalıplaşması şeklinde oluştuğunu biliyoruz. Örnekler:

Ek kalıplaşması: *art+ı+n+dan* > *ardından*, *gerçek+ten* > *gerçekten*, *Allah+tan* > *Allahtan*, *aç-ık+ça+sı* > *açıkçası*, *ters+i+n+e* > *tersine*, *örnek+in* > *örneğin* vb.;

Sözcük grubu kalıplaşması: *bunun için*, *bundan dolayı*, *bu yüzden*, *bu bakımdan*, *buna göre*, *görünüşe göre*, *o hâlde*, *şu hâlde*, *bundan başka*, *senin anlayacağın*, *sözün kısası*, *bununla birlikte* vb.;

Birleşik sözcük kalıplaşması: *bel ki* > *belki*, *mâdâm ki* > *madem ki* > *mademki*, *çün ki* > *çünkü*, *meğer ki* > *meğerki*, *vaktâ ki* > *vakta ki*, *kâş ki* > *keş ki* > *keşki* > *keşke*, *ne teg kim* > *nitekim*, *ne hat ki* > *nehatki* ‘ne tuhaftır ki’ vb.;

Cümlelerin kalıplaşması: *hâl bu+dur ki* > *hâlbuki*, *sen de-me* > *sen deme* (*meger*, *megerse*), *ne id-e+m ki* > *nidemki* (*ne ed-e(y)+im ki*), *san-+ ki* > *sanki*, *o i-se / o i-se ki* > *oysa / oysaki*, *ol-a ki* > *ola ki*, *ol-ma-(y)a ki* > *olmaya ki*, *hay de!* > *haydi / hadi*, *bak-ar+sın* > *bakarsın*, *gel gel-e+lim* vb. (Efendioğlu, 2006, s. 196).

Bağlaçların bir kısmı ise doğrudan doğruya isim, sıfat, edat ve zarf olan sözlerin aynı zamanda bağlama görevi yüklenmiş olmalarıyla oluşmuştur: *ancak*, *artık*, *ayrıca*, *besbelli*, *böylece*, *demek*, *dolayısıyla*, *ervela*, *işte*, *kısaca*, *kuşkusuz*, *nihayet*, *önce*, *öyle*, *sonra*, *şimdi*, *şöyle*, *yalnız*, *yok* vb. (Korkmaz, 2005, s. 121).

Dolayısıyla tarihsel köken açısından bakıldığında, neredeyse tüm edatlar sözcüklerden, yani daha önce bir anlamı olan isim soylu sözcüklerden ve fiil biçimlerinden oluşmuştur. Bu konuda Türk bilim adamı Muharrem Ergin, Türkçe asıllı bağlama edatlarının isim ve fiil şekillerinin sonradan edatlaşması sonucunda ortaya çıktığını dile getirmiştir (Ergin, 1998, s. 352). Yani yukarıda da belirttiğimiz üzere bu durum, dilin belirli bir gelişim süreci içerisinde bazı isim soylu sözcüklerin ve fiil biçimlerinin başlangıçtaki sözlük anlamlarını kademeli olarak kaybederek kalıplaşp çeşitli dil bilgisel işlevler kazanması neticesinde oluşmuştur.

Genel olarak, Eski Türkçe, Orta Türkçe ve modern Türk lehçelerinde edatların gelişimindeki temel ortaklık, zarf-fiil biçimlerinin ve isimlere özgü biçimlerin eskime ve edatlaşma sürecine geçmesidir. Edatlar daha sonra, kullanım kapsamı nedeniyle dilin gelişimi içinde yavaş yavaş sözcük sınıfının bir parçası hâline gelmiştir. Türk dillerinde bu sözcük sınıfı, diğer sözcük sınıflarına göre daha sonra oluşmuştur. Onların söz varlığı ve dil bilgisel yapısı, dilin yüzlerce yıllık tarihsel gelişimi sırasında çeşitli değişikliklere uğramıştır. Korkmaz; ihtiyaç dolayısıyla Türkçenin başka sözcük sınıflarından aldığı şekilleri zamanla birer bağlama edatı hâline getirdiğini; tarihi, dinî ve sosyal şartlar sebebiyle yabancı dillerden de bağlama edatlarının Türkçeye girdiğini söylemiştir

(Korkmaz, 1969, s. 389). Buradan, bazı sözcük türlerinin bir anda ortaya çıkmadığı, ancak dilin tarihsel gelişimi sırasında, kademeli olarak oluştuğu söylenebilir. Şöyle ki gelişim ve oluşum sürecinde sözler netleşir ve dil bilgisel olarak sözcük sınıflarına ayrılır. Esasında bütün dillerde isim ve fiillere göre edatların ve bağlaçların oluşumu büyük zaman ister. Bu türden sözcüklerin dildeki kullanımı ve çeşitliliği ise o dilin zenginliği ya da işlenmişliği ile doğru orantılıdır. Necmettin Hacıeminoğlu'nun *Türk Dilinde Edatlar* adlı eserinde 611 edat madde başı olarak verilmiştir. Sadece bu bile Türkçenin ne kadar işlenmiş bir dil olduğunu göstermeye yeterlidir (Hacıeminoğlu, 2015, s. III-IX).

Dil biliminde, edatların gramer anlamlarının sözlük anlamlarından daha önemli olduğuna dair bir görüş vardır. Çünkü edatlar, dilde sadece çeşitli gramerlik işlevleri ifade etmenin bir yolu olarak kullanılırlar. Onları diğer sözcük türlerinden ayıran temel özellik budur. Edatların bir diğer özellikleri ise asıl değil, yardımcı sözcükler olmalarıdır. Dil içerisinde yardımcı sözler arasında, edatların yanı sıra *sıfatlar*, *zarflar*, *modal sözler*, *yardımcı fiiller* vb. de yer alır. Ancak bunların arasında belirgin bir anlamı olmayıp sadece gramerlik işlevi bulunan sözcük birimler yalnızca edatlardır.

Eski Türk yazıtlarında bağlaçların oluşumunda genelde zarf-fiil biçimleri esas alınmıştır. Banguoğlu'na göre; “Tercümeler yoluyla dilimize Farsça ve Arapçadan bağlam olan birçok sözcüğün girmiş olduğu bir gerçektir. Ancak bu sözcük sınıfını Türkçeye yabancı dillerden geçmiş saymak yersiz olur. Bunun organik olarak zarf-fiillerden doğmuş olduğu aşikârdır (takı ile ulay). Türkçede bağlamaların aslında zarf-fiillerden gelmiş bulunmasının delili ve sonucu olan bir cihet de bunlardan bir takımının sona yapışık (enclitique) olmalarıdır” (Banguoğlu, 1998, s. 394).

Esasında Türkçede fiilimsilerin ve özellikle de zarf-fiillerin varlığı bir taraftan bağlaça olan ihtiyacı azaltırken bir taraftan da bağlaç üretimine katkı sağlamıştır. Buna mukabil fiilimsilerin yanında isimlerden, zarflardan veya başka sözcük türlerinden edat/bağlaç üreten farklı şekiller de vardır. Tarihsel olarak, neredeyse tüm edatlar/bağlaçlar başlangıçta farklı bir anlam taşıyan müstakil parçalardır. Dilin gelişme sürecinde bunlara bazen çeşitli ekler de ulanarak yeni bir görev üstlenen türev biçimler oluşturulmuştur.

Sovyet Türkolojisinde genelde edatların ayrı bir bölüm olarak ele alındığı bilinmektedir. Dilin sistemsel özellikleri istikrarlıyken, gramer yapısı hareketlidir ve sürekli gelişmektedir. Bu nedenle dil biliminde farklı görüşlerin ortaya çıkması olağan bir durumdur. Örneğin, A. Kuruşjanov ile M. Tomanov *Orhon-Yenisey Jazba Eskertkişteriniñ Zerttelüw Tarihiy men Grammatikalıq Oçerkteri* “Orhun-Yenisey Yazıtlarının Araştırılma Tarihi ve Dil Bilgisel Denemeler” adlı ortak çalışmalarında eski Türk dilinin edatlarını modern Türk dillerinin edatlarıyla karşılaştırarak eski Türk dilinde edatların kategorik bir düzeyde oluşmadığını söylemişlerdir. Ayrıca yazıtların dilinde modern Türk dillerinde olduğu gibi bir bağlaç sisteminin olmadığını, bu nedenle bağlaçları gruplandırmaya gerek olmadığını belirtmişlerdir (Kuruşjanov & Tomanov, 1964, s. 126). Modern Türk dillerinde olduğu kadar Eski Türkçede gelişkin bir bağlaç sistemi olmadığı konusunda bilim insanlarıyla bir dereceye kadar hemfikir olsak da, bağlaçların Türk dili için temelde var olmadığı yönündeki ifadelerine katılmıyoruz. Çünkü Türkçede bağlaçların, bağlı ifadelerin veya bağlı cümlelerin Göktürk metinlerinde zaten var olduğunu; daha sonra kademeli olarak Eski Uygur Türkçesi, Karahanlı Türkçesi, Harezmi-Kıpçak Türkçesi ve Eski Anadolu Türkçesi dönemlerinde artarak devam ettiğini gözlemlemekteyiz (Hacıeminoğlu, 2015; Karahan, 2014; Tiken, 2004). Türkçede aslen bağlaç sisteminin olmadığını, bağlaçların dilimize yabancı dillerin etkisiyle alıntılama biçiminde girdiğini söylemek kanaatimizce Türk diline haksızlık olur. Göktürk metinlerinde bağlı cümlelerin ve bağlaç sayısının az olması Türkçede bağlaç olmadığı anlamına gelmez. Göktürk metinleri bilindiği üzere nutuk (söylev) metinleridir. Bu metinlerde muhtevanın ruhuna uygun olarak genelde kısa, tok ve özlü bir dil tercih edilmiştir. Yani bu durum sadece bir tercih meselesidir. Buna rağmen Eski Türk Yazıtlarında da *ažu*, *artuķı*, *takı*, *udu*, *uladı*, *ulay*, *yime/yeme*, *birle*, *kalı*, *kaltı*, *ançula*, *ançulay*, *antagın* için, *anı* için gibi pek çok bağlaç kullanılmıştır

(Tekin, 2003, s. 156-158; Hacıeminoğlu, 2015, s. 22, 112; Tulum, 1990, s. 198). Bu bağlaçlar görmezden gelinemez. Hatta Talat Tekin, *Orhon Türkçesi Grameri* adlı kapsamlı çalışmasında bu bağlaçların haricinde *üçün, tiyin, tip* vb. sözcüklerin de Orhon Türkçesinde yan cümle bağlacı olarak görev yaptıklarını ve bu bağlaçların yan cümleli birleşik cümleler oluşturduğunu yazıtlardan örneklerle izah etmiştir (Tekin, 2003, s. 158, 214). Kaldı ki Göktürk döneminden hemen sonra karşımıza çıkan Eski Uygur Türkçesi eserlerinde oldukça bol sayıda Türkçe kökenli bağlaç kullanılmıştır (Karahana, 2014, s. 57-116). “Eski Uygurcada Bağlaçlar” başlıklı kitap çalışmasında Akartürk Karahana, Eski Uygur Türkçesi metinlerinde yaklaşık otuz farklı işlevde 109 adet bağlaç tespit etmiştir. Bunların neredeyse tamamının Türkçe kökenli olduğunu belirleyen Karahana, bu bağlaçların sadece tercüme eserlerde değil telif eserlerde de kullanıldığına dikkat çekmiştir (Karahana, 2014, s. 35; 117-240). Yine alıntı kelimelerin çok az kullanıldığı Karahana Türkçesi döneminin meşhur telif eseri Kutadgu Bilig’de pek çok Türkçe bağlacın çeşitli işlevlerle yer aldığı Rabiye Memet’in *Kutadgu Bilig’deki Bağlaçların Tespiti ve Tasnifi*; Bilge Özkan Nalbant’ın *Kutadgu Bilig’de Bağlama Grupları* başlıklı çalışmalarıyla ortaya konmuştur (Memet, 2023, s. 322-331; Nalbant, 2016, s. 192-205). Burada esasında şunu belirtmek gerekir ki Türkçe zengin bir filimsi sistemi geliştirmiş olduğundan bağlama yapıları yerine daha çok karmaşık filimsili yapıları kullanmıştır. Ancak bu durum, Türkçede bağlaçlarla kurulan bağlama yapılarının hiç bulunmadığı anlamına gelmez. Bilakis Türkçe bir taraftan filimisler yardımıyla yan cümleleri isimleştirip, onları cümle ögesi şeklinde yükleme bağlarken bir taraftan da işlek bir bağlaç sistemi geliştirerek çeşitli işlevlerle donatılmış bağlı cümleler veya bağlı ifadeler oluşturmuştur.

Bütün bu tespitlerin yanında Zeynep Korkmaz’ın *Bağlaçlar ve Türkiye Türkçesindeki Oluşumları* başlıklı makalesindeki şu görüşleri de bizim için ufuk açıcı olmuştur:

Eski Türkçede sözcükleri, sözcük gruplarını ve cümleleri birbirine bağlayan bağlama görevinde birçok sözcük, edat, -A, -I, -U ve -p’li zarf-fiiller vardır. Bunların Köktürk Yazıtlarındaki sayısı sınırlı olsa da Uygur metinlerindeki sayıları hayli kabarıktır... Bu durum göz önünde bulundurulunca, “Türkçede aslında bağlaç yoktur”, gibi yanlış bir yargı yerine, Türkçede bağlaç görevinin hangi yollarla karşılanmış olduğunu, bu işlev içinde Türkçenin şekil bilgisi sisteminde hangi ek ve sözcüklerinin kullanılmış olduğunu belirtmek daha gerçekçi bir değerlendirme olur. Çünkü her dil gibi Türkçenin de bağlaca ihtiyacı olmuş; bu ihtiyacı dilin yapı ve işleyiş özelliklerinden yararlanarak türlü biçimlerde karşılamıştır... Bugün öteki Türk lehçelerinde olduğu gibi Türkiye Türkçesinde de zengin bir bağlaç kadrosu vardır (Korkmaz, 2005, s. 119-120).

Bu görüşlere dayanak olarak aşağıda sıralayacağımız bağlaçlar, Türk dilinin tamamen kendi üretimi olan ve Eski Türkçe döneminde yaygın olarak kullanılan Türkçe kökenli bağlaçlardan sadece birkaçıdır. Bunlar, dikkatlice incelenirse *sıralama, denkleştirme, karşılaştırma, pekiştirme, açıklama, sonuç, üsteleme, sebep, zıtlık* vb. anlam ilgileriyle kelimeleri veya cümleleri birbirine bağlamıştır. Burada verilen bağlaçların bazıları ise cümle başı bağlacı olduğu için başında bulunduğu cümleyi kendinden önceki ifadeye bağlamaktadır. Örnek cümlelerde dikkat çeken bir diğer husus, ifadelerin Türkçe cümle yapısıyla tamamen örtüşmesidir:

abam/apam: “eğer” (*apam* bir adakın sısar, içinteki tatış tökülğüke / “eğer tencerenin bir ayağı kırılrsa, içindeki yiyecek dökülür”). (Eraslan, 2012, s. 288).

adınta: “diğer yandan, diğer taraftan, diğer cihetten” (Gabain, 1995, s. 115).

ançata: “ondan sonra, daha sonra, ayrıca, takiben” (Gabain, 1995, s. 115).

ançula kalıtı: “aynı şekilde, böylece” (*ançula kalıtı* ol taluy kim bırkarudın singar yıl turur... bulgak anta içe belgülig bolurlar / “böylece denizde güneyden rüzgâr esmiş gibi dalga belirir”). (Eraslan, 2012, s. 291).

ançulayu: <ançu+la-yu “böylece, aynı şekilde” (*ançulayu* emrar erti sizni tüzüğü anası oğlanı seferçe). (Hacıeminoğlu, 2015, s. 120).

angmıntın: <*ang+mı+n+tın “hatta” (*angmıntın* irkek yime ermez tişi yime ermez arşularka değı tınlıqlar ertnilig linxualıg örgünler üze olurup... / “*hatta* ne erkek ne dişi olmayan hünsalara kadar canlılar mücevher ve linhualı tahtlar üzerine oturup...”). (Eraslan, 2012, s. 281).

anın: <*an+ın “o sebeple, onun için, bu yüzden” (*anın* kamağ tınlıqlar ayayu ağırlayu tapınu udunu atayu tutmış kergek / “*bu yüzden* bütün canlı varlıklar saygı göstermeli, tapınmalı, adını anmalı”). (Eraslan, 2012, s. 281).

anı üçün: “onun için, o sebeple, o yüzden” (begleri yeme bodunu yeme tüz ermiş, *anı üçün* ilig ança tutmuş erinç / beyleri de halkları da uyum içinde ihtilafsız imişler, *onun için* devleti öylece yönetmişler şüphesiz”). (Tulum, 1990, s. 198).

anta basa: “ondan sonra, bunun üzerine” (*anta basa* yarlıkadı munçulayu öğretingüsin dört toğumın toğmış tınlıqlarığ / “*bunun üzerine* canlıların dört doğumu ile ilgili bilgiyi vaaz etti”). (Eraslan, 2012, s. 286).

antagının üçün: “bu sebeple, o yüzden, ondan dolayı” (bir todsar açsık ömezsen *antagının üçün* igidmiş kaganının sabın almatın yir sayu bardıg / “bir de doycak olursan açlıgı düşünmezsın, böyle olduğun için, seni besleyip doyurmuş olan hakanlarının sözlerini dinlemeden ve rızalarını almadan her yere gittin”). (Tulum, 1990, s. 198).

artukı: <art-uk+ı “ayrıca, ilave olarak, ilaveten” (bunça barkıg bedizig uzug kağan atısı yolug tegin men ay *artukı* dört kün olurup bitidim bedizetdim / “bunca barkı, süslemeleri, sanat işini kağanın yeğeni Yollug Tegin ben (*aya ilave olarak*) otuz dört gün oturup yazdım, süsledim, yaptım”). (Aydın, 2021, s. 100).

azu: “veya, ya, ya da, yoksa, yahut, veyahut” (*azu* bu sabımda igid bar gu? / “*yoksa* bu sözlerimde yalan var mı?”; *azu* turuk sub erser opayın, *azu* itmiş yaratmış tatıglıg aş erser aşayın / “*ya* duru su olsun içip yutayım *ya da* yapılmış edilmiş tatlı yemek olsun yiyeyim”). (Tekin, 2003, s.56); (bir bakır *azu* yarım bakır içgüll! / “bir ölçü *veya* yarım ölçü iç!”). (Eraslan, 2012, s. 279).

azuça: <azu+ça “ya, ya da, veya, veyahut” (muntağın tuytaçılar bolsar yime *azuça* sınığursak tuyunup kiçig kölungü öze ozarlar, *azuça* belgü öze taştın singar tileyürler, *azuça* yıntam kuruğ öze tuyunurlar / “bunların arasında tanıyanlar bulunursa da bunlar *ya* tek yönlü tanıyıp hinayana mezhebine göre kurtulurlar, *ya* tefrik edici alametlerle onu dışarıda ararlar, *ya da* hep boş yere tanıdıklarını sanırlar”). (Gabain, 1995, s. 43; Eraslan, 2012, s. 279).

azuça yime: “yahut, veyahut, ayrıca” (*azuça yime* kirlig tapçalıg yavız artak aş içgülerig adınlarka birtim erser. / “*veyahut* kirlı ve pis kötü bozuk yiyecek ve içecekleri başkalarına verdim ise.”). (Eraslan, 2012, s. 279).

birle: <bir+le “ile, ve” (şakımını burkan *birle* dört burkanlarığ... / şakımını burkan *ile* dört burkanları...) (Eraslan, 2012, s. 278).

biriki: <bir+ik-i “ve, ile” (sabımın tüketi eşitgil ulayu ini yegünüm oğlanım *biriki* oğuşum budunum). (Hacıeminoğlu, 2015, s. 131).

birök/birük: <bir+ök “eğer, fakat, ise” (*birök* iligi yok erser, asığsız kuruğ kalır / “*eğer* eli yok ise, faydasız boş kalır”); (*birök* öçmeksiz erser, ötrü kayutın yime kelmeksiz bolur / “*fakat* onlar sükûnetsiz iseler, sonra yine bir yerden gelmezler”). (Eraslan, 2012, s. 288-289).

birök yana: “eğer yine” (*birök yana* tınlıg tip yad sakınçlıg körüm turğursar yanturu yana evrilür belgü-te tilik-te / “*eğer yine* canlı diye yabancı bakış meydana getirse, tekrar sembol de dilek de döner”). (Eraslan, 2012, s. 290).

bolay ki: <bol-ay+ki “belki” (gel gidelim ikisinden biri *bolay ki* canın vire alğıl, menüm canımı koğul dedi / “gel gidelim *belki* ikisinden biri canını verir al, benim canımı bırak dedi”). (Hacıeminoğlu, 2015, s. 131-132).

erİNç: <*er-i-n-ç “belki, galiba, her halde” (anda kisre inisi içisin teg kılınmaduk *erİNç*). (Hacıeminoğlu, 2015, s. 241), (Eraslan, 2012, s. 293).

erki: <er-ür+ki “belki, acaba, herhalde, kim bilir” (kim erdi *erki* bu bütün yırtın). (Hacıeminoğlu, 2015, s. 241), (Eraslan, 2012, s. 293).

evirü: <evir-ü “ile, ve” (ögüm, kanım, katunlarım *evirü* uluğlarım / annem, babam, hatunlarım **ve** büyüklerim). (Hacıeminoğlu, 2015, s. 147).

ilen: <il-e+n “ile, ve” (yüreği *ilen* bilin kolbıçın ağırdur / yüreği *ile* belini koltuk altı gibi ağırtır). (Eraslan, 2012, s. 278).

imdi/emdi: “böylece, böyle, artık, nihayet, bundan sonra, madem ki” (*emdi* yürek yırtılır), (attın *emdi* sen tögül). (Hacıeminoğlu, 2015, s. 162).

İNçe kaltı: “öyle, böyle, bunun gibi” (ığaçlar şişer ürülür *İNçe kaltı* er, kim... tolkukuğ ürerçe / “ığaçlar, bir insanın tulumu üfleyip şişirdiği *gibi* şişerler”). (Gabain, 1995, s. 125).

İNçip: <İNç-ip “fakat, böyle, yahut” (*İNçip* igleyü birle ök sav söz kodup tutar kapar erken ölüp bartı / “*fakat* hastalanınca sözü koyup (dilden olup) tutulup kalırken ölüverdi”). (Eraslan, 2012, s. 278).

kaçan/kaçan kim: <*ka+ça+n kim “ne zaman, ne zaman ki, vakta ki” (siz *kaçan* burhan kutın bulsar siz, mini titmeñ kutgarıñ / “siz *ne zaman* burhan ruhuna ulaşırsanız, beni terk etmeyin, kurtarın”). (Gabain, 1995, s. 125). (*kaçan kim* ıddısang ol yirke şahzad manga anglatsa men hem bolğamen şad). (Hacıeminoğlu, 2015, s. 163).

kali: <kal-ı “artık, nihayet, eğer, şayet” (oğrap *kali* kelse saning karşı süle), (kıska etin kelse *kali* kutluğ yay). (Hacıeminoğlu, 2015, s. 165-166).

kaltı: <kal-ıt-ı “gibi, böyle, aynı şekilde” (*kaltı* utmat apamar yıl köngül-üg saçıp kudur ögsüz kılır / “*aym şekilde* cinnet, sara, yel gönlü dağıtıp deli ve akılsız yapar”). (Eraslan, 2012, s. 290).

kim: “ki” (yükünür men ontın singarkı orun-larta erigme ulug küçlüg erkliglarning sogançig tatıglıg tılangurmak edreminge *kim* bolar-ning neçe bar erser yig edrem-ning iş ködügleri art basut kılınlar manga / “on cihetteki yerlerde olan ulu güçlü kudretlilerin sevimli tatlı güzel konuşma fazileti önünde saygıyla eğilirim *ki* bunların var olan nice üstün faziletleri bana yardım etsinler diye saygıyla eğilirim”). (Eraslan, 2012, s. 283).

ma/me: “da/de, dahi, ve” (beglerge bolgıl başlık *ma* menglep). (Hacıeminoğlu, 2015, s. 248-249).

negüde: “bundan dolayı” (Gabain, 1995, s. 116).

neteg kim/niteg kim: <ne+teg kim “nitekim, bu sebeple” (*neteg kim* biligsiz bilümez munı, ukuşluğ ukupan küzetür anı). (Hacıeminoğlu, 2015, s. 186).

niçe kim / neçe kim: <ne+çe kim “nasıl ki, ne zaman ki, sanki, adeta” (*niçe kim* acıg irse tatlı taptıng, niçe kim çizdi irse anda suret). (Hacıeminoğlu, 2015, s. 184).

niçük kim / neçük kim: <ne+çe+ök kim “nasıl ki, nitekim” (kiçer antig *niçük kim* kul tirildi, *niçük kim* kizdi yalguz taglar ara). (Hacıeminoğlu, 2015, s. 185, 278).

ok/ök: “da/de, dahi, yine, bizzat, yalnız, ancak sadece vb.” (bu *ök* kün ay teñriden yana kün; bu *ök* sening balıkingta künün yingak bil uluğ bedük bar; konukluk munça *ök* bolur tir irdim; bu tün *ök* alku yeklerig barça bulunug yingak saçgay; bir *ök* bizni ölürsersen yine). (Hacıeminoğlu, 2015, s. 252-253).

ötkürü: <öt-kür-ü “ötürü, bundan dolayı, bu sebepten” (ölüg et’özintin yavız yıd önip, *ötkürü* ögi kanğı barça yirip yarsıp titip ıdalap ırak tezerler / “ölü vücudundan pis kokular yükselir,

bu sebepten dolayı anası ve babası hep iğrenip nefret ederek onu terk edip uzaklaşırlar”). (Eraslan, 2012, s. 283).

ötkürü yene: “bundan başka, ayrıca” (bo künte ınaru bo nom erdinig boşgungalı tutgalı okıtgalı sözlegeli *ötgürü yene* adınlarka bo nom erdini içinteki yarlıgça yorıgalı ötünü teginür biz / “bu günden sonra bu akide cevherini öğrenmek için, tutmak için, okutmak için, söylemek için, ayrıca başkalarına bu akide cevheri buyruğuna göre hareket etmek istiyoruz”). (Eraslan, 2012, s. 286).

ötrü: <öt-ür-ü “sonra, böylece, bunun üzerine, çünkü” (olarning tezmişin körüp ol kuotau atlıg beg *ötrü* olarnı okıyu inçe tip tidi / “onların kaçtığını görüp o Kuotau adlı bey, *bunun üzerine* onları çağırıp şöyle dedi”). (Eraslan, 2012, s. 283).

takı: <tak-ı “ve, fakat, daha, ve daha, müteakip, ayrıca, böylece” (bir kişi ölüť ölmekte ulatı tokuz karmaputlarig iyin kezikçe ertser, takı angar edgü kılğuluk em yürüntek al altag bar / “eğer bir kişi insan öldürmekte ve diğer dokuz amel yolunu sırasına göre işlese, *böylece* onu iyi kılacak ilaç ve usul var”). (Eraslan, 2012, s. 284); (beş yüz erenning aşı suvı kölüki *takı* ne kergekin alku tüketi berip uzatıp öntürdi / “beş yüz kişinin yiyeceğı, içeceğı, yük hayvanı *ve daha* ne gerekiyorsa, tamamen verip geçirip uğurladı”). (Eraslan, 2012, s. 278).

takı yime: “ve, ve yine, tekrar” (*takı yime* bu yawız yirke tayaklıgın bütğölüg neçe ödlar bar erseler alar barça yirümedin artamadın tükellig büte tegingeyler / “*ve yine* bu kötü yere dayanma ile kemale erecek nice zamanlar var ise, hepsi bozulmadan tam olarak mükemmelliğe erecekler”). (Eraslan, 2012, s. 284).

turum ara: “esnasında, bu arada” (Gabain, 1995, s. 116).

udu: <ud-u “bunun üzerine, ayrıca, sonra, ancak” (İlteriş Kagan kazanmasar *udu* ben özüm kazanmasar / “İlteriş Kağan kazanmasaydı *ayrıca* ben kazanmasaydım”). (Tekin, 2003: 156); (tañ tañladı *udu* yir yarudu *udu* kün toğdı / “tan ağardı, *sonra* gün ağardı, *sonra da* gün doğdu”). (Hacıeminoğlu, 2015, s. 199).

ulatı: <ula-t-ı “ve, ve diğerleri” (ögli kañlı *ulatı* kişi ogul / “anne, baba *ve* kişi *ve* oğul”); (üzte bozta *ulatı* üküş nızwanılar / “kin *ve* bir sürü ihtiraslar”). (Gabain, 1995, s. 95).

ulayu: <ula-yu “ve, ile, dahi, ve dahi” (ögüm katun *ulayu* öglerim, ekelerim, keliñünüm, kunçuyılarım / “annem hatun *ve* (üvey) annelerim, ablalarım, gelinlerim, prenseslerim”). (Tekin, 2003, s. 157).

uzatı: <uza-t-ı “hatta” (*uzatı* sudurug yime tükel bilmiş ol vyakran yangı üze / “*hatta* suduru vyakran metodu ile tamamen bilmiş”). (Eraslan, 2012, s. 285).

yana: <yan-a “yine, tekrar, sonra, daha, ayrıca, ilave olarak” (*yana* azkıa tapıgıg tavar itdımız / “*sonra* biz azıcık saygı hediyesi gönderdik”). (Eraslan, 2012, s. 285).

yanturu: <yantur-u “yine, tekrar, karşı, daha, hatta” (*yanturu* mini kemişü utup sewinçsiz utlısız kılıt mening küçümün / “*yine* beni fırlatıp benim gücümü sevinçsiz, mükâfatsız kıldı”). (Eraslan, 2012, s. 285).

yime: <yim-e “yine, ve, tekrar, hem, ayrıca” (*yime* amtı bolzun esengü alkış tözü nom arkasınga / “*ve* şimdi hayır dua mükemmel akide arkasına olsun”); (ne türlüğ burun iğı erser, *yime* edgü bolur / “ne türlü burun hastalığı varsa, *yime* iyi olur”). (Eraslan, 2012, s. 285).

Elbette günümüz çağdaş Türk lehçelerinde ve modern Kazak Türkçesindeki bağlaçların sayısı eski Türk dilinden daha fazladır ve görevleri de çok yönlüdür. Ancak yukarıda sıralanan öz Türkçe bağlaçlar ile bugün Kazak Türkçesindeki işlek, zengin ve yerli bağlaç kadrosu, Türk dilinde bağlama sisteminin aslen var olduğunu; bu bağlaçların ödünçleme değil, içsel bir şekilde tedricen gelişerek yüksek bir olgunluğa ulaştığı gerçeğini ortaya koyar.

Hacıeminoğlu'na göre “Türkçenin bünyesine hem yabancı dillerden alınan hem de kendi imkânları ile teşekkül eden birçok bağlaç girmiştir. Onun içindir ki bağlama edatlarının teşekkülünü sadece yabancı dillerin tesiri ile izah etmek doğru değildir. Bunda geniş ölçüde Türkçenin gelişmiş ve işlenmiş bir dil olmasının rolü vardır.” (Hacıeminoğlu, 2015, s. 113).

Bağlaçlar eski anıtların dilinde az sayıda görülse de onlar bu döneme yeni bir iz bırakmayı başarmışlardır. Dilin yapısı zaman içinde gelişir, değişir, yeniden şekillenir. Kondratyev araştırmasında “yeme” sözcüğünün eski dilde bağlaç görevinde kullanıldığını belirtmiş ve “azu” sözcüğünün de bağlaç olduğu sonucuna varmıştır (Kondratyev, 1981, s. 131). G. Aydarov, bağlaçlar arasına *yeme/yime*, *ok/ök*, *ma/me*’yi dâhil etmiştir (Aydarov, 1969, s. 148). A. N. Kononov, eski Türk yazıtlarıyla ilgili çalışmasında *azu*, *yeme*, *tağı*, *udu*, *ma*, *artuğı* sözcüklerini bağlaç olarak almış ve bunları sıralı bağlaçlar ve eşdeğer bağlaçlar olarak ikiye ayırmıştır (Kononov, 1980, s. 203).

R. Amirov çalışmasında, M. Terentyev’in “Kazak dilinde bağlaç yoktur, sözcükler yan yana sıralanırlar” ve P. Melioranskiy’in “eski dilde bağlaçlar çok azdır” yönündeki görüşlerini dile getirmiş ve esasında runik yazıtlarda bağlaçların var olduğunu, hatta onların diğer sözcük türlerinin yerine kullanıldığını ve seçme/alternatif anlamında ifade edilen “azu” sözcüğünün hem bağlaç hem de soru edatı olarak işlev gördüğünü ve bu sözcüğün modern Tuva dilinde de bulunduğunu belirtmiştir (Amirov, 1959, s. 70). Ayrıca Amirov, eski Türk yazıtlarının dilindeki “yeme” ve “azu” gibi sözcükleri bağlaçlara örnek göstererek, bu bağlaçları Kazak Türkçesinde bağımsız bir kategori olarak ele almıştır.

Türk dilinin genelinde olduğu gibi Kazak Türkçesinde de bağlaçların çoğunun, dil gelişimi sürecinde önceki sözlük anlamlarını yavaş yavaş yitiren ve soyut bir dil bilgisi anlamı kazanan yeni anlamlara sahip sözcükler olduğu söylenebilir. Örnek olarak Eski Türk runik yazıtlarının dilindeki “yeme” ve “azu” biçimleri, modern Kazak Türkçesindeki *jäne* (ve) ve *älde* (veya) bağlaçlarına karşılık gelmektedir. Söz dizimsel ilişkideki gramer anlam ve süreçleri açısından karşılaştırdığımızda önemli bir farklılık görülmemektedir. Bu türden sözcüklerin eski Türk yazıtlarında bazen zarf görevinde kullanıldığı da görülmektedir. Daha sonraki dönemlerde söz dizimsel ilişkide gramer anlamları genişlemiş ve zamanla edat/bağlaç görevleri yaygınlık kazanmıştır. Örneğin, Orhun Yazıtlarında kesin bir şekilde bağlaç olarak belirlenen *azu* (veya, yoksa, yahut, şayet), *artukı* (üstelik, ayrıca), *takı* (ve, de/da, dahi), *udu* (ve, ile, ancak), *ulayı* (ve, ile), *yeme* (ve, dahi, de/da) sözcüklerinin sırayla *az-* “*azmak*, *yoldan sapmak*”; *art-* “*artmak*, *çoğalmak*”; *tak-* “*takmak*”; *ud-* “*takip etmek*, *izlemek*”; *ula-* “*birleştirmek*”; *yem-* “*ilave etmek*, *eklemek*” fiillerinden geldiği düşünülmektedir (Tekin, 2003, s. 156-157).

Kazak Türkçesinde “azu” edatı anlamına gelen “älde” sözcüğünün Arap dilinden geldiği varsayımı vardır. Bu biçimin ilk olarak soru edatları arasına dâhil edildiği ve daha sonra dikkatli bir araştırmadan sonra isteğe bağlı/alternatif bağlaçları listesine eklendiği aşikârdır. Diğer lehçelerle karşılaştırıldığında bu bağlaçların, Tuvaca ve Tofacada Eski Türk runik yazılı anıtların dilinde olduğu gibi aynı biçimde ve aynı anlamda kullanıldığı tespit edilmiştir. Örneğin, Tofa dilinde: *Azı çü læn? Azı at paan, azı inæk poon?* (Bu nedir? At mı yoksa inek mi?). *Azı alır men baan, azı albas men baan?* (Ya alırım, ya almam) (Rassadin, 1978, s. 265). Tuva dilinde: *Daarta men Qızılçe azı Abakançe çoruur men.* (Yarın Kızıl’a veya Abakan’a gideceğim). *Horuda baraan köstür, mal be azı haragan be, ilgavayındar men.* (Tarlada bir şey görünüyor, ayırt edemiyorum: sığır mı yoksa karagan mı?) ifadeleri Eski Türkçe ile örtüşür (İshakov & Palambah, 1961, s. 452).

Neticede bağlaçlar, bugüne kadar Eski Türkçe döneminden günümüze kadar Türk dilinin bünyesinde yer alan ve tarihsel süreç içerisinde günbegün gelişerek Türkçenin ifade gücüne

kıvraklık ve zenginlik kazandıran gramer görevli dilsel unsurlardır.¹ Türkçede metin oluşumunda bağlaçların yeri üzerine önemli bir makale yayımlamış olan Tahsin Aktaş, Türkçede bağlaçların metin üretilmesine ciddi katkı sağladığını, art arda sıralanan cümleler arasında bağlaçların değişik türlerde (sıralama, karşıtlama, destekleme, açıklama, pekiştirme, çürütme vb.) ilişkiler kurup anlamlı bütünler oluşturduklarını dile getirmiştir (Aktaş, 1994, s. 64). Türkiye Türkçesinde bağlaçlar üzerine yüksek lisans tezi hazırlamış olan Lemî Akın ise, metin taraması neticesinde Türkiye Türkçesinde yirmi dört farklı işlevde 763 bağlaç tespit etmiş ve bunlardan 574'ünün Türkçe kökenli olduğunu ortaya koyarak; “temelinde bağlaç olmadığı söylenen Türk dilinin, günümüzde kendi bünyesinden çıkarmış olduğu Türkçe bağlaçların oranının yabancı ve karışık kökenli bağlaçların oranına göre çok yüksek olması dikkat çekicidir” şeklinde tespitini dile getirmiştir (Akın, 2004, s. 241). Yine Türkiye Türkçesi ağızlarında bağlaçlar konusu üzerine kıymetli bir doktora tezi hazırlayan Serdar Yavuz, 152 eser ve yaklaşık 18800 sayfa metin üzerinde çalışarak Türkiye Türkçesi ağızlarında yirmi sekiz değişik işlevde 734 farklı bağlaç (562'si Türkçe kökenli) tespit etmiştir. Bunların her birini cümledeki yerine, yapısına ve işlevine göre örneklendiren Yavuz, “Türkiye Türkçesi ağızlarında yapılan taramalar sonucunda 734 tane bağlaç görevli dil birliği tespit edilmiştir. Bu veriler ‘aslında Türkçede bağlama görevinde kullanılan kelime yoktur’ değerlendirmesinin belki de çok eskide kaldığının göstergesidir” şeklinde bir görüş bildirmiştir (Yavuz, 2010, s. 665).

Hülasa Türkçe bağlaç üretiminde çoğu zaman kendi imkânlarını devreye sokmuş bazen de başka dillerden alıntılama yoluna gitmiştir. Bugün Kazakçanın bağlaç kadrosunun da pek çoğunun öz Türkçe sözcüklerden oluşması bu durumu doğrular. Bu bağlamda aşağıda Kazak Türkçesinde yaygın olarak kullanılan ve alıntı olmayan Türkçe kökenli bağlaçlardan bazıları örnek olarak dikkatlere sunulmuştur²:

al “ancak, fakat, ise”

Oğan eşqaysısının eştemelerin ketpeydi, *al* men bolsam basımnen jawap berüwim kerek. (Sokpakyayev, 2021, s. 62).

“Bunun için hiçbirinizin hiçbir şeyi gitmeyecek, *fakat* ben ise bunu başımla ödeyebilirim.”

alayda “ancak, gelgelelim”

Alayda ayıptan-tayıp oyına tüsip ketkende, jap-jalañaş omırawın ayaz süyip alğanday, jürek tusı muzdap qoya beredi. (Kekilbayulı, 2010, s. 51).

“*Ancak* durup dururken aklına gelince, çırılçıplak göğüslerini ayaz öpmüş gibi yüreğinin yanı donup irkiliverdi.”

al endeşe “öyleyse, yoksa”

– Jaraydı. *Al endeşe*, tıñda. Mahabbatta ömirdiñ sırlı mäni bar dep uğınuwşı ediñ. Sol maxabbatıññıñ mäni sanalatın Näziygül küyewge şıqqan eken. (Serikbayulı, 2025).

“Pekâlâ. *Öyleyse* dinle. Aşkta hayatın gizemli anlamı vardır diye düşünüyordun. O aşkın anlamı sayılan Näziygül kocaya varmış.”

atap aytqanda “yani, açıkça söylemek gerekirse”

Qazaq jüzderin is jüzinde özderiniñ ortasınan şıqqan biylerge, *atap aytqanda* ulı jüzdi Tölege, orta jüzdi Qazıbekke, kişi jüzdi Äytekege basqarttı. (Ilgisheva & Efendioğlu, 2022, s. 28).

“Kazak cüzlerini pratikte kendi aralarından çıkan beylere, *yani* büyük cüzü Töle’ye, orta cüzü Kazıbey’e, küçük cüzü Äyteke’ye yöneltirdi.”

¹ Günümüz Türkiye Türkçesinde ve Türkiye Türkçesi ağızlarında bağlaçların zenginliği ve yapısal-işlevsel çeşitliliği için şu çalışmalara bakılabilir: (Daşdemir, 2015, s. 141-152; Akın, 2004; Ceylan, 2005; Yavuz, 2010).

² Burada sıralanan Kazak Türkçesindeki bağlaçların yapısal ve işlevsel tasnifi için bk. (Efendioğlu & Serdalina, 2023, s. 557-573; Zhunussova, 2024, s. 189-336).

- älde** “yahut, ya da, yoksa”
– Şığısındar ma, joq pa? *Älde* bıt-bıt qıp, süyrep alıp şığıayın ba? (Sokpakyayev, 2014, s. 262).
- “Çıkacak mısınız? *Yoksa* döve döve sürükleyerek çıkarayım mı?”
Nege? Nege sol üşin zarlamasqa!
Basqınşını sökpeske, Qarğamasqa!
Älde mına ömirde xalıqtardan,
Ulttardan da qımbattı bar ma basqa?! (Kekilbayulı, 2010, s. 44).
“Neden? Neden bunun için ağlamayalım!
Baskıncıya sövüp saymayalım,
Onu kargımayalım!
Yoksa bu dünyada halklardan,
Uluslardan değerli var mı başka?!”
äri “hem, hem de, gerek... gerek, üstelik”
Bul arqılı jastar birneşe ayğa bolsa da, *äri* azdap qazaqşa üyrenedi *äri* salt дәstürlerdi.
“Bu vasıtayla gençler birkaç ayda da olsa, *gerek* biraz Kazakça *gerekse* biraz gelenekleri öğrenirler.” (Biray vd., 2015, s. 128).
Qırğızbaydıñ qatını Saliya saldırlap qalğan, *äri* aşuwsañ, *äri* aqköñil añqıldaq kişi edi. (Murtaza, 1980, s. 225).
“Kırğızbay’ın kadını Saliha çok konuşan, *hem* asabi *hem* samimi, açık yürekli bir kişiydi.”
äsirese “bilhassa, özellikle”
Biraq amal ne, ursıp aytqan aqılımdı küle tıñdap, jöni kelse, mazaqta ket beretin. *Äsirese* osı bir tilin şığıaratın әdetti qaydan tapqanın bilmeymin, qanşa aytсам da qoyar emes.
“Ancak ne çare, azarla söylediğim öğüdü gülerек dinleyip, doğru olsa da dalga geçerdi. *Özellikle* o dilini çıkarma alışkanlığını nereden kazandığını bilmiyorum, defalarca söylememe rağmen terk etmedi.” (Yavuz, 2018, s. 961).
äytewir “sonunda, nihayet, nasıl olsa, her nasılsa”
Kömilgen ölekse kezikti me eken, әlde basqa birdeñe tabıldı ma, *äytenir* ol bir jerdi aldınğı eki ayağımen tırmalap qaza bastadı.
“Gömülmüş leşe mi rastlamıştı, yoksa başka bir şey mi bulmuştu, *her nasılsa* o bir yeri ön iki ayağı ile tırmalayarak kazmaya başladı.” (Yavuz, 2018, s. 719).
äytkende “ancak, fakat, ama”
Durıs, ol anasınıñ sözün uqpaydı, *äytkende* әdettene bersin. (Jumabayev, 2013, s. 88).
“Doğrudur o annesinin sözünü dinlemez, *ancak* buna alışsın.”
äytpegende “yoksa, öyle olmasa, öyle olmasa bile”
– Jumısqa asıǵıp turdı goy, *äytpegende* Mämbettiñ jayın estigen qızıq edi. (Esenjanov, 1988, s. 25).
– “İş için acele etti durdu ya, *öyle olmasa* Membet hakkında dinlemek eğlenceliydi.”
Ötken jıldarı may дәriden qaşқан öziñiz, *äytpegende* töl munan da köp bolar edi. (Slanov, 1954, s. 57).
“Geçen yıllarda merhemden kaçınan sizdiniz, *yoksa* yavru bundan da çok olurdu”.
äytpese “yoksa, öyleyse”

– Joldastar, böget jasamañdar, *äytse* şabıtınan ayrılıp, biz jaña jılsız qalamız, -dedi Xalel. (Mağavin, 2004, s. 280).

“– Yoldaşlar, müdahale etmeyin *yoksa* ilhamı kaybedip biz yeni yılsız kalırız, dedi Halel.”

äytse de “ama, fakat, öyle olsa da, öyle olsa bile”

Nurım oylanıp qaldı da, *äytse de* qara sur bastıq jönindegi öz sının aytıp tastadı. (Esenjanov, 1988, s. 1280).

“Nurım biraz düşündü *ama* kasvetli patrona yönelik eleştirilerini dile getirdi.”

biraq “fakat, ama, ancak, lakin”

Biraq onıñ ornınan aşılğan sañılawğa sıymas edik. (İsabay, 2008, s. 9).

“*Fakat* onun altından açılan deliğe sığmazdık.”

Jası ülken *biraq* eseye qoymağan. (İlgisheva & Efendioğlu, 2022, s. 64).

“Kendisi yaşlı *ama* henüz büyümemiş.”

birde... birde “bazen... bazen”

Jeñil kaşaba qatqaq joldıñ betine *birde* tiyip, *birde* tiymey, qalqıp kele jatqanday äser aladı. (Sokpakhbayev, 2021, s. 89).

“Yeğni kızak donmuş yolun yüzüne *bazen* değıp *bazen* değmiyor ve süzülüyormüş hissi veriyor”.

birese... birese “kâh... kâh, bazen... bazen”

Men enesine ilesken qulın tärizdimin, *birese* o jağına, *birese* bu jağına şığamın. (Sokpakhbayev, 2014, s. 11).

“Ben annesine yapışmış kulun gibiyim, *bazen* o tarafına *bazen* bu tarafına geçiyorum.”

bolmasa “ya da, yahut”

Ras, sın aytamın, Apam bul dünyede jalğız ret därigerge *bolmasa* baqsı-balgerge qaralmay, saw-salamat öte sıqtı. (Bökey, 2021, s. 18).

“Evet, gerçek söylüyorum; anam bu dünyada bir kez hekime *ya da* baksı şamana görünmeden sağ salım göçüp gitti”.

buğan qosa “ayrıca, bununla birlikte, buna ek olarak”

Buğan qosa jan-januwarlar atawların bildiretin esimler bolıp ekige bölinedi. (Abişeva, 123).

“*Ayrıca* hayvan adlarını temsil eden isimler de ikiye ayrılmaktadır.”

degenmen “ancak, fakat, ama”

Ras, kärelew jılqı *degenmen* sizdiñ jumısıñızğa jarap jatır, – değeni. (Aytmatov, 2021, s. 13).

“Doğru, yalıcı bir attır *ancak* sizin işinizi görür, demişti”.

dese de “ancak, yine de”

Älbette, ol saylawdan keyin ertesine boladı degen söz emes. *Dese de* mañızdı özgeris boladı degen oydamın. (Ortalıq Qazaqstan, 2022, s. 121).

“Elbette bu, seçimden sonra hemen ertesi gün olacaktır anlamına gelmiyor. *Ancak* önemli değişiklikler olacağını düşünüyorum”.

dey turğanmen “ancak, fakat, yalnız”

Dey turğanmen ol köneniñ barlığın sıpıra joqqa şığarw, jappay teristew poziciyasın ustaydı. (Ana Tili, 2021, s. 9).

“*Ancak* o, eskinin hepsini toptan yok saymak, bütünüyle kötülemek konumunda bulunuyor”.

endeşe “öyleyse”

Öziñ de osınşa qudiretke jurttıñ qapısın tawıp jetpep pe eñ, *endeşe* öziñ de jurtqa qapıñdı taptırtpa... (Kekilbayulı, 2010, s. 73).

“Kendin de bu kadar kudrete halkı üzerek ulaşmamış mıydın, *öyleyse* sen de halka kendini üzdürme...”

jäne “ve, ile, da (de)”

Bul terezeden awıldın batıs jaq bir bölegi *jäne* stantsiyağa qaray baratın tas jol anıq körinip turuwşısı edi. (Muratbekov, 2004, s. 18).

“Bu pencereden köyün batı tarafının bir kısmı *ve* istasyona doğru giden taş yol açık bir şekilde görünüyordu.” (Efendioğlu & Serdalina, 2023, s. 546-577).

keyde... keyde “kâh... kâh, bazen... bazen, bir... bir”

Sâl sayabırlap barıp, qaytadan *keyde* jañbır, *keyde* qar, *keyde* jañbır, *keyde* qar alma-kezek jawadı da turadı. (Aytmatov, 2021, s. 163).

“Biraz diner gibi olduktan sonra yeniden nöbetleşe *kâh* yağmur *kâh* kar *kâh* yağmur *kâh* kar yağıp duruyor”.

kerisinşe “aksine, bilakis”

Qıs aylarında özge azıq-tüliklerde dārūwmender azayğanda, sütttegi dārūwmender azaymaydı, *kerisinşe* jaqsı saqtaladı. (Jas Alaş, 2004, s. 8).

“Kış aylarında diğer besinlerdeki vitaminler azaldığında sütteki vitaminler azalmaz, *bilakis* iyi korunur.”

men / ben / pen “ve, ile, -la, -le”

Dastarxan jıynalğasın tımağı *men* qamşısın aldı. (Nurpeyisov, 2004, s. 22).

“Sofra toplandıktan sonra bōrkünü *ve* kamçısını aldı.”

Orta cüz *ben* Ulu cüzdiñ hanı dep bekitüwdi surandı. (Müsirepov, 2003, s. 275).

“Orta cüz *ile* Ulu cüzün hanı diyerek onayını istedi.”

ne... ne “ne... ne”

Ne o jaqtan, *ne* bu jaqtan eşteñe körinbedi. (Aytmatov, 2021, s. 11).

“*Ne* o yandan *ne* bu yandan bir şey görünüyor”.

ne bolmasa “yahut, veya, ya da”

Düniyede ösek-ayañ, quwlıq-sumdıqtı bilmeytin, *ne bolmasa* tiri pendeniñ betine «äy, sen sondaysın» dep qaramağan, nemese tiri pendege tili tiymegen, jarıqtıq oraza-namazı buzılmağan taza da tākappar äyel edi. (Bökey, 2021, s. 7).

“Dünyada dedikodu, kurnazlık ve hinliği bilmeyen *yahut* bir Allah kulunun yüzüne “Sen böylesin!” diyerek bakmayan veya bir Allah kuluna dili değmeyen mübarek, orucu ve namazı bozulmayan temiz ve mağrur bir kadın idi”.

nemese “veya, ya da, veyahut”

Bul künderdiñ işinde Tanabay öziniñ isin kinäli ekenin *nemese* kinäli emes ekenin bile almay on oylanıp, jüz tolğandı. (Aytmatov, 2021, s. 195).

“Bu günler içinde Tanabay yaptığı işin hatalı *veya* hatasız olduğunu bilmeden derin düşüncelere daldı”.

olay bolsa “öyle ise, yoksa”

Olay bolsa, bizdiñ esigimiz sağan qaytadan, sirä, aşıla da qoymas! (Aytmatov, 2021, s. 209).

“*Öyle ise* bizim kapımız sana tekrar, herhâlde, açılmaz”.

onda “öyleyse, yoksa”

Biraq *onda* äzirge bunıñ bərinen beyxabar el awzınıñ ne dep alıp qaşatın kim bilip tur. (Kekilbayulı, 2010, s. 15).

“Pekâlâ, kuzucuk, mademki doğmak için acele ettin, tamam, gör *öyleyse* şu aydınlık dünyayı dedi Tanabay”.

öytkeni “zira, çünkü, demek ki”

Biren-saran üy bolmasa, qora degen joq, *öytkeni* oğan qamaytın maldarı joq. (Mukanov, 2006, s. 292).

“Birkaç ev olmasa ağıl diyen de yok, *zira* onun içine koyacak malları da yok.”

solay bola tura “buna rağmen”

Solay bola tura kitaptı waqıtında alıp, tiyisti bilim berüw uyımdarına jetkizüw nağız. (Ortalıq Qazaqstan, 2022, s. 121).

“*Buna rağmen* kitabı vaktinde alıp ilgili eğitim kurumlarına ulaştırmak tam anlamıyla bir işkencedir”.

sol үшін “onun için, bu yüzden”

Obır imperiyanıñ tärtibin qalgımay küzetken, *sol үшін* дәrece, şen, orden, ataq, baq iyesi bolğan sultan. (Esenjanov, 1988, s. 399).

“Obur İmparatorluğu’nun düzenini pineklemeden korumuş, *onun için* rütbe, nişan, şöhet, baht sahibi olan bir sultan.”

sonda da “yine de, ancak”

Ol *sonda da* öziniñ äreketin jön sanadı: kuwlaktar kolhoz mülkin örtep, kisi öltirip jattı, eñ bastısı, kolhozdıñ isi oñala bastadı, jıldan-jılğa köterile berdi. (Aytmatov, 2021, s. 177).

“O *yine de* kendi hareketini doğru gördü. Kuvlaklar kolhoz mallarını ateşe verip insanları öldürmeye devam etti, en önemlisi ise kolhozun işleri düzelmeye başladı, her yıl gelişmesini sürdürdü”.

sondıqtan “bunun için, bu yüzden, bundan dolayı, bu sebepten”

Men tañerteñ oqıymın, *sondıqtan* erte turam. (Sokpakbayev, 2014, s. 250).

“Ben sabah derse gidiyorum *bu yüzden* erken kalkıyorum.”

sonimen birge “bununla birlikte, böylece, üstelik”

Sonimen birge Qazaqtardıñ bolaşaq otırıqşılığı үшін eginşilikke qolaylı jerlerdi uqıptap saқтаğan durıs; munıñ üstine onday jerler de az qaldı göy, al egerde orıs qonıstanuwsılarını ornalastırса, onda munday jerler tipti azaya түседі.

“*Bununla birlikte* Kazakların gelecekteki yerleşikliği için tarıma elverişli toprakları itinayla korumak gerekiyor. Üstelik bu gibi yerler az kaldı, hele bir de Rus sakinler buralara yerleştirilirse bu yerler tamamen azalır.” (Altınsarin, 2006, s. 158).

sonimen qatar “bununla birlikte, böylece, üstelik, ayrıca”

Toy malı, kedeler tağı basqalardıñ üstine küyew qayın atasına süt aqı dep bir jaqsı tüye berüwge tiyis, *sonimen katar*, janıma jaqsı deytin tağı bir kede berüwge tiris, biraq bul kede eşkimge dep arnalıp berilmeydi.

“Düğün hediyesi olarak, damat kayınpederine diğer şeylerin yanı sıra süt gibi beyaz güzel bir deve vermelidir, *ayrıca* “ruha iyi gelir” denilen bir hediye daha var ama bu hediye kimseye ithaf edilmez.” (Altınsarin, 2006, s. 146).

söyte tura “ancak, ama, fakat”

Söyte tura baykeler âli künge «Qız Jibektey» bir film tüsirsek dep armandaydı. (Ana Tili, 2021, s. 9).

“*Ancak* zenginler bugün hâlâ Qız Jibek gibi bir film çekmeyi hayal ediyorlar”.

süytse de “ama, fakat, yine de, öyle olsa da”

Qarañğda Elaman mortıqtan basqa tağı qanday şöp barın bayqamadı biraq, *süytse de*, dalada ösken jigit say boyında juwsannıñ da barın sezip, neşe türli şöp arasınan aşığıñ köjedey özgeşe bir añığıñ qışqıl iyisti tanıdı. (Nurpeyisov, 2004, s. 77).

“Karanlıkta Elaman çimden başka ot göremedi ama *yine de* bozkırda büyüyen yiğit, nehir boyunca pelinin de varlığını hissetti ve diğer bitkilerden farklı olan ekşi bir kokuyu tanıdı.”

Sonuç

Bağlaçlar, bir cümlede aynı işlevi yerine getiren dilsel birimleri birleştirir; anlamları benzer veya zıt olan ifadeler ile cümleleri birbirine bağlar. Yani bağlaçlar, sözcükleri, sözcük öbeklerini, cümleleri ve hatta metin bölümlerini bağlamak için kullanılan; cümle içinde yüklendikleri sıralama, denkleştirme, karşılaştırma, bağlama, pekiştirme, nöbetleşme, açıklama, sonuç bildirme, üsteleme, sebep ve zıtlık gösterme gibi çok yönlü işlevleri ile Türkçenin anlatım gücüne derinlemesine incelikler katan bir sözcük sınıfıdır (Korkmaz, 2005, s. 124). Bağlaçlar, dil birimleri içinde bağlantı kurma işleviyle birlikte belli bir anlamı da gösterirler. Sözcüklerin, sözcük öbeklerinin, cümlelerin ve metin bölümlerinin arasındaki anlamın ve ifadenin bütünlüğünü, sürekliliğini sağlarlar. Diğer sözcük türleri de (isimler, sıfatlar, zarflar, çekim edatları) bazen bağlaç yerine kullanılır. Anlamları ve işlevleri cümlelerde veya sözcük öbekleri içerisinde görünür. Bağlama işlevinin gerçekleşmesi için, birbirine bağlanacak en az iki unsurun olması şarttır.

Edat sözcük sınıfının ve onun bir alt türü olan bağlaçların, oluşumu ve gelişimi sırasında yüzyıllarca süren bir dil süreci yaşanmıştır. Bu yüzden edatlar da bağlaçlar da tarihsel derinliği olan dil unsurlarıdır. Esasında bütün dillerde isim ve fiillere göre edatların ve bağlaçların oluşumu büyük zaman ister. Bu türden sözcüklerin dildeki kullanımı ve çeşitliliği ise o dilin zenginliği ya da işlenmişliği ile doğru orantılıdır.

Bağlaçlar, Eski Türkçe döneminden itibaren Türk dilinin bünyesinde var olan, ilerleyen dönemler içerisinde ise gelişimini, işlekliliğini günbegün artıran Türkçenin önemli bir sözcük türü ve dil bilimsel bir kategorisidir. Günümüzde gerek Türkiye Türkçesinde gerek Kazak Türkçesinde gerekse diğer Türk lehçelerinde bağlaçların sayısı, kullanımı ve fonksiyonu hem çok karmaşık hem çok zengindir. Türkçe bugün bağlaçlar ve onlarla eş görevli kabul edilen fiilimsilerle özellikle de zarf-fiillerle beraber üst düzey karmaşık cümleler üretebilen dünyanın en işlek ifade imkânlarına sahip dillerinden birisidir. Bu bağlamda tüm Türk lehçelerinde ve ağızlarında bağlaçların yapısal-işlevsel özelliklerini sistematik bir şekilde belirleyecek derinlikli bilimsel çalışmalara ağırlık verilmelidir.

Kaynakça

- Akın, L. (2004). *Türkiye Türkçesinde bağlaçlar* (Tez No. 146784) [Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Aktaş, T. (1994). Metin oluşumunda bağlaçların yeri. *Türk Dili Dergisi*, (505), 53-64.
- Aydarov, G. (1969). *Slujebnyje časti reči v yazıke nadpisey Orhonskih pamjatnikov: İssledovaniye po Tyurkologji*. Nauka.
- Aydın, E. (2021). *Orhon Yazıtları (Köl Tegin, Bilge Kağan, Tonyukuk, Ongi, Küli Çor)*. Bilge Kültür Sanat Yayınevi.
- Amanjolov, S. (1994). *Qazaq ädebi tili sintaksisiniñ qısqaşa kursı*. Sanat Yayınevi.
- Amirov, R. (1959). *Qazaq tilindegi jalğanlıqtar*. Qazaq Memlekettik Oquw-Pedagogikalıq Baspası.
- Baytursınov, A. (1992). *Til tağılmı*. Ana Tili Yayınevi.
- Banguoğlu, T. (1998). *Türkçenin grameri*. Türk Dil Kurumu Yayınları.

- Biray, N., Ayan, E., & Ercilasun, G. K. (2015). *Çağdaş Kazak Türkçesi (Ses-şekil-cümle bilgisi-metinler)*. Bilge Kültür Sanat Yayınevi.
- Ceylan, N. (2005). *Haldun Taner'in öykülerinde cümle bağlayan bağlaçlar* (Tez No. 205882) [Yüksek lisans tezi, Çukurova Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Daşdemir, M. (2015). *Oklama yöntemiyle Türkçenin yapısal - işlevsel söz dizimi*. Fenomen Yayıncılık.
- Deny, J. (1940). *Türk Dili grameri (Osmanlı lehçesi)* (A. U. Elöve, Çev.). Maarif Yayınevi.
- Efendioğlu, S. (2006). Cümle menşeli edatlar. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (31), 193-207.
- Efendioğlu, S., & Serdalina, S. (2023). Kazak Türkçesinde bağlaçlar ve görevleri. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi (TEKE)*, 12(2), 546-577. <https://www.10.7884/teke.1312758>
- Ergin, M. (1998). *Türk dil bilgisi*. Bayrak Yayınları.
- Eraslan, K. (2012). *Eski Uygur Türkçesi grameri*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gabain, A. von. (1995). *Eski Türkçenin grameri* (M. Akalın, Çev.). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Gencan, T. N. (2001). *Dil bilgisi*. Ayraç Yayınevi.
- Gronbech, K. (1995). *Türkçenin yapısı* (Mehmet Akalın, Çev.). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Hacıeminoğlu, N. (2015). *Türk Dilinde edatlar*. Bilge Kültür Sanat Yayınevi.
- Ilgisheva, M., & Efendioğlu, S. (2022). *Kazak Türkçesi el kitabı*. Fenomen Yayıncılık.
- İsayev, S. M. (2007). *Kazak tili*. Öner Baspası.
- İshakov, F., G. & Palambah A. A. (1961). *Grammatika Tuvinskogo yazıka, fonetika i morfologiya*. Vostochnye Literaturı.
- Karahan, A. (2014). *Eski Uygurcada bağlaçlar*. Grafiker Yayınları.
- Kaynak, O. (1969). Türkçede bağlaçlar. *Türk Dili Dergisi*, (209), 697-705.
- Kondratyev, V. (1981). *Grammaticheskiy stroy yazıka pamyatnikov drevnetyurkskoy pismennosti*. LGU.
- Kononov, A. N. (1960). *Grammatika sovremennogo Uzbekskego literaturnogo yazıka*. İzdatelstvo Akademii Nauk SSSR.
- Kononov, A. N. (1980). *Grammatika yazıka Tyurkskih runicheskih pamyatnikov VII-IX vv. Leningradskoye Otdeleniye, Nauka*.
- Korkmaz, Z. (1969). *Türkçede eklerin kullanılış şekilleri ve ek kalıplaşması olayları*. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Korkmaz, Z. (2003). *Türkiye Türkçesi grameri (Şekil bilgisi)*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Korkmaz, Z. (2005). Bağlaçlar ve Türkiye Türkçesindeki oluşumları. *Türk Dili, Dil ve Edebiyat Dergisi*, (638), 118-125.
- Kuruşjanov, A., & Tomanov, M. (1964). *Orhon-Yenisey jazuvı eskertkışteriniñ zerttelüv tariybi men grammatikalıq oçerkeri (Mätin)*. Qazaq SSR Joğarı jäne Orta Arnawlı Bilim Mınıstirligi.
- Mansuroğlu, M. (1955). Türkçede cümle çeşitleri ve bağlayıcıları. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, (3), 59-71.
- Melioranskiy, P. (1894). *Kratkaya grammatika Kazak-Kirgizskogo yazıka, çast 1 fonetika i morfologiya*. St. Petersburg: İmparatorluk Bilimler Akademisi.
- Memet, R. (2023). Kutadgu Bilig'deki bağlaçların tespiti ve tasnifi. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (Özel Sayı 1), 322-331. <https://www.10.51531/korkutataturkiyat.1357415>
- Nalbant, B. Ö. (2016). Kutadgu Bilig'de bağlama grupları. *Modern Türklük Araştırmaları Dergisi*, 13(4), 192-205. <https://doi.org/10.1501/MTAD.13.2016.4.57>
- Oturakçı Orbay, N. (2020). *Türkiye Türkçesinde bağlaç işlevli birimler*. Akademisyen Kitabevi.
- Rassadin, V. (1978). *Morfologiya Tofolorskogo yazıka v sravnitelnom osveşşeni*. Nauka.
- Terentyev, M. (1875). *Grammatiki Turetskaya, Persidskaya, Kirgizskaya i Uzbekskeya*. St. Petersburg: İmparatorluk Bilimler Akademisi.
- Tekin T. (2003). *Orhon Türkçesi grameri*. Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi.

- Tiken, K. (2004). *Eski Türkiye Türkçesinde edatlar, bağlaçlar, ünlemler ve zarf fiiller*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Timurtaş, F. K. (2012). *Eski Türkiye Türkçesi (XV. yüzyıl gramer-metin-sözlük)*. Kapı Yayınları.
- Tulum, M. (1990). Orhon Yazıtlarında birleşik cümleler ve baş cümle ile yardımcı cümle ilişkileri. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı - Belleten*, (38), 193-205.
- Türk Dil Kurumu. (2011). *Türkçe sözlük*. Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Yavuz, E. (2018). *Kazak Türkçesinde yan cümleler (Kazak Türkçesi-Türkiye Türkçesi karşılaştırmalı)*. (Tez No. 528227) [Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Yavuz, S. (2010). *Türkiye Türkçesi ağızlarında bağlaçlar* (Tez No. 253971) [Doktora tezi, Fırat Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.
- Yavuz, S. (2011). Türkiye Türkçesi ağızlarında bağlaçlar. *Diyalektolog - Ağz Araştırmaları Dergisi*, (3), 59-107.
- Zhunussova, B. (2024). *Kazak Türkçesinde bağlaçlar ve işlevleri* (Tez No. 905579) [Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.

Taranan Eserler

- Altınşarın, I. (2006). *Kel balalar okılık*. Atamura Baspası.
- Ana Tili Gazeti. (2021, 10 Nawrız). *Ana Tili*, №: 9 (1581).
- Aytmatov, C. (2021). *Qoş bol, Gülsarı!* (Şerxan Murtaza, Çev.). Qasım Baspa Üyi.
- Bökey, O. (2021). *Tortay miner aq boz at - Äñgimeler*. Qasım Baspa Üyi.
- Esenjanov, H. (1988). *Ak jayık*. Jazuşı Baspası.
- İsabay, K. (2008). *Jumbak üy - Povester*. Atamura Baspası.
- Jas Alaş Gazeti. (2004, 23 Jeltoqsan). *Jas Alaş*, №: 23 (2004).
- Jumabayev, M. (2013). *Şığarmalar*. Jazuşı Baspası.
- Kekilbayulı, Ä. (2010). *Äñzдің aqırı-roman, şığarmalarınñ jıyırma tomдық tolıq jıynağı*. Jazuwşı Baspası.
- Mağavin, M. (2004). *Kök munar*. Raritet Baspası.
- Mukanov, S. (2006). *Möldir mahabbat*. Atamura Baspası.
- Muratbekov, S. (2004). *Eskek jel - Äñgimeler*. Raritet Baspası.
- Murtaza, Ş. (1980). *Kızıl cebe*. Jazuwşı Baspası.
- Müsirepov, Ğ. (2003). *Ulpan-roman*. Atamura Baspası.
- Nurpeyisov, E. (2004). *Kan men ter*. Jazuwşı Baspası.
- Ortalıq Qazaqstan Gazeti. (2022, 1 Qaraşa). *Ortalıq Qazaqstan*, №: 121 (23151).
- Serikbayulı, E. (2025). *Näziygül (Engime)*. <https://abai.kz/post/9766>
- Slanov, Ğ. (1954). *Şalqar-roman*. Qazmemkörkemädebbass.
- Sokpakyayev, B. (2014). *Balalık şakka sayabat*. An Arıs.
- Sokpakyayev, B. (2021). *Jekpe-Jek-povest*. Qasım Baspa Üyi.

Makale Geliş | Received: 20.03.2025
Makale Kabul | Accepted: 19.04.2025
DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.1661916

Hatice KARAKUŞ ÖZTÜRK

Prof. Dr. | Prof. Dr.

Artvin Çoruh Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Artvin-TÜRKİYE
Artvin Çoruh University, Faculty of Art and Sciences, Department of Sociology, Artvin-TURKIYE
ORCID: 0000-0002-9929-3637
hatice_karakus@artvin.edu.tr

Pierre Bourdieu'nün Sermaye Kavramı Bağlamında Kulüp Çalışmaları Özel Okulların Web Sitelerinin İçerik Analizi ile Değerlendirilmesi

Öz

Bu çalışma, özel okulların sermaye edinme sürecinde oynadığı rolü incelemeyi amaçlamaktadır. Pierre Bourdieu'nün sermaye kavramı özelinde özel okulların kulüp faaliyetleri yoluyla öğrencilere nasıl seçkin bir eğitim sunduğu analiz edilmiştir. Özel okullar sadece akademik kazanım değil aynı zamanda farklı sermayelerin yeniden üretimine katkı sunmaktadır. Araştırma içerik analizi tekniği kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Örneklem, 2024 yılı LGS puanı en yüksek olan beş özel okulun kurumsal web sitelerinden elde edilen veriler ile sınırlıdır. Web siteleri belgesel tarama yöntemiyle analiz edilerek okulların sunduğu kulüp çalışmaları, uluslararası sertifikalar, kültürel etkinlikler, sosyal ve akademik faaliyetler sistematik olarak incelenmiştir. Analiz sürecinde kodlama ve tematik çerçeveleme teknikleri kullanılarak içerikler kültürel ve sanatsal sermaye, sosyal ve akademik sermaye, beden sermayesi ve spor, sembolik sermaye kategorileri altında sınıflandırılmıştır. Bulgular özel okulların sanat, müzik, yaratıcı yazarlık, tiyatro, spor, münazara ve uluslararası programlar aracılığıyla öğrencilere sermaye kazandırdığını göstermektedir. Sanatsal ve estetik faaliyetler öğrencilerin sanatsal ifade gücünü artırırken sosyal ve akademik sermaye ise uluslararası ağlara entegrasyonu sağlamaktadır. Spor alanında öne çıkan etkinlikler ise disiplin becerisi, fiziksel dayanıklılık, takım çalışması ve sosyal çevre edinme sürecine yöneliktir. Toplum hizmeti programları, psikoloji ve uluslararası ödüller ise sembolik sermaye edinme sürecinin bir parçasıdır. Araştırma, özel okulların sınıfsal ayrıcalıkları yeniden üreten yapılar olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu okullarda sunulan kültürel sermaye, öğrencilerin gelecekteki akademik ve mesleki avantajlarını artırmaktadır.

Anahtar kelimeler: Bourdieu, Sermaye, Eşitsizlik, İçerik analizi, Özel okul, Kulüp çalışmaları.

Club Studies in the Context of Pierre Bourdieu's Capital Concept Evaluation of Website of Private Schools with Content Analysis

Abstract

This study aims to examine the role of private schools in the process of capital acquisition. Specific to Pierre Bourdieu's concept of capital, it analyzes how private schools provide students with an elitist education through club activities. Private schools contribute not only to academic achievement but also to the reproduction of different capitals. The research was conducted using content analysis technique, one of the qualitative research methods. The population is limited to the data obtained from the corporate websites of five private schools with the highest LGS scores in 2024. The websites were analyzed by documentary scanning method and the club activities, international certificates, cultural activities, social and academic activities offered by the schools were systematically examined. In the analysis process, coding and thematic framing techniques were used to classify the content under the categories of cultural and artistic capital, social and academic capital, physical capital and sports, and symbolic capital. The findings show that private schools provide capital to students through art, music, creative writing, theater, sports, debate and international programs. While artistic and aesthetic activities increase students' artistic expression, social and academic capital enables integration into international networks. In the field of sports, the most prominent activities are related to disciplinary skills, physical endurance, teamwork and the process of acquiring a social environment. Community service programs, psychology and international awards are part of the process of acquiring symbolic capital. The research reveals that private schools function as structures that reproduce class privileges. The cultural capital offered in these schools increases students' future academic and occupational advantages.

Keywords: Bourdieu, Capital, Inequality, Content analysis, Private school, Club studies.

Giriş

Toplumsal eşitsizlik, tarih boyunca farklı sosyolojik perspektifler çerçevesinde ele alınmıştır. Pierre Bourdieu'nün alan, oyun, sermaye ve habitus şeklindeki kavram seti bu olguyu özgün bir biçimde açıklamaktadır. Yazarın kavramlarının tümü, toplumsal statülerin nasıl edinildiği ve sürdürüldüğünü açıklamada kritik öneme sahiptir. Bu çalışmanın da ana gövdesi olan sermaye; bireyin eğitim düzeyi, dil becerileri, estetik zevkleri, sosyal çevresi ve genel kültürel birikimi gibi faktörleri içerir. Dolayısıyla sermaye toplumsal hareketlilik açısından belirleyicidir. Öte yandan sermaye yalnızca bireysel çabayla değil, aile ve eğitim kurumları aracılığıyla aktarılır. Bourdieu; toplumsal yapının ekonomik, kültürel ve sembolik sermayenin bir sentezi olduğunu iddia etmektedir.

Eğitim, kültürel ve ekonomik göstergelerin en önemli belirleyicisi olarak toplumsal hareketlilikte kritik bir rol oynamaktadır. Toplumsal tabakalaşma tartışmalarının neredeyse tamamı kültürel ve ekonomik göstergelerdeki dengesizlik üzerine kuruludur. Eğitim, bireyler için eşitsizliğin bertaraf edilmesini sağlayabilecek bir araç olabileceği gibi, yanlış kurgulandığında toplumsal tabakalaşmayı daha da derinleştiren bir mekanizmaya dönüşebilir. Eğitime erişimde yaşanan farklılıklar, bireylerin toplumsal hareketlilik şansını doğrudan etkilemekte ve bu sürecin sınıfsal kökenleri, eğitim deneyimleriyle birlikte belirlenmektedir.

Eğitim, öğrenme üzerine kurulu uzun soluklu bir süreçtir. Bu süreç kesintiye uğradığında yani kitle öğrenmeden mahrum kaldığında akış yavaşlayacak belki de duracaktır. Hayatı takip edebilme becerisi belki de bu nedenle eşitsizliğin çözümü olarak düşünülür. Mevcut literatür eşitsizliğin çözümüne yönelik somut yapısal öneriler sunmaktadır. Sosyal çalışmacılar ve eğitim bilimciler haklı olarak yapının sürece yön verdiği tezini sıklıkla işlemektedirler. Bu yönüyle eğitim tıpkı bir tiyatro oyunundaki gibi kararlı bir hazırlığın sahnedeki performansı gibi düşünülebilir. Sahne gerisinde hazırlıksız olan oyuncunun sahne önündeki performansı da beklentilerin altında kalacaktır. Benzer bir durum öğrencilerin okul yaşantısı için de geçerlidir. Şöyle ki okulun beklentilerine cevap veremeyen öğrenciler performans uygulamalarında (sınav, yarışma gibi) hayal kırıklığı yaşamaktadırlar. Farklı türdeki okullarda okul terki, devamsızlık ya da okuldan türlü gerekçeler ile uzaklaşma/kaçma davranışı gösterenlerin, hazırlıklı olmayan kitle olması tesadüfi değildir. Bu kitlelerin ortak bir diğer noktası ise eğitimi sevmemeleridir. Okul öğretim kadar eğitim de dediğimiz farklı türde beceri seçenekleri sunan bir yaşam alanıdır. Bu alanda öğrenci bazen kendini başka türlü hisseder ve göstermek ister. Akademik olarak kendini tanımayan/gösteremeyen öğrencinin zaman zaman sosyokültürel düzeyde kendini bilmeye/göstermeye ihtiyacı vardır. Kendini keşfederek öğrenme sürecine hazırlanma, bazı öğrenciler için başarının da formülüdür.

Özgünlük ve kendini tanıma ekonomik ve kültürel göstergeler için ayırt edici sıfatlardır. Kültürel olarak kendini yetkin, farklı ve özel hisseden bireyler sıradanlığın kalıplarından kurtulmanın avantajı ile daha nitelikli yol almakta ve rotasını kendi özgün çizgisinde ilerletebilmektedir. Özgün olduğu düşüncesine sahip olanlar, eşitsiz olma düşüncesini bu şekilde pasivize ederler. Özgün yanını ortaya çıkarabilenler, sıradanlığın hakimiyetine meydan okurlar ki eğitim farklılıkların zenginliğine inanan bir mantık üzerine inşa edilmektedir. Bu yönüyle bu çalışmanın da konusunu oluşturan sermaye eğitimin bahsi geçen bütünselliğini özetleyen, kültürel ve ekonomik göstergelerin nasıl ahenk içinde olması gerektiğini ifade eden bir öze sahiptir.

Eşitsizliğin nedenleri ve sonuçları Bourdieu'nün özgün sosyoloji tasarımının da ilham kaynağıdır. Yazar, bu tasarımda dört ana kavram (alan, oyun, sermaye, habitus) üzerinden, bireyin yetkin duruşunun altında yatan nedenlerin sosyokültürel okumasını yapmaktadır. Hayatı bir mücadeleye benzeten yazar için, her insan kendi özel alanında bu mücadelenin öznesidir. Bu özne savaşılar, strateji geliştirerek ve manevralar yaparak alandaki varlığını önce koruma sonra da pekiştirme derdindedir. İşte bu mücadelede bireyi donanımlı yapan kriter ise sermayedir.

İktisattan transfer edilen sermaye, yazara göre hayat boyu edinilen birikimlerin tümüdür. Bu birikimler ekonomik, kültürel, sosyal ve simgesel sermaye olup, alandaki mücadelede kullanılacak birer kozdur. Bu yönüyle sermaye manevra yapabilmek, kaynaklardan faydalanmak için dış dünyadaki yaşamın harcamalarıdır.

Bu çalışma, özel okulların sermaye üretiminde oynadığı rolü analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, özel okulların kulüp çalışmaları aracılığıyla nasıl bir kültürel, simgesel ve sosyal sermaye inşası gerçekleştirdiği, kurumsal web siteleri üzerinden içerik analizi yöntemi ile incelenecektir. Eğitim kurumlarının sunduğu kültürel, sosyal ve simgesel sermaye unsurları, sanat ve edebiyat etkinlikleri, sosyal ve akademik ağlar, spor faaliyetleri ve uluslararası sertifikasyon programları üzerinden değerlendirilecektir. Swartz'ın (2011) belirttiği gibi, üst sınıflar eğitim tercihlerinde sadece akademik başarıyı değil, prestijli ağlar ve simgesel sermayeye erişimi de önceliklendirmektedir. Dolayısıyla, okullar yalnızca bilgi aktaran mekânlar olmaktan öte, sınıfsal ayrıcalıkların yeniden üretildiği alanlar olarak işlev görmektedir.

Bourdieu'nün Sermaye Kavramı Üzerine

Eşitsizlik olgusu, tarihsel kökeni bilinmeyen ancak toplumsal yapılar içinde sürekli tartışılan bir konudur. İnsanlar arasındaki eşitsizliğin nedenleri farklı sosyolojik perspektifler aracılığıyla ele alınabilirken, bu çalışmada sorunun analizi Bourdieu'nün teorik çerçevesi üzerinden yapılabilmektedir. Wallace & Wolf'un (2013, s.166) belirttiği gibi, sınıflar kendilerini yeniden üretirken ayrıcalıklarını sonraki kuşaklara aktarmakta ve böylece toplumsal hiyerarşiyi korumaktadırlar. Seçkin sınıfların kendilerini diğer toplumsal kesimlerden ayırma biçimi, yalnızca ekonomik avantajlarla sınırlı kalmayıp, kültürel ve sembolik pratikler yoluyla da sürdürülen bir "biz" ve "ötekiler" ayırımıdır. Bu bağlamda Bourdieu, toplumsal eşitsizlikleri analiz ederken geliştirdiği metaforlar aracılığıyla bu seçkin yapının oluşumuna odaklanır. Özellikle eşitsizliklerin nasıl üretildiği ve bu sürecin ekonomik ve kültürel pratikler üzerinden nasıl biçimlendirildiği sorusu, onun çalışmalarında temel çıkış noktasıdır (Hazır, 2014, s. 234). Bourdieu'nün özgün kuramsal yaklaşımında, toplumsal alanların işleyişini anlamak için alan, oyun, sermaye ve habitus kavramları kritik bir öneme sahiptir. Bu kavramlar, bireylerin toplumsal konumlarını belirleyen dinamikleri açıklarken, aynı zamanda sınıfsal farklılıkların nasıl nesilden nesile aktarıldığını da ortaya koymaktadır. Böylece toplumsal eşitsizliğin sürekliliğini anlamak; yalnızca ekonomik yapıların değil, kültürel ve sembolik sermaye mekanizmalarının da çözümlenmesini gerektiren çok boyutlu bir analiz alanına dönüşmektedir.

Toplumsal eşitsizliklerin yazarın kavramsal şeması ile nasıl ele alındığını daha da somutlaştırmak için alan, oyun, sermaye ve habitus kavramları, tablo şeklinde özetlenmiştir.

Tablo 1¹

Pierre Bourdieu'nün Temel Kavramları

Kavramlar	Açıklamaları
Alan (eğitim, kültür, siyaset, spor, edebiyat, ekonomi vs.)	Mücadele sahnesi (Göker, 2007; Ritzer & Stepnisky, 2013, s. 156; Savage, 2014, s. 115).
Oyun	Alanda var olabilmek için yapılan manevralar (Bourdieu & Wacquant, 2016).
Sermaye	Kazançlara ulaşmayı sağlayan kaynak, kar ve verimlilik elde etme (Bourdieu, 2013, s. 106), rol beklentileri, itibar (Öğütle & Çeğin, 2010, s. 123).
Ekonomik sermaye	Miras, gelir (Waquant, 2014; Bourdieu, 2013), ekonomik statü (Keleş, 2012), finansal stok (Kleanthous, 2018, s. 250), toprak, fabrika, miras kalan gelir-bina-resim- seramikler (Huang, 2019, p. 45).
Kültürel sermaye	Tahsil, diploma (Waquant, 2014), dil, zevk ve beğeniler (Durmuş, 2020), sözel beceri, genel kültür, tercihler (estetik), okul sistemi hakkında bilgi/farkındalık (Swartz, 2011, s. 111).
Sosyal sermaye	Faydalı ilişkiler (Waquant, 2014; Huang, 2019, p. 45), tavsiye edilme (Bourdieu & Passeron 2015), üyelikler (Keleş, 2012).
Simgesel sermaye	Prestij, tanınma (Waquant, 2014), onaylanan ve tanınan ekonomik veya kültürel sermaye (Wallace & Wolf, 2013, s. 168), saygınlık (Swartz, 2011, s. 133).
Habitus	Edinilmiş şemalar sistemi (yatkinlıklar bütünü) (Wallace & Wolf, 2013, s. 169; Bourdieu, 2013, s. 47; Bourdeiu, 2015, s. 234; Etil & Demir, 2014, s. 340), beceriklilik, davranış biçimi, eylem kapasitesi (Bourdieu, 2013, s. 42), devamlılık arz eden dönüştürülebilir yatkinlıklar sistemi (Bourdieu, 1990a'dan akt: Durmuş, 2020), oyundaki oyuncunun bir sonraki vuruşu sezgileri ile kavrama kapasitesi (Calhoun, 2016, s. 79), alışkanlıklar kümesi (Aktay, 2016, s. 478), alanın yapısal karakterinin özne tarafından içselleştirilmesi (Etil & Demir, 2014, s. 339).

Bourdieu'ya göre toplumsal yaşam; bireylerin var olma, kaynaklara erişme ve hayatta kalma mücadelesi verdikleri dinamik bir mücadele sahnesi olarak şekillenir. Bu bağlamda alan kavramı, toplumsal mücadelenin yürütüldüğü yer olarak onun teorik çerçevesinde merkezi bir konumda yer alır. Alan, mücadelenin gerçekleştiği mekân ve oyunların sürdürüldüğü yerdir (Göker, 2007; Ritzer & Stepnisky, 2013, s. 156; Savage, 2014, s. 115; Ritzer, 2013, s. 400). Türkçe Sözlük'te (Türk Dil Kurumu [TDK], 2011, s. 1719) mücadele, herhangi bir amaca erişmek, bir kuvvete karşı koyabilmek için bir kişi veya topluluğun güçlü, sürekli çabası, savaşım olarak tanımlanmaktadır. Bu çerçevede mücadeleye dair vurgulanan amaca erişme, karşı koyabilme, çaba ve savaşım unsurları, Bourdieu'nün kuramsal yaklaşımının temel noktalarıyla örtüşmektedir. Ancak bu mücadelenin nasıl ve hangi mekanizmalarla sürdürüldüğü sorusu, onun teorisinde bir diğer kritik kavram olan oyun kavramını devreye sokmaktadır. Bourdieu, oyunu bireyin alandaki varlığını sürdürebilmek için gerçekleştirdiği stratejik manevralar bütünü olarak tanımlar (Bourdieu & Wacquant, 2016). Bu bağlamda toplumsal eylemin belirlenmesinde oyun duygusu önemli bir yönlendirici faktör olarak öne çıkar (Bourdieu, 2016, s. 47). Mücadele sahnesinde başarılı olmak için bireylerin doğru stratejiler ve manevralar geliştirmesi gerekmektedir. Türkçe Sözlük'te manevra, istenilen amaca ulaşmak için tutulması gereken yol, işleyişi düzenleme, yönetme biçimi, hareket gidiş geliş, tatbikat (TDK, 2011, s. 1620) şeklinde tanımlanmaktadır. Bu çerçevede, toplumsal alanda başarılı olabilmek için alanın işleyişini bilen, stratejik hamleleri planlayan ve etkili manevralar yapabilen bireylerin avantaj sağlayacağı söylenebilir. Bourdieu'ye göre doğru manevralar, bireyin bir sonraki adımını da şekillendirerek

¹ Tablo yazar tarafından oluşturulmuştur.

alandaki konumunu güçlendirmesine olanak tanımaktadır. Bu nedenle, bireylerin toplumsal oyundaki başarıları yalnızca sahip oldukları sermaye ile değil, aynı zamanda alanın dinamiklerine uygun stratejiler geliştirme yetkinlikleri ile de doğrudan ilişkilidir

Toplumsal mücadelede bireylerin ve grupların stratejik manevralarını belirleyen temel unsur güce sahip olmaktır. Bourdieu'nün teorik çerçevesinde güç, sermaye kavramına karşılık gelmekte ve alan içindeki maddi kaynakların dağılımı olarak tanımlanmaktadır (Etil & Demir, 2014, s. 336). Sermaye, bireylerin toplumsal alandaki konumlarını belirleyen temel unsurlardan biri olup, yalnızca ekonomik birikimle sınırlı kalmaz; aynı zamanda kültürel, sosyal ve sembolik boyutlarıyla da toplumsal ilişkileri şekillendirir. Ekonomi Sözlüğü'nde sermaye (Bouvier vd., 1977, s. 464-466), sosyal üretim ilişkileri içerisinde sürekli dönüşüme uğrayan, üretici karşılıkları olan bir değer olarak tanımlanmaktadır. Sermaye yalnızca elde tutulan bir varlık değil, aynı zamanda planlı bir şekilde yönetilmesi ve dengeli dağıtılması gereken bir kaynak olarak değerlendirilir. Dengeli bir sermaye yönetimi, ekonomik büyümenin istikrarlılığı açısından kritik öneme sahiptir. Kısa, orta ve uzun vadeli planlamalarda sermaye, belirsiz bir geleceğe yönelik bir yatırım aracı olarak ele alınmakta ve bu bağlamda risk yönetiminin temel bileşenlerinden biri olarak görülmektedir. Sermayenin yokluğu ise toplumsal ve ekonomik gelişimi sekteye uğratarak bireylerin ve grupların hedeflerine ulaşmalarını geciktiren bir engel hâline gelir. Sermaye birikimi, yalnızca maddi kaynakların varlığına değil, aynı zamanda beceri, bilgi ve yeteneğin stratejik bir biçimde kullanılmasıyla doğrudan ilişkilidir. Bourdieu'nün perspektifinden bakıldığında, bireylerin toplumsal alandaki mücadelelerini şekillendiren en önemli faktörlerden biri olan sermaye, yalnızca sahip olunan bir değer değil, aynı zamanda doğru biçimde yönetilmesi gereken bir güç mekanizmasıdır.

Bourdieu, sermaye kavramını ekonomik alanın ötesine taşıyarak kültürel alana uyarlamış ve bu bağlamda kültürel sermaye kavramını geliştirmiştir. Ekonomide paranın değişim aracı ve değer taşıyıcı olması gibi, Bourdieu'nün kuramsal çerçevesinde kültür de bireyi şekillendiren, ona toplumsal yaşamda statü kazandıran ve hayatına anlam katan temel bir unsur olarak ele alınmaktadır. Sermayenin iktisadi tanımında öne çıkan değer, sosyal üretim, süreklilik, dönüşüm, dengeli olma, planlama, risk yönetimi, birikim, beceri, bilgi ve yeteneğin dolaşıma sokulması gibi unsurlar, Bourdieu'nün perspektifinde kültürel sermaye aracılığıyla toplumsal yaşamın örgütlenmesinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda, kültür bir birikim ve yatırım alanı olarak değerlendirilmektedir. Bireylerin kısa, orta ve uzun vadeli hedefleri için kültürel sermaye birikimi kritik bir öneme sahiptir. Kültürel sermayenin bireysel ve toplumsal düzeyde yeniden üretimi, yalnızca mevcut değerlerin korunmasını değil, aynı zamanda dönüşüme uğratarak yaratıcı ve katma değeri yüksek bir hayat tarzının inşa edilmesini de gerektirir. Bu süreç, bireyin toplumsal statüsünü güçlendirmesine ve gelecekteki fırsatlarını genişletmesine olanak tanır. Ancak sermayenin yokluğu, bu beklentileri sekteye uğratarak bireyin toplumsal mobilitasını ve gelişim potansiyelini sınırlandıran bir engel hâline gelebilir. Dolayısıyla, Bourdieu'nün analizinde kültürel sermaye, toplumsal yapı içinde bireylerin konumlarını belirleyen ve onların başarıya ulaşma kapasitelerini şekillendiren temel bir unsur olarak öne çıkmaktadır.

Sermaye, Bourdieu sosyolojisinde toplumsal alanın geçer akçesi olarak tanımlanmakta (Göker, 2007) ve bireylerin alandaki rekabetten doğan özel kazançlara ulaşmasını sağlayan bir kaynak işlevi görmektedir (Wacquant, 2016, s. 62). Aynı zamanda sermaye, alandaki pratiklerin nasıl yürütüleceğine dair bilgiyi içerirken (Ritzer, 2013, s. 324) kâr, verimlilik ve statü kazandıran bir mekanizma olarak da değerlendirilmektedir (Bourdieu, 2013, s. 106). Bunun yanı sıra, sermaye bireye itibar sağlayan bir misyon yüklemekte ve toplumsal hiyerarşi içindeki konumunu belirleyen bir unsur olarak işlev görmektedir (Öğüt & Çeğin, 2010, s. 123). Bourdieu'nün kuramsal çerçevesinde sermaye ekonomik, sosyal, kültürel ve simgesel olmak üzere dört farklı biçimde ortaya çıkmaktadır. Bu sermaye türleri, bir bütün olarak toplumsal yapının işleyişini anlamada bir yapbozun parçaları gibi birbirini tamamlamakta ve bireyin alandaki hareket kabiliyetini

şekillendirmektedir. Ekonomik sermaye, maddi kaynaklara ve finansal güce; kültürel sermaye, eğitim, bilgi ve sanatsal birikime; sosyal sermaye, bireyin sahip olduğu toplumsal bağlantılar ve ağlara; simgesel sermaye ise itibara ve toplumsal tanınmaya karşılık gelmektedir. Bourdieu'ye göre, bu dört sermaye türünün toplamı, bireyin toplumsal oyunda sahip olduğu avantajları ve hareket alanını belirlemektedir. Oyundaki kurallar, bireylerin bu farklı sermaye biçimlerini nasıl edindiği, biriktirdiği ve dönüştürdüğü ile doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla, sermaye birikimi bireyin yalnızca mevcut konumunu değil, gelecekteki hamlelerini de şekillendiren bir güç unsuru olarak işlev görmektedir. Bu bağlamda, sermayelerin toplamı, toplumsal oyundaki dengeleri belirleyerek bireyin alandaki rekabet gücünü artıran temel faktörlerden biri hâline gelmektedir.

Ekonomik sermaye, bireyin finansal kaynaklara erişimini ve maddi varlık birikimini ifade eden temel bir sermaye biçimi olarak, finansal stoklamanın bir karşılığı olarak değerlendirilmektedir (Kleanthous, 2018, s. 250). Bu sermaye, ekonomik kaynaklara egemen olma (Wallace & Wolf, 2013, s. 165; Ritzer, 2013, s. 324), maddi mal varlığı (Jourdain & Naulin, 2020, s. 106), miras yoluyla aktarılan servet (Wacquant, 2014; Bourdieu, 2013) ve fabrika, toprak gibi üretim araçlarını kontrol etme (Huang, 2019, p. 45) unsurlarını içermektedir. Ayrıca ekonomik statü, bireyin toplumsal konumunu belirleyen temel unsurlardan biri olarak öne çıkmaktadır (Keleş, 2012). Ekonomik sermayenin ayırt edici özelliği, bireylere yalnızca maddi avantajlar sunmakla kalmayıp, aynı zamanda diğer sermaye türlerine erişimi kolaylaştıran bir araç olmasıdır (Jourdain & Naulin, 2020, s. 106). Bu sermaye, toplumsal yapılar içinde nesilden nesile miras yoluyla aktarılmakta ve böylece mevcut sınıfsal farklılıkların sürekliliğini sağlamaktadır (Jourdain & Naulin, 2020, s. 108).

Toplumsal sermaye, bireylerin ve grupların sosyal ağlar aracılığıyla elde ettikleri avantajları kapsayan önemli bir sermaye biçimi olarak, sosyolojik literatürde geniş bir şekilde ele alınmıştır. Wacquant (2014) ve Huang'ın (2019, p. 45) vurguladığı faydalı ilişkiler, bireylerin toplumsal konumlarını güçlendiren ve onlara ekonomik, kültürel ya da sembolik sermaye sağlayan etkileşimler olarak değerlendirilmektedir. Bu tür ilişkiler, bireylerin farklı sosyal alanlarda daha etkin bir konum elde etmelerine olanak tanırken, aynı zamanda sınıfsal ve mesleki ilerleme açısından belirleyici bir rol oynamaktadır. Bourdieu & Passeron'un (2015) çalışmaları, bu bağlamda tavsiye edilme olgusunun bireylerin eğitimsel ve mesleki süreçlerde fırsat eşitsizliklerini artıran ya da azaltan bir mekanizma olarak işlediğini göstermektedir. Özellikle eğitim ve iş dünyasında sosyal çevrelerin bireylerin geleceğini şekillendirdiği düşünüldüğünde, tavsiye edilme pratiğinin toplumsal mobilitede kritik bir rol oynadığı söylenebilir. Bu tür bağlantılar, bireylere yalnızca aidiyet hissi sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda çeşitli maddi ve manevi avantajlar sunarak toplumsal alandaki hareketliliklerini de belirlemektedir. Bu çerçevede, faydalı ilişkiler, tavsiye edilme ve üyelikler, bireylerin toplumsal konumlarını inşa etme ve sürdürme süreçlerinde önemli rol oynayan sosyal sermaye unsurları olarak öne çıkmaktadır. Sosyal sermaye, bireylere kişisel ve profesyonel faydalar sağlayan ilişkiler bütünü olarak tanımlanmakta (Wacquant, 2014; Huang, 2019, p. 45) ve bireylerin çeşitli kurumsal yapılara dahil olmasıyla güçlenmektedir. Bu bağlamda, kurumlara üyelikler (Keleş, 2012) ve tavsiye edilme mekanizmaları (Bourdieu & Passeron, 2015) sosyal sermayenin temel bileşenleri arasında yer almaktadır. Aynı zamanda, grup üyeliği aracılığıyla ihtiyaç duyulan ağ ilişkilerini sağlayarak bireylerin toplumsal hareketliliğini artırdığı görülmektedir (Çelik, 2014, s. 268). Sosyal sermaye yalnızca bireylere pratik avantajlar sağlamakla kalmaz, aynı zamanda onlara onur, saygınlık, toplumsal tanınırlık ve prestij kazandıran bir birikim olarak işlev görmektedir (Ritzer, 2013, s. 400; Jourdain & Naulin, 2020, s. 108). Bunun yanı sıra, toplumsal alandaki güç ilişkilerini şekillendiren ve tanınmış kültürel sermayeyi meşrulaştıran bir mekanizma olarak da önemli bir rol üstlenmektedir (Wallace & Wolf, 2013, s. 168). Bu doğrultuda, sosyal sermaye, bireylerin toplumsal statülerini güçlendiren ve sahip oldukları diğer sermaye türlerini daha etkili bir şekilde kullanmalarına imkân tanıyan önemli bir dinamik olarak öne çıkmaktadır.

Toplumsal hiyerarşinin inşasında ve bireylerin sosyal statülerinin belirlenmesinde prestij, tanınma ve saygınlık kavramları merkezi bir rol oynamaktadır. Wacquant (2014) tarafından ele alınan prestij ve tanınma, bireylerin veya grupların toplumsal alanlarda sahip oldukları sembolik gücün bir yansımasıdır. Toplumda belirli bireylerin ya da grupların prestij kazanması, yalnızca kişisel başarılarıyla değil, içinde bulundukları sosyal yapı, bağlantılar ve meşrulaştırılmış güç ilişkileriyle de şekillenmektedir. Wallace & Wolfun (2013, s. 168) çalışmalarında vurguladığı, onaylanan ve tanınan ekonomik ya da kültürel sermaye, prestijin ve tanınmanın yalnızca bireysel değil, toplumsal düzeyde kabul gören sermaye türleriyle doğrudan bağlantılı olduğunu göstermektedir. Bir bireyin ya da grubun ekonomik ya da kültürel sermayesi toplumsal olarak meşru ve değerli kabul edildiğinde, prestij ve saygınlık kazanması daha olası hâle gelmektedir. Bu bağlamda Swartz (2011, s. 133) tarafından ele alınan saygınlık, bireyin veya grubun belirli toplumsal normlara ve değerlere uygun hareket etmesiyle inşa edilen ve sürdürülen bir statü göstergesidir. Saygınlık, bireyin toplumsal kabul görmesi ve prestij elde etmesi açısından kritik bir unsur olup, özellikle ekonomik ve kültürel sermayenin meşruiyet kazanmasıyla doğrudan ilişkilidir. Bu çerçevede prestij, tanınma, ekonomik ve kültürel sermayenin onaylanması ve saygınlık, bireylerin toplumsal alandaki konumlarını belirleyen ve onların sosyal sermayelerini güçlendiren temel unsurlar arasında yer almaktadır.

Bourdieu, toplumsal alandaki oyunda belirleyici faktörün kültürel sermaye olduğunu sıklıkla vurgulamakta ve bu sermaye türüne diğerlerinden daha fazla önem atfetmektedir. Bu yaklaşımın bir sonucu olarak, kültürel sermayeye dair detaylara yoğunlaşmakta ve konuyu daha ayrıntılı alt başlıklar altında ele almaktadır. Kültürel sermaye, Bourdieu ve Passeron (2014) tarafından özellikle okul temelli eşitsizlikleri açıklamak amacıyla geliştirilmiş bir metafor olarak öne çıkmaktadır. Kavram, ilk kez Varisler: Öğrenciler ve Kültür (Bourdieu & Passeron, 2014) adlı çalışmada ortaya konulmuş, daha sonra Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi (Bourdieu, 2015) adlı eserde daha detaylı bir biçimde incelenmiştir. Bourdieu, bu eserinde Fransız toplumunda sınıflara nüfuz eden eşitsizliğin kültürel boyutlarına odaklanarak, kültürel tüketim ile toplumsal eşitsizlikler arasındaki ilişkinin (Bennett & Savage, 2004, p. 7) toplumsal hiyerarşileri nasıl pekiştirdiğini göstermeye çalışmıştır. Bourdieu'nün kültürel sermaye kavramına yönelmesinin temel motivasyonlarından biri, toplumsal hiyerarşilerin en çok kültürel yetkinlikler üzerinden kendini göstermesidir (Prieur & Savage, 2013, p. 248; Lamont & Lareau, 1988, p. 154). Bu bağlamda kültürel sermaye, özünde bilgi ve yetkinlik olarak tanımlanabilir (Budak, 2015, s. 21). Kültürel sermayenin oluşum sürecini tetikleyen bir diğer unsur ise, kültürel prestije duyulan ihtiyaçtır (Kataoka, 2017, p. 16). Prestij, statü, saygınlık, itibar kazanma, ayrıcalık elde etme, kalite, ender olma ve standartları aşma gibi kavramlarla ilişkili olduğundan, kültürel sermayenin toplumsal yapılar içerisindeki rolü daha da netleşmektedir. Bourdieu (2015), ilgili çalışmasında statü ile kültürel tüketim arasındaki ilişkiyi daha belirgin hale getirerek arzu edilen standartların kazanımının eğitim yoluyla elde edilecek kültürel sermayenin niceliği ve niteliğine bağlı olduğunu ileri sürmektedir. Kültürel sermayenin temel çıktılarından biri olan statü, sosyolojik anlamda saygınlık, ilgi ve cazibenin bir karşılığı olarak değerlendirilmektedir (Miller, 2012, s. 85). Bu noktada Swartz (2011, s. 113), kültürel sermayeye yatırım yapılması gerektiğini vurgulamaktadır. Yazara göre toplumsal oyunun kuralları bu doğrultuda şekillenmektedir. Oyuna dahil olabilmenin yolu, kültürel sermaye birikimi yapmak ve ihtiyaç hâlinde bu birikim üzerinden katma değer elde etmektir. Dolayısıyla Bourdieu'nün perspektifinden bakıldığında, kültürel sermaye yalnızca bireyin toplumsal konumunu belirleyen bir unsur değil, aynı zamanda toplumsal alandaki güç ilişkilerini sürdüren ve yeniden üreten bir mekanizma olarak işlev görmektedir.

Bilgi, yetkinlik ve kültürel prestij gibi toplumsal alanda ihtiyaç duyulan sermaye biçimlerinin belirli ölçütleri bulunmaktadır. Bourdieu, kültürel sermayeyi bedenselleşmiş, nesneleşmiş ve kurumsallaşmış kültürel sermaye olarak üç farklı alt kategoriye ayırarak analiz etmektedir.

Tablo 2 ²

Pierre Bourdieu'nün Kültürel Sermaye Kavramı

Kültürel Sermaye	Açıklaması
Bedenselleşmiş	Öğrenilen dil alışkanlıkları, yazma stili ve vücudun farklı bağlamlarda kullanılma tarzları (Göker, 2016, s. 282), beceriler, konuşma tarzı, duruş (Huang, 2019, p. 46).
Nesneleşmiş	Kitaplar, tablolar, seramikler, resimler, sanat ve bilim eserleri (Huang, 2019, p. 46; Aydın, 2016, s. 33; Thomas, 2019, p. 36).
Kurumsallaşmış	Sertifika, lisans, eğitim sistemi (Huang, 2019, p. 46; Aydın, 2016, s. 33).

Bireylerin okulda edindikleri dil alışkanlıkları, yazma eğilimleri (Göker, 2016, s. 282) ve konuşma tarzları (Huang, 2019, p. 46), kültürel sermayenin bedenselleşmiş formuna dair önemli göstergeler olarak değerlendirilmektedir. Bu tür beceriler, bireyin bedeni ve zihni aracılığıyla içselleştirdiği kültürel pratikler olup, eğitim ve sosyalizasyon süreçleriyle doğrudan ilişkilidir. Öte yandan, sanat ve bilim eserleri ile çeşitli alanlarda yazılmış kitaplar (Huang, 2019, p. 46; Aydın, 2016, s. 33; Thomas, 2019, p. 36), kültürel sermayenin nesneleşmiş biçimini oluşturmaktadır. Bu sermaye türü, maddi nesnelere yansıyan kültürel birikimi ifade etmekte olup, bireyin bu tür kaynaklara erişimi ve bunları etkin bir şekilde kullanabilmesi toplumsal konumu açısından belirleyici bir unsur hâline gelmektedir. Bu süreçlerin sonucunda, bireylerin kurumlardan edindikleri sertifikalar ve diplomalar (Huang, 2019, p. 46; Aydın, 2016, s. 33), kurumsallaşmış kültürel sermayenin temel örnekleri olarak ortaya çıkmaktadır. Eğitim kurumları tarafından verilen bu resmî belgeler, bireylerin bilgi ve yetkinliklerinin toplumsal olarak tanınmasını sağlayan araçlar olup, kültürel sermayenin kurumsal düzeyde meşrulaştırılmasını mümkün kılmaktadır. Bourdieu, bu üç farklı kültürel sermaye türünün bireylerin tahsil düzeylerini, dil, zevk ve beğeni pratiklerini farklılaştırdığını ifade etmektedir (Wacquant, 2014; Durmuş, 2020). Bu farklılaşma, bireylerin okul hakkında sahip oldukları bilgi ve farkındalık düzeyini de çeşitlendirmekte ve kültürel sermayeye erişim olanaklarının toplumsal sınıflar arasındaki eşitsizliği yeniden üreten bir mekanizma olarak işlemesine yol açmaktadır (Swartz, 2011, s. 111). Sonuç olarak, kültürel sermayenin tüm bu görünüşleri, bireylerin sınıfsal kökenleri ve eğitim deneyimleriyle doğrudan bağlantılıdır (Ritzer & Stepnisky, 2013, s. 158). Bu bağlamda, kültürel sermaye yalnızca bireysel bir birikim değil, aynı zamanda toplumsal yapı içinde eşitsizliklerin yeniden üretiminde kilit bir faktör olarak işlev görmektedir.

Bourdieu'nün bir diğer kavramı olan habitus ise bu döngünün son halkası olarak düşünebilir. Habitus, bireyin edindiği yatkınlıklar bütünü olup, bireyin toplumsal alandaki eylemlerini yönlendiren alışkanlıklar, pratikler ve stratejik seçimler biçiminde kendini gösterir (Wallace & Wolf, 2013, s. 169; Bourdieu, 2013, s. 47; Bourdieu, 2015, s. 234; Etil & Demir, 2014, s. 340). Bu kavram, bireyin alışkanlıklarını (Aktay, 2016, s. 478), eylem kapasitesini (Bourdieu, 2013, s. 42) ve toplumsal alanda bir sonraki hamlesini sezgisel olarak kavrayabilme yetisini ifade etmektedir (Calhoun, 2016, s. 79). Aynı zamanda alanın yapısal özelliklerinin birey tarafından içselleştirilmesi anlamına da gelmektedir (Etil & Demir, 2014, s. 339). Bourdieu'ye göre habitus, düşünce ve eylem şemalarının temel belirleyicisi olup (Wallace & Wolf, 2013, s. 169), pratiğin üreticisi ve yapının yeniden üreticisi olarak işlev görmektedir (Wacquant, 2016, s. 62). Bu bağlamda habitus, yalnızca bireyin davranışlarını belirleyen bir mekanizma değil, aynı zamanda toplumsal yapıyı yeniden üreten bir dinamik olarak da değerlendirilmelidir. Öte yandan habitus, bireyler ile toplumsal konumları arasında bir köprü kurarak bu ikisi arasındaki uyumu sağlamaya çalışır (Kaplan & Yardımcıoğlu, 2020, s. 29). Bu yönüyle bireylerin toplumsal alandaki konumlarını anlamlandırmalarına ve stratejik seçimler

² Tablo yazar tarafından oluşturulmuştur.

yapmalarına yardımcı olmaktadır. Habitus, aynı zamanda bireylerin seçimlerini ve kullanacakları stratejileri belirleyen ilkelere aracılık eder (Ritzer, 2013, s. 398). Habitus, aile ve okulda edinilen eğilimleri hafızada depolayıp, yeni durumlarda kullanıma sokan bir yapı olarak işlev görmek ve bireyin davranış kalıplarını şekillendirmektedir (Büyükokutan, 2014, s. 37). Bu çerçevede, habitus bireyleri sosyokültürel düzene bağlayan bir misyon üstlenmektedir (Calhoun, 2016, s. 103). Bireyler, radikal değişimler olmadığı sürece, sosyalleşme sürecinde edindikleri alışkanlıkları ve yatkınlıkları koruma eğilimindedirler (Jourdain & Naulin, 2020, s. 43). Bourdieu'ye göre, sermaye türlerinin habitusa dönüşmesi, yani yatkınlık, eğilim, alışkanlık ve eylem kapasitesinin içselleştirilmesi, bireyin toplumsal alandaki başarısı açısından kritik önemdedir. Habitus hâline gelen sermaye, bireyin toplumsal alandaki özgün duruşunu şekillendirecek ve onu oyunda bir adım öne çıkaracaktır. Böylece, birey yalnızca sahip olduğu sermaye türleriyle değil, aynı zamanda bu sermayeleri nasıl içselleştirip dönüştürdüğüyle de toplumsal yapının dinamikleri içinde kendine yer edinecektir.

Okullarda akademik başarının belirleyicisi, bireylerin kültürel yatırım stratejilerini kullanma farklılığında gizlidir (Burke, 2011, s. 72). Eğitim, iş ve sanat gibi farklı alanlarda toplumsal mücadeleye katılacak bireyler, özellikle kültürel sermaye birikimleri ve genel anlamda sahip oldukları tüm sermaye türleri ölçüsünde avantaj elde edeceklerdir. Bu süreç yalnızca bireyin kendisi için değil, aynı zamanda aileler açısından da kritik bir anlam taşımaktadır. Jourdain ve Naulin'a (2020) göre, toplumsal mirası akademik liyakate dönüştürmek, ailelerin kültürel ve ekonomik kaynaklarını eğitim alanında stratejik bir şekilde kullanmalarını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda, statü sahibi bireyler yetiştirmek, özellikle üst sınıflara mensup aileler için merkezi bir hedef hâline gelmektedir. Üst sınıfta yer alan bireylerin eğitim kurumlarında ve ailede edindikleri tüm pratikler, onların kültürel sermayelerinin temel taşlarını oluşturmakta ve toplumsal konumlarını pekiştirmektedir (Kaplan & Yardımcıoğlu, 2020, s. 31). Swartz'a (2011, s. 105) göre, aileler sahip oldukları kaynakları en verimli yatırıma dönüştürmek amacıyla statü edinmenin önemine güçlü bir şekilde inanırlar. Bu beklentinin bir sonucu olarak, belli düzeyde kültürel sermayeye sahip olan bireyler, bu sermayenin yeniden üretimini okul aracılığıyla sağladıkları için eğitim kurumlarını bilinçli ve stratejik bir şekilde tercih etmektedirler (Bourdieu, 2015, s. 29-30). Ailelerin eğitim tercihinde belirleyici olan okullar, genellikle egemen konumda ve prestij sahibi kurumlar olmaktadır (Swartz, 2011, s. 290). Sınıfsal sermayesi yüksek olan toplumsal kesimler, çocuklarının eğitimlerine olduğu kadar kültürel etkinliklere de özellikle yatırım yapmayı arzulamaktadırlar (Bourdieu, 2015, s. 184). Sonuç olarak, aileler yalnızca maddi varlıkların korunması ve öz kaynakların artışı için değil, aynı zamanda sosyoekonomik statülerinin sürdürülebilirliğini sağlamak amacıyla da çocuklarını kültürel sermaye açısından donanımlı bireyler olarak yetiştirmek istemektedirler. Swartz'a (2011) göre bu kaynakların çocukların eğitimi üzerinden iyi bir yatırıma dönüşmesine ihtiyaç vardır. Bu beklenti doğrultusunda aileler yalnızca bireysel olarak kültürel sermaye üretimine katılmakla kalmaz, aynı zamanda bu sermayenin kurumsal düzeyde üretilmesine de büyük önem atfederler. Zira idealize edilen birey modeli, yalnızca akademik açıdan başarılı olmakla kalmayıp fark yaratan, toplumsal alanda öne çıkan ve yüksek kültürel yeterliliklere sahip bireyler olarak inşa edilmelidir. Bu nedenle tercih edilen okulların ulusal eğitim standartlarını karşılamasının yanı sıra uluslararası düzeyde de yeterlilik sunması, ailelerin eğitim yatırımlarında özel bir öncelik hâline gelmektedir.

Yöntem

Bu çalışma, özel okulların kulüp çalışmaları aracılığıyla sermaye üretim süreçlerine odaklanmaktadır. Araştırmanın örneklemini 2024 yılı LGS³ puanı en yüksek olan beş özel okuldur. Çalışmada elde edilen veriler, okulların kurumsal web sitelerinden elde edilen erişim kayıtlarına

³ <https://yesimkirman.com/2024/07/15/lgs-2024-yabanci-liseler-en-son-giren-ogrencinin-puani-ve-yuzdelik-dilimi/>.

dayanmaktadır. Web siteleri belgesel tarama yöntemiyle analiz edilerek, okulların sunduğu kulüp çalışmaları, uluslararası sertifikalar, kültürel etkinlikler, sosyal ve akademik faaliyetler sistematik olarak incelenmiştir. Analiz sürecinde, kodlama ve tematik çerçeveleme teknikleri kullanılarak içerikler kültürel ve sanatsal sermaye, sosyal ve akademik sermaye, beden sermayesi ve spor, sembolik sermaye kategorileri altında sınıflandırılmıştır. Araştırma kapsamında, nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi kullanılmıştır. İçerik analizi, Şahin Başfıncı'nın (2008) belirttiği gibi verilerin sistematik olarak taranması, kategorize edilmesi ve amaç doğrultusunda analiz edilerek yorumlanmasını içeren bir süreçtir (Yıldırım & Şimşek, 2013). Veri yığını sistematik hâle getirmek amacıyla her bir özel okul için ayrı tablolar oluşturulmuştur.⁴

Bulgular ve Yorumlar

1. Robert Koleji⁵

Robert Koleji Türkçe ve İngilizce ağırlıklı dersler vermektedir. Buna ek olarak öğrenciler, Fransızca veya Almanca dillerinden birisini ikinci bir yabancı dil olarak seçebilirler. Girişimci öğrenciler yetiştirmek okulun öncelikli amaçlarından. Okul bu amaç doğrultusunda öğrencilerine yüzden fazla etkinlik seçenekleri sunmaktadır. Şiir, sergi, sahne, özel günler, konferans ve sempozyumlar, festival ve macera gezileri, felsefe ve robotik alanlarda olmak üzere farklı becerilere hitap eden kulüp çalışmaları öğrencilerin ilgisine sunulmaktadır. Bu kulüpler teknik donanım kazanmak, beceri geliştirmek, bilinç edinmek gibi farklı gelişim alanlarına yatırım yapılmasını sağlamaktadır.

Tablo 3

Robert Koleji Kulüp ve Etkinlikleri

Tema	Kulüp ve Etkinlikler	İçerik ve Amaç
Kültürel ve Sanatsal Sermaye	Sahne Sanatları Kulübü, Sanat ve Müzik Kulübü, Çello & Saksafon Kulübü, Modern Müzik Prodüksiyon Kulübü, Müziyenlik Kulübü, Seramik Kulübü, Film Eleştirisi Kulübü, Fine Arts Festival, Lise Live, Sinema Geceleri.	Güven, disiplin ve sorumluluk duygusunu geliştirir. Öğrencinin kendini sanat yoluyla tanımasını sağlar. Enstrüman çalma becerilerini geliştirir. Sanatı teknolojiyle entegre ederek elektronik müzik yazılımını öğretir. ABRSM teori sınavlarına yönelik eğitim sunar. Kil ve seramik sanatını keşfetmeye teşvik eder. Dünya sinemasının seçkin örneklerini analiz eder. Sanatsal yeteneklerin sergilenir. Öğrencilerin müzikal yeteneklerini sergiler. Sinema kültürünü geliştiren gösterimler yapılır.
	Model Birleşmiş Milletler (MUN, Dünya Bilginler Kupası, Öğrenci Birliği.	Diplomasi ve müzakere becerileri geliştirir, dünya sorunlarına özgün bakış açısı kazandırır. Küresel bilgi yarışmalarına katılımı teşvik eder. Parlamentar süreci simüle ederek demokratik bilinci geliştirir.
Beden Sermayesi ve Spor	Field Day, Okul Balo ve Dans Etkinlikleri.	Atletik performans sergileme imkânı sunar. Sosyal ve kültürel etkileşimi artırır.
Sembolik Sermaye	Toplum Hizmeti Programı, Bosphorus Chronicle, Oda, Martı Yayınları.	Öğrencileri bilim, siyaset, ticaret, eğitim ve kültür alanlarında aktif yurttaş olmaya teşvik eder. Öğrencilere yazılı ve görsel medya üretiminde yer alma fırsatı sunar.

⁴ Tablolar yazar tarafından oluşturulmuştur.

⁵ <https://website.robcol.k12.tr/tr/ogrenci-yasami/ders-disi-etkinlikler/genel-bakis>.

Okulun sanat ve yaratıcılık kulüplerinde gerçekleştirilen etkinlikler (müzik, modern müzik, prodüksiyon, müzisyenlik, seramik, film, festival, sinema), estetik beğeni kazanımı ve sermaye edinme sürecinde önemli bir rol oynar. Sanatsal yetkinlikler, öğrencilerin profesyonel ve akademik yaşamda kültürel sermayeyi lehlerine dönüştürmelerine olanak tanır. Bu kazanım, bireyin sosyal statüsünü ve prestijini pekiştirir. Sanat ve yaratıcılık temalı etkinlikler, öğrencilere sorumluluk, disiplin ve güven kazandırırken, kültürel sermayenin sanatsal uygulamalar yoluyla aktarımını sağlar. Dijitalleşen kültürel sermaye, sanatı teknolojiyle entegre ederek yeni öğrenme biçimleri yaratır. Sanatsal pratiklerin dijital ortama taşınması, bireylere yeni bir statü alanı açar. Kültürel sermayeyi belgeleyen sınav ve sertifikalar ise akademik ve mesleki prestiji artıran unsurlar arasında yer alır. Müzakere becerilerini geliştirmek, okulun kulüp ve atölye çalışmalarında öne çıkan bir diğer önemli unsurdur (MUN, dünya bilginler kupası, öğrenci birliği). Bu çalışmalar, öğrencilere dünya sorunlarına dair özgün bakış açıları kazandırırken, prestijli ağlara erişim fırsatı sunar. İlgili kulüpler aracılığıyla kurulan bağlantılar, mesleki ve akademik fırsatlar yaratır ve sosyal hareketliliğe katkıda bulunur. Politik söylem eğitimi, öğrencilerin ilerleyen süreçte elit yönetici sınıflara erişimini kolaylaştırırken, yüksek statülü mesleklere yönelmelerine de olanak tanır. Bu süreç, profesyonel, akademik ve diplomatik alanlarda güçlü sosyal ağlar kurarak bireylerin kariyerlerinde daha avantajlı bir konuma ulaşmalarını sağlamaktadır. Spor ve beden eğitimi ile ilişkili etkinlikler (özel günler, balo, dans), takım çalışması, disiplin ve liderlik gibi sosyal açıdan değerli niteliklerin gelişimine katkıda bulunur. Balo ve dans etkinlikleri, sınıfsal aidiyet ve statü göstergesi olarak ayrıcalıklı konumları da pekiştirmektedir. Toplumsal hizmet programları, bireylerin toplumda saygınlık kazanmasının bir yoludur. Sembolik sermaye, sosyal sorumluluk projeleri aracılığıyla meşruiyet kazanır. Bosphorus Chronicle, Oda ve Martı gibi okul yayınları, öğrencilerin yazılı ve görsel medya alanında beceri edinmesine katkıda bulunur. Yayıncılık faaliyetleri, entelektüel kapasite ve dil yetkinliğini geliştirerek bireyi entelektüel bir özne hâline de getirir. Yıllık olarak düzenlenen etkinlikler, sınıfsal yeniden üretimin pratik yansımalarıdır. Bu etkinlikler, kültürel ve sosyal sermaye süreçlerine yönelik yatırımların toplamıdır. Katılımcılar, bu etkinlikler aracılığıyla kültürel kodlarını içselleştirerek, sınıfsal aidiyetlerini pekiştirirler. Diyebiliriz ki sanatı bilinçli bir estetik anlayışla birleştiren öğrenciler, özgün kültürel kimliklerini oluştururken, sanatın belirli türleri toplumsal ayrışmayı ve kültürel ayrıcalığı da pekiştirir. Sanatın statü belirleyici rolü, bu etkinliklere katılan bireyleri kültürel sermaye açısından avantajlı bir konuma taşımaktadır.

2. Alman Lisesi⁶

Alman Lisesi eğitim programında Almanca ve İngilizce dillerini öne çıkarmaktadır. Okul öğrencilerine disiplinler arası bir öğrenme süreci sağlamaktadır. Okulun en kayda değer özelliği ise Abitur diploması⁷ vermesidir. Abitur Almanya, Avusturya, İsviçre ve İngiltere'de üniversite eğitimi olanaklı kılmaktadır. Bu diploma, Avrupa'daki avantajlarının yanı sıra ABD'deki birçok üniversitede de başvuru aşamasında artı puan olarak değerlendirmektedir. Abitur'a sahip bireyler, Almanya'daki üniversitelere doğrudan başvuru hakkı kazanarak küresel akademik ve mesleki mobilité açısından avantajlı bir konuma ulaşmaktadır. Diploma bu yönü ile yalnızca akademik bir yeterlilik kazandırmakla kalmaz, aynı zamanda öğrencilerin uluslararası eğitim ağına entegre olmasına katkı sağlar.

⁶ <https://www.ds-istanbul.net>.

⁷ https://munih.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2020_01/01161439_alman_egitim_sistemi_denklik.pdf.

Tablo 4

Alman Lisesi Kulüp ve Etkinlikleri

Tema	Kulüp ve Etkinlikler	İçerik ve Amaç
Kültürel ve Sanatsal Sermaye	Sanat Tasarım ve Seramik Kulübü, Orkestra-Stüdyo Kulübü Koro Kulübü (Konser, yarışma, şenlik vb), Pulbiber Mahallesi Yazarlık Kulübü, Fotoğrafçılık Kulübü.	Teknik beceriler, tasarım yetkinliği ve estetik beğeni geliştirme. Yeteneği teknik donatılar ile ileriye götürme. Kültürel sermayenin sanatsal uygulamalar yoluyla aktarımı sağlanır. Müzikal yetenek geliştirme ve estetik eğitim. Beden, nefes ve ses çalışmaları yapılır. Sanatsal icra, bireyin kültürel sermayesini artırır ve toplumsal prestij kazandırır. Yazılı anlatım ve edebi üretim becerilerini geliştirme. Kültürel sermayenin akademik ve entelektüel statüye dönüşmesine katkı sağlar. Görsel sanatlar ve estetik algıyı geliştirme. Kişisel sergi oluşturma. Kültürel sermaye ile entelektüel birikimin birleşmesini sağlar.
Sosyal ve Akademik Sermaye	Model United Nations (MUN) Avrupa Gençlik Kulübü Tarih Kulübü Uluslararası Gençlik Ödülü Kulübü Felsefe Kulübü	Diplomasi ve müzakere becerilerini geliştirme, uluslararası sosyal ağlara erişim sağlama. Politik ve bürokratik elitlerle bağlantı kurarak sosyal sermayeyi artırır. Akademik üretkenliği artırma ve bireylere entelektüel statü kazandırma. Öğrencilerin çalışmaları Tarih dergisinde yayınlanır. Eğitimi tamamlayanlar Tarih Vakfı'nın vereceği sertifikaya sahip olurlar. Çalışmaların prestijli mecralarda yayımlanması kültürel ve sosyal sermayeyi pekiştirir. Alınan ödüller 130 ülkede tanınmakta. Küresel ölçekte tanınan ödüller ile bireylerin akademik ve mesleki çevrelerde kabul görmesini sağlar. Sembolik sermayeyi artırır. Şüpheli ve sorgulayıcı tavır edinme.
Beden Sermayesi ve Spor	Erkek Basketbol Futbol Kulübü Latin ve Halk Dansları Kulübü, Field Day & Gezi Kulübü Dikiş Nakış.	Takım ruhu, disiplin ve fiziksel dayanıklılığı artırma, iç disiplini sağlama. Sportif başarı, akademik burslar ve profesyonel fırsatlar sağlayabilir. Beden estetiğini geliştirme ve ritim duygusunu artırma. Sosyal çevre geliştirmelerini sağlar. Sosyal ve kültürel kodların içselleştirilmesine hizmet eder. Doğa ve macera temelli etkinliklerle fiziksel ve sosyal sermayeyi artırmak. Yaşadığı coğrafyanın bilinçli yurttaşı olmak. Kültürel ve çevresel bilinç/kimlik kazanımı sağlar. El becerisi geliştirme
Sembolik Sermaye	Psikoloji Kulübü Toplum Hizmeti Programları Uluslararası Gençlik Ödülü.	Empati ve iletişim becerilerini geliştirme. Kendini tanıma, önyargılardan arınma becerisi kazanır. Bireyin toplumsal ilişkilerde daha etkin bir aktör olmasını sağlar. Etik ve sosyal sorumluluk geliştirme. Bireyin prestijli aktör olarak tanınmasına katkıda bulunur. 130 ülkede tanınan ödüller ile akademik ve mesleki statünün güçlendirilmesi. Sembolik sermayeyi artırarak toplumsal konum kazanılmasını sağlar.

Okulun entelektüel ve sanatsal donanımı, öğrencilerin toplumsal statülerini belirleyen önemli bir faktördür. Kültürel ve sanatsal sermayenin aktarıldığı kulüp çalışmaları, estetik algının gelişmesini, teknik becerilerin kazanılmasını ve öğrencilerin sanatsal pratikleri içselleştirerek gündelik yaşamın bir parçası hâline getirmesini desteklemektedir. Bu etkinlikler, yalnızca bireysel gelişimi teşvik etmekle kalmaz, aynı zamanda üst sınıfların estetik kodlarını pekiştirmesine de hizmet eder. Müzikal etkinlikler ve orkestra çalışmaları, beden disiplini ve sanatsal duyarlılık kazandırmada belirleyici bir rol oynamaktadır. Seçkin sanat dalları olarak görülen klasik müzik ve performans sanatları, öğrencinin kültürel sermayesini güçlendirirken, bu sanat biçimlerinin yaşamın rutin bir parçası hâline gelmesini sağlar. Benzer şekilde yazı yazma becerisi de entelektüel sermayenin kritik bir bileşeni olup, yazarlık kulüpleri aracılığıyla öğrencilerin akademik ve sanatsal prestij kazanma süreçleri hızlandırılmaktadır. Prestijli yayın organlarında yer almak, bireyin sosyal sermayesini genişletirken, entelektüel kimliğini pekiştirir. Fotoğrafçılık kulübü de benzer bir şekilde, sanatsal beğeni ve estetik normları besleyerek bireyin statü kazanmasına katkı sunar. Alman Lisesi'nde gençlik kulüpleri, öğrencilerin müzakere, diploması ve politik temsil becerilerini geliştirmeyi hedeflemektedir. Bu kulüpler, uluslararası ağlara entegrasyon açısından önemli bir fırsat sunmaktadır. Öğrenciler, bu etkinlikler aracılığıyla küresel ve bürokratik çevrelerde tanınma ve deneyim kazanma sürecine dâhil olmaktadırlar. Uluslararası Gençlik Ödülü Kulübü kapsamında verilen ödüller, küresel düzeyde tanınarak bireyin sosyal sermayesini artırmasına imkân tanımaktadır. Bu ödüller, bireyin akademik ve profesyonel çevrelerde meşruiyet kazanmasına katkıda bulunurken, prestijli pozisyonlara erişimi kolaylaştıran bir sembolik sermaye unsuru hâline gelmektedir. Bireyin entelektüel gelişimini destekleyen bir diğer önemli unsur ise eleştirel düşünme yetkinliğidir. Alman Lisesi, bu beceriyi felsefe kulübü aracılığıyla desteklemektedir. Bu kulüp bünyesinde yapılan tartışmalar, öğrencilerin soyut düşünme kapasitelerini geliştirmelerine ve akademik dünyada daha etkin bir aktör hâline gelmelerine olanak tanımaktadır. Spor, dans ve gezi kulüpleri ise bireylerin takım ruhu, liderlik ve disiplin gibi sosyal becerilerini geliştirmeye yönelik işlev görmektedir. Aynı zamanda bu etkinlikler doğa bilinci, fiziksel dayanıklılık ve el becerisi kazanımını da teşvik etmektedir. Psikoloji kulübü, bu süreçte öğrencilerin kazandıkları becerileri sürdürülebilir kılmak adına önemli bir rol oynamaktadır. Empati, disiplin ve etkili iletişim becerileri, öğrencilerin sosyal ve akademik yaşamlarında daha başarılı olmalarını sağlayan temel unsurlardır. Son olarak Alman Lisesinin toplum hizmeti programları, etik ve sosyal sorumluluk anlayışını teşvik ederken, bireylerin sembolik sermayelerini artırarak toplum içinde prestij kazanmalarına yardımcı olmaktadır. Toplum hizmetine katılım, bireyin akademik ve profesyonel yaşamında etik bir kimlik kazanmasını sağlarken sembolik sermayeyi sosyal meşruiyet ile birleştiren bir yapı inşa etmektedir.

3. Üsküdar Amerikan Lisesi⁸

Üsküdar Amerikan Lisesi de tıpkı diğer liseler gibi sanat, bilim, dil ve küresel yaklaşım, teknolojik ve akademik yatırım, performans ve spor alanları üzerinden sermaye birikim sürecine katılmakta ve öğrencilerine çok yönlü bir gelişim imkânı sunmaktadır. Öğrenciler akademik başarının ötesinde küresel düzeyde de avantaj edinme şansını yakalamaktadır.

⁸ <https://www.uaa.k12.tr/Icerik/kulupler/276/>.

Tablo 5

Üsküdar Amerikan Lisesi Kulüp ve Etkinlikleri

Tema	Kulüp ve Etkinlikler	İçerik ve Amaç
Kültürel ve Sanatsal Sermaye	Kültür ve Şiir Kulübü Müze Kulübü Sanat ve Müzik Kulübü Heykel Kulübü Fotoğrafçılık Kulübü Müze, müzik, heykel, elektronik müzik Kulübü	Öğrencilerin kültürel birikimlerini artırarak sanatsal ve edebi üretimlerini destekler. Sanat tarihine yönelik bilinç kazandırarak estetik duyarlılığı geliştirir. Öğrencilerin yeteneklerini keşfetmelerine ve becerilerini geliştirmelerine yardımcı olur. Sanatın üç boyutlu yorumlanmasını teşvik ederek öğrencilerin el becerilerini geliştirir Görsel sanatlar ve estetik algıyı geliştirme, sanatsal bakış açısını güçlendirme Müzik prodüksiyonu ve dijital sanatlar alanında beceri geliştirme. Bilgi kazandırmak, uygulamalı projelere yönlendirmek ve geleceğin dünyasına hazırlamak.
	Model Birleşmiş Milletler (MUN) Avrupa Gençlik Parlamentosu Kulübü Felsefe Kulübü (etik değerler ve felsefe) Münazara Kulübü Finans Kulübü Girişimcilik Kulübü Sinir Bilimi Kulübü Programlama Kulübü YapayZekâ Kulübü. Robotik Kulübü Fütürizm Kulübü.	Diplomasi ve müzakere becerilerini geliştirerek uluslararası ilişkiler konusunda bilinç oluşturur. Öğrencilerin politik süreçlere katılımını sağlayarak toplumsal farkındalıklarını artırır. Eleştirel düşünme, mantık ve etik konularında derinlemesine analiz yapma becerisi kazandırır. Topluluk önünde konuşma, ikna yeteneği ve analitik düşünme becerilerini geliştirir Ekonomi ve finansal yönetim konularında bilinç kazandırarak öğrencileri girişimcilik dünyasına hazırlar. Öğrencilere iş dünyasında inovasyon, liderlik ve stratejik düşünme becerileri kazandırır. Nörobilim alanında araştırma yapma fırsatı sunarak akademik çalışmalara teşvik eder Kodlama ve yazılım geliştirme becerilerini artırarak teknolojik okuryazarlık kazandırır.
Beden Sermayesi ve Spor	Basketbol, Futbol, Hokey, Masa Tenisi Kulüpleri Uzak Doğu Spor Kulübü (yelken, kayak, masa tenisi, briç, satranç) Yelken/Kayak Kulübü Dans Kulübü	Bireysel ve takım sporlarını teşvik ederek fiziksel dayanıklılığı artırır. Geleneksel dövüş sanatları aracılığıyla disiplin ve beden kontrolünü öğretir. Doğa sporları aracılığıyla fiziksel becerileri ve çevresel farkındalığı artırır. Beden hareketlerini estetikle birleştirerek ritim duygusu ve özgüveni geliştirir.
Sembolik Sermaye	Toplum Hizmeti Programı IB Diploma Programı Uluslararası Gençlik Ödülü Dergi Çalışmaları (Bosphorus Chronicle, Martı Yayınları)	Öğrencilerin sosyal sorumluluk projelerine katılımını teşvik ederek etik bilinç kazandırır. Uluslararası geçerliliği olan akademik program ile öğrencilerin prestijli üniversitelere erişimini kolaylaştırır. Öğrencilerin bireysel gelişimini belgeleyen ve küresel ölçekte tanınan bir ödül programıdır. Öğrencilerin yazılı ve görsel medya alanında üretim yapmasına olanak tanıyarak entelektüel prestij kazandırır.

Kültürel ve sanatsal sermaye kapsamında düzenlenen etkinlikler (şiiir, müze, heykel, fotoğrafçılık), sanat ve edebiyat aracılığıyla estetik bilincin geliştirilmesine katkı sunmaktadır. Öğrencilerin tarihsel ve sanatsal bir perspektif kazanmaları, müzecilik kulübü ile gerçekleştirilen etkinliklerle mümkün olurken, heykel kulübü sanatı üç boyutlu bir deneyimle öğrencilere sunmaktadır. Sanatsal etkinlikler bütünüyle ele alındığında, sanatın bir sosyalleşme aracı olarak kullanıldığı söylenebilir. Fotoğrafçılık, heykel, müzik ve şiiir gibi faaliyetler, bireylerin sanata olan duyarlılıklarını geliştirirken aynı zamanda kültürel sermaye edinmelerine de olanak tanımaktadır.

Öğrencilerin politik ve toplumsal süreçlere dahil olması, pek çok prestijli okulda olduğu gibi Üsküdar Amerikan Lisesinde de öncelikli bir hedef olarak görülmektedir. Model Birleşmiş Milletler (MUN) ve Avrupa Gençlik Parlamentosu Kulübü, öğrencilere küresel farkındalık kazandırmayı ve diplomatik becerilerini geliştirmeyi amaçlamaktadır. Felsefe ve münazara kulübünün de bu süreci desteklediği ve öğrencilerin analitik ve eleştirel düşünme becerilerini geliştirerek dünya meseleleri konusunda söz söyleyebilecek bireyler yetiştirmeyi hedeflediği söylenebilir. Girişimcilik kulübü, okulun önemli kulüplerinden biri olarak dikkat çekmektedir. Okulun hitap ettiği sosyoekonomik sınıf dikkate alındığında, finans ve girişimcilik becerilerinin öğrencilere kazandırılması, ailelerinin ekonomik sermayelerini devam ettirmeleri açısından kritik bir önem taşımaktadır. Üst sınıf ailelerden gelen öğrenciler, ailelerinin ekonomik ve sosyal sermayesini geleceğe aktarma misyonuna sahip olup finansal okuryazarlık, ekonomi ve girişimcilik alanlarındaki becerileri edinmek kritik önemdedir. Bireysel başarı ve rekabetçilik alanında statü kazanma amacı da gözetildiğinde, bu yetkinlikler öğrencilere önemli fırsatlar sunmaktadır. Üsküdar Amerikan Lisesi, çağın gerekliliklerini dikkate alarak farklı alanlardaki sermaye birikimine de yatırım yapmaktadır. Nörobilim, programlama, yapay zekâ, robotik ve fütürizm kulüpleri ile dijital toplumun dinamiklerine uygun bir sermaye süreci yürütülmektedir. Bilhassa fen, teknoloji, mühendislik ve matematik alanlarının giderek daha fazla öne çıktığı günümüz dünyasında, bu becerilerin öğrencilere modern iş piyasasında rekabet avantajı sağladığı açıktır. Bu sayede öğrenciler, gelecekte mesleki ve akademik anlamda daha güçlü bir konuma ulaşabilmektedir.

Spor etkinlikleri de (basketbol, hokey, masa tenisi, uzak doğu sporları, yelken, kayak, briç, satranç, dans) öğrencilerin stratejik düşünme, iş birliği yapabilme ve liderlik becerilerini geliştirmelerinde kritik bir rol oynamaktadır. Futbol, basketbol ve hokey gibi takım sporları, yalnızca fiziksel aktivite olarak değil, aynı zamanda toplumsal hiyerarşi içinde statü ve rol kazanma sürecinin bir parçası olarak da değerlendirilebilir. Estetik gelişim ve sanatsal ifade ise dans kulüpleri aracılığıyla desteklenirken, zihinsel ve fiziksel dengenin sağlanması açısından uzak doğu sporlarına yönelik etkinlikler de öğrencilerin ilgisine sunulmaktadır. Bunun yanı sıra, yelken ve kayak gibi doğa sporları, sosyal statü ile ilişkili bir alan olarak, elit sınıfın belirli beğenilerini yeniden üretmeye ve doğa ile bireyin entegrasyonunu sağlamaya hizmet etmektedir.

Üsküdar Amerikan Lisesi, IB (Uluslararası Bakalorya) Diploma Programı ve Uluslararası Gençlik Ödülü Kulübü ile öğrencilere statü kazandıran sertifikalar, unvanlar ve prestijli bağlantılar sağlamaktadır. IB Diploma Programı, öğrencilere üniversite başvurularında önemli avantajlar sunarken, Uluslararası Gençlik Ödülü Programı, küresel çapta kabul gören bir sistemin parçası olarak öğrencilere önemli deneyimler kazandırmaktadır. Toplum hizmeti çalışmaları, öğrencilerin etik bilinçlerini geliştirme açısından kritik bir rol oynamaktadır. Sosyal meselelerde duyarlılık kazanma ve aktif yurttaşlık bilinci ile hareket edebilme noktasında, bu kulüpler öğrencilere farklı deneyimler sunmaktadır. Aynı zamanda, medya ve yazı alanındaki görünürlüğün artması için dergi çalışmaları da özellikle öğrencilere sunulmakta olup, Bosphorus, Chronicle ve Martı Yayınları gibi mecralar, öğrencilerin entelektüel sermayelerini kamuoyuna sunmalarını sağlamaktadır.

4. Koç Lisesi⁹

Koç Lisesi; sanat, bilim, küresel yaklaşım, teknolojik ve akademik yatırım ve spor alanlarında kapsamlı bir birikim süreci tasarlamaktadır. Okul, farklı disiplinler özelinde yaratıcı düşüncüyü ve sanatsal ifadeyi desteklemektedir. Okulun müfredatı, İngilizce dersleri, uluslararası konferanslar ve akademik yarışmalara katılım ile küresel ölçekte rekabet edebilecek bireyler yetiştirmeye odaklanmaktadır. Bilgisayar bilimleri, robotik ve mühendislik projeleri, dijital teknolojilerin farklı sermaye türleri ile bütünleştiği alanlar yaratarak öğrencileri çağın bilgi birikimine daha fazla yaklaştırmayı amaçlamaktadır.

Tablo 6

Koç Lisesi Kulüp ve Etkinlikleri

Tema	Kulüp ve Etkinlikler	İçerik ve Amaç
Kültürel ve Sanatsal Sermaye	Görsel Sanatlar	Eleştirel ve yaratıcı düşünme, sanat tarihi ve kültürel bilinç geliştirme.
	Müzik ve Sahne Sanatları	Sanatsal ifade yeteneği kazanma, bireysel ve toplu performans geliştirme.
	Edebiyat ve Yaratıcı Yazarlık	Edebiyat, blog yazımı ve gazetecilik aracılığıyla kültürel üretime katkı sağlama.
Sosyal ve Akademik Sermaye	Model United Nations (MUN)	Diplomatik beceriler, uluslararası ilişkilerde etkinlik kazanma.
	Uluslararası Gençlik Programları	Küresel bakış açısı geliştirme, farklı kültürler arası iletişim.
	Bilim ve Teknoloji Kulüpleri	STEM alanlarında akademik gelişimi destekleme, teknoloji odaklı projeler.
Beden Sermayesi ve Spor	Futbol, Basketbol, Voleybol	Takım ruhu, stratejik düşünme, fiziksel gelişim.
	Yüzme, Kayak, Okçuluk	Dayanıklılık, disiplin, bireysel spor performansını geliştirme
	Uzak Doğu Sporları	Fiziksel ve zihinsel dengeyi sağlama, disiplin kazandırma.
Sembolik Sermaye	IB Diploma Programı	Akademik prestij, uluslararası geçerliliğe sahip diploma.
	Akademik Olimpiyatlar	Bilimsel ve akademik başarıyı teşvik etme, araştırma odaklı öğrenme.
	Prestijli Üniversite Bağlantıları	Üniversiteye girişte avantaj sağlama, akademik ve profesyonel ağ oluşturma.

Koç Lisesinin kültürel ve sanatsal sermaye başlığı altında öne çıkan kulüp çalışmaları (görsel sanatlar, müzik ve sahne sanatları, edebiyat ve yaratıcı yazarlık) eleştirel düşünme ve sanat tarihi anlayışını geliştirmeye yöneliktir. Bu etkinlikler, öğrencilerin sanatsal ifade becerilerini geliştirerek sınıfsal aidiyet kazanmalarına katkı sağlamaktadır. Blog yazımı, yaratıcı yazarlık ve gazetecilik gibi etkinlikler, sözlü ve yazılı ifade becerilerini geliştirmenin yanı sıra, toplumsal görünürlük ve prestij kazanma açısından da önemlidir. Kültürel sermayenin bu unsurları, bireylerin akademik veya sanatsal alanlardaki yetkinliklerini pekiştirerek hem rekabet ortamında avantaj elde etmelerini hem de toplumsal ayrıcalıkların kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlamaktadır. Diğer okullarda da yaygın olan kulüp çalışmalarının, Koç Lisesi tarafından da benimsendiği görülmektedir. Model United Nations (MUN) ve Uluslararası Gençlik Programları, öğrencileri küresel alanda etkin bireyler olarak yetiştirmek amacıyla yönlendirmektedir. MUN, öğrencilere diploması becerisi kazandırmakta, küresel politik süreçleri anlamalarını sağlamakta ve uluslararası ağlar kurma fırsatı sunmaktadır. Aynı zamanda bu beceriler, liderlik

⁹ <https://www.koc.k12.tr/tr/koc-okulu-lise/>.

vasıflarının gelişimi için kritik bir aşama olarak da düşünülebilir. Uluslararası Gençlik Programları ise farklı kültürleri tanıma, etkileşim kurma ve iletişim becerilerini geliştirme noktasında önemlidir. Bu programlar, bireylerin küresel iş piyasasında rekabet avantajı elde etmelerini desteklemektedir. STEM alanındaki dersler ve kulüp çalışmaları da teknolojik ve bilimsel gelişmelere uyum sağlayan bireyler yetiştirmeyi hedefleyerek, akademik ve mesleki başarıya odaklanmaktadır. Voleybol, basketbol, yüzme, kayak, okçuluk ve uzak doğu sporları gibi fiziksel aktiviteler, bireylerin hiyerarşik yapıyı anlama, iş birliği yapma, liderlik becerisi kazanma ve stresle başa çıkma gibi yetkinliklerini geliştirmeye yöneliktir. Bu sporlar aynı zamanda bireysel dayanıklılığı artırma ve öz disiplin kazanma gibi hedefleri de desteklemektedir. Dolayısıyla, spor etkinlikleri rekabetçi ruhu güçlendirme, sosyal statüyü pekiştirme ve sosyal çevreyi genişletme gibi toplumsal dinamiklere de hizmet etmektedir. IB Diploma Programı, uluslararası geçerliliğe sahip akademik bir prestij sunarak, bireylerin kariyer olanaklarını genişletmeyi amaçlamaktadır. Akademik olimpiyatlara katılma seçenekleri, öğrencilerin bilimsel ve akademik prestijlerini artırmasını sağlarken, prestijli üniversiteler ile bağlantı kurma fırsatları da toplumsal statüyü pekiştirme aracı olarak öne çıkmaktadır. Bu kulüp çalışmaları, öğrencileri toplumsal hiyerarşi içerisinde öne çıkarmaya yönelik bir strateji olarak değerlendirilebilir. Uluslararası geçerliliği olan diplomalar, itibarlı pozisyonların altyapısını hazırlayarak, bireylerin mesleki başarılarını desteklemektedir.

5. St. George Avusturya Lisesi ve Ticaret Okulu¹⁰

St. George Avusturya Lisesi; Avrupa merkezli kültürel ve sosyal sermaye üretiminde önemli bir model teşkil etmekte, dil eğitimi ve uluslararası projelerle bu süreci pekiştirmektedir. Böylece öğrencilerini yalnızca akademik bilgiyle değil, aynı zamanda küresel düzeyde geçerliliği olan entelektüel ve sosyal donanımlarla yetiştiren bir kurum olarak öne çıkmaktadır. Okulun öne çıkan en dikkat çekici uygulaması ise Matura diplomasını öğrencilerine sunmasıdır. Matura diploması, öğrencilere Avrupa akademik çevrelerinde avantaj sağlarken, Avrupa Birliği ülkelerinde kültürel sermayelerini genişletme olanağı sunar.

Tablo 7

St. George Avusturya Lisesi ve Ticaret Okulu Kulüp ve Etkinlikleri

Tema	Kulüp ve Etkinlikler	İçerik ve Amaç
Kültürel ve Sanatsal Sermaye	Kültür ve Edebiyat Kulübü, Felsefe ve Eleştirel Düşünme Kulübü, Sinema/Koro, Desen ve Resim Kulübü, Oda Orkestrası Kulübü, Yaratıcı Yazma Kulübü, Sergi, Tiyatro, Müzik, Canlandırma Okuma, Söyleşi, Dinleti, Festival	Sanat ve kültürel faaliyetlerle bireylerin estetik duyarlılığını ve sanatsal yeteneklerini geliştirmek, eleştirel düşünme becerilerini artırmak.
Sosyal ve Akademik Sermaye	Demokrasi, İnsan Hakları ve Yurttaşlık Kulübü, Değerler Eğitimi ve Proje Kulübü, Medeniyet ve Girişimcilik Kulübü, Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Kulübü, Çevre Ekoloji ve Enerji Verimliliği Kulübü, Model United Nations (MUN) Kulübü, Eğitim Söyleşileri, Seminerler, Fuar ve Geziler	Toplumsal bilinç ve sorumluluk duygusunu artırmak, akademik başarıyı desteklemek, demokratik değerleri ve sosyal girişimciliği teşvik etmek.
Beden Sermayesi ve Spor	Basketbol, Masa Tenisi, Badminton, Dans Performansı Kulübü, Salon Dansları Kulübü, Rock'n Roll Kulübü, Kamp Etkinlikleri	Beden sağlığını korumak ve geliştirmek, sportif faaliyetlerle takım ruhunu ve fiziksel dayanıklılığı artırmak.

¹⁰ <https://www.sg.k12.tr/tr/>.

Sembolik Sermaye	Matura Diploması, Uluslararası Projeler, Yurt Dışı Eğitim Olanakları, Avrupa Para Sistemi, Uluslararası Rekabet, Dış Ticaret, Uluslararası Lojistik Yönetimi, Avrupa Akademik Ortamında Avantajlar	Uluslararası geçerliliği olan diplomalar ve projelerle akademik ve profesyonel avantaj sağlamak, küresel düzeyde rekabet edebilirliği artırmak. Matura diplomasına sahip öğrenci Avusturya'daki üniversite başvurularında Avusturya vatandaşı olan öğrenciler ile aynı koşullara tabi tutulur. Bu diplomanın aynı zamanda Avrupa Birliği ülkelerinde de geçerliliği vardır.

St. George Avusturya Lisesi ve Ticaret Okulu; Kültür ve Edebiyat Kulübü, Felsefe ve Eleştirel Düşünme Kulübü, Yaratıcı Yazma, Resim Kulübü, Oda Orkestrası, Sinema ve Koro Kulübü gibi faaliyetler aracılığıyla kültürel sermayenin inşasını etkin bir şekilde desteklemektedir. Bu kulüp çalışmaları, öğrencilere yalnızca sanatsal beceriler kazandırmakla kalmaz, aynı zamanda onları estetik bir seçkinliğin parçası hâline getirir. Özellikle tiyatro ve yaratıcı yazma kulüpleri, öğrencilerin eleştirel düşünme becerilerini geliştirmelerinin yanı sıra, kültürel sermayelerini artırarak, sosyal statülerini güçlendirmelerine olanak tanır. Bu tür faaliyetlere katılan öğrenciler, sanata dair özel bir zevk geliştirerek, hâkim sınıfların estetik değerlerine daha fazla entegre olma fırsatı yakalarlar. Benzer şekilde orkestra ve koro çalışmaları, öğrencilerin belli bir sanatsal beğeni düzeyini içselleştirmelerine ve estetik anlayışlarını geliştirmelerine katkı sağlar.

Model United Nations (MUN) ve benzeri uluslararası odaklı kulüpler, öğrencilerin akademik ve diplomatik sermaye inşasında önemli bir araç niteliğindedir. Bu tür kulüpler, öğrencilere uluslararası ilişkiler terminolojisini öğretirken, onları küresel ölçekli sosyal ve entelektüel ağlara dahil olmaya hazırlar. Bu süreçte öğrenciler, küresel diplomasının işleyişini kavrayarak, uluslararası kariyer planlamalarına daha bilinçli bir şekilde yön verebilirler. Ayrıca, Demokrasi, İnsan Hakları ve Yurttaşlık Kulübü gibi sosyal bilinç odaklı kulüp çalışmaları, öğrencilerin sivil toplum ve aktivizm pratikleri ile tanışmalarına imkân tanır. Bu bağlamda, sosyal sermaye yalnızca bireylerin bilgi birikimiyle değil, aynı zamanda doğru insanlarla kurdukları ilişkilerle de inşa edilmektedir. St. George Avusturya Lisesi, sunduğu bu etkinlikler aracılığıyla, öğrencilerine yalnızca akademik ve sosyal sermaye kazandırmakla kalmaz, doğru sosyal çevrelere erişim imkânı sunarak, sosyal mobilitayı de güçlendirmektedir. Eğitim söyleşileri, geziler ve fuarlar, öğrencilerin entelektüel çevrelerle etkileşim kurmalarını sağlayarak, akademik ve profesyonel arenada prestijli bağlantılar kurmalarına yardımcı olur. Bu tür etkinlikler, bireylerin seçkin ağlara dahil olarak sosyal statülerini pekiştirmelerine katkı sunar. Badminton, basketbol ve masa tenisi gibi sportif etkinlikler, bireylerin bireysel başarı ve kolektif kendini gösterme pratikleriyle sosyal rekabetin bir parçası hâline gelmesini sağlamaktadır. Spor, yalnızca fiziksel bir etkinlik olmanın ötesinde, bireyin bedenini sosyal bir mesaj aracı olarak kullanmasını sağlar. Özellikle salon dansları, bireyin bedensel disiplin kazanmasına, estetik bir zarafet geliştirmesine ve sosyal çevrelere daha rahat entegre olmasına hizmet eden önemli bir etkinliktir. Dans, yalnızca bir hobi değil, aynı zamanda belli sosyal çevrelere giriş anahtarı işlevi gören bir pratik olarak da değerlendirilebilir. Bu çerçevede diyebiliriz ki beden sermayesi, toplumsal ayrışma ve seçkinleşme süreçleriyle doğrudan ilişkilidir.

Matura Diploması, St. George Avusturya Lisesi öğrencileri için önemli bir sembolik sermaye kaynağıdır. Bu diplomaya sahip olan öğrenciler, Avusturya'daki üniversite başvurularında Avusturya vatandaşı öğrencilerle aynı koşullara tabi tutulmakta ve Avrupa Birliği ülkelerinde geçerliliği olan akademik bir statü kazanmaktadır. Bu diploma, yalnızca akademik bir yeterlilik belgesi olmanın ötesinde, öğrencinin entelektüel kapasitesini ve uluslararası akademik topluluklara

katılım yetkinliğini resmileştiren bir belge olarak da işlev görmektedir. Eğitim sosyolojisi perspektifinden bakıldığında, Matura gibi uluslararası geçerliliğe sahip diplomalar, bireylerin akademik ve profesyonel dünyada yükselme şanslarını artıran sembolik bir güç kaynağıdır. Buna ek olarak, lojistik yönetimi, uluslararası projeler ve dış ticaret gibi konular üzerine yapılan eğitimler, küresel ekonomik sistemin işleyişine dair kapsamlı bir kavrayış geliştirerek, öğrencilere uluslararası iş piyasasında rekabet avantajı sağlamaktadır. Bu tür beceriler, bireylerin yalnızca entelektüel sermaye edinmelerine değil, aynı zamanda küresel ekonomiyle bütünleşen bir kariyer inşa etmelerine de olanak tanımaktadır.

Sonuç

Eğitim, akademik bilgi edinmek kadar sermaye birikim sürecini de destekleyen bir alandır. Okulların sadece müfredat değil, kulüp çalışmaları da sermaye edinme sürecinin önemli bir parçasıdır. Sermaye; konum güçlendirme, statü kazanma, prestij edinme gibi beklentilerin güç merkezidir. Bu yönüyle sermaye edinme, salt bireysel gelişimi besleyen bir süreç değildir. Aynı zamanda sınıflar arasındaki geçiş de belirleyen ve gelecekte bireylerin rol ve statülerini şekillendiren güçlü bir mekanizmadır. Sermaye edinme, sürekli yatırım yapılması ve farklı stratejiler ile inşa edilmesi gereken çok uzun soluklu bir sürece karşılık gelmektedir. Okulların akademik başarı, uluslararası programlar, sanat, spor gibi farklı alanlara yönelik faaliyetleri, öğrencileri sadece eğitimde değil şüphesiz ki toplumsal tabakalaşma sistemi içinde de ayrıcalıklı bir noktaya taşımaktadır. Öğrenciler, okulların sunduğu avantajların bir toplamı olarak toplumsal hiyerarşideki yerleri korumaktalar. Bu çalışma özelinde öne çıkan bulgular, özel okulların bu alanı bilinçli bir şekilde organize ettiğini göstermektedir. Lise çağındaki gençler rekabetçi bir geleceğe hazırlanırken sınıfsal ayrıcalıklarını ve farklılıklarını da yeniden üreterek yola devam etmektedirler. Çalışmada analizi yapılan okullar bireyleri sadece bilgiyle değil; sosyal ağlar, sembolik avantajlar ve kültürel kodlar ile donatarak hayata ve geleceğin iş dünyasına hazırlamaktadır. Bu yönüyle eğitim, bir kas yapma süreci olarak değerlendirilebilir. Bu süreç sadece bireysel bir çaba ile değil, bahsi geçen okulların sunduğu ayrıcalıklı olanaklar ile de şekillenmektedir.

Kültürel ve sanatsal sermaye estetik ve entelektüel birikime karşılık gelmektedir. Birçok okulun kulüp çalışmalarında ye alan orkestra/koro, sanat/tasarım, yazarlık ve fotoğrafçılık kulübü farklı beceri setlerini öğrencilere kazandırmayı amaçlamaktadır. Şöyle ki sanatsal üretimi entelektüel bir statüye dönüştüren, estetik ve sanatsal ifade gücünü artıran ve düşünsel derinlik kazanan öğrenciler kültürel sermayenin taşıyıcısı hâline gelmektedirler. Sosyal sermaye ise küresel bağlantı ve entelektüel statü açısından önemli bir kazanımdır. Bu sermaye, ağlara erişim ve akademik tanınırlık açısından kritik önemdedir. MUN, gençlik, tarih, felsefe kulübü özelinde öne çıkan etkinlikler ile bireylere uzun vadeli mesleki başarının altın kuralları öğretilir. Spor, fiziksel ve sosyal disiplini sentezleyen bir öze sahiptir. Basketbol, futbol, dans, özel günler, gezi türünde öne çıkan kulüpler, fiziksel yetkinlik kadar sosyal yetkinliğini de öne çıkarmayı amaçlamaktadır. Son bir sermaye türü olan sembolik sermaye ise sosyal sorumluluk ile toplumsal prestijin bir sentezidir. Psikoloji, toplum hizmet programları, gençlik ödülleri gibi etkinlikler etik değerlere sahip bireyler yetiştirmeyi hedeflemektedir. Öğrenciler, bu etkinlikler ile toplumsal bir kimlik kazanabilir, sorumluluk duygusu edinebilir, toplumda saygınlık kazanabilirler.

Çalışmada öne çıkan bulgular göstermektedir ki okulları kulüp çalışmaları özelinde sunulan imkânlar, öğrencileri sadece bilim ve teknolojiye hâkim bir dünya vatandaşı olarak yetiştirmiyor. Buna ek olarak öğrenci, belli bir estetik ve sosyal sermaye ile hayatın farklı alanlarında konumlandırılıyor. Sanat ve müzik kulüpleri bireyi bir orkestranın sahip olduğu uyuma benzer hareket etmeye teşvik ediyor diyebiliriz. MUN ve münazara tarzındaki etkinlikler ise politik ve diplomatik olarak geleceğin siyaset sahnesinde yer almanın ön hazırlıklarıdır. Diploması odaklı kulüpler kriz yönetimi, liderlik, stratejik düşünme becerisine hazırlık yapılması anlamında kritik önemdedir. Bu kulüpler, aynı zamanda geleceğin iş dünyasında başarılı olmak için gerekli

olan yatırım stratejileri ve ekonomik okuryazarlık için de ayrıcalıklı avantajlar sağlamaktadırlar. Şöyle ki bireylerin yatırımcılar ile iletişim kurma, iş planı hazırlama ya da start-up kültürünün giderek önem kazandığı bir dönemde pazar analizi yapma gibi beceriler ile fark yaratmaları beklenmektedir. Bu çabaların tümü, küresel iş piyasasında güçlü bir konuma ulaşmak için önemlidir. Uluslararası sertifikalar ve prestijli diploma programları ise hem iş dünyası hem de akademik beklentiler anlamında birer kozdur. Okullar öğrencilerini geleceğin iş dünyasında rekabet üstünlüğünü elde edebilmeleri yönünde motive etmektedir. Finans, girişimcilik, teknoloji ve ekonomi alanında öne çıkan kulüpler bireylerin iş dünyasının sert koşullarında var olabilmeleri için gerekli donanımları kazandırmaktadır. Sportif faaliyetler ayrıcalıklı sosyal çevreler için sembolik bir önem taşımaktadır. Pek çok okulun kulüp çalışmasında öne çıkan ayrıcalıklı uğraşlar elit zümrelerin kendi sosyal kodlarını içselleştirme sürecinin bir parçasıdır. Sosyal hizmet çalışmaları bazı okullara kabulde önemli bir unsurdur. Yapay zekâ, robotik kodlama, fütürizm ile ilgili kulüpler ile kazanılan dijital beceriler klasik sermaye unsurları ile birleşerek, öğrencileri sadece akademik alanın değil dijital platformların da bir parçası hâline getirmektedir.

Bu sürecin en büyük aktörlerinden birisi şüphesiz ki ailelerdir. Üst sınıf aileler çocuklarının özellikle de ekonomik alanda güçlü, bağımsız ve rekabet koşullarına sahip özellikler ile donatılmasını beklemektedirler. İş dünyasının küçük bir modeli ile kulüp çalışmaları üzerinden tanışan öğrenciler, prestij kazanmak kadar ekonomik ve sembolik sermayeyi artırmanın yöntemlerini de öğrenmektedir. Aileler özelinde sermaye edinme süreci stratejik bir yatırımdır. Çünkü aileler için okul sadece bir eğitim ve öğrenme yeri değil aynı zamanda bütün kazanımların güvence altına alınmasının da bir aracıdır. Bu okulların eğitim programından geçen öğrenciler, elit çevrelere daha kolay uyum sağlar, prestijli üniversitelerden daha kolay kabul alabilir, iş yaşamında rekabet avantajı edinirler. Okulların uluslararası bağlantıları ailelerin tercihlerini etkileyen bir diğer değişkendir. Bu bağlantılar ile öğrenciler küresel ağların bir parçası olmaktadır. Yeni kariyer fırsatları, farklı sosyal çevreler ile temas kurma, ekonomik ve sosyal mobilitayı sağlamak gibi türlü seçenekler öğrencilere sunulmaktadır. Bu girişimlerin hepsi aileler için bir prestij göstergesidir.

Kaynakça

- Aktay, Y. (2016). Pierre Bourdieu ve bir Maxwell cini olarak okul. İçinde G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı & Ü. Tatlıcan (Der.), *Ocak ve zanaat, Pierre Bourdieu derlemesi* (ss. 473-498). İletişim Yayınları.
- Aydın, H. İ. (2016). *Sosyal sermaye ve kalkınma*. Efil Yayınevi.
- Bennett, T., & Savage, M. (2004). Introduction: Cultural capital and cultural policy. *Cultural Trends*, 13(2), 7-14. <https://doi.org/10.1080/0954896042000267116>
- Bourdieu, P. (2013). *Seçilmiş metinler* (L. Ünsaldı, Çev.). Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P., & Passeron J. C. (2014). *Vârisler, öğrenciler ve kültür* (L. Ünsaldı & A. Sümer, Çev.). Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P., & Passeron J. C. (2015). *Yeniden üretim: Eğitim sistemine ilişkin bir teoremin ilkeleri* (A. Sümer, L. Ünsaldı & Ö. Akkaya, Çev.). Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015). *Ayrım, beğeni yargısının toplumsal eleştirisi* (D. F. Şannan & A. G. Berkkurt, Çev.). Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P. (2016). Vive L Crise! Sosyal bilimde heterodoksi. İçinde G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı & Ü. Tatlıcan (Der.), *Ocak ve zanaat, Pierre Bourdieu derlemesi* (ss. 33-49). İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2016). *Düşünümsel sosyolojiye davet* (N. Ökten, Çev.). İletişim Yayınları.
- Bouvier, M., Ibarolla, A. J. & Pasquarelli, N. (1977). *Ekonomi sözlüğü*. Sosyal Yayınları.
- Budak, Ö. (2015). *Türkiye'de kapitalist yöneticiler sınıfı*. Ayrıntı Yayınları.

- Burke, P. (2011). *Tarih ve toplumsal kuram* (M. Tuncay, Çev.). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Büyükokutan, B. (2014). Amerikan sosyoloğu olarak Pierre Bourdieu. *Cogito*, (76), 33-41.
- Calhoun, C. (2016). Bourdieu sosyolojisinin ana hatları. İçinde G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı & Ü. Tatlıcan (Der.), *Ocak ve zanaat, Pierre Bourdieu derlemesi* (ss. 77-31). İletişim Yayınları.
- Çelik, Ç. (2014). Sosyal sermaye, ebeveyn ağları ve okul başarısı. *Cogito*, (76), 265-289.
- Durmuş, H. E. (2020). *Pierre Bourdieu sosyolojisi ışığında Türk tiyatro alanında çevirinin rolü ve dostlar tiyatrosunun konumu*. Hiper Yayınları.
- Etil, H., & Demir, M. (2014). Pierre Bourdieu'nün bilim sosyolojisine katkısı: "Alan teorisi", "habitus" cini ve refleksivite talebi. *Cogito*, (76), 312-349.
- Göker, E. (2007). Araştırma tasarımı açısından Pierre Bourdieu'nün sanat sosyolojisi. İçinde G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı & Ü. Tatlıcan (Der.), *Ocak ve zanaat, Pierre Bourdieu derlemesi* (ss. 525-558). İletişim Yayınları.
- Göker, E. (2016). Ekonomik indirgemeci mi dediniz?. İçinde G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı & Ü. Tatlıcan (Der.), *Ocak ve zanaat, Pierre Bourdieu derlemesi* (ss. 277-302). İletişim Yayınları.
- Hazır, I. K. (2014). Bourdieu sonrası yeni eşitsizlik gündemleri: Kültürel sınıf analizi, beğeni ve kimlik. *Cogito*, (76), 230-261.
- Huang, X. (2019). Understanding Bourdieu-cultural capital and habitus. *Review of European Studies*, 11(3), 45- 49. <https://doi.org/10.5539/res.v11n3p45>
- Jourdain, A., & Naulin, S. (2020). *Pierre Bourdieu'nün kuramı ve sosyolojik kullanımları* (Ö. Elitaz, Çev.). İletişim Yayınları.
- Kaplan, M., & Yardımcıoğlu, M. (2020). Alan, habitus ve sermaye kavramlarıyla Pierre Bourdieu. *Habitus Toplumbilim Dergisi*, (1), 23-38. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1197923>
- Kataoka, E. (2017). Cultural prestige and classificatory systems as class habitus: Gendered "view" of culture and effect of inter-generational social mobility. *Journal of the Faculty of Letters, Komaşawa University*, (75), 105-133.
- Keleş, H. N. (2012). *Sosyal sermaye*. Eğitim Yayınevi.
- Kleanthous, I. (2018). Bourdieu'nün uygulanması ergenlik dönemindeki öğrencilerin yükseköğretim tercihlerinde algılanan ebeveyn etkisinin incelenmesi. İçinde M. Murphy (Ed.), *Sosyal teori ve eğitim: Foucault, Habermas, Bourdieu ve Derrida'yı anlamak* (ss. 245-271). Eğitim Kitabevi.
- Lamont, M., & Lareau, A. (1988). Cultural capital: Allusions gaps and glissandos in recent theoretical developments. *Sociological Theory*, 6(2), 153-168. <https://doi.org/10.2307/202113>
- Miller, G. (2012). *Tüketimin evrimi: Cinsiyet, statü ve tüketim* (G. Vardar, Çev.). Alfa Basım.
- Öğüt, V. S., & Çeğin, G. (2010). *Toplumsal sınıfların ilişkisel gerçekliği*. Tan Kitabevi Yayınları.
- Prieur, A., & Savage M. (2013). Emerging forms of cultural capital. *European Societies*, 15(2), 246-267. <https://doi.org/10.1080/14616696.2012.748930>
- Ritzer, G. (2013). *Modern sosyoloji kuramları* (H. Hülür, Çev.). De ki Sosyoloji Yayınları.
- Ritzer, G., & Stepnisky, J. (2013). *Çağdaş sosyoloji kuramları ve klasik kökleri* (I. Ertuna, Çev.). De ki Sosyoloji Yayınları.
- Savage, M. (2014). Pierre Bourdieu'nün kayıp kent sosyolojisi (E. Soytemel, Çev.). *Cogito*, (76), 106-120.
- Swartz, D. (2011). *Kültür ve iktidar, Pierre Bourdieu'nün sosyolojisi* (E. Gen, Çev.). İletişim Yayınları.

- Şahin Başfıncı, Ç. (2008). Bir pazarlama iletişim medyası olarak web ortamında içerik analizi yapmanın güçlükleri ve olası çözüm önerileri. *Yönetim*, 19(61), 52-71.
- Thomas, K. (2019). *The paradox of creativity in art education: Bourdieu and socio-cultural practice*. Springer International Publishing.
- Türk Dil Kurumu (2011). *Türkçe sözlük* (11. baskı). Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Wacquant, L. (2014). Bourdieu'yla birlikte Loic Wacquant'la söyleşi. *Cogito*, (76), 445-450.
- Wacquant, L. (2016). Pierre Bourdieu: Hayatı, eserleri ve entelektüel gelişimi. İçinde G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı & Ü. Tatlıcan (Der.), *Ocak ve zanaat, Pierre Bourdieu derlemesi* (ss. 53-76). İletişim Yayınları.
- Wallace, R. A., & Wolf, A. (2013). *Çağdaş sosyoloji kuramları klasik geleneğin genişletilmesi* (L. Elburuz & M. R. Ayas, Çev.). Doğu Batı Yayınları.
- Yıldırım A., & Şimşek, H. (2013). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık.

Web Kaynakları

- Robert Koleji (2025, 13 Mart). *Genel bakış*. <https://website.robcol.k12.tr/tr/ogrenci-yasami/ders-disi-etkinlikler/genel-bakis>
- Alman Lisesi (2025, 13 Mart). <https://www.ds-istanbul.net>
- Üsküdar Amerikan Lisesi (2025, 13 Mart). *Kulüpler*. <https://www.uaa.k12.tr/Icerik/kulupler/276/>
- Koç Lisesi. (2025, 13 Mart). <https://www.koc.k12.tr/tr/koc-okulu-lise/>
- St. George Avusturya Lisesi ve Ticaret Okulu (2025, Mart 13). *Sosyal Etkinlikler*. <https://www.sg.k12.tr/tr/>

MAVİ ATLAS HAKKINDA

Mavi Atlas. Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi (e-ISSN: 2148-5232), kısa adıyla “Mavi Atlas”, elektronik olarak yayımlanan hakemli bir dergidir. Derginin amacı, sosyal/beşerî disiplinler alanındaki tarihî birikimi özümseme, bu minvâlde kuşanılan idrâkî sözü edilen alandaki fiilî meseleleri yeniden düşünmek için işleme ve işletme, böylece de geleceğe doğru akan bir tartışma ortamı ihdâs ederek akademik bir platform oluşturmaktır.

Mavi Atlas, Bahar ve Güz dönemlerinde olmak üzere yılda iki defa yayımlanır. Dergide yayıma kabul edilebilecek eserler esâsen sosyal bilimler alanına dâir olmak zorunda olup iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, sözü edilen alana ait “Araştırma Makalesi” türündeki eserler bulunur. İkinci gruptaki eserler, derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği “Çeviri”, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans/Seminer Metinleri” ile başta Gümüşhane Üniversitesinde gerçekleştirilen alanla ilgili akademik etkinliklerin takdim edildiği “Haberler”den oluşur. Dergide yayıma kabul edilen her iki gruptaki eserler de “Açık Dergi Sistemleri (*Open Journal Systems*)” kurallarına tâbidir.

Mavi Atlas’taki ilgili süreçlerin tamamlandığı tüm makaleler ve basım kararı alan tüm hakemli yazılar “DOI” numarası almaktadır.

Ayrıntılı bilgi için lütfen dergi sitesindeki ilgili listeleri irdeleyin. Her türlü soru için e-posta adresi: “gu.maviatlas@gmail.com”.

ABOUT *MAVİ ATLAS*

Mavi Atlas (e-ISSN: 2148-5232) is an open access and a peer reviewed journal published on-line with the support of the Faculty of Letters at Gumushane University. The aim of journal is to provide an academic discussion forum streaming toward the future in order to rethink the actual problems of the current age with a deepening on essential problems and solution proposals considered and deliberated intellectually from past to present within the field of social sciences via internalizing historical background.

Mavi Atlas publishes two volumes in a year. Works accepted by the journal is to be in the field of social sciences/humanities, and can be classified in two different groups. The first group includes “Research Articles”. The second group papers includes “Translations”, “Book Reviews”, “Discussions,” “Conversations,” “Seminar Papers,” and “News.” All papers published by *Mavi Atlas* are made freely accessible on-line immediately upon publication, without subscription charges or registration barriers.

All the articles in *Mavi Atlas* that have completed related processes and entitled to be published gets “DOI” number.

For more information, please visit related sections of this site. For all questions, please use our e-mail “gu.maviatlas@gmail.com.”

MAVİ ATLAS: YAYIN İLKELERİ

1. *Mavi Atlas. Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Elektronik Dergisi* (e-ISSN: 2148-5232), Bahar ve Güz olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanır.

2. Dergiye gönderilecek eserler esas olarak sosyal bilimler alanına dâir olmak zorundadır ve iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, sözü edilen alana ait “Araştırma Makalesi” türündeki eserler bulunur. İkinci gruptaki eserler ise derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği “Çeviri”, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi” ve “Konferans/Seminer Metinleri” ile başta Gümüşhane Üniversitesinde gerçekleştirilen alanla ilgili akademik etkinliklerin takdim edildiği “Haberler”den oluşur.

3. Dergiye Türkçe, İngilizce ve Almanca dillerindeki eserler kabul edilir (Bu husus “Madde 2”de belirtilen birinci grup yazılar için geçerli olup aynı maddede sözü edilen ikinci grup yazıların Türkçe olması mecbûrîdir. Ayrıca bahsi geçen maddede yer alan “Çeviri” türündeki eserler, “Yayın Kurulu”nun görüşüne bağlı olarak hem hedef hem de kaynak dilde basılabilir).

4. Dergiye gönderilen tüm eserler öncelikle muhtevâ, yazım kuralları ve diğer yönlerden “Yayın Kurulu” tarafından incelenir.

4.1. Dergiye gönderilecek “Araştırma Makalesi” eserlerinde sırasıyla Türkçe “Öz” ve “Anahtar Kelimeler” ile İngilizce “Abstract” ve “Keywords” bulunmalıdır (Bu husûs, “Çeviri”, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi”, “Konferans/Seminer Metinleri” ve “Haber” türündeki eserler için zorunlu olarak geçerli değildir).

4.2. Dergiye gönderilecek “Araştırma Makaleleri” daha önce bir başka dergide yayımlanmamış, yayımlanmak üzere gönderilmemiş ya da yayım için kabul edilmemiş olmalıdır.

4.3. Dergide, “Araştırma Makalesi” türündeki eserler için “kör hakemlik” sistemi uygulanır.

4.4. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan “Araştırma Makalesi” türündeki eserler en az iki “Hakem” tarafından değerlendirilir. Böyle bir eserin yayıma kabul edilebilmesi için eserin gönderildiği iki “Hakem”in de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu,

diğerinin olumsuz olması durumunda ilgili eser üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda eserin kabul veya reddine “Yayın Kurulu” karar verir.

4.5. “Yayın İlkeleri”ne uygun olan “Çeviri”, “Kitap Değerlendirme”, “Tartışma”, “Söyleşi”, “Konferans/Seminer Metinleri” ve “Haber” türündeki eserlerin yayımlanıp yayımlanmayacağı “Yayın Kurulu”ndan en az iki üyenin raporuna bağlıdır.

4.6. Dergiye gönderilecek “Çeviri” türündeki eserlerin telif haklarıyla ilgili sorunlar daha önceden çeviren(ler) tarafından çözülmüş olmalıdır ve Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bu konuda herhangi bir biçimde taraf değildir.

4.7. Dergiye gönderilen tüm eserlerin, ilgili süreçler tamamlandıktan sonra, olduğu gibi veya kısmen düzeltilerek yayımlanmasına veya aksine “Yayın Kurulu” karar verir ve sonuç, yazar(lar)a bildirilir. Düzeltme istenen eserler, en geç bir ay içinde dergi yönetimine ulaştırılmalıdır.

5. Dergide yayımlanan eserlerin yasal sorumluluğu tümüyle yazar(lar)a aittir ve eserlerde savunulan fikirler Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesinin görüşünü yansıtmaz.

6. Yayımlanan eserler için yazar(lar)a telif ücreti ödenmez.

7. Yayımlanan eserlerin telif hakları, ilgili bir beyân olsun-olmasın, *Mavi Atlas* dergisine devredilmiş kabul edilir. Bu husus aynı zamanda, eser sahiplerinin “Tübitak DergiPark” tarafınca belirlenen “Açık Dergi Sistemleri” kurallarını kabul ettiğini de gösterir.

8. Dergide yayımlanan eserlerden kaynak gösterilmek şartıyla alıntı yapılabilir.

MAVİ ATLAS: PUBLICATION PRINCIPLES

1. *Mavi Atlas. Gümüşhane University E-Journal of Faculty of Letters* (e-ISSN: 2148-5232) is published online twice a year (*Spring* and *Fall*).

2. The manuscripts sent to the Journal fundamentally have to be related with the field of social sciences and they are categorized into two main groups. First group includes “Research Papers”. The manuscripts in second group consist of “Translation”, “Book Review”, “Discussion”, “Conversation” and “Conference and Seminar Texts” suitable for the aim of Journal and “News” about academic events related with the field primarily in Gümüşhane University.

3. Manuscripts in Turkish, English and German are accepted. (This matter is applied for the manuscripts in first group mentioned in “2nd Matter”. Manuscripts in second group in same matter must be Turkish. Besides, manuscripts of “Translation” category in given matter can be published in both target and source language according to the opinions of “Editorial board”).

4. All manuscripts sent to the Journal are examined by “Editorial Board” in terms of primarily content, writing guidelines and other aspects.

4.1. The manuscripts in the categories of “Research Paper” that are sent to the Journal have to get “Abstract” and “Keywords” in Turkish and English respectively (This matter is not applied to manuscripts in the category of Translation”, “Book Review”, “Discussion”, “Conversation” and “Conference and Seminar Texts” and “News” necessarily).

4.2. The manuscripts in the category of “Research Paper” that are sent to the Journal must be original, unpublished and cannot be submitted simultaneously for publication elsewhere.

4.3. Blind referee system is applied to the manuscripts in the categories of “Research Paper”.

4.4. “Research Papers” those are suitable for “Publication Principles” are evaluated by at least two referees. Favourable reports of two referees are necessary so that such

manuscripts can be accepted for publication. In case one of the reports is favourable and the other is unfavourable, relevant manuscript is sent to a third referee. “Editorial Board” decides approval or rejection of manuscript in accordance with report from third referee.

4.5. Whether manuscripts in the form of “Translation”, “Book Review”, “Discussion”, “Conversation”, “Conference and Seminar Papers” and “News” which is complying with “Publication Principles” will be published or not depends on reports of at least two members of “Editorial Board”.

4.6. Copyright problems of “Translation” manuscripts must be resolved by translator(s) and Faculty of Letters of Gümüşhane University is not a party of this matter in some way or another.

4.7. After the process mentioned above is completed, “Editorial Board” decides whether the manuscripts will be published as they are or after partially being edited. Results are sent to author(s). Manuscripts demanded for further revision should be delivered in a month at the latest.

5. Legal liability of manuscripts published in the Journal completely belongs to author(s) and opinions defended do not represent Faculty of Letters of Gümüşhane University.

6. No payments are made to the author(s) for published manuscripts.

7. Copyright of published manuscripts, whether declared or not, is accepted to be transferred to *Mavi Atlas*. This matter also shows that authors accept the rules of *Open Journal Systems*.

8. Citation is allowed provided that reference of journal is given.

MAVİ ATLAS: YAZAR REHBERİ

1. BAŞVURU

Mavi Atlas'a gönderilecek eserler için DergiPark üzerinden giriş yapıp, sistemden yüklenmesi gerekmektedir.

2. ESER TÜRLERİ

Mavi Atlas'ta yayıma kabul edilebilecek eserler esâsen sosyal/beşerî bilimler alanına dâir olmak zorunda olup iki ana grupta sınıflanır: İlk grupta, sözü edilen alana ait "Araştırma Makalesi" türündeki eserler bulunur. İkinci gruptaki eserler, derginin amaç örgüsüne uygun olan ve rayıçteki konuların irdelendiği "Çeviri", "Kitap Değerlendirme", "Tartışma", "Söyleşi" ve "Konferans/Seminer Metinleri" ile başta Gümüşhane Üniversitesinde gerçekleştirilen alanla ilgili akademik etkinliklerin takdim edildiği "Haberler"den oluşur.

3. DİL VE ANLATIM

Türkiye Türkçesi ile yazılan makalelerin, yazım kuralları açısından "Türk Dil Kurumu"nun yürürlükteki "Yazım Kılavuzu"na uygun olması gerekir.

4. SAYFA DÜZENİ

Sayfa Yapısı:

Genel sayfa yapısı "A4" formatında, sağ ve soldan "2.5 cm," üst ve alt kenarlardan "3 cm" boşluk bırakılarak hazırlanır.

İlk Sayfa:

"Yazar Bilgileri" sağa yaslı şekilde verilmeli ve alt alta gelecek şekilde şu sırayı takip etmelidir: Yazar Ad ve Soyadı, Unvan, Kurum, ORCID, E-Posta.

"Başlık" Her kelimenin ilk harfi büyük, bold stil ve Garamond yazı karakteri ile 12 punto olacak şekilde ortalanarak yazılmalıdır.

"Alt Başlıklar" ikinci düzey başlıklar baş harfleri büyük olmak üzere koyu ve küçük harflerle, 12 punto yazı karakteriyle yazılmalıdır, paragraf girintisi hizasında olmalıdır.

Not: Başlıklardan önceki boşluklar 6 nk sonrası ise (metinde olduğu gibi) 3 nk satır aralıklı olmalı.

"Öz/Abstract" Türkçe özet en az 200 en çok 300 sözcük arasında ve yazının özünü verecek tarzda hazırlanmalıdır. İngilizce özet ise (İngilizce dil yapısı gereğince) 200-400 kelime arasında olmalı. Paragraf girintisiz, Garamond 10 punto, tek satır aralıklı 3 nk ve iki yana yaslı olarak hazırlanmalıdır. Özet içinde alıntı, kaynak, şekil, çizelge vb. bulunmamalıdır.

"Anahtar Kelimeler", "Öz"ün hemen altında yer almalı ve en az üç, en çok beş tane anahtar kelime verilmeli; biçim, paragraf girintisiz, Garamond 10 punto, ve tek satır aralıklı ve iki yana yaslı olarak hazırlanmalıdır.

Ana Metin:

“Metin” MS Word programında Garamond 12 punto karakteriyle, paragraf başı ilk satır 1,25 cm ve tek satır aralıklı, her paragraftan sonra 3 nk boşluk bırakılarak ve iki yana yaslanmış olarak hazırlanmalıdır (Transkripsiyonlu metinlerde farklı fontlar kullanılabilir).

Metin içindeki alıntılar italik veya çift tırnak ile gösterilmeli (birisini tercih edilmeli) 44 kelimeden fazla olan alıntılar ise blok yapılmalı. Blok alıntılar sağ ve soldan 1,25 cm girintili yazılmalı yazı karakteri Garamond 11 punto ve tek satır aralıklı olmalı, üstten ve alttan 6 nk boşluk bırakılmalıdır.

Dipnotlar:

Dipnotlar 10 punto, iki yana yaslı, tek satır aralıklı olmalı ve Garamond yazı karakteriyle yazılmalı.

Şekiller ve Tablolar:

Tablo ve şekil başlıkları, tablo ve şekillerin üzerinde numaralandırılarak “Garamond” 11 punto” karakteriyle yazılmalıdır. Tablo ve şekil numarası düz metin ve koyu punto olarak tablonun üzerine yerleştirilmelidir ve nokta konulmamalıdır. Tablolar ve şekiller metinde geçtikleri sıraya göre numaralandırılmalıdır. Her tablo ve şekil kısa ve açıklayıcı bir başlığa sahip olmalıdır. Tablo ve şekil başlığı tablo numarasının hemen altında çift satır aralıklı olarak yer almalıdır. Tablo ve şekil başlığı italik ve ilk harfleri büyük olarak yazılmalı. Tabloda mümkünse dikey çizgiler olmamalı. Tabloya ve şekille ilgili notlar sadece ihtiyaç duyulduğunda eklenmelidir. Bu notlar tablonun altında yer almalıdır. Tablo içi yazım karakteri “Garamond” 11 punto” olmalıdır. Zorunlu durumlarda 8 puntoya kadar düşürülebilir.

Hazırlanan tablo ve şekiller belirtilen sayfa boyutlarını aşmadan metin içerisinde yer alacakları bölüme düzgünce yerleştirilmelidir. Gerekğinde tablo ve şekiller, ekler bölümü oluşturularak kaynaklardan önce gelecek şekilde de metne yerleştirilebilir. Gerekli durumlarda açıklayıcı dipnotlar veya kısaltmalar, şekil ve tabloların hemen altında yer almalı, bunların varsa kaynaklarına metin içi atıf kurallarına uygun olarak yer verilmelidir. Tablo ve şekille ilgili diğer ihtiyaç duyulan diğer bilgiler için bkz. <https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/tables-figures/sample-tables#qualitative>

Fotoğraflar:

Yayına konulacak fotoğraflar, profesyonel nitelikte ve JPEG formatında olmalıdır. Ayrıca şekiller ve tablolar için verilen kurallara uyulmalıdır.

5. KAYNAKÇA HAZIRLAMA VE REFERANS VERME

MAVİ ATLAS APA 7. EDITION KAYNAKÇA YAZIM KURALLARI VE ÖRNEKLERİ

Dergimize makale göndermek isteyen değerli yazarlar ve araştırmacılar, Mavi Atlas dergimizin kaynakça yazım kuralları aşağıda detaylı olarak belirtilmiştir. Kuralların dikkatlice okunması ve uygulanması gerekmektedir. Kaynakça yazım kuralları “American Psychological Association (APA) 7. Edition” formatına göre örneklendirilmiştir. Dolayısıyla APA 7’ye göre metin içi

atıfların ve kaynakçanın hazırlanması gerekmektedir. Bu hususta aşağıda verilen yönlendirmelerin yapılması yazarlarımız için büyük kolaylık sunacaktır.

Referansların ve atıfların doğru düzenlenmesi, okuyucu ve hakemlerin akademik çalışmayı değerlendirmelerinde büyük bir öneme sahiptir. Bunun için referans kaynaklarınızı dikkatli ve eksiksiz, kolay ve hızlı bir şekilde organize etme, not alma ve tek tıkla atıf/kaynakça oluşturmanızı sağlayan “**Mendeley**”, “**EndNote**”, “**Zotero**” gibi atıf (Citation) programları bulunmaktadır. Bu programların kullanılması oldukça basittir ve tavsiye edilmektedir. Bu programlar sayesinde hem kütüphanenizi oluşturacak hem de atıflarınızı çok daha rahat bir şekilde oluşturacaksınız. Örneğin, Mendeley atıf programını öğrenmek için aşağıda bağlantı adresleri verilmiş olan videoların izlenmesi ve uygulanması yazarlarımız için büyük kolaylıklar oluşturacaktır.

• **Mendeley Eğitimi - 1 - Hesap oluşturma ve kurulum işlemleri:**

https://www.youtube.com/watch?v=XktNxSRlm38&ab_channel=HakanAkademi

• **Mendeley Eğitimi - 2 - Makale, tez vb. yayınların hesaba eklenmesi:**

https://www.youtube.com/watch?v=WhN9ij1M7T0&t=23s&ab_channel=HakanAkademi

• **Mendeley Eğitimi - 3 - Atıf yapma ve kaynakça oluşturma:**

https://www.youtube.com/watch?v=AX78rFGoW8A&t=8s&ab_channel=HakanAkademi

Diğer taraftan Amerikan Psikoloji Derneği (APA), 2009'da yayınlanan ve 6. sürüm olarak adlandırılan kılavuzun 7. sürümünü 2019 yılında yayınladı ve beraberinde pek çok yeni güncellemeyi de getirdi. Bu değişiklikleri aşağıdaki listeden inceleyebilir ya da APA resmi sitesinden <https://apastyle.apa.org/> APA 7.0 Yazım Kuralları'na ulaşabilirsiniz.

Yapılan en önemli değişiklikler kısaca şu şekildedir:

Metin içi kaynak alıntıları kısaltılmıştır. APA 6'da birden fazla yazarın olduğu araştırmalardaki atıflarda tüm yazar isimleri yer alırken APA 7'de bu özellik kısaltılarak Acar ve ark. (2020), (Acar vd., 2020) şeklinde yer alıyor.

Basılı bir kitaptan alıntı yaptığınızda yayıncının yerleşim yeri bilgisine referans listesinde artık yer verilmeyecektir.

Yirmi ve daha fazla yazara sahip olan eserlerin kaynakçada listelenmesi kuralında güncelleme yapıldı. APA 6'da kaynakçada en fazla 7 yazar ismi yer alıyordu. APA 7 ile yazar ismi sayısı 20'ye yükseldi.

DOI'lerin biçimlendirilmesiyle ilgili değişikliğe gidildi. Artık DOI (Digital Object Identifier System) adresi URL şeklinde biçimlendirilecek. <https://doi.org/10.1080/02626667.2018.146972>

URL'lerle ilgili "Erişim sağlandı" ifadesiyle ilgili güncelleme yapılmıştır. Alınma tarihi gerekmedikçe artık “URL” ifadesi yazılmıyor. Web sitesi adı eklenir ve web sayfası başlıkları italik olarak yazılır.

E-kitap alıntılarında artık köşeli parantez kullanılmıyor. E-kitabın bulunduğu platform veya cihaz kaynakça gösteriminden kaldırıldı.

Daha kapsayıcı, cinsiyet ayrımsız ve önyargısız bir dil kullanılması yaklaşımı benimsendi
Tablo ve şekil formatlarında güncelleme yapıldı.

METİN İÇİ GÖNDERMELER

Başkalarının düşünceleri iki şekilde aktarılabilir. Birincisinde özgün (orijinal) anlatım hiç değiştirilmez. Bu şekilde yapılan aktarmaya doğrudan alıntı denir. Alıntı metinde özgün kaynağa geçtiği biçimiyle tırnak işareti içinde gösterilir. Tırnak işareti kapatıldıktan sonra ilgili kaynağa gönderme yapılır. Diğerinde ise özgün anlatım değiştirilerek anlatı/dolaylı alıntı (aktarma) yapılır. Anlatımın değiştirilmiş olması aidiyeti değiştirmez. Burada düşünce hala bir başkasına aittir ve aidiyeti bildirmek için metin içinde kaynağa gönderme yapılması mutlaka gereklidir. Bu hususta,

DOĞRUDAN ALINTI

40 kelimedenden daha az kelimedenden oluşan doğrudan alıntılarda her zaman yazar, yıl ve sayfa aralığı bilgilerine yer verilmelidir. 40 kelimedenden az olan alıntılar, metinde italik veya çift tırnak içinde verilir. Alıntıya metnin ortasındaki cümlelerde yer verilmişse, alıntı yapılan kısım italik veya çift tırnak içinde verildikten hemen sonra parantez içinde kaynağa gönderme yapılır. Sonrasında ise diğer cümlelere devam edilir.

Örnek:

Araştırmada belirlenen unsurlara ilişkin mevcut durumu ortaya koyabilmek ve belirlenmiş hipotezlerin doğruluğunu sınamak için “betimleme yöntemi” kullanılmıştır. Betimleme yöntemi ile “olayların, objelerin, varlıkların, kurumların, grupların ve çeşitli alanların ne olduğu betimlenmeye, açıklanmaya çalışılmaktadır” (Kaptan, 1989, s. 34).

Ya da:

Araştırmada belirlenen unsurlara ilişkin mevcut durumu ortaya koyabilmek ve belirlenmiş hipotezlerin doğruluğunu sınamak için *betimleme yöntemi* kullanılmıştır. Betimleme yöntemi ile *olayların, objelerin, varlıkların, kurumların, grupların ve çeşitli alanların ne olduğu betimlenmeye, açıklanmaya çalışılmaktadır* (Kaptan, 1989, s. 34).

Doğrudan alıntı 40 ve daha fazla kelimedenden oluşuyorsa sağ ve sol taraftan yarım inç (1.25 cm) içeriden başlanarak tek satır aralığıyla yazılır.

Örnek:

Betimleme yöntemi, Kaptan (1995) tarafından şu biçimde tanımlanmıştır:

Olayların, objelerin, varlıkların, kurumların, grupların ve çeşitli alanların ne olduğunu betimlemeye, açıklamaya çalışan incelemelerdir. Bunlar nedir? sorusuna cevap bulmaya yöneliktir. Bununla mevcut durumlar, koşullar, özellikler aynen ortaya konmaya çalışılır. Betimleme araştırmaları, mevcut olayların daha önceki olay ve koşullarla ilişkilerini de dikkate alarak, durumlar arasındaki etkileşimi açıklamayı hedefler (s. 59).

Doğrudan alıntı yapılan kısımlar orijinal kaynaktaki ile aynı heceleme, yazım ve noktalamaya

sahip olmalıdır. Orijinal kaynakta heceleme hatası olsa bile değiştirilmeden aynen bırakılmalıdır. Eğer doğrudan alıntının belli kısımları çıkarılıyorsa üç nokta (...) ya da dört nokta (....) kullanılması gerekir. Bir cümle içerisinde çıkarılacak yapıyorsa üç nokta, iki cümle arasından çıkarılacak yapıyorsa dört nokta kullanılır. Bunlar cümlelerin başında ya da sonunda kullanılmaz.

Örnek 1:

“Atıf dizinleri farklı kesimler tarafından farklı amaçlar için kullanılabilir. Bu dizinler ... atıfları izlemek suretiyle ilgilenilen konudaki kaynakları gözden geçirmeye de olanak sağlamaktadır” (Al et al., 2014, s. 26).

Örnek 2:

“Atıf dizinleri farklı kesimler tarafından farklı amaçlar için kullanılabilir. Ülkelerin bilim politikalarından sorumlu kuruluşlar ise atıf dizinlerindeki verileri performans ölçümü amaçlı kullanmaya başlamışlardır” (Al et al., 2014, s. 26).

Not: Çok uzun doğrudan alıntılar ve başka bir çalışmadaki tablo, şekil, anket vs. gibi materyaller uyarlanmak istendiğinde söz konusu çalışmanın yazarından izin alınması gerekmektedir. APA’nın politikasına göre, bir makaleden ya da bir kitap bölümünden en fazla üç tablo/grafik/şekil alınabilir. Metin alıntısı ise tek bir metin için 400 kelimeyi, toplamda ise 800 kelimeyi geçmemelidir. Aksi durumlarda yazar tarafından telif hakkı sahibinden izin alınmalı ve bu bilgi doğrudan alıntıya verilecek bir dipnot ile belirtilmelidir.

ATIF VE KAYNAKÇA:

Metin içinde yazar veya yazarlara yapılan atıflar aşağıda belirtildiği gibi olması gerekmektedir. Dikkat! APA yazım stilinde, dipnot ve sonnot kullanımı pek tercih edilmemektedir. Bundan dolayı mümkün olduğu kadar az dipnot kullanılmalıdır. Yalnızca çok elzem bir açıklayıcı not gerektiğinde dipnot kullanılmalıdır. Bu bilgi doğrultusunda *Mavi Atlas Dergisi* kaynakça yazımları adım adım incelenmeli ve araştırmanızda uygulanmalıdır.

5. 1. KİTAPLAR:

Kitabın yazarı, yayım yılı, kitap ismi (italik ve küçük harflerle) verilmelidir. Kitap isminin başında ve sonunda nokta olmalı.

Basım bilgileri, italik olmadan başlıktan sonra parantez içinde eklenmelidir.

APA 7 kurallarına göre sadece yayınevi verilmeli ancak yayın yeri verilmemelidir.

Gerek kitapların gerekse kitap bölümlerinin DOI’si varsa, yayıncı adından sonra kaynakçada DOI eklenir. DOI’si yok fakat sabit bir URL’si varsa, referansa kitabın/bölümün URL’si eklenir. Veritabanı referansa dahil edilmez.

Parantez içi atıflarda ve kaynakçada & işareti “and” veya “ve” kelimeleri yerine kullanılmalıdır.

Başlık ögesi bir nokta ile bitirilir. Ancak başlık soru işareti veya ünlem işareti ile bitiyorsa, noktanın yerini o noktalama işareti alır. Örnek: Geç başlangıçlı açıklanamayan epilepsi: Neyi kaçınıyoruz?

Tek Yazarlı Çalışmalar:

İlgili kısımdan hemen sonra, parantez içinde yazarın soyadı, eserin/çalışmanın yayım yılı ve sayfa numarası sırasıyla, aralarda virgül kullanılarak verilmelidir. Cümlelerin tamamlandığını gösteren nokta işareti parantezden sonra konulmalıdır. Öyküleme yöntemiyle ve kitabın bütününe yapılan atıflarda sayfa numarası yer almaz. Verilen sayfa numarası Türkçe çalışmalarda “s.”, İngilizce çalışmalarda “p.” kısaltması ile belirtilir.

Metin İçinde

Anlatı alıntı: Atalay (2017), Turner (2010), Nazır (2007).

Parantez içinde alıntı: (Atalay, 2017), (Atalay, 2017, s. 261), (Turner, 2010), (Turner, 2010, p. 262), (Nazır, 2007), (Nazır, 2007, s. 318).

Kaynakçada:

Nazır, B. (2007). *Macar ve Polonyalı mülteciler: Osmanlı'ya sığınanlar* (2. baskı). Yeditepe Yayınevi.

Atalay, İ. (2017). *Türkiye'nin jeomorfolojisi* (3. baskı). META Basım.

Sapolsky, R. M. (2017). *Behave: The biology of humans at our best and worst*. Penguin Books.

İki yazarlı çalışmalar:

Parantez içi atıflarda ve kaynakçada yazarların soyadları "ve" bağlacı ile bağlanırken “&” işareti kullanılır. Parantez dışında ise “ve” ya da “and” kullanılır.

Metin İçinde:

Anlatı alıntı: Atalay ve Mortan (2011), Page and Stritzke (2015).

Parantez içinde alıntı: (Atalay & Mortan, 2011), (Atalay & Mortan, 2011, s. 545), (Page & Stritzke, 2015), (Page & Stritzke, 2015, p. 88)..

Kaynakçada:

Atalay, İ. & Mortan, K. (2011). *Türkiye bölgesel coğrafyası*. İnkılap Kitapevi.

Strunk, W. Jr. & White, E. B. (2000). *The elements of style*. Longman.

Üç ve daha fazla yazarlı çalışmalar:

Üç ve daha fazla yazarlı çalışmalara gönderme yapılırken APA 7. sürüme göre metin içi kaynak gösterme artık ilk alıntıdan itibaren kısaltılarak yapılmalıdır. Buna göre yalnızca ilk yazarın soyadı ve “vd.” ifadesi eklenmelidir. İngilizce yazılan çalışmalarda “ve diğerleri” ifadesinin Latince kısaltması olan “et al.” eklenmelidir. Öyküleme yöntemiyle yapılan parantez dışındaki Türkçe göndermelerde/atıflarda ise “vd.” yerine “ve ark.” ifadesi kullanılır.

APA 6'ya göre kaynakçada 7 olan yazar soyisim ve ismin baş harfinin belirtilmesi sayısı APA 7'de 20'ye çıkmıştır. Yeni sürüme göre, 20 ve daha fazla (20. yazar dahil) yazarı bulunan eserlerde, tüm yazarların adlarının eklenmesi gerekmektedir. Ancak yazar sayısının 21'den fazla olması durumunda ilk 19 yazarın adları ve en son yazarın adı verilerek listelenmelidir.

Metin İçinde:

Anlatı alıntı: Arıboğan ve ark. (2008) iddia etti..., Arıboğan ve ark. savundu (2008)..., Torino et al. (2019) claimed..., Torino et al. argued that (2019)...

Parantez içinde alıntı: (Arıboğan vd., 2008), (Arıboğan vd., 2008, s. 66), (Torino et al., 2019), (Torino et al., 2019, p. 34).

Kaynakçada:

Arıboğan, D.Ü., Ortaylı, İ. & Yavuz, H. (2008). *Cumhuriyetimize dair*. Aşiyen Yayınevi.
Wolfe, J. M., Kluender, K. R., Dennis, L. M., Bartoshuk, L. M., Herz, R. S., Lederman, S. J. & Merfeld, D. M. (2015). *Sensation & perception* (4rd ed.). MA: Sinauer Associates.

Kitapların cilt ve baskı numaralarının belirtilmesi:

Bu kural “Kaynakça” için geçerlidir. Basımlar/baskı bilgisi (revize edilmiş edisyonlar gibi), cilt numaraları ve sayfa numaraları (bölüm sayfa aralığı gibi) başlıktan hemen sonra italik olmadan parantez içerisinde verilir ve parantezden sonra nokta konur.

Numaralandırılmış bir cildin kendi başlığı varsa, cilt numarası ve başlık parantez içinde değil, ana başlığın bir parçası olarak dahil edilir. Yani başlıkta yer alan cilt numarası parantez içine alınmaz. Örnek: *APA endüstriyel ve örgütsel psikoloji el kitabı: Cilt. 1. Organizasyonu inşa etmek ve geliştirmek*.

Kaynakçada:

Tarhan, N. (2014). *Toplum psikolojisi: Sosyal şizofreniden toplumsal empatiye* (8. baskı). Timaş Yayınları.
Kabaklı, A. (1992). *Türk edebiyatı* (Cilt 5). Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları.

Not: Gözden geçirilmiş edisyonlar için aynı şekilde (2. baskı rev.) ya da kitap bölümü sayfa aralığını belirtmek için (Cilt 2, ss. 319-367). Hem baskı hem cilt bilgisi varsa bu öğeler virgülle ayrılır ve baskı numarası önce yazılır (8. baskı, Cilt 2, ss. 319-367).

Yazarı belli olmayan ya da anonim çalışmalar:

Eğer bir çalışmanın yazarı belli değilse metin içerisinde gönderme yapılırken yazar alanında geçen ilk birkaç kelime (genelde başlıktan) ve yıl kullanılır. Metin içi göndermelerde makale başlığı, bölüm başlığı ya da bir web sayfasının adı çift tırnak içinde; dergi, kitap, broşür ya da rapor başlığı ise italik olarak yazılır.

Yazarı anonim olarak belirtilen çalışmalara göndermede duruma göre Anonim (1975), (Anonim, 1975), (Anonim, 1975, s. 63) benzer ifadeler kullanılır. Kaynakçada da yazar kısmına Anonim yazılır.

Kurumların ya da grupların yazar olduğu yayına ilk defa atıfta bulunulduğunda kurumun/grubun tam adı ve ardından kısaltmasını verilir. Sonraki kullanımlarda sadece kısaltma ve tarih kullanılır. (Türk Psikologlar Derneği [TPD], 1997). (TPD, 1997) gibi.

Metin İçinde:

(Anonim, 2017, s. 15)

(*Türkçe bilim terimleri*, 2011, s. 1750)

Kaynakçada:

Anonim. (2017). *Casus olarak zamanımdan hikayeler*. Bond Yayınları.
Türkçe bilim terimleri sözlüğü: Sosyal bilimler. (2011). Akademi Kitabevi.

Web sayfası, makale başlığı, bölüm başlığı:

Metin İçinde:

Parantez içinde alıntı: (“Hacettepe Üniversitesi bilgi”, 2010).

Kaynakçada:

Hacettepe Üniversitesi bilgi okuryazarlığı programı. (2010). <http://hubo.hacettepe.edu.tr/>

Dergi, kitap, broşür ya da rapor başlığı:

Metin İçinde:

Parantez içinde alıntı: (*Kütüphaneciliğimiz üzerine*, 1987)

Kaynakçada:

Kütüphaneciliğimiz üzerine görüşler (1987). Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Editörlü Kitaplar:

Sadece editör bilgisi bulunan bir kitabın atıf ve kaynakça bilgisi verilirken, editöre/editörlere yazar kısmında yer verilir ve adından parantez içinde “Ed”/“Eds”, “Haz.” veya ”Yay. haz.” kısaltması eklenir. Parantez içindeki kısaltmadan sonra nokta konur. Yazarı belli, editörlü veya hazırlayanı olan kitapta ise editör/hazırlayan, kitap başlığından sonra parantez içinde italik olmadan yazılır.

Metin İçinde:

Anlatı alıntı: Tanrıdağ (2015), Gök (2019), Nâmî Hasan Ağa (2021).

Parantez içinde alıntı: (Tanrıdağ, 2015), (Tanrıdağ, 2015, s. 34), (Gök, 2019), (Gök, 2019, s. 56), (Nâmî Haan Ağa, 2021), (Nâmî Hasan Ağa, 2021, s. 24).

Kaynakçada:

Tanrıdağ, O. (Ed.). (2015). *Davranış nörolojisi: Beyin-davranış ilişkilerinin organizasyon prensipleri, sendromları ve hastalıkları*. Nobel Tıp Kitapları.

Gök, İ. (2019). *Osmanlı arşiv kaynaklarından 1 numaralı nâme-i hümayun defteri* (M. F. Gökçek, Ed.). İdeal Kültür Yayıncılık.

Nâmî Hasan Ağa. (2021). *Fetihnâme-i Nâmî der-hake-ı Gürcistan: 1663 Gürcistan Seferi* (M. F. Gökçek, Haz.). Yeditepe Yayınevi.

NOT: Eğer hem cilt numarası hem de Ed./Haz. var ise:

Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi tarihi* (Cilt I). (T. Güngör, Haz.). Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

İki veya üç Editörlü Kitaplar:

Metin İçinde:

Anlatı alıntı: Abulfez ve Sönmez (2017), Goldstein and Hogarth (1997), Connolly et al. (2000).

Parantez içinde alıntı: (Abulfez & Sönmez, 2017), (Abulfez & Sönmez, 2017, s. 44), (Goldstein & Hogarth, 1997), (Harris et al., 2012).

Kaynakçada:

Abulfez, S. & Sönmez, P. (Eds.). (2017). *Uluslararası göç ve çocuklar: International migration and children*. Transnational London.

Goldstein, W. M., & Hogarth, R. (Eds.). (1997). *Research on judgement and decision making*. Cambridge University Press.

Harris, K. R., Graham, S., & Urdan T. (Eds.). (2012). *APA educational psychology handbook* (Vols. 1–3). American Psychological Association.

Yazarı Kurum Olan Kitaplar:

Yazar olarak bir grup/tüzel kişi (dernekler, şirketler, devlet kurumları ve diğer çalışma grupları gibi) ifade ediliyorsa bu gruba ilişkin ad bilgisi metin içindeki göndermede oldukça açık ve anlaşılır biçimde verilmelidir. Grup adı bazı durumlarda kısaltılabilir. Eğer grup adı uzunsa, kısaltma herkesçe anlaşılır oluyorsa veya ada yönelik zaten bilinen bir kısaltma var ise ilk kullanımda hem açık hali hem kısaltma hali kullanılıp, sonraki kullanımlarda ise sadece kısaltma kullanılabilir. Eğer grup adı kısa ise veya kısaltması herkesçe anlaşılır olmuyorsa tüm göndermelerde adın açık hali yazılır.

Kaynakçada APA 6'da yer ve yayıncı bilgisi yer alırken (yayıncı bilgisi için “Yazar” veya “Author” yazılırken. APA 7'da yer ve yayıncı bilgisine gerek kalmamıştır. Eğer DOI numarası varsa eklenir.

Metin içinde:

Cümle içinde ilk gönderme (Anlatı alıntı): Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK, 2013).

Cümle içinde ikinci ve sonraki göndermeler: TÜBİTAK (2013).

Parantez içinde ilk gönderme: (Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu [TÜBİTAK], 2013).

Parantez içinde ikinci ve sonraki göndermeler: (TÜBİTAK, 2013).

Parantez içinde ilk gönderme: (Türk Dil Kurumu [TDK], 2012, s. 38)

Parantez içinde ikinci ve sonraki göndermeler: (TDK, 2012, s. 38).

Kaynakçada:

Türk Dil Kurumu. (2012). *Yazım kılavuzu* (27. baskı).

American Psychiatric Association. (1980). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (3rd ed.).

American Psychiatric Association. (2013). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (5th ed.). <https://doi.org/10.1176/appi.books.9780890425596>

Kitapta Bölüm

Editörlü bir kitaptaki bir bölüme atıf yapılmışsa bunu kaynakçada gösterirken editör adına yazar kısmında değil, ilgili bölümün başlığından sonra yer verilir. Bölüm başlığı italik yazılmaz. Editör

bilgisi başlıktan hemen sonra italik olmadan ve bir editör için “(Ed.)” kısaltması, birden fazla editör için “(Eds.)” kısaltması kullanılır.

Yazarın Soyadı, A. (Yayın Yılı). Bölümün başlığı. İçinde editör A. Soyadı & Editör A. Soyadı (Ed/Eds.), *Kitabın başlığı* (sayfa aralığı). Yayınevi.

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Yücel ve Gülveren (2019), Dillard (2020), Aron et al. (2019).

Parantez içinde alıntı: (Yücel & Gülveren, 2019), (Yücel & Gülveren, 2019, s. 76), (Dillard, 2020), (Dillard, 2020, p. 125), (Aron et al., 2019), (Aron et al., 2019, p. 350).

Kaynakçada:

Yücel, C. & Gülveren, H. (2006). Sınıfta öğrencilerin motivasyonu. İçinde M. Şişman & S. Turan (Eds.), *Sınıf yönetimi* (ss. 74-88). Pegem Akademi Yayıncılık.

Dillard, J. P. (2020). Currents in the study of persuasion. In M. B. Oliver, A. A. Raney, & J. Bryant (Eds.), *Media effects: Advances in theory and research* (4th ed., pp. 115–129). Routledge.

DOI’si olanlara örnek:

Aron, L., Botella, M., & Lubart, T. (2019). Culinary arts: Talent and their development. In R. F. Subotnik, P. Olszewski-Kubilius, & F. C. Worrell (Eds.), *The psychology of high performance: Developing human potential into domain-specific talent* (pp. 345–359). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/0000120-016>

URL’si olanlara örnek:

Thestrup, K. (2010). To transform, to communicate, to play—The experimenting community in action. In E. Hygum & P. M. Pedersen (Eds.), *Early childhood education: Values and practices in Denmark*. Hans Reitzels Forlag. <https://earlychildhoodeducation.digi.hansreitzel.dk/?id=192>

Kitap: Çeviri:

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Arasteh (2000).

Parantez içinde alıntı: (Arasteh, 2000), (Arasteh, 2000, s. 150).

Kaynakçada:

Arasteh, A. R. (2000). *Aşkta ve yaratıcılıkta yeniden doğuş: Mevlana Celaleddin Rumi’nin kişilik çözümlemesi* (B. Demirkol & İ. Özdemir, Çev.). Kitabiyat.

Aynı yazar tarafından aynı yıl içinde yapılmış farklı çalışma:

Bir yazarın aynı yıl yaptığı çalışmalar, yıldan sonra a, b, c... harfleri eklenmek suretiyle ayırt edilir.

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Glenn and Johnson (1964a), Glenn and Johnson (1964b, p. 90).

Parantez içinde alıntı: (Glenn & Johnson, 1964a), (Glenn & Johnson, 1964b, p. 90).

Kaynakçada:

Glenn, W. H. & Johnson, D. A. (1964a). *Calculating devices*. John Murray.
Glenn, W. H. & Johnson, D. A. (1964b). *Graphs*. Murray.

E-kitap: Tüm kitap:

E- kitabın varsa DOI numarası eklenir. DOI yoksa ve sabit bir URL'si varsa, kaynakçada e- kitabın veya e-kitapta bölümün URL'si eklenir. Veritabanı referansa dahil edilmez. İnternet adresinin başına “URL” ifadesi veya sonuna “Erişim tarihi” eklenmez.

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Özsoysal (2002), Jackson (2019).

Parantez içinde alıntı: (Özsoysal, 2002), (Özsoysal, 2002, s. 12), (Jackson, 2019), (Jackson, 2019, p. 12).

Kaynakçada:

Özsoysal, F. (2002). *Tiyatro metinlerinde alımlama ve metin stratejileri*. <http://www.altkitap.com/kitap.asp?kitapid=16>

Jackson, L. M. (2019). *The psychology of prejudice: From attitudes to social action* (2nd ed.). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/0000168-000>

E-kitap: Bir veri tabanından bölüm:

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Mitchell (1913).

Parantez içinde alıntı: (Mitchell, 1913), (Mitchell, 1913, p. 88).

Kaynakçada:

Mitchell, HW (1913). Alcoholism and alcoholic psychoses. In W.A. White & S.E. Jelliffe (Ed.), *The modern treatment of nervous and mental disorders* (Vol. 1, pp. 287–330). Lea and Febiger. <https://doi.org/10.1037/10639-007>

5. 2. MAKALELER:

Dergi makalesinin DOI'si yoksa ve akademik bir araştırma veri tabanından geliyorsa basılı dergi gibi yazılır fakat bir makalenin DOI'si varsa, DOI eklenir. Yine makalenin DOI'si yoksa ancak okuyucular için çözümlenecek bir URL'si varsa (örneğin, bir veri tabanının parçası olmayan çevrimiçi bir dergiden geliyorsa), makalenin URL'si referansın sonuna eklenir.

Dergi makalesinde makale numarası varsa, sayfa aralığı yerine “Makale” kelimesi ve ardından makale numarası eklenir.

Makalelerde makale ismi küçük harflerle düz ancak dergi ismi büyük harfle başlayacak ve italik şekilde yazılmalıdır. Dergi cilt numarası italik ancak sayı numarası parantez içinde düz olmalıdır. Eğer derginin cilt, sayı veya sayfa numarası eksik ise sadece o kısmı yazılmaz diğer bilgiler aynen olduğu yazılır.

Basılı dergi makalesi: 1 yazarlı

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Uzun (1991), Coren (2019).

Parantez içinde alıntı: (Uzun, 1991), (Uzun, 1991, s. 88), (Coren, 2019).

Kaynakçada:

Uzun, A. (1991). Karaca Mağarası (Torul-Gümüşhane). *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Coğrafya Bilim ve Uygulama Kolu, Coğrafya Araştırmaları*, (3), 15–24.

Coren, S. (1986). An efferent component in the visual perception of direction and extent. *Psychological Review*, 93(4), 391-411.

Basılı dergi makalesi: 2 yazarlı:

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Bahadır ve Özdemir (2011), Kirkman and Rosen (1999).

Parantez içinde alıntı: (Bahadır & Özdemir, 2011, s. 325), (Kirkman, & Rosen, 1999, p. 288).

Kaynakçada

Bahadır, M. & Özdemir, M. A. (2011). Acıgöl Havzası'nın sayısal topoğrafik analiz yöntemleri ile morfometrik jeomorfolojisi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(18), 323–344.

Kirkman, B. L., & Rosen, B. (1999). Beyond selfmanagement: Antecedents and consequences of team empowerment. *Academy of Management Journal*, 42(1), 58-74.

Basılı dergi makalesi: 3 ve daha fazla yazarlı:

Üç ve daha fazla yazarlı çalışmalara gönderme yapılırken APA 7. sürümüne göre metin içi kaynak gösterme artık ilk alıntıdan itibaren kısaltılarak yapılmalıdır. Buna göre yalnızca ilk yazarın soyadı ve “vd.” ifadesi eklenmelidir. İngilizce yazılan makalelerde “ve diğerleri” ifadesinin Latince kısaltması olan “et al.” eklenmelidir. Öyküleme yöntemiyle yapılan parantez dışındaki Türkçe göndermelerde/atıflarda ise “vd.” yerine “ve ark.” ifadesi kullanılır.

APA 6'ya göre kaynakçada 7 olan yazar soyisim ve ismin baş harfinin belirtilmesi sayısı APA 7'de 20'ye çıkmıştır.

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Arasıl ve ark. (2020), Gren at al. (2003).

Parantez içinde alıntı: (Arasıl vd., 2020, s. 20), (Gren at al., 2003, p. 420).

Kaynakçada:

Arasıl, A., Turan, F., Metin, B., Sinirlioğlu Ertaş, H. & Tarhan, N. (2020). Positive psychology course: A way to improve well-being. *Journal of education and Future*, (17), 15- 23.

Gren, S. G., Welsh, M. A., & Dehler, G. E. (2003). Advocacy, performance, and threshold influences on decisions to terminate new product development. *Academy of Management Journal*, 46(4), 419-434.

Elektronik dergi makalesi, DOI numarası olan:

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Hatipoğlu ve Uzun (2020), Grady et al. (2019).

Parantez içinde alıntı: (Hatipoğlu & Uzun, 2020, s. 24), (Grady et al., 2019).

Kaynakçada:

Hatipoğlu, İ. K. & Uzun, A. (2020). Melet Irmağı Havzası'nda erozyon riskinin Micon model ile değerlendirilmesi. *Türk Coğrafya Dergisi*, (74), 17–31. <https://doi.org/10.17211/tcd.644135>

Grady, J. S., Her, M., Moreno, G., Perez, C., & Yelinek, J. (2019). Emotions in storybooks: A comparison of storybooks that represent ethnic and racial groups in the United States. *Psychology of Popular Media Culture*, 8(3), 207–217. <https://doi.org/10.1037/ppm0000185>

Elektronik dergi makalesi, DOI numarası olmayan URL gerektiren:

Bir makalenin DOI numarası yoksa fakat okuyucular için çözümlenecek bir URL'si varsa ve makale bir veritabanının parçası olmayan çevrimiçi bir dergide yer alıyorsa makalenin URL'si eklenmelidir.

Metin İçinde:

Anlatı Alıntı: Karaçay Türkal (2019).

Parantez içinde alıntı: (Karaçay Türkal, 2019, s. 285), (Karaçay Türkal, 2019).

Kaynakçada: Karaçay Türkal, M. (2019). Erzurum Valisi Şahin Mustafa Paşa'nın Muhallefatı, Selçuk Üniv. Sos. Bil. Ens. Der., (Prof. Dr. Fuat Sezgin özel sayısı), 283-295. <http://usad.selcuk.edu.tr/usad/article/view/306>

Elektronik dergi makalesi, DOI ve URL'si olmayan: Bir makalenin DOI numarası yoksa ve bu makale bir veritabanından sağlanıyorsa (google scholar, scopus, web of science vs.), bu durumda referans, basılı bir dergi makalesi ile aynıdır.

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Zeybek (2005).

Parantez içinde alıntı: (Zeybek, 2005, 240)

Kaynakçada: Zeybek, H. İ. (2005). 2-3 Mart 2005 Turhal sel afeti ve sonuçları. *Eastern Geographical Review*, 14(21), 233–248.

5. 3. SÖZLÜK / ANSİKLOPEDİ MADDESİ:

Ansiklopedi Maddesi:

Metin içinde:

Anlatı alıntı: İpekten (1991), Keyormarsi et al. (2007).

Parantez içinde alıntı: (İpekten, 1991), (Keyormarsi et al., 2007); (İpekten, 1991, s. 348), (Keyormarsi et al. 2007, p. 200).

Kaynakçada:

İpekten, H. (1991). Azmî-zâde Mustafa Hâletî. İçinde *İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 4, ss. 348-349). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Keyormarsi, K., O'Leary, N. & Pardee, A. B. (2007). Cell division. İçinde *McGraw-Hill encyclopedia of science & technology* (9. baskı, cilt 3, ss. 618-621). McGraw-Hill.

Sözlük:

Sözlüklerde genelde yazar ve yayıncı aynı olur bu nedenle ad tekrarından kaçınmak için yalnızca sözlük adı yazar ögesinde görünür.

Sözlük başlığından sonra parantez içinde sözlükle ilgili basım bilgileri italik olmadan yazılır.

Sözlük başlığından sonra parantez içinde hem baskı hem de sayfa numarası varsa, bunları virgülle ayırarak aynı parantez içine yerleştirin.

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Devellioğlu (1996), Merriam-Webster (2003).

Parantez içinde alıntı: (Devellioğlu, 2007, s. 238), (Merriam-Webster, 2003).

Kaynakçada:

Devellioğlu F. (1996). Eşref. İçinde *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Sözlük* (13. baskı, s. 238).

American Psychological Association. (2015). Mood induction. In *APA dictionary of psychology* (2nd ed., p. 667).

Merriam-Webster. (2003). Litmus test. In *Merriam-Webster's collegiate dictionary* (11th ed., p. 727).

Çevrimiçi Sözlük:

Çevrimiçi sözlükler zamanla güncellendiğinden referansta erişim tarihi eklenmesi gerekir. Tarihi belli olmayan çevrimiçi sözlükler için Ing. (no date) "n.d" ve Türkçe (tarih yok) "t.y." kısaltması kullanılır

Anlatı Alıntı: Merriam-Webster (n.d.); Türk Dil Kurumu (t.y.)

Parantez içinde: (Merriam-Webster, n.d.); (Türk Dil Kurumu, t.y.).

Türk Dil Kurumu. (t.y.). Tayak. İçinde *Tarama Sözlüğü*. 18 Haziran 2021'de <https://sozluk.gov.tr/> adresinden alındı.

American Psychological Association. (n.d.). Just-world hypothesis. In *APA dictionary of psychology*. Retrieved January 18, 2020, from <https://dictionary.apa.org/just-world-hypothesis>

Merriam-Webster. (n.d.). Semantics. In *Merriam-Webster.com dictionary*. Retrieved January 4, 2020, from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/semantics>

5. 4. TEZLER:

Bir tezin veri tabanı teze yayın numarası veriyorsa, yayın numarası tez başlığından sonra parantez içinde italik olmadan yazılır. “Doktora tezi” veya “Yüksek lisans tezi” tanımından sonra virgül ve dereceyi veren kurumun adı eklenir. Bu bilgi tez başlığından ve parantez içinde bulunan yayın numarasından sonra köşeli parantez içinde yer alır. Referansın kaynak ögesinde tezin yer aldığı veri tabanının, havuzun veya arşivin adı girilir.

Eğer bir tez üniversite gibi bir kurumun arşivinde yer alıyorsa ve bu okuyucu için linkten ulaşılabilir durumdaysa veritabanı belirtilir, URL eklenir.

Veritabanı veya arşiv, kullanıcıların tezi görebilmeleri için oturum açmalarını gerektiriyorsa, yani URL okuyucular için çalışmayacaksa, referans veri tabanı adıyla sonlandırılır.

Tezler kitaplaştırılıp yayınevlerinde yayımlandığında ya da yukarıda belirtildiği gibi veri tabanında veya bir arşivde bulunup oradan ulaşılabilirdiğinde yayımlanmış kategorisinde yer alır. Kitaplaştırılmış olanlar kaynakçada kitap formatında yazılır.

Eğer bir tez belirtilen kategoride değilse yani yayımlanmamışsa, köşeli parantez içinde [Yayımlanmamış doktora tezi] veya [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi] açıklaması tez veya tez başlığından sonra yapılır. Referansın kaynak ögesinde, dereceyi veren kurumun adı belirtilir. Aynı format, lisans tezleri de dahil olmak üzere diğer yayınlanmamış tezler için de uygulanır.

Elektronik tez:

YÖK tez veritabanında yer alan tezler:

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Gökçe (2019).

Parantez içinde alıntı: (Gökçe, 2019), (Gökçe, 2019, s. 23).

Kaynakçada:

Gökçe, U. (2019). *Orhan Veli şiirinde özne ve varoluş sorunsalı* (Tez No. 568510) [Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi.

Kurumsal arşivde arşivlenmiş tez:

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Bilir (2014),

Parantez içinde alıntı: (Bilir, 2014), (Bilir, 2014, s. 40).

Kaynakçada:

Bilir, C. (2014). *Supply chain network optimization model incorporating competitive facility location problems*. [Doktora tezi, Doğu Üniversitesi]. DÜ Kurumsal Akademik Arşiv. <https://hdl.handle.net/11376/1039>

URL’si herkes için çalışmayan tez:

Metin içinde:

Anlatı alıntı:Kabir (2016).

Parantez içinde alıntı: (Kabir, 2016), (Kabir, 2016, p. 43).

Kaynakçada:

Kabir, J. M. (2016). *Factors influencing customer satisfaction at a fast food hamburger chain: The relationship between customer satisfaction and customer loyalty* (Publication No. 10169573) [Doctoral dissertation, Wilmington University]. ProQuest Dissertations & Theses Global.

Yayımlanmış tez (Kitap olarak):

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Erol (2019).

Parantez içinde alıntı: (Erol, 2019), (Erol, 2019, s. 58).

Kaynakçada:

Erol, G. (2019). *Kelâmi sabada estetik yapı organizasyonu*. Ötüken Neşriyat.

Yayımlanmamış tez:

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Onat (2016), Harris (2014).

Parantez içinde alıntı: (Harris, 2016), (Onat, 2014, s. 43).

Kaynakçada:

Onat, E. (1987). *Çift serili korelasyon üzerinde bir inceleme* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi.

Harris, L. (2014). *Instructional leadership perceptions and practices of elementary school leaders* [Unpublished doctoral dissertation]. University of Virginia.

5. 5. SEMPOZYUM / KONFERANS BİLDİRİLERİ:

Sempozyum/Kongre/Konferans bildirilerine atıf için:

Referansta önce yazar ögesine yer verilir. Tarih ögesinde Sempozyumun tam tarihleri belirtilir. Sunumun çeşidi başlıktan sonra köşeli parantez içinde açıklanır. Tanım esnektir (örneğin, "[Konferans oturumu]", "[Bildiri sunumu]", "[Poster oturumu]", "[Açılış konuşması]") gibi.

Konferansın veya toplantının adı ve referansın kaynak ögesindeki yeri belirtilir.

Konferans sunumunun videosu veya pdf linki mevcutsa, referansın sonuna bu bağlantı eklenir. Yalnızca bir konferans sunumunun özetine atıfta bulunmak için, parantez içindeki açıklamanın bir parçası olarak “özet” bilgisi verilir. Örneğin, “[Bildiri sunumu özeti]”.

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Işık ve ark. (2018), Evans et al. (2019).

Parantez içinde alıntı: (Işık vd., 2018), (Evans et al., 2019).

Kaynakçada:

Işık, F., Bahadır, M. ve Çağlak, S. (2018, 18-20 Ekim). *Artvin ilinde yağışın mekânsal dağılışı üzerine bir deneme: Schreiber formülü* [Bildiri sunumu]. Uluslararası Artvin Sempozyumu, Artvin, Türkiye. <https://www.artvin.edu.tr/uploads/ias.artvin.edu.tr/userfiles/files/ias2018>

Evans, A. C., Jr., Garbarino, J., Bocanegra, E., Kinscherff, R. T., & Márquez-Greene, N. (2019, August 8–11). *Gun violence: An event on the power of community* [Conference presentation]. APA 2019 Convention, Chicago, IL, United States. <https://convention.apa.org/2019-video>

Basılmış/yayınlanmış sempozyum/Kongre/konferans bildirilerine atıf:

Bir dergide yayınlanan konferans bildirileri, dergi makaleleriyle aynı formatı takip eder.

Tüm kitap bölümü olarak yayınlanan konferans bildirileri, düzenlenmiş kitaplarla aynı referans formatını takip eder.

Herhangi bir veri tabanından ulaşıyorsa link eklenmez fakat DOI veya URL adresi mevcutsa eklenir.

Tam metin bildiriler kitabında ise:

Metin içinde:

Anlatı alıntı: Bilkan (2007), Bedenel et al. (2019).

Parantez içinde alıntı: (Bilkan, 2007), (Bilkan, 2007, s. 612), (Bedenel et al., 2019), (Bedenel et al., 2019, p.230).

Kaynakçada:

Bilkan, A. F. (2007). Amasya'nın Osmanlı dönemi kültür hayatındaki yeri ve önemi. İçinde Y. Bayram (Ed.), *I. Amasya araştırmaları sempozyumu bildirileri* (ss. 611-620). Hilal Yayınları.

Bedenel, A.-L., Jourdan, L., & Biernacki, C. (2019). Probability estimation by an adapted genetic algorithm in web insurance. In R. Battiti, M. Brunato, I. Kotsireas, & P. Pardalos (Eds.), *Lecture notes in computer science: Vol. 11353. Learning and intelligent optimization* (pp. 225–240). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-030-05348-2_21

5.6. ARŞİV BELGELERİ VE KOLEKSİYONLAR

<https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/references/archival>

5. 7. RAPORLAR:

Devlet Kurumları, Bireysel Yazar, Broşür, Etik Kod, Bilgi Sayfası, ISO Standart, Basın Bülteni ve Teknik İnceleme raporlarına atıf örneklerini incelemek için APA Style sayfasını inceleyebilirsiniz.

<https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/references/examples#textual-works>

5. 8. WEB SAYFASI:

Çok çeşitli “Web Sayfası Referansları” mevcuttur. Bunların içerisinde referansınıza uygun kategoriye görmek ve kullanmak için APA Style sayfasını inceleyebilirsiniz.

<https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/references/examples/webpage-website-references>

5. 9. SOSYAL MEDYA:

Facebook, Instagram,, LinkedIn, Çevrimiçi Forum (Örn. Reddit), Tiktok, Twitter gibi referanslar

için aşağıdaki APA Style sayfasını inceleyebilirsiniz.

<https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/references/examples/webpage-website-references>

5. 10. GÖRSEL VE İŞİTSEL MEDYA:

Tüm görsel ve işitsel medya referansları için aşağıda APA Style sayfasını inceleyebilirsiniz.

<https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/references/examples#audiovisual-media>

5. 11. VERİ KÜMELERİ:

Veri kümesi ve araç kutusu referansları için aşağıda bulunan APA Style sayfasını inceleyebilirsiniz.

<https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/references/examples#data-sets>

Not: Bu rehberde bulunmayan veya belirtilmeyen hususlar için <https://apastyle.apa.org/> adresini ziyaret edebilirsiniz.

“Kaynak gösterme bilim ve sanat etiğinin gereğidir.”

MAVİ ATLAS: AUTHOR GUIDELINES

1. SUBMISSION

For the works to be sent to the *Mavi Atlas*, it must be logged in via DergiPark and uploaded from the system.

2. GENRES

The manuscripts sent to the Journal fundamentally have to be related with the field of social sciences/humanities and they are categorized into two main groups. First group includes “Research Papers”. The manuscripts in second group consist of “Translation”, “Book Review”, “Discussion”, “Conversation” and “Conference and Seminar Texts” suitable for the aim of Journal and “News” about academic events related with the field primarily in Gümüşhane University.

3. LANGUAGE AND EXPRESSION

Papers written in Turkish should be in accordance with “Spelling Dictionary “of “Turkish Language Association”.

4. PAGE LAYOUT

Paper Framework

General page structure is prepared in A4 format with 2.5 cm from right and left margin 3 cm from top and bottom margin.

First page

“Author information” should be aligned to right margin and follow this order one under the other; Name and Surname, Title, Institution, E-Mail.

“Title” should be written in the centre, the first letter of the words should be written in capital and bold style, Garamond 12 type size.

“Subtitles” second level titles should be written in bold, lowercase letters, 12 type size and the initial letters of the words of the titles must be uppercase. Also should be at paragraph level

Note: The spaces before the titles should be 6 pt and then (as in the text) 3 pt line spacing.

“Abstract” Turkish abstract should be between 200 and 300 words and briefly present the topic. The English abstract (according to the English language grammar) should be between 200-400 words. format should be as unindented paragraph, Garamond 10 type 3 pt size, one line space and text justified between margins. The abstract should not contain abbreviations or references, chart or figures etc.

“Key Words” should be under the abstract and include at least 3 and most 5 words. Page format should be as unindented paragraph, Garamond 10 type size, one line space and text justified between margins.

Text

“Text” should be prepared in MS Word programme with Garamond 12 type size, first line indented, one line spacing and 3 pt space after each paragraph and it should be justified between margins.

Reference citations in text should be italic or double quoted (one of the options should be used.) References more than 44 words should be block quotations. Blockquotes should be indented 1.25 cm from the left and right margin. The font should be set as "Garamond" and the font size should be set as "11 points". 'Single line spacing' should be used as line spacing. 6 nk (inches) should be left from above and below.

Disclosures

Footnotes should be 10 points, justified, single spaced and should be written in Garamond font.

Figures and Tables

Table and figure captions should be numbered above the tables and figures and written with “Garamond” 11 point font. Table and figure numbers should be placed above the table in plain text and bold font, and no dots should be placed. Tables and figures should be numbered according to the order they appear in the text. Each table and figure should have a short and descriptive title. Table and figure title should be placed just below the table number, double-spaced. Table and figure titles should be written in italics and the first letters in capital letters. If possible, there should be no vertical lines in the table. Notes on the table and figure should be added only when needed. These notes should be placed at the bottom of the table. The font for the table should be "Garamond", 11 points. In mandatory cases, it can be reduced to 8 points.

Prepared tables and figures should be placed neatly in the section where they will be in the text, without exceeding the specified page dimensions. When necessary, tables and figures can be placed in the text before the references by creating an appendix section. Where

necessary, explanatory footnotes or abbreviations should be placed just below the figures and tables, and their sources, if any, should be included in accordance with the in-text citation rules. For other needed information about the table and figure, see. <https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/tables-figures/sample-tables#qualitative>

Photos

Photos in publication should be professional and in JPEG format. Also rules for tables and figures should be obeyed.

5. REFERENCES

As of October 2021, bibliography and citations will be based on APA 7 spelling rules. You can visit <https://apastyle.apa.org/>.