

M J H

Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi
Mediterranean Journal of Humanities

CİLT / VOLUME – SAYI / ISSUE

XV / 1 - 2025



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ YAYINLARI

AKDENİZ İNSANİ BİLİMLER DERGİSİ
MEDITERRANEAN JOURNAL OF HUMANITIES

Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Adına Sahibi / Owned on behalf of Akdeniz University, Faculty of Letters by
 Prof. Dr. Nurşen ADAK

Baş Editör / Editor-in-Chief
 Prof. Dr. Nurşen ADAK

Editör / Editor
 Doç. Dr. Eray YAĞANAK

Yardımcı Editörler / Assistant Editors
 Arş. Gör. Dr. Betül GÜREL Arş. Gör. Dr. Aykan AKÇAY

Dil Editörleri / Language Editors
 Dr. Öğr. Üyesi Emine ŞENTÜRK Dr. Öğr. Üyesi Banu GÜZELDEREN
 Arş. Gör. Dr. Ayşe KALAV KÖKEN T. Mikail P. DUGGAN

İstatistik Editörü
 Prof. Dr. Ayça ÖZEN ÇIPLAK

Editör Kurulu / Editorial Board
 Prof. Dr. Ahmet Vedat Çelgin, İstanbul Üniversitesi, Türkiye
 Prof. Dr. Denis Feissel, École Pratique des Hautes Études, Fransa
 Prof. Dr. Emine Gürsoy Naskali, Marmara Üniversitesi, Türkiye
 Prof. Dr. Evrim Gülbetekin, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
 Prof. Dr. Fahrettin Tızlak, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
 Prof. Dr. Fatih Onur, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
 Prof. Dr. François de Callatay, Belçika Kraliyet Kütüphanesi, Belçika
 Prof. Dr. Gerhard Naegele, Dortmund Üniversitesi, Almanya
 Prof. Dr. Gloria Gutman, Simon Fraser Üniversitesi, Kanada
 Prof. Dr. Gönül Demez, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
 Prof. Dr. Güven Dinç, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
 Prof. Dr. Hasan Aslan, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
 Prof. Dr. Ian Almond, Georgia State Üniversitesi, ABD
 Prof. Dr. Jeff Liew, Texas A&M Üniversitesi, ABD
 Prof. Dr. Jürgen Howe, Braunschweig Teknik Üniversitesi, Almanya
 Doç. Dr. Kemal Demir, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
 Doç. Dr. Maissam Nimer, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
 Prof. Dr. Mustafa Adak, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
 Prof. Dr. Mustafa Bulba, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
 Prof. Dr. Mustafa Şahiner, Aksaray Üniversitesi, Türkiye
 Prof. Dr. Nihal Tüner Önen, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
 Prof. Dr. Olivier Picard, Paris IV-Sorbonne Üniversitesi, Fransa
 Doç. Dr. Orkun Kocabıyık, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
 Prof. Dr. Özgür Arun, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
 Dr. Peter Thonemann, Oxford Üniversitesi, Birleşik Krallık
 Prof. Dr. Robert Cardullo, İzmir Ekonomi Üniversitesi, Türkiye
 Prof. Dr. Seda Bayraktar, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
 Prof. Dr. Tuncer Demir, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye
 Prof. Dr. Visam Mansour, Beykent Üniversitesi, Türkiye

İletişim / Contact

Akdeniz Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi 07058 Kampüs, Antalya / TÜRKİYE
 Tel: +90 242 310 2334 | <https://dergipark.org.tr/mjh> | e-mail: mjh@akdeniz.edu.tr

MJH

TÜBİTAK/ULAKBİM Sosyal Bilimler Veri Tabanları, Index Copernicus International ve ERIH PLUS tarafından taranmaktadır.
 Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi uluslararası indeksler tarafından taranan, hakemli bir dergi olup elektronik olarak yılda iki kez Haziran ve Aralık ayında yayımlanır.
 Dergide yayımlanan eserlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

Indexed by TÜBİTAK/ULAKBİM Social Sciences Databases, Index Copernicus International and ERIH PLUS.
 Mediterranean Journal of Humanities is a peer-reviewed journal indexing by international scientific indexes and biannually published as online in June and December.
 Authors are responsible for the content of their work.

Tüm Hakları Saklıdır © All rights reserved.
 Haziran 2025 Akdeniz Üniversitesi | June 2025 Akdeniz University

MJH XV/1 (HAZİRAN 2025)
İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Banu Karamanlı

Jean Echenoz'un 1914 Romanında Savaşın Toplumsal Yaşam ve Bireyleşme
Süreci Üzerindeki Etkileri 1

Ruken Karaduman

Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûn Mesnevisinde Ben ve Öteki Diyalektiğine
Fenomenolojik Bir Yaklaşım 11

Zübeyit Gün

Tutuklu Ruh Sağlığında Psikolojik Dayanıklılığın Rolü ve İlişkili Faktörler 23

Ayşe Gündüz Hoşgör - Miki Suzuki Him

Kırsal Kadınların Dijital Sermayesinin Tipolojisi: Dikmen-Sinop Örneği Üzerine Bir Öneri 43

Oktay Dumankaya - Fuat Lebe

Gaziantep Arkeoloji Müzesi'ndeki Hellenistik Unguentariumların Tipolojik ve
Kronolojik Analizi 59

Alev Türkan

Arkeo-Müzikoloji Nedir 75

Miray Enez Bayar

„Ein Hungerkünstler“ als Spiegel moderner Gesellschaft: Eine Analyse im Kontext
von Byung-Chul Hans Gesellschaftsbegriffen 89

Melih Arslan - Ahmet Emirhan Bulut

Gaye Çarmıklı Koleksiyonundan Bir Mermer Telesphoros Heykelciği 111

Kübra Yıldız Altın

Türk Devlet Geleneğinde Kut ve Ağaç Sembolizmi: 21. Yüzyılın İlk Çeyreğinde
Kültürel Belleğin Sürekliliği 127

Mürüvvet Mira Pınar Dolaykaya

Scenes of Ageing and Old Age in Children's Literature: An Overview of Selected
Canonical Texts 147

Bilsen Şerife Özdemir

Kent ve İnanç: Sillyon Dinsel Yaşamına Dair Bazı Gözlemler 163

Cengiz Karagöz - Ersoy Gümüş

The Plight of Tropical Invalids in Heat and Dust by Ruth Prawer Jhabvala 181

Yaşar Özkandaş

Varlık Dergisi'nin 1970-1980 Dönemi Türkiye'sinde Kemalizm Algısı 193

Cihan Ertan

Can Climate Change Adaptation Practices Be Read As Everyday Resistance?:
The Acts of the Civil Initiatives in Türkiye 209

Dilara Turgut - Ecrin Balcı

Depremi İnsan-Mekân İlişkileri Üzerindeki Etkilerinin Çevre Psikolojisi Bağlamında
İncelenmesi: Nitel Bir Çalışma 225

Okan Okutan - Hacı Ömer Özden

Evrimsel Biyoloji ve Hermeneutik 247

Sait Emre Çiftçi

Dalmaçya'da Venedik Egemenliği: 11-12. Yüzyıllarda Siyasi Çatışmalar
ve Hâkimiyet Mücadelesi 269

Çağlar Özbek - Müesser Özcan - Elif Aylin Yüce Yörük - Sibel Arguvanlı Çoban - Ümmühani

Özel Türkcü

Şefkat mi, Küçümseme mi? Yaşçı Dil (Elderspeak) Kavramının
Türkçe Literatüre Kazandırılması 279

İsmail Tekşen

Mortui Vivos Docent: 'We Teach Life, Sir!' 293

Jean Echenoz'un 1914 Romanında Savaşın Toplumsal Yaşam ve Bireyleşme Süreci Üzerindeki Etkileri

The Effects of War on Social Life and the Process of Individuation in Jean Echenoz's Novel 14

Banu KARAMANLI*

Öne Çıkanlar:

- Savaşın toplumsal yaşam ve bireyleşme süreci üzerindeki etkileri incelenmiştir.
- Epik metin ve problemlili birey kavramları Georges Lukács'ın *Roman Kuramı* (1916) eseri üzerinden açıklanmıştır.
- Anti-kahraman özelliklerinin ironik anlatımdaki yeri değerlendirilmiştir.
- Bireyin kendini gerçekleştirme sürecinde sosyal ilişkilerin yeri belirlenmiştir.

Öz: Bu çalışmanın amacı, Fransız yazar Jean Echenoz'un ironik anlatım biçimini benimsediği 1914 (2012) adlı romanının olay örgüsünde öne çıkan savaş olgusunun dönemin toplumsal yaşamı üzerindeki etkilerini Georges Lukács'ın *Roman Kuramı* (1916) temelinde incelemektir. Anti-kahraman özellikleri gösteren başkarakterin başından geçenlerin anlatıldığı akış içerisinde, I. Dünya Savaşı öncesini, savaş dönemini ve sonrasını kapsayan süreçte etkin rol üstlenen karakterlerin sosyal sınıfları ve aralarındaki ilişkileri birey olma olgusu çerçevesinde değerlendirilmiştir. Echenoz'un ironik ve tarafsız anlatım biçimi dikkate alınarak savaşın karakterler, karakterler arası ilişkiler, toplumsal yaşam ve çevre üzerindeki etkileri irdelenmiştir. Bir taraftan toplumsal ve ekonomik alanda meydana gelen değişimin toplumsal sınıflara yansımaları takip edilmiş, diğer taraftan savaş olgusunun dayattığı toplumsal gerçekler değerlendirilmiştir. Savaş döneminin bireyleşme süreci üzerindeki etkileri, anti-kahramanın yaşadığı iç çelişkiler ve toplumla kurduğu iletişim, Lukács'ın "epik roman" ve "sorunlu birey" (*héros problématique*) kavramlarından yola çıkılarak incelenmiştir. Echenoz'un tarafsız ve çoklu bakış açısına ve kullandığı ironik anlatıma eşlik eden anlatı boyunca karşılaşılan yaşamsal kesitler, insani ilişkilerde yaşanan değişimler toplumsal yaşam üzerinde değerlendirme yapılmasına imkân tanımıştır. Savaş ve barış dönemlerinde toplumsal yapıda, insani ilişkilerde belirgin farklılıkların oluşması, ilişkilerin maddesel tanımlara indirgenmesi savaşın toplumsal yaşam üzerindeki etkisinin görülmesini sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Savaş, Birey, anti-kahraman, Georg Lukács, Jean Eschenoz, 1914

Highlights:

- The effects of war on social life and the process of individuation are examined
- The concepts of the epic text and the problematic individual are discussed based on Georges Lukács's *The Theory of the Novel* (1916).
- The role of the anti-heroic traits within ironic narrative is analysed.
- The effects of social relations on the individuation process are identified.

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Batı Dilleri ve Edebiyatları, İspanyol Dili ve Edebiyatı, Ankara, banukaramanli@gmail.com. ORCID: 0000-0003-4020-8693

Abstract: The analysis on the novel *1914* (2012) by Jean Echenoz focuses to determine the influence of the war period on the social life through the use of *The Theory of the Novel* (1916) by Georg Lukács. The storyline centered around a protagonist who displays anti-heroic qualities covers the period before, during, and after World War I. The analysis aims to appraise the influence of the interactions between the characters from different social classes who play an active role within the individuation process of the anti-hero. Considering the incorporation of irony in the neutral narrative tone of Echenoz, the study concentrates on the effects of war on the characters, their relationships, social life, and environment. On one hand, it follows how social and economic changes during wartime are reflected across different social classes; on the other, it critically analyses the social realities imposed by the concept of war in general. Lukács's concepts of the "epic novel" and the "problematic hero" (*héros problématique*) transform into a guide on the analysis of the impact of war on the individuation process, the protagonist's inner conflicts and his communication with society. The narrative, marked by Echenoz's impartial and multidimensional perspective on life reveals the significant transformations experienced in relationships during the war, enabling a deeper understanding of their social implications. The shifts observed in interpersonal dynamics, and the deterioration of human relationships materialized both in the times of war and peace, all explain the profound impact of war on social life.

Keywords: War, Individual, Anti-hero, Georg Lukács, Jean Echenoz, *1914*

Summary:

The focus of the study is to analyze the influence of the war on the social life and relations between the characters of the novel *1914* (2012), by Jean Echenoz in the guidance of *The Theory of the Novel* (2016) by Georges Lukács. The storyline in the novel follows the protagonist's journey of individuation that coincides with World War I. The novel reveals the effects of the war on social and natural life that would not be encountered in history books. The protagonist reflects the characteristics of an anti-hero who escapes from the conflicts of life. Contemporary French writer Jean Echenoz follows an ironic style in his neutral narration in his description of the characters, their social classes, their relationships and the changes experienced through the four years of the war. The influences of the war are not only detected through the social relations between the individuals but with his interactions with natural environment as well. Lukács's theory on the novel provides the guidance to detect the differences on the individual's relations with the society in his social life under the influence of the war. Before the war the actions and ideals of the problematic individual are not in harmony under the pressure of his desires which hibernates during the war. As the war breaks in, the infinity of the struggle in the world takes over the individual conflicts, that transforms the biographical novel into an epic form where all the characters lose their social classes in the homogeneity of the war until its termination. The changes in the social life, in nature and the economy are detected in the exaggerated but objective narration of Echenoz. By the end of the war the narration follows the desires of the problematic individual. The ironic narration of Echenoz provides a comparison potential on the influence of the war based on the social life and the relations between characters. During the war the epic form of narration takes over to reflect the absurd and cruel reality behind the war through a transformation into a collective voice that distances from the subjective perspective of the individual. A neutral description that cannot be encountered in the history books provided through narration of multiple perspectives used by Echenoz leaves the final judgement to the reader. The short novel provides a profound perspective of the war within the story of an anti-hero. The story transforms the anti-hero to an injured war hero through an epic story of the war. He is the only one who could escape from the infernal environment where the only other solution would have been to finalize his life. It is interesting to detect the direct shift from the problematic individual to the collective epic form during the war and going back to the desires of the problematic individual directly without a need for a transition period. These descriptions provide the ground for the comparisons on the social relationships and changes in the social classes of the individuals before and after the war only if they have survived the war. The "problematic hero" (*héros problématique*) is now the "hero of the epic" war for losing his right hand, the ache of which is the only ironic memory of the massive loss experienced in the war. He just reterritorializes back in life after completing his individuation experience.

Giriş

Edebî eserlerde toplum ilişkilerini inceleyen edebiyat sosyolojisi çalışmaları, Georg Lukács'ın birey ve toplum ilişkileri temelindeki yaklaşımıyla yeni bir boyut kazanmıştır. "Toplumsal üretim ilişkilerini biçimlendiren çelişkiler" değerlendirilirken "toplumsal durumlar arasındaki ilişkilere, kolektif bilincin aracılığından geçen ilişkilere" odaklanmak önemli yer tutar (Sapiro 2019, 33, 34). Hayata ait fotoğraf karesi gibi kesitleri yansıtan doğal yaklaşıma karşı duran Lukács, sosyal ilişkilerde gözlemlenen toplumsal gerçekliğe odaklanır. Önemsiz bulduğu nesnel gerçekliği çıkardıktan sonra, eserde "temsil edici karakter" olarak belirlediği bireyleri eylemleri üzerinden değerlendirir ve eserin yazılmış olduğu döneme ait tarihi koşulları dikkate alarak doğru çıkarımlar yapmaya çalışır (Moran 2016, 55, 56, 59). Bu çalışmada çağdaş Fransız roman yazarı Jean Echenoz'un 1. Dünya Savaşı'ndan kesitsel bir anlatımda bulunduğu *1914* adlı eserinde anti-kahramanın bireyleşme süreci, toplumdaki konumu ve insani ilişkileri edebiyat sosyolojisi ve Lukács'ın *Roman Kuramı* eseri bağlamında incelenecektir. Savaşın toplumsal yaşam üzerindeki etkileri birey ve toplum düzleminde değerlendirilecektir. Echenoz'un anlatım tarzının ve karakter tercihlerinin Lukács'ın yaklaşımıyla ilişkisi belirlenmeye çalışılacaktır.

Anti-kahraman, Savaş ve Toplumsal Yaşam

I. Dünya Savaşı'nda yaşananların anlatıldığı romanın olay örgüsüne Batı Fransa'daki bir kasabadan dâhil olan kişiler, içinde yaşadıkları toplumun kültürel ve ekonomik durumuna ilişkin fikir verir. Romanda yaşam yolculuğu anlatılan ana figür Anthime'in anti-kahraman özellikler taşıdığı görülür. Anthime'in yaşadıkları bireysel ve kolektif seviyede bütünsel değerlendirme yapılmasına zemin oluşturur. Ayrıca Echenoz'un duygudan uzak, sade ve tarafsız biçimde sunduğu, geniş ve çoklu perspektifte ilerleyen anlatım tarzı okuyucuyu da anlatının içine çekmektedir.

Lucien Goldman, birey-toplum ilişkisine bütüncül bir bakış getiren Georg Lukács'ın *Roman Kuramı*'nı "edebiyat sosyolojisinde gerçek bir dönüm noktası" olarak değerlendirir (2005, 76). Edebî biçimler üzerinde incelemelerde bulunan Lukács, bütüncül toplumsal yapıya sahip toplumlarda, bireyin bu yapının kalıplarına uygun hareket ettiği ve onun ihtiyaçlarıyla uyumlu olduğu kahraman figürlerini öne çıkaran eserleri 'epik tür' olarak tanımlar ve Yunan toplumundan Homeros'un destanlarını buna örnek gösterir. Öte yandan bütünsel toplumların aksine kendini gerçekleştirme ülküsünü taşıyan epik sonrası bireyin bütünsel yapıdaki toplum anlayışıyla bağı arzu ve eylemleri doğrultusunda hareket ettiği ölçüde kesintiye uğrar. Romanları "yazarın etiğinin, eserin estetik sorunsalına" dönüşümü olarak tanımlayan Lukács'ın metinlerde incelemeye aldığı temel konu; çevresiyle çatışma halindeki bireyin, çevresinin ve kendisinin eş zamanlı yozlaştığı dönemde deneyimlediği olgunlaşma sürecinde, çevresiyle "ortaklık" kurması olur (Goldman 2005, 19, 23). Bireyin yozlaşma eğilimi gösteren toplumla kurduğu ilişkilerde karşılaştığı çelişkilere uyum sağlamak için kendi değerlerinden vazgeçmesi gerekir.

Dünya tarihinin acı gerçeklerinden olan 1. Dünya Savaşı'nı konu alan *1914* romanında Echenoz'un "Homeros destanını" andıran epik bir anlatı ortaya koyduğu görülür (Özcan 2015). Tarihî romanlarda kurgusallığın ön planda olduğu yapıya rağmen, dönemin toplumsal gerçekliği ve tarihi, "yeniden canlandırma" özelliği sayesinde olabildiğince gerçekçi biçimde yansıtılabilmektedir. Lukács her ne kadar tarih olgusunu dekor olarak kullanan romanları 'sözde tarihî roman' olarak nitelese de, 1453, 1789, 1914-1918, 1939-1945 gibi ulusal sınırların ötesinde dünya tarihini etkileyen tarihi olayların, kolektif bilinçlenmeye katkı sağladığı kabul edilmektedir. Öte yandan "tarihsel olmayan insan eylemlerin" kurmacaya dâhil edilmesiyle salt tarihî metinlerde göz ardı edilen ayrıntıların okuyucu tarafından bilinmesi ve duyumsanması sağlanır (Aynacı

2022, 25-33). Bu bağlamda, Echenoz'un *1914* adlı eserinin söz konusu amaçlar doğrultusunda kaleme alınmış bir tarihî roman olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Yazarın *1914* romanı için seçtiği başkarakter, savaş döneminin zorluklarını deneyimleyen ve kahramanca nitelikler taşımayan Anthime'dir. Destanlarda karşılaşılan epik kahraman yerine, anti-kahraman kullanımının tercih edildiği kurgusal yapı, gerçek hayatın destanlaştırılmış anlatımıyla "epik hayat"a dönüşür (Lukács 2017, 62). Bireysel deneyimleri bastıran, önünde engel tanımayan I. Dünya Savaşı'na ait "alışılmadık ani rüzgâr" (Echenoz 2015, 6), dönemin gerçekliğini yansıtan roman karakterinin yaşam serüvenini kesintiye uğratar. Geleneksel roman kahramanına ait özelliklere uymayan anti-kahraman, felaket destanı denilebilecek zorunlu bir yolculuğa sürüklenir. Savaş dönemlerinde olaylar bütünsel öznelikte deneyimlenir, özne nesneyle, madde düşünceyle bütünleşir ve birey toplumsal bütünün parçası hâline gelir.

Birey olma sürecinde 'erkeksi olgunluğa' erişme arzusu, bireyin bütünleşme arayışındaki sorunlu karaktere (*héros problématique*) dönüşmesine neden olur (Lukács 2017, 73-79). Anthime'in birey olma sürecindeki kimliği, toplum değerlerini sorgulamadan benimsemek zorunda kalan epik çocuksu birey özelliği gösterir. Savaş sırasında birey olma yolunda ilerlediğinin farkına varan Anthime, yabancılaştığı topluma döndükten sonra tekrar içinde doğduğu toplumla bütünleşme arzusu taşıyan sorunlu birey özellikleri gösterir. Tamamlanma hayaline doğru "sıçrama dürtüsünü" bastırıp toplumun değerlerini sorgulamadan savaşa gitmiş olan "epiğin yarattığı karakter" kaybettiği hayali gerçekleştirmek için "canlı olmak zorundadır" (Lukács 2017, 43, 56). Savaş sırasında bireysel özelliklerini yitiren ve toplumla bütünleşen epik birey, yaşadığı sakatlığın ardından döndüğü topluma yabancılaşması, yeniden savaş öncesindeki sorunsal bireye dönüşmesine neden olur.

Biçimsel olarak geleneksel roman çerçevesinde ilerleyen olay örgüsünde dört sene süren I. Dünya Savaşı kronolojik olarak yansıtılır. Anlatının büyük kısmının Batı Fransa'nın Atlantik kıyısında balıkçılık ve tarımın hâkim olduğu Vendée kasabasından kahraman özelliğinden uzak, çaresizliği her aşamada öne çıkan başkarakter Anthime'in yaşam öyküsü üzerine kurgulandığı görülür. Savaş taburunun geçit töreni sırasında, abisinin sevgilisi Blanche'ın gülümsemesine karşılık verdiği, "fazla duyguyu ima edecek, olabildiğince az duygu içeren bir bakış" olarak tanımlanan tepkisiyle Anthime'in Blanche'a duyduğu arzu açığa çıkar; ancak bu arzu, savaş boyunca derinlerde gizli kalır (Echenoz 2015, 11). Anthime ve arkadaşları kasap Podioleau, saraç Arcenel, mezbahacı Bossi ve yönetici olan ağabeyi Charles, gelen emirler doğrultusunda önce trenle Ardenne'e, ardından yaya olarak Belçika sınırındaki cepheye doğru yola çıkarlar (Echenoz 2015, 18). Savaş yolculuğu sırasında çelişkilerle ve saçmalıklarla dolu korkunç deneyimler yaşayan karakterler, cepheden hem fiziksel hem de ruhsal olarak büyük ölçüde değişmiş şekilde dönerler (Faria 2015, 53,54). Bu deneyim anti-kahramanın birey olma sürecinde gerçekleşen dönüşümünü olumlu ve olumsuz yönlerden etkiler.

Anlatının ana eyleyeni konumundaki Anthime'in ismi dikkate alındığında bunun rastgele bir seçimden ibaret olmadığı, adeta anti-kahraman söyleminin bir yansıması olarak bilinçli bir şekilde seçildiği ileri sürülebilir. Savaşın başladığı ilk gün, anlamsız hareketlerin ve ölçsüz kahkahaların yayıldığı kalabalıkta, abisi Charles'ın yanına giderken yaşadığı karmaşık duygular "bir kasılıp bir gevşeme" hissinin yarattığı zıtlıkla yansıtılır. Charles savaşın kaçınılmaz olduğunu söylediğinde Anthime'in "ben bundan pek emin değilim" yorumunda bulunması da duygularındaki karmaşayı gözler önüne serer. Lukács normal dışı davranışlar gösteren karakterleri isimlendirirken Goethe'nin tanrısal gücünü kaybettiği için yer ve gök arasında kalan, normal insandan farklı olan 'daimon' tanımından esinlenir. Anti-kahramanın çevresinde 'daimonik' (*démoniaque*) özelliklere uyan "iyiliksever görüntüleri" altında, "kötülüğe fırsat tanıyan" çelişkili karakterler bulunur

(Lukács 2017, 93). Anthime'in ağabeyi Charles'ın haksız talepleri, kendini üstün gören kibirli duruşu ve "atom kadar gülümsemeyle. . . bir saniye içinde beş hareket" yapması daimonik özellikler taşıdığını göstermektedir (Echenoz 2015, 8). Kışlada üniforma paylaşımına geç kalan Charles "alt tabaka" olarak gördüğü için muhatap almadığı kişilerin kıyafetlerine "müdür yardımcısı konumunu" kullanarak el koyar, geçit töreninde en öne geçmek için sigarasını subaya ikram ederek bir ayrıcalık elde etmeye çalışır (Echenoz 2015, 9, 10). Benzer bir karakter yapısı Blanche'ta da görülür. Blanche'in bakışlarıyla her iki kardeşe kur yapması daimonik özellikler içerir. İsminin çağrıştırdığı saflık beyaz renkle çelişmiş görünse de prizmadan yansıyan ışık kırılmaları gibi birçok rengi içinde barındırır. Blanche'in Charles'a, Anthime'e olduğundan farklı bir gülüş ve gururla bakması (Echenoz 2015, 11), ona sarılırken aynı derinlikte Anthime'e kışkırtıcı bakışlar atması (Echenoz 2015, 12), Charles ve Anthime'den gelen mektupları "zıt renkli kurdelelerle", "farkı çekmecelerde" saklaması (Echenoz 2015, 14) daimonik karakterlere özgü ikiliklerin göstergesidir. Blanche'in hayallerinin sınırlanması duygusal ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kalır, sınırlı eylem alanında yaşadığı çelişkiler sorunlu psikolojik durumunun kaynağı olur (Lukács 2017, 101-103). Blanche'in odası sade ve düzenli olmasına rağmen "botanik bahçesindeki gibi" farklı türdeki ağaçlardan üretilmiş mobilyaların uyumsuzluğunun "bu kadar farklı kaynaklardan gelen eşyaların nasıl olup da anlaşabildikleri takılıyor kafamıza [...] aslında hiç iyi anlamıyorlar" sözleriyle dile getirilmesi daimonik bir ruhun varlığını ortaya koymaktadır (Echenoz 2015, 13). Şemsiyesini güneşe karşı silah olarak kullandığı sırada askerlerin zorluklar içinde hayatta kalmaya çalışmaları, yaşama ilişkin zıtlıkların ironik bir anlatımı niteliğindedir (Echenoz 2015, 11).

Yirminci yüzyılın para ve madde odaklı toplumunda yaşanan teknolojik gelişmeler karşısında anti-kahraman doğaya sığınıp yaşamın deviniminden uzaklaşmak ister. Echenoz'un ironik bir dille aktardığı saçmalıklar arasında, 1. Dünya Savaşı'nda ortaya çıkan ticari fırsatçılık da yer alır. Vendée kasabasındaki ayakkabı fabrikasının "nefessiz bırakıncaya kadar emmek üzere tüm taze işçilerini içeri çeken" dev kapısı sömürmek için işçileri karşılarken, pazar günleri bir kasa gibi kapalıdır (Echenoz 2015, 21) ifadeleriyle betimlenmesi dönemdeki ticari düzenin işleyişine dair ipuçları vermektedir. Romanın başında Anthime'in bindiği bisikletin kilise için üretilmiş olması, pazar günleri ticari faaliyetlerin durması gibi ayrıntılarla endüstriyel toplumda kilisenin varlığına ve etkin rolüne işaret edilir (Echenoz 2015, 6). Erler savaş döneminde en basit ihtiyaç maddelerini bulamaz, şarap bölgesinden geçerlerken "durumdan elde edilecek kârı hemen anlayan yerli halkın" fiyatlarını arttırdığını görürler, kumanyaları azaldıkça yiyecekleri de sınırlı kalır (Echenoz 2015, 19). Ayakkabı fabrikası askerler için yaptığı üretimde malzeme kalitesini düşürür: "kısaca malzeme masraflarını aşırı" azaltıp "sağlamlık ve su geçirmezlik gibi nitelikler[in] göz ardı" edilmesi "kar marjı ayyuka çıkınca" "siparişlerin tutarı ile pabuçların maliyet fiyatı arasında uçurum" oluşması "başka sumen altılar sayesinde her şey[in] örtbas" edilmeye çalışılması hukuki sorgulamaları beraberinde getirir (Echenoz 2015, 63). Ticaret mahkemesine ifade vermek üzere yola çıkan kişi yine, kurulu düzeni sorgulayan anti-kahraman Anthime olur. Ayakkabı fabrikasının yönetimi artık ona devredilmiştir. Vendée'ye savaş gazisi olarak dönen Anthime sıradan sayılabilecek kişiliğine rağmen, toplum tarafından bir kahraman olarak karşılanır (Echenoz 2015, 64).

Ülkenin yıllarca sürececek bir savaşa hazırlıksız girmiş olması, yalnızca erler ya da aileleri tarafından değil, devlet tarafından da öngörülmemiştir. Söz konusu plansızlıklar yine ironiyle aktarılır. Üniforma ve kaskların renk ve biçimleri devamlı değişir. "Kırmızı pantolonların" yerine "açık mavi parkaların" gelmesi, kullanışsız "çelik başlıkların" sadece yumurta pişirmek için kullanılması, "zehirli gaz[a]" karşı korunmak için hazırlanan "ağız tıkaçları ve mika gözlükler(in)" gecikmeli dağıtılması, gönderilen başlıkların büyüklüğü nedeniyle gülünçlüğü ve

anlatıcının "çok eğlendik" diyerek yaşanan saçmalıkları yansıtmayı, parlak renkleriyle savaş alanında hedef olmalarının önünü bireysel kamuflaj çabalarıyla gidermeleri (Echenoz 2015, 41) gibi çelişkilerle dolu saçmalıkların değerlendirilmesi okuyucuya bırakılmaktadır.

Toplumda burjuvazi ve proleter sınıflar arasındaki farklar bireylerin söylem ve eylemleri üzerinden yansıtılır. Bulundukları birlik "köylülerden, tarım işçilerinden, zanaatkarlardan, ya da amelelerden oluşuyordu [...] daha ziyade proleter bir kitleydi" (Echenoz 2015, 40). Sınıf farklılıklarının anlaşılmasını sağlayan, duyguları geri plana iten, buna karşın nesnel görünüşleri öne çıkaran Echenoz, sınıfsal farklılıkları karakterlerin psikolojik özelliklerine göre değil, maddi olanaklarına göre belirler (Amar 2006, 3). Toplumsal sınıfların yaşadığı evlerin mimari yapısı, kasabanın demografik özellikleri, davranışlara da yansiyarak sınıfsal ayrımları belirginleştirir. Romanda Borne-Séze ayakkabı fabrikasının muhasebe çalışanı olarak görev yapan anti-kahraman Anthime'in yaşadığı tek katlı bakımsız ev "basit" olarak betimlenir. Öte yandan yaptıkları iş ve bu işten elde ettikleri kazanç nedeniyle müdür yardımcısı konumundaki ağabeyi Charles'ın üç katlı bakımlı bir evde yaşaması, ayakkabı fabrikası sahibi Borne ailesinin ve kızları Blanche'in oturduğu üç katlı "noterlerin, vekillerin, kamu görevlilerinin ya da fabrika müdürlerinininkilere benzeyen gösterişli" malikâneye sahip olması farklı bir sınıfa ait olduklarını gösterir (Echenoz 2015, 13, 20, 21). Charles'ın savaşın ilk günlerinde üstenci bir bakışla alt tabakayı temsil eden insanlarla muhatap olmaması (Echenoz 2015, 10), trende Anthime ve arkadaşlarını, yani kendi içinde "türdeş" olan kesimi küçümsüyor olması sınıfsal bir ayrımın varlığını gösterir (Echenoz 2015, 18). Savaş sürecinin etkileri, kasabanın savaş öncesi demografik yapısına keskin bir şekilde yansır. Tüm genç nesil gidince "içinden erkekleri emilip alındığı kentin" süs bahçesinin yaşlı, sağır, topal ve kambur bahçıvanı gibi, geride kalan yaşlı belediye çalışanları geçit töreninden son kalıntıları toplar (Echenoz 2015, 15). Kırk yaşın üzerindeki dükkân, kafe, bar sahipleri de yardımcıları askerde olduğu için tüm işlerini kendileri yapmak zorunda kalır (Echenoz 2015, 16). İki sene sonra sokaklar pahalılıktan boşalır, kadınlar afiş asar, silah fabrikasında çalışır, lokomotif sürer, savaşa giden "büyüklerin yerini" alan on iki yaş üzerindeki çocuklar okula gidemezler (Echenoz 2015, 47).

Savaştan etkilenen farklı sınıfların arasında, bu süreçte karşı karşıya kaldıkları olumsuzluklardan etkilenen insan dışı varlıklar romanda yerini alır. Savaşın yaklaşmasıyla terk edilen topraklarda ve çiftliklerde başıboş kalan hayvanlar, özellikle çaresiz kalan evcil hayvanlar bu durumdan fazlasıyla etkilenir. Hayvanlar askerî birlikler için besin kaynağı olur. Artık "hayatta bir amacı kalmamış" olan boğa, koyun ve domuz, ördek, tavuk, piliç horoz, tavşan, at, kedi, köpek, keçi, kuş, arı, tilki, kirpi, sudaki alabalık, sazan, turna gibi hayvanların açlık, sefalet içinde bulunmaları yetmezmiş gibi zehirli gazlara maruz kalmaları da insanlar yüzünden yaşadıklarının anlamsızlığını ortaya koymaktadır (Echenoz 2015, 49, 52). Bu sırada bitlerin kan emmesi ve sıçanların derileri kemirmeleri düşmanların tutumuyla özdeşleştirilir.

Ancak savaşın etkileri hayvanların çaresizliği ile sınırlı kalmaz, bazı insani sayılan davranışları da yok ettiği gözlemlenir. İstihkam birliklerinin "telefon tellerini sabitlemek için kimi kez bu parçalanmış cesetleri" hatta "çıkan bir kolu portmanto gibi" parkalarını asmak için kullandıklarını anlatan sahneler aktararak ironik biçimde savaşın acımasızlığı vurgulanmak istenir (Echenoz 2015, 44). Benzer biçimde Anthime'in kasap, mezbaha çalışanı ve saraç arkadaşlarının "canlı bir öküzün budundan ayaktayken parça koparıp sonra da onu öylece" bırakmalarını anlatan sahne, savaşın insanları ahlaki, insani ve vicdani sınırları zorlayan bir varlık hâline getirebileceğini göstermesi bakımından önemlidir (Echenoz 2015, 49, 50). Yine de aylar geçip bahar geldiğinde, savaşın anlamsızlığının yerini her şeye rağmen yeşeren ağaçlar ve doğadaki melodileriyle kuşlar alır (Echenoz 2015, 29). Böylelikle bir taraftan yaşamın acıları

unutturan devinimsel ilerleyişi sergilenirken; diğer taraftan yaşanan olumsuzlukların ve yaşatılan acıların hiç yaşanmamışçasına yok oluşu ironik biçimde dile getirilir.

Bulunduğu toplumla bütünleşen anti-kahraman, savaşın getirdiği yazgı karşısında yaşadığı topluluğa bağlı kalır, çıktığı zorunlu yolculukta arkadaşlarıyla birlikte olsa da geleneksel kahraman figürünün kurtarıcı rolü gözlemlenmez (Lukács 2017, 72, 76). Savaş baskısıyla oluşan homojen yapıda karakterlerin birbirine yaklaşması, esere epik roman havası verir (Lukács 2017, 82, 83, 95). Savaş şartlarında sınıf ayrımları sona erer, tek tipleşen karakterler, kumanyaları, cephaneleri ve isimlerin yerini alan yaka numaraları ile öznelliklerinden uzaklaşır, "asker" kimliği altında sınıfsal bakımdan eşitlenirler (Echenoz 2015, 10). "Artık hep aynı giyiniyor" olmaları "her zaman sohbeti kolaylaştırır" (Echenoz 2015, 19). Pilot ve yardımcısı da "aynı kalıptan çıkmış birbirinin aynı kurşun askerler" gibi görünürler (Echenoz 2015, 30). Torpil kullanarak hava kuvvetlerine geçen Charles'ın iki kişilik uçağı, Nazi hava saldırısında pilotun vurulmasıyla düşer. Blanche, Charles'dan olan kızına Juliette adını ve kendi ailesinin soyadı olan Borne'u verir (Echenoz 2015, 38) Anthime anti-kahraman olarak tüm zorluklara uyum sağlar, savaş ortamının baskısına karşı direnmez, akışa teslim olur. Blanche'a yazdığı mektuplarda bulunduğu durumdan hiç şikâyet etmez (Echenoz 2015, 39).

Kendini doğanın dengesine ait hissedenden bireyin, insan elinden çıkma yapıların katı ve yabancı yapaylığındaki fondan uzaklaşmak istemesi iki aşamada ele alınır (Lukács 2017, 71). Sorunlu gördüğü ortamı düzeltmek için savaşmayan anti-kahraman ait hissetmediği ortamdan uzaklaşmayı tercih eder. Savaş öncesindeki bir tatil gününde Anthime'in yaşadığı kenti ardında bırakarak doğayla bütünleşmek için bisikletiyle yokuş yukarı ilerlemeye çalışması, yaşadığı toplumun bakış açısıyla "aylaklık" olarak algılanır. Bu kısa gezi sırasında yanında, toplumdan kaçışı simgeleyen Jules Vernes'in bir kitabı bulunmaktadır. Kitaptan aktarılan "kulakları olsa da duymazlar" şeklindeki alıntı, Anthime'in yaşadığı toplumda görülen haksızlıkların göz ardı edildiğini anlatıyor olması bakımından özenle seçilmiştir (Echenoz 2015, 5).

Anthime'in "çimenlere uzanıp roman okuma(k)" için kenti ardında bırakarak (Echenoz 2015, 5) doğaya kaçışı diğer roman karakterlerinin davranışlarında da gözlemlenir. Toplum kurallarını karşısına alıp evlenmeden hamile kalan Blanche, kasaba baskısından kaçmak ister. Blanche "birbirine yanaşık binaları, çevresinde eski yapıların oluşturduğu meydanları arkasında bırakarak[...] kent merkezinden" uzaklaşır ve "tek tip olmayan" havadar evlerin olduğu bölgeye gelir. Benzer şekilde savaşın vahşeti ve anlamsızlıkları içinde "bazen içinize çekip gitme isteğinin düşmesi işten bile" değildir, karşıda düşman, arkada jandarma ve siperliklerde bit ve sıçanların arasında "sıkışıp" kalma durumu tüm ironik görünümüne rağmen "basit" sıradan bir gerçeklik olarak gösterilir (Echenoz 2015, 52). Bossi'nin ölümü, Padioleau'nun yok olması, Anthim'in ise yaralanıp kasabaya dönmesinin ardından cephede yalnız kalan Arcenel, insan eliyle oluşturulmuş yabancı ve yapay ikinci doğaları hâline gelen "o korkunç bok çukurundan bir an olsun uzaklaşma" isteğine dayanamayıp kaçınca, birlikten firar etme suçu nedeniyle kurşuna dizilir (Echenoz 2015, 45, 54, 55, 57). Anthime'in yaralanarak evine dönmesi de bir kaçış sayılır, son kalan kaçış seçeneği ise "kendimizi kurşuna" dizme, yani intihar olarak metinde verilir (Echenoz 2015, 52).

Anthime zorunlu savaş yolculuğunda bir bombardıman sırasında kolunu kaybeder. Kasabaya döndükten sonra tek kolu olmadığı için çevresinde kabul görmez. İçine gömüldüğü yalnızlık, toplumu karşısına alarak onu yeniden "insanın kahramana dönüşme sürecindeki" deneyimi yaşamaya iter (Lukács 2017, 54). "Anlamanın bir anlığına kavranışının hayatın sunabileceği en yüksek şey olduğunu ve bu kavrayışın da bütün hayatın adanmasına değdiğini, mücadeleyi haklı çıkaracak tek şey olduğunu" hisseder (Lukács 2017, 87), "kendisini töze daha da yaklaştıracak maddesiz bir yükselişle arınacaktır" (Lukács 2017, 43). Bu büyük anlar, Tolstoy'un romanlarında

da örneklendiği gibi bireye ve topluma ait anlardan ayrıdır, "genellikle ölüm anlarıdır" (Lukács 2017, 150, 151). Anthime ölümden döndüğünü hissettiği, hayatın anlamını yakaladığı anda "uzun kasılmayı andıran bir gülüşle güldü, kişnemeyi andıran bu kasılma karşısında herkes sustu" ve morfin iğnesiyle hiçlikler dünyasına geri döndü (Echenoz 2015, 47). Anlatı boyunca çelişkilerle birlikte verilen gerçeklik ironi doludur. Tek kolunu kaybettiği "bu güzel sakatlık" için herkes Anthime'i kutlar, "sizi bir daha cephenin yanına yaklaştırmayacak yaralardan olduğu için herkes böyle bir yaralanmayı ister" diyen kişilerle karşılaşır (Echenoz 2015, 46). Böylece geri döndürülemez acı gerçeklerin savaş ortamında önemsiz birer ayrıntı haline gelişi ironik bir söylemle dile getirilir.

Savaş sürecinde sınıfsal eşitleme uygulamaları sayesinde çevresiyle bütünsellik kuran Anthime kasabaya döndükten sonra yaşadıklarının etkisiyle iç ve dış dünyası arasındaki çelişkilere geri döner. Tüm bu uyumsuzluğa rağmen, bütünselliğe kavuşmak için bastırdığı arzularını gerçekleştirmeye odaklanır (Lukács 2017, 12, 62). Öncelikle bir amca rolüyle yeğeninin sorumluluklarını üstlenir. Fabrika yönetim kurulu adına ticari mahkemede ifade vermek üzere Blanche ile kasabadan ayrıldıkları ilk seyahatte, otelde yalnız kalırlar ve burada başından beri içinde tuttuğu fiziksel bütünleşme arzusunu harekete geçirir (Echenoz 2015, 67). Savaş alanında insan dışı şartlara sorgulamadan uyum sağlayan epik birey ölümden dönme anının ardından hayatın anlamını yeniden sorgulamaya başlar. Kasabanın sermaye düzenine dönüp patron konumuna geldikten sonra, savaş öncesinde ait olduğu proleter sınıfın Enternasyonal marşını duyduğunda, duygulanmış gibi görünür. Sınıfsal düzeyde deneyimlediği bu keskin geçiş benliğini öylesine esir almıştır ki, gençliğinde uzaklaşmaya çalıştığı toplumun ona sunduğu üst sınıfa ait imkânları bir anti-kahraman olarak memnuniyetle kabullenmiştir.

Savaş boyunca tek bir toplumsal sınıfa "hapsedilen dünya, epiğin sorunsuz parıltısına" bürünmüş görünse de (Lukács 2017, 143), birey yaratıcı gücünü aldığı belleğiyle gerçek hayatın tarihsel epik formuna dönüşebilir (Lukács 2017, 130, 131). Savaşın acı günlerini deneyimlemiş olan Anthime ve Padioleau karşılaştıklarında birbirlerine "hatırlıyor musun? hatırlıyor musun?" sorusunu sorarak hayatlarına anlam katan zorluklarla dolu geçmişe vurgu yaparlar (Echenoz 2015, 61). Böylece hatıra ve bellek üzerinden tarihsel gerçeklik öne çıkarılır.

Savaşı sorgulamadan kabullenmek, yola koyulmuşken her aşamada geri dönüş beklentisini dile getirmek bir kaçış değildir. Askerî birlikte "kısa sürecekti, çabucak geri dönecektik" (Echenoz 2015, 12) düşüncesinin hâkim olmasıyla kasabadakilerin "kısa süreceğine hep birlikte inanmış" olmaları arasında paralellik bulunmaktadır. Mazereti olanlar dışında tüm erkekler savaştadır, ilk aşamada gitmeyenlere de sıra gelebilir ama "bunun kısa süreceğine" inandıklarından henüz "onlar da bunu" öngöremez. Komutanın "eylül tertibinde geri döneriz" (Echenoz 2015, 18, 19) diyerek verdiği güvenceyi, Charles "İki hafta ya sürer ya sürmez hemen bitecek bu" (Echenoz 2015, 23) şeklindeki sözleriyle teyit eder. Benzer öngörüsüzlük üniforma ve malzemelerle ilgili plansızlıkta da gözlemlenir. Buradan hareketle devletin savaşı kısa süreli bir macera olarak gördüğü anlaşılır. Ancak üç ay sonra beklendiği gibi bu işin "kısaca" bitmeyeceği (Echenoz 2015, 43), yıllarca sürecektir bu felaketin kaçınılmazlığı anlaşılır (Echenoz 2015, 24).

Nesneler tipik kahramanın yokluğunda duygulardan, hislerden daha derin anlamlara dönüşür; dekorun kurgusallığı ise Echenoz'un anlatımını harekete geçiren güç olur (Hawthorne 2015). Romanda anti-kahramanın taktığı yüzük vücudunun bir parçasına dönüşmüştür. İçselleştirilen bu gibi özel nesneler bütünselliklerinin ayrılmaz bir parçası hâline gelebilir (Amar 2006, 4). Anthime şövalye yüzüğünü sağ serçe parmağına ağırlarını dindirmek için taktığını açıklasa da (Echenoz 2015, 8) yüzük (*anneau*) devlete, dinî güce ya da aşka olan sadakatin sembolü olarak görülür

(Verneuil 1894, 12). Nesne ve kişi arasındaki ilişki için metinde kullanılan yüzüğün işlevi "insanların her türlü dışavurumlarının işlevi" gibidir (Goldman 2005, 49). Askerî birlikte taşımaları için dağıtılan malzemenin ıslandıkça ağırlaşması nedeniyle (Echenoz 2015, 28). Anthime sağ avcundaki acıyı daha fazla hissetmeye başlar (Echenoz 2015, 33). Kolunu bir bombardımanda kaybettikten sonra sağ kolu olmamasına rağmen o günleri çağrıştıracasına sanki kolu hâlen terindeymiş gibi bir kaşıntı hisseder; taktığı yüzüğü ve olmayan avcunun içindeki acıyı hissetmeye devam eder (Echenoz 2015, 46). Yüzüğün köle-efendi ilişkisini çağrıştırdığı durumlar olmakla birlikte; Hristiyanlık'ta "bağımsız alınan kararlar sadakate dayalı bağlılığı" (*l'attachement fidélite, librement accepté*) gösteren şövalye yüzüğü, ruhsal ve fiziksel boyutta bilgeliği ve gücü temsil eder ve kurulan bağın devamlılığı yüzük kaybolursa da devam eder (Chevalier & Gheerbriant 1990, 49-52). Kaybettiği "kolunu kaşımak için kendine son anda engel olur [...] eskiden beri acısını çektiği avcundaki ağrı da cabası [...] küçük parmağını ağırlaştıran şövalye yüzüğüne [...] varıncaya kadar" hisseder (Echenoz 2015, 64).

Çağdaş Fransız yazar Jean Echenoz'un sade, gerçekçi ve çelişkilerle örülü anlatım biçimi, anlatının geneline yayılmış durumdadır. İki kardeşin gönül bağladığı Blanche'ın Anthime'e bakışını tarif eden "olabildiğince kısa, olabildiğince uzun [...] olabildiğince fazla duyguyu ima edecek, olabildiğince az duygu içeren" ifadesi, bu anlatım biçiminin en belirgin örneğidir. Benzer biçimde "zıt kutupları birleştiren yeni bir uğraş, üstelik uygun adımlarla yürürken, kolay iş değildi doğrusu" gibi ifadeler kısa olmasına rağmen anlatının ne denli derinlikli ve etkileyici bir yapıda olduğunu göstermektedir (Echenoz 2015, 11). Anlatı boyunca ahlaki, insani ve vicdani kuralları altüst eden saçmalıklar, uygunsuzluklar, normleştirilmeye çalışılan etik dışı davranışlar doğrudan sorgulanmaz. Ancak tüm bu olumsuzluklara eşlik eden anti-kahramanın aşamalı biçimde çevresine yabancılaşma süreci Echenoz'un dengeli ironi kullanımıyla incelikli biçimde okuyucuya aktarılır. Roman boyunca ana eyleyen olarak tipik bir anti-kahraman kullanımının tercih edilmesi, anlatıcının elini kuvvetlendirerek daha esnek hareket edebilmesini sağlamıştır. Böylece Echenoz, savaşın Fransız tarafındaki görünümünü farklı sınıfsal kökenlerden gelen bireylerin gözünden aktararak tarihsel olaylara çoklu bakış açısı getirmiş ve bu şekilde tarafsızlığı yakalamaya çalışmıştır. Bu durum okuyucunun anlatıya dâhil olmasını sağlamıştır.

Sonuç

Tüm dünyayı sarsan vahim felaketlerle dolu 1. Dünya Savaşı'nın dört yıllık dönemini kendine çıkış noktası olarak belirleyen çağdaş Fransız yazar Jean Echenoz, 1914 adlı romanında söz konusu dönemde yaşananları kesitsel biçimde kurmacanın imkânlarını kullanarak farklı bir bakışla ortaya koymaya çalışmıştır. Anti-kahraman özellikleri gösteren başkarakter Anthime'in birey olma hikâyesini içeren roman; dört yıllık savaşın dönüştürücü etkisini ironik bir dille kaleme alan Echenoz'un toplumsal gerçekçi anlatımında sade ve destansı bir epik romana dönüşür.

Bireyin yaşamda ve toplumsal ilişkilerinde savaşın etkisiyle yaşadığı dönüşüm, farklı boyutlardan birbirini tamamlayan bütünsel bir değerlendirme yapılmasını sağlar. Bireyin toplumsal yaşamın devinimi içerisinde kurduğu ilişkilerde karşılaştığı çelişkiler, savaş döneminde kolektif hareket etme zorunluluğu nedeniyle baskılanır. Bireylerin savaş öncesi maddi ortamları hangi toplumsal sınıfa ait oldukları konusunda fikir vermektedir. Sınıf farklılıklarının varlığı mimariden ticari süreçlere uzanan neredeyse her aşamada hissedilir. Cephede ise emir komuta zinciri içerisinde bir hiyerarşi söz konusu olsa da yaşanan yokluk nedeniyle sınıf farklılıklarının ortadan kalktığı görülür. Savaş olgusunun ekonomik etkileşimlerde ve bireyin psikolojisi üzerinde yarattığı dönüşüm, bireyin toplumla ilişkisinden hareketle bütünsel bir edebiyat sosyolojisi incelemesi yapılmasına imkân sunmaktadır. Savaşın gerçekleşmesinden yaklaşık yüz yıl sonra yazılan roman, gerçek yaşananları kurgusal gerçeklik aracılığıyla anlatır. Bu anlamda

tarihsel gerçeklik temelinde döneme ait toplumsal, kültürel ve ekonomik bilgiler edinilir. Toplumsal sınıflar arasında günlük hayatta ve savaş ortamında görülen diyalog farklılıkları tek bir kahramanın bakış açısına bağlı kalmadan farklı açılardan yansıtılır. En zorlu şartları yeni fırsat kapısı olarak gören maddiyatçı bakış açısı, köydeki küçük şarap üreticisinden kasabadaki ayakkabı fabrikasına, hatta seçilen anti-kahramanın savaş öncesinde eleştirdiği yüksek ekonomik sınıfa geçiş yaparken duyduğu memnuniyete kadar gözlenir.

Lukács'ın *Roman Kuramı*'nda tanımladığı toplumla yaşanan çelişkiler neticesinde ortaya çıkan "sorunlu birey" (*héros problématique*), 1914 romanında savaşın bütünleştirici etkisi altında kolektif hareketlere doğru eğilim göstermektedir. Bu durum anlatının tümüyle olmasa da epik roman sahası içerisinde değerlendirilmesine olanak tanımaktadır. Savaş sonrasında kendi iç çelişkileriyle karşı karşıya kalan sorunlu birey, yeniden arzularının peşinden koşmaya başlar. Toplumsal gerçekliğin epik yapı çerçevesinde anlatımı, anti-kahramanın bireyleşme süreciyle örtüşen savaşın anlamsızlığını, anlamlandırılmayan saçmalıkları kendi gerçekliği içinde anlamlı hâle getirir.

Echenoz'un sade, tarafsız, ironi dolu üslubu anlatının destansı yönüne derinlik kazandırır. Salt tarihî metinlerde göz ardı edilmiş olan insan yaşamını ilgilendiren birtakım ayrıntıların tarihi romanların "yeniden canlandırma" özelliği sayesinde farklı bakış açıları kullanılarak hatırlatılması, tarihî olayların anlatımına ek olarak kolektif bilinci güçlendirebilmektedir. Bu anlamda anti-kahramanın yaşadığı dehşet verici olaylar karşısında sarsılan okuyucunun gelecek nesiller için yaşamın anlamını sorgulamasına ve toplumdaki ilişkileri eleştirel bir gözle değerlendirmesine zemin oluşturması eserin bu amaca hizmet ettiğine işaret etmektedir. Tarihî metinlerde karşılaşılan kazanani olmayan savaşların tek yönlü anlatım tekniğinin aksine, kurmacanın olanakları çerçevesinde olabildiğince bir yaklaşım sergilendiği ve son değerlendirmenin okuyucuya bırakıldığı görülmür.

BİBLİYOGRAFYA

- Amar R. 2006, "Jean Echenoz: de 'l'art de la fugue". Dalhousie French Studies Halifax 76, 85-91.
- Aynacı F. 2022, "Tarih, Tarihî Roman ve Toplumsal-Kültürel Bellek İlişkisi Temelinde Tarihî Romanların İşlevsel Özellikleri". Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 48, 21-38. <https://doi.org/10.21497/sefad.1218349>
- Chevalier J.& Gheerbrant L. 1990, *Dictionnaire des symboles: Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Robert Laffont / Jupiter.
<https://www.scribd.com/doc/102073783/Dictionnaire-Des-Symboles>
- Echenoz J. 2015, *1914*. Çev. M. E. Özcan, Helikopter Yayınları, İstanbul.
- Faria D. 2015, "14, de Jean Echenoz, un roman de guerre à l'épreuve du pathos". Lublin Studies in Modern Languages and Literature, 39(1), 53-63.
- Goldman L. 2005, *Roman Sosyolojisi*. Ankara.
- Hawthorne M. 2015, "The Idiosyncratic Fictions of Jean Echenoz". *The New Yorker* May 14, 2015 [Çevrimiçi] Kaynak:<https://www.newyorker.com/books/page-turner/the-idiosyncratic-fictions-of-jean-echenoz> Connected: December 19 2021.
- Lukács G. 2017, *Roman Kuramı*. 1920. Metis Eleştiri, İstanbul.
- Moran B. 2016, *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. 1972: İletişim Yayınları, İstanbul.
- Özcan M. E. 1915, "Çevirmenin notu" *1914*. Helikopter, arka kapak, İstanbul.
- Sapiro G. 2019, *Edebiyat Sosyolojisi*. Doğubatı Yayınları, Ankara.
- Verneuil M. P. 1897, *Dictionnaire des symboles emblèmes & attributs*. H. Laurens.
<https://archive.org/details/dictionnaire00vern/page/12/mode/2up>

Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûn Mesnevisinde Ben ve Öteki Diyalektiğine Fenomenolojik Bir Yaklaşım

A Phenomenological Approach to Fuzuli's Dialectic of the Self and the Other in Layla and Majnun Masnevi

Ruken KARADUMAN*

Öne Çıkanlar:

- Bu çalışmada fenomenolojik bir yaklaşımla ben ve öteki ilişkisi, Leyla ve Mecnun mesnevisi bağlamında incelenmektedir.
- Daha önce birçok yönden ele alınmış olan bu mesnevinin fenomenolojik açıdan tahlili ilk kez yapılmıştır.
- Mecnûn'un öteki ile ilişkisi, ötekinin nasıl algılandığı ve Mecnûn'un ötekinin varlığıyla öze nasıl ulaştığı üzerinde durulmuştur.
- Mesnevideki başkahramanın öteki ile ilişkisinde algı ve duyumsamalarının nasıl şekillendiği ve değiştiği tespit edilmeye, dramatik aksiyonda ben ve öteki ilişkisinin etkileri değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Öz: Edmund Husserl tarafından ortaya konulan fenomenoloji (görüngübilim), fenomenlerin yani kavramların yeniden ve detaylı bir biçimde araştırılmasını, sorgulanmasını esas almaktadır. Bu felsefî metot, fiziksel dünyayı anlamlandırırken kişilerin bilincinde somut olay ve nesnelerin farklılaştığını, dolayısıyla dış dünyanın göreceli olduğunu iddia eder. Mutlak ve değişmez olmayan gerçeklikte olguların evrensel özüne ulaşabilmek içinse bireysel bilgi ve deneyimlerin parantez içine alınması gereğini savunur. Fenomenolojik yaklaşımlarla benin ötekiyle deneyimi merkeze alınmaktadır. Bu düşünce metodolojisine göre, benin kendini inşa etme ve anlamlandırma sürecinde ihtiyaç duyduğu öteki, etkileşim içinde olduğu birey ve toplumdur. Benin devinimini gerektiren varoluşsal süreç ötekinin bakışıyla karşılıklı olarak gerçekleşmektedir. Bu çalışmada ben ile başlayan, kısa bir süre sonra biz olarak devam eden ve benin yeniden bireyselleşmesiyle ötekinin tamamen yok olduğu bir macera olarak Fuzûlî'nin Leylâ ve Mecnûn adlı mesnevisi ele alınmıştır. Ben ve öteki bağlamında fenomenolojik açıdan incelenmesi amaçlanan mesnevideki ana kahramanlardan biri olan Mecnûn'un öteki ile ilişkisi, ötekinin nasıl algılandığı ve Mecnûn'un ötekinin varlığıyla öze nasıl ulaştığı üzerinde durulmuştur. Mesnevideki başkahramanın öteki ile ilişkisinde algı ve duyumsamalarının nasıl şekillendiği ve değiştiği tespit edilmeye, dramatik aksiyonda ben ve öteki ilişkisinin etkileri değerlendirilmeye çalışılmıştır. Böylece aşk söyleminin öznesi olarak Mecnûn'un öteki ile ilişkisinde bilincin mutlak öteki ile bağı ve bu bağın nasıl geliştiği izlenebildiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Leylâ ve Mecnûn, fenomenoloji, ben, öteki.

Highlights:

- In this study, the relationship between the self and the other is examined using a phenomenological

* Doç. Dr. Bayburt Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bayburt. rukenkaraduman@bayburt.edu.tr. ORCID: 0000-0003-3059-9424

approach in the context of Layla and Majnun masnavi.

- While the masnavi has been analyzed from various perspectives, this is the first study to explore it through the lens of phenomenology.
- The focus is on Mecnun's relationship with the other, how the other is perceived, and how Majnun reaches the essence through the existence of the other.

Abstract: Phenomenology, put forward by Edmund Husserl, is based on the reanalysis and questioning of phenomena, that is, concepts, in a detailed way. This philosophical method claims that concrete events and objects acquire varied meanings in human consciousness, making the external world relative. Husserl advocates the need to put individual knowledge and experiences into brackets. Within this framework, the subject-object relationship—commonly understood as the interaction between the self and the other—forms a central issue explored in numerous disciplines, including psychology, sociology, and literature. Phenomenological approaches place the self's experience with the other at the center. According to this methodological framework, the other that the self needs in the process of constructing and making sense of itself is the individual and society with which it interacts. The existential process that requires the movement of the self takes place mutually through the gaze of the other. This study approaches Fuzuli's Layla and Majnun as a narrative journey that begins with the self "I", transitions into a shared identity "we", and ultimately culminates in the re-individualization of the self through the dissolution of the other. The focus of the study is on Majnun, one of the main protagonists of the masnavi, whose relationship with the other, the perception of the other, and the way in which he reaches the essence through the existence of the other are analyzed from a phenomenological perspective within the context of the self and the other. It has been tried to determine how the perceptions and sensations of the protagonist in the masnavi are shaped and changed in his relationship with the other, and to evaluate the effects of the relationship between the self and the other in dramatic action. Thus, it has been seen that in Majnun's relationship with the other as the subject of the discourse of love, the connection of consciousness with the absolute other and how this connection develops can be traced.

Keywords: Layla and Majnun, phenomenology, self, the other

Summary: The phenomenon, which comes from the Greek word *phainomenon*, means “visible thing, object, appearance” and can be expressed as the objects around us that we perceive with our sensory organs. Phenomenology, derived from the word phenomenon, is one of the philosophical approaches and methods whose basic principles were laid down by Edmund Husserl.

Phenomenology is an examination method that aims to describe how the events and objects around us appear in our perception. While trying to reach reality through consciousness and perception with this method, the relationship between subject and object, that is, the experience between me and the other, is important. At this point, rather than the existence of the object, it becomes important how the subject establishes it in his mind. In many mesnevis, which are shaped by the sufi perspective that individuality appears in a different dimension, the dialectic of the self and the other is shaped within the framework of the journey of the self to reach the absolute other.

In the masnevi of Layla and Majnun, the point of separation and reintegration of self and the other appears as a remarkable feature, while the positioning of the figure of the other constitutes the striking aspect of the work. The appreciation of the self in the work is shaped especially by the aspect of transcendental sufism. Man, who is the center of the universe, approaches the other through the quality of being a part and manifestation of absolute being. The existential meaning of the self is perceived as a phenomenon that leads to the real essence in the process of searching for truth and shows the essence. Thus, the self's existential journey involves recognizing and transcending its own limitations through the encounter with the other.

The subject is quite a factor in the work. He does not wait for his own essence to appear, he desires it and realizes it. In the masnavi of Layla and Majnun, Layla is the one who guides Majnun to the absolute. The work describes the transition from human love to divine love, the upheavals and troubles on this path, while Majnun's movement and the stages of this movement were processed during his many adventures.

Mecnun's path-marked by love, longing, suffering, and exile-illustrates this transformation, Majnun found himself in the essence of self while searching for the other; the state of separation and emigration became the path to the other, which was considered separate from himself. In this context, the subjective structure of the level of consciousness in Majnun has gained a remarkable dimension. At the beginning of his masnavi, Majnun turns to his ego first in the adventure of self-knowledge, but after a while he stops owning it. This situation begins when self loses visibility during his adventure in the desert. Over time, the ego's passion for owning the other, which starts on the axis of desire, and the other, which cannot be owned in any way, causes the subject's perception of himself to change.

This is an indication of the decisive quality the self and the other over each other. When Majnun eliminates his self and destroys all the others, Layla is the only obstacle in his journey to the self. At this point, Majnun first deconstructs his own self by choosing the Absolute other, and removes the other obstacle between them, Layla, from himself. Thus, the other in this work completes the function of being the object of self-knowledge. Finally, through the transmission of meaning, the absolute one is reached from the duality of the other self. In this context, phenomenologically, the visibility of the ego, self-recognition happened with the other, and Majnun, who needed to move away from the social sphere in order to understand the essence, reached the essence with a reduction that started from himself.

Giriş

Ben ve öteki ilişkisi birçok disiplinde farklı boyutlarıyla incelenen konulardan biridir. Bilhassa felsefe ve edebiyatın beni esas alan düşünce yapısı, 19. yüzyıldan itibaren Hegel'le birlikte öteki kavramının da inceleme konusu olmasıyla değişime uğrar. 20. yüzyılda ise fenomenolojik yaklaşımlarla ben ve öteki ile ilgili çalışmalar artmaya başlar.

Yunanca görünüş yani *phainomenon* sözcüğünden gelen fenomen: “görünen şey, nesne, görüntü” (Kolcu 2019, 202) anlamına gelir ve duyu organlarımızla algıladığımız çevremizdeki nesneler olarak ifade edilebilir (Cevizci 2017, 794). Fenomen sözcüğünden türetilmiş fenomenoloji ise, temel ilkeleri Edmund Husserl tarafından ortaya konulmuş felsefi yaklaşımlardan, metotlardan biri olarak belirlir.

I. Dünya Savaşı akabinde 20. yüzyılda monarşilerin sebep olduğu yıkım, çeşitli toplumsal hareketlerin yaşanmasına neden olur. Bu hareketler zamanla bastırılrsa da monarşiye duyulan isyan duygusu devam eder. Felsefe, bilim, sanat, edebiyat bu çökmeye yüz tutmuş uygarlığın sözcülüğünü yapmayı sürdürürken Husserl, yeni bir felsefi yöntem geliştirmeye çabalar. Husserl, eski hayata hizmet eden paradigmanın yerine yeni bir paradigmayı esas alır ve dış dünyadaki nesnelerin bizden bağımsız olarak var olması düşüncesine göre hareket ederek nesnelere ilişkin bilgilerimizi geçici olarak reddeder. Bu da nesneler hakkındaki dayatılmış bilgileri parantez içine almak anlamına gelir. Böylece nesneye tekrar bakıp tanımlamak ve ondaki özü ortaya çıkarmak mümkün olur (Kolcu 2019, 202).

Husserl, bilhassa bilincin kendisi dışındaki nesnelere yöneldiği fikri üzerine fenomenolojik yaklaşımını temellendirirken ben-öteki ilişkisi üzerinden nesnelerin bilincimizde nasıl şekillendiği sorusuna odaklanır. Ötekinin öznenin nezdinde başka nesnelerden nasıl ayrıldığını göstermeye çalışır. Husserl'a göre benin öteki ile karşılaşmasında ötekinin benine ancak bedenlerin benzerliği üzerinden ulaşılabilmektedir. Nitekim ben, benzer bir varlık olarak algıladığı ve diğerlerinden ayırdığı ötekini beden aracılığıyla tanır (Bankır 2013, 3) Böylece bir algı ve duyumsama aracı olan beden, ötekine ulaşmamızı sağlar. Bir yandan da öteki üzerinden kendini tanımak mümkün hâle gelir.

Ötekinin sahip olduğu bilinç yine bir bedene bağlıdır ve fenomenolojik indirgemedde ben, ötekini bedeni aracılığıyla betimlemektedir. Benin varlığını bu yönelim gerçekleştirirken bir

nesneye yönelen ben, öncelikle varlığını kavrar ve ardından nesneyi orada algılar. Bu algı esnasında ötekini gören ve başka bir varlığı keşfetmeye başlayan ben, ötekini tek cepheden görüp gerisini kendi bilinci ile tamamlamaktadır (Husserl 2010, 55-66). Bu şekilde benzerlik esasına göre ortaklıklarla aktarım gerçekleştirilip öteki, artık başka bir ben olarak kavranır. Dolayısıyla benin, kendisinden yola çıkarak ötekini şekillendirdiği söylenebilir.

Husserl, nesnenin bilgisinin bireysel değil evrensel olduğunu ve bilgiye benin sezgisel olarak ulaştığını söyler (Husserl 2010, 55-64). Benin nesneleri düşünürken onu yeniden kurması, düşünen ben ile düşüncenin nesnesi olan öteki arasında bir bağ oluşturur. Bu bağın ilişkisi ile elde edilen bilgi, fenomenolojik indirgeme ile kesinlik kazanır. Tecrübe ile elde edilen bilgiden uzaklaşıldığında ise geriye öz fenomenler kalır (Eagleton 2011, 69). Fenomenolojide nesnelerin zihindeki bu özleri yani dolaysız algıları esastır ve nesnelerin zihindeki hâli bilinç tarafından konumlanırken bir şeyin kendisi olmasını sağlayan nedenlere, öze ulaşılacaktır (Cevizci 2017, 1232).

Ben kendini anlamlandırabilmek, kurabilmek, yansıtabilmek için onun diyalektiği olan ötekine ihtiyaç duymaktadır. Zira benin ötekine görünme şekli kendisini oluşturur (Hegel 2015: 80-85). Benin zihninde beliren öteki ise, diğer nesneler gibi deneyimlenmez ve algılanmaz. Öteki; beni işleyen, ona temas eden, kendisini şekillendirmesini sağlayan bir olgudur (Binbay 2019, 28). Bu nedenle kendisini başkasının bakışında fark eden özne kendini tanıma ve konumlama çabasına girerken gerçekleştirdiği keşif, öteki sayesinde gerçekleşir.

Fenomenolojik yöntemle fenomenler, yani bilinçte doğrudan oluşan olgu ve olaylar oluşum süreçleriyle birlikte incelenir. Bu bağlamda ben ve öteki ilişkisi aynılık, içkinlik, algı ve bunların diyalektiği olan ötekilik, aşkınlık, duyumsama gibi kavramlar çerçevesinde değerlendirilir (Bankır 2016, 11). Fenomenolojik edebiyat eleştirisinde ise eser paranteze alınır ve yazarın bilincinden ayrı düşünülmez. Metnin dışındaki tarihsel koşullar, üretim süreci, yazarın biyografisi, hayat şartları gibi etmenler incelemeye esas teşkil etmez. Nesne, yazar ve eser arasındaki fenomenolojik ilişkide yalnızca benin varlığının gerçek olduğu öngörüsü ile hareket edilir (Cevizci 2017, 1812). Bu noktada fenomenolojik açıdan ele alınan eserlerde yorumdan ziyade alımlama yapılması gerekir. Böylece yeniden bir inşa yerine pasif zihin ile yapılmış bir betimleme ortaya çıkar. Fenomenolojik eleştiride amaç, metin içindeki yazar bilincini birer fenomen olarak belirlemektir (Eagleton 2011, 71-73). Bu şekilde metnin kendisinin dışında kalan her şey, tema ve tarihsel bağlam da dâhil olmak üzere, dışarıda bırakılarak görünenler yazarın beninin, yani bilincinin eserindeki yansımalarının fenomenleri şeklinde değerlendirilebilir.

Fenomenolojik olarak ötekinin sunduğu benlik imgesi yalnızca öteki ile değerlendirilebileceğinden edebî metinlerde ötekinin irdelenmesi esnasında bazen yazar, karakter, okur veya nesneye odaklanması gerekir. Böylece öteki ile ben arasındaki ilişkiden yola çıkılarak metinlerde retorik açıdan neyin sağlandığı tespit edilebilir.

“Kendimle ilgili bir gerçeğe varmam için başkalarından geçmem gerekir başkası hem varoluşum hem de kendimi bilişim için gereklidir” (Sartre 2014, 85) şeklinde ifade edilen ve ben/öteki üzerine kurulan felsefi düşünce yapısının en güzel örneklerinden birini Leylâ ve Mecnûn mesnevisinde görmek mümkündür. Bu aşk hikâyesinin trajik özü, idealitesi ve yazarın bilincinden yansıyanların niteliği bağlamında fenomenolojik açıdan dikkat çekici olduğu söylenebilir. Zira eserde ötekinde beni arama süreci oldukça şaşırtıcı biçimde neticelenmiş; ben, öteki, biz ve mutlak öteki, hikâyenin seyri boyunca yeni boyutlar kazanmıştır.

Mutlak öteki, tasavvufta insanın ulaşmak istediği öz yani Allah’tır. Bu değişmez öze, aslında insanın kendi içinde sahip olduğu bilgisi tasavvufi düşüncenin temelini oluşturur. Başlangıçta

ötekini arama ve bulma şevkiyle başlayan sûfinin yolculuğu, zorlu bir devinim ve değişimin ardından ben ve ötekinin ayrı olmadığının anlaşılmasıyla tamamlanır. Ben ve ötekinin aynışması için benin kendini yok etmesi gerekir. Fuzûlî de Leylâ ve Mecnûn mesnevisinde vahdet-i vücûd (varlığın birliği) akidesini beşerî bir aşk yolculuğu suretinde yansıtırken Mecnûn'un beni ve ötekini nasıl yok ettiğinden söz eder. Bu bağlamda mesnevîde beni arama ve tanıma hususunda ötekine yönelmeye duyulan ihtiyaç ve ötekinin yok edilmesi gibi evreler, fenomenolojik bir değerlendirme ile esere farklı bir bakış açısı kazandırabilecektir.

Leylâ ve Mecnûn Mesnevisinde Ben ve Öteki

Ben, birinci tekil şahsı gösteren bir zamir olmanın ötesinde insanın kişiliğini oluşturan temel öge, onu diğer varlıklardan ayıran ve kendine has kılan bir bilinç hâlidir (Türkçe Sözlük 2011, 306). Gündoğan (2018), ben ile ilgili olarak şunları söyler: “Ben, kendi bilincine varmış bir öznedir. Kendi bilincine varmak demek, kendini bir ben olarak duyumsamak ve kendisiyle kendi olmayan arasındaki sınırı çizerek bu suretle kendisi olmayanın da farkında olmak demektir”. Leylâ ve Mecnûn mesnevisinde ise benin iç dünyasına ulaşma yolculuğu, Mecnûn'un kendi varlığını idrak etme adına kendini öteki(ler)den ayırması ve mutlak ötekine giden macerası anlatılmaktadır. Mecnûn'un bilincin tamamlanıp bütünlenmesi sürecinde kendisinin bütünlüğüne biraz daha yaklaşabilmesi için ötekine ihtiyaç duyması, kendini öteki ile tanıyıp yine kendi benine dönmesi, Leylâ ve Mecnûn mesnevisinin odağını oluşturur.

Kendini tanıma, bulma yolculuğu başkaları ile paylaşılabilir değildir. Ben, kendini ötekinden önce ayırır ve sonra ayırdığı şeyin içinde olarak var olur. Bu noktada benin ortaya çıkma süreci bir diyalektik devinimdir. Ben, dışsal gerçeklikle savaşıyor ve tarihsel, siyasal, toplumsal koşullarla mücadele ederek kendi öznesini fark edebilir. Bu sürecin başlatıcısı ise düşünme eylemini harekete geçiren arzu nesnesidir. Bu noktada “kendi kesinliğini hakikat düzeyine çıkarmak” esastır (Kula 2010, 218). Leylâ ve Mecnûn mesnevisinde ise, tasavvufî açıdan Mecnûn'un kendi öznesini yani benin hakikatini arama yolculuğunda “arzu nesnesi” olan gölgenin peşinden gidip gölgenin kaynağına ulaşması aktarılır. Ben ve ötekinin aslında tek varlığın parçaları olduğunu fark eden bilincin beni öteki ile bir, aynı kılması işlenir.

Mecnûn'un beni anlama ve tanıma yolculuğu, çocukken gönderildiği okulda Leylâ'yı görmesi ile başlar. Kendini anlama, insanın kendi ümit ve kaygılarını anlama ile gerçekleşeceğinden Leylâ'yı gördüğü anda başlayan aşk hâlinin neden olduğu kaygı ve ümitler ile kendi benini tanımaya başlayan Mecnûn'un duyguları, kendini bulabilmesi için oldukça önemlidir. Zira hayat tecrübeleri artan bireyin derinliği artarken var oluş katmanlarının fark edilmesi için ben, ötekinin varlık katmanlarına temas ederek var olduğunu kavramaya yaklaşır (Çınar 2006, 10-12). Bu noktada aşk duygusuyla ortaya çıkan biz olma hâli, âşık ve sevgiliden oluşan parçalanması adeta imkânsız yeni bir varlık olarak ortaya çıkarır. Onlar, bir kadehten aşk şarabı içtiklerinde aralarında bir fark kalmaz ve iki bedende tek can olurlar. Öyle ki sırlara dair Kays'a sorulan soruların cevabı Leylâ'dan gelir. Mesnevîde benliğin öteki içinde eritilmesinin işlendiği bölümler, bu yeni varlığı ifade etmenin bir şekli olarak düşünülebilir:

596 Bir câmdan içdiler mey-i zevk
Ol iki harâb-ı bâde-i şevk

597 Gird-âb-ı belâya oldılar gark
Kalmadı aralarında bir fark

598 Evzâ-ı muhâlif oldı yek-sân

Gûyâ iki tende idi bir cân

599 Her kim sorar olsa Kaysa bir râz
Leyliden ana gelürdi âvâz

Benliğin özünden ayrılıp öteki ile bir olduğu fikri, mesnevinin sonraki bölümlerinde Mecnûn'un babasına, Leylâ'nın kolundan cerrahın kan aldığı sırada kendi vücudundan da kan damladığını söylemesiyle yeniden vurgulanır. Burada iki cismin artık tamamen tek can olduğu zikredilmektedir:

2130 Lerzân oluben ten-i hazîni
Kan doldı kolından âstîni

2131 Elverdi atasına tehayyür
Mecnûn dedi eyleme tefekkür

2132 Fasd eyledi ol büt-i perî-zâd
Niş urdı anun kolına fessâd

2133 Ol zahm eseri görindi mende
Biz bir rûhuz iki bedende

2134 Bizde ikilik nişânı yohdur
Her bir tenün özge cânı yohdur

2135 Sağınma ki oldur menem men
Bir cân ile zindedür iki ten

Sartre'a göre özne, dünya ile ilişkisinde gücü elinde tutarken başka bir ben ile gücü paylaşmanın, onun bakışının nesnesi olmanın huzursuzluğunu yaşar (Sartre 2014, 330-333). "Nitekim; ben bilinci edinimi; görünebilirliğin, yaralanabilirliğinin, korunmasızlığının keşfi ile aynı anda gerçekleşir" (Binbay 2019, 29). Ancak Leylâ ve Mecnûn mesnevisinde aşk hâli bu durumu ortadan kaldırmıştır. Benliği yüceltip koruma telaşından uzak kalmayı sağlayan aşk ile benin yerini ötekinin alması mümkün kılınmış; öteki artık tek değer nesne olarak aşkın, güzelliğin ve iyiliğin mutlak fenomeni olarak ortaya çıkmıştır. Peri yüzlü Leylâ; kıvrıcık saçları, yay kaşları, ok gibi kirpikleri, sürmeli siyah gözleri ve kirpikleri, al yanakları ile aklın baştan gitmesine neden olacak kadar güzeldir:

564 Ol kızlar içinde bir perî-zâd
Kays ile mahabbet etdi bünyâd

566 Zülfeyn-i müselseli girih-gîr
Cân boynına bir belâlu zencîr

567 Ebrû-yı hamı belâ-yı uşşâk
Hem cûft letâfet içre hem tâk

568 Her kirpüğü bir hadeng-i hûn-rîz
Peykân-ı hadengi gamze-i tîz

570 Çeşm-i siyehine sürmeden âr
Hindûsına sürme hem giriftâr

581 Kays anı görüp helâki oldu
Min şevk ile derdnâki oldu

Bu güzelliğe bakış ise bir taraftan sevgilinin güzelliğini ve âşığın aşkını kemale erdirirken diğer taraftan da bu bakıştan uzak olan sevgiliyi görememe hâli ile âşıktâ bir noksanlık hissi oluşturmaya başlar:

2768 Ne dilber kim demâdem âşıka arz-ı cemâl etmez
Kalur nâkıs bulup feyz-i nazar kesb-i kemâl etmez

Noksanlık zamanla ötekinin, benliği yok etme sebebi olur. Nitekim aşkta benlikten kurtulmuş olmak esastır. Aşk, benin âfeti olduğundan aşkları günden güne artan Leylâ ile Mecnûn'un hâli dillere düşer. Leylâ'nın annesi kızını okuldan alır ve aşkın ona nasıl zarar verebileceği hakkında Leylâ'yı uyarır. Öte taraftan Mecnûn'un perişan hâlini gören annesi de aşkın "âfet-i cân" olması hususunda oğluna nasihatler eder. Ay yüzlülerin sureti her ne kadar güzel olsa da o surete nazar edenin serencamının kötü olacağını anlatır:

972 Cân verme gam-ı aşka ki aşk âfet-i cândur
Aşk âfet-i cân olduğu meşhûr-ı cihândur

973 Sûd isteme sevdâ-yı gam-ı aşkda hergiz
Kim hâsıl-ı sevdâ-yı gam-ı aşk ziyândur

975 Yahşi görünür sûreti meh-veşlerün ammâ
Yahşi nazar etdükde ser-encâmı yamândur

Ben, aşk hâli ile ortadan kalkığında benin başkası tarafından görülmesi ve onaylanması ihtiyacı veya beklentisi de ortadan kalkar. Mecnûn'un içinde bulunduğu durumu anlamayan ve aklını yitirmesi ile ilgili konuşmaya başlayan halkın tüm eleştirilerine Mecnûn kayıtsız kalır. Aslında o, nasihat veren ve ayıplayanların dillerinde aşkın itibarı ile anılmaktan memnundur:

796 Söz muhtasar ol esîr-i sevdâ
Bir nev' ile oldu halka rûsvâ

797 Kim Kays iken adı oldu Mecnûn
Ahvâlini etdi gam diğer-gün

889 Fesâd-ı aşkı tâ gördüm salâh-ı akıldan dürem
Meni rûsvâ görüp ayb etme ey nâsih ki ma'zûrem

893 Mana kim ta'ne eyler kim nasîhat ehl-i âlemde
Hoşem kim i'tibar-ı aşk ile her dilde mezkûrem

896 Garaz bir ad imiş âlemde men hem eyledüm bir ad
Bi-hamdi'llâh Fuzûlî rind ü rûsvâlıkda meşhûrem

Mecnûn'un halkın tan etmesine sebep durumu zamanla, Leylâ ile kavuşamamasının yani ayrılığın temel sebebi olur. Zira Leylâ'nın babası, aklını yitirmiş birine kızını veremeyeceğini söyler. Bu

şekilde iyice belirginleşen ayrılığın yaşattığı boşluk ise, kimlikleri yeniden tanımlamaya imkân sağlar. Çekilen acının biçim ve nedeni, ben ve öteki arasındaki ayrışmayı başlatır. Çekilen acı Mecnûn'un algılama biçimini değiştirir. Aşk, beni yok etmeye çalışırken Mecnûn, beni bulma çabası içine girer. Bu bağlamda onun mesken tuttuğu çöl, öznenin ötekini yitirip kendi beniyle kalma yolculuğunun metaforu olarak belirginleşir. Mecnûn'un bundan sonraki tüm eylemlerinde esas kaygı artık görünür olmamakla ilgili olur. Bu yol, kendini sevgilide fânî kılmak ebediyeti bulmak için gereklidir. Kendi benliğinden sıyrılmak ise varlık âleminde sıyrılmakla mümkün olacaktır. Nitekim dünya ile irtibatını kesmeyen âşık olamaz.

Çöl, beni ve bende olanı düşünmeye iten bir uzlet mekanıdır. Burada hakikati bulmak, sınaama süreçlerinin akabinde gerçekleşir. Düşünme meditasyonu için uygun bir mekân olan çöl, ötekine uzaklığı sebebiyle kendine dönme pratiği ile sonuçlanır. Görünenler dünyasında kim olduğu ile yüzleşen ve bundan uzaklaşmak isteyen Mecnûn, benin öteki ile hayatta kalma olanaklarının en az olduğu yerlerden biri olan çölü seçerek benini, bedenini yok eder. Babası onu çölde bulduğunda toz toprak içindedir ve hâli haraptır. Yüzü sapsarı olmuş, beli bükülmüştür. Bedeni nâl gibi incelmış, ayrıca dikenler içindeki vücudu delik deşik olmuştur:

899 Sahrâya düşüp güneş misâli
Tenhâ yürür oldı lâübâlî

915 Düşmüş yere hâk-sâr ü gamnâk
Ahvâlî harâb ü sînesi çâk

916 Dönmiş gül-i sürhi zağferâna
Şimşâd-ı latîfi hîzrâna

918 Etmiş elifin sitem yüki dâl
Kılmış kalemin felek gamı nâl

920 Hâr üzre ana delük delük ten
Açmış gam evine dürlü revzen

Benin arınması, eserde ben ve öteki olgularını belirleyen bir dinamik olarak karşımıza çıkar. Zira yabancı olanı merkezinden çıkarma, yeni bir benlik inşasını zorunlu hâle getirmektedir. Çöl gibi bir atmosferde gerçekleşen arıtılmış düşünceleri, Mecnûn'u arzu nesnesi olan ötekinin yerine başka bir ötekini koymaya götürür. Çöl, tamamlanma ile neticelenen sürecin mekânı olduğunda buradaki ötekiler Leylâ'nın özelliklerine sahip gibi görünürken aslında tek ve mutlak varlığın tezahürleri olarak Mecnûn ile âşinalık kurarlar. Ötekinden kendine geçişte doğadaki canlılarla ülfet kurmak ise, mutlak öteki ile bütünleşmek için uygun zemininin oluşmasına farklı açılardan katkı sunar. Mecnûn'un çölde gördüğü bir ceylanla konuşması ve diğer ceylanlarla ve kuşlarla kurduğu dostluk şöyle anlatılır:

1119 Çohdur benî Âdem içre bî-dâd
Et gönlümi vahşet ile mu'tâd

1183 Ey çeşm-i nigâr yâdigârı
Sehl eyle mana gam-ı nigârı

1185 Çün ol beşeriyetin unuttı
Âhû hem anunla üns dutdı

1186 Anun sebebiyle hem çoh âhû
Sahrâda onunla dutdılar hû

1213 Zâtında görüp nişâne-i hayr
Hem vahş mutîi oldu hem tayr

Çölde beden, zihin ve duygular iç içe geçmiştir artık. Mecnûn, bu noktada ötekine ulaşmak için kendi beninin de bir engel olduğunu fark edip onu ortadan kaldırmaya başlar. Ben, çöldeyken kendinden de uzaklaşmaya, kendine yabancılaşmaya başladığında benin dönüşüm serüveni, yalnızca birbirinden ayrılmaz gibi görünen ben ve ötekini ayırmakla kalmaz, sadece mutlak öteki kalana kadar öteki gibi beni de silmeye çalışır. Benin değişim ve dönüşümünde artık ötekine yer kalmadığında ise bir karşıt değer olarak ötekinin varlığı ile oluşan kaos ortadan kalkacaktır. Âşığın tamamen mecnûn olup benin bilinç ile irtibatını kesmeye başladığı, aşk sarhoşluğu ile idrâkin yok olduğu şu sözlerle anlatılır:

2658 Eyle ser-mestem ki idrâk etmezem dünyâ nedür
Men kimem sâkî olan kimdür mey-i sahbâ nedür

Nihayetinde Mecnûn'un yaşadığı karmaşa, yoksunluk hissi ve bu hissin yarattığı şiddet, ötekini yok etme ile neticelenmeye başlar. Ötekini yok etme her şeyin anlamsızlaşmasına yol açar. Belki de bu sebeple beni yok etme macerasında birleşmenin, kavuşmanın muhal olması için Mecnûn, elinden geleni yapmaya çalışır. Örneğin, Kâbe'de cünûn hâlinin artmasını ister. Leylâ ile kavuşmasının önündeki en büyük engel olan bu durumunun devamını arzulaması Mecnûn'un aşk derdinin artması, belalara daha çok müptela olma duasıyla görünürlük kazanır:

1123 Yâ Rab belâ-yı aşk ile kıl âşinâ meni
Bir dem belâ-yı aşkdan etme cüdâ meni

1124 Az eyleme inâyetüni ehl-i derdden
Ya'ni ki çoh belâlara kıl mübtelâ meni

Bir başka bölümde ise yine vuslatın gerçekleşmesini istemeyen Mecnûn, kendisi için savaşıyan Nevhel'in askerleri için değil, Leylâ ve kabilesinin kazanması için dua eder. Âşıkların kavuşmasını mümkün kılmak adına savaşıyan Nevhel'in askerlerinin ölümüne sevinir, şükreder. Leylâ'yı önemsemek ve onun mutluluğunu istemek şeklinde açıklanan bu olay, aslında Leylâ'nın da en büyük üzüntü sebebi olur. Savaşın kaybedilmesinin akabinde Leylâ, kendisine talip olan İbni Selâm ile evlendirilir.

Leylâ'nın bir başkasıyla evlendiği haberi ile Mecnûn'da kendine yabancılaşma ve kendinde olanla bir bütünleşme süreci başlar. Mecnûn, öteki ile ilişkisi bozulduğunda yabancılaşmıştır. Benin varlığı dışındaki her şey yani öteki, aslında bir yabancılaşma deneyimidir. Felsefede yabancılaşma, şeylerin, nesnelerin bilinç için yabancı, uzak ve ilgisiz görünmesi, daha önceden ilgi duyulan şeylere, dostluk ilişkisi içinde bulunulan insanlara karşı kayıtsız kalma, ilgi duymama hatta bıkkınlık ya da tiksinti duyma anlamına gelir (Hançerlioğlu 1980, 202). Leylâ ve Mecnûn mesnevisinde benin ötekine yabancılaşması dramatik akışı da değiştirir. Ben ve öteki karşıtlığı bir noktada iyice belirginleşip yabancılaşma geri döndürülemez bir hâl alır. Yabancılaşma yeniden kendisine döndürmek, bilinç ile nesne arasındaki bağı kurmak ise oldukça zor olur.

Merleau-Ponty (2002, 49), Husserl'in düşünceleri çerçevesinde ötekine olan yönelimin temelinde arzu ve duyumsama olduğunu söyler. Bilhassa arzu, ben ve ötekinin bedeni arasındaki

bağı oluşturur. Eserin başlangıcında Mecnûn'un Leylâ'ya dair duygularının seyri içinde bir arzu nesnesine saplanıp kaldığı görülmektedir. Ancak daha sonra bu tensel aşk ile kurulan öteki ile bağın, onunla birlikte olma isteğinden çok düşünsel bir yolculuğun başlatıcısı olarak yeniden kurulduğu görülmektedir. Bu bağlamda yukarıda bahsedildiği gibi Mecnûn'un kendine yabancılaşması, ben ve öteki ile ilgili isteklerini anlamlandıramaması, ötekinin bir hayal olarak kalmasını arzulaması dikkat çeker. Hayal ile teselli bulan gönül, kavuşmayı istememekte; gönlün dışında bir yâr olmasını kabul edememektedir:

2659 Gerçi cânândan dil-i şeydâ için kâm isterem
Sorsa cânân bilmezem kâm-ı dil-i şeydâ nedür

2728 Hayâl ile tesellidür gönül meyl-i visâl etmez
Gönülden taşra bir yâr olduğın âşık hayâl etmez

Böyle bir noktada artık ötekinden kendine ulaşma yolculuğu tamamlanırken Mecnûn'un, simgesel düzlemde vardığı nokta kendi beni olur. Fenomenolojik bakış açısıyla kendini deneyimleyebilmek için başkasını deneyimlemek zorunda olan özne, başkasından kendisine aktararak kendinde olanı bulmuş; kendi realitesinin sınırlarını belirlemiştir. Mecnûn, Leylâ'ya artık mecbur değildir. Leylâ'dan uzak olmak hem kendini hem öteki beni yani Hakk'ı tanıma serüvenini başlatmış ancak bu süreç kolay olmamıştır. Mecnûn, zamanla eksik ve geçici olan öteki yerine kusursuz ve ebedî olanda kendini bulmayı seçmiştir:

2729 Hakîki aşk çün müstevcib-i noksân değül mutlak
Özin ehl-i hakikat vâlih-i hüsn ü cemâl etmez

Ben ve öteki farkının kalmadığı vahdet hâli eserde şöyle anlatılmıştır:

1019 Her kim idrâk eyler öz keyfiyyet-i hâlin henûz
Dûst ruhsârına ayn-ı şevk ile hayrân değül

Ancak okuyucu bu sürecin ne zaman tamamlandığını Leylâ'nın Mecnûn'la karşılaştığı o ana dek bilemez. Leylâ, İbni Selam'ın ölümünden sonra Mecnûn'la çölde karşılaşır. Burada ikinci bir bilincin dâhil olduğu Mecnûn'un Leylâ tarafından dahi tanınmayacak hâle gelmiş görüntüsü, Mecnûn'un başkaları tarafından görünür olmamayı seçtiğinde eski benini de ortadan kaldırmış olduğunun göstergesidir:

2580 Leylî dedi ol perî-likâdur
Ruhsâr ile kaddi dil-rübâdur

2581 Sen şiftesen esîr-i mâtem
Ruhsârı şikeste kâmeti ham

2582 Sen hârsen ol azîz-i âlem
Sen bî-ser ü pâsen ol muazzam

Mecnûn da artık başka bir özde kendini bulup Leylâ'yı tanıyamaz hâle gelmiştir. Nitekim tanıma eylemi bilinçten özbilince geçmek olarak ifade edilebilir. Bilincin, başkasıyla ilişkili olmayan bir boyuttan öteki olan özbilinç boyutuna geçmesi tanıma eylemidir. Bu noktada ben öteki ile bir mücadele içine girer ve bu aşama benin özgür bir varlık olarak kabulünü içerir. Bu sebeple insan özü gereği başkasında kendini bulmayı istemek zorundadır (Kula 2010, 224). Bu karşılaşma ile kendisini öteki vasıtasıyla tanıyıp öze dönen Mecnûn'un, dönüşüm sürecini tamamladığı anlaşılır.

Mesnevide ben ve öteki ayrıştığı anda düğüm çözülmeye başlamış; parçalanma hissi başka

bir benin, mutlak ötekinin varlığıyla teskin edilmiştir. Böylece Mecnûn'da arzu, çaresizlik, özlem yatışırken Leylâ'nın yaşadığı hayal kırıklığı onda ben ile ötekinin henüz ayrılmamış olmasından kaynaklanır. Nitekim ben, kendini nasıl öteki ile algılıyorsa öteki de başka bir ötekine kendi varoluşunu anlamada ihtiyaç duyar. Bu nedenle Leylâ, öteki olmadan ben de olamayacağı için artık yaşayamaz:

2899 Çün kıldı vasiyyetini âhir
Azm-i sefer etdi ol müsâfir

2900 Yâd eyledi yâr-ı mihr-bânın
Vasl ârzûsiyle verdi cânın

Sonuç

Fenomenoloji, çevremizdeki nesne ve olayların bilincimizde nasıl belirdiğini betimlemeyi amaçlayan bir inceleme yöntemidir. Bu yöntemle gerçekliğe bilinç ve algı yoluyla ulaşılmaya çalışılırken özne ve nesne ilişkisi yani ben ve öteki arasındaki deneyim esas alınmaktadır. Bu noktada nesnenin var oluşundan ziyade, öznenin onu zihninde nasıl kurduğu önem kazanır.

Bireyselliğin farklı bir boyutta karşımıza çıktığı, tasavvufî bakış açısı ile şekillenen birçok mesnevide ben ve öteki diyalektiği, benin mutlak ötekine ulaşma yolculuğu çerçevesinde şekillenir. Leylâ ve Mecnûn mesnevisinde de ben ve ötekinin ayrışma noktası ve tekrar bütünleşmesi dikkate değer bir hususiyet olarak belirirken öteki figürünün konumlanması eserin çarpıcı yönünü teşkil eder.

Eserde benin değer kazanması bilhassa aşkın tasavvufî yönüyle şekillenir. Evrenin merkezi olan insan, mutlak varlığın bir parçası, tecellisi olma vasfıyla ötekine yaklaşır. Benin varoluşsal anlamı, hakikati arayış sürecinde asıl öze götüren, özü gösteren bir olgu olarak algılanır. Burada öteki ile diyalektik bir ilişki benin kendi başkalığını anlamasını sağlar. Eserde bunları gerçekleştiren özne oldukça etkendir. Kendi özünün ortaya çıkmasını beklemeyiz, bunu arzu eder ve gerçekleştirir.

Leylâ ve Mecnûn mesnevisinde Leylâ, Mecnûn'u mutlak olana yönlendirendir. Eser, beşerî aşktan ilahi aşka geçişi bu yoldaki çalkantıları, sıkıntıları anlatırken birçok macerası esnasında Mecnûn'un devinimi ve bu devinimin evreleri işlenmiştir. Aşk ve ıstırapın tazyiki ile şekillenen süreç boyunca Mecnûn, kendini ötekinde ararken benin özünde bulmuş; ayrılık hâli ve gurbet, kendinden ayrı düşünülen bir ötekine çıkan yol olmuştur. Bu bağlamda Mecnûn'daki bilinç düzeyinin öznel yapısı dikkat çekici bir boyut kazanmıştır.

Mesnevinin başında Mecnûn kendini tanıma macerasında önce benine yönelir, ancak bir süre sonra onu sahiplenmeyi bırakır. Bu durum çöldeki macerası esnasında benin görünürlüğünü yitirmesiyle başlar. Zamanla arzu ekseninde başlayan benin ötekine sahip olma tutkusu ve bir türlü sahip olunamayan öteki, öznenin kendisi ile ilgili algısının değişmesine neden olur. Bu da ben ve ötekinin birbiri üzerindeki belirleyici niteliğinin bir göstergesi niteliğindedir.

Mecnûn benliğini ortadan kaldırıp tüm ötekileri yok ettiğinde benine olan yolculuğundaki tek engel artık sadece Leylâ'dır. Bu noktada Mecnûn önce mutlak ötekini seçerek kendi benini yok eder, aradaki diğer engel olan Leylâyı da kendinden uzaklaştırır. Böylece bu eserdeki öteki, kendilik bilgisinin nesnesi olma işlevini tamamlar. Sonunda da anlam aktarması yoluyla ben öteki ikiliğinden mutlak teke ulaşılır. Bu bağlamda fenomenolojik olarak benin görünürlüğü, kendini tanıması öteki ile olmuş, özün anlaşılması için toplumsal alandan uzaklaşmaya ihtiyaç duyan Mecnûn da kendinden yola çıkan bir indirgeme ile öze ulaşmıştır.

Benin özne olmasında başkası için nesne olunması zorunluluğundan Leylâ'nın yani ötekinin varlığı olmadan Mecnûn kendi benini inşa edemez. Ancak dramatik akış içinde Mecnûn'un ötekine artık ihtiyacının kalmadığı, başka bir öteki ile kendini tanımlamaya başladığı o noktada ben, öteki ile bilişsel ve duygusal olarak bir paylaşım içine girmeye çalışmış; ancak Mecnûn'un ben bilincinden uzaklaşmış olması kendi içinde zihinsel bir ayrışma yaşayan öteki bilince ulaşmanın zorluğuyla kesintiye uğramıştır. Mecnûn'un Leylâ'dan uzaklaşma ve çölde yaşama deneyimi ile başlayan beni kavrama yolculuğu, yine çölde ve ondan oldukça uzaklaşarak son bulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

- Bankır S. 2016, "Rakip ve Mahpus Romanlarında Ben ve Öteki İlişisine Fenomenolojik Bir Bakış". Rumeli Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi. 1(11), 11-17.
- Binbay M. 2019, Murathan Mungan'ın Öykü ve Romanlarında Fenomenolojik Öteki İncelemesi. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi. Mardin.
- Cevizci A. 2017, Büyük Felsefe Sözlüğü. İstanbul.
- Çınar A. 2006, "Martin Buber'de Varoluş ve Etik: 'Ben-Sen' İlişkisi." Değerler Eğitimi Dergisi, 4(12), 9-27.
- Doğan M. N. 2017, Fuzûlî Leylâ ve Mecnûn. <http://www.kulturturizm.gov.tr/>
- Eagleaton T. 2011, Edebiyat Kuramı. Çev. T. Birkan, İstanbul.
- Gündoğan A. O. "Ben ve Öteki, Değerler Dünyasının Gerginliği", <http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Bildiri/Ali-Osman-Gundogan-BenOteki.pdf>, Erişim Tarihi 10.12.2024.
- Hançerlioğlu O. 1980, "Yabancılaşma". Felsefe Ansiklopedisi, C. 7. İstanbul.
- Hegel G. 2015, Ti'nin Görüngübilimi. Çev. A. Yardımlı, İstanbul.
- Husserl E. 2010, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders. Çev. H. Tepe, Ankara.
- Kolcu A. İ. 2019, Edebiyat Kuramı. Ankara.
- Kula O. B. 2010, Hegel Estetiği ve Edebiyat Kuramı. C.1. İstanbul.
- Merleau-Ponty M. 2002, Causeries (Entretiens radiophoniques de 1948). Le Seuil.
- Sartre J.P. 2014, Varlık ve Hiçlik. Çev. T. Ilgaz, G. Çankaya, İstanbul.
- Türkçe Sözlük. 2011, Ankara.

Tutuklu Ruh Sağlığında Psikolojik Dayanıklılığın Rolü ve İlişkili Faktörler

The Role of Psychological Resilience in Inmate Mental Health and Associated Factors

Zübeyit GÜN*

Öne Çıkanlar:

- Ceza infaz kurumu öncesi, sırası ve sonrası psikolojik dayanıklılık incelenmiştir.
- Dayanıklılık, tutukluların stres ve travma ile başa çıkma yöntemlerini sağlar.
- Derleme, dayanıklılığı ceza infaz kurumu koşulları, sosyodemografik faktörler ve suç türleri ile ilişkilendirmiştir.
- Dayanıklılığı artırmaya yönelik programlar, rehabilitasyon ve topluma entegrasyonu destekleyecektir.

Öz: Bu derleme, ruh sağlığının önemli bir bileşeni olan psikolojik dayanıklılığı, suç işlemeye giden süreçte, ceza infaz kurumu sürecinde ve ceza infaz kurumu sonrası topluma yeniden uyum sürecinde olacak şekilde tutuklular özelinde ele almakta ve tutukluların dayanıklılık düzeylerinin çeşitli faktörler ile ilişkisini kapsamlı bir şekilde incelemektedir. Psikolojik dayanıklılık, bireylerin stres, travma ve zorlayıcı yaşam koşullarıyla başa çıkma kapasitelerini ifade eden, disiplinler arası bir kavram olup, dinamik ve çok boyutlu bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla, bu derlemede kavramın karmaşıklığı göz önünde bulundurularak, ceza infaz kurumu öncesi, sırası ve sonrasındaki süreçler kapsamlı bir şekilde değerlendirilmiştir. Böylece gelecek araştırma, program ve müdahalelere rehberlik yapmak da amaçlanmıştır. Bu doğrultuda, dayanıklılığın kavramsallaştırılmasına yönelik girişimler detaylandırıldıktan sonra, çeşitli veri tabanları ve dizinlerden faydalanarak, ceza infaz kurumu koşullarının zorlayıcı doğası, sosyodemografik özellikler, işlenen suç türü, baş etme stratejileri ve sosyal destek ile ilişkisini ele alan çalışmalar incelenmiştir. Bunu takiben, tutukluların dayanıklılık düzeylerini artırma ve ceza infaz kurumu sonrası yeniden uyumu desteklemeye yönelik özelleştirilmiş müdahale ve rehabilitasyon programlarının geliştirilmesine yönelik öneriler sunulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Tutuklu Ruh Sağlığı, Psikolojik Dayanıklılık, Baş etme, Sosyal Destek, Ceza infaz kurumu Koşulları

Highlights:

- Psychological resilience is explored across stages of crime, imprisonment, and reintegration.
- Resilience helps prisoners manage stress and trauma during and after incarceration.
- The review connects resilience with prison conditions, sociodemographic factors, and crime types.
- Programs designed to boost resilience are key to rehabilitation and reintegration efforts.

Abstract: This review article comprehensively examines the levels of psychological resilience—a critical

* Psikolog Dr., İzmir, gunzubeyit@yahoo.com. ORCID: 0000-0003-2106-1796

component of mental health for prisoners—across the stages of criminal behavior, incarceration, and post-release reintegration into society and explores its relationship with a variety of factors. Psychological resilience is an interdisciplinary concept that represents the capacity of individuals to cope with stress, trauma, and adverse life circumstances, characterized by its dynamic and multifaceted nature. This review considers the complexity of this construct by evaluating the processes before, during, and after incarceration, aiming to guide future research, programs, and interventions. In this context, after detailing the attempts to conceptualize resilience, studies examining its relationship with the challenging nature of prison conditions, sociodemographic characteristics, type of crime committed, coping strategies, and social support were reviewed, utilizing various databases and indexes. Subsequently, tailored intervention and rehabilitation programs are proposed to enhance resilience levels among inmates and support their successful reintegration into society after incarceration.

Keywords: Inmate Mental Health, Psychological Resilience, Coping, Social Support, Prison Environment

Summary: The relationship between criminal behavior and mental health is well-documented, with incarcerated populations showing significantly higher rates of psychological disorders than the general public. The prison environment, characterized by traumatic experiences, exacerbates mental health problems. Inmates face numerous challenges, navigating both the demands of imprisonment and societal expectations of rehabilitation. Psychological resilience, the ability to cope with stress, plays a pivotal role in how inmates handle these challenges. It refers to an individual's capacity to adapt in the face of adversity, managing stress and overcoming difficulties while maintaining psychological well-being. In light of this, interventions focused on reducing criminal behavior and recidivism should prioritize mental health, particularly through the lens of resilience.

This review aims to contribute to the existing literature by examining the role of psychological resilience in inmates' mental health and its correlation with coping strategies and social support. A comprehensive search was carried out across multiple databases, including APA PsycNet, JSTOR, Google Scholar, ScienceDirect, and Ulusal Tez Merkezi (National Thesis Center). The goal was to identify studies, reviews, dissertations, and doctoral theses examining the mental health of inmates before, during, and after incarceration, both in Turkey and globally. The review focused on the relationship between psychological resilience, sociodemographic factors, crime types, prison conditions, coping strategies, and social support.

The findings indicate that prisoners with higher resilience levels cope more effectively with the stresses of prison life, exhibiting fewer psychological symptoms such as depression and anxiety. In contrast, inmates with lower resilience face greater challenges and are more prone to mental health issues. Moreover, the research shows that factors like sociodemographic background, such as age and socioeconomic status, significantly affect resilience. For instance, younger inmates and those with lower socioeconomic status tend to have lower resilience levels. These findings highlight the need for a multidimensional approach to psychological resilience that considers not just the prison environment, but also pre-incarceration experiences and post-release challenges.

Additionally, resilience is closely tied to coping strategies and social support networks. Inmates who possess strong social support, either from family or within the prison community, tend to exhibit higher resilience. Studies emphasize that developing effective coping strategies, such as problem-solving skills and stress management techniques, can significantly enhance resilience among prisoners. In this context, interventions that target the enhancement of these skills are critical for fostering psychological well-being and reducing the likelihood of recidivism.

Furthermore, programs aimed at improving social support within prisons can have a positive impact on resilience. For example, prisons that facilitate family visits or offer group therapy sessions create an environment that supports emotional and social well-being. These programs help mitigate the feelings of isolation and deprivation that often accompany imprisonment, thus contributing to the overall resilience of inmates. Research indicates that targeted interventions, such as psychosocial support programs in more restrictive prison environments and encouraging social interactions in more flexible settings, can greatly improve the mental health outcomes of prisoners.

Lastly, the post-release phase is equally crucial in maintaining the resilience developed during incarceration. Long-term support programs that focus on coping strategies and social reintegration are essential for preventing recidivism and ensuring a successful return to society. Such programs, including follow-up counseling and community-based rehabilitation, provide the necessary support for ex-prisoners to apply the resilience and coping skills they have acquired, helping them avoid reoffending.

In conclusion, psychological resilience is a vital component of mental health for prisoners, influencing their ability to cope with the challenges of incarceration and reintegration. This review highlights the importance of resilience-focused interventions, coping strategies, and social support systems in improving inmate outcomes and reducing recidivism. Future research and programs should continue to explore the role of resilience across all stages of incarceration, ensuring that mental health remains a priority in the rehabilitation and reintegration of inmates.

Giriş

Dayanıklılık kavramının kökenleri çok eski çağlara dayandırılabilir. Nitekim Eski Yunan felsefesi ve Doğu bilgelik öğretileri, zorluklara karşı direnme yeteneğinin insan doğasının temel bir parçası olduğunu vurgulamıştır. Örneğin, Stoacılık, bireylerin dış koşullara rağmen içsel bir denge ve direnç geliştirebileceğini savunur ve bu görüşte, acı ve zorluklar, insanın içsel erdemlerini geliştirmesi için bir fırsat olarak görülür (Sellars 2006). Benzer şekilde, Doğu bilgelik öğretilerinde, özellikle Budizm ve Taoizm gibi düşünce sistemlerinde, zorluklara karşı direnç göstermek, ruhsal gelişimin ve bilgelik kazanmanın bir yolu olarak ele alınır. Budist öğretilerde, "Dukkha" olarak adlandırılan yaşamın kaçınılmaz acıları, bireylerin bu acılar karşısında nasıl bir bilinçli farkındalık ve kabul geliştirebileceğini öğretir (Dalai Lama & Cutler 2003). Taoist düşüncede ise, "Wu Wei" olarak bilinen kavram, olaylara akışa direnç göstermeden uyum sağlama ve doğanın döngüleri ile ahenk içinde yaşama pratiğini ifade eder ve bunun, bireyin dışsal zorluklar karşısında içsel bir esneklik ve dayanıklılık geliştirmesini sağlayacağı düşünülür (Laozi 2001).

Modern psikolojik dayanıklılık kavramı, bu tarihsel öğretilerin modern bir yansıması olarak da değerlendirilebilir. Güncel psikolojik dayanıklılık kavramının gelişimi sıklıkla dört dalga hâlinde ele alınmaktadır ve her dalga, bir miktar farklı bir kavramsallaştırmaya giderek, farklı işevuruk tanımlar öne sürmüştür. (Franczak 2023). Bu dalgaların ilki 20. yüzyılın başlarındaki psikopatoloji odaklı yaklaşıma paralel olacak şekilde, risk altındaki çocuklar arası gelişimsel farklılıkları tespit etmeye yönelik çalışmaları içermiştir. İlk dalga araştırmalarda dayanıklılık bir treyt veya treyt dizisi olarak ele alınmış ve bunu sağlayan özellikler tespit edilmeye çalışılmıştır (Distelberg *et al.* 2015; Patterson 2002; Walsh 2016). Örneğin, Garmezy (1971), şizofreni hastası ebeveynlerin çocuklarının bir kısmının görece az psikolojik sorun geliştirdiğini ortaya koymuş ve kişilerin doğuştan sahip olduğu bazı koruyucu faktörlerin varlığına işaret etmiştir.

Rutter (1987) ise çevresel ve bireysel faktörlerin dayanıklılığı nasıl etkilediğini araştırmış ve dayanıklılığı dinamik bir süreç olarak ele almıştır. Böylece dayanıklılık, yalnızca bireysel bir özellik olarak değil, çevresel faktörlerle etkileşim içinde gelişen, dinamik bir süreç olarak ele alınmaya başlanmıştır ve ikinci dalga araştırmalar, dayanıklılığı etkileyen süreçler, stres kaynakları, bağlanma, kaynaklar ve sosyal destek üzerinde durmuştur (Franczak 2023; Lipsitt & Demick 2012). Örneğin, Bronfenbrenner'in (1979) ekolojik sistemler teorisinde, bireyin içinde bulunduğu mikro ve makro düzeydeki çevresel faktörlerin dayanıklılık üzerindeki etkisi vurgulanmıştır. Masten (2001) ise, "ordinary magic" (sıradan sihir) kavramıyla, dayanıklılığın aslında insanın normal uyum süreçlerinin bir parçası olduğunu öne sürmüştür (Masten 2001). Üçüncü dalga araştırmalar ise önleme ve müdahale programlarına odaklanarak, dayanıklılığı

artıracak koruyucu faktörlere yönelmiştir (Franczak 2023; Lipsitt & Demick 2012). 4. ve son dalga araştırmalar ise birey bazındaki dayanıklılığı, aile, okul, iş yeri gibi çoklu sistemlere uyarlamaya başlamıştır (Maurović *et al.* 2020; Ungar 2012).

Günümüzde, birey bazındaki araştırmalar, biyopsikososyal modeli temel alarak, nörobilimsel ve epigenetik çalışmaları da içerir olmuştur (Cicchetti 2010). Dahası pozitif psikolojinin yükselişiyle dayanıklılık, sadece olumsuz koşullarla başa çıkma olarak değil, bu koşullardan büyüme ve gelişme fırsatları yaratma olarak da ele alınmaya başlamış ve insanların travmatik yaşantılara uyum göstermek için kullandığı sayısız bireysel ve sosyal kaynaktan biri olarak ön plana çıkmıştır. Psikolojik dayanıklılık, günümüzde önem verilen diğer kavramlardan olan güvenli bağlanma, öz saygı, öz kabul, baş etme stratejileri ve sosyal destekle yüksek oranda ilişkili bulunmuştur (Sygit-Kowalkowska 2017; Al Issa 2020; Skowronski & Talik 2023).

Psikolojik dayanıklılığın, güncel çalışmalarda yer verilen tanımları incelediğinde, çeşitlilik ortaya çıkmaktadır. Örneğin, psikolojik dayanıklılığın, bireylerin büyük değişiklik, olumsuzluk ve risklerle başarılı bir şekilde baş etme kapasitesi (Lee & Cranford 2008; (Choi & Kim 2001; Dyer & McGuinness 1996; Wagnild & Young 1993); bireylerin hayattaki zorluklar karşısında esnek olabilmesi ve karşılaşılan zorluklarla kendini geliştirebilmesi (Mowbray 2011); çevre, yaşam ve çeşitli insani bağlamlarla etkileşim içinde olan dinamik bir yapı olduğu gibi tanımlarla karşılaşmak mümkündür (Coutu 2002). Psikolojik dayanıklılığın çok sayıdaki tanımlarının altı özelliğe vurguları bakımından ortaklaştıkları görülmüştür (Eminağaoğlu 2006; Yağbasanlar & Öncü 2018). Buna göre, dayanıklılık, bireylerin belirli özellikleriyle geniş çevreleri arasında karmaşık ve karşılıklı bir uyumdur; başa çıkma yeteneği ve stres arasındaki dengeden oluşur; dinamik ve yaşam bağlamına dayalıdır; gelişimseldir, başarılı olma bireyin yeteneklerini güçlendirir; yaşam geçişlerinde en önemli faktördür; risk faktörleri ve koruyucu faktörler, psikolojik dayanıklılığı etkiler. Psikolojik dayanıklılık için sözü edilen risk faktörleri, olumsuz yaşantılara maruz kalan bireylerin etkili başa çıkma becerisi göstermesini engelleyen ve uyum problemlerinin ortaya çıkma olasılığını arttıran bireysel, ailesel ve çevresel özelliklerdir (Ergün Başak 2012; Yağbasanlar & Öncü 2018). Zamanla değişebilen psikolojik dayanıklılık; risk faktörlerinin bireyler için psikolojik ve biyolojik açıdan olumsuz sonuçlar doğurma olasılığını azaltan ve kişi ve çevresine ait olan koruyucu faktörlerle gelişebilir (Ergün Başak 2012; Haase 2004; Harter 2000; Masten 2004; Palmer 1997; Rew *et al.* 2001).

Psikolojik dayanıklılığı açıklamaya çalışan çok sayıda tanımın özeti, dayanıklılığın öne çıkan sonuçlarının, yüksek risk maruziyetine rağmen toparlanabilme ve beklenenden iyi sonuç gösterme, baskı ve stres altında işlevselliği sürdürebilme, zorlu ve olumsuz koşullara uyum gösterebilme ve travmatik yaşantıların üstesinden gelebilme olduğuna işaret eder (Bögemann 2023; Chmitorz *et al.* 2018; Cohn & Fredrickson 2009; Fraser *et al.* 1999; Masten 1994; Masten *et al.* 1990; Southwick *et al.* 2014). Nitekim çok sayıda çalışma, psikolojik dayanıklılığın yukarıda bahsedilen etkileri olduğunu destekler bulgulara ulaşmıştır. Örneğin, Sağ'ın (2016) toplam 231 yetişkin ile yürüttüğü çalışmada psikolojik dayanıklılığın bilişsel risk faktörleri ve psikopatoloji arasında kısmi bir tampon işlevi gördüğü ve dayanıklılığın, bilişsel koruyucu faktörlerle ruh sağlığını korumada etkili olduğunu belirlemiştir. Benzer şekilde Erarslan (2014), toplam 610 üniversite öğrencisiyle yürüttüğü çalışmada, psikolojik dayanıklılığın pozitif bilişler aracılığıyla yaşam doyumunu artırıp depresif belirtileri azalttığını ve benlik saygısı, pozitif dünya görüşü ve umudun, bu ilişkide aracı rol üstlendiğini belirlemiştir. Bu bulguları destekler şekilde, Moray'ın (2019) çalışmasında, depresif belirtileri olmayan grubun psikolojik dayanıklılığının daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Benzer şekilde, Perişan'ın (2018) 445 yetişkin ile gerçekleştirdiği çalışmada da psikolojik dayanıklılık ve anksiyetenin ilişkili olduğu görülmüştür.

Aynı şekilde, Açıkgöz'ün (2019), psikiyatrik tanı almış ve almamış toplam 254 kişiyle yaptığı çalışmada, depresyon, yaygın anksiyete veya panik bozukluk tanısı almamış kişilerin, psikolojik dayanıklılığının daha yüksek olduğu belirlenmiştir. Damran Akyıldırım'ın (2017) toplam 148 üniversite öğrencisiyle yürüttüğü çalışmasında ise psikiyatrik tedavi ve ilaç kullanımı olanların psikolojik dayanıklılığının daha düşük olduğu belirlenmiştir. Varıcıer'in (2019) 365 kişiyle yürüttüğü çalışmada, psikolojik destek almamış kişilerin psikolojik dayanıklılığının daha yüksek olduğu görülmüştür. Güneş ve Sakarya (2011), Van Depremini yaşamış 34 kişi ile depremden bir ay sonra yaptıkları görüşmede, psikolojik dayanıklılıktaki düşüşün, TSSB ile ilişkili olduğunu ve dayanıklılığın TSSB belirtilerinden korunmada etkili olduğunu belirlemiştir.

Farklı örneklerle elde edilmiş bu bulguların ceza infaz kurumu koşullarında karşılığı olup olmadığı, tutuklu ruh sağlığını ele alan çalışmalarda da odak noktası olmuştur. Öyle ki suç davranışı ve ruh sağlığının yakın ilişkisinin bir yansıması olarak, ceza infaz kurumu popülasyonunda ruh sağlığı sorunlarının görülme sıklığı, popülasyonun geri kalanından daha yüksektir ve ceza infaz kurumu koşullarının kendisi de ruh sağlığı sorunlarına yol açabilir (Ravanoğlu 2018; Aydın 2015; Fazel & Danesh 2002). Zira ceza infaz kurumu süreci travmatik yaşantılar barındırır ve tutuklular, bu sürecin barındırdığı değişiklik ve zorluklarla yüzleşmek ve bu esnada değişme ve gelişme yönündeki beklentileri karşılamak zorunda kalır. Bu süreç ise, tanımlarından da anlaşılacağı üzere, tutukluların psikolojik dayanıklılıkları ile yüksek oranda ilişkili görünmektedir. O hâlde suç davranışını ve tekrarını önlemeyi amaçlayan araştırmalar ve müdahaleler, tutuklu ruh sağlığına öncelik vermelidir. Dahası bu çalışmalar, ceza infaz kurumu öncesi, esnası ve sonrasını da barındıracak şekilde bütüncül bir yaklaşımı benimseyip, dayanıklılığın ruh sağlığının çeşitli belirteçleri ve çıktıları ile ilişkisini araştırmalı ve ilişkili olabilecek risk faktörlerini ve koruyucu faktörleri belirlemeye çalışmalıdır.

Buradan hareketle, çalışmada ilgili alan yazına katkıda bulunmak ve gelecek araştırma, program ve müdahalelere ışık tutmak ve kaynaklık etmek üzere, tutuklu ruh sağlığı ve dayanıklılık ile ilişkili araştırmalar derlenmiş, bu ilişkide önemli rolü olduğu düşünülen dayanıklılık ve baş etme ilişkisi ve dayanıklılık ve sosyal destek ilişkisine dair bulgular paylaşılmış ve incelenen çalışmalardan yola çıkılarak, analizler, değerlendirmeler ve öneriler sunulmuştur. Bu amaçla, Science Direct, Research Gate, Mendeley, Wiley Online Library, Google Scholar, TRDizin, ULAKBİM, DergiPark ve TURKSTAT veritabanlarında İngilizce ya da Türkçe yazılmış araştırma makaleleri, derleme makaleler ve yüksek lisans ve doktora tezleri ceza infaz kurumu koşulları, sosyodemografik özellikler, işlenen suç türü, baş etme stratejileri ve sosyal destek ile ilişkili anahtar kelimeler kullanılarak taranmıştır.

Tutuklu Ruh Sağlığı ve Psikolojik Dayanıklılık

Dayanıklılık ve psikolojik belirti düzeyi

Araştırmalar, ceza infaz kurumu sürecinde dayanıklılığı yüksek olan tutukluların, psikolojik belirti düzeylerinin daha düşük olduğunu ve ruh sağlıklarını daha iyi koruyabildiklerini göstermiştir (Diamond *et al.* 2001; Fazel *et al.* 2016; Windle *et al.* 2011). Huang ve diğerlerinin (2020) Çin'de bulunan 1106 tutuklu ile dayanıklılık, öz kabul, algılanan sosyal destek ve ruh sağlığı arasındaki ilişkiyi incelemek üzere yürüttükleri çalışmada, artmış dayanıklılığın daha iyi bir ruh sağlığı ile ilişkili olduğu belirlenmiştir. Ayrıca, ceza infaz kurumu sonrası dayanıklılığın, bireyin topluma yeniden entegrasyon sürecinde karşılaştığı psikolojik zorlukları azaltmada etkili olduğu bulunmuştur (Hodgkinson *et al.* 2021; Sari *et al.* 2022). O hâlde ceza infaz kurumu öncesi, sırası ve sonrasında dayanıklılığın bireylerin ruh sağlığı üzerindeki etkilerini anlamak, tutuklu popülasyonu için daha etkili ruh sağlığı müdahalelerinin geliştirilmesine olanak tanıyacaktır.

Bu müdahalelere katkıda bulunabilecek araştırmalardan birini yürüten Çıvgın'ın (2015), suç ve ceza infaz kurumu türlerine göre tutukluların ruh sağlığını, psikolojik baş etme becerilerini ve dayanıklılığını araştırdığı ve 494 tutuklu ile gerçekleştirdiği çalışmada, dayanıklılığı yüksek olan tutukluların daha az psikolojik belirti gösterdiği ve dayanıklılığın depresyonu açıklayan değişkenlerden biri olduğu görülmüştür. Benzer şekilde, Yıldız'ın (2019), ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası almış tutukluların psikolojik dayanıklılıkları ve baş etme mekanizmaları arasındaki ilişkiyi incelemek üzere, toplam 171 katılımcı (31 ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası almış, 70 müebbet hapis cezası almamış tutuklu ve 70 ceza infaz kurumu öyküsü olmayan) ile yürüttüğü çalışmada, hem ağırlaştırılmış müebbet cezası almış tutukluların hem de diğer tutuklu/tutukluların psikolojik dayanıklılık seviyesi ile anksiyete, depresyon, olumsuz benlik, somatizasyon ve hostile düzeyleri arasında anlamlı ve ters yönde bir ilişki bulunmuştur. Kına'nın (2019), çoklu travmaya maruz kalmış ve 28'i ceza infaz kurumu öyküsü olan 324 kişi ile yürüttüğü çalışmada da hapsedilme yaşantısı olanların psikolojik belirti düzeylerinin daha yüksek ve psikolojik dayanıklılık düzeylerinin daha düşük olduğu görülmüştür. Bu bulgulardan farklı şekilde, Delioğlu'nun (2019) açık ceza infaz kurumundaki erkek tutukluların algıladığı ebeveyn tutumu ve psikolojik dayanıklılığı arasındaki ilişkiyi araştırmak üzere 308 erkek tutuklu ile yürüttüğü çalışmada, psikiyatrik ya da psikolojik yardım alan ve almayan tutukluların psikolojik dayanıklılıkları arasında anlamlı bir fark saptanmamıştır.

Wolff ve Caravaca Sánchez'in (2019), İspanya'da bulunan toplam 943 erkek tutuklu ile olumsuz çocukluk çağı travması, sosyal destek ve psikolojik dayanıklılık arasındaki ilişkiyi incelediği çalışmasında ise, tutukluların psikolojik dayanıklılığının, ceza infaz kurumu koşullarındaki psikolojik stresle negatif bir ilişkisi olduğu gösterilmiştir. Aynı çalışmada, dayanıklılık arttıkça madde kullanımının azaldığı görülmüş ve madde kullanımını azaltmaya yönelik programlara, dayanıklılığı artırmaya yönelik müdahalelerin de eklenmesi önerilmiştir. Benzer şekilde, hem Delioğlu'nun (2019) hem de Çıvgın'ın (2015) çalışmalarında, madde kullanmamış tutukluların dayanıklılığının, madde kullananlara göre daha yüksek olduğu görülmüştür.

Dayanıklılık ve sosyodemografik özellikler

Suç davranışı ile sonuçlanan süreci daha iyi anlayabilmek ve bu süreci takip eden ceza infaz kurumu yaşantısının psikolojik çıktıları daha iyi değerlendirebilmek için dayanıklılık ve sosyodemografik özellikler arasındaki ilişkinin de incelenmesi gerekecektir. Zira çalışmalara göre, bireylerin ceza infaz kurumu öncesi eğitim düzeyleri, sosyoekonomik statüsü ve yaşantıları, dayanıklılık kapasitelerini şekillendiren kritik faktörlerdir. Örneğin, düşük sosyoekonomik koşullar ve eğitim eksikliği, bireylerin ceza infaz kurumu sürecine girerken dayanıklılıklarının daha düşük olmasına neden olabilir (Cutrona & Russell 1987; Fazel & Danesh 2002). Benzer şekilde, düşük eğitim düzeyine sahip tutukluların, yüksek eğitim düzeyine sahip olanlara göre daha yüksek stres ve anksiyete seviyeleri yaşadıklarını tespit edilmiştir. Örneğin, Rutter, Giller ve Hagell (2001), genç yaş grubundaki tutukluların yaşlılara göre daha düşük psikolojik dayanıklılık sergilediğini ortaya koymuştur. Bu durum, genç tutukluların gelişimsel olarak daha savunmasız olmalarından kaynaklanıyor olabilir. Bu bulgular, eğitim düzeyinin, bireylerin bilgiye erişim ve problem çözme becerileri üzerindeki etkisini yansıtmaktadır. Ceza infaz kurumu sürecinde de yaş, cinsiyet ve sosyal destek düzeyi gibi sosyodemografik değişkenler, tutukluların dayanıklılıklarını etkileyebilir ve stresli ceza infaz kurumu ortamlarına uyum sağlama kapasitelerini belirleyebilir (Cohen & Wills 1985; Rutter *et al.* 2001). Ceza infaz kurumu sonrası dönemde ise, bu sosyodemografik faktörler, bireylerin topluma yeniden entegrasyon süreçlerinde karşılaşacakları zorlukları ve bu zorluklarla nasıl başa çıkacaklarını etkileyebilir (Bonta &

Andrews 2017).

Yaş

Yaş, bireylerin yaşam boyunca edindikleri deneyimlerin ve geliştirdikleri başa çıkma stratejilerinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Öyle ki genç tutuklular, genellikle daha az yaşam deneyimine sahip oldukları için, stresle başa çıkmada daha savunmasız olabilirler; buna karşılık, daha ileri yaştaki tutuklular, yaşam boyunca edindikleri tecrübelerle geliştirdikleri dayanıklılık stratejileri sayesinde ceza infaz kurumu koşullarında daha yüksek bir psikolojik dayanıklılık sergileyebilirler (Atik 2013; Bozdağ & Ergün 2020; Gökmen *et al.* 2021) Ancak, yaşlı tutuklular, ceza infaz ceza infaz kurumunda yalnızlaşarak bireylerin stresle başa çıkma kapasitesini artıran önemli bir faktör olan sosyal destek ağlarını kaybedebilir ve bu da psikolojik dayanıklılıklarının azalmasına yol açabilir (Asadzadeh Dahraei *et al.* 2019; Lamond *et al.* 2008; Tsigkaropoulou 2018; Yu *et al.* 2011). Bu bağlamda, ceza infaz kurumlarında yaş gruplarına özgü psikososyal müdahale ve destek programlarının geliştirilmesi, tutukluların ruh sağlığının korunmasına ve iyileştirilmesine katkıda bulunabilir.

Buradan hareket eden çalışmalardan birini yürütmüş olan Esmailzadeh Ghandehary, Mottaghy Shahri ve Mohamadi (2019), toplam 99 kadın tutukludan oluşan bir örnekleme İran'daki tutukluların ruh sağlığı ve psikolojik dayanıklılığını araştırmış ve çalışmada, dayanıklılık ve yaş arasında anlamlı ve pozitif bir ilişki olduğu tespit edilmiştir, ancak yaş ile ruh sağlığı arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. Huang ve diğerlerinin (2020) yürüttüğü çalışmada ise, dayanıklılığın yaş ile arttığı ancak 55 yaşından sonra bu ilişkinin değiştiği ve dayanıklılığın yaşla azalmaya başladığı belirlenmiştir. Delioğlu (2029) ise dayanıklılığın yaş ile farklılaşmadığını belirtmiştir ve bu bulgu, farklı örneklemlerle yürütülmüş çalışmalarda elde edilen bulgular ile de uyumludur (Kunuroğlu & Vural Yüzbaşı 2021; Özbek & Aydoğan 2024; Wu *et al.* 2016). Elde edilen bulgular arası farklar, farklı yaş gruplarına göre özelleştirilmiş dayanıklılık program ve müdahalelerine ihtiyaç olabileceğine işaret etmektedir.

Cinsiyet

Toplumsal cinsiyet rolleri, bireylerin stresle başa çıkma stratejilerini büyük ölçüde etkiler. Geleneksel olarak, erkeklerden güçlü ve duygularını bastıran bireyler olmaları beklenirken, kadınlardan da daha duyarlı ve empatik olmaları beklenir. Bu normlar, ceza infaz kurumu gibi stresin yüksek olduğu ortamlarda erkeklerin içe kapanmalarına, sorunlarını paylaşmaktan kaçınmalarına ve bu nedenle psikolojik olarak zorlanmalarına neden olabilir. Kadınlar ise, toplumsal cinsiyet rolleri gereği daha fazla duygusal destek arayışında olabilirler; ancak, ceza infaz kurumu gibi sosyal destek mekanizmalarının sınırlı olduğu bir ortamda bu eksiklik, kadın tutukluların dayanıklılıklarını olumsuz etkileyebilir. Bu nedenle, cinsiyet ve psikolojik dayanıklılık arasındaki ilişkinin incelenmesi, ceza infaz kurumu ortamında cinsiyete duyarlı psikososyal destek ve rehabilitasyon programlarının geliştirilmesi için önem taşımaktadır. Cinsiyet farklılıklarını göz önünde bulundurarak daha etkili müdahale stratejileri oluşturmak, tutukluların ruh sağlığını korumada ve ceza infaz kurumu sonrası topluma yeniden entegrasyonlarını sağlamada kritik bir rol oynayabilir.

Buradan hareketle cinsiyet ile dayanıklılık ilişkisini tutuklu popülasyonu özelinde incelemiş olan Huang ve diğerlerinin (2020) çalışmasında, erkek tutukluların dayanıklılık düzeyinin kadın tutuklularınkinden daha yüksek olduğunu belirlemiştir. Benzer şekilde, Esmailzadeh Ghandehary, Mottaghy Shahri ve Mohamadi (2019), kadın tutukluların dayanıklılıklarının düşük ve yetersiz olduğunu tespit etmiştir. Ancak, Bradley ve Davino'nun (2007) fiziksel ve ruhsal sağlık sorunları olan 65 kadın tutuklu ile yaptıkları çalışmada, tutukluların ceza infaz kurumu

koşullarına dair algıları incelenmiş ve sık ve ciddi istismar geçmişlerine rağmen, travmatik olaylardan anlam çıkarma, bu anıları bir bağlama oturtma, başkalarıyla anlamlı ilişkiler kurma ve duygularını düzenleme becerilerinde yüksek düzeyde dayanıklılık sergiledikleri belirlenmiştir. Çıvgın'ın (2015) çalışmasında ise, kadın tutukluların, yapısal stil, gelecek algısı ve kendilik algısı olmak üzere üç dayanıklılık alt boyutundan aldığı puanın, erkek tutuklularinkine göre yüksek olduğu belirlenmiştir. Bunun aksine Yıldız'ın (2019) araştırmasında ise, dayanıklılık düzeyi ile cinsiyet arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir.

Tutuklu popülasyonu özelinde yapılan bu çalışmaların elde ettikleri bulgulardaki farklılıklara başka örneklerle yapılan çalışmalarda da rastlanmaktadır (Bonanno *et al.* 2007; Daining & DePanfilis 2007; Kim *et al.* 2013; Morano 2010; Wolfe & Ray 2015). Sonuçlar arası bu uyumsuzluk, dayanıklılığın karmaşık ve çok boyutlu bir yapıya sahip olduğuna işaret edebilir. Ayrıca, bu durum, araştırma yöntemlerinin, örneklem gruplarının, kültürel bağlamların ve incelenen dayanıklılık boyutlarının farklı olmasından da kaynaklanabilir. Bazı durumlarda kadınlar, duygusal dayanıklılık veya sosyal destekten faydalanma gibi alanlarda daha yüksek skorlar alabilirken, erkekler ise stresle başa çıkma veya problem çözme gibi alanlarda üstün olabilir. Anlamlı fark bulunmaması ise cinsiyetin tek başına belirleyici bir faktör olmayabileceğini, dayanıklılığı etkileyen diğer demografik, psikososyal ve çevresel faktörlerin rol oynayabileceğini gösterir. Bu değerlendirmeler, ceza infaz kurumu koşullarına uyarlandığında, ceza infaz ceza infaz kurumunda cinsiyete duyarlı psikososyal destek ve rehabilitasyon programlarının geliştirilmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Öyle ki kadın ve erkek tutukluların dayanıklılık düzeylerinin birbirinden farklı olabileceği ve bu farklılıkların ceza infaz kurumu sonrası yeniden entegrasyon süreçlerinde önemli bir rol oynayabileceği dikkate alınmalıdır, ancak cinsiyeti tek başına bir faktör olarak ele almak, program ve müdahalelerin yetersiz kalması ile sonuçlanabilir.

Medeni durum

Cinsiyetle beraber medeni durum da tutukluların psikolojik dayanıklılıklarını ve ruh sağlıklarını etkileyen değişkenlerden biri olabilir. Zira evli tutukluların dışarıda kalan eşlerinden ve ailelerinden alabilecekleri duygusal destek psikolojik dayanıklılıklarını katkıda bulunabilecekken, bekâr ya da boşanmış tutuklular sosyal destekten yoksun olabilir ve bu durum, ruh sağlıklarını olumsuz etkileyebilir. Bunun aksine, ceza infaz kurumu öncesi problem yaşanan ilişkiler ceza infaz kurumu sürecinde kötüleşebilir ve tutukluların ceza infaz kurumu yaşantısını zorlaştırabilir.

Medeni durum ve dayanıklılık ilişkisini incelemiş araştırmacılardan olan Huang ve diğerlerinin (2020) çalışmasında evli tutukluların dayanıklılığın daha yüksek olduğu belirlenmiş ve bu durum, evlilik ilişkisinin daha fazla fiziksel ve duygusal desteğe erişim sağlaması, bunun sonucunda tutukluların daha iyimser ve özgüvenli olması ve nihayetinde dayanıklılıklarının daha yüksek olması ile ilişkilendirilmiştir. Çıvgın'ın (2015) ve Delioğlu'nun (2019) çalışmalarında da evli tutukluların psikolojik dayanıklılığının bekârlara göre anlamlı düzeyde yüksek olduğu belirlenmiştir. Bunun aksine, Yıldız'ın (2019) çalışmasında, tutukluların medeni durumuna göre bir farklılaşma tespit edilmemiştir. Jiang ve Winfree'nin (2006) ABD'de bulunan 14.000'den fazla kadın ve erkek tutuklu ile sosyal desteğin ceza infaz kurumuna uyum üzerindeki etkisini inceledikleri çalışmada ise, psikolojik dayanıklılığa katkısı olabileceği ön görülecek şekilde, evli erkek tutukluların, evli kadın tutuklulara göre eşlerinden daha çok sosyal destek almış oldukları öne sürülmüştür. Bu iddia ise tutuklu eşi olan kadınların, tutuklu eşi olan erkeklerle kıyasla partnerlerini daha sık ziyaret ettiklerini belirleyen Pollock'un (2002) bulgusu ile de desteklenmiştir. Ancak, farklı örneklerde, dayanıklılık ile medeni durum ilişkisinin sadece

medeni durumun sağladığı sosyal destek ile ilişkili olmadığı, medeni durumun kendisinin de koruyucu bir faktör olduğu belirlenmiştir (Elliott 2011).

Bu farklı bulgular bir arada değerlendirildiğinde, tutukluların psikolojik dayanıklılığı üzerinde medeni durumun tek başına belirleyici olmasından ziyade, partner ilişkisinin niteliğinin daha önemli olduğu düşünülebilir. Partner ilişkileri, sağlıklı ve destekleyici olduğu takdirde, tutukluların ceza infaz kurumu koşullarına uyum sağlama ve psikolojik direnç geliştirme kapasitelerini artırabilir. Bu bağlamda, dayanıklılık programları ve müdahaleleri tasarlanırken, sadece medeni durumu dikkate almak yerine, bu ilişkilerin kalitesine odaklanmak, daha etkili ve hedefe yönelik sonuçlar elde edilmesini sağlayabilir. Destekleyici ilişkilerin güçlendirilmesine yönelik müdahaleler, dayanıklılığı artırmada kilit rol oynayabilir.

Sosyoekonomik düzey

Murray'e (2003) göre, dayanıklılığı etkileyen risk faktörlerinden biri sosyoekonomik düzeydir. Farklı çalışmaların bulguları da bu görüşü destekler niteliktedir (Nira *et al.* 2020; Kına 2019; Logan-Greene *et al.* 2014; Peterson & Bredow 2013; Sakız & Aftab 2019; Schulz & Park 2023). Bu durumun tutuklu popülasyonu için de geçerli olabileceği beklenebilir. Öyle ki ceza infaz kurumu öncesi süreçte, düşük gelir düzeyi, maddi zorluklar ve sınırlı fırsatlar nedeniyle kişileri suça itebilir (Saruç 2013). Ceza infaz kurumu sürecinde ekonomik düzeyin düşük olması ise, stres ve umutsuzluk düzeylerini artırabilir ve karşılaştıkları zorluklarla başa çıkma kapasitelerini olumsuz etkileyebilir. Dahası ceza infaz kurumu sonrası yaşanan ekonomik güçlükler de ruh sağlığını olumsuz etkileyebilir ve kişileri mükerrer suç işlemeye itebilir. Öyleyse tutukluların ekonomik düzeyi ile psikolojik dayanıklılıkları arasındaki ilişkiyi incelemek, ceza infaz kurumu sürecinde ve sonrasında rehabilitasyon programlarının daha etkili bir şekilde tasarlanmasına olanak tanıyabilir ve ekonomik desteğin ve fırsatların, tutukluların dayanıklılığını ve ruh sağlığını nasıl güçlendirebileceğine dair önemli bilgiler sunabilir.

Bu ilişkiyi incelemiş araştırmacılardan olan Delioğlu'nun (2019) çalışmasında, ekonomik seviyesi düşük olan tutukluların dayanıklılık düzeyinin daha düşük olduğu tespit edilmiştir. Kına'nın (2019) çalışmasında da ekonomik düzeyi daha yüksek olan kişilerin dayanıklılığının daha yüksek olduğu görülmüştür. Hensley, Ruthland ve Gray-Ray'in (2000) 120 erkek ve 136 kadın tutukluyla yürüttükleri araştırmada ise, tutukluların sosyoekonomik düzeyinin, ceza infaz kurumuna psikolojik uyum, genel ruh sağlığı, kurum kurallarına uyma ve baş etme ile ilişkili olduğu belirlenmiştir.

Eğitim düzeyi

Tüm değişkenler için olduğu gibi, tutukluların eğitim düzeyi ile psikolojik dayanıklılıkları arasındaki ilişki de tutukluluk öncesi, esnası ve sonrasını kapsayan çok boyutlu bir süreç olarak ele alınmalıdır. Yüksek eğitim düzeyi, tutukluluk öncesinde bireylerin stresle başa çıkma ve problem çözme yeteneklerini geliştirmelerine katkı sağlayabilir ve bu yetenekler, suça iten faktörlere karşı bireyleri koruyabilir (Çıvgın 2015; Kına 2019; Tejada & Turner 2016; Yıldız 2019). Ceza infaz kurumu sürecinde ise, daha yüksek eğitimli tutuklular ceza infaz kurumu koşullarına daha iyi uyum sağlayabilir ve ceza infaz kurumu içinde sunulan rehabilitasyon programlarından daha fazla yararlanabilir (Wexler *et al.* 2014). Tutukluluk sonrası dönemde de bireylerin eğitim düzeyi topluma yeniden entegrasyon süreçlerinde kritik bir rol oynayabilir ve daha eğitimli tutuklular, iş bulma, sosyal ilişkilerini yeniden inşa etme ve karşılaştıkları zorluklarla başa çıkma konusunda daha avantajlı olabilir (Christle *et al.* 2005; Katsiyannis *et al.* 2008).

Tutuklu popülasyonu ile gerçekleştirilen çalışmaların bulguları, bu görüşü destekler

niteliktedir ve bu bulgular, eğitim düzeyi arttıkça psikolojik dayanıklılığın arttığını ve psikolojik belirtinin azaldığını göstermiştir. Örneğin, Çıvgın'ın çalışmasında (2015), yüksek eğitim düzeyine sahip tutukluların düşük eğitim düzeyine sahip tutuklulara kıyasla, dayanıklılık toplam puanında ve yapısal stil, kendilik algısı, sosyal yeterlik ve sosyal kaynaklar alt düzeylerinde anlamlı düzeyde yüksek skorlar aldığı görülmüştür. Delioğlu'nun (2019) çalışmasında da okuryazar olmayan erkek tutukluların dayanıklılığının okuryazar olanlara göre düşük olduğu görülmüştür. Kına'nın (2019) çalışmasında da benzer bulgular elde edilmiş ve düşük sosyoekonomik düzeyin eğitime erişimi olumsuz etkilediği belirtilmiştir.

Sosyoekonomik düzeyde olduğu gibi eğitimin de suç davranışı ile ilişkisi çok boyutlu bir yaklaşım gerektiren karmaşık bir konudur. Eğitimin suç sonrası süreçteki rolü ise hem ceza infaz kurumu hem de tahliye sonrası süreçte karşılaşılan psikolojik, toplumsal ve ekonomik zorluklara karşı bireylerin daha dayanıklı olmalarını sağlayabilir. O hâlde eğitim düzeyine göre özelleştirilmiş programlar ve eğitim odaklı müdahaleler, suç işleme davranışını azaltmanın yanı sıra tutukluların hem ceza infaz kurumu sürecindeki hem de sonrasındaki dayanıklılıklarına ve ruh sağlıklarına katkı sağlayabilir.

Suç ilişkili değişkenler

Ceza infaz kurumu koşulları, bireylerin zorluklarla baş etme yeteneklerini sınan ve yeniden şekillendiren stresli ortamlar yaratır. Farklı ceza infaz kurumu türlerinin bu strese katkıları, zorlayıcılık ve kısıtlayıcılık düzeylerine göre değişebilir ve dayanıklılık ve ruh sağlığı üzerindeki etkileri farklılaşabilir. Örneğin, yüksek güvenliikli ceza infaz kurumlarının, sıkı kontrol önlemleri, sınırlı sosyal etkileşim ve yoğun gözetim nedeniyle barındırdığı izolasyon ve sınırlı özgürlük, tutuklular için zorlayıcı olabilir. Orta ve düşük güvenliikli ceza infaz kurumları ise sosyal etkileşim, eğitim ve çalışma programlarına katılım imkânı sunabilir ve ceza infaz kurumu sonrası hayata hazırlık için daha destekleyici olabilir. Bu iddiayı destekler şekilde, Çıvgın (2015), açık ceza infaz ceza infaz kurumunda kalan tutukluların psikolojik dayanıklılığının kapalı ceza infaz ceza infaz kurumunda kalanlarınkine göre yüksek olduğunu belirlemiştir. Benzer şekilde, Delioğlu (2019) da kapalı ceza infaz ceza infaz kurumunda kalanların dayanıklılığının, açık ceza infaz ceza infaz kurumunda kalanlarınkine göre düşük olduğunu tespit etmiştir.

Farklı ceza infaz kurumu türleri işlenen suç türü ile doğrudan ilişkilidir. Yüksek güvenliikli ceza infaz kurumuna yerleştirilen tutukluların işledikleri suçlar ile daha düşük güvenliikli ceza infaz kurumlarına yerleştirilenlerin işledikleri suçların farklı olması beklenebilir. Hâliyle, işlenen suç türü, tutukluların ceza infaz kurumu deneyimlerini ve bu deneyimlere verdikleri tepkileri doğrudan etkileyebilir. Dahası, suç türünün kendisi, tutukluların sahip oldukları psikolojik dayanıklılığın bir göstergesi olabilir. Örneğin, dürtüsellik ile ilişkili suçlar işlemiş bireylerin psikolojik dayanıklılık düzeyi daha düşükken psikolojik belirti düzeyi daha yüksek olabilir (Choi *et al.* 2015; Lee *et al.* 2019; Ran *et al.* 2022; Rao *et al.* 2024). Nitekim Esmacilzadeh Ghandehary, Mottaghy Shahri ve Mohamadi (2019), işlenen suç türüne göre ruh sağlığı durumu ve dayanıklılığın anlamlı düzeyde farklılaştığını göstermiştir. Buna göre, en düşük dayanıklılık düzeyine hırsızlık ve madde ilişkili suçlar işlemiş tutuklular sahipken, en yüksek dayanıklılığa cinayet suçu ve borçlanma ilişkili suçlar işlemiş tutuklular sahiptir. Bu bulguyu destekler şekilde, Çıvgın (2015), psikolojik dayanıklılık ve psikolojik belirti düzeylerinin suç türüne göre farklılaştığını belirlemiştir. Buna göre, yağma suçu işlemiş olanların en yüksek psikolojik belirti düzeyine sahip olduğu ve vergi/zimmet suçu işlemiş olanların psikolojik dayanıklılığının, cinsel suç işlemiş olanlara göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Bunlardan farklı olarak, Delioğlu'nun (2019) ve Yıldız'ın (2019) çalışmalarında, işlenen suç türüne göre farklılaşma tespit edilmemiştir.

Dayanıklılık ve Baş Etme

Ülker-Tümlü ve Recepoğlu'na göre (2013), psikolojik dayanıklılığın en önemli göstergesi, etkili baş etme stratejilerinin uygun kullanılmasıdır. Kohler (1993), problem çözme becerisinin dayanıklılığın koruyucu faktörlerinden olduğunu belirtmiştir. Holt, Fine ve Tollefson (1987) ise yüksek psikolojik dayanıklılık düzeyine sahip kişilerin kaçınmacı stratejiler yerine aktif stratejileri daha çok kullanacağını öne sürmüştür. Bartone ve arkadaşları (2012) da düşük psikolojik dayanıklılık ile madde kullanımı gibi kaçınmacı ve işlevsel olmayan baş etme stratejilerinin ilişkili olduğunu belirlemiştir. Nitekim farklı örneklerle yürütülen çok sayıda çalışma dayanıklılığın, baş etme stratejileri ve sosyal destek ile kuvvetli bir ilişkisi olduğunu ortaya koymuştur (Rahat 2014; Yalın 2007; Aydoğdu 2013; Moray 2019; Varıcıer 2019; Terzi 2005).

Dayanıklılık ve baş etme arasındaki ilişki, tutuklu popülasyonu özelinde de araştırılmış ve diğer örneklemelere benzer bulgular elde edilmiştir. Örneğin, Altıntaş'ın (2011), çocukluk çağı travması, disosiyasyon ve baş etme tarzlarını incelediği ve 200 tutuklu ve 56 ceza infaz kurumu öyküsü olmayan kişiden oluşan bir kontrol grubuyla yürüttüğü çalışmada, tutukluların, kontrol grubuna kıyasla, geri durma, madde kullanımı ve işlevsel olmayan baş etme tutumlarını anlamlı düzeyde daha fazla, sosyal destek kullanımını ise daha az kullandığı saptanmıştır. Çıvgın'ın (2015) çalışmasında, tutukluların dayanıklılık seviyeleriyle farklı baş etme stratejileri arasında anlamlı bir ilişki olduğu tespit edilmiş ve psikolojik olarak dayanıklı tutukluların, daha çok planlı problem çözme stilini kullandıkları ve kendine saklama ve sorumluluğu kabul etme stillerini daha az kullandıkları belirlenmiştir. Altıntaş'ın (2011) çalışmasında ise tutukluların en fazla kullandığı baş etme tutumunun dini baş etme olduğu belirlenmiştir. Bu bulgu, Mandhouj ve arkadaşlarının (2014), 30 tutukludan oluşan bir örneklemle spiritüellik ve dinin baş etme için etkili stratejiler olup olmadığını araştırmak üzere Fransa'da yürüttükleri çalışmada da elde edilmiş ve tutukluların duygu odaklı bir strateji olan spiritüelliğe yöneldiği belirlenmiştir. Skowronski ve Talik'in (2021), tutukluların yaşam kalitesini ve ilişkili faktörleri incelemek üzere 390 erkek tutuklu ile yürüttükleri çalışmada ise dayanıklılığın görev odaklı baş etme ile pozitif, kaçınma odaklı baş etme ile ise negatif olarak ilişkili olduğu belirlenmiştir.

Dayanıklılık ve Sosyal Destek

Baş etme kaynağı olan sosyal desteğin, psikolojik dayanıklılıkla ilişkisi tekrarlı bir şekilde farklı çalışmalar tarafından gösterilmiştir. Bu çalışmalarda, yaşam olayları ile yüzleşirken psikolojik dayanıklılık içsel bir kaynak, sosyal destek ise dışsal bir kaynak olarak ele alınmış, ilişkilerinin anlamlı ve pozitif olduğu belirlenmiş ve etkileşimlerinin, psikolojik belirti düzeyi, yaşam doyumu, yaşam kalitesi ve fiziksel ve psikolojik sağlık gibi çıktılar üzerindeki etkileri ortaya konmuştur (Aydöner 2018; Ceyhun 2018; Çağlak 2017; Ganellen & Blaney 1984; Güler Yakıcı 2017; Wallace *et al.* 2001; Xu & Ou 2014).

Bu ilişkiler ve etkileşimler tutukluları içeren örneklemelerle yürütülmüş farklı çalışmalarda da araştırılmış ve sosyal desteğin yaşam kalitesi, yaşam doyumu ve dayanıklılık ile ilişkide üstlendiği düzenleyici rol gösterilmiştir (Zhang *et al.* 2017; Xu & Ou 2014). Örneğin, Çıvgın'ın (2015) çalışmasında psikolojik dayanıklılığın algılanan sosyal destekle anlamlı ve pozitif bir ilişkisi olduğu ortaya konmuştur. Haase'nin (2004) yürüttüğü çalışmada ise, tutukluların sahip olduğu çevre desteğinin ve aile bağının psikolojik dayanıklılıkları üzerinde etkili olduğu belirlenmiştir. Markson ve arkadaşları (2015) ise tahliye olmuş 39 tutuklu ile yaptıkları çalışmada, ceza infaz kurumu sürecinde kurulan olumlu aile ilişkilerinin, tahliye sonrası süreçte psikolojik dayanıklılığı geliştirmeyi olumlu etkilediği bulunmuştur. Wolff ve Caravaca Sánchez'in (2019) sosyal destek ve dayanıklılığı, ceza infaz kurumunda yaşanan zorluklara karşı potansiyel birer hafifletici faktör olarak ele aldıkları çalışmada, ikisinin de psikolojik stresle ilişkili olduğu

belirlenmiştir. Yine, Caravaca Sánchez'in (2020), İspanya'da bulunan toplam 943 erkek tutuklu ile yürüttükleri çalışmada az, orta ve ciddi düzeyde psikolojik strese göre oluşturdukları tutuklu grupları arası, sosyal destek ve dayanıklılık açısından anlamlı bir fark tespit edilmemiştir. Aksine, Skowronski ve Talik'in (2020), dayanıklılık ve yaşam kalitesi arasındaki ilişkide sosyal desteğin aracı rolünü araştırmak üzere 390 erkek tutuklu ile yürüttükleri çalışmada ise, dayanıklılık ve yaşam kalitesi arasındaki ilişkide sosyal desteğin düzenleyici rolü olduğu ve yaşam kalitesini koruyan önemli bir faktör olduğu ortaya konmuştur. Bu çalışmaları destekler şekilde, Huang ve diğerlerinin (2020) gerçekleştirdiği çalışmada, sosyal destek ve dayanıklılığın, tutukluların ruh sağlığı için koruyucu faktörler olduğu ve algılanan sosyal destek ve tutuklu ruh sağlığı ilişkisine öz-kabul ve dayanıklılığın aracı olduğu belirlenmiştir.

Sonuç ve Öneriler

Psikolojik dayanıklılık, bireylerin zorlayıcı yaşam koşullarıyla baş etme kapasiteleri olarak ifade edilebilen ve boyutluluğu ve kapsamı düşünüldüğünde geniş bir perspektiften ele alınması gereken bir kavramdır. Tutuklular için dayanıklılık, ceza infaz kurumu sürecinde ve sonrasında hayatta kalma ve uyum sağlama yeteneklerini belirleyici bir psikolojik özellik olarak öne çıkmaktadır. Yüksek dayanıklılık düzeyine sahip tutukluların, stresli ceza infaz kurumu ortamı ile daha iyi baş etmeleri ve daha az psikolojik belirti göstermeleri beklenebilirken, düşük dayanıklılık düzeyine sahip olanların ise depresyon ve anksiyete gibi sorunlarla daha fazla mücadele etmesi olasıdır. Ceza infaz kurumu öncesi ve sonrası süreçlerin de olası etkileri düşünüldüğünde, tutuklu ruh sağlığı ve bunun en önemli bileşenlerinden olan psikolojik dayanıklılığı çok yönlü bir yaklaşımla ele almak şart görünmektedir. Buradan hareket eden derlememizde, bu amaçla yapılacak araştırma ve müdahalelerde, sosyodemografik özelliklerin gözetilmesi, işlenen suç türünün altyapısını oluşturan koşulların dayanıklılık ile ilişkisinin araştırılması, farklı ceza infaz kurumu türlerinin koşullarının dayanıklılık açısından incelenmesi ve baş etme ve sosyal desteğin bu denklemdeki rollerinin ayrıntılı olarak araştırılması gerekliliği ortaya konmuştur. Buna göre sunduğumuz öneriler, müdahale düzeylerine göre üç temel başlık altında yapılandırılmıştır ve hem T.C. Adalet Bakanlığı Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü'nün (CTE) yönerge ve uygulamaları gözetilerek Türkiye bağlamında uygulanabilirliği hem de uluslararası literatürle tutarlılığı gözetilerek özelleştirilmiştir.

Önleyici müdahaleler

- Travma ve yaşam koşullarının değerlendirilmesi: Ceza infaz kurumuna giren bireylerin çocukluk travmaları, uzun süreli stres faktörleri ve sosyoekonomik zorluklarının sistematik biçimde değerlendirilmesi ve dayanıklılık ile dışarıdaki sosyal normların ve bireysel geçmişin ceza infaz kurumunda nasıl sürdürüldüğü arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılması gerekmektedir. Buna göre CTE bünyesindeki psiko-sosyal servisler tarafından geliştirilecek giriş mülakatları ve geçmiş odaklı değerlendirme araçları, bireysel psikososyal ihtiyaçların belirlenmesine ve buna göre müdahale planlarının oluşturulmasına olanak sağlayacaktır.

- Sosyodemografik özelliklere göre risk analizi: Yaş, cinsiyet, eğitim düzeyi ve sosyal destek düzeyi gibi etkenlerin dayanıklılık üzerindeki etkisi göz önüne alınarak bireyselleştirilmiş risk grupları belirlenmelidir. Buradan hareketle CTE'nin (2025) geliştirdiği Değerlendirme, Profil Araçları ve Rehabilitasyon Programlarının Geliştirilmesi Projesi (DEPAR) ve benzeri programlarda, müdahale önceliğini belirlemek amacıyla bu veriler üzerinden risk skorlaması yapılabilir.

Kurumsal müdahaleler

- Ceza infaz kurum türüne göre farklılaştırılmış destek: Katı güvenli ceza infaz kurumlarında tutuklular için bireysel danışmanlık ve sınırlı ama güvenli sosyal etkileşim alanları (örneğin, küçük grup çalışmaları) teşvik edilmelidir. Açık ceza infaz kurumlarında ise grup terapileri, yaratıcı uğraşlar ve sosyal beceri eğitimleri gibi daha katılımcı modeller uygulanabilir. Buna göre, kurum içi uygulama planları hazırlanırken infaz türü temel değişken olarak kullanılabilir ve personel eğitimi buna göre yapılandırılabilir.

- İşlevsel baş etme stratejilerinin öğretilmesi: Problem çözme, stresle başa çıkma ve duygusal regülasyon becerileri tutukluların dayanıklılığını güçlendirmektedir. Buradan hareketle, CTE'nin halihazırda yürüttüğü eğitim faaliyetlerine bu başlıklara odaklanmış psikoeğitim modülleri entegre edilebilir ve ceza infaz kurumlarında görev yapan uzmanlar, bu modülleri uygulamalı olarak sunabilir. Ayrıca, tutukluların geçmişte sahip oldukları pozitif baş etme stratejilerini ceza infaz kurumu koşullarına uyarlayabilecekleri eğitimler ve rehberlik hizmetleri verilebilir.

- Sosyal destek sistemlerinin kurum içinde sürdürülmesi: Tutukluların aileleriyle iletişimlerinin korunması ve pozitif sosyal etkileşimlerinin teşviki, psikolojik dayanıklılığı desteklemektedir. Buna göre, mevcut açık görüş, kapalı görüş, telefon ve mektup gibi iletişim araçlarının düzenli ve yapılandırılmış kullanımı teşvik edilmeli, özellikle ruhsal kırılganlık gösteren bireylerin sosyal izolasyona itilmemesi sağlanmalıdır. Bu bağlamda, topluluk temelli rehabilitasyon programlarının artırılması önerilebilir.

- Farklı suç türlerinin dayanıklılık ile ilişkisi: Bu ilişkiyi anlamak, ceza infaz kurumu yönetimi ve rehabilitasyon programları için kritik öneme sahiptir. Buna yönelik girişimler, ceza infaz kurumu içi kural ihlali azaltmaya, suçu önlemeye ve suç tekrarını azaltmaya yönelik müdahalelerin etkinliğini artırabilir.

Toplumsal entegrasyon ve takip

- Destek ve takip programları: Ceza infaz kurumu sonrası süreçte, tutuklulara yönelik uzun vadeli takip ve destek programları, ceza infaz kurumu sonrası yeniden suç işleme oranlarını düşürmek ve topluma entegrasyonu desteklemek açısından kritiktir. Türkiye'de hâlihazırda mevcut koruma kurulları ve denetimli serbestlik müdürlükleri bu anlamda önemli bir işlev görmektedir. Ancak bu yapıların dayanıklılık artırıcı bileşenlerle daha bütüncül hâle getirilmesi gerekmektedir. Koruma kurullarının ruh sağlığı odaklı hizmet alanlarını genişletmeleri, ceza infaz kurumu sonrası bireysel izlem planları oluşturmaları ve psikososyal danışmanlık hizmetlerini daha ulaşılabilir kılmaları gerekmektedir. Buna göre, mesleki eğitimlerin yanında psikolojik dayanıklılığı artırmaya yönelik grup çalışmaları, psikoeğitimler ve kriz destek hatları gibi uygulamalar kurul yapısına entegre edilebilir. Dahası aileler ile yeniden bağ kurma süreçlerine yönelik sistematik destek sağlanabilir ve çocuk, genç ve kadın hükümlülere özgü yeniden yapılandırma modelleri geliştirilebilir.

- Kritik döneme yönelik müdahaleler: Tahliye sonrası ilk aylarda daha yüksek olan tekrar suça yönelme riski gözetilerek, koruma kurulları ve denetimli serbestlik müdürlükleri koordinasyonunda, salıverilen bireylere yönelik geçiş süreci destek programları oluşturulabilir (Scott 2014). Bu programlar, tahliyeden önce başlatılan ve tahliye sonrası ilk 6 ayda yoğunlaştırılan rehberlik hizmetlerini ve ilk aylar için barınma desteği, temel ihtiyaç yardımları, sosyal hizmet uzmanı/psikolog eşliğinde bireysel izlem görüşmelerini içerebilir.

- Psikolojik tatmin sağlayan meslek edinimi: Denetimli serbestlik müdürlükleri ve koruma kurulları iş birliğiyle bireylere özel meslek edindirme ve iş kurma projeleri, sadece ekonomik kazanç gözetilerek değil aynı zamanda bireysel yetenek ve ilgilere göre psikolojik tatmin

sağlayacak şekilde yapılandırılmalıdır. Bu doğrultuda, tahliye öncesi dönemlerde bireylerin yeniden yapılandırılmış hayat planları üzerine çalışmaları teşvik edilmeli, bu süreç psikososyal servislerle ortak yürütülmeli ve tahliye sonrası dönemde bu planlar, DEPAR gibi projeler ile desteklenmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

- Açıkgöz S. C. 2019, *Depresyon, panik bozukluk ve yaygın anksiyete bozukluğunun psikolojik sağlamlık/dayanıklılık ile ilişkisi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Okan Üniversitesi.
- Al-Issa F. A. R. 2020, "Psychological resilience among Palestinian adolescent ex-detainees in Israeli jails". *Bethlehem University Journal* 37.
- Altıntaş M. 2011, *Suç işleyenlerde çocukluk çağı travması, dissosiyasyon ve başa çıkma tutumları: Kontrollü bir çalışma*. Yayımlanmamış Uzmanlık Tezi, Sağlık Bakanlığı Erenköy Ruh ve Sinir Hastalıkları Eğitim ve Araştırma Hastanesi.
- Asadzadeh Dahraei S. R., Ahmadzad Asl M. & Hadi F. 2019, "Resilience in patients undergoing coronary artery bypass graft (CABG)". *Journal of Iran Medical Council* 2, 98-103.
- Atik E. L. 2013, *Liseli ergenlerde bağlanma stilleri ve psikolojik sağlamlık düzeyleri arasındaki ilişkide öz-yansıtma ve içgörünün rolü*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilim Üniversitesi.
- Aydın İ. 2015, *Cinayet suçundan dolayı cezaevinde bulunan hükümlü ve tutuklu erkeklerin sosyodemografik, suç ve genel psikolojik özellikleri açısından incelenmesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi.
- Aydoğdu T. 2013, *Bağlanma stilleri, başa çıkma stratejileri ile psikolojik dayanıklılık arasındaki ilişkinin incelenmesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi.
- Aydöner N. H. 2018, *Kadınlarda şiddete maruz kalma durumu ile sosyal destek algısı, depresyon ve psikolojik dayanıklılık arasındaki ilişkiler: Karşılaştırmalı bir çalışma*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Işık Üniversitesi.
- Bartone P., Hystad S., Eid J. & Brevik J. 2012, "Psychological hardiness and coping style as risk/resilience factors for alcohol abuse". *Military Medicine* 177, 517-524. <https://doi.org/10.7205/MILMED-D-11-00200>
- Bögemann S., Puhlmann L., Wackerhagen C., Zerban M., Riepenhausen A., Köber G., Yuen K., Pooseh S., Marciniak M., Reppmann Z., Uściłko A., Weermeijer J., Lenferink D., Mituniewicz J., Robak N., Donner N., Mestdagh M., Verdonck S., Van Dick R., Kleim B. & Kalisch R. 2023, "Psychological resilience factors and their association with weekly stressor reactivity during the COVID-19 outbreak in Europe: Prospective longitudinal study". *JMIR Mental Health* 10, e46518. <https://doi.org/10.2196/46518>
- Bonanno G. A. 2004, "Loss, trauma, and human resilience: Have we underestimated the human capacity to thrive after extremely aversive events". *American Psychologist* 59, 20-28. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.59.1.20>
- Bonanno G. A., Galea S., Bucchiarelli A. & Vlahov D. 2007, "What predicts psychological resilience after disaster? The role of demographics, resources, and life stress". *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 75, 671-682. <https://doi.org/10.1037/0022-006X.75.5.671>
- Bonta J. & Andrews D. A. 2017, *The Psychology of Criminal Conduct*. Routledge.
- Bozdağ F. & Ergün N. 2021, "Psychological Resilience of Healthcare Professionals During COVID-19 Pandemic". *Psychological Reports* 124, 2567-2586. <https://doi.org/10.1177/0033294120965477>
- Bradley R. & Davino K. 2007, "Interpersonal violence, recovery, and resilience in incarcerated women". *Journal of Aggression, Maltreatment & Trauma* 14, 123-146. https://doi.org/10.1300/J146v14n01_07
- Bronfenbrenner U. 1979, *The ecology of human development: Experiments by nature and design*. Harvard University Press.
- Çağlak D. R. 2017, *Fiziksel şiddet mağduru kadınlarda sosyal destek algısı, psikolojik dayanıklılık ve yaşam doyumu*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi.
- Caravaca Sánchez F., Aizpurua E., Ricarte J. J. & Barry T. J. 2021, "Personal, criminal and social predictors of suicide attempts in prison". *Archives of Suicide Research* 25, 582-595.

- <https://doi.org/10.1080/13811118.2020.1738293>
- Ceyhun K. 2018, *Yetişkin bireylerde algılanan sosyal destek ve psikopatolojinin psikolojik dayanıklılık ile ilişkisinin incelenmesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Okan Üniversitesi.
- Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü. 2025, Değerlendirme, Profil Araçları ve Rehabilitasyon Programlarının Geliştirilmesi Projesi (DEPAR). Kaynak: <https://cte.adalet.gov.tr/Home/SayfaDetay/depar-programi>. Erişim Tarihi: 17.05.2025.
- Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü. Ceza İnfaz Kurumlarından Salıverilen Hükümlülere Yönelik Yürütülen Çalışmalar. Kaynak: <https://cte.adalet.gov.tr/Home/SayfaDetay/saliverilenlere-yonelik-hizmetler>. Erişim Tarihi: 17.05.2025.
- Ceza ve Tevkifevleri Genel Müdürlüğü. Psiko-sosyal Yardım Servisi. Kaynak: <https://cte.adalet.gov.tr/home/sayfadetay/psiko-sosyal-servis-genel-bilgi>. Erişim Tarihi: 17.05.2025.
- Chmitorz A., Kunzler A., Helmreich I., Tüscher O., Kalisch R., Kubiak T., Wessa M. & Lieb K. 2018, "Intervention studies to foster resilience—A systematic review and proposal for a resilience framework in future intervention studies". *Clinical Psychology Review* 59, 78–100. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2017.11.002>
- Choi J. W., Cha B., Jang J., Park C. S., Kim B. J., Lee C. S. & Lee S. J. 2015, "Resilience and impulsivity in euthymic patients with bipolar disorder". *Journal of Affective Disorders* 170, 172-177. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2014.08.043>
- Choi Y. J. & Kim H. R. 2001, "Resilience in children of alcoholics". *Journal of Korean Alcohol Science* 2, 35-40.
- Christle C., Jolivet K. & Nelson C. 2005, "Breaking the school to prison pipeline: Identifying school risk and protective factors for youth delinquency". *Exceptionality* 13, 69-88.
- Cicchetti D. 2010, "Resilience under conditions of extreme stress: A multilevel perspective". *World Psychiatry* 9, 145-154. <https://doi.org/10.1002/j.2051-5545.2010.tb00297.x>
- Çıvgın U. 2015, *Hükümlülerin suç ve kaldıkları cezaevleri türlerine göre ruh sağlıklarının, psikolojik bağışlama ve psikolojik dayanıklılıklarının incelenmesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gediz Üniversitesi.
- Cohen S. & Wills T. A. 1985, "Stress, social support, and the buffering hypothesis". *Psychological Bulletin* 98, 310-357. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.98.2.310>
- Cohn M. A. & Fredrickson B. L. 2009, "Happiness unpacked: Positive emotions increase life satisfaction by building resilience". *Emotion* 9, 361–368. <https://doi.org/10.1037/a0015952>
- Coutu D. L. 2002, "How Resilience Works". *Harvard Business Review* 80, 46-55.
- Cutrona C. E. & Russell D. W. 1987, "The provisions of social relationships and adaptation to stress". In W. H. Jones & D. Perlman (Eds.), *Advances in personal relationships* Vol. 1, 37-67. JAI Press.
- Daining C. & DePanfilis D. 2007, "Resilience of youth in transition from out-of-home care to adulthood". *Children and Youth Services Review* 29, 1158-1178. <https://doi.org/10.1016/j.childyouth.2007.04.006>
- Dalai Lama & Cutler H. C. 2003, *The Art of Happiness: A Handbook for Living*. Riverhead Books.
- Damran Akyıldırım P. 2017, *Üniversite öğrencilerinde benlik saygısı, algılanan sosyal destek ve psikolojik sağlamlık arasındaki ilişkinin incelenmesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Arel Üniversitesi.
- Delioğlu G. 2019, *Açık ceza infaz kurumlarındaki erkek hükümlülerin algıladıkları ebeveyn tutumları ile psikolojik dayanıklılıkları arasındaki ilişkinin incelenmesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Deshields T. L., Heiland M. F., Kracen A. C. & Dua P. 2016, "Resilience in adults with cancer: Development of a conceptual model". *Psycho-Oncology* 25, 11–18.
- Diamond P. M., Wang E. W., Holzer C. E., Thomas C. & des Anges C. 2001, "The Prevalence of Mental Illness in Prison: A Review of Recent Studies". *Journal of Correctional Health Care* 7, 15-32. <https://doi.org/10.1177/107834580100700102>
- Distelberg B. J., Martin A. S., Borieux M. & Oloo W. A. 2015, "Multidimensional Family Resilience Assessment: The Individual, Family, and Community Resilience (IFCR) Profile". *Journal of Human Behavior in the Social Environment* 25, 552–570. <https://doi.org/10.1080/10911359.2014.988320>
- Dyer J. G. & McGuinness T. M. 1996, "Resilience: Analysis of the concept". *Archives of Psychiatric*

- Nursing* 10, 276-282.
- Elliott J. O., Charyton C., Sprangers P., Lu B. & Moore J. L. 2011, "The impact of marriage and social support on persons with active epilepsy". *Epilepsy & Behavior* 20, 533–538.
- Eminağaoğlu N. 2006, *Güç koşullarda yaşayan sokak çocuklarında dayanıklılık*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erarslan Ö. 2014, *Üniversite öğrencilerinde psikolojik sağlamlık ile depresif belirtiler ve yaşam memnuniyeti arasındaki ilişkide benlik saygısı, pozitif dünya görüşü ve umudun aracı rolünün incelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi.
- Ergün Başak B. 2012, *Düşük gelirli ailelerden gelen üniversite öğrencilerinin öz duyarılık, sosyal bağlılık ve iyimserlik ile psikolojik dayanıklılık düzeyleri arasındaki ilişkiler*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Eskişehir Anadolu Üniversitesi.
- Esmailzadeh Ghandehary M. R., Mottaghy Shahri M. R. & Mohamadi F. 2019, "Mental health status and resilience of female prisoners with an interventional role of physical activity". *Journal of Research and Health* 9, 488-495. <http://jrh.gmu.ac.ir/article-1-1707-en.html>
- Fazel S. & Danesh J. 2002, "Serious mental disorder in 23000 prisoners: a systematic review of 62 surveys". *The Lancet* 359, 545–550. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(02\)07740-1](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(02)07740-1)
- Fazel S., Hayes A. J., Bartellas K., Clerici M. & Trestman R. 2016, "Mental Health of Prisoners: Prevalence, Adverse Outcomes, and Interventions". *The Lancet Psychiatry* 3, 871-881. [https://doi.org/10.1016/S2215-0366\(16\)30142-0](https://doi.org/10.1016/S2215-0366(16)30142-0)
- Franczak M. 2023, *Emerging adults' perceptions of their family systems: Resilience and connections after the COVID-19 pandemic*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Lakehead University.
- Fraser M. W., Richman J. M. & Galinsky M. J. 1999, "Risk, protection, and resilience: Toward a conceptual framework for social work practice". *Social Work Research* 23, 129–208.
- Ganellen R. J. & Blaney P. H. 1984, "Hardiness and social support as moderators of the effects of life stress". *Journal of Personality and Social Psychology* 47, 156-163.
- Garnezy N. 1971, "Vulnerability research and the issue of primary prevention". *American Journal of Orthopsychiatry* 41, 101-116. <https://doi.org/10.1111/j.1939-0025.1971.tb01111.x>
- Gökmen A., Toprak Y. & Sami S. 2021, "A Coping Model for the Fear of COVID-19 in the Context of Coping and Psychological Resilience". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 17, 513-566. <https://doi.org/10.16947/fsmia.957122>
- Güler Yakıcı E. 2017, *Beliren yetişkinlerin psikolojik dayanıklılık düzeylerinde yordayıcı değişkenler olarak yaşam doyumu ve yalnızlık*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- Haase J. E. 2004, "The adolescent resilience model as a guide to interventions". *Journal of Pediatric Oncology Nursing* 21, 289-299.
- Harter S. L. 2000, "Psychosocial adjustment of adult children of alcoholics: A review of the recent empirical literature". *Clinical Psychology Review* 20, 311–337.
- Hensley C., Ruthland S. & Gray-Ray P. 2000, "The effects of conjugal visits on Mississippi inmates". *Corrections Compendium* 25, 1-3, 21-22.
- Hodgkinson R., Beattie S., Roberts R. & Hardy L. 2021, "Psychological resilience interventions to reduce recidivism in young people: A systematic review". *Adolescent Research Review* 6, 333–357. <https://doi.org/10.1007/s40894-020-00138-x>
- Holt P., Fine M. & Tollefson N. 1987, "Mediating stress: Survival of the hardy". *Psychology in the Schools* 24, 51-58. [https://doi.org/10.1002/1520-6807\(198701\)24:1<51::AID-PITS2310240110>3.0.CO;2-8](https://doi.org/10.1002/1520-6807(198701)24:1<51::AID-PITS2310240110>3.0.CO;2-8)
- Huang Y., Wu R., Wu J., Yang Q., Zheng S. & Wu K. 2020, "Psychological resilience, self-acceptance, perceived social support and their associations with mental health of incarcerated offenders in China". *Asian Journal of Psychiatry* 52, 102166. <https://doi.org/10.1016/j.ajp.2020.102166>
- Jiang S. & Winfree L. T. Jr. 2006, "Social support, gender, and inmate adjustment to prison life: Insights from a national sample". *The Prison Journal* 86, 32-55. <https://doi.org/10.1177/0032885505283876>
- Katsiyannis A., Ryan J., Zhang D. & Spann A. 2008, "Juvenile delinquency and recidivism: The impact of academic achievement". *Reading & Writing Quarterly* 24, 177-196.
- Kim J. W., Lee H. & Lee K. 2013, "Influence of temperament and character on resilience". *Comprehensive*

- Psychiatry* 54, 1105-1110. <http://dx.doi.org/10.1016/j.comppsy.2013.05.005>
- Kına D. 2019, *23 yaş üstü bireylerde travma sonrası büyüme düzeyinin travmatik yaşantı türü, algılanan sosyal destek, dünyaya ilişkin varsayımlar, psikolojik sağlamlık ve ruhsal belirti düzeyi değişkenleri ile yordanması*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ege Üniversitesi.
- Kohler P. D. 1993, "Best practices in transition: Substantiated or implied?". *Career Development for Exceptional Individuals* 16, 107-121.
- Kunuroglu F. & Vural Yüzbaşı D. 2021, "Factors promoting successful aging in Turkish older adults: Self-compassion, psychological resilience, and attitudes towards aging". *Journal of Happiness Studies* 22, 3663-3678. <https://doi.org/10.1007/s10902-021-00388-z>
- Lamond A. J., Depp C. A., Allison M., Langer R., Reichstadt J., Moore D. J., Golshan S., Ganiats T. G. & Jeste D. V. 2008, "Measurement and predictors of resilience among community-dwelling older women". *Journal of Psychiatric Research* 43, 148-154. <https://doi.org/10.1016/j.jpsychires.2008.03.007>
- Laozi 2001, *Tao Te Ching* (D. C. Lau, Çev.). Penguin Classics.
- Lee D., Lee S. J., Park C. S., Kim B. J., Lee C. S., Cha B., Seo J. Y. & Choi J. W. 2019, "The mediating effect of impulsivity on resilience and depressive symptoms in Korean conscripts". *Psychiatry Investigation* 16, 773-776. <https://doi.org/10.30773/pi.2019.04.02.3>
- Lee H. H. & Cranford J. A. 2008, "Does resilience moderate the associations between parental problem drinking and adolescents' internalizing and externalizing behaviors? A study of Korean adolescents". *Drug and Alcohol Dependence* 96, 213-221.
- Lipsitt L. P. & Demick J. 2012, "Theory and measurement of resilience: Views from development". In M. Ungar (Ed.), *The Social Ecology of Resilience: A Handbook of Theory and Practice*, 43-52. Springer New York. <https://doi.org/10.1007/978-1-4614-0586-3>
- Logan-Greene P., Green S., Nurius P. S. & Longhi D. 2014, "Distinct contributions of adverse childhood experiences and resilience resources: A cohort analysis of adult physical and mental health". *Social Work in Health Care* 53, 776-797. <https://doi.org/10.1080/00981389.2014.944251>
- Mandhouj O., Aubin H.-J., Amirouche A., Perroud N. A. & Huguelet P. 2014, "Spirituality and religion among French prisoners: An effective coping resource?". *International Journal of Offender Therapy and Comparative Criminology* 58, 821-834. <https://doi.org/10.1177/0306624X13491715>
- Markson L., Lösel F., Souza K. & Lanskey C. 2015, "Male prisoners' family relationships and resilience in resettlement". *Criminology & Criminal Justice* 15, 423-441. <https://doi.org/10.1177/1748895814566287>
- Masten A. S. 1994, "Resilience in individual development: Successful adaptation despite risk and adversity". In M. C. Wang & E. W. Gordon (Eds.), *Educational resilience in inner-city America: Challenges and prospects*, 3-25. Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Masten A. S. 2001, "Ordinary magic: Resilience processes in development". *American Psychologist* 56, 227-238. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.56.3.227>
- Masten A. S. 2004, "Regulatory processes, risk, and resilience in adolescent development". *Annals of the New York Academy of Sciences* 1021, 310-319.
- Masten A. S., Best K. M. & Garmezy N. 1990, "Resilience and development: Contributions from the study of children who overcome adversity". *Development and Psychopathology* 2, 425-444. <https://doi.org/10.1017/S0954579400005812>
- Maurović I., Liebenberg L. & Ferić M. 2020, "A review of family resilience: Understanding the concept and operationalization challenges to inform research and practice". *Child Care in Practice* 26, 337-357. <https://doi.org/10.1080/13575279.2020.1792838>
- Morano C. C. 2010, "Resilience and coping with trauma: Does gender make a difference?". *Journal Of Human Behavior In The Social Environment* 20, 553-568. <http://dx.doi.org/10.1080/10911350903275358>
- Moray S. 2019, *20-40 yaş arası bireylerde depresif belirtiler ile ebeveyn kabul-red algısı, psikolojik dayanıklılık ve stresle başa çıkma tarzları arasındaki ilişkilerin incelenmesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Arel Üniversitesi.
- Mowbray D. 2011, *Resilience and strengthening resilience in individuals*. UK: Management.

- Murray C. 2003, "Risk factors, protective factors, vulnerability, and resilience". *Remedial and Special Education* 24, 16–26. <https://doi.org/10.1177/074193250302400102>
- Nira A. W., Triharini M. & Nastiti A. A. 2020, "Factors Associated with The Resilience of Breast Cancer Patients Undergoing Chemotherapy". *Pedimaternurs. J.* 6, 89-99. <https://doi.org/10.20473/pmnj.v6i2.19478>
- Özbek E. & Aydoğan M. 2024, "Investigation of reflections of reformer Pilates exercises on the life quality of women with disc herniation". *Advances in Health and Exercise* 4, 63-68.
- Palmer N. 1997, "Resilience in adult children of alcoholics: A nonpathological approach to social work practice". *Health & Social Work* 22, 201–209.
- Patterson J. M. 2002, "Integrating family resilience and family stress theory". *Journal of Marriage and Family* 64, 349–360. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2002.00349.x>
- Perişan N. 2018, *Kaygı, psikolojik dayanıklılık ve başa çıkma yolları arasındaki ilişki: Üst bilişin aracı rolü*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Yeterlik Tezi, Maltepe Üniversitesi.
- Peterson S. J. & Bredow T. 2013, *Middle Range Theories: application to nursing research* 3rd edn. L. W. & Wilkins, Philadelphia New York: Wolters Kluwer Health.
- Pollock J. M. 2002, *Women, crime, and prison*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Rahat E. 2014, *Benlik kurgusu, sosyal destek, başa çıkma stilleri ve yılmazlığın üniversite yaşamına uyumu yordama güçlerinin incelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziosmanpaşa Üniversitesi.
- Ran H., Fang D., Che Y., Donald A. R., Peng J., Chen L., Wang S. & Xiao Y. 2022, "Resilience mediates the association between impulsivity and self-harm in Chinese adolescents". *Journal of Affective Disorders* 300, 34-40. <https://doi.org/10.1016/j.jad.2021.12.096>
- Rao G. P., Koneru A., Nebhineni N. & Mishra K. K. 2024, "Developing resilience and harnessing emotional intelligence". *Indian Journal of Psychiatry* 66, 255-261. https://doi.org/10.4103/indianjpsychiatry.indianjpsychiatry_601_23
- Ravanoglu A. 2018, *Ceza infaz kurumlarındaki mahkumlarda algılanan sosyal desteğin kurumdaki uyum ve ruhsal durum ile ilişkisinin incelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Işık Üniversitesi.
- Rew L., Taylor-Seehafer M., Thomas N. Y. & Yockey R. D. 2001, "Correlates of resilience in homeless adolescents". *Journal of Nursing Scholarship* 33, 33-40.
- Rutter M. 1987, "Psychosocial resilience and protective mechanisms". *American Journal of Orthopsychiatry* 57, 316-331. <https://doi.org/10.1111/j.1939-0025.1987.tb03541.x>
- Rutter M., Giller H. & Hagell A. 2001, *Antisocial behavior by young people*. Cambridge University Press.
- Sağ B. 2016, *Erken dönem uyumsuz şemalar ve pozitif algının, psikolojik dayanıklılık, depresyon ve psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkinin incelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi.
- Sakarya D. & Güneş C. 2013, "Van Depremi sonrasında travma sonrası stres bozukluğu belirtilerinin psikolojik dayanıklılık ile ilişkisi". *Kriz Dergisi* 21, 25-32. https://doi.org/10.1501/Kriz_0000000335
- Sakız H. & Aftab R. 2019, "Academic achievement and its relationships with psychological resilience and socio-demographic characteristics". *International Journal of School & Educational Psychology* 7, 263-273. <https://doi.org/10.1080/21683603.2018.1446372>
- Sari G. D. P. A., Kurniadi P., Muslimah S., Kaloeti D. V. S. & Sakti H. 2022, "The role of social support and resilience in prison inmates: Literature study". *Proceedings of International Conference on Psychological Studies (ICPSYCHE)* 3. <https://proceeding.internationaljournallabs.com/index.php/picis/article/view/69>
- Saruç S. 2013, *Kadın hükümlüler: Cezaevi yaşantısı ve tahliye sonrası gereksinimler*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi.
- Schulz P. & Park J. 2023, "Understanding resilience: Investigating the relationship between risk factors, resilience, and psychological well-being". *Academic Leadership Journal in Student Research* 6.
- Scott C. K., Grella C. E., Dennis M. L. & Funk R. R. 2014, "Predictors of recidivism over 3 years among substance-using women released from jail". *Criminal Justice and Behavior* 41, 1257–1289. doi:10.1177/0093854814546894
- Sellars J. 2006, *Stoicism*. University of California Press.
- Skowroński B. & Talik E. 2020, "Resilience and quality of life among people serving prison sentences in

- penitentiary institutions: The mediating role of social support". *International Journal of Social Research* 4, 44.
- Skowroński B. & Talik E. 2021, "Quality of life and its correlates in people serving prison sentences in penitentiary institutions". *International Journal of Environmental Research and Public Health* 18, 1655.
- Skowroński B. & Talik E. 2023, "Factors related to personal quality of life in prison inmates". *International Journal of Occupational Medicine and Environmental Health* 36, 291–302.
- Southwick S. M. & Charney D. S. 2012, *Resilience: The science of mastering life's greatest challenges*. Cambridge University Press.
- Southwick S. M., Bonanno G. A., Masten A. S., Panter-Brick C. & Yehuda R. 2014, "Resilience definitions, theory, and challenges: Interdisciplinary perspectives". *European Journal of Psychotraumatology* 5, 25338. <https://doi.org/10.3402/ejpt.v5.25338>
- Sygit-Kowalkowska E., Szrajda J., Weber-Rajek M., Porząyński K. & Ziółkowski M. 2017, "Resilience as a predictor of mental health of incarcerated women". *Psychiatria Polska* 51, 549–560. <https://doi.org/10.12740/PP/OnlineFirst/62617>
- Tejeda D. & Turner H. 2016, *The correlation between education and incarceration among Black males*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, California State University.
- Terzi Ş. 2005, *Öznel iyi olmaya ilişkin psikolojik dayanıklılık modeli*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi.
- Tsigkaropoulou E., Douzenis A., Tsitas N., Ferentinos P., Liappas I. & Michopoulos I. 2018, "Greek version of the Connor-Davidson Resilience Scale: Psychometric properties in a sample of 546 subjects". *In Vivo* 32, 1629–1634. <https://doi.org/10.21873/invivo.11424>
- Ülker Tümlü G. & Reçepoğlu E. 2013, "Üniversite akademik personelinin psikolojik dayanıklılık ve yaşam doyumu arasındaki ilişki". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 3, 205–213.
- Ungar M. 2012, "Social ecologies and their contribution to resilience". In M. Ungar (Ed.), *The Social Ecology of Resilience: A Handbook of Theory and Practice*, 1–463. Springer New York.
- Varıcıer Ş. E. 2019, *Yetişkin psikolojik sağlamlığı üzerine bir inceleme: Algılanan ebeveyn tutumu, kontrol odağı, algılanan sosyal destek ve stresle başa çıkma stilleri*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İbn Haldun Üniversitesi.
- Wagnild G. M. & Young H. M. 1993, "Development and psychometric evaluation of the Resilience Scale". *Journal of Nursing Measurement* 1, 165–178.
- Wallace K. A., Bisconti T. L. & Bergeman C. S. 2001, "The mediational effect of hardiness on social support and optimal outcomes in later life". *Basic and Applied Social Psychology* 23, 267–276. https://doi.org/10.1207/S15324834BASP2304_3
- Walsh F. 2016, "Family resilience: A developmental systems framework". *European Journal of Developmental Psychology* 13, 313–324. <https://doi.org/10.1080/17405629.2016.1154035>
- Werner E. E. & Smith R. S. 1982, *Vulnerable but invincible: A longitudinal study of resilient children and youth*. McGraw-Hill.
- Wexler J., Pyle N., Flower A., Williams J. & Cole H. 2014, "A synthesis of academic interventions for incarcerated adolescents". *Review of Educational Research* 84, 3–46.
- Windle G., Bennett K. M. & Noyes J. 2011, "A Methodological Review of Resilience Measurement Scales". *Health and Quality of Life Outcomes* 9, 8. <https://doi.org/10.1186/1477-7525-9-8>
- Wolfe T. & Ray S. 2015, "The role of event centrality, coping and social support in resilience and posttraumatic growth among women and men". *International Journal of Mental Health Promotion* 17, 78–96. <https://doi.org/10.1080/13642529.2015.1008799>
- Wolff N. & Caravaca Sánchez F. 2019, "Associations among psychological distress, adverse childhood experiences, social support, and resilience in incarcerated men". *Criminal Justice and Behavior* 46, 1630–1649.
- Wu Z., Liu Y., Li X. & Li X. 2016, "Resilience and associated factors among mainland Chinese women newly diagnosed with breast cancer". *PLOS ONE* 11, e0167976. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0167976>
- Xu J. & Ou L. 2014, "Resilience and quality of life among Wenchuan earthquake survivors: The mediating role of social support". *Public Health* 128, 430–437. <https://doi.org/10.1016/j.puhe.2014.03.002>

- Yağbasanlar O. & Öncü H. 2018, "Kavramsal Bir Bakış: Psikolojik Dayanıklılık". *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi* 7, 2.
- Yalım D. 2007, *First year college adjustment: The role of coping, ego-resiliency, optimism and gender*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi.
- Yıldız Ö. 2019, *Ağırlaştırılmış müebbet hapis cezası almış hükümlülerde başetme mekanizmaları ve psikolojik dayanıklılığın incelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Maltepe Üniversitesi.
- Yu X., Lau J. T. F., Mak W. W. S., Zhang J. & Lui W. S. 2011, "Factor structure and psychometric properties of the Connor-Davidson Resilience Scale among Chinese adolescents". *Comprehensive Psychiatry* 52, 218-224. <https://doi.org/10.1016/j.comppsy.2010.05.010>
- Zhang H., Zhao Q., Cao P. & Ren G. 2017, "Resilience and quality of life: Exploring the mediator role of social support in patients with breast cancer". *Medical Science Monitor* 23, 5969–5979. <https://doi.org/10.12659/msm.907730>

Kırsal Kadınların Dijital Sermaye Tipolojisi: Dikmen-Sinop Örneği

Typology of Rural Women's Digital Capital: A Case of Dikmen-Sinop

Ayşe GÜNDÜZ HOŞGÖR*
Miki SUZUKİ HİM**

Öne Çıkanlar:

- Çalışma dijital eşitsizliğin toplumsal cinsiyete dayalı farklılıklar içerdiğini yansıtmaktadır.
- Kırsal kadınların dijital sermayesi medeni durumları ve çalışma statülerine göre farklılık içermektedir.
- Çalışan kadınlar sosyal medyayı aktif olarak kullanmakta; bu yolla sosyal ağlarını genişletmektedir.
- Çalışan bekâr kadınlar ebeveyn kontrolünden bağımsız olarak dijital sosyal alanı aktif olarak keşfetmektedir.
- BİT kadınlar için iki ucu keskin bir kılıç gibidir; yani ataerkil neticeleri karmaşıktır.

Öz: Bu çalışma, kırsal kesimdeki kadınların dijital sermayesini ve bilgi-iletişim teknolojilerine (BİT) nasıl eriştiklerini, kullandıklarını ve yararlandıklarını incelemektedir. Dijital eşitsizlik çok boyutlu ve kesişimsellik içeren bir kavramdır. Kırsal nüfus dijital sermaye sahipliği açısından farklılıklar içermektedir. Çalışmada, dijital eşitsizliğin toplumsal cinsiyete dayalı karmaşıklığına ışık tutmak amacıyla, Dikmen-Sinop'un beş köyünden toplanan niceliksel ve niteliksel veriler analiz edilmiştir. 2013 yılında 218 kadına anket uygulanmıştır. Katılımcılar, kadınlar arasında farklı yaş grubu, medeni durum ve çalışma statüsündeki farklılıkları da gözетerek amaçlı örnekleme yöntemiyle seçilmiştir. 2014 yılında ise araştırmaya katılanların bulgularına dayanarak seçilen 27 kadınla derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Veriler feminist bakış açısıyla tematik ve karşılaştırmalı açıdan analiz edilmiştir. Çalışma kırsal kesimdeki kadınların dijital sermayesinin bir tipolojisini önermektedir. Kadınların dijital sermayesi ve BİT'in patriyarka iması, medeni durum ve istihdam durumuna göre farklılıklar içermektedir. Çalışmayan kadınlar cep telefonuna erişim ve kullanım konusunda erkek kardeşlerine veya oğullarına bağımlıyken ve bunun faydalarından sınırlı yararlanmaktadır. Çalışan kadınlar ise kullandıkları dijital cihazları kendileri satın alabilmekte ve özellikle genç kadınlar sosyal medyayı aktif olarak kullanarak monoton köy yaşamının ötesinde yeni sosyal ağlar ve alanlar keşfetmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dijital eşitsizlik, Dijital sermaye, Kırsal kadın, Sosyal medya

Highlights:

- The study sheds light on the gendered complexity of digital inequality.
- Rural women's digital capital differs in accordance with marital and employment statuses.
- Working women actively use social media and see benefits of expanding their social networks.

* Prof. Dr., Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Ankara, hosgor@metu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9043-5440

** Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Samsun, mikihim@omu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1426-8695

- Unmarried working women actively explore digital social space independent of parental control.
- ICTs can be a double-edged sword for women and its patriarchal implication is not straightforward.

Abstract: This study examines rural women's digital capital, and how they access, use and benefit from information and communication technologies (ICTs). Digital inequality is a multidimensional and intersectional concept. The rural population displays significant variation in terms of access to and possession of digital capital. To shed light on the gendered complexity of digital inequality, the study analyses the quantitative and qualitative data collected in five villages in Dikmen-Sinop. A survey was conducted with 218 women in 2013. Participants were selected by purposive sampling method in a way to include women of different age groups and marital and employment statuses. In 2014, based on the findings of the survey, in-depth interviews were carried out with 27 women. The data were analysed thematically and comparatively from a feminist perspective. The study proposes a typology of rural women's digital capital. Women's digital capital, as well as ICT's patriarchal implication, differ in accordance with marital and employment statuses. While non-working women depend on their brothers or sons for access to and use of a mobile phone and see its limited benefits, working women purchase digital devices by themselves and especially young women actively use social media to explore new social space beyond monotonous village life.

Keywords: Digital inequality, Digital capital, Rural women, Social media

Summary: This study examines how rural women access, use and benefit from information and communication technologies (ICTs) and create social space through a case study in Dikmen-Sinop, Türkiye. Increasingly connective, creative and vibrant social media is generating unique milieus for women in rural society that is often characterised by remoteness, idleness and stagnation. An implication of using a mobile phone, accessing social media and participating in digital networks is different for rural women from urban counterparts. However, it is known very little how it could be different since there is a limited number of studies regarding rural women's access, usage and real-life consequences of ICTs.

An increasing number of studies point out the complexity of digital inequalities beyond the earlier understanding of digital divide which narrowly focused on access. The complexity of digital inequality indicates the need for looking at rural population as a socioeconomically differentiated group rather than a homogenous group of which members are all similarly deprived of ICTs (Roberts *et al.* 2017). Digital inequality is multidimensional. It can be experienced in access (the first level), skills and usage (the second level) and real-world beneficial consequences (the third level) (Ferreira *et al.* 2021). Ragnedda (2018, 2367) defines the access, usage and competency of digital devices as “a bridge capital between offline and online life chances”, or digital capital. Digital capital can be accumulated, transferred and enhanced like other forms of capital. It is positively correlated with economic, cultural, social, political and personal capitals (Ragnedda *et al.*, 2024). Classic forms of capital boost the quantity and quality of digital capital on the one hand; the latter can enhance the former and make real-world consequences on the other hand (Ragnedda *et al.* 2022). Ragnedda and Ruiu (2020, 33) call this interrelationship between digital capital and the other capitals “double loop process”.

Although limited in number, interesting studies of rural women's access of ICTs point out the possibility of social media for especially young rural women for connecting, making networks and finding supports beyond immediate physical relationships (Rebollo-Catalan & Vico-Bosch 2014; Vega-Caro *et al.* 2015; Wang & Sandner 2019). In order to shed light on the complexity of digital inequality and understand the way in which digital capital differentiates women in rural area, this study scrutinises the following questions: 1) What is an implication of accessing and using internet and social media for rural women's life experiences?; 2) Do they transform family relations and how?; and 3) How do they manage the contrasting worlds of voluntary social relationship in digital space and obligatory social relationship in physical space?

To answer these questions, we analysed the quantitative and qualitative data that were collected originally for a study of rural women's non-agricultural wage work in Dikmen district of Sinop in 2013 and 2014 (Gündüz Hoşgör & Suzuki Him 2016; Suzuki Him & Gündüz Hoşgör 2017; 2019). The research was

designed from a feminist perspective which prioritises women's experiences and attempts to reveal the complexity of gender-based inequality (Harding 1986). 218 participants of a survey were selected from five villages by purposive sampling method in a way to include women of different age groups as well as marital and employment statuses. In-depth interviews were conducted with 27 women who were selected from the participants of the survey. Questionnaires of survey and in-depth interview included the questions regarding the access, usage and benefits of ICTs. The current study conducted a comparative thematic analysis of the data acquired from those questions according to women's age and marital and employment statuses. Dikmen has experienced agricultural decline since the early 2000s when tobacco production was abandoned. Many women from impoverished households go to work and earn wage from piecework at a seafood processing plant at the foot of the mountain.

As the result of the analysis, the study proposes a typology of rural women's access, usage and benefits of ICTs. Type I is unmarried non-working women. These women often possess outdated mobile phones, with push-buttons, passed down from their brothers who moved to urban areas. Older brothers sent phones to village homes for easier communication with their parents. Type I women rarely make phone call for themselves. They operate the gadgets in place of their parents who cannot manage to use them. They have access to phones but only as much as the airtime minutes their parents purchase, which are usually just enough for taking a call from family members who moved outside village. Mobile phone functions as a device to monitor a dutiful daughter. Type II is married non-working women. They have mobile phones, too. Their sons or sometimes brothers bought phones for them or brought ones they once used. They thus enjoy easier and more frequent communication with their sons, siblings and other relatives. Mobile phone functions as a tool of communication and solidarity with loved ones beyond obligatory relationship in village for these women. Type III is married working women. They bought mobile phones by themselves. They have access to internet and use social media. While they purchase ICTs, such as personal computer and smartphone, for their children, their children help them making social media accounts and teach them how to use it. Digital devices function as a means of intergenerational exchange for these women. Type IV is unmarried working women. These women have smartphones they bought by themselves and actively use social media for information and entertainment as well as communication not only with relatives but also with boy/friends. For these women, social media functions as a tool to expand their social world beyond monotonous village life and for some empowerment.

The study demonstrates that ICTs could be a device for control or empowerment for rural women according to their economic and cultural capitals. Older brothers can easily hear from their parents thanks to mobile phones. For that, they are dependent on young sisters who help their aging parents. However, parents pay bills and thus limit their daughters' use of mobile phone. Yet working women have economic, social and cultural capitals to purchase, upgrade and take advantage of smartphones. Especially young unmarried working women benefit from social media for creating social pace and relationship independent of their parents. Interestingly, social media could turn out to be a device of control by boyfriends for these young women. They accounted that they closed social media accounts by themselves or their boyfriends' requests as a sign of fidelity. These findings indicate an intricate relationship between ICTs and patriarchy.

Giriş

Bu çalışma, ücretli işte çalışan kırsal kadınların hayatındaki değişimleri ve güçlenme üzerine yürüttüğümüz araştırma projesinin bir parçasıdır. Proje kapsamında Dikmen-Sinop'ta deniz salyangozu fabrikasında çalışan kadınlar ve onlarla aynı köyde yaşayan ancak ücretli işte çalışmayan kadınlarla anket ve derinlemesine görüşmeler gerçekleştirdik. Kadınların tarım dışı çalışma deneyimleriyle ilgili tartışmalar başka akademik dergilerde yayınlandı (Gündüz Hoşgör & Suzuki Him 2016; Suzuki Him & Gündüz Hoşgör 2017; 2019). Bu makalede ise, son yıllarda kır sosyolojisinde önemli bir konu hâline gelen dijitalleşme ve kırsal dönüşüm alandaki literatüre katkıda bulunmak amacıyla kadınların bilgi ve iletişim teknoloji (BİT) kullanımı ile ilgili veriler yeniden analiz edilmektedir.

Günümüzde sanal (dijital) ortam pek çok bilişim ağını birbirine bağlayarak evrensel ölçekte yeni iletişim imkânları oluşturmaktadır. Hareketli ve çevrim içi olan bu ortam, özellikle mekânsal

duranlığı olan kırsal alanlarda, kadınlara özgün yeni iletişim zemini yaratmaktadır. Kırsal alanda yaşayan kadınlar için dijital ortama katılmak, cep telefonu ve sosyal medya kullanmak, kadınların toplumsal statülerini kentsel alandan daha farklı biçimde etkilemektedir. Bu noktadan hareketle, makalede, kırsal alanda yaşayan genç kadınların dijital kullanım üzerinden oluşturdıkları ağlar ile kendilerine nasıl yeni sosyalleşme ortamları yarattıklarını inceliyoruz. Araştırmada şu soruları irdeliyoruz: Kırsal kadınların dijital ortama bağlanma ve sosyal medya kullanımı yaşamlarını nasıl etkiliyor? Aile ilişkilerini nasıl dönüştürüyor? Dijital ortamda gönüllü inşa ettikleri iletişim ile fiziksel mekânda kurdukları zorunlu ilişkiler birbirine nasıl tezatlıklar yaratıyor? Bu soruları irdelemek çalışmamızın amacını oluşturmaktadır.

Günümüzde giderek artan sayıda araştırma, BİT'ler kullanılabilirliğine dar bir şekilde odaklanan dijital bölünmenin ilk anlayışının ötesine geçmekte ve bir dijital eşitsizlik karmaşıklığının ortaya çıktığını işaret etmektedir (DiMaggio & Hargittai 2001; Warschauer 2003; DiMaggio *et al.* 2004; van Dijk 2005). Norris'in (2001) tanımladığı gibi dijital bölünme dijital ortamda oluşan çeşitli eşitsizlikler kapsamaktadır. Varsıl-yoksul, kırsal-kentsel ve küresel Kuzey-Güney arasındaki dijital uçurumun varlığı artık kabul edilmektedir. Bununla birlikte, araştırmalar, toplumsal cinsiyet, sosyal sınıf ve yaş gibi diğer kesişimselliklere dayalı eşitsizliklerin dijital eşitsizliklere de yansıdığını göstermektedir (DiMaggio *et al.* 2004; Ragnedda *et al.* 2020). Dijital eşitsizliklerin boyutunu, sürecini ve sonuçlarını anlama çabaları ise yeni başlamaktadır (Ragnedda 2017; Ragnedda *et al.* 2020; Ragnedda & Gladkova 2020).

Türkiye'de, şimdiye kadar BİT'lerin farklı kullanımını inceleyen az sayıda ampirik araştırma bulunmaktadır. Dijital Kültür, Dijital Eşitsizlikler ve Yaşlanma (Fiğan & Özdemir 2020), medya çalışmaları ve gerontoloji alanında çalışan bilim insanlarının öncü iş birliğinin bir ürünüdür. Bu yayında yer alan araştırmalar, bilgi ve teknolojinin hızlı bir şekilde dijitalleştirilmesinin yaşlı yetişkinleri olumsuz etkilediğini yansıtmakta ve yaşanan dezavantajların toplumsal cinsiyet, sosyal sınıf, etnisite ve engellilikle kesiştiğini vurgulamaktadır. Arun ve diğerlerin (2022) COVID-19 salgını sırasında Türkiye'de yaşlıların yalıtılma hissiyle başa çıkma stratejisi olarak medya kullanım pratiklerinin neler olduğu incelediği araştırmada toplumsal cinsiyet ve sosyal sınıf pozisyonuna göre yaşlıların dijital sermaye olarak kavramsallaştırılan dijital sahipliği ve dijital yetkinliğin farklılaştığı görülmüştür. Ulusal düzeyde analiz edilen veriler, BİT'lerin kullanımının gelir, eğitim ve toplumsal cinsiyete göre farklılıklar içerdiğini işaret etmektedir (Öztürk 2005; Akca & Kaya 2016). Türkiye İstatistik Kurumunun 2004-2015 verilerini inceleyen Akca ve Kaya'nın araştırması (2016), kadınların erkeklere ve kırsalda yaşayanların şehirlerde yaşayanlara göre giderek artan -ancak önemli ölçüde- daha az internet erişimlerinin olduğunu göstermektedir. Kırsal kadınların internet kullanımları ise oldukça sınırlıdır. Bununla birlikte, toplumsal cinsiyet ve yerleşim yerinde göreceli hareket kısıtlılığı, BİT'lerin kırsal alanda yaşayanlara sosyal ve kültürel sermaye geliştirme imkânı sağlamaktadır (Hilbert 2011). Biz de çalışmamızda, Sinop'ta 2013 ve 2014 yılları arasında yürüttüğümüz araştırmamızda elde ettiğimiz kırsaldaki kadınların cep telefonu sahipliği ve internet erişimleri bulgularını inceleyerek, BİT'lerin kadınların güçlendirilmesi için potansiyelini ve dijital eşitsizliğin karmaşıklığını araştırdık.

Kavramsal Çerçeve

Dijital eşitsizliğin karmaşıklığı, araştırmaların basit kırsal-kentsel bölünmenin ötesine geçerek kırsal nüfusun BİT altyapısından yoksun homojen bir grup yerine sosyoekonomik olarak farklılaşan bir grup olarak görmesi gerektiği işaret etmektedir (Roberts *et al.* 2017). Dijital eşitsizlik, erişim (birinci düzey), beceriler ve kullanım (ikinci düzey) ve faydalı sonuçlar (üçüncü düzey) gibi çoklu boyutta deneyimlenebilmektedir (Ferreira *et al.* 2021). Ragnedda (2018) dijital araçlara ulaşım ve dijital yetkinliğini hem çevrim içi hem de çevrim dışı yaşam şansları

farklılaştıran bir köprü kurucu sermaye olarak tanımlamaktadır. Bourdieucu yaklaşımla kavramsallaştırılan bu dijital sermaye, diğer sermayeler gibi biriktirilebilen, aktarılabilen ve güçlendirebilen bir kaynaktır. Britanya'nın ulusal örnekleme üzerine yapıldığı analizlerde Ragnedda ve diğerler, bir yandan sosyal, kültürel, ekonomik ve kişisel sermayelerin dijital sermaye hacimi ile pozitif ilişkiler olduğunu (Ragnedda *et al.* 2024) ve öte yandan yüksek dijital sermayenin diğer sermayeleri güçlendirdiğini (Ragnedda *et al.* 2022) tespit etmişlerdir. Klasik sermayeler dijital sermaye hacmini farklılaştırırken dijital sermaye birikimi çevrim dışı hayatında çeşitli sermayeleri artırmaya yardımcı olabilmektedir. Ragnedda ve Ruiu (2020, 33) dijital sermaye ve diğer sermayeler arasında gözlemlenen bu ilişkileri “çift döngülü süreç” olarak açıklamaktadır. Örneğin, Akıllı Telefon ve Akıllı Yaşlanmanın Antropolojisi (The Anthropology of Smartphones and Smart Ageing) başlıklı küresel araştırma projesinden ortaya çıkan Akıllı Telefonla Yaşlanmak (Ageing with Smartphones) serisi 9 farklı ülkede orta yaşlıların dijital dünya deneyimlerini incelediği etnografik çalışmalardır. Bu çalışmalar dijital sermaye ve diğer sermayeler arası etkileşimli “çift döngülü süreç”in orta-sınıf orta yaşlılar ve yaşlılar nasıl deneyimlemekte olduğu göstermektedir. Çalışmalarda incelenen orta-sınıf yetişkinler, yaşlanmanın getirdiği olumsuzluklara karşı dijital imkânlarla erişimin ötesinde sosyal ağları oldukça yaratıcı bir şekilde kullanarak iş ve hobilerle meşgul olmak, eski arkadaşlar ve uzak akrabalarla ilişkini canlandırmak, yeni arkadaş grubu kurmak, kuşaklararası çatışmayı çözmek ve sağlığı yönetmek gibi faydalı sonuçlar sunmaktadır (Duque 2022; Garvey & Miller 2021; Haapio-Kirk 2024).

Kırsal kadınlar için dijital araçlara erişim ve yetkinliğin gerçek hayatında oluşturduğu somut sonuçlarla ilişkiyi inceleyen oldukça az araştırma bulunmaktadır. Bu kıymetli araştırmalardan biri de “Kırsal Kadınların Çevrimiçi Sosyal Ağlara Dijital Katılımının Bir Faktörü Olarak Algılanan Sosyal Destek” (Perceived Social Support as a Factor of Rural Women's Digital Inclusion in Online Social Networks) başlıklı çalışmadır (Rebollo-Catalan & Vico-Bosch 2014). Çalışma, İspanya kırsalında kadınların dijital ağlara sosyal olarak nasıl katıldıklarını incelemektedir. Araştırmada, Endülüs'ün kırsal kesimlerinde yaşayan 18 ile 65 yaş arasındaki 478 kadına, dijital katılım ve dijital ortamda sosyal destek algısını ölçen iki ölçek uygulanmıştır. Çalışmada, kadınların çevrim içi sosyal ağlarda algıladıkları sosyal desteğin yaşa, aile yapısına ve istihdam durumuna bağlı olarak nasıl farklılaştığı incelenmektedir. Bulgular, katılımcıların orta düzeyde destek alındıklarını ve alınan sosyal destekte önemli farklılıklar bulunduğunu yansıtmaktadır. Araştırmada genç, öğrenci, bekâr, çocuğu olmayan, Facebook kullanan kadınlar sosyal ağlarda daha yüksek düzeyde sosyal destek algıladıklarını ifade etmişlerdir. Aynı araştırmanın nitel bulgularına dayanarak yazılan “Kırsal Alandaki Kadınların Sosyal Sermayesinin Geliştirilmesinde Sosyal Ağ Sitelerini Kullanma Nedenleri” (Motives for Using Social Networking Sites in the Development of Rural Women's Social Capital) başlıklı makalede ise (Vega-Caro *et al.* 2015), 13 kadınla dijital ağlardaki deneyimleri hakkında yaptıkları otobiyografik görüşmelerin bulguları sunulmaktadır. Sonuçlar, sosyal ağ sitelerinin kadınlara çeşitli ilgi alanlarıyla bağlantılı sosyal katılım fırsatları sunduğunu ortaya koymaktadır. Bu katılım kadınları sosyal ve kültürel açıdan güçlendirmektedir.

Aslında İspanya'da yapılan bu araştırma aynı zamanda kırsalda yaşayan yaşlı kadınların dijital dışlanma riskinin gençlerden daha yüksek olduğunu da işaret etmektedir. Bulgular, özellikle yaşlı kadınların kırsalda sadece mekânsal uzamda değil, dijital ortamlarda da dışlandığını göstermektedir. Dijital ortamlarda var olma deneyimi bilgi ve sosyal sermaye oluşumu açısından da kadınlar arasında nesil farkı içermektedir. Genç kadınlar dijital ortamlarda daha aktif, katılımcı ve kendi nesli arasında paylaşımcılığı deneyimlerken, yaşlı kadınların (örneğin, bu genç kadınların annelerinin) kontrolünden kendilerini soyutlayabildikleri görülmektedir. Rebollo-Catalan ve

Vico-Bosch (2014) ve Vega-Caro ve diğerleri (2015) dijital ortamdaki sosyal ağlarda aktif ve katılımcı bir genç kadın oluşumuna ilişkin çıkarımlar sunmaktadır.

Kırsal alanda kadınların dijital ortamlara katılımlarıyla ilgili sınırlı araştırmalardan bir diğeri ise Çin’de yürütülmüştür. “‘Kuyudaki Kurbağa’? Wechat Platformu Aracılığıyla Çinli Kırsal Kadınların Sosyal Medya Uygulamalarına İlişkin Etnografik Bir Çalışma” (Like a “Frog in a well”? An Ethnographic Study of Chinese Rural Women’s Social Media Practices Through the WeChat Platform) (Wang & Sandner 2019) başlıklı araştırma kırsal kadınların WeChat deneyimlerini incelemektedir. Makalede, Çin bağlamında, önceki araştırmalar da ulusal göçmenlerin ve kırsalda ikamet edenlerin bilgi ve iletişim teknolojilerini kullanımlarının incelendiği; ancak kırsal kesimdeki kadınların sosyal medya uygulamaları üzerine çalışmaların nadir olduğu vurgulanmaktadır. WeChat gibi sosyal medya platformlarının kırsal kesimdeki kadınların günlük yaşamlarında oynadıkları rol ve onların çevrim içi etkileşimlerine dayalı dönüşümleri, niteliksel araştırma yöntemleri ile derinlemesine inceleyen araştırmaların olmadığı vurgulanmaktadır. Literatüre katkı sunmak amacıyla Çin’in güney merkezindeki Hanpu Kasabası’nda WeChat’in 40 ila 52 yaşları arasındaki 25 kırsal kadın tarafından kullanımını araştıran çalışmada, veriler 2015 yılında 5,5 aylık bir süre boyunca toplanmıştır. WeChat, Çin kökenli çokuluslu teknoloji şirketinin geliştirdiği anlık mesajlaşma, sosyal medya ve mobil ödeme gibi işlevler kapsayan çok fonksiyonlu uygulamadır. İşletmeciler ise ürünler pazarlamak ve müşterilerle iletişiminin koruması için bu uygulamayı bir platform olarak kullandığı görülmektedir. Üretim eksenli nedenlerle katılmalarının yanı sıra, bu dijital platforma katılan Çinli kırsal kadınlar kendilerini daha az izole hissettiklerini ve sosyal açıdan gelişme fırsatı yakaladıklarını belirtmişlerdir. Bir katılımcının ifadesiyle: “Bizim gibi insanlar zaten ‘kuyudaki kurbağalar’ gibidir, nadiren dışarı çıkarlar. Bu [WeChat’te] pek çok şey öğrenebiliyorum. Bazen sınıf arkadaşlarım ürünlerinin fotoğraflarını yayınlıyor ve ... [Bundan] öğrendiğim bilgi kendi üretimimde yol gösterici oluyor. WeChat ağı dışında, nadiren bu şeylerle iletişime geçiyorum” (Wang & Sandner 2019, 24). Bulgular, WeChat kullanarak kırsal kadınların bilgi oluşturma, iş zekâsı geliştirme, duygusal iletişim kurma ve yeni öz farkındalık düzeylerinde artma gibi katkıları olduğunu göstermektedir.

Özetle literatürde, dijital alan kullanımıyla ilgili sınırlı çalışma bulunmaktadır. Yine de Baker (2013) makalesinde etnografik araştırmalarda Facebook gibi dijital ortamların kullanımının “araç olarak”, “veri olarak” ve “bağlam olarak” üç parçalı bir kavramsallaştırma önermektedir. Buradan hareketle, bizim açımızdan da dijital kullanım bağlamsal önem taşıyor. Makalemizde dijital platformlarda ne tartışıldığından öte, kullanıcıların kim oldukları ve sosyolojik nasıl bir profil oluşturduklarını, birbirlerinden nasıl farklılaştıklarını anlamaya çalıştık. Araştırma bulgularımıza dayanarak kırsal kadının sosyal medya kullanımını kavramsallaştırmak adına bir “tipoloji” öneriyoruz.

Yöntem

Çalışma feminist yöntembilimin yön verdiği yorumlayıcı bir çalışmadır. Feminist yöntembilim, kadınlar için politik ve etik kararlılıktan ilham alan, kadınların tecrübelerine dayanan, feminist kuramların ışık tuttuğu ve kadınlara karşı sorumlu olan bir yöntembilim türüdür. Öte yandan feminist yöntembilim, erkek odaklı bilgi yerine kadın odaklı bilgi üretmeye yönelik bir çaba değil, toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki sistematik eşitsizliği anlatan feminist bilgi üretme girişimidir (Harding 1986). Bu yönüyle feminist yöntem kadın ve erkek arasında daha insani bir ilişki kurulmasına yönelik “dönüştürücü değişim” için çalışma olanağı sağlar (Ertürk 2004).

Araştırma demografik dönüşüm neticesinde nüfusu bir milyonun altında olan ve araştırmanın

yapıldığı yıllardan beri oransal olarak Türkiye’de en fazla yaşlı nüfusa sahip tek bölge olma özelliğini taşıyan Sinop kırsalında yürütüldü (TÜİK 2014). 2023 yılında ilin yaşlı nüfus oranı yüzde 20 olmuştu (TÜİK 2024). Yukarıda değinildiği gibi araştırma başlangıçta Dikmen ilçesinin kırsal kesimindeki kadınların tarım dışı ücretli işlerini incelemek için tasarlandı. Bu makalede vaka analizi niteliğinde kırsal bölgede yaşayan kadınların çevrim içi sosyal ağlara dijital katılım deneyimleri değerlendirildi. Araştırmada nicel ve nitel araştırma teknikleri birlikte kullanıldı. 2013 yılında Sinop ilinin Dikmen ilçesinde bulunan beş farklı köyde 218 kadınla sosyal medya soruları da içeren bir anket çalışması gerçekleştirildi. Görüşmeciler, medeni ve çalışma durumu ve yaş grupları farklı olan kadınlardan amaçlı örnekleme yapılarak seçildi. 2014 yılında ankete katılan kadınlardan yine farklı medeni ve çalışma durumu ve yaş gruplarında 27 kişi ile yüz yüze derinlemesine mülakatlar yapıldı. Kadınların çevrim içi sosyal ağlara dijital katılımı ve sosyal medya kullanımı bu derinlemesine mülakatlarda daha detaylı ele alındı.

Çalışmanın gerçekleştiği köylerin olduğu bölge dağınık yerleşimin hâkim olduğu dağ köylerinden oluşuyordu. Bölge İstanbul başta olmak üzere sürekli olarak göç veriyordu. 2000’li yıllardan sonra tarımsal üretim oldukça azalmıştı. Köylüler yok denecek kadar az miktarda geçimlik tarımla uğraşmaktaydı (buğday, mısır, yeşil sebze gibi). Köylülüğün çözülmesi sonucunda, küçük meta üretimi ortadan kalkmış ve birçok hanede yoksulluk derinden hissedilmekteydi. Ana sahil yoluna birkaç kilometre mesafede, köyün kuzey sınırı kıyısında, yatırım teşvik bölgesi olarak tayin edilen ve bir deniz ürünü işleme fabrikası dâhil olmak üzere birkaç fabrikana ev sahipliği yapan küçük bir sanayi bölgesi bulunmaktaydı. Bölge kırsalın proleterleşmesine tanık olmaktaydı. Özellikle bu köylerden bazı kadınlar, bu proleterleşme sürecinde esnek üretim yapan deniz ürünü işletme fabrikasında çalışmaktaydı. Makalede hem fabrikada çalışan hem de çalışmayan kadınların yaş ve medeni durumları göz önünde bulundurularak karşılaştırmalı bir analiz yapıldı.

Bulgular

Görüştüğümüz kadınların ortalama yaşı 43’tü. Kadınların yaşları 15 ile 86 arasında değişmekteydi. Aldıkları ortalama eğitim yılı ise 4,5’ti. Görüşülen kadınların çoğu (149 kadın) evliydi. 45’i bekâr ve 24’ü dul, boşanmış ya da eşinden ayrılmış durumdaydı. Hane halkı büyüklüğü ortalama 4,4 kişiydi. Seksen dört kadın çekirdek hanede, 69’u geniş hanede ve 38’i tek başına ya da çoğunlukla kocası olmak üzere tek bir hane üyesiyle birlikte yaşıyordu. Görüşülen kişilerin neredeyse tümünün evinde en az bir televizyon vardı. Kadınların neredeyse dörtte üçünün kendi cep telefonu; 17’sinin internet erişimi ve kendi Facebook hesapları mevcuttu. Bulgular, kadınlar arasında **yaşa, evlenme statüsüne ve ücretli emek piyasasına katılıp/katılmama** durumuna bağlı olarak cep telefonu kullanımı ve sosyal medya deneyimlerinin farklılaştığını yansıttı. Sosyal medya ile en az bağlantılı olan grubu evlenmemiş ve ücret karşılığında hiç çalışmamış kadınlar oluşturuyordu. Bu nedenle aşağıda farklı tipolojiler ekseninde bulguları tartışacağız.

Tipoloji I: Bekâr, Çalışmayan Kadınların Cep Telefonu ve Sosyal Medya Kullanım Deneyimleri

“Ağabeylerim beni arıyor, ben onları arıyorum. Benim için değişen pek bir şey olmadı”

Hanede çalışmayan bekâr kadınların cep telefon sahipliğine karar veren ve alan kişi genellikle **ağabeylerdi**. Aslında bu durum patriarkanın nasıl dönüştüğünde önemli bir göstergesiydi. Babanın yerini “ağabeylerin” alması onların kırsal alan dışında emek piyasasına erken katılımlarıyla önemli boyutta ilişkiliydi. Önceki makalelerimizde belirttiğimiz gibi, genç erkekler haneden erken yaşta ayrılmış, ilçelere ya da kentlere göç etmiş, çalışmaya başlamış ve kendi

ailelerini kurmuşlardı (Gündüz Hoşgör & Suzuki Him 2016; Suzuki Him & Gündüz Hoşgör 2017; 2019). Ancak, genellikle baba evine düzenli maddi destekte bulunmuyorlardı. Kırsalda geride bıraktıkları aileleri ile akrabalık bağları sürüyordu. Özellikle çıkan ihtiyaçlarda kararlara katılıyorlardı. Örneğin, araştırmada ebeveynler genellikle kırsaldaki ev telefonu faturalarının yüksek gelmesinden ötürü cep telefonun kullanımına geçtiklerini belirttiler. Süreçte değişen teknolojik bilgiyi takip edememekten ötürü, erkek çocuklarının kendileri için aldıkları cep telefonlarını kızlarına devrettiklerini iletiler. Ancak, yine de kontrol ebeveynlerdeydi; örneğin kontörü az yükleyerek kızlarının cep telefonunu kullanım uzunluğunu denetleyebiliyorlardı.

18 yaşında sahip oldum cep telefonuna. ... Ağabeyim bana aldı, babama verdim, sonra bana da bir tane daha aldı. Ev telefonuna çok fatura geliyordu acayip. Hiç konuşmasan 30 lira geliyordu. Hiç kaldırmıyorsun şöyle bile. Babam ben anlamıyom bundan bizi alıştır demişti. Onların (anneme/babama) ikisine de gösterdim. Babam sıkılıyorum diyordu ama. Kontürü babam koyuyor. Ha böyle beş kapanmayacak kadar. Öyle şeyi yok hani arayanı açacak kadar. Genelde ablamla konuşurum. Ablam İstanbul'da ya hani içten yakınız. Tütün kırdığımız için beraber. Annem babam ne kadar konuştuğumuzu bilirler ama her şeyi yanlarında yaparım hani onlara karşı hiç şey yapmam (Bekâr, hiç çalışmamış, 24 yaşında).

Faturalı ya da kontörlü telefon sahipliği ebeveynlerin kızlarını bir biçimde kontrol altında tutma yöntemi idi. Kızlar açısından kontür bitince telefonla konuşma şansıda bitiyordu; zira çalışmadıkları için yeniden kontür yüklemeye hanedeki erkeklere bağımlıydılar. Amaç cep telefonu aracılığıyla kız çocuklarına istenildiği anda ulaşabilmektir. Kullandıkları telefonlarla sosyal medyaya erişimleri yoktu. Aşağıdaki alıntıda görüleceği üzere, bu patriarkal kontrolde yine ağabeyler başroldeydiler:

- **Sizin cep telefonunuz var mı? Varsa kaç yaşında aldınız?**
- Var, daha yeni.
- **Kim aldı?**
- Ağabeyim gönderdi.
- **Siz mi istediniz?**
- Yoo, onlar gönderdi.
- **Nasıl, iyi mi oldu?**
- Yoo, benim için değişen birşey yok.
- **Nasıl, onlar mı arıyor ya da siz birini arıyor musunuz?**
- Ağabeylerim beni arıyor, ben onları arıyorum. Benim için değişen pek birşey olmadı.
- **Başka kiminle görüşüyorsunuz?**
- Başka kimseyle görüşmüyorum. Sadece ailemle görüşüyorum, başka kimseyle değil. Kontürü yetiştiremiyorum ki. (Bekâr, Hiç Çalışmamış, 19 yaşında)

Tipoloji II: Evli, Çalışmayan Kadınların Cep Telefonu ve Sosyal Medya Kullanım Deneyimleri

“Telefonun kötü yönü olur mu, yok benim için iyi bir şey”

Kadınların, evli ve çalışmayan olmalarının yanı sıra, yaşları da sosyal medya kullanımlarında önemli bir diğer kesişimsel özellik getiriyordu. Bu kadınlar arasında kendi telefonu olanlar tuşlu telefon kullanıyorlardı ve sosyal medya kullanıcısı yoktu. Kadın yaş aldıkça, özellikle cep telefon kullanımı daha işlevsel bir anlama geliyordu. Farklı yerlere göç etmiş aile ve akraba üyelerine

ulaşım, onlarla bağlantıda olmak bir biçimde dayanışma içerisinde olmak, kırsaldaki zor zamanları aşmak için geliştirdikleri yaşam stratejileri arasındaydı.

Yine bu grupta, yukarıda bahsettiğimiz gibi genellikle genç erkeklerin (oğul ya da ağabeylerin) cep telefonu alan ve ekonomik anlamda masraflarını karşılayan konumda olduklarını gördük. Kente göç etmiş, yeni model bir cep telefonu aldıklarında, eskisini kırsala – annesine ya da kız kardeşlerine – gönderen bu erkek çocukları, kır ile kent bağlantısının kurucularıydı. Örneğin:

- *Gülçin (kız), bizim telefonumuz var mıydı? Var Var.*
- **Kim aldı peki?**
- *Oğlan aldı. (Kız: Ağabeyim kendine yeni telefon aldı, eskisini bize gönderdi). Bizim ev telefonumuz bile yoktu.*
- **Nasıl haberleşiyordunuz?**
- *Komşunun vardı, bizi aradıkları zaman oraya giderdik oradan konuşurduk. Babasına da aldılar. Oğlan yenisini alınca beğenmediklerini bize gönderiyor. Telefonlada genellikle çocuklarımla kardeşlerimle görüşüyorum. Öyle çok fazla kişiyle konuşmuyorum.*
- **Eşiniz kiminle konuşup konuşmadığınıza karışır mı?**
- *Yok yok öyle karışmaz.*
- **Cep telefonun olması sizin için iyi bir şey mi?**
- *Tabii kızım ben ameliyat oldum evlatlarım, kardeşlerim bana oradan ulaştı o olmasa daha zor olurdu. Evde telefon yokken zor oluyordu. Telefonun kötü yönü olur mu, yok benim için iyi bir şey (Evli, Hiç çalışmamış, 47 yaşında).*

Benzer biçimde bir diğer katılımcı oğlunun kendisine cep telefonunu anneler gününde hediye ettiğini belirtti:

Benim var, geçen seneki anneler gününde oğlanlar hediye aldıydı. He, oğlanlar hediye aldıydı işte. Ya ben şöyle, arıyoruz bulamıyoruz dediler. Mesela babam bir tarafta oluyor seni bulamıyoruz telefon alalım dediler. Bende kullanamam okumuşluğum yok diyordum istemiyordum. Onlar da işte sürpriz olsun diye anneler gününde bir hediye alalım anama demişler ikisi bir araya gelmişler. Aldılar şimdi alıştım, çocukları da arıyorum. Uzun uzadıya arayamıyorum ama köyleri bile bununla arayabiliyorum yani. Kaydettim, numara çeviremem. Alırsam onu da çeviririm de o kadarına uğraşmadım. İyi oldu tabii iyi olmaz mı? Bu mesela bazen aşağı gidiyor, Kanlıçay dediğimiz yere gidiyor, bir şey lazım olsa nerden haber yollayacam? Buna lazım olsa köyden, nerden haber yollayacak? He, o yüzden iyi oldu yani sevindim iyi oldu, güzel oldu. (Evli, hiç çalışmamış, 51 yaşında).

Araştırmamızda evli kırsal kadınlar arasında ise, kendilerine bağlanan bakım parasıyla cep telefonu alanlara rastladık. Örneğin, 54 yaşındaki evli ancak hiç çalışmamış, engelli kızını sık sık hastaneye götüren bir kadın katılımcı, cep telefonunu evdeki sabit telefondan eşiyle bağlantı kurmak için aldığını belirtti:

*Valla 3 seneden beri var. Ev telefonunu beyim bağlattı. **Cep telefonumu ben kendim aldım kendime. (Şey o bakım parasıyla?)** He he o bakım maaşıyla alıyordum zaten. İyi oldu tabii ben nere gitsem haber veririm, haberi olur. Benim haberim olur. O beni arar. Ben felan yerdeyim derim.*

Arar cep telefonu olmasaydı nereden haberim olacaktı benim o zaman. Benimle gelirse haberim olur. Ben hastanede kalmış olsam açarım derim ki ben hastanedeyim derim beni düşünme derim. (Evli, hiç çalışmamış, 54 yaşında).

Tipoloji III: Evli, Çalışan Kadınların Cep Telefonu ve Sosyal Medya Kullanım Deneyimleri **“Uzaktakiler Yakın Oldu!”**

Evli ve çalışan kadınların ortak özellikleri cep telefonlarını çalışmaya başladıktan sonra kendilerinin almış olmalarıydı. Çalışan kadınların birçoğunun telefonları akıllı telefonlardı. Böylece internet üzerinden, Facebook ve Instagram gibi sosyal medya etkinliklerine bağlanabiliyorlardı.

Genellikle sosyal medya hesaplarını **oğulları** açıyordu. Eski tanıdıklarıyla böylece yeniden bağlantı kurabiliyorlardı. Bazı çalışan kadınlar ya çalıştıkları kazançlarıyla ya da İstanbul’a göç etmiş erkek akrabaları aracılığıyla bilgisayar satın almışlardı. Genellikle ilk önce bu bilgisayarlar evdeki erkek çocuklarına alınmıştı, zamanla teknoloji geliştikçe akıllı telefonlara sahip olan bu genç erkekler bilgisayarlarını evdeki kız kardeşlerine ya da çalışan annelerine devretmişlerdi. Ve bu bilgisayarlarda bazı çalışan kadınlar çocukları ve akrabaları yardımıyla Facebook hesapları açtırmışlardı.

Evli ve çalışan kadınların, kız ve oğlan çocukları üzerinden geliştirdikleri dayanışmanın önemli bir boyutunu cep telefonu ve sosyal medya kullanımında görebiliyoruz aslında. Bir tür değişim yaşanıyordu. Anneler çocuklarına teknolojik cihazları satın alıyordu; çocuklar da teknoloji yenilendikçe annelerine eski cihazlarını devrediyorlardı ve bu cihazların kullanım bilgi ve becerisini aktarıyorlardı. Bu görünmez müttefiklik patriarkanın yeni biçimlerinden birini oluşturuyordu. Aşağıdaki alıntı bunu güzel özetliyor:

*Tabii kendim aldım cep telefonumu, çalışmaya başlayınca aldım. Ondan önce zaten kimsede pek yaygın değildi. Sosyal medya kullanıyorum, oğlumla görüşüyorum öyle bakıyorum. Facebook hesabımda var (gülüyor). Eltimin kızı açtı bana. Zaten pek bakmıyorum ama kızlar dedi açalım, tamam dedim bilgisayardan giriyorum. Bakıyorum arkadaşlara. Çocuklara bilgisayar aldım bende. Orda böyle tanıdıkla görüşüyorum başkalarının fotoğraflarına bakıyorum ... **Uzaktakiler yakın oldu!** Haberleşiyoruz. Resimler hatıra kalıyor. Güzel yanı anı kalıyor. Şimdi çocuklarda hep büyük telefonlar var, bilgisayardan girmiyorlar, telefonla hallediyorlar. Her şeyi internete telefondan giriyor, bilgisayardan girmiyorlar artık. Bizimkilerde de o kocaman telefonlardan var, büyük oğlum aldı onlara. Oğlum 4 yıllık kazanırsa öğretmenlik istiyor. Yeter ki okusunlar, kızıma diyorum, kızım acele etme zamanı gelince her şey bak beni görüyorsun diyorum sakın kanma kimseye. Şımarık değil kızım ama biri kafasını yıkar ne olacağı belli olmaz ama yapacağı varsa benim yanımda da yapar (Evli, Okulda temizlikçi, 44 yaşında).*

Tipoloji IV: Bekâr, Çalışan Kadınların Cep Telefonu ve Sosyal Medya Kullanım Deneyimleri

Uçak modu ne ki kızım sen uçağa mı biniyorsun?!

Evli çalışan kadınlar gibi, bekâr çalışan kadınların da işe girdikten sonra öncelikleri cep telefonu satın almaktı. Bu telefonların modelleri kazanca göre ve teknolojinin ilerlemesiyle değişiyordu. Kadınların bir bölümünde artık akıllı telefonlar vardı. Bu telefonlar aracılığıyla sosyal ağlara

katılıyorlardı. Akıllı telefonlardan özellikle Facebook üzerinde eski okul arkadaşları ve sanal ortamda yeni eklenen arkadaşları gibi akranlarla bağlantı kuruyorlardı. Bekâr kadınların ağlarında akrabalar bulunmuyordu ya da bazıları akrabalar ve arkadaş gruplarına göre ayrı Facebook hesapları kullanıyorlardı. Bir de “erkek arkadaşlarla” ebeveynlerden gizli görüşebilmek açısından da ortam hazırlıyordu Facebook. Bunun içinde bazı genç kadınlar farklı stratejiler geliştirmişti. Örneğin:

Erkek arkadaşım ile yani şu an evlenmeyi düşündüğüm erkek arkadaşım ile evde mesajlaşıyorum, burda (fabrikada) konuşuyorum. Annem babam görmüyorlar! Ya yatıyorum mesela yastığın altından mesajlaşıyorum. Yani evlenmeyi düşündüğüm için hani konuşmam gerekiyor, konuşmadığım biriyle de ne bileyim hani nasıl görüşecem evlencem ki o yüzden gerekiyor. Şu an tam bir ay oldu yeniyiz. Ya şu an iyiyiz ... çalışıyor. Bugün sekizden dörde kadar çalışacak bir hafta boyunca iplik fabrikasında. (Bekâr, salyangoz işçisi, 18 yaşında).

Aslında yukarıdaki alıntı bazı yeni kelimelerin, örneğin “erkek arkadaş” ve “flört etme” gibi kırsal alanda çalışan genç kadınların söylemlerine de yerleştiğini gösteriyordu. Bu dilin oluşumunda sosyal medyanın etkisi kaçınılmazdı kuşkusuz. Ancak yine de bu teknolojik gelişmeler, yeni sosyal ilişkiler ve flört etme pratiklerinin kırsala girmesine neden olsa da patriarkal yapılar şekil değiştirerek, bu yeni ilişkilerde etkisini sürdürmeye devam ediyordu. Aşağıdaki alıntılar sosyal medyanın bir yandan bekâr çalışan kadınların aile ve akrabalarından bağımsız sosyal ilişkiler kurma aracı olurken diğer yandan yeni patriarkal kontrol aracı olduğu işaret etmektedir:

- *Ben her şeyi burada (sosyal medyada) öğrendim. Nasıl diyim yani mesela ne biliyim yani her konuda interneti Facebook’u hepsini ben burda öğrendim. Valla ben bu çocukla konuşmaya başladıktan sonra yani konuşmaya başladığım gün Facebook’umu kapattım, numaramı değiştirdim (sadece erkek arkadaşının eklendiği) yeni bir sayfa açtım.*
- **Niye?**
- *Facebook’u kullansaydım çok bağımlılık yapıyordu ona çok değer veremezdim o zaman.*
- **Hmm o yüzden Facebook’unu mu kapattın?**
- *Ha ha kapattım.*
- **Ben tam tersi zannettim. (Arkadaşınla) tanıştığın için açtın zannettim!**
- *Yok yok kapattım.*
- **Kapattın. Başka biriyle görüşmüyorsun! Anladım. Tek arkadaşınla görüşüyorsun.**
- *Evet, tek onunla görüşüyorum, her şeyi kapattım her şey bitti o başladı bir tek bir kişi. Ondan önce bir sene Facebook kullandım. Nasıl diyeyim ya kimle öyle arkadaşlarımla. Mesela ben Facebook’a fazla önem vermiyordum, gelen istekleri falan hep kabul ediyordum. Herkes mesaj yazıyordu, bazen gruplara takılıyordum öyle yorum yapıyordum. (Bekâr, salyangoz işçisi, 18 yaşında).*

Benzer biçimde bir başka kadın da erkek arkadaşı olduktan sonra Facebook hesabını kapattığını söyledi:

Erkek arkadaşım ile düğünde tanıştık. İstanbul’dan gelmiş beni görmüş, Allah razı olsun beni beğenmiş. Facebook’um vardı, yasakladı sevgilim.

Ben de sözünü dinledim Facebook'tan çıktım. (Bekâr, salyangoz işçisi, 17 yaşında).

Akıllı telefon ve sosyal medyanın kadınlara kendilerine ait bir alan sunma potansiyeli aynı zamanda patriarkal kontrolünün yeni bir alan olmaktadır. Aşağıdaki alıntıdan kadınların bunu bildiği anlaşılmaktadır:

.. mesela (fabrikada çalışırken) karşında kendi köyünden biri oluyor sen bekâr oluyorsun elinde sürekli telefonla mesajlaşıyorsun falan. Karşıdaki soruyor, "Aaa kimle mesajlaştın". Böyle birkaç kere telefonda konuştuğunda, "Aaa, Gül biriyle konuşuyor". Bir süre sonra "Aaa, Gül manita yapmış", al sana köye laf. Yani işte öyle bi süre sonra söylüyorlar, "Aaa Gülcan manita yapmış", köye git annen soruyor ne var bakayım sen bugün kimle konuşuyordun. Kimle konuşmuşum anne, telefon elinden düşmüyormuş, evde bu sefer onunla uğraşıyorsun. (Bekâr, salyangoz işçisi, 20 yaşında).

Çalışan bekâr kadınların aileleri çalışmayan kadınlar gibi cep telefonu üzerinden kızlarını kontrol etmemekte veya edememekteydi. Çalışırken arandıklarında telefonlarını açmamaları sorun yaratmamaktaydı. Cep telefon kullanımına daha hâkim olan genç kadınlar ailelerinin kontrolünü atlatmak için stratejiler geliştirmişlerdi. Bu konuya bir genç bekâr kadının yorumu oldukça çarpıcıydı:

*Yok yok hiç öyle kontrol olmaz. Şarjım bitti anne de tamam. Geçende biri öyle uçak modunda kalmış anne, dedi. **Uçak modu ne ki kızım sen uçağa mı biniyorsun**, diye cevap verdi! Ama uçak modu iyi oluyor ya böyle işine yaramadığı zamanlar kapatıyorsun. Manıyla kavgada edince iyi trip yapılıyor. İri mal (salyangoz), güzel mal olduğu zaman telefona bakamıyorsun, bir de kavgada olunca hani trip yapıyor oluyorsun. Uçak moduna alınca hâlbuki önündeki mal iri zaten konuşamıycan çalışıyorsun ama müzik dinliyorsun, para kazanıyorsun. Hani mazeret, sen bana şunu dedin ben sana kızdım trip. Kızınca uçak moduna al gitsin! (Bekâr, salyangoz işçisi, 20 yaşında).*

Çalışan genç kadınlar açısından Facebook aile ve akrabaların olmadığı, uzaktaki arkadaşlarla, kırsal alandaki boşluğun doldurması açısından önemli bir uzamdı. Köyden birçok gencin kentlere göç etmiş olması, bu genç kadınların yaşadıkları mahallelerde ya da evlerde akranların olmaması anlamına geliyordu. Facebook ise genç kadınların önceden bir biçimde fiziksel olarak tanıştıklarıyla bağlantı sürdürme yeri idi. Facebook'ta tanışıp, evlenenler olmakla birlikte bu durum, genç kadınlar açısından "güven" sorunu oluşturmuyordu. Anne ve babaların dönemindeki görücü usulüyle evlenme biçimlerini eleştiren genç kadınlar, Facebook'tan tanımadıkları birisiyle konuşup evlenmeye de pek makul bakmıyorlardı. Sosyal medya, onlar açısından tanıdık birisini daha yakından tanıyabilmek ve ilişkisini sürdürmek için özgür bir uzam demektir.

Genç kadınların Facebook ortamını ebeveynlerine anlatmaları da oldukça zordu. Bu bilgisizlik aslında nesiller arası çatışmayı da kısmen uzak tutuyordu. Bir katılımcının ifadesiyle:

... böyle fazla bizimkiler anlamıyor ki, Face nasıl bir şey ne var içinde kimle konuşuyorsun kimle görüşüyorsun. Hani bu şekildeki gibi anlamadıkları için de sıkıntı olmuyor. Ya Facebook normal, yani böyle kızlarla görüşüyorum falan zannediyor böyle erkek yok zannediyor. Öyle sanıyorlar. Bir şey demiyorlar o yüzden. Kavrayan yok bizim köylerde.

Burdaki kızların yarısının babası bilmez yani Face ne. Ben babama desem mesela Facebook açayım desem aç der ama kullanmaz, yani nasıl kullandığını bilmez. Yani hem özgürlük, bu özgürlüğü de kısıtlı kullanmak var, yani ne bileyim aşırı kullanmamak şartıyla iyi bir şey. Canın sıkılmaz mesela. O yüzden arkadaşlarıyla dertleşebiliyorsun. Derdini anlatıyorsun derdini dinliyorsun karşıdaki insanın. O açıdan iyi ama çok aşırıya gitmemek şartıyla güzel bir şey. Kötüye kullanan var bir de iyiye kullanan var. Ya ne deyim, kötüye kullanan mesela hani virüs falan atıyorlar Face'ten Face'e. Hesap kapatıyorsun virüsten kurtulmak için. Alıyor çalışıyor mesela senin orda her şeyini paylaşıyor, arkadaşlarına senin paylaştıklarını seni kötü yorumluyor her şey oluyor. Olumsuz yani o ama olumlu yani herkes olumlu kullansa ... (Bekâr, salyangoz işçisi, 18 yaşında).

İnternet ve sosyal medyanın bir diğer etkisi ise genç kadınların aileleriyle birlikte artık televizyon izlemekten sıkılmalarıydı. Bunun bir nedeni televizyondaki dizilerin aynı konuyu işlemesiydi. Sanal medya ortamındaki hızlı ve beklenmedik değişim çalışan kadınların monoton iş yaşantılarına, aile ile olan geleneksel ortama alternatif yaratıyordu. Bir taraftan onları bulundukları fiziksel ortamdaki paylaşımlardan kopartırken, diğer yandan sanal internet uzamında farklı iletişimler yaratıyordu. Örneğin:

Akıllı telefonlardan sonra televizyon pek izleyemiyorum. Hani artık aynı konu işliyorlar ya, aşk, ayrılıyorlar gidiyorlar geliyorlar, hiç başka şey yok. İki üç sene önce Aşk-ı Memnu vardı. Vay güzel film diyorduk ama onun devamındaki filmler aynı. Konusu aynı olunca bir anlamı kalmıyor. Şu kız ayrılacak şu şunu diyecek diyoruz ama o zaman acaba ne olacak derdik şimdi demiyoruz. Mesela bir Kiraz Mevsimi vardı. Kiraz Mevsimi ortada bir film. Hiç boş bir şey. Başka o dizilerinde ben geçenlerde bir haber görmüşüm Facebook'ta. Başka ülkelerdeki dizilerin şeylerini yapıyorlarmış, aranjelerini yapıyorlarmış. Onlar mesela daha önce hep başka yerlerde yapılmış başka ülkelerde. Ben izliyordum da işte yarısını özetini falan özet bile uzun ya o kadar şey yapıyorlar. Daha çok internette takılıyorum (Bekâr, salyangoz işçisi, 17 yaşında).

Genç çalışan kadınlar, internette haberleri okumadıklarını belirtirlerken, merak ettikleri konular hakkında araştırma yaptıkları ifade ettiler. Bir hastalığın ne anlama geldiğini, açık öğretimin ne olduğunu, ünlülerin neler yaptıklarına bakmaları ya da yemek tariflerini incelemeleri bu etkinliklerin arasında yer alıyordu. Kırsalda yaşayan fabrikalarda çalışan genç bekâr kadınlar açısından şarkı indirmek ve dinlemek ise önemli bir aktiviteydi, özellikle çalışılırken. Hepsinden öte sosyal medya kadınlar açısından hem durgun kırsal alandan hem de ağır iş ortamından uzaklaşmak anlamına geliyordu:

Mesela deseler ki bu telefon senin ömründen beş yıl yiyor, bu telefonu kullanmazsan on yıl fazla yaşıcan deseler mesela ben yine kullanırım. Kullanırım ya çünkü ne bileyim hastalık bu. Ya telefon olmadığını düşünsene boğulur insan. Valla benim psikolojim bozulur. Evde olduğumuz süreyle, burda, iş yerinde olduğumuz süreyi karşılaştırdığımda burada daha çok kullanıyorum. Burada çalışıyorum hani mecburen yasak falan değil cep telefonu. Kendi çalıştığımız üzerinden para alıyoruz. Az çalışırsan az para alırsın sen telefon kullanmışsın kime ne! Köydeki kadınlar telefonu açıp kapatmayı biliyor ancak, internetmiş Facebook'muş, Twitter'muş Instagram'muş ... O kadar uzaklar ki (Bekâr, salyangoz işçisi, 20 yaşında).

Sonuç

Yukarıdaki bulgular, cep telefonu ve sosyal medya kullanımında kadınlar arasında farklı tipolojiler olduğunu gösterdi (Bkz. Tablo 1). Sosyal medya kullanan kadınların genellikle ev dışında çalışan genç kadınlar arasında yaygın olduğunu; sosyal medya erişimi olan ile olmayan kadınlar arasında bilgi ve deneyim farklarının derinleştiğini, kullanan genç kadınlara kısmi güçlenme ortamları yarattığını söyleyebiliriz. Burada çalışan genç kadınların ekonomik ve kültürel sermayelerini (gelir ve eğitim) dijital sermayelere yatırdığı ve artan dijital sermayelerinin de kültürel ve sosyal sermayelerini güçlendirdiği “çift döngülü süreç”i görmek mümkün (Ragnedda & Ruiu 2020, 33).

Tablo 1. Kadınların cep telefonu ve sosyal medya kullanım deneyimlerinin medeni durum ve çalışma statülerine göre farklılaşması

Medeni durum Çalışma statüsü	Bekâr	Evli
Çalışmıyor	Cep telefonu var Sosyal medya yok KONTROL	Cep telefonu var Sosyal medya yok DAYANIŞMA
Çalışıyor	Cep telefonu var Sosyal medya var GÜÇLENME	Cep telefonu var Sosyal medya var BİLGİ/META TAKAS

Feminist düşünür Sandra Harding (1986) kent kullanım analojisi üzerinden, kadınlar arasında farklı öznel deneyimlerden söz eder. Harding’e göre, bir kenti hangi biçimde dolaştığımız paradigmamızı ve kenti nasıl algıladığımızı etkiliyor. Örneğin, bisikletle ya da arabayla dolaşıyorsak farklı deneyimler elde ediyoruz. Ya da hamileysek, engelliysek, çocukluysak, yaşlıysak yine farklı paradigmalardan kenti deneyimleriz. Benzer biçimde sosyal medya kullanımında küçük bir kırsal alanda çok çeşitli deneyimleri barındırıyor. Tek bir etkiden ya da tek bir kullanımdan bahsetmemiz mümkün değil. Çalışmayan kadınlar sadece cep telefonu kullanımı deneyimlerlerken, çalışan kadınlar kendi aldıkları akıllı cep telefonu üzerinden sosyal medya kullanıyorlar.

Patriarkanın şekil değiştirmesi ise diğer ilginç bir bulgu. Babanın yerini “oğulların” almış olması, teknolojiyi bir taraftan anne/kız kardeşleriyle tanıştırtırken, diğer taraftan onları cep telefon aracılığıyla kontrol etmeleri, bu teknolojiyi kadınların ulaşılır olmalarının aracı olarak görmeleri bu değişen patriarkaya verilebilecek bir örnek. Kadınların “aşırı” cep telefonu kullanmalarının ya da Facebook’ta zaman geçirmelerinin kadınları yine “iyi kadın” ya da “kötü kadın” olarak damgalanması. Kadınların zihinlerinde yarattıkları sınırlar ise diğer bir mesele. Bir taraftan, ebeveynlerinin görücü usulü ile evlenmelerini eleştirirlerken, diğer taraftan Facebook gibi bir ortamda eş bulmanın ciddi “güven” sorunu yaratabileceğini düşünmeleri, bu zihinsel sınırlara bir örnek teşkil ediyor.

Yoksullukla ciddi boyutta mücadele eden, aile geçimine destek olan genç bekâr kadınların cep telefon sahiplikleri, bu sahipliklerini sürdürebilmeyi kazançlarıyla sağlamaları ise kadınların “güçlenmesi” olarak okunabilir. Her şeye rağmen aldıkları sınırlı eğitimin sonucunda görsel sanal medya ortamına kadınların yazı yazmaları ise, bir önceki kuşakta kadınların okuma yazma oranının düşük olduğu sözel iletişimin baskın olduğu kırsal alana yönelik yeni bir sosyal olgu olarak yorumlanabilir. Ceplerinde dolaştırdıkları bu telefonlar aslında bir anlamda kadınların tarihlerini içeriyor. Eski okul arkadaşları ya da eski erkek arkadaşlarıyla olan yazışmalar,

fotoğraflar birer hatıra defteri niteliği taşıyor. Sosyal medya kırsal kadınlara Simmel'in (1950) öne sürdüğü gibi fiziki açıdan kendilerine yakın olanlara *uzak*, uzak olanlara ise *yakın* yeni sosyal ilişkiler inşa etmelerine ortam hazırlıyor.

Yazarın Notu

Bu makale, 29 Kasım-1 Aralık 2017'de Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nde gerçekleştirilen 15. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi'nde "Kırsal kadın ve sosyal medya Dikmen-Sinop örneği" başlıkla yer alan sözel bildiri sunumunun geliştirilmesiyle oluşturulmuştur. Yazarlar, yapıcı geribildirimleri için anonim hakemlere teşekkür ederler.

Mali Destek Bildirimi (Funding)

Bu makalede sunulan araştırma Ondokuz Mayıs Üniversitesi 1901 Bilimsel Araştırma ve Geliştirme Destekleme Programı Projesi Birimi tarafından desteklenmiştir (PYO.FEN.1901.13.002).

BİBLİYOGRAFYA

- Akca M. B. & Kaya B. 2016, "Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Digital Bölünme ve Farklı Yaklaşımlar". *Intermedia International e-Journal*. 3/5, 301-319.
- Arun Ö., Binark M., Özsoy T. D., Kandemir B. & Şahinkaya G. 2022, "Yaşlıların Toplumsal Sınıfı, Dijital Sermayeleri ve COVID-19 Salgınında Bağlantıda Kalma Pratikleri". *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 42(2), 387-410.
- Baker S. 2013, "Conceptualising the use of Facebook in Ethnographic Research: As Tool, As Data and As Context". *Ethnography and Education* 8(2) 131-145.
- DiMaggio P. J. & Hargittai E. 2001, "From the "Digital Divide" to "Digital Inequality": Studying Internet Use as Penetration Increases". Working Paper #15. Center for Arts and Cultural Policy Studies, Woodrow Wilson School, Princeton University - Princeton, N.J.. <https://doi.org/10.31235/osf.io/rhqm>
Kaynak: <https://osf.io/preprints/socarxiv/rhqm>
- Dimaggio P, Hargittai E., Celeste C. & Shafer S. 2004, "Digital Inequality: From Unequal Access to Differentiated Use". Ed. K. Neckerman, *Social Inequality*. NY, 355-400.
- Duque M. 2022, *Ageing with Smartphones in Urban Brazil: A Work in Progress*. UCL Press, London.
- Ertürk Y. 2004. "Considering the Role of Men in Gender Agenda Setting: Conceptual and Policy Issues". *Feminist Review* 78, 3-21.
- Ferreira D., Vale M., Carmo R.M., Encalada-Abarca L. & Marcolin C. 2021, "The Three Levels of the Urban Digital Divide: Bridging Issues of Coverage, Usage and Its Outcomes in VGI Platforms". *Geoforum*, 124, 195-206.
- Fiğan M. & Özdemir Y. D. (Eds.) 2020, *Dijital Kültür, Dijital Eşitsizlikler ve Yaşlanma*. Alternatif Bilişim Derneği, Ankara.
- Garvey P. & Miller D. 2021, *Ageing with Smartphones in Ireland: When Life Becomes Craft*. UCL Press, London.
- Gündüz Hoşgör A. & Suzuki Him M. 2016, "Küreselleşme ve Türkiye'de Kırsal Kadınların Ücretli Emeği: Rapana Venosa Üretim Zinciri Üzerinden Batı Karadeniz Bölgesinde Bir Vaka Analizi". *Sosyoloji Araştırmalar Dergisi* 19/2, 108-130.
- Haapio-Kirk L. 2024, *Ageing with Smartphones in Japan: Care in a Visual Digital Age*. UCL Press, London.
- Harding S. 1986, *The Science Question in Feminism*. Cornell University Press, Ithaca and London.
- Hilbert M. 2011, "Digital Gender Divide or Technologically Empowered Women in Developing Countries?: A Typical Case of Lies, Damned Lies, and Statistics". *Women's Studies International Forum*, 34/6, 479-489.
- Norris P. 2001. *Digital Divide: Civic Engagement, Information Poverty, and the Internet Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press
- Öztürk L. 2005, "Türkiye'de Digital Eşitsizlik: Tübitak-Bilten Anketleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 24, 111-131.

- Rebollo-Catalan A. & Vico-Bosch A. 2014, "Perceived Social Support as a Factor of Rural Women's Digital Inclusion in Online Social Networks". *Comunicar* 43(22), 173-180.
- Ragnedda M. 2017, *The Third Digital Divide: A Weberian Approach to Digital Inequalities*. Routledge, London & NY.
- Ragnedda M. 2018, "Conceptualizing Digital Capital". *Thematics and Informatics*. 35, 2366-2375.
- Ragnedda M. & Gladkova A. Eds. 2020, *Digital Inequalities in the Global South*. Palgrave, London.
- Ragnedda M. & Ruiu M. L. 2020, *Digital Capital: A Bourdieusian Perspective on the Digital Divide*. Emerald Publishing Limited, Bingley.
- Ragnedda M., Ruiu M. L. & Addeo F. 2020, "Measuring Digital Capital: An Empirical Investigation". *New Media and Society*. 22(5), 793-816.
- Ragnedda M., Ruiu M. L., Addeo F., & Delli Paoli, A. 2022, "Converting Digital Capital in Five Key Life Realms". *Italian Sociological Review* 12/1, 19-40.
- Ragnedda M., Addeo F., & Laura Ruiu M. 2024, "How Offline Backgrounds Interact with Digital Capital". *New Media & Society* 26/4, 2023-2045.
- Roberts E., Beel D., Philip L. & Townsend L. 2017, "Rural resilience in a digital society: Editorial". *Journal of Rural Studies* 54, 355-359.
- Simmel G. 1950, "The Metropolis and Mental Life". Ed. K. Wolff. *The Sociology of Georg Simmel*. Free Press, New York, 409-424.
- Suzuki Him M. & Gündüz Hoşgör A. 2017, "Feminisation of Rural Work and Young Women's Dis/empowerment: A Case Study of Mountain Villages in the Western Black Sea Region of Turkey". *KADIN/WOMAN 2000 Journal for Women's Studies/Kadın Araştırmaları Dergisi*. 18/1, 1-22.
- Suzuki Him M. & Gündüz Hoşgör A. 2019, "Challenging Geographical Disadvantages and Social Exclusion: A Case Study of Gendered Rural Transformation in Mountain Villages in the Western Black Sea Region of Turkey". *Sociologia Ruralis*. 59/3, 540-559.
- TÜİK (Türkiye İstatistik Kurumları). 2014, *İstatistiklerle Yaşlılar*. TÜİK Yayını - Ankara.
- TÜİK (Türkiye İstatistik Kurumları). 2024, "İstatistiklerle Yaşlılar, 2023". Kaynak: <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Yaslilar-2023-53710#:~:text=T%C3%9C%C4%B0K%20Kurumsal&text=Ya%C5%9F%C4%B1%20n%C3%BCfusu%20olarak%20kabul%20edilen,10%2C2'ye%20y%C3%BCKseldi>
- UCL Press. 2024, *Ageing with Smartphones*. Kaynak: <https://uclpress.co.uk/book-series/ageing-with-smartphones/>
- van Dijk J. A. 2005, *The Deepening Divide: Inequality in the Information Society*. Sage Publications – Thousand Oaks, California.
- Vega-Caro L., Vico-Bosch A. & Rebollo-Catalán A. 2015, "Motives for Using Social Networking Sites in the Development of Rural Women's Social Capital". *Icono* 4(13), 142-162.
- Wang Y & Sandner J. 2019, "Like a 'Frog in a Well'? An Ethnographic Study of Chinese Rural Women's Social Media Practices Through The Wechat Platform". *Chinese Journal of Communication* 12(3), 324-339.
- Warschauer M. 2003, *Technology and Social Inclusion: Rethinking the Digital Divide*. The MIT Press, Cambridge, MA.

Gaziantep Arkeoloji Müzesi'ndeki Hellenistik Dönem Unguentariumların Tipolojik ve Kronolojik Analizi

Typological and Chronological Analysis of Hellenistic Period Unguentaria in the Gaziantep Archaeological Museum

Oktay DUMANKAYA *
Fuat LEBE **

Öne Çıkanlar:

- Gaziantep Arkeoloji Müzesi'nde bulunan ve Hellenistik Dönem'e tarihlendirilen 22 fusiform unguentarium incelenmiştir.
- Morfolojik özelliklerine göre unguentariumlar beş alt gruba ayrılmıştır.
- Seramiklerin hamur renklerinin kahverengi, kırmızı ve pembe tonlarında olduğu tespit edilmiştir.
- Bağlamsal verilerin eksikliği nedeniyle kesin tarihlendirme zor olmakla birlikte, benzer örneklerle karşılaştırmalı bir kronoloji oluşturulmuştur.
- Bulgular, bu unguentariumların MÖ IV. yüzyılın ikinci yarısından MÖ I. yüzyılın ilk yarısına kadar geniş bir kullanım süresine sahip olduğunu göstermektedir.

Öz: Bu çalışma, Gaziantep Arkeoloji Müzesi'nde bulunan 22 unguentarium üzerine odaklanmaktadır. Hellenistik Dönem'e tarihlenen bu unguentariumlar Fusiform tipine sahiptir. Ayak, kaide ve gövde yapıları gibi belirgin analogik özellikler göz önüne alınarak beş alt gruba ayrılmışlardır. Her bir grup içindeki unguentariumların benzerliklerinin yanı sıra farklılıkları da analiz edilmiştir. Unguentariumların kil analizi yapılamamıştır, ancak kahverengi, kırmızı, pembe ve kahverenginin tonları da dahil olmak üzere çeşitli hamur renkleri sergiledikleri gözlemlenmiştir. Bazı örneklerin kil yapıları sık dokulu ve gözeneksiz bir yapıya sahipken, bazıları daha yumuşak ve kırılgan bir yapı sergilemektedir. Bağış, satın alma veya el koyma yoluyla edinilen bu unguentariumların kesin bağlamsal verilerden yoksun olması, bulundukları yerlerle ilgili bilgi eksikliğine yol açmıştır. Kronolojileri, Anadolu, Yunanistan ve Adalar'daki benzer örneklerle yapılan karşılaştırmalar yoluyla belirlenmiştir. Ancak, sınıflandırılan unguentariumların uzun dönemler boyunca örtüşen kullanımları, kesin tarihler belirlemeyi zorlaştırmıştır. Genel anlamda bu unguentariumların MÖ IV. yüzyılın ikinci yarısı ile MÖ I. yüzyılın ilk yarısı arasında geniş bir süreçte kullanıldığını belirtmek mümkündür.

Anahatar Kelimeler: Unguentarium, Fusiform, Gaziantep Arkeoloji Müzesi, Hellenistik Dönem

Highlights:

- A detailed analysis of 22 fusiform unguentaria housed in the Gaziantep Archaeological Museum, dated to the Hellenistic Period, has been conducted.

* Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Arkeoloji Bölümü, Kahramanmaraş, Türkiye. oktaydumankaya@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9007-0536.

** Dr., TC. Kültür ve Turizm Bakanlığı Gaziantep Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Müdürlüğü, Gaziantep, Türkiye. ffuatlebe@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4396-7815.

- The unguentaria were categorized into five subgroups based on distinctive morphological features.
- The ceramics exhibit various paste colors, including shades of brown, red, and pink.
- Due to the lack of contextual data, precise dating was challenging; however, a comparative chronology was established by analyzing similar examples.
- Findings indicate that these unguentaria were in use from the second half of the 4th century BCE to the first half of the 1st century BCE.

Abstract: This study focuses on 22 unguentaria housed in the Gaziantep Archaeological Museum. Most of these unguentaria, dated to the Hellenistic Period, fall under the Fusiform type. Considering their distinctive morphological features such as the foot, base, and body structures they were classified into five subgroups. The similarities as well as the differences of the unguentariums within each group were analyzed. Clay analysis of the unguentariums could not be conducted, but they were observed to exhibit a variety of paste colors, including brown, red, pink, and their tones. Some examples are tightly textured and non-porous, whereas others display a softer and more fragile structure. These unguentaria, acquired through donations, purchases, or confiscations, lack definitive contextual data, and information regarding their exact findspots remains insufficient. Their chronology was determined by drawing analogies with similar examples from Anatolia, Mainland Greece, and the Islands. However, the overlapping usage of the classified unguentaria over long periods made it challenging to assign precise dates. In general, it is possible to state that these unguentariums were used over a wide period between the second half of the 4th century BC and the first half of the 1st century BC.

Keywords: Unguentarium, Fusiform, Gaziantep Archaeological Museum, Hellenistic Period.

Summary: Unguentaria, widely used in the Mediterranean world during the Hellenistic period, hold significant value in archaeological studies due to their association with daily life, funerary rituals, and trade networks. This study examines 22 fusiform unguentaria housed in the storerooms of the Gaziantep Archaeological Museum, acquired through various means such as purchase, donation, and confiscation. These artifacts, which have not been recovered through systematic excavations, have been analyzed based on morphological characteristics and classified into five subgroups. Particular emphasis has been placed on typological elements such as the transition from the foot to the body, neck length, and profile curvature, following the established classification criteria in unguentarium studies.

The first subgroup consists of two unguentaria characterized by a broad, rounded body that transitions smoothly from a slightly concave base. These specimens, which lack a distinct foot, are comparable to examples dated to the second half of the 4th century BCE and the first half of the 3rd century BCE. The second subgroup, comprising five examples, represents an intermediary stage, where a low, poorly defined foot begins to emerge. This group is associated with the late 4th century BCE to the early 3rd century BCE and exhibits parallels with specimens found in major production centers in Anatolia and Greece.

The third subgroup consists of six unguentaria with a more pronounced biconical body profile and an elongated foot, suggesting a more standardized production phase. These examples correspond typologically to unguentaria found in mainland Greece and the Aegean islands, dated to the 3rd century BCE. The fourth subgroup comprises four examples characterized by a more distinct foot, roughly equal in height to the neck, a feature that becomes more prominent in unguentaria from the 2nd century BCE onwards. These specimens are dated to the second half of the 2nd century BCE and the first half of the 1st century BCE.

The fifth subgroup, with five examples, exhibits a well-developed, elongated foot that exceeds the length of the neck, a feature observed in later Hellenistic unguentaria from the late 2nd century BCE to the first half of the 1st century BCE. This group reflects the final phase of morphological transformation before the transition to early Roman-period glass unguentaria. While the lack of archaeometric clay analyses limits provenance studies, visual assessments indicate paste colors ranging from light brown to reddish and pink hues, with variations in texture and porosity suggesting different production techniques.

The findings of this study confirm that these unguentaria align with broader typological trends observed

across the Mediterranean. The chronological distribution of the specimens reflects a continuous transformation in design, likely influenced by changes in production methods and shifting economic networks. By documenting these examples, this study aims to contribute to the existing literature on Hellenistic-period ceramics and provide a reference for similar unguentaria housed in museum collections.

Giriş

Unguentariumlar sıklıkla seramikten yapılmış kaplar olarak karşımıza çıksa da cam, gümüş, altın, alçıtaşı, oniks ve kurşundan yapılmış olanları da mevcuttur (Tuluk 1999, 128). Akdeniz dünyasında farklı form yapılarıyla karşımıza çıkan unguentariumlar, literatürde Fusiform, Bulbous ve Geç Antik Çağ ya da Geç Roma dönemi unguentariumları sınıflandırmaları ile üç temel tip altında incelenmektedir. Fusiform unguentariumları (Hellström 1965, 23; Khairy 1980, 85; Hayes 2008, 115; Dünder 2008, 3; Fırat 2012, 296-297; Baldıran 2015, 71; Baldıran 2016, 361; Özdilek 2016, 224; Yıldız 2016, 7; Demir 2020, 133; Doğan 2022, 152-155, Cat. No. 1-9) ve diğer birçok araştırmacı tarafından kapsamlı şekilde ele alınmıştır. Bulbous tipleri (Robinson 1959, 24, 31, Pl. 5. G97-98; Slane & Jones 1980, 159, Pl. 32.99; Anderson-Stojanović 1987, 110, Fig. 1h; Civelek 2001, 114-115, 131-132, 134, U48-49, U51-52; Hayes 2008, 116; Kasapoğlu 2008, 39-40, Kat. No. 9-10; Slane 2017, 12, 22, 23, 204, Pl. 52. 8-2, 8-3, 9-2, Dep 10-1) ve diğer birçok araştırmacı tarafından incelenmiştir. Geç Antik Çağ veya Geç Roma tipleri ise (Hayes 1971, 243; Özudoğlu & Dünder 2007, 147; Dünder 2008, 3; Hayes 2008, 116; Özhanlı & Fırat 2011, 10; Laflı 2012, 184; Özdilek 2016, 223-224; Bilgin 2018, 118; Erol & Tamer 2018, 272; Katsioti & Mastrochristos 2018, 88; Aydın 2019, 97-135) tarafından incelenmiştir.

Latince "unguent" kökünden türeyen unguentarium (Dünder 2008, 4; Bilgin 2018, 117), antik dönemde kullanılmayan modern bir terimi ifade etmektedir (Hellström 1965, 24). Literatürde unguentarium terimi farklı isimlerle de anılmış olup birçok araştırmada ampulle, balsamaria, flacon, lacrimaria, lacrimarium, lacrimatorium ve olfactoriolum gibi terimlerle tanımlanmaktadır. Ampulle tanımlaması (Hellström 1965, 24; Camilli 1997, 125; Laflı 2003, 17; Özudoğlu & Dünder 2007, 151; Dünder 2008, 6; Özhanlı & Fırat 2011, 9), balsamaria tanımlaması (Anderson-Stojanović 1987, 105; Camilli 1997, 125; Laflı 2003, 17; Jovanovic 2014, 89; Erol & Tamer 2018, 270; Nikolić and Raićković 2008, 327-336), flacon tanımlaması (Laflı 2003, 17), lacrimaria tanımlaması (Anderson-Stojanović 1987, 105; Laflı 2003, 17), lacrimarium veya lacrimatorium tanımlaması (Dotterweich 1999, 4-5; Laflı 2003, 17; Erol & Tamer 2018, 269), olfactoriolum (Anderson-Stojanović 1987, 106, dipnot. 7; Laflı 2003, 17; Erol & Tamer 2018, 270) tarafından yapılmıştır.

İşlevsel açıdan her ne kadar parfüm (Rotroff 1997, 175-176, dipnot. 33; Özudoğlu & Dünder 2007, 151; Dünder 2008, 5; Yıldız 2016, 4; Erol & Tamer 2018, 270) veya değerli yağların (Dünder 2008, 4-5; Erol & Tamer 2018, 270) saklanması için kullanıldığı belirtilse de günlük yaşamda birçok farklı malzeme için de kullanıldığını bilinmektedir (Hellström 1965, 24). Bunlar arasında çeşitli yağ (Anderson-Stojanović 1987, 115; Rotroff 1997, 176, fn. 28, 33; Dünder 2008, 5; Jovanovic 2014, 89; Yıldız 2016, 4; Erol & Tamer 2018, 270) ve şaraplar (Anderson-Stojanović 1987, 116; Jovanovic 2014, 89; Erol & Tamer 2018, 270), sıvı baharatlar (Hellström 1965, 24; Dünder 2008, 5; Erol & Tamer 2018, 270), bal (Anderson-Stojanović 1987, 115; Hellström 1965, 24), sirke (Hellström 1965, 24; Dünder 2008, 5; Yıldız 2016, 4; Erol & Tamer 2018, 270), krem (Thompson 1934, 335; Özudoğlu & Dünder 2007, 151; Dünder 2008, 5; Yıldız 2016, 4; Erol & Tamer 2018, 270), aşı boyası (Anderson-Stojanović 1987, 116; Erol & Tamer 2018, 270), sakız (Hellström 1965, 24, dipnot. 1; Rotroff 1997, 176, fn. 33; Erol & Tamer 2018, 270), ilaç (Rotroff 1997, 176; Erol & Tamer 2018, 270) ve kozmetik amaçlı renklendirici tozlar (Anderson-Stojanović 1987, 116; Rotroff 1997, 176; Erol & Tamer 2018, 270) için kullanılmak üzere bir

nevi saklama kabı görevi üstlenmektedir.

Kelime kökenine bakıldığında, tıbbi amaçla kullanılan bitkisel kremler, "unguentum", kokulu bitkiler ise "unguenta" olarak tanımlanmaktadır. Parfüm ve merhem üreticisine "unguentarius", satıldığı yere "unguentaria taberna, saklandığı odalara "unguentaria cella", şişelerin yerleştirildiği özel kaplara ise "unguentarium scrinicum" denilmektedir (Tuluk 1999, 128; Aydın-Tavukçu 2006, 91; Erol & Tamer 2018, dipnot. 4). Unguentariumların hemen hemen bütün antik kentlerde tespit edilmiş olması arkeolojik buluntular arasında, üzerinde en fazla çalışılan malzeme gruplarından biri olmasını sağlamıştır. Ancak bu verilere göre antik dönemde unguentariumlara yönelik net bir terminolojik tanımın olmadığı, bu formun modern arkeolojik çalışmalarda yeniden tanımlandığı anlaşılmaktadır.

Modern kullanımıyla unguentariumlara ilişkin, yalnızca terminolojik açıdan değil, aynı zamanda formun kökeni ve tarihlendirilmesi konusunda da netlik bulunmamaktadır (Formun kökeniyle ilgili tartışmalar için bkz. Thompson 1934, 473-474; Vessberg & Westholm 1956, 73; Hellström 1965, 25; Dusenbery 1998, 799; Erol-Tamer 2018, 271; Doğan 2022, 150). Hellenistik ve Roma dönemlerinde, özellikle mezarlar, kutsal alanlar ve hamamlar gibi birçok farklı bağlamda karşımıza çıkan unguentariumların, erken örneklerinin MÖ IV. yüzyılın ortalarına tarihlendiği belirtilmektedir (Anderson-Stojanović 1987, 108;). Ancak genel kabul gören görüş, unguentariumların MÖ IV. yüzyılın ortalarından MS VII. yüzyıla kadar uzanan uzun bir süreç boyunca kullanıldığı yönündedir (Şimşek & Duman 2007, 286; Dünder 2008, 3; Özhanlı & Fırat 2011, 9; Sönmez 2015, 265; Özdilek 2016, 222; Erol & Tamer 2018, 271; Demir 2020, 132). Formun gelişimiyle ilgili yapılan çalışmalar, unguentariumların bodur lekythos (Baldıran 2015, 71; Baldıran 2016, 361; Camilli 1997, 125; Demir 2020, 133; Doğan 2022, 151; Dotterweich 1999, 4-5; Dünder 2008, 3, 9; Erol & Tamer 2018, 271; Fırat 2012, 296; Hellström 1965, 24-25; Laflı 2003, 156; Tuluk 1999, 128), amphoriskos (Anderson-Stojanović 1987, 108; Laflı 2003, 156; Dünder 2008, 3, 9; Özhanlı & Fırat 2012, 296; Baldıran 2015, 71; Yıldız 2016, 6; Demir 2020, 133; Camilli 1999, 30), minyatür amphora (Sparkes-Talcott 1970, 191-192) ve alabastron (Hellström 1965, 24-25; Anderson-Stojanović 1987, 106) gibi farklı kap türleriyle ilişkilendirildiğini ortaya koymaktadır. Özellikle Klasik Dönem'de mezar hediyesi olarak lekythosların yerini unguentariumların aldığı genel bir görüş olarak kabul edilmektedir (Helleström 1965, 24-25; Kurtz & Boardman 1971, 209; Khairy 1980, 85; Dusenbery 1998, 799; Aydın-Tavukçu 2006, 89; Dünder 2008, 3, 7).

Gaziantep Arkeoloji Müzesi'nde yer alan toplam 22 adet pişmiş toprak unguentarium, bu çalışmanın ana konusunu oluşturmaktadır. Tamamı Hellenistik Dönem'e tarihlendirilen bu unguentariumların kronolojik gelişimi hem Anadolu'da hem de farklı merkezlerde bulunan benzer örnekler dikkate alınarak incelenmiştir. Çeşitli yollarla müzeye kazandırılmış olan bu eserlerin arkeoloji dünyasına tanıtılması, çalışmanın temel amacını teşkil etmektedir.

Gaziantep Unguentariumlarının Tipolojik ve Kronolojik Değerlendirmesi

Çalışma kapsamındaki unguentariumlar Hellenistik Dönem'de özellikle Akdeniz Bölgesi'nde sıkça görülen ve "fusiform" (iğ şeklinde) olarak tanımlanan tip özelliklerini taşımaktadır (Hellström 1965, 23; Baldıran 2015, 71). Unguentariumlar, genellikle 4 cm ile 40 cm arasında değişen yüksekliklere sahip olup, boyutları oldukça farklılık gösterebilmektedir (Anderson-Stojanović 1987, 106; Camilli 1997, 125; Dünder 2008, 3; Körsulu 2011, 72; Özhanlı & Fırat 2011, 10; Saraçoğlu 2011, 5; Baldıran 2015, 71; Baldıran 2016, 359; Yıldız 2016, 8; Telli 2019, 21). Çalışmada incelenen örnekler ise boyut açısından bir birliktelik göstermemekte olup, yükseklikleri 10,4 cm ile 19,7 cm, ağız çapları 2 cm ile 3,3 cm ve kaide çapları 1,6 cm ile 2,8 cm

arasında değişmektedir.

Müze hibe, bağış, satın alma gibi farklı yollarla gelen bu unguentariumlar, belirleyici bir kontekst içerisinde olmayıp buluntu yerlerine ilişkin veriler yetersizdir. Ancak ilk gözlemlere göre, bazı örneklerin oldukça kalitesiz, bazılarının ise kaliteli bir kil hamuruna sahip olduğu anlaşılmaktadır. Hamur renkleri genellikle kırmızı, kahverengi ve pembe tonlarından oluşmaktadır. Çalışmada ele alınan unguentariumların hiçbirinde firnis veya bezeme bulunmamaktadır. Tek tip form özelliği sergileyen bu unguentariumlar, ağız, boyun, gövde, ayak ve kaide gibi morfolojik farklılıklar dikkate alınarak kendi içinde beş alt gruba ayrılmıştır.

1. Grup (Fig.1): Bu grup, Kat. No. 1 ve Kat. No. 2 ile temsil edilen iki örnekten oluşmaktadır. Form özellikleri açısından incelendiğinde, her iki örnek de konik kaideli, kaideden omuzlara doğru genişleyen şişkin, küresel bir gövdeye sahiptir. Omuzlar kısmen belirgin olup, gövdenin en geniş kısmı omuz bölgesinin hemen altındadır. Kısa ve silindirik boyun yapıları ağza doğru hafif bir genişleme göstermektedir. Kat. No. 1'in ağız kısmı dışa çekik ve yuvarlatılmış bir formdayken, Kat. No. 2'nin ağız kısmı dışbükey bir yapıya sahiptir ve dudak bölgesi hafifçe sivriltilmiştir. Ağız formları dışında, kaide, gövde ve boyun gibi diğer form özelliklerinin oldukça uyumlu olduğu görülmektedir. Grup içerisindeki örneklerin yükseklikleri sırasıyla 19,7 cm (Kat. No. 1) ve 13,5 cm (Kat. No. 2) olarak ölçülmüş olup, ciddi bir boyut farklılığı bulunmamaktadır. Ancak kil yapıları ve tonlarında gözle görülebilir ve elle hissedilebilir farklılıkları belirtmek mümkündür. Kat. No. 1 kırmızımsı sarı renkte bir kil hamuruna sahip olup, taşçık ve kireç katkıları içermektedir. Yüzeyinde yer yer krem tonlarında astar izleri korunmuştur. Kat. No. 2 ise pembe renkli bir kil hamuruna sahiptir ve yoğun kireç katkısı gözlemlenmiştir.

Grubun genel form özelliklerine göre bu formdaki unguentariumların MÖ IV. yüzyıldan itibaren görülmeye başladığını, MÖ III. yüzyılın ilk yarısına kadar uzandığını söylemek olanaklıdır. Bu kapsamda, MÖ IV. yüzyıla tarihlendirilen Aegina'daki (Smetana-Scherer 1982, 88, Taf. 55.704), MÖ IV. yüzyılın ikinci yarısına tarihlendirilen İzmir Arkeoloji Müzesi'ndeki (Tuluk 1999, 143, Kat. Nr. 1, Taf.1a, Abb. 1) MÖ 325-300 yıllarına tarihlenen Atina Agorası'ndaki (Rotroff 1997, 355, Fig. 72.1167, Pl. 85. 1167), MÖ IV. yüzyıl sonuna tarihlendirilen Patara'daki (Dündar 2008, 96, Kat. No. U5) örneklerle ek olarak, Diyarbakır Müzesi'ndeki; (Öz 2022, 62, Kat. No.1, Fig. 1. U1), Giresun Müzesi'ndeki (Demir 2020, 133, 137, Fig. 1, Kat. No: U1), benzer unguentariumlar bu grubun en erken örneklerini temsil etmektedir.

MÖ IV. yüzyılın son çeyreği ile MÖ III. yüzyılın ilk yarısı arasında değerlendirilen benzer formdaki unguentariumlara; Kelenderis (Laflı 2003, 62-63, Taf.51.f), Kyme (Lebe 2022, 144-145, 160, Fig. 7, Kat. No. 3), Tomis Nekropolisi (Bucovalea 1967, 21, Pl. 10), Sirkeli Höyük'te (Ahrens *et al.* 2008, 94-95, Abb. 25. Si07a-225), Anamur Müzesi'nde (Laflı 2003, 62-64, Taf.54.a), Edirne Arkeoloji ve Etnografya Müzesi'nde (Doğan 2022, 152, 162-163, 170, Fig.2: Type 1, Group 1, Cat. No. 1-2), Kahramanmaraş Müzesi'nde (Doğan & Lebe 2021, 357-358, 376, Cat. No. 1, Fig: 2, 15) ve Silifke Müzesi'nde rastlanmaktadır (Laflı 2003, 62-64, Taf.52.b). Bu unguentariumlar bu grubun en geç örneklerini temsil etmektedir. Benzer örnekler dikkate alındığında bu grup içerisindeki unguentariumları, MÖ IV. yüzyılın ikinci yarısı ile MÖ III. yüzyılın ilk yarısı arasına tarihlendirilmek yerinde olacaktır.

2. Grup (Fig.2): Kat. No: 3-7 ile temsil edilen unguentariumlar, toplamda beş adet örnekten oluşmaktadır. Genel özellikleri itibarıyla bu gruptaki unguentariumların disk şeklindeki kaidelerinin altı düzdür. Oturma düzleminden yeni oluşmaya başlayan ayak kısmına geçiş kısmen yumuşatılarak verilmiştir. Ayak bölümünden küresel gövdeye geçişler yumuşatılmıştır. Gövde çapının en geniş olduğu alan çoğunlukla gövde merkezine yakın olmak üzere bazen omuz

kısının hemen alt bölümündedir. Omuz bölümünden gövdeye geçişler yumuşatılmıştır. Boyun kısa, silindirik ve ağız kısmına doğru hafif genişlemektedir. Konik ağız yapıları, dışbükey bir profil sergilemekte olup dudak kısımları sivriltilmiştir. Dudaktan iç kısma geçişler de keskin bir şekilde verilmiştir.

Form özellikleri bakımından bir bütünlük sergileyen bu grup, kaide ve boyun bölümlerinde küçük çaplı farklılıklar barındırmaktadır. Örneğin, Kat. No. 3 ve Kat. No. 5'in dip kısımları hafif konik bir yapıya sahiptir. Ayrıca Kat. No. 3'ün boyun kısmı, diğer örneklerle kıyasla daha uzundur. Grup içerisindeki unguentariumların yükseklikleri 10,4 cm ile 13,3 cm arasında değişmekte olup, ölçüler birbirine oldukça yakındır. Ağız çapları 2,4 cm ile 2,8 cm arasında değişirken, kaide çapları 1,9 cm ile 2,5 cm arasında farklılık göstermektedir. Hamur renklerinde ise farklı tonlar gözlemlenmiştir. Hamur renkleri kahverengi (Kat. No. 3) veya açık kahverengi tonlarında (Kat. No. 4-5) ya da kırmızımsı sarı (Kat. No. 6-7) gibi çeşitlilik gösterebilmektedir. Bununla birlikte, her ne kadar farklı renk tonlarına sahip olsalar da grubun tamamında kullanılan kilin, kireç ve taşçık içermesi ortak bir özellik olarak dikkat çekmektedir.

Bu grubun en belirleyici özelliği ayak bölümlerinin yeni oluşmaya başlamış olmasıdır. Genel form özellikleri dikkate alındığında, benzer örneklerine MÖ IV. yüzyılın ikinci yarısı ile MÖ III. yüzyılın ilk yarısı arasında sıkça rastlanmaktadır. MÖ IV. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen benzer örneklerine; Atina Agorası'nda (Rotroff 2006, 289, Fig. 62, Pl. 52. No. 407), İzmir Arkeoloji Müzesi'nde (Tuluk 1999, Taf. 1.b-d), Kyme'de (Lebe 2022, 144-145, Fig. 7, Kat. No. 2), Kahramanmaraş Müzesi'nde (Doğan & Lebe 2021, 360-361, Cat. No. 3, Fig. 4,17) ve Edirne Arkeoloji ve Etnografya Müzesi'nde (Doğan 2022, 152-153, Cat. No. 4, Fig. 3.2) yer almaktadır. Ayrıca, MÖ III. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen benzer örnekler ise; Aegina (Smetana Scherer 1982, 88, Taf. 55.705-706), Argos (Bruneau 1970, 485, Fig. 127, No. 81.8), Korinth (Blegen et al. 1964, 291, Pl. 76, No. 491-10), Patara (Dündar 2008, 100, Kat. No. U27) ve Makedonya (Drougou 1991, 130.b-c) gibi farklı ülke, antik kent ve müzelerde bulunmaktadır. Bu veriler ve benzer örnekler dikkate alındığında bu gruptaki unguentariumların MÖ IV. yüzyılın sonu ile MÖ III. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilmesi yerinde olacaktır.

3. Grup (Fig. 3): Bu grup altında değerlendirilen unguentarium sayısı toplam 6 adet olup Kat. No: 8-13 ile temsil edilmektedir. Genel olarak grupta yer alan Unguentariumlar, dip alt kısmında düz, dış kısmında disk şeklinde bir kaideye, kısa ayağa, şişkin ve bikonik gövdeye, ağza doğru genişleyen kısa ve silindirik boyna, dışa çekik konik bir ağız yapısına sahiptir. Form olarak 2. grup ile büyük ölçüde benzerlik göstermesine rağmen, bu grubun ayırt edici özellikleri arasında ayak kısmının uzamaya başlaması ve gövdenin bikonik bir yapıya sahip olması gösterilebilir.

Grup içerisindeki unguentariumlar genel form itibarıyla oldukça benzerlik gösterirken, Kat. No. 10 ve Kat. No. 11 daha dar bir gövdeye sahip olmalarıyla küçük farklılıklar sergilemektedir. Ayrıca Kat. No. 10'un dip alt kısmı hafif konik bir yapıya sahip olup, diğerlerinden ayrılmaktadır. Boyut olarak değerlendirildiğinde, grup içerisindeki unguentariumların yükseklikleri 10,8 cm ile 15 cm arasında değişirken; ağız çapları 2,8 cm ile 3,3 cm, kaide çapları ise 1,9 cm ile 2,3 cm arasında farklılık göstermektedir.

Hamur renklerinde de çeşitlilik dikkat çekmektedir. Çoğunlukla kırmızımsı sarı tonlarında (Kat. No. 10-12) olmakla birlikte, pembe (Kat. No. 9, 13) ve kahverengi (Kat. No. 8) renkler de görülmektedir. Ayrıca, bu gruptaki tüm örneklerdeki kilin kireç ve taşçık katkılı olması ortak bir özellik olarak öne çıkmaktadır.

Bu grup içerisindeki örnekleri özellikle MÖ III. yüzyıl içerisinde birçok merkezde görmek mümkündür. Bunlar arasında; Atina (Rotroff 2006, 297, Fig. 67, Pl. 55, No. 504), Kyme (Lebe

2024: 98-99, Kat. No: 210/8, 252/1, 355/1, 379/3, 397/2, 401/2, 401/3, 401/4, 537/1, 538/2, 632, 633, 634; Ürkmez 2014, 348-349, Res.12; Ürkmez 2016, 175, Fig. 14), Patara (Dündar 2008, 104, Kat. No. U42-49, Lev.4-5), Tralleis (Saraçoğlu 2011, 6, 15-16, Cat. No. U9-U12, Fig.1) gibi antik kentler bulunmaktadır. Benzer diğer örnekler ise Diyarbakır Arkeoloji Müzesi (Öz 2022, 56, 63, Fig.3.U9-U10), Edirne Arkeoloji Müzesi (Doğan 2022, 154-155, Cat. No. 6, Fig. 4.1), İzmir Arkeoloji Müzesi (Tuluk 1999, 144, Kat. Nr. 13-15, Abb. 4, Taf. 1. b-d), Samsun Müzesi (Temur & Kaya 2022, 441,450, Kat. No.2, Foto.2, Çiz.2) Kahramanmaraş Müzesi'nde yer almaktadır (Doğan ve Lebe 2021, 361-362, Cat. No. 4, Fig. 5, 18). Bu veriler ve benzer örnekler dikkate alındığında bu gruptaki unguentariumların MÖ III. yüzyıla tarihlendirilmesi yerinde olacaktır.

4. Grup (Fig.4): Bu gruba ait unguentariumlar toplamda dört adet olup, Kat. No: 14-17 ile temsil edilmektedir. Genel form özellikleri bakımından, neredeyse 3. grup içerisindeki unguentariumlarla aynı niteliklere sahiptir. Dip alt kısımları düz, dıştan disk şeklinde bir kaideye, uzun ve silindirik ayaklara, yukarı doğru genişleyen, hafif şişkin bir gövdeye, ağza doğru hafifçe genişleyen silindirik bir boyna, sivri dudaklara, dışa çekik konik bir ağız yapısına sahiptir. Bu grubun en belirgin özelliği, ayak kısmının daha uzun ve silindirik bir yapıda olmasıdır. Genellikle ayakların uzunluğu boyun uzunluğuna yakındır.

Bu gruptaki unguentariumlarda, ayaklardan gövdeye ve omuzdan boyna geçişler yumuşatılarak tasarlanmıştır. Gövde çaplarının en geniş olduğu bölge genellikle omuza yakın kısımlardadır. Form açısından gruptaki unguentariumlar oldukça benzerdirler; ancak bazı örneklerde küçük farklılıklar gözlenmiştir. Örneğin, Kat. No: 16'nın gövdesi bikonik bir yapıya sahip olup, gövde çapının en geniş olduğu nokta gövde merkezine yakındır. Kat. No: 15 ise diğerlerinden farklı olarak konik bir kaideye sahiptir. Bu grupta yer alan unguentariumların yükseklikleri 11,7 cm ile 15,8 cm arasında değişirken, ağız çapları 2,6 cm ile 3,1 cm, kaide çapları ise 1,6 cm ile 2,3 cm arasında değişmektedir.

Gruba yer alan unguentariumlar hamur renklerinde de benzerlikler ve farklılıklar barındırmaktadırlar. Örneklerin çoğu kırmızımsı sarı tonlarda (Kat. No: 14-17) olmakla birlikte, açık kahverengi (Kat. No: 15) ve pembe (Kat. No: 16) tonlarına da rastlanmaktadır. Ancak, bu gruptaki tüm örneklerdeki kilin kireç ve taşçık katkılı olması ortak bir özellik olarak öne çıkmaktadır.

Benzer şekildeki unguentariumlara MÖ II. yüzyıl ile MÖ I. yüzyılın ilk yarısına kadar geniş bir dönemde farklı alanlarda rastlamak mümkündür. MÖ II. yüzyıla tarihli örnekleri, Kyme (Lebe 2024, 99-100, Kat. No: 363/1, 390/1, 440/1, 499/1, 553/1, 635, 636, 637; Dufková 1974, 83, Pl.19, U1), Metropolis (Gürlü 1994, 186-187, Kat. No. 142-145, Lev. 30, Çiz. 40) ve Tralleis (Saraçoğlu 2011, 6, 18-19, Cat. No. U16-U17, Fig.2) antik kentinde ve İzmir Arkeoloji Müzesi'nde yer almaktadır (Tuluk 1999, 147, Kat. Nr. 39-42, Abb. 6/a-c- Abb.7/a-b, Taf.4.). MÖ II. yüzyıl ile MÖ I. yüzyıl örnekleri ise Kahramanmaraş Müzesi (Doğan ve Lebe, 2021, 362-364, Cat. No. 5, Fig.6.19) ve Diyarbakır Arkeoloji Müzesi gibi (Öz 2022, 58, 64, Fig.5.U18) Anadolu'nun farklı müzelerinde sergilenmektedir. Yukarıda yer alan veriler ve benzer örnekler dikkate alındığında bu gruba ait unguentariumların MÖ II. yüzyıl ile MÖ I. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilmesi yerinde olacaktır.

5. Grup (Fig.5): Bu gruba yer alan toplam beş adet unguentarium, Kat. No: 18-22 ile temsil edilmektedir. Form açısından unguentariumlar konik kaideli, oldukça uzun ve silindirik ayaklı bir yapıya sahiptir. Gövde, omuza doğru genişleyen dar ve hafif şişkin bir form sergiler. Omuzlar belirgin bir şekilde göze çarparken, boyun kısmı uzun ve silindirik olup, ağza doğru hafifçe genişlemektedir. Ağız kısmı dışbükey bir yapıya sahip olup, dudakları keskin bir şekilde sivriltilmiştir. Gövde çapının en geniş olduğu alan, genellikle omuz hizasında yer almaktadır.

Grubun en dikkat çekici özelliği, ayak kısmının neredeyse boyun kısmından daha uzun hale gelmesi ve gövdenin iki taraftan sıkıştırılmış, ayak bölümüne doğru daralan bir form göstermesidir.

Grup genelinde form uyumluluğu göze çarpmakla birlikte, bazı örneklerde küçük farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin, Kat. No. 20'nin ağız kısmı dışa çekik ve yuvarlatılmıştır; ayrıca kaidesi konik bir yapıya sahiptir. Genel olarak, grup içerisindeki örnekler tama yakın korunmuş durumdadır. Ancak, Kat. No. 21-22'nin boyunlarının bir kısmı ile ağız bölümleri korunamamıştır. Boyut olarak değerlendirildiğinde, gruptaki unguentariumların yükseklikleri 16,8 cm ile 18,7 cm arasında değişmekte olup, birbirlerine oldukça yakındır. Kaide çapları 2 cm ile 2,8 cm arasında, ağız çapları ise (korunan örneklerde) 2,3 cm ile 3 cm arasında değişmektedir.

Hamur renklerinde ise hem benzerlikler hem de farklılıklar dikkat çekmektedir. Çoğunlukla pembe (Kat. No: 18-19, 21) ve kırmızımsı sarı (Kat. No: 20, 22) tonları arasında bir çeşitlilik görülmektedir. Kil yapıları incelendiğinde, Ortak bir özellik olarak bu grubun da kireç ve taşıyıcı katkılı bir yapıya sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Benzer unguentarium örneklerine, MÖ II. yüzyılın sonlarından MÖ I. yüzyılın ilk yarısına kadar olan dönemde rastlanmaktadır. Tarsus-Gözlükule'de (Goldman 1950, 230, Cat. No. 236, Pl. 135.236), MÖ II. yüzyılın sonuna tarihlenen Argos'da (Bruneau 1970, 467, Fig. 78, No. 59.6) ve MÖ 200-50 yıllarına tarihlenen Kahramanmaraş Müzesi'nde (Doğan & Lebe 2021, 362-364, Cat. No. 8, Fig. 9.22) benzer örnekleri yer almaktadır. Çalışmada yer alan son grup içerisindeki unguentariumlar, benzerlerinden yola çıkarak MÖ II. yüzyılın sonu ile MÖ I. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilmiştir.

Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışmada, Gaziantep Arkeoloji Müzesi'nde bulunan Hellenistik Döneme ait 22 unguentarium, form özelliklerine göre incelenmiştir. Ancak, incelenen unguentariumların buluntu yerleri konusunda mevcut verilerin yetersizliği, bu objelerin üretildiği atölyeler ve coğrafi dağılımları hakkında kesin bilgiler elde edilmesini engellemektedir. Gaziantep Müzesi'nde bulunan toplam 22 adetten oluşan unguentarium, mevcut veriler çerçevesinde kronolojik olarak takip edilmiş ve farklı form yapılarının belirli dönemlerde bir arada kullanıldığı anlaşılmıştır.

Bu kapsamda, söz konusu unguentariumlar, Hellenistik Dönem'de Akdeniz Bölgesi'nde yaygın olarak görülen fusiform tip özelliklerini sergilemektedir. Bazı örneklerin daha kaliteli, bazılarının ise daha düşük kaliteli kil hamurları kullanılarak üretildiği tahmin edilmektedir. Munsell toprak renk kataloğuna göre, hamurların genellikle kırmızı, kahverengi ve pembenin farklı tonlarında değişen renkler gösterdiği saptanmıştır. Araştırma kapsamında yer alan örneklerin yükseklikleri 10,4 cm ile 19,7 cm; ağız çapları 2 cm ile 3,3 cm; kaide çapları ise 1,6 cm ile 2,8 cm arasında değişmektedir. Bu örneklerin boyutlarında belirgin bir birliktelik bulunmamakla birlikte, verilen ölçüler ile literatürdeki paralel örneklerin boyutlarının uyumlu olduğu görülmüştür. Unguentariumlar, belirgin form özellikleri sergilemelerine rağmen, benzer özelliklerine göre beş alt gruba ayrılmıştır. Bu grupların oluşmasında en önemli etkenler, ayak ve gövde yapılarındaki farklılıklardır.

1. Grup: Bu gruptaki örneklerde ayak bölümü henüz oluşmamış olup, kaideden şişkin gövdeye doğru geçiş direk sağlanmıştır. Benzer örneklerle yapılan karşılaştırmalar neticesinde bu grup, MÖ IV. yüzyılın ikinci yarısı ile MÖ III. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilmiştir.
2. Grup: Bu gruptaki örneklerde ayak bölümü oluşmaya başlamış, ayak bölümünden ilk gruba göre daha dar olan küresel gövdeye geçiş yumuşak bir şekilde sağlanmıştır. Benzer

örneklerin ışığında bu grup, MÖ IV. yüzyılın sonu ile MÖ III. yüzyılın başlarına tarihlendirilmektedir.

3. Grup: Bu grubun ayırt edici özelliği, ayak bölümünün kısmen uzamaya başlaması ve gövdenin bikonik bir form kazanmasıdır. Bu grubun MÖ III. yüzyıl boyunca geniş bir coğrafyada benzerleriyle birlikte kullanıldığı belirlenmiştir.
4. Grup: Ayak bölümü uzun ve silindirik bir şekilde görülen bu grupta, bazı örneklerde boyun bölümü ile ayak bölümü neredeyse aynı uzunluğa sahiptir. Bu grup, MÖ II. yüzyıl ile MÖ I. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirilmektedir.
5. Grup: Ayak bölümünün çok daha uzun olduğu ve gövdenin ayak bölümüne doğru daraldığı bu grupta, benzerleri MÖ II. yüzyılın sonu ile MÖ I. yüzyılın ilk yarısında yaygın bir şekilde görülmektedir. Bu gruptaki örnekler, form özellikleri bakımından birbirine oldukça yakındır.

Sonuç olarak, bu çalışma kapsamında incelenen unguentariumların MÖ IV. yüzyıldan MÖ I. yüzyıla kadar geçen süreçte, farklı coğrafyalarda benzer formlarda üretilmiş olmaları, Hellenistik Dönem'deki ticari ilişkilerin ve kültürel etkileşimin bir sonucu olarak değerlendirilmektedir. Bu unguentariumlardaki küçük form değişiklikleri ise değişen ihtiyaçlar ve estetik tercihlerle ilişkilendirilebilir. Zira unguentariumlardaki kullanım çeşitliliği, dönemin günlük yaşam alışkanlıkları hakkında bilgi vermekle birlikte; bu çeşitlilik, formun işlevsel ve estetik anlamda nasıl geliştiğini de göstermektedir. Unguentariumlardaki kil kalitesindeki değişimler ise farklı bölgelerdeki teknolojik olanakların, zanaatkarların ustalık düzeylerindeki farkı ortaya koymaktadır.

Yazarların Notu:

İzin ve katkılarından dolayı Gaziantep Arkeoloji Müzesi Müdürü Özgür Çomak ile Müze Müdür Yardımcısı Mehmet Sait Yılmaz'a teşekkür ediyoruz.

Katalog

Kat. No	Müze Env. No	Boyutlar	Kil	Açıklama	Tarih
(1. Grup)					
1	19	Yükseklik: 19,7 cm Ağız: 3,8 cm Kaide: 3,7 cm	7.5YR 6/8 Kırmızımsı Sarı	Ağız kenarında ve kaideye kırıklar yer almaktadır.	MÖ IV. yüzyılın ikinci yarısı ile MÖ III. yüzyılın ilk yarısı
2	2302	Yükseklik: 13,5 cm Ağız: 2,8 cm Kaide: 2,8 cm	7.5YR 7/4 Pembe	Gövdede küçük çatlaklar kırık yer almaktadır.	MÖ IV. yüzyılın ikinci yarısı ile MÖ III. yüzyılın ilk yarısı
(2. Grup)					
3	17.5.76	Yükseklik: 13,2 cm Ağız: 2,8 cm Kaide: 2,1 cm	7.5YR 5/2 Kahverengi	Tamamen korunmuş	MÖ IV. yüzyılın sonu ile MÖ III. yüzyılın ilk yarısı
4	21	Yükseklik: 10,4 cm Ağız: 2,4 cm Kaide: 1,9 cm	7.5YR 6/4 Açık Kahverengi	Ağızda kenarında kırık yer almaktadır.	MÖ IV. yüzyılın sonu ile MÖ III. yüzyılın ilk yarısı
5	2007	Yükseklik: 11,1 cm Ağız: 2,6 cm Kaide: 1,8 cm	7.5YR 6/4 Açık Kahverengi	Ağızda kırık yer almaktadır.	MÖ IV. yüzyılın sonu ile MÖ III. yüzyılın ilk yarısı
6	2626	Yükseklik: 13,3 cm Ağız: 2,7 cm Kaide: 2,5 cm	5YR 6/6 Kırmızımsı Sarı	Ağızda kırık yer almaktadır.	MÖ IV. yüzyılın sonu ile MÖ III. yüzyılın ilk yarısı

7	2627	Yükseklik: 12,5 cm Ağız: 2,5 cm Kaide: 2,3 cm	5YR 6/6 Kırmızımsı Sarı	Ağız kenarında gövdede ve kaide de kırık yer almaktadır.	MÖ IV. yüzyılın sonu ile MÖ III. yüzyılın ilk yarısı
(3. Grup)					
8	6.8.93	Yükseklik: 13,5 cm Ağız: 3,3 cm Kaide: 2,1 cm	7.5YR 5/4 Kahverengi	Tamamen korunmuştur.	MÖ III. yüzyıl
9	11.3.78	Yükseklik: 12,8 cm Ağız: 2,8 cm Kaide: 2,1 cm	7.5YR 7/4 Pembe	Ağız ve kaide de kırık parçalar; boyun yeniden birleştirilmiştir.	MÖ III. yüzyıl
10	13.15.79	Yükseklik: 10,8 cm Ağız: 2,8 cm Kaide: 1,9 cm	7.5YR 7/6 Kırmızımsı Sarı	Ağızda kırıklar; üretim sırasında deformasyon oluşmuş	MÖ III. yüzyıl
11	77.11.75	Yükseklik: 13,1 cm Ağız: 3 cm Kaide: 2,1 cm	5YR 7/8 Kırmızımsı Sarı	Tamamen korunmuş; üretim sırasında deformasyon oluşmuş	MÖ III. yüzyıl
12	77.12.75	Yükseklik: 12,2 cm Ağız: 2,9 cm Kaide: 2 cm	5YR 7/8 Kırmızımsı Sarı	Ağızda kırık ve eksik parçalar mevcuttur	MÖ III. yüzyıl
13	2059	Yükseklik: 15 cm Ağız: 3,2 cm Kaide: 2,3 cm	7.5YR 7/3 Pembe	Ağızda kırık ve eksik parçalar mevcuttur	MÖ III. yüzyıl
(4. Grup)					
14	4.25.90	Yükseklik: 13,3 cm Ağız: 2,6 cm Kaide: 1,6 cm	7.5YR 6/8 Kırmızımsı Sarı	Kaide de eksik parça; boyun yeniden birleştirilmiş	MÖ II. yüzyıl ile MÖ I. yüzyılın ilk yarısı
15	8.24.88	Yükseklik: 13,3 cm Ağız: 3,1 cm Kaide: 1,9 cm	7.5YR 6/3 Açık Kahverengi	Ağız ve Kaide de eksik parçalar	MÖ II. yüzyıl ile MÖ I. yüzyılın ilk yarısı
16	8.26.88	Yükseklik: 15,8 cm Ağız: 3 cm Kaide: 2,3 cm	7.5YR 7/4 Pembe	Kaide de eksik parça; boyun yeniden birleştirilmiş	MÖ II. yüzyıl ile MÖ I. yüzyılın ilk yarısı
17	82.11.75	Yükseklik: 11,7 cm Ağız: 2,8 cm Kaide: 2 cm	7.5YR 6/6 Kırmızımsı Sarı	Tamamen korunmuş	MÖ II. yüzyıl ile MÖ I. yüzyılın ilk yarısı
(5. Grup)					
18	1.8.93	Yükseklik: 16,8 cm Ağız: 3 cm Kaide: 2 cm	7.5YR 7/3 Pembe	Ağız ve kaide de eksik parçalar; gövdede deformasyon yer almaktadır	MÖ II. yüzyıl sonu ile MÖ I. yüzyılın ilk yarısı
19	8.23.88	Yükseklik: 18,6 cm Ağız: 2,7 cm Kaide: 2,1 cm	7.5YR 7/3 Pembe	Kaide de eksik parçalar mevcuttur	MÖ II. yüzyıl sonu ile MÖ I. yüzyılın ilk yarısı
20	20.5.85	Yükseklik: 16,8 cm Ağız: 2,3 cm Kaide: 2,2 cm	7.5YR 6/8 Kırmızımsı Sarı	Üretimden kaynaklı tabanı eğiktir, dik duramıyor	MÖ II. yüzyıl sonu ile MÖ I. yüzyılın ilk yarısı
21	2623	Yükseklik: 18,7 cm Kaide: 2,8 cm	7.5YR 8/4 Pembe	Ağız ve boyun kısmen korunmuş; Kaide de küçük bir eksik parça var	MÖ II. yüzyıl sonu ile MÖ I. yüzyılın ilk yarısı
22	2624	Yükseklik: 18,4 cm Kaide: 2,8 cm	7.5YR 8/6 Kırmızımsı Sarı	Ağız ve boyun kısmen korunmuş; kaide de küçük bir eksik parça var	MÖ II. yüzyıl sonu ile MÖ I. yüzyılın ilk yarısı



Fig. 1: 1. Grup



Fig. 2: 2. Grup

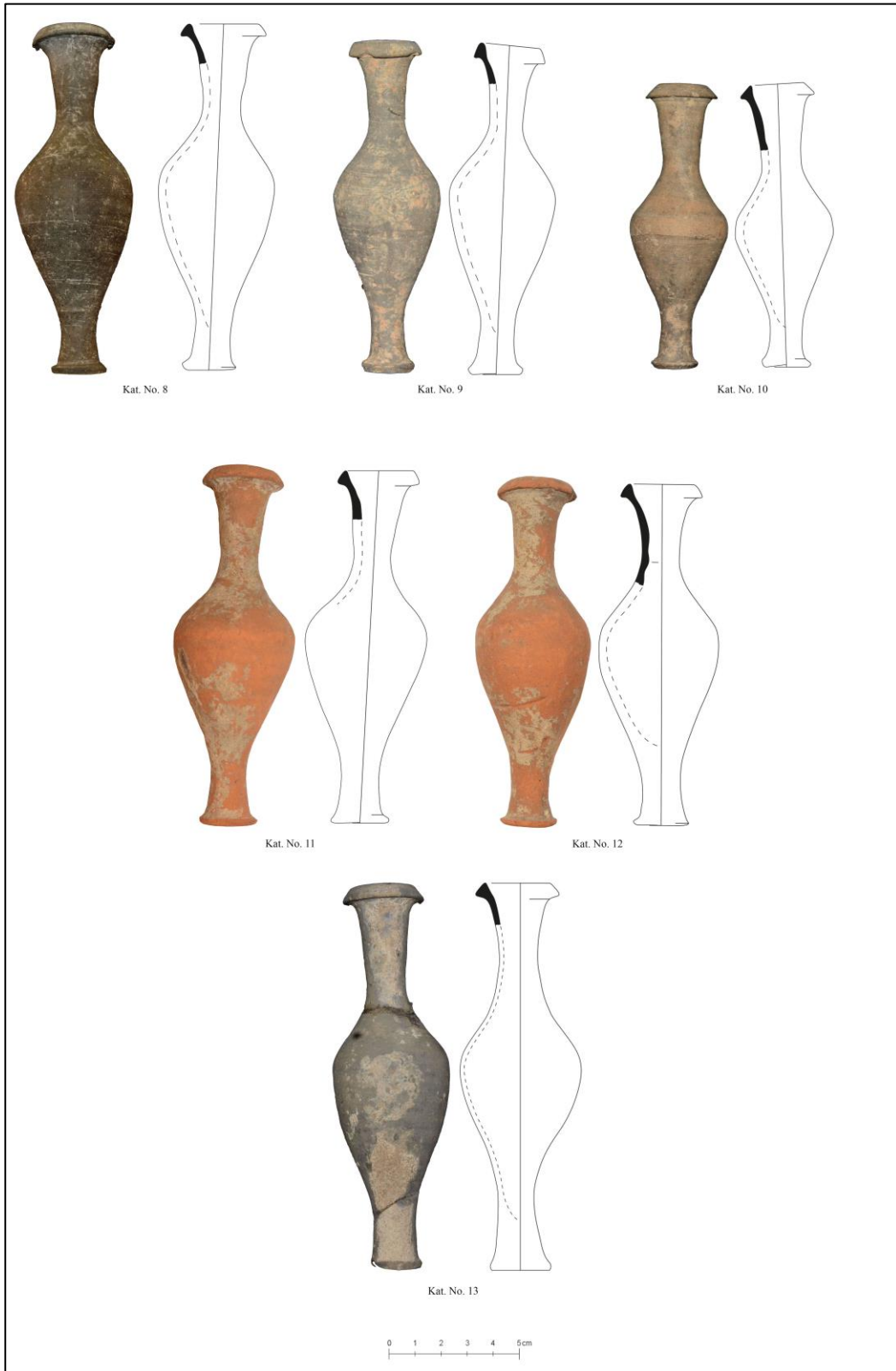


Fig. 3: 3. Grup

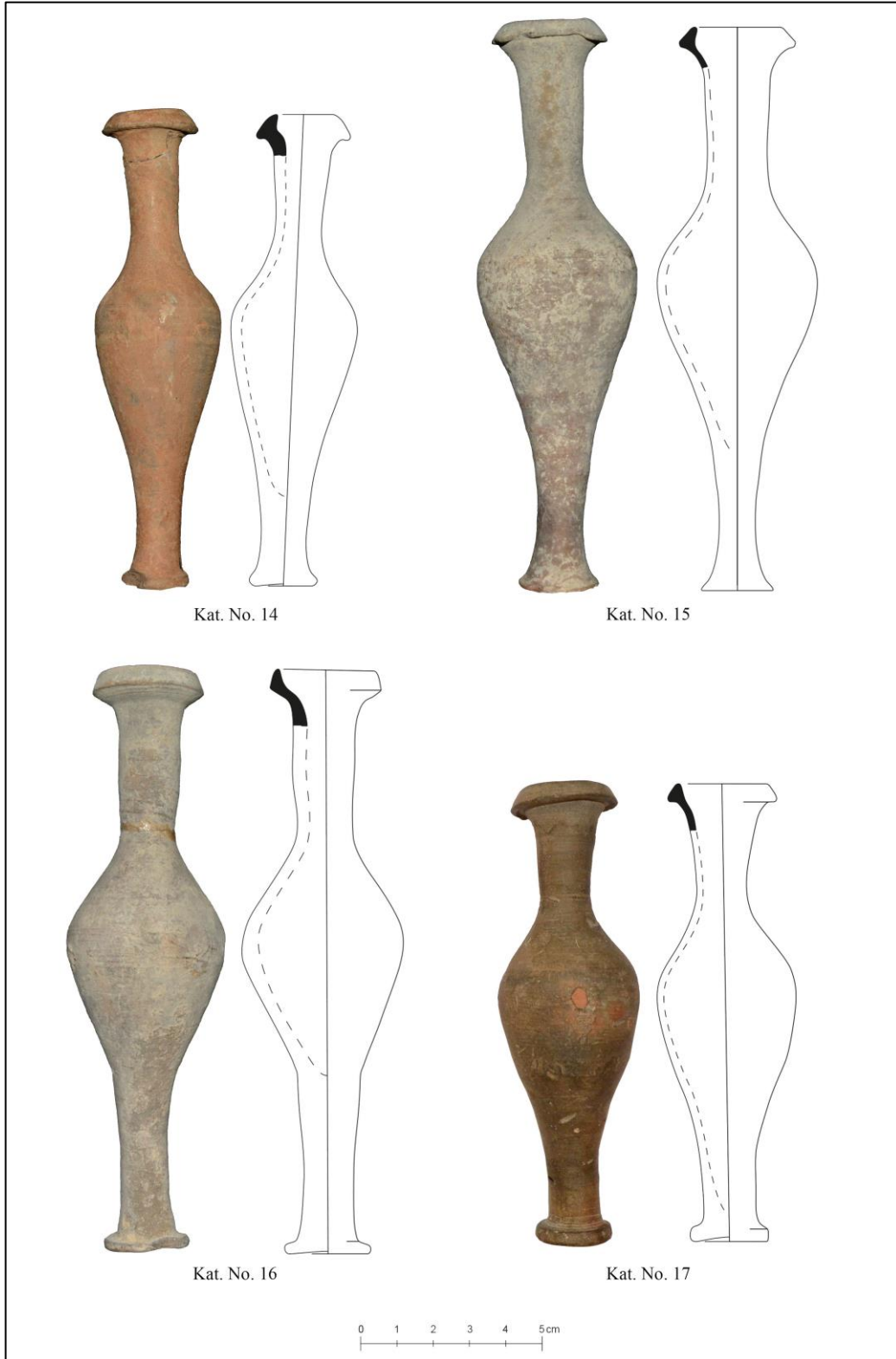


Fig. 4: 4. Grup

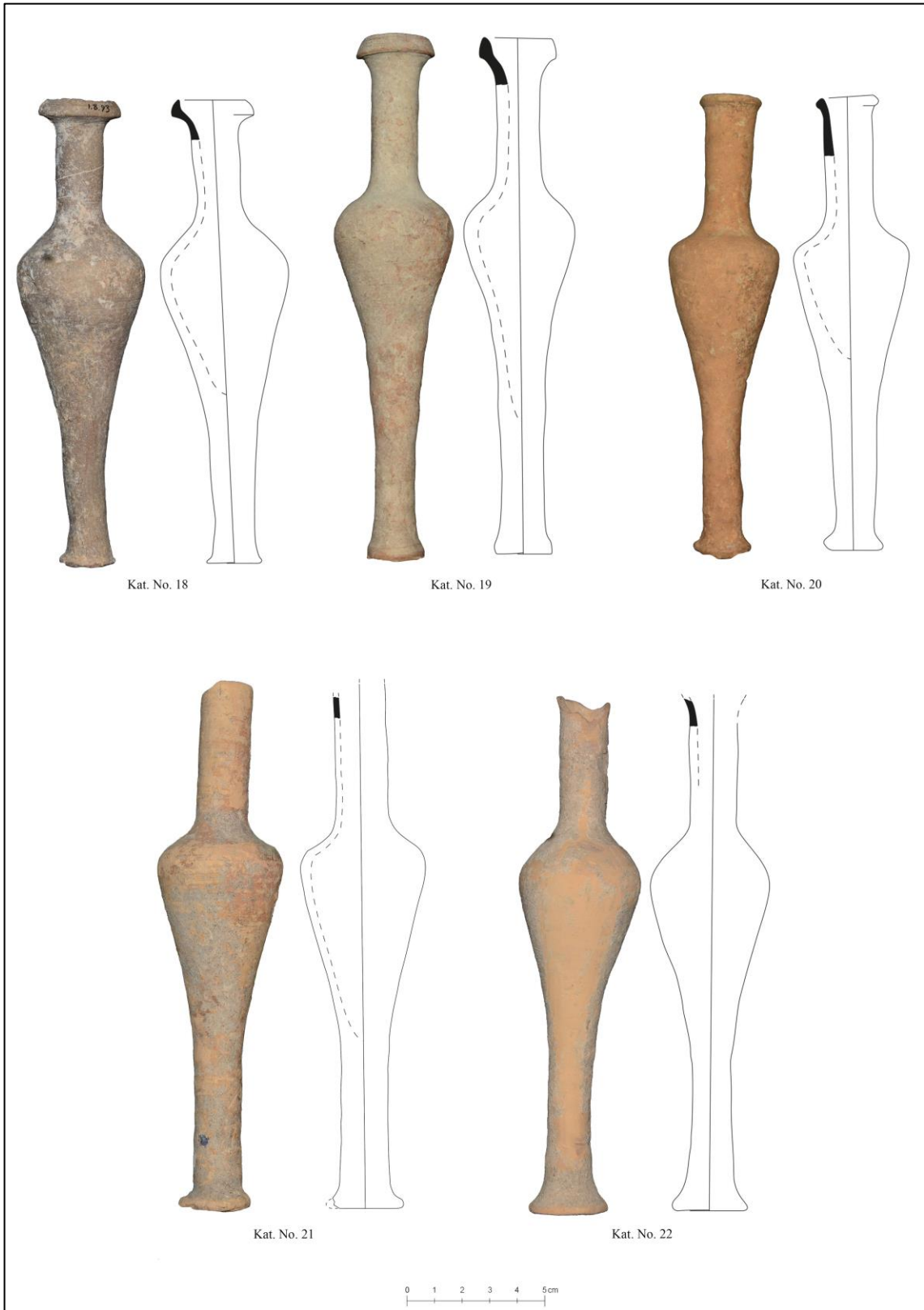


Fig. 5: 5. Grup

BİBLİYOGRAFYA

- Ahrens A. Kozal E. Kümmel C. Laube I. & Novák M. 2008, "Sirkeli Höyük-Kulturkontakte in Kilikien Vorbericht über die Kampagnen 2006 und 2007 der deutsch-türkischen Mission". *Istanbuler Mitteilungen* 58, 67-107.
- Anderson-Stojanović V. R. 1987, "The Chronology and Function of Ceramic Unguentaria". *American Journal of Archaeology* 91/1, 105-122.
- Aydın S. 2019, "Olba Kazılarında Bulunan Geç Antik Dönem Unguentariumlar". *Seramik Araştırmaları Dergisi* 97-135.
- Aydın-Tavukçu Z. 2006, *Parion Nekropolü 2005 Yılı Buluntuları*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi. Erzurum.
- Baldıran A. 2015, "Stratonikeia'dan Rulet Bezemeli Unguentariumlar". Eds. C. Şimşek, B. Duman & E. Konakçı, *Mustafa Büyükkolancı'ya Armağan*. İstanbul, 71-83.
- Baldıran A. 2016, "Roulette Decorated Hellenistic Unguentaria From Stratonikeia". Eds. S. Japp & P. Kögler, *Tracking the Development of Pottery from the Late Classical to the Early Imperial Periods*. Proceedings of the 1st Conference of IARPotHP, Berlin, 359-369.
- Bilgin S. 2018, "Perge'de Bulunmuş Geç Roma Dönemi Damgalı Unguentariumları". Eds. T. Kahya, A. Özdzibay, N. Tüner-Önen & M. Wilson, *Uluslararası Genç Bilimciler Buluşması II: Anadolu Akdenizi Sempozyumu*, Antalya, 117-132.
- Blegen C. W. Palmer H. & Young R. S. 1964, *The North Cemetery* (Corinth 8). New Jersey.
- Bruneau P. 1970, "Tombes d'Argos". *Bulletin de Correspondance Hellénique* 94/2, 437-531.
- Bucovala M. 1967, *Necropole elenistice la Tomis*. Constanta.
- Camili A. 1997, "Note Per Una Tipologia Dei Balsamari Romani A Fondo Piatto". *AEspA* 70, 125-148.
- Civelek A. 2001, *Tralleis Nekropolis Buluntuları Işığında Hellenistik ve Roma Dönemi Seramiği*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi. İzmir.
- Demir A. 2020, "Giresun Müzesi'nde Bir Grup Pişmiş Toprak Unguentarium". *Arkeoloji Dergisi* 25, 131-147.
- Doğan T. & Lebe F. 2021, "Group of Unguentaria Preserved at the Kahramanmaraş Museum: Chronological Value of the Changes in Form". Ed.O. Dumankaya, *Arkeolojik Küçük Buluntular: Pişmiş Toprak, Metal, Kemik, Cam ve Taş Eserler*. Kahramanmaraş, Doruk Yayınları, 354-393.
- Doğan T. 2022, "Unguentaria in the Edirne Arhaeology and Ethnography Museum". *Arkeoloji Dergisi* 28, 149-179.
- Dotterweich U. 1999, *Unguentarien mit kuppelförmiger Mündung aus Knidos*. (Knidos Studien Band I), Möhnesee.
- Drougou S. 1991, *Hellenistic Pottery from Macedonia*. Thessaloniki.
- Dufková M. 1974, "Unguentaria", *Anatolian Collection of Charles University*. (Kyme 1), Ed. J. Bouzek, Praha, 83-85.
- Dusenbery E. B. 1998, *Samothrace: The Nekropoleis*. Princeton.
- Dündar E. 2008, *Patara Unguentariumları*. 8Patara IV/1). İstanbul.
- Erol A. F. & Tamer, D. 2018, "Fatsa/Cıngırt Kayası 2012-2014 Sezonu Kazılarında Ele Geçen Unguentariumlar". *SEFAD* 39, 267-292.
- Fırat M. 2012, "Isparta Müzesi Seramik Koleksiyonu: Unguentaria". Eds. B. Hürmüzlü, M. Fırat & A. Gerçek, *I. Uluslararası Pisidia Araştırmaları Sempozyumu*, Isparta, 294-311.
- Goldman H. 1950, *Excavation at Gözlü Kule, Tarsus: The Hellenistic and Roman Periods*. Princeton.
- Gürler B. 1994, *Metropolis'in Hellenistik Dönem Seramiği*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ege Üniversitesi. İzmir.
- Hayes J. W. 1971, "A New Type of Early Christian Ampulla". *British School at Athens* 66, 243-248.
- Hayes J. W. 2008, *Roman Pottery Fine-Ware Imports* (The Athenian Agora 32). Princeton N.J.
- Hellström P. 1965, *Labraunda Pottery of Classical and Later Date Terracotta Lamps and Glass*. II/1, Lund.
- Jovanović J. 2014, "Hellenistic ware from Salona-unguentari". Ed. G. Németh, *Miscellanea Historiae Antiquitatis: Proceedings of The First Croatian-Hungarian PHD Conference on Ancient History*. Budapest 89-110.
- Kasapoğlu H. 2008, *Parion 2006 Yılı Seramik Buluntuları*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi. Erzurum.

- Katsioti A. & Mastrochristos N. 2018, "Aspects of Pilgrimage in the Eastern Mediterranean During the Early Byzantine Period. Archaeological Evidence from Rhodes". (Eds. D. Ariantzi & I. Eichner), *Für Seelenheil und Lebensglück: Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln*. Mainz, 83-95.
- Khairy N. I. 1980, "Nabatean Piriform Unguentaria". *The Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 240, 85-91
- Körsulu H. 2011, "Nagidos Unguentariumları". *Türkiye Bilimler Akademisi Arkeoloji Dergisi* 14, 69-86.
- Kurtz D. C. & Boardman J. 1971, *Greek Burial Customs*. Ithaca, Cornell University Press, New York.
- Laflı E. 2003, *Studien zu Hellenistischen, Kaiserzeitlichen und Spätantikfrühbyzantinischen Tonunguentarien aus Kilikien und Pisidien (Südtürkei): Der Forschungsstand und eine Auswahl von Fundobjekten aus den Örtlichen Museen*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Universität zu Köln. Köln.
- Laflı E. 2012, "Roman and Late Roman Terracotta Unguentaria: 1988–2005". Eds. C. S. Lightfoot & E. A. Ivison. *Amorium Reports 3: The Lower City Enclosure. Finds Reports and Technical Studies*. İstanbul. 181-192.
- Lebe F. 2022, "Kyme İDÇ Nekropolisi'nden Bir Mezar Konteksti". *Arkeoloji Dergisi* 29, 143-163.
- Lebe F. 2024, *Kyme İDÇ Nekropolü ve Buluntuları*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi. İzmir.
- Mitsopoulos-Leon V. 1991, *Forschungen in Ephesos IX 2/2: Die Basilika am Staatsmarkt in Ephesos Kleinfunde: Keramik Hellenistischer und Römischer Zeit*. Wien.
- Özdilek B. 2016, "2009-2012 Andriake Kazılarında Ele Geçen Unguentarium, Şişe, Lykion ve Mortar Örnekleri". *Olba* 29, 217-265.
- Öz E. 2022, "Diyarbakır Arkeoloji Müzesi'nden Bir Grup Pişmiş Toprak Unguentarium". *SRMKA* 4, 51-75.
- Özhanlı M. & Fırat M. 2011, "Side Unguentariumları Işığında Dinin Kapların Kullanım Alanları Üzerindeki Etkileri". *SDÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 23, 7-30.
- Özüdoğru Ş. & DüNDAR E. 2007, "Kıbyra Geç Roma-Erken Doğu Roma Dönemi Mühürlü Unguentariumları". *Olba* 15, 145-177.
- Robinson H.S. 1959, *Pottery of The Roman Period: Chronology (The Athenian Agora 5)*. Princeton N.J.
- Rotroff S.I. 1997, *Hellenistic Pottery: Athenian and Imported Wheelmade Table Ware and Related Material (The Athenian Agora 29/1)*. Princeton N.J.
- Rotroff S.I. 2006, *Hellenistic Pottery: The Plain Wares (The Athenian Agora 33)*. Princeton N.J.
- Saraçoğlu A. 2011, "Hellenistic and Roman Unguentaria from The Necropolis of Tralleis". *Anadolu/Anatolia* 37, 1-42.
- Slane K. W. & Jones R. E. 1980, "A Tiberian Pottery Deposit from Corinth". *Hesperia* 49/2, 135-177.
- Slane W. K. 2017, *Tombs, Burials, and Commemoration in Corinth's Northern Cemetery*. (Corinth 21), Princeton.
- Smetana-Scherer R. 1982, "Spatklasische und hellenistische Keramik". Eds. E. Walter-Karydi, W. Felten & R. Smetana-Scherer, *Ostgriechische Keramik. Lakonische Keramik. Attische schwarzfigurige und rotfigurige Keramik. Spätclassische und hellenistische Keramik*. (Alt-Agina II.1), Mainz/Rhein, 56-91.
- Sönmez B.E. 2015, "Nevşehir Müzesi'nde Bulunan Pişmiş Toprak Unguentariumlar". *International Eskişehir Terra Cotta Symposium/9. Uluslararası Eskişehir Pişmiş Toprak Sempozyumu*, 5-20 Eylül 2015, Eskişehir, 261-279.
- Şimşek C. & Duman B. 2007, "Laodikeia'da Bulunan Geç Antik Çağ Unguentariumları". *Adalya* 10, 285-307.
- Telli E. 2019, "Unguentarium As A Ceramic Vessel". Ed. S. Yiğit, *1st International Aromatic Plants and Cosmetics Symposium*. 3-6 October 2019, Iğdır, 18-23.
- Temur A. & Kaya B. 2022, "Samsun Müzesi'nde Bulunan Hellenistik ve Roma Dönemi Unguentariumları". *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 8/16, 433-465.
- Thompson H. A. 1934. "Two Centuries of Hellenistic Pottery". *Hesperia* 3/4, 311-476.
- Tuluk G. G. 1999, "Die Unguentarien im Museum von Izmir". *Anatolia Antiqua* 7, 127-166.
- Vessberg O. & Westholm A. 1959, *The Swedish Cyprus Expedition, 4/3: The Hellenistic and Roman Periods in Cyprus*. Stockholm.
- Yıldız V. 2016, "Akhisar Arkeoloji Müzesi'nde Bulunan Unguentariumlar". *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 14/1, 1-24.

Arkeomüzikoloji Nedir

What is Archaeomusicology

Alev TÜRKAN*

Öne Çıkanlar:

- Müzik, disiplinlerarası bir çalışma alanı sunmaktadır.
- Arkeoloji ve müzikolojinin ortak yaklaşımı ile ortaya çıkmış olan alan arkeomüzikoloji alanıdır.
- Arkeomüzikoloji, tarihsel süreç içerisinde insanın geçmişten günümüze sözlü, yazılı, maddi kültür öğelerinin yorumlanması ve rekonstrüksiyonunu içermektedir.

Öz: Süreç içerisinde devamlılık, değişim, gelişime bağlı olarak nesilden nesle toplumsal kalıt ve geleneklerle kültürel kimliğin sürekliliği, insanlık tarihinin her aşamasında etkin olmuştur ve de toplumsal yaşamın her alanına etki etmiştir. Kültürel birikimin, tarihsellik ve etnik bileşimin sahip olduğu maddi-manevi değerleri yansıtan ve bu anlamda biçimlenen müzik, belleğin aktarımında sözlü kültürden yazılı kültüre hatırlama araçlarından biri olarak kullanılmaktadır. İnsanlık tarihinin sözlü kültürden yazılı kültüre doğru evrildiği süreçle beraber müzik de bu aktarım geleneği içerisinde yerini almıştır. Müziğin diğer sanatlarla ilişkisi, tarihselliği ve kültür içerisindeki konumu, çağlar boyunca müziğe karşı farklı tutum, kavrayış, kuram ve sistemlerin gelişmesine sebep olmuştur. Araştırma, arkeoloji ve müzikoloji disiplinlerinin yöntemlerinden faydalanan arkeomüzikoloji alanının tanımına, hangi gereksinimler sebebiyle ortaya çıktığına ve uygulama aşamasına odaklanmaktadır. Bu anlamda nitel araştırma türlerinden biri olan durum çalışması (*case study*) üzerinden konuya ilişkin literatür taraması gerçekleştirilerek veriler toplanmıştır. Elde edilen verilerle birlikte disiplinler arası perspektifte öneme sahip arkeomüzikoloji alanına dair bir betimleme gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arkeomüzikoloji, Tarih ve Müzik, Müzikoloji, Arkeoloji, Disiplinler arası Çalışmalar

Highlights:

- Music offers an interdisciplinary field of study.
- The integration of archaeology and musicology has given rise to the field of archaeomusicology.
- Archaeomusicology involves the interpretation and reconstruction of oral and written sources, materials, and cultural elements of human behaviour throughout history.

Abstract: The continuity of cultural identity through social heritage and traditions, passed down across generations, depends on a balance of continuity, change, and development. This process has been influential at every stage of human history and has affected all areas of social life. Music, as a reflection of the material and spiritual values of cultural accumulation, historicity, and ethnic composition, serves as a key tool in preserving and transferring memory from oral to written culture. As human history transitioned from oral to written traditions, music became an integral part of this process. The relationship between music and other arts, its historicity, and its cultural role have inspired the development of diverse attitudes, theories, and systems throughout history.

* Öğr. Gör., Akdeniz Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Müzik Bölümü, Konyaaltı/Antalya, alevturkan@akdeniz.edu.tr. ORCID:0000-0001-7595-2450

This research examines the field of archaeomusicology, which combines the methodologies of archaeology and musicology. It investigates the necessity and application of this interdisciplinary approach. Through a literature review and qualitative case study, the study defines the field of archaeomusicology, emphasizing its importance within an interdisciplinary framework.

Keywords: Archaeomusicology, History and Music, Musicology, Archaeology, Interdisciplinary Studies

Summary: In contemporary research, studies are rarely confined to a single field; instead, they are approached through interdisciplinary methods. This is particularly true in social sciences and cultural studies, where human-related phenomena are interconnected, offering researchers broad opportunities for exploration. Consequently, multidisciplinary and interdisciplinary approaches have led to the emergence of new fields and subfields, such as archaeology, linguistics, philology, and ethnomusicology.

This study aims to define and explore archaeomusicology, a subfield derived from archaeology and musicology, created through interdisciplinary collaboration in social sciences. A literature review was conducted to address questions about this concept, supported by references to archaeology, musicology, and interdisciplinarity.

Initially, the study emphasizes the cultural significance of music and its role as a medium for memory and identity transfer. It examines the relationship between cultural expressions and music, highlighting how music has evolved alongside human history. With the development of ethnomusicology—initially termed "comparative musicology"—a broader interdisciplinary scope has emerged. Ethnomusicology now encompasses fields such as anthropology, history, linguistics, geography, archaeology, and ethnography.

Ethnomusicology has contributed to the study of historicity and has extended into archaeology through findings from the 20th century. By contextualizing musical elements within their cultural settings, ethnomusicology has played a crucial role in interpreting archaeological findings related to music, thus paving the way for archaeomusicology.

Archaeomusicology interprets archaeological data through a musicological lens, incorporating musical structures, instruments, written sources, and iconographic descriptions from the past. This approach establishes a connection between past and present, enabling insights into historical music and its influence on contemporary culture.

Given its interdisciplinary nature, archaeomusicology requires comprehensive expertise in both archaeology and musicology. Subfields such as ethnoarchaeology, experimental archaeology, and organology—which focuses on classifying musical instruments—serve as primary resources. Researchers must be adept in archaeological and musicological methods, terminology, and concepts to analyse and interpret findings effectively. Musical instruments, descriptions, and iconographic sources serve as key primary data in studying the musical cultures of the past.

In conclusion, a holistic understanding of archaeomusicology demands rigorous training in both archaeology and musicology. This training ensures researchers can bridge the disciplines and contribute to the study of cultural and musical heritage.

Giriş

Kültür kavramının birden fazla temel karşılığı bulunmaktadır. Kültürel antropoloji alanında çalışma gerçekleştiren Amerikalı antropologlar tarafından kültür kavramı ile ilgili yüzü aşkın farklı tanım derlenmiş ve tartışılmıştır (Kroeber ve Kluckhohn'dan aktaran Güvenç, 2011). Kültür, insanlık tarihinin başlangıcından itibaren temel ihtiyaçlar karşısında ortaya koyulan ve üretilen tepkiler ile meydana gelmiş, süreç içerisinde değişim ve gelişime maruz kalmıştır. İnsan, temel ihtiyaçlar doğrultusunda bir arada yaşamaya başlamış, sosyo-kültürel yaşamın ilk temellerini atmıştır. Bu bağlamda, ihtiyaçlar ortak olarak nitelendirilebilecek birer kültürel tepki ve pratiklere dönüşmüş, topluluk ve de toplum olma bilinci gelişmeye başlayarak günümüze evrilmiştir (Malinowski, 2016: 88).

Kültür bir nesilden diğerine süreklilik gösterirken toplumların sahip olduğu kültürel

ortaklıklar, pratik, töre, gelenek ve görenekler eğitim çerçevesiyle sosyal hayatın sürdürülmesi, korunması ve öğretilmesini mümkün kılmaktadır (Güvenç 2011). Tarihsellik üzerinden değerlendirildiğinde kültür, kalıtsal ve toplumsal bir yapıdır. Bireylerin oluşturduğu topluluk ve toplumlara aidiyet, kimlik atfetmektedir. Aktarım ile devamlılığı sağlanan normlar, pratikler, inanç, ortak tarihsel geçmiş, dil ve ilişkiler kolektif bir kültürel kimliğin oluşumunda rol oynamaktadır. Ortak tarihsel geçmiş ile beraber dil, din ve pratiklere bağlı olarak, toplumsallaşma süreci içerisinde nesilden nesle kültürel aktarım gerçekleşmektedir (Assmann 2018). Bu anlamda, sürekliliği sağlanan aidiyetin bir göstergesi olarak kültürü meydana getiren öğelerin de aktarımı mümkün olmaktadır. Süreç içerisinde devamlılık, değişim, gelişime bağlı olarak nesilden nesle toplumsal kalıt ve geleneklerle kültürel kimliğin sürekliliği, toplumsal yaşamın her alanına nüfuz etmektedir. Her topluluk ya da toplumsal grup töre, gelenek ve görenekler ile özdeşleşerek toplumsallaşma sürecinde bireylerin bilincine ve davranışlarına etki etmektedir (Bourse 2017).

Kültür kavramı için birden fazla ifade biçiminin mevcudiyeti, dünya üzerindeki toplumların kültürel kimliğinin sahip olduğu zenginlik, çeşitlilik ile ifade edilebilir olmasının sonucudur. Birçok etken kültürel yapıların ve buna bağlı olarak pratiklerin oluşumunda önemli rol oynamaktadır. Toplum yapısı, değerler, simgeler ve normlar bu yolla meydana gelmektedir. Endüstri ve teknoloji alanındaki gelişmeler ile, dünyanın her köşesine ulaşımın ve iletişimin kolaylığı, kültürel kimlik ve aidiyet gibi tarihsel süreç içerisinde meydana gelmiş olguların toplumlar bazında etkileşim, değişim ve gelişimine büyük ölçüde olanak sağlamaktadır. Böylelikle, kültür ve etkileşim üzerinden sosyo-kültürel yaşam, normlar, değerler, dil, pratikler gibi alanlar değişim ve gelişime açık hale gelmektedir (Haviland *et al.* 2008).

En genel anlamda müzik, ses ve ritim ile gerçekleştirilmekte ve kültürün bir ögesi olarak toplumsal yaşam içerisinde, eğitimde ve toplumsallaşma alanında işlevsel bir konuma sahip olmaktadır. Toplumların aidiyeti, sözlü ve yazılı kültürel birikimler ile nesilden nesle aktarılmaktadır. Kültürün diğer alt başlıkları ile şekillenen, gelişen müzik, aynı zamanda toplumların sosyal ve geleneksel yaşamlarına dair biçim ve karaktere sahip bir iletişim, dışavurum eylemidir.

Müzik, bir insan ürünüdür ve bir yapısı vardır, ancak bu yapı, onu üreten davranıştan ayrılmış bir yapı olarak var olamaz. Bir müzik yapısının neden böyle var olduğunu anlamak için, onu üreten davranışın neden öyle olduğunu ve bu davranışı şekillendiren kavramların neden bir düzen içinde olduğunu anlamamız gerekir; bu düzen özellikle istenilen organize bir ses biçimini üretmek için oluşturulmuştur. (Merriam 1964, 7)

Müzikoloji kavramı, Avrupa'da 18. yüzyılda estetik kaygıların merkezindeki müzik sanatını belirtmek adına ortaya çıkmıştır. 18. ve 19. yüzyıllar arasında müzik, Avrupa'yı ve tarihini etnosantrik bir yaklaşımla "diğer" kültürlerden ayıran ve ötekileştiren bir söylemin merkezine yerleştirilmiştir. Bu anlamda müzikoloji kavramı, Avrupa merkezli müziğin araştırma alanını kapsıyorken, Avrupa dışında kalan müziklerin incelemesi için sosyal bilimler alanı ile gelişen ve etnomüzikolojiye evrilen karşılaştırmalı müzikoloji-*comparative musicology* anlayışı ortaya çıkmıştır (Tomlinson 2001, 23). Etnomüzikoloji, insan ve kültür üzerine bilginin Batılı ve kısmen Uzak Doğulu kültürlerle sınırlı olduğu bir dönemde disiplinler arası bir alan olarak gelişmeye başlamış, Batılı akademisyenlerin, Avrupa ötesindeki insan ve kültüre dair cevap arayışı içerisinde veriler elde etmek için karşılaştırmalı bilgi toplamak amacıyla alanda duyulan ihtiyaca yanıt olarak ortaya çıkmıştır (Merriam 1964). Ayrıca o yıllarda müzikolojinin etnografya, antropoloji ve tarih ile bağlantısının başka bir yönü daha bulunmaktadır. Bu yön sanat, estetik ve müziği inceleyen müzikoloji alanının sosyal bilimler ile mesafesini korurken, diğer taraftan

gerçekleştirilen antropoloji, arkeoloji, tarih ve etnografya alanlarındaki çalışmaların ilerleyişı ile gereksinim olarak etnomüzikoloji alanının doğuşunu temsil etmektedir (Tomlinson, 2001).

Disiplinler Arası Çalışmalar ve Müzik

Disiplinler arası çalışmalarda yaklaşım, birden fazla alan üzerinden araştırma konusunun ele alınması, incelenmesi ve yorumlanmasını içermektedir. Özellikle sosyal bilimler alanında gerçekleştirilecek bir araştırmanın farklı disiplinler üzerinden ele alınması, güvenilirlik ve bulguların analizlerinin ortaya koyulmasında daha etkin sonuçlar doğurmaktadır. Hays’a (2013) göre sosyal bilimler ve beşerî bilimler kısa sürede kendi özgün disiplinler arası biçimlerine kavuşmuşlardır. Buna sebep olarak saha çalışmalarının özellikle 20. yüzyılda gelişimi ile kaçınılmaz olarak genişlemeye başlaması gösterilebilmektedir. Böylece çalışmalar kadın çalışmaları, popüler kültür çalışmaları vd. alanlara yayılmıştır. Sosyal bilimlerdeki bu genişleme özellikle cinsiyet, ırk, etnik köken ve kültür üzerine başlangıçta disiplinler arası tematik çalışmaların sonucu olarak meydana gelmiştir. Farklı alanların her biri, disiplinler arası bağlamda uzmanlaşmaya ve alt disiplinlere dönüşmeye doğru evrilmiştir.

20. yüzyılın ikinci çeyreğinde müzikoloji üzerine 3 doktora tezi varken, 1950-1951 yıllarında sayı 42’ye çıkmıştır. İlk tezler akademilerin müzik bölümleri dâhilinde değil psikoloji, tarih, filoloji alanları üzerinden gerçekleştirilmiştir. Müzikolojinin, alanı müzik olmayan disiplinler tarafından işlenmesi sürecini takiben “müzik” başlı başına akademik bir disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda ilk çalışmalardan biri ise 1932 yılında “American Council of Learned Societies for its Committee on Musicology” tarafından basılmış olan “State and Resources of Musicology in the United States” çalışmasıdır (Bukozfer 1957, 3-4). Radyo ve kayıt cihazlarının yaygınlaşması da müzik ve müzikoloji-toplum ilişkisine olan ilginin artmasında etkindir. Müzik eğitiminin yaygınlığı ve disiplin olarak ele alınışı eğitimde teori, tarih, performans gibi gruplara ayrılmasına sebep olmuştur. Müzikolojinin oluşumunda etken diğer beşerî disiplinlerle ilişkili olmasıdır. Kültür ve değerlerinin öneminin anlaşılması ile bu alanda çalışacak araştırmacılara ihtiyaç doğmasına sebep olmuştur. Bukozfer’e (1957) göre müzikolog müzik alanında çalışma gerçekleştirmek için öncelikle verilen müzik eğitimine ihtiyaç duymaktadır. Bunun sebebi müzikoloji üzerine metodolojik yaklaşım geliştirebilmek için performans, uzmanlık, teori, kompozisyon bilgisine aşina olmak ilke edinilmelidir. Kısacası, araştırmacının müzik üzerine araştırma gerçekleştirmek için birinci adımı atmadan (müzik eğitimi) ikinci adımı atmaması gerektirir.

Müzik sesinin yapısal bileşenlerine değil, müziğin kültürdeki rolüne ve insanın daha geniş sosyal ve kültürel organizasyonundaki işlevlerine bakılması, müziğin günlük pratikler, gelenekler, dinî tören ve ayinler, eğitim, sanat, eğlence ve edebiyat gibi çoğaltılabilecek örnekler içerisinde rol alması sebebiyle, farklı disiplinlerin perspektifinden incelenmesi ve yorumlanması gereken bir alandır (Merriam, 1964). Müzikoloji araştırma yöntem ve teknikler hususunda antropoloji, etnografya, sosyoloji, arkeoloji vb. disiplinlerden faydalanmakta, disiplinler arası çalışmalar üzerinden ele alınmaktadır. Bu vesileyle her türlü müzik bilgisini arayıp toplamanın, geçmişe dair müziğin keşfi ve yeniden canlandırmasını yapmanın özgün ve önemli işlevleri arasında yer aldığı ifade edilebilmektedir. İster bir medeniyet isterse bir kabile bağlamında olsun, genel müzik yapımı ya da geleneksel pratik ve ritüellerin gerçekleştirilmesinde, sesin kullanımı çoğu kültürde önemli bir rol oynamaktadır (Seeger 1939). Erken evrelerinde sözlü geleneklerin Batı dışı müziğine odaklanan bir müzikolojik alt disiplin olarak kabul edilen etnomüzikoloji, günümüzde müziği kültürel bağlamında incelemekte, dünyanın tüm müziklerini bir insani sosyal ve kültürel fenomen olarak ele almaktadır. Bu nedenle kapsamı çok geniştir ve kültürel

antropoloji, sosyoloji, etnoloji, müzik tarihi ve diğerlerinden geniş ölçüde ödünç alınan yöntemlerin yelpazesi de aynı oranda geniştir (Merriam 1964).

Müzikolojinin nihai hedefi bilimsel disiplin anlayışında yatmaktadır. Anlama yoluyla müzik daha yoğun bir estetik deneyim haline gelmektedir. Müzikoloji insan kültürünün karmaşık ve evrensel, sosyo-duygusal ve sözel olmayan semantik sistemiyle ilgilendiğinden, beşerî bilimlerin temel ilgi alanlarını ele almaktadır. Çünkü müzik bizi ses, sosyal ve estetik olarak çevreler. Önemi aşikâr olan kültürel bir güç ve büyük bir gücün ticari temsilcisidir. İnsanın zihinsel ve ruhsal eğilimlerini, sosyal ve politik yapılarını ve günlük yaşam kalitesini etkiler. Ayrıca, müzik genellikle bu tür etkiler yaratma niyetiyle icra edilir. Müziğin kültürel, sosyal ve politik bağlamları hem önemli hem de karmaşıktır, bu da tüm müzik olgusunun kapsamlı bir entelektüel yönetim biçimine ihtiyaç olduğuna işaret eder (Fuchs & Turek 2001).

Tarihsellik ve Müzik

Tarihsellik, insanın bir toplum haline dönüşüm, sözlü ve yazılı kültür birikimlerinin oluşum evresi ile şekillenmiştir. Toplumların kültürel kimliğinin oluşumundaki en önemli etken, ortak tarihsel geçmiş ve bu anlamda gelişmiş benlik duygusudur. Tarihsellik, geçmişten günümüze değin süreklilik arz eden, eylemlerin akışı içerisinde sağlık, eğitim, barınma, savaş, hukuk, keşif ve yaşanmış önemli toplumsal olaylar gibi çoğaltılabilecek örneklerle birleşen yapıların bütünsel bir biçimde yorumlanabilir ve açıklanabilir olmasını sağlamaktadır. Tarih üzerinden süreklilik arz eden bir değişikliğin açıklamasını yapmaya çalışmak, olayların bütününi içeren kayıtlardan ziyade devam eden yükümlülükler ve işlevler bağlamında olayların betimlemesidir. Çünkü tarih, değişikliğin kaydı olmaktan çok değiştirenlerin de (ve etkenlerin) birer betimlemesi hâline gelmektedir. Bu anlamda sosyal bilimlerin alanında tarihsel bir gerçekliğin ortaya koyulması için toplumsal araçların işlevinin de ele alınması gerekmektedir (Mannheim 2017).

Sözlü ya da yazılı gelenekler, baskın çıkan bazı dogmatik kavramların doğası ve insan davranışına inceliklerle dahil edilen ahlaki kural ve yöntemler, yaptığımız kültürel analizlerde hala gerektiği şekilde tanımlanamadığı için havada kalmaktadır. Herkesin bildiği gibi bunların hepsi sözlü talimatlara ve yazılı metinlere dayanmaktadır, yani semboller dünyasına. Burada göstermeye çalışacağım şey, sembolizmin tüm örgütlü davranışlar için gerekli bir şey olduğudur. Bu davranışlar, kültürel davranışın eski tezahürleri ile birlikte var olmalıdır ve hepsi gözlem yoluyla ileri sürebileceğim teorik analizlerden oluşan nesnel olgulardır. Bunları el yapımı araçlar ve grupların kolektif hareketlerinden yola çıkarak gözlemleyebilir ya da bağlantılı bir davranış biçimi ile tanımlayabiliriz. Buradaki temel önerme, sembolizmin kendi doğası gereği, kültürel değerlerin fizyolojik dönüşümüne olanak sağlayan özgün organizmada değişikliğe sebep olduğudur. (Malinowski 2016, 122-123)

Tarihsellik üzerinden bir yaklaşımla müzik, kültürün diğer öğeleriyle etkileşim ve süreklilik içerisinde bir kültürel birikim ve aktarım aracıdır. Toplumsallaşma alanında işlevselliğe sahip olması, geçmişten günümüze pratiklerin, tarih, edebiyat, sanat birikimlerinin gelişim ve değişim göstererek devamlılığının sağlanmasında rol oynamaktadır.

Schwadron ve Hutchinson'a (1978) göre, tarih ve etnomüzikoloji alanlarıyla sistematik müzikoloji kesişmektedir. Sistematik çalışmanın en belirgin yönelimleri arasında müzikal sistem, yapı, akustik, estetik ve malzeme bulunmaktadır. Disiplinlerarası bir yaklaşımla müzikoloji alanı sistematik işleyişe ilişkin olarak bu yönelimler doğrultusunda metodolojik bir yol haritası

izmektedir. Müzikoloji üzerinden “sistematik” tanımı tarihsel olmayan disiplinlere atıfta bulunurken, aynı zamanda tarihsel ayrıntılara ilişkin üretilcek metodolojik yaklaşıma ve yeniden yapılandırmaya da atıfta bulunmaktadır. Bu anlamda sistematik müzikoloji disiplininde amaç, somut bir düzlemde tarihsel-yapısal-epistemoloji ile ilişkili olarak araştırmacının ulaşılabilir olan müziğe dair perspektif oluşturma ve yeniden yapılandırma sürecidir.

Nitekim, paleografi tarihsel müzikolojinin, antropoloji ise etnomzikolojinin vazgeçilmez birer parçasıdır. Ancak sistematik müzikoloji, müziğe dair doğrudan farkındalığı, bu farkındalığın akustik, fizyoloji, psikoloji, sosyoloji, estetik, felsefe, din gibi alanların terminolojisi ve simgeleri aracılığıyla betimlenmesiyle birleştirir. (Schwadron & Hutchinson 1978, 3)

Ayrıca Sistematik müzikoloji üzerinden “sistem” ve “sistematik” terimleri, müziğin çok disiplinli içsel çalışmalarıyla ilişkilendirilmektedir. Buradaki düşünce, sistematik müzikolojinin disiplinlerarası tekniklere sahip olmasından ziyade, müziğin doğası, anlamı ve ifadesi hakkında farkındalığı genişletmek amacıyla, özellikle tarihsel olmayan disiplinlerin kullanılmasına yapılan vurguyu kapsamaktadır. Ek olarak geçmişten günümüze hemen hemen çoğu kültürün geleneksel ritüellere müziği-sesi dâhil etmesi, müziğin başka kültürlere difüzyonunun incelenmesi, özellikle kültürel tarihin yeniden yapılandırılmasında istatistiksel analizlerin kullanılması önemlidir. Bu anlamda;

Yeni ve oldukça verimli olan sistematik alt bölüme komşu bir diğerkalışma alanı ise ‘müzikoloji’, yani mukayeseli mzikbilimleridir [Vergleichende Musikwissenschaft]. Bu alan, tonal ürünlerin çeşitli halkların, bölgelerin, ülkelerin, folk şarkılarını, onların nvelerindeki çeşitliliğe (farklılıklara) göre gruplandırıp düzenleyerek, özellikle etnografik amaçlar gözeterek karşılaştırılmasını kendisine görev edinir. Sistematik müzikolojinin yardımcı bilimleri şöyledir: Akustik ve onunla ilişkili alan, matematik; fizyoloji, özellikle bu alanları göz önüne alırsak kulak algısı/duyum; psikoloji, özellikle ton ve aralık ilişkilerinin zihinsel kavramsallaştırılması ile ilgili alanlarda ve bunların pratik karşılığı, yani genel mantığın bir parçası olarak kabul edilebilecek olan müzikal düşünmenin/zihninin teorisi; gramer, nazım ve şiir; - ve müzikal pedagoji alt bölümüne yan alan olarak, genel pedagoji alanı. (Adler’den aktaran Yalınkılıç 2022, 20-21)

Butler (1982, 113) müzik kuramının genellikle, geçmişin en iyi müzikal zanaatkârları tarafından üretilmiş eserlerde bulunan malzemelerin ve yapı kurallarının betimlenmesinden ibaret olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu kuramlar ne öngörüye dayalı ne de test edilebilir yapıdadır, dolayısıyla da deneylerle kontrol edilşin sağlanmadığı yerlerde, performansa dayalı literatürden alıntılar ve ikna edici tartışmalar yeterli kabul edilmektedir.

Renfrew ve Bahn’a (2017, 429) göre insanlığın paylaştığı eylemlerden biri de müzikal davranışlardır. Bu da dil, sembolizm, inanç, ritüel, tören gibi kültür içerisindeki geleneksel pratiklerin insan becerisiyle bilişsel olarak evrilmiş ve diğerkalanlarla ilişkili bir araştırma alanı haline gelmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Bir müzik kültürünün geçmişini irdelemek, yazılı veya sözlü materyallerin incelenmesini, geçmiş zamanın şimdiki ile bağlantısını irdelemeyi öngörmektedir. Geçmiş ile şimdiki zamanın dönüşümünü alandaki saha deneyimiyle birleştirerek tarihsel bir metodoloji anlayışına doğru etnografya ve antropoloji gibi alanların katkısıyla

betimleme, süreklilik, günümüz ile bağ kurma üzerine akademik bağlamda müzikle ilişkili hâle getirmektedir.



Fig. 1. Lir icracıları, Etrurya-İtalya, MÖ 560-550, Louvre Müzesi
<https://news.cnrs.fr/articles/the-music-of-antiquity>

Etnomüzikolog için geçerli olan “şimdiki zaman” ile sınırlı saha deneyimi tarihsellikte birlikte derinleşme fırsatına sahip olmaktadır. Müziğin insanlık tarihindeki konumu, kültür içerisindeki işlevi, teori, performans ve notasyon gibi çoğaltılabilecek örneklerle müzik ve müzik deneyimi üzerine özellikle de geriye dönük bir antropolojinin tarihselleştirilmesi gibi bilimsel çalışma geleneği disiplinler arası bağlamı ile çeşitlilik ve geniş bir kapsam ile ortaya çıkmaktadır (Qureshi 1995).

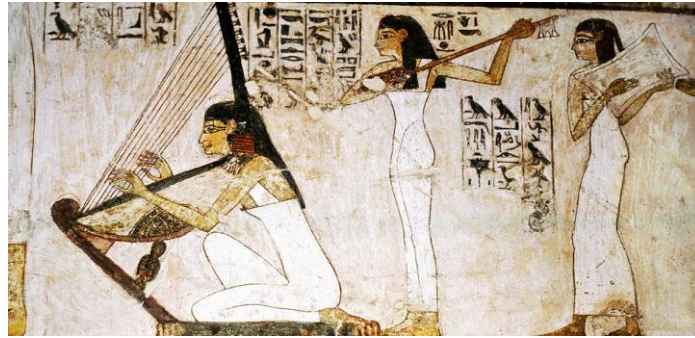


Fig. 2. Bir Teb mezarındaki arp, lut ve tamburin çalan kadınlar, MÖ 1425, Werner Forman Arşivi
<https://news.cnrs.fr/articles/the-music-of-antiquity>

Arkeoloji

Geçmişten günümüze insan üzerine biyolojik ve davranışsal çeşitliliğin incelenmesini kapsayan antropolojinin bir alt disiplini olan arkeoloji, geride kalan maddi kültür bağlamında elde edilen bulgular ile antik davranışların, yaşam biçimi ve geçmiş kültürlerin mirasının kavrayışına dair cevaplar aranması, yeniden yapılandırılmasıdır. Kısacası insanın evrimsel başarısı ile gelen uygarlık birikimi ve anlayışımızın önemli bir bölümünü oluşturmaktadır (Tryon *et al.* 2010). Bu anlamda 19. yüzyılda Batı dışındaki diğer toplumları “etnik” tanımı içerisinde değerlendirerek araştırmak, medeniyet öncesi toplumları anlamak açısından dünyanın farklı coğrafyalarındaki yerel halkları çalışmak, etnografya ve antropoloji gibi disiplinlerin, araştırma ve keşif yöntemlerinin gelişimine katkı sağlamıştır. Antik medeniyetlerin keşfinin, sadece yerel kültürler bazında izlerinin, araştırma yöntemlerine bağlı olarak çözümlenemeyeceği anlaşılmış, ilişkili olan yazılı kaynaklar ve kazı ile elde edilen verilerin teknik düzeyde değerlendirilmesi ve

yorumlanması gerekmiştir. Kaynakların incelenmesi, analiz edilmesi, arazi tekniklerinin gelişimiyle birlikte bir disiplin olarak modern arkeoloji ortaya çıkmış, araştırma yöntemleri gibi birçok temel prensibi oluşmuştur (Halsall 2009).

Arkeolojinin tarihi, çoğunlukla büyük keşiflerin tarihi olarak görülür. Mısır'da Tutankhamon'un mezar yapısı, Meksika'nın kayıp Maya şehirleri, Fransa'daki Lascaux Mağarası'nda yer alan Eski Taş Çağı'na ait duvar resimleri, Tanzanya'daki Olduvai Boğazı'nın derinliklerinden ele geçen en eski insan atalarımızın kalıntıları gibi. Fakat bütün bunların ötesinde arkeolojinin tarihi, insanlığın geçmişinden kalan maddi kalıntılara yeni bir bakış açısıyla bakmayı öğrenmemizin ve bu yolda bize yardımcı olacak yeni yöntemlerin ortaya çıkışının hikayesidir. (Renfrew & Bahn 2017, 21)

Arkeomüzikoloji

Tarih ile ilişkili olarak toplumların kültürel birikimi, aktarımı, aidiyeti üzerinden müzik; eğitim, iletişim, paylaşım gibi toplumsallaşmayı sağlayan alanlarda belli bir role sahiptir. İletişim kurmak, ifade etmek, birleştirici ve duygusal bağları oluşturmak gibi özelliklere sahip olmanın bir sonucu olarak geçmişten günümüze, toplumların müzikal birikimini gösteren maddi kalıntılar mevcuttur. Müzikoloji zerine, keşfedilmiş somut nesneler neticesinde elde edilmiş geçmişe dair insan davranışları ve kültürel birikimlerini içeren maddi kalıntıların betimlenmesi, yorumlanması ve kronolojik düzleme oturtulması bir gerekliliktir. Arkeolojik buluntularla ilişkili olarak toplumların geçmişte müzik ile ilgili pratiklerde kullandıkları çalgı ya da benzeri müzik aletleri, geçmişin sosyo-kültürel yaşamına dair veriler, betimlemeler ve yazılı kaynakları hem müzikoloji hem de arkeoloji perspektifinden değerlendirilebilmektedir (Olsen 2007). Etnomzikologlar, çalışma alanlarının konusunu yabancı kültürlerde düzgün bir şekilde tanımlamakta zorlansalar bile, bunu etnomüzikolog olarak kendi kimliklerinden yola çıkarak yapmak zorundadırlar. Aynı şey, geçmişten gelen kanıtların herhangi bir anlamda müzikle ilişkili tanımlanıp tanımlanamayacağı konusunda merkezi bir sorun olarak arkeomzikologlar için de geçerlidir (Hagel 2018).

Müziği ele alırken sadece üretilen seslerin kalıpları değil, fakat aynı zamanda bunların üretilmesine yol açan eylemler ve durumlar hakkında da konuştuğumuzu unutmamalıyız. Müzik şekillendirilmiş ve bağlama oturtulmuş bir faaliyettir, fiziksel eylemin ve içinde olduğu bağlamın ürünüdür. Bunun sonucu olarak arkeoloji, bu zgn insan davranışının kökenlerine ilişkin önemli katkılarda bulunabilecek potansiyele sahiptir ve insanlarda erken müzikal davranışlara dair çalışmalar, uzamsal zihin ve cisimleşmiş idrakin gelişimine dair konularla doğrudan bağlantılıdır. (Renfrew & Bahn 2017, 428)

Arkeomüzikoloji, karşılaştırmalı ve disiplinler arası bir yaklaşım neticesinde alt disiplin olarak 20. yüzyılın son çeyreğinde, etnomüzikoloji ile ilişkili müzik çalışmalarını ele alan ICTMD çalışma grubunun faaliyetleri ile ortaya çıkmıştır (ICTMD- *International Council for Traditions of Music and Dance* 2021). Alan, arkeolojiyi ve mzikolojiyi birleştiren disiplinler arası bir çalışma alanıdır. İlk olarak, müzikologlar tarafından Ortadoğu'da ele geçirilen nota ve müzik aleti buluntularının incelenmesi, rekonstrüksiyonlarının gerçekleştirilmesinin ardından, 20. yüzyılın son çeyreğinde arkeomüzikoloji alanındaki araştırmalar bilimsel faaliyet alanına taşınmıştır (Eichmann 2018, 52-53).

Olsen (2007) çalışmanın merkezinde müziğin yer aldığını ifade etmektedir. Arkeoloji disiplini bağlamında etno, deneysel, yorumlayıcı ve yeni arkeoloji alt dallarından faydalandığı gibi, müzikoloji ekseninde ise etno, deneysel ve sistematik müzikolojiden faydalanılmaktadır. Çalışmalarda arkeoloji bağlamında bilimsel tarihlendirme teknikleri, fiziksel ölçümler, buluntu fotoğraflama ve görüntülemeyle faydalanılmaktadır. Müzikoloji tarafında ise ses kayıtlarından, müzik aletlerinin perdelerinden ve sistematik müzikolojiden türetilen bilimsel yöntemlerden yararlanılmaktadır. Ayrıca rekonstrüksiyon sürecinin işleyişi bakımından iç yapı, ses ve çalım tekniklerinin anlaşılması ve de yeniden üretimi için önemlidir. Bütünsel bir çalışmanın gerçekleştirilmesi için arkeoloji ile beraber müzik ikonolojisi, tarihi ve etnografik analiz süreçleri bağlamı doğrultusunda uygulanması gerekmektedir. Arkeomüzikoloji üzerinden bir tarihsel betimleme oluşturmak ise müzikal eserler, müzik aleti buluntuları, tasvirlerle ilişkin yazılı bir anlatımla belgelenerek ortaya koyulmasını içermektedir. Özellikle müzik aleti buluntuları üzerine arkeomüzikolojide en çok faydalanılan disiplinlerden biri organolojidir. Buluntular ve ikonografik kaynaklar bağlamında tasnif, sınıflandırma, çözümleme ve rekonstrüksiyonu üzerine analiz gerçekleştirmeyi kapsamaktadır. Bu bağlamda tarihsel perspektifte bir etnografik betimleme, günümüz ile kültürel bir karşılaştırma yapılmasına olanak sağlamaktadır.



Fig. 3. Dünyanın en eski şarkısı olarak bilinen Ugarit İlahisi, MÖ 4. bin yıl, College de France Arşivi
<https://news.cnrs.fr/articles/the-music-of-antiquity>

Bu alt disiplin, müzikoloji ve arkeolojinin yöntemlerini bir arada kullanarak, özellikle antik toplumlar ve onların müzikal-kültürel birikimleri, pratikleri ve elde edilen veriler neticesinde günümüz tasvirlerine ışık tutmayı amaçlamaktadır.

Müzikoloji ve arkeolojinin iki farklı disiplinini birleştirmeye yönelik ilk girişim, 1977'de Berkeley'deki Uluslararası Müzikoloji Derneği konferansında gerçekleşti. Antik kültürlerin kalıntıları; Bathia Bayer (İsrail), Charles Boilès (Meksika), Ellen Hickmann (Mısır), David Liang (Çin), Cajsa S. Lund (İskandinavya) idi. Bunun için ana teşvik, Berkeley'deki Asurolog Anne D. Kilmer tarafından eski bir Mezopotamya müzik sisteminin sansasyonel keşfiydi. Buna dayanarak, Ugarit'ten kazılan ve Mezopotamya müzik sistemine dayalı notasyonu içeren Hurri dilinde bir Geç Tunç Çağı ilahisinin Batı notasyonuna bir deşifresi ve transkripsiyonu gerçekleştirilebildi. Müzikolog Richard L. Crocker (Berkeley) ve enstrüman yapımcısı Robert Brown'ın yardımıyla, bir Sümer lirin bir kopyası yapıldı ve Kilmer'in "Hurri İlahisi"nin "Kilmer versiyonu" dikkatle hazırlanmış bir yorumla birlikte kaydedildi. (Both 2022, 324)

Both (2018) çeşitli tanımları birbirine bağladığı için, en geniş anlamıyla arkeomüzikolojiyi,

geçmiş müzikal davranışlar ve sesler olgusunun incelenmesi olarak ele almaktadır. Bu anlamda arkeomüzikologlar hem müzikoloji hem de arkeoloji yöntemlerini kullanırlar. Bu doğrultuda da Kilmer ve Civil'in (1986) analizini gerçekleştirdiği Eski Babil Dönemi'ne ait N-3354 sayılı müzik ile ilişkili çivi yazılı tabletin müzik icrası, teorisi ve terminolojisine dair bilgiler içeriyor olması disiplinler arası bağlama bir örnek teşkil etmektedir.



Fig. 4. N3354 sayılı Çivi Yazılı Tablet, Kilmer ve Civil, 1986
<https://www.jstor.org/stable/1359953>

Arkeomüzikoloji, insan toplumlarında zaman ve mekân boyunca sesin örgütlenmiş kullanımının tanımlanması, sınıflandırılması ve yorumlanmasını kapsamaktadır. Arkeomüzikoloji alanında müzik sadece güzel sanatlar perspektifinden değil, aynı zamanda düzenlenmiş olan seslerin kültürel bağlamda aktarıldığı, insana özgü sembolik ve özgün bir iletişim sistemi olarak ele alınmaktadır. Arkeomüzikolojideki hedefler ses üreten aletler, müzikal sahne betimlemeleri, metinsel bulgular, mekân ve mimari yapılar gibi geçmişe dair müziğin ve sesin inşası üzerinden kazı sonucu elde edilen eserlerin araştırılmasıdır. Analiz kısmını ise belgeleme, tarihlendirme ve tanımlama ile tüm bağlam ve de kültürel bağlamların yorumlanması oluşturmaktadır. Alan, müzik üretmenin önemine dair müzik aletlerinin nasıl çalındığı, müziğin nasıl ve hangi koşullarda icra edildiğini eldeki verilerle aydınlatmaktadır. Yakın zamandaki ya da çağdaş toplumlardaki etnografik analogilerin gözlemlenmesi ve bütünleştirilmesi, aynı zamanda, sessiz kalmış geçmişle karşılaştırılabilmekte, müzik yapımında uzun süreli geleneklerin keşfedilmesine de yardımcı olabilmektedir (Bellia 2022). Arkeomüzikoloji, çok yönlü yaklaşımları olan disiplinler arası bir alandır. Bu alan, deneysel arkeoloji, etnoarkeoloji ve müzikoloji araştırmalarının kesit alanına girmektedir (Both 2018). Geçmiş müzikal davranışları anlamak, disiplinler arası bir alana yönelik ortak bir araştırma yaklaşımı, veri ve bulgular üzerinde farklı bakış açıları sunabilen çeşitli uzmanlarla ortak bir araştırma ekibi geliştirmeyi öngörmektedir. Arkeomüzikoloji araştırma ekipleri genellikle müzikolog ve arkeologlardan oluşmaktadır.

Arkeomüzikoloji alanına dair önemli noktalar;

- Müziğin kökeni ve insanlık tarihi sürecinde düzenlenmiş seslere dair ele geçen bulgular,
- Ses ve müzik aletlerinin kullanımı,

- Müziğin insanlık tarihi üzerinden gelişimi,
- Geçmişe dair akustik bağlamda estetik anlayış,
- Müzik kuramı ve Antik literatürde müzik olarak sıralanabilmektedir.

Buckley (1998) arkeomüzikolojiye ilişkin olarak çok sayıda sorunun sadece tek bir disiplinle çözülemeyeceğini, bunun yerine tarihsel müzikoloji, etnomüzikoloji ve arkeomüzikoloji arasında ortak araştırmalarla daha etkili şekilde ele alınarak verilerin ortaya koyulabileceğini savunmaktadır. Ek olarak ifade ettiği üzere (1998, 109-110) arkeomüzikoloji, tarih öncesi ve tarihi toplumlarda müzik üretimini, kullanımını ve anlamını inceleyen, müzikoloji ile arkeolojinin kesişiminde yer alan disiplinlerarası bir alandır ve yalnızca müzik aletlerinin fiziksel kalıntılarını incelemekle kalmaz, aynı zamanda bunların işlevine, sembolik anlamlarına ve kültürel bağlamlarına dair ipuçları arar. Çalışmalarda fiziksel kalıntıların yanı sıra etnomüzikoloji, antropoloji, tarih ve sanat tarihi gibi alanlardan da faydalanır.

Sonuç

Bu çalışma, disiplinler arası çalışmaların önemine ilişkin olan arkeomüzikolojinin sosyal bilimler alanında birden fazla disiplin üzerinden ele alınarak, alanda bir gereklilik olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Çünkü müzik insan yaşamında geçmişten günümüze pratikler, gelenekler, inanç, iletişim, eğlence ve eğitim alanlarında kültürün bir ögesi olarak yer bulmuştur. Hem sözlü hem de yazılı biçimde günümüze ulaşmıştır. Bulgulanan verilerle beraber aktarılan gelen müzik, insanlık tarihinin gelişim ve ilerleme safhalarıyla iç içedir. Bu sebeple, tarihsellik içerisinde yazı, dil, mimari, edebiyat, müzik, resim, toplumsal yapı ve değerler gibi alanların varlığını sürdürmesi, süreklilik anlamında başlangıç, gelişim, değişim, etkileşim gibi evrelerin ele alınarak yorumlanması gerekliliğini doğurmaktadır. Dolayısıyla çoklu yaklaşımla ele alınan günümüz kültürel çalışmaları da yine insanın tarih sayfası içerisinde üretmiş ve geliştirmiş, bugüne dek kazandırmış olduğu olgular üzerinden başlıkları anlamlandırmayı içermektedir.

Arkeolojinin farklı disiplinlerin perspektifinden, insan yaşamının eskiliği ve süreci üzerine geçmişe ışık tutmayı amaçlaması, kültür alt başlıklarının da ele alınması ve yorumlanmasını da gerektirir. Bu bağlamda arkeolojinin alt başlıkları olan etnoarkeoloji ve deneysel arkeoloji bu işlevi görmektedir. Etnoarkeoloji ve deneysel arkeoloji üzerinden değerlendirme yaparken müzikal birikimin mevcut olduğu çalışmalarda içerisinde bulunulan durumu görmezden gelmek mümkün değildir. Bu da hem alanın müzik ile olan ilişkisi hem de elde edilmiş bulguların geniş bir perspektiften incelenmesini içermektedir. Sonuç olarak, arkeo-müzikoloji alanı, arkeoloji ve müzikoloji alanlarının perspektifi üzerinden yaklaşılması, faydalanılması ve de her iki disiplinin de bilgisine başvurulması gereken bir alt disiplin olarak şekillenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

- Assmann J. 2018, Kültürel Bellek: Eski Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik. Ayrıntı Yayınları. İstanbul.
- Bellia A. 2022, "An International Journal of Archaeomusicology and Archaeology of Sound". Eds. A. Bellia. Telestes, 11-12.
- Both A. A. 2022, ICTM Study Group on Music Archaeology. Ljubljana: University of Ljubljana Press and International Council for Traditional Music, 323-329.
- Both A. A. 2009, Music Archeology: Some Methodological and Theoretical Considerations. Yearbook for Traditional Music. ICTM. Cambridge University Press.
- Both A. A. 2007, "Aztec Music Culture In Music Archaeology: Mesoamerica". Eds. A. A. Both ve J. L. J.Sanchez. The World of Music, 91-104.
- Both A. A. 2018," Music and Sounds in Ancient Europe: Contributions from the European Music Archaeology Project". Eds. S. De Angeli, A. A. Both, S. Hagel, P. Holmes R. J. Pasalodos, C. S. Lund. Emap, 16-18.
- Bourse M. 2017, Kültürel Çalışmaları Anlamak. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Buckley A. 1998, Music Arcaeology: Its Contribution to Cultural Musicology and Historical Ethnomusicology. Socio-Musical Sciences, Bar Ilan University Press.
- Bukozfer M. 1957, The Place of Musicology in American Institutions of Higher Learning. The Liberal Art Press. Newyork, USA.
- Burkholder J. P. 1993, Music Theory and Musicology. The Journal of Musicology, vol.11, 11 -23.
- Butler D. 1982, Music Theory, Theories of Music, and Systematic Musicology College Music Symposium. College Music Society. Vol. 22/1. 112-119
- Eichmann R. 2018, "Music and Sounds in Ancient Europe: Contributions from the European Music Archaeology Project". Eds. S. De Angeli, A. A. Both, S. Hagel, P. Holmes R. J. Pasalodos, C. S. Lund. Emap, 52-57.
- Fuchs M.Z. & Turek E.D. 2001, "Musicology Re-Mapped Discussion Paper". Standing Committee for the Humanities (SCH), 5-8.
- Güvenç B. 2011, İnsan ve Kültür. Boyut Yayınları. İstanbul.
- Hagel S. 2018, "Music and Sounds in Ancient Europe: Contributions from the European Music Archaeology Project". Eds. S. De Angeli, A. A. Both, S. Hagel, P. Holmes R. J. Pasalodos, C. S. Lund. Emap, 106-108.
- Halsall G. 2009. Archaeology And Historiography. Cemeteries and Society in Merovingian Gaul Selected Studies in History and Archaeology, Brill's Series on the Early Middle Ages, vol:18, <https://doi.org/10.1163/ej.9789004179998.i-422.9>
- Haviland W., Prins H., Walrath D. & McBride B. 2008, Kültürel Antropoloji. Kakns Yayınları. İstanbul.
- Hays P.V. 2013, "Epistemic Cross Talk: Why We Need and Should Desire Interdisciplinarity". Interdisciplinary Literary Studies 15(2), 2013.
- Kilmer A.D. & Civil M. 1986, "Old Babylonian Musical Instructions Relating to Hymnody". Journal of Cuneiform Studies, 38(1), 94-98
- Lund C. 2018," Music and Sounds in Ancient Europe: Contributions from the European Music Archaeology Project". Eds. S. De Angeli, A. A. Both, S. Hagel, P. Holmes R. J. Pasalodos, C. S. Lund. Emap, 152-159.
- Malinowski B. 2016, "Bilimsel Bir Kültür Teorisi". Doğubatı Yayınları. İstanbul.
- Mannheim K. 2017, Kültür Sosyolojisi. Pinhan Yayıncılık İstanbul.
- Mclean M. 2007, Turning Points: Has Ethnomusicology Lost Its Way? *Yearbook for Traditional Music* 39, 132-139. ICTM. Cambridge University Press.
- Merriam A.P. 1977, Definitions of Comparative Musicology and "Ethnomusicology: An Historical-Theoretical Perspective. Ethnomusicology, 21(2), 189-204.
- Michel A. 1991, Publications and Activities of the ICTM Study Group on Folk Musical Instruments.

- Yearbook for Traditional Music* 23, 172-181. ICTM. Cambridge University Press.
- Olsen, D. A. 2007, The Complementarity and Interdisciplinarity of Archaeomusicology: An Introduction to the Field and this Volume. *The World of Music*, 49(2), 11–15.
- Qureshi R. B. 1995, “Music Anthropologies and Music Histories: A Preface and an Agenda”. *Journal of the American Musicological Society* 48, 331-342.
- Renfrew C. & Bahn P. 2015, *Arkeoloji Anahtar Kavramlar*. İletişim Yayınları. İstanbul.
- Renfrew C. & Bahn P. 2017, *Arkeoloji: Kuramlar, Yöntemler ve Uygulama*. Homer Kitabevi. İstanbul.
- Schwadron A. & Hutchinson W. 1978. *Systematic Musicology: Aspects of Definition and Academic Bulletin of the Council for Research in Music Education*. University of Illinois Press on behalf of the Council for Research in Music Education. No. 54. 1-19
- Seeger C. 1939, “Systematic and Historical Orientations in Musicology”. *Acta Musicologica* 11, 121-128.
- Tomlinson G. 2001, *Musicology, Anthropology, History*. Source: *Il Saggiatore musicale: Convegno internazionale di studi*, Bologna, 21-37.
- Tryon C., Pobiner B. & Kauffman R. 2010, *Archaeology and Human Evolution*. Springer Science-Business Media. DOI 10.1007/s12052-010-0246-92, 21-37.
- Yalçinkaya E. 2022, “Modern Müzikolojinin Doğuşu: Guido Adler’in “Müzikolojinin Kapsamı, Yöntemi ve Amacı” Makale Çeviri ve Analitik Açıklama. *Sahne ve Müzik Eğitim Araştırma e-Dergisi* 8(15). 1-29

Elektronik Kaynaklar

- <http://www.emaproject.eu> Erişim Tarihi: 6/12/2021
- <http://ictmusic.org> Erişim Tarihi: 29/11/2021
- <http://www.musicarchaeology.org> Erişim Tarihi: 22/11/2021

Görsel Kaynaklar

- <https://www.jstor.org/stable/1359953> Erişim Tarihi: 18.03.2025
- <https://news.cnrs.fr/articles/the-music-of-antiquity> Erişim Tarihi: 19.03.2025

Ein Hungerkünstler als Spiegel moderner Gesellschaft: Eine Analyse im Kontext von Byung-Chul Hans Gesellschaftsbegriffen

Modern Toplumun Aynası Olarak Açlık Sanatçısı: Byung-Chul Han'ın Toplum Kavramları Bağlamında Bir Analiz

Miray ENEZ BAYAR*

Höhepunkte:

- Kafkas Erzählung wird erstmals mit Hans Gesellschaftsbegriffe systematisch analysiert.
- Die Arbeit beleuchtet die Paradoxien zwischen Individualität und moderner Gesellschaft kritisch.
- Hans Gesellschaftsbegriffe bieten neue Perspektiven auf Schmerz, Selbstaufopferung und Isolation.
- Die Verbindung von Literatur und Philosophie bietet neue Einsichten in Existenzkrisen.
- Die Analyse regt zur Reflexion über die Dynamiken und Werte moderner Gesellschaften an.

Abstrakt: Franz Kafkas *Ein Hungerkünstler* ist eine tiefgründige Erzählung, die die existenziellen und sozialen Konflikte des modernen Individuums thematisiert. Trotz zahlreicher literarischer Analysen fehlt bislang eine systematische Untersuchung, die das Werk im Kontext von Byung-Chul Hans Gesellschaftsbegriffe beleuchtet. Diese Arbeit verwendet Hans Begriffe der *Palliativgesellschaft*, *Müdigkeitsgesellschaft* und *Transparenzgesellschaft* als theoretischen Rahmen, um die Isolation, Selbstaufopferung und existenzielle Krise des Hungerkünstlers zu analysieren. *Ein Hungerkünstler* wurde im Rahmen dieser Arbeit aufgrund seiner allegorischen Tiefe gewählt, die eine kritische Reflexion über die Dynamiken moderner Gesellschaften ermöglicht. Die Literatur zeigt, dass frühere Studien vor allem die gesellschaftliche Ablehnung und innere Zerrissenheit des Hungerkünstlers betont haben. Mit Hans Begriffe wird jedoch ein neuer Zugang geschaffen, der die Paradoxien moderner Gesellschaften – wie die Verdrängung von Schmerz, den Leistungsdruck und die Sichtbarkeitszwänge – analysiert. Methodisch verbindet diese Arbeit eine qualitative Inhaltsanalyse mit einer hermeneutischen Interpretation. Die Ergebnisse zeigen, dass Kafkas Hungerkünstler als Allegorie für die Spannungen zwischen Individualität und gesellschaftlicher Anpassung gelesen werden kann. Die Palliativgesellschaft verdrängt Schmerz, die Müdigkeitsgesellschaft erschöpft durch Leistungsdruck, und die Transparenzgesellschaft reduziert das Individuum auf bloße Sichtbarkeit. Diese Arbeit verdeutlicht, wie Kafkas Erzählung durch Hans Gesellschaftsbegriffe neue Einblicke in die Herausforderungen des modernen Lebens bietet und zur kritischen Reflexion anregt.

Schlüsselwörter: Franz Kafka, Ein Hungerkünstler, Byung-Chul Han, Palliativgesellschaft, Müdigkeitsgesellschaft, Transparenzgesellschaft

Öne Çıkanlar:

- Kafka'nın anlatısı, Han'ın toplum kavramlarıyla ilk kez sistematik olarak analiz edilmektedir.
- Çalışma, bireysellik ve modern toplum arasındaki paradoksları eleştirel açıdan incelemektedir.

* Dr. Öğr. Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Burdur, mirayenez@mehmetakif.edu.tr. ORCID: 0000-0002-3046-2391

- Han'ın toplum kavramları, acı, özveri ve izolasyon konularında yeni bakış açıları sunmaktadır.
- Edebiyat ve felsefenin birleşimi, varoluşsal krizlere yenilikçi içgörüler sağlamaktadır.
- Analiz, modern toplumların dinamikleri ve değerleri üzerine düşünmeyi teşvik etmektedir.

Öz: Franz Kafka'nın *Açlık Sanatçısı* modern bireyin varoluşsal ve toplumsal çatışmalarını ele alan derinlikli bir anlatıdır. Eser üzerine yapılan birçok edebî analize rağmen, Byung-Chul Han'ın toplum kavramları bağlamında sistematik bir inceleme bugüne kadar eksik kalmıştır. Bu çalışma, açlık sanatçısının izolasyon, özveri ve varoluşsal krizini analiz etmek için Han'ın *palyatif toplum*, *yorgunluk toplumu* ve *şeffaflık toplumu* kavramlarını teorik çerçeve olarak kullanmaktadır. *Açlık Sanatçısı*, bu çalışma kapsamında alegorik derinliğiyle modern toplumların dinamikleri üzerine eleştirel bir düşünme sunması nedeniyle seçilmiştir. Literatür, önceki çalışmaların özellikle açlık sanatçısının toplumsal reddedilişi ve içsel çatışmasına odaklandığını göstermektedir. Ancak Han'ın kavramları, modern toplumların merkezi unsurlarını – acının bastırılması, performans baskısı ve görünürlük zorunluluğu gibi – sistematik olarak analiz eden yeni bir yaklaşım sunmaktadır. Bu çalışma, yöntemsel olarak nitel bir içerik analizi ile hermeneutik yorumu birleştirmektedir. Sonuçlar, Kafka'nın açlık sanatçısının bireysellik ve toplumsal uyum arasındaki gerilimlerin bir alegorisi olarak okunabileceğini ortaya koymaktadır. Palyatif toplum acıyı bastırır, yorgunluk toplumu bireyi performans baskısıyla tüketir ve şeffaflık toplumu bireyi yalnızca görünürlüğe indirger. Bu çalışma, Han'ın toplum kavramları aracılığıyla Kafka'nın anlatısının modern yaşamın zorluklarına dair yeni bakış açıları sunduğunu ve eleştirel düşünmeye teşvik ettiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Franz Kafka, Açlık Sanatçısı, Byung-Chul Han, palyatif toplum, yorgunluk toplumu, şeffaflık toplumu

Genişletilmiş Özet: Franz Kafka'nın *Açlık Sanatçısı* (Alm. Ein Hungerkünstler) adlı anlatısı, bireyin anlam arayışını, toplumsal aidiyetle kurduğu problemli ilişki üzerinden sorgulayan ve modern çağın ruh hâline alegorik bir bakış sunan çarpıcı bir edebî eserdir. Anlatı, yalnızlık, özveri ve toplumsal beklentiler gibi temaları ayrıntılı bir biçimde işlerken, felsefi ve sosyolojik analizler için zengin bir zemin sunmaktadır. Doğu ve Batı düşüncesini birleştiren Güney Kore kökenli Alman filozof ve kültür kuramcısı Byung-Chul Han'ın düşünsel perspektifiyle Kafka'nın bu anlatısına yönelik eleştirel okumalar, mevcut literatürde yeterince yer bulmamıştır. Han, özellikle çağdaş toplumların yapısal dönüşümlerini, neoliberalizmin birey üzerindeki etkilerini ve dijital çağın kültürel dinamiklerini inceleyen eleştirel çalışmalarıyla tanınmaktadır. Bu çalışma, Han'ın palyatif toplum (Alm. Palliativgesellschaft), tükenmişlik toplumu (Alm. Müdigkeitsgesellschaft) ve şeffaflık toplumu (Alm. Transparenzgesellschaft) kavramlarını Kafka'nın anlatısına uygulayarak bu alandaki boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Söz konusu kavramlar, modern toplumsal yapıları eleştirel bir bakışla analiz ederken, başkahramanın varoluşsal mücadelesine ve bu mücadelenin daha geniş toplumsal yansımalarına dair yeni ve özgün değerlendirmeler sunar. Açlık sanatçısının yanlış anlaşılan ya da anlaşılamayan aç kalma durumu, toplumsal değerlere karşı bir başkaldırı eylemi olarak öne çıkar. Sanatçının yüzeysel taleplere katılmayı reddetmesi, anlam arayışındaki bireylerin, yüzeysel bağlantılarla şekillenen bir dünyada yaşadığı yabancılaşmayı temsil eder. Önceki araştırmalar daha çok açlık sanatçısının yabancılaşmasına ve içsel çatışmasına odaklanmışken, bu çalışma söz konusu mücadeleyi Han'ın modern sosyolojik ve kültürel eleştirileri bağlamında konumlandırır. Bu yaklaşım, anlatının günümüz toplumsal paradokslarına olan ilgisini ortaya koyarken, bireysellik ile kolektif beklentiler arasındaki uyumsuzluğu aydınlatır. Yöntemsel olarak nitel içerik analizi ile hermeneutik yaklaşımı birleştiren bu çalışma, disiplinler arası bir bakış açısıyla metnin alegorik katmanlarını çözümlemeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, Gadamer'in ufukların birleşimi (Alm. Horizontverschmelzung) kavramından ve Ricoeur'nun anlama-açıklama-benimseme (Fr. Compréhension – Explication – Appropriation) üçlüsüne dayalı çözümleme anlayışından yararlanılarak, anlatının çok katmanlı yapısı felsefi derinlik içinde ele alınmıştır. Bu yöntemler sayesinde metindeki simgesel anlatılar hem edebî hem de felsefi bağlamda derinlemesine incelenmiş, çok katmanlı anlam yapısı açıklığa kavuşturulmuştur. Han'ın palyatif toplum kavramı, toplumun acı ve rahatsızlıktan kaçınma eğilimini vurgular; bu durum, açlık sanatçısının derin anlam içeren ifadesiyle ilişki kuramayan toplumun tavrında

somutlaşır. Tükenmişlik toplumu kavramı, bireyler üzerindeki sürekli performans baskılarını ele alır; bu da açlık sanatçısının bitmek bilmeyen açlığıyla anlam ve tanınma arayışını paralel şekilde yansıtır. Şeffaflık toplumu kavramı ise görünürlük ve ifşa baskılarını eleştirir; bu, sanatçının sürekli gözlem altında tutulmasına rağmen özünde anlaşılamamasında kendini gösterir. Elde edilen bulgular, Kafka'nın açlık sanatçısının modern toplumun derin çelişkilerini somutlaştırdığını ortaya koymaktadır. Açlık sanatçısının kendi isteğiyle sürdürdüğü açlık, meydan okuma yerine konforu, iç gözlem yerine üretkenliği, anlam yerine görünürlüğü önceleyen bir dünyayı eleştiren bir eylem olarak öne çıkar. Han'ın toplum kavramları, bu çözümlemeyi derinleştirerek, açlık sanatçısının durumunu performansa dayalı, görünürlük ve tüketim odaklı bir toplumda bireylerin karşılaştığı daha geniş varoluşsal krizlerle ilişkilendirir. Sanatçının izleyicileri, açlık durumunun ardındaki derin anlamı kavrayamaz; bu da toplumun sadelik arzusunu, karmaşıklıktan kaçışını ve sahici ilişki kurma yetersizliğini yansıtır. Böylece, gösteri ve tüketim ideallerinin egemen olduğu bir dünyada kolektif katılımın yüzeysel doğası açığa çıkar. Sonuç olarak, Kafka'nın *Açlık Sanatçısı* adlı eserinin, Han'ın teorik çerçevesi ışığında değerlendirilmesi, eserin yorumlanma potansiyelini önemli ölçüde zenginleştirir. Bu çalışma, Kafka'nın anlatısının modern toplumsal yapı ve değerlere yönelik eleştirisinin güncelliğini koruduğunu vurgular. Edebiyat ve felsefeyi bir araya getirerek, bireysellik, yabancılaşma ve anlam arayışı gibi temalara ışık tutar. Kafka'nın alegorisi, modern varoluşun karmaşıklıklarına ve çelişkilerine dair eleştirel bir yansıma sunmayı sürdürmekte ve toplumsal normlara yönelik daha derinlikli bir sorgulama çağrısında bulunmaktadır. Ayrıca bu çalışma, yalnızca Kafka'nın anlatısını değil, çağdaş edebiyatın diğer örneklerini de Han'ın toplum kavramları doğrultusunda ele alma yönünde yeni araştırma ufukları açmaktadır. Kafka'nın metni, yalnızca estetik ve edebî bir yapı değil; aynı zamanda bireyin toplumla ilişkisini felsefi düzlemde sorgulayan bir epistemolojik alan olarak da değerlendirilmelidir.

Einführung

Franz Kafka (1883–1924) zählt zu den bedeutendsten Autoren der literarischen Moderne und thematisiert in seinen Werken existenzielle Ängste, Isolation und die Entfremdung des Individuums. Seine Erzählungen reflektieren die gesellschaftlichen Umbrüche seiner Zeit, die durch Industrialisierung, Urbanisierung und eine zunehmende Bürokratisierung gekennzeichnet waren. Die 1920er Jahre, geprägt von den Nachwirkungen des Ersten Weltkriegs und kulturellen Transformationsprozessen, verstärkten das Gefühl der Unsicherheit und gesellschaftlichen Entfremdung – zentrale Motive in Kafkas Schaffen. Seine 1924 veröffentlichte Erzählung *Ein Hungerkünstler* entstand in einer Phase persönlicher und gesundheitlicher Belastungen des Autors, was sich in der resignativen Grundstimmung des Textes widerspiegelt. Die Erzählung greift auf allegorische Weise die Themen Isolation, Selbstverwirklichung und die unerbittlichen Erwartungen der Gesellschaft auf. Während sie zunächst als literarisches Gleichnis für künstlerische Hingabe und mangelnde Anerkennung gelesen wurde, findet sich in späteren Deutungen auch eine Kritik an modernen Gesellschaftsstrukturen und der wachsenden Dominanz von Effizienzdenken und Massenkultur.

Die Erzählung handelt von einem Künstler, der sich auf die Kunst des Hungerns spezialisiert hat und durch seine Darbietungen die Bewunderung seines Publikums gewinnen möchte. Anfangs zieht er große Menschenmengen an, die von seiner Ausdauer und Hingabe beeindruckt sind. Doch im Laufe der Zeit schwindet das Interesse der Gesellschaft an seiner Kunst, und er gerät zunehmend in Vergessenheit. Schließlich tritt er in einem Zirkus auf, wo er in einem Käfig ausgestellt wird, aber kaum noch Aufmerksamkeit erhält. Der Hungerkünstler hungert weiter, weit über die üblichen Grenzen hinaus, bis er letztlich stirbt. Vor seinem Tod gesteht er, dass er nicht aus Überzeugung, sondern weil er kein Essen finden konnte, das ihm schmeckte, hungerte. Nach seinem Tod wird er durch einen Panther ersetzt, dessen Lebenskraft und Energie die Besucher fasziniert – ein deutlicher Kontrast zu der Erschöpfung und Isolation des Künstlers.

Die Forschung zu *Ein Hungerkünstler* hat sich über Jahrzehnte hinweg entwickelt und dabei unterschiedliche Perspektiven eingenommen. Frühe Untersuchungen aus den 1960er Jahren konzentrieren sich auf die psychologische und existenzielle Dimension der Erzählung. Luke (1962) interpretiert den Bedeutungsverlust des Hungerkünstlers im öffentlichen Interesse als Symbol für den Übergang von einer primitiven Fantasie zu einer nüchternen Realität. Er sieht die Erzählung als Darstellung der Kluft zwischen der idealistischen Vorstellung von Kunst und der pragmatischen Realität der Gesellschaft. In ähnlicher Weise betont Stallman (1962) die innere Zerrissenheit des Hungerkünstlers, wobei er argumentiert, dass die Trennung von Seele und Körper die Isolation des Künstlers verstärkt und zu seiner existenziellen Depression führt. Diese Lesart wird von Flores (1962) weiterentwickelt, der darauf hinweist, dass Kafkas Protagonisten häufig eine innere Welt besitzen, die für andere unsichtbar bleibt – ein Aspekt, der sich in der ironischen Rezeption des Hungerkünstlers durch sein Publikum widerspiegelt. Spann (1962) ergänzt diese Deutung, indem er auf die religiösen Elemente im Leiden des Hungerkünstlers verweist und die Erzählung als Sinnbild für eine existenzielle Suche nach Bedeutung interpretiert. Sheppard (1973) führt diese Perspektive fort und sieht in der Erzählung eine Metapher für den Konflikt zwischen asketischer Selbstaufopferung und der Unfähigkeit der modernen Gesellschaft, künstlerische Werte anzuerkennen. Während diese frühen Interpretationen vor allem psychologische und existenzielle Aspekte betonen, rückte mit dem gesellschaftlichen Wandel der 1980er- und 1990er-Jahre zunehmend die sozialkritische Dimension der Erzählung in den Fokus. Del Caro (1989) erweitert die Interpretation der Erzählung um eine Reflexion über die Grenzen des freien Willens und die Ambivalenz zwischen künstlerischer Autonomie und gesellschaftlicher Erwartung. Seine Analyse verdeutlicht, wie Kafka die paradoxe Situation des Künstlers darstellt, der einerseits absolute Freiheit anstrebt, sich andererseits jedoch den Regeln und Bedürfnissen seiner Umgebung unterwerfen muss. In diesem Kontext sieht Fuchs (1999) den Hungerkünstler als Figur, die außerhalb der gesellschaftlichen Ordnung steht und dadurch die Sublimierung sozialer Normen scheitern lässt. Winkler (1989) geht noch einen Schritt weiter und interpretiert die Figur als eine bewusste Absage an die kapitalistischen Verwertungsmechanismen der Kunst, was eine Parallele zur gesellschaftlichen Entwicklung der Moderne aufzeigt.

Mit dem 21. Jahrhundert und insbesondere ab den 2010er Jahren wurden die Interpretationen zunehmend interdisziplinär, indem sie literaturwissenschaftliche, soziologische und philosophische Ansätze miteinander verknüpften. Gündüz (2011) analysiert den Hungerkünstler als Teil einer disziplinierten sozialen Struktur und zeigt dabei die Ambivalenz zwischen Individualität und Gesellschaftszugehörigkeit auf. Dies deutet auf eine Verbindung zwischen Kafkas Werk und modernen Gesellschaftsanalysen hin. Heep und Miller (2023) nehmen eine ähnliche Perspektive ein, indem sie die allegorische Kraft von *Ein Hungerkünstler* untersuchen und insbesondere die Kritik an den performativen und voyeuristischen Aspekten moderner Gesellschaften hervorheben. In diesem Zusammenhang zeigen auch Kıziler-Emer und Demir (2023), dass Kafkas Hungerkünstler als eine Figur gelesen werden kann, die sich durch ihre asketische Lebensweise und konsequente Selbstaufopferung von der Gesellschaft abgrenzt. Sie betonen, dass der Hungerkünstler nicht nur eine künstlerische, sondern auch eine existenzielle Dimension aufweist, da sein Leiden sowohl als bewusste künstlerische Entscheidung als auch als Ausdruck gesellschaftlicher Isolation interpretiert werden kann.

Parallel zu diesen gesellschaftlichen und strukturellen Analysen haben neuere Forschungen ab den 2010er Jahren auch die körperlichen und performativen Aspekte von Kafkas Erzählung verstärkt in den Fokus gerückt. Wilke und Wilke-Gray (2017) betrachten den Hungerkünstler als Symbol für die Selbstzerstörung durch exzessive Disziplin und betonen damit Kafkas Kritik am

modernen Leistungsdruck und den Folgen eines ungebremsen Perfektionsstrebens. Baier (2022) führt diese Perspektive weiter, indem er Kafkas Hungerkünstler mit Konzepten der performativen Identitätsbildung und der Körperlichkeit in der modernen Gesellschaft verbindet. Er argumentiert, dass der Körper des Künstlers nicht nur als Medium der Kunst, sondern auch als Projektionsfläche gesellschaftlicher Erwartungen dient – ein Ansatz, der neue Wege für die Interpretation der Erzählung eröffnet. Duttlinger (2017) schließlich hebt hervor, dass Kafkas literarische Ästhetik tief mit den gesellschaftlichen Strukturen seiner Zeit verwoben ist und dass die Erzählung nicht isoliert betrachtet werden kann, sondern als Teil eines breiteren Diskurses über Entfremdung, Identität und soziale Dynamiken verstanden werden muss. Diese Studien liefern wertvolle Grundlagen und zeigen, dass Kafkas *Ein Hungerkünstler* sowohl eine tiefgehende Reflexion über die Spannungen zwischen Kunst und Gesellschaft als auch eine kritische Auseinandersetzung mit den Strukturen der modernen Welt darstellt.

Forschungsziel und Methodik

Die vorliegende Arbeit schließt eine Forschungslücke, indem sie Kafkas *Ein Hungerkünstler* erstmals systematisch im Lichte der Gesellschaftsbegriffe von Byung-Chul Han analysiert – einem südkoreanisch-deutschen Philosophen und Kulturtheoretiker, der für seine kritischen Diagnosen zur spätmodernen Gesellschaft bekannt ist. Dabei werden zentrale Fragen untersucht: Wie spiegeln sich die Begriffe der *Palliativgesellschaft*, *Müdigkeitsgesellschaft* und *Transparenzgesellschaft* in der Figur des Hungerkünstlers wider? Welche neuen Interpretationen eröffnet Hans theoretischer Rahmen für das Verständnis von Isolation und existenziellem Leiden in Kafkas Werk? Und wie können diese Erkenntnisse genutzt werden, um die Beziehung zwischen moderner Gesellschaft und individueller Identität zu beleuchten? Methodisch stützt sich die Analyse auf einen qualitativen und hermeneutischen Forschungsansatz, der literaturwissenschaftliche und philosophische Methoden kombiniert, um die gesellschaftskritischen Elemente von *Ein Hungerkünstler* systematisch im Lichte von Hans Gesellschaftsbegriffen zu untersuchen. Grundlage dieser Untersuchung bildet eine qualitative Inhaltsanalyse nach Mayring (2015), ergänzt durch hermeneutische Textinterpretationen nach Gadamer (1975) und Ricoeur (1976). Die qualitative Inhaltsanalyse ist ein systematisches Verfahren zur strukturierenden Auswertung von Texten, bei dem Kategorien induktiv oder deduktiv entwickelt werden, um inhaltliche Muster und Bedeutungsstrukturen herauszuarbeiten. Die hermeneutischen Ansätze von Gadamer und Ricoeur ergänzen dieses Verfahren durch eine tiefere Sinnerschließung: Während Gadamer auf das dialogische Verständnis und die Verschmelzung von Horizonten (*Horizontverschmelzung*) zwischen Text und Leser fokussiert, betont Ricoeur ein dreistufiges Modell – *Verstehen, Erklären und Aneignen* –, das metaphorische und symbolische Bedeutungsebenen im interpretativen Prozess offenlegt. Die Verbindung dieser methodischen Zugänge erlaubt eine mehrdimensionale Analyse der allegorischen Tiefenstruktur von Kafkas Erzählung. Im Zentrum steht die detaillierte Analyse zentraler Passagen der Erzählung, die thematisch Isolation, Selbstaufopferung und gesellschaftliche Anerkennung reflektieren. Dabei wurden wiederkehrende Motive, symbolische Elemente und narrative Strukturen identifiziert, um die Interaktion zwischen künstlerischer Selbstinszenierung und gesellschaftlichen Erwartungshaltungen zu beleuchten. Durch den Vergleich mit Hans Begriffen der *Palliativgesellschaft*, *Müdigkeitsgesellschaft* und *Transparenzgesellschaft* wird herausgearbeitet, inwiefern Kafkas Werk als literarische Reflexion moderner sozialer Dynamiken gelesen werden kann. Diese methodische Vorgehensweise ermöglicht eine mehrdimensionale Interpretation der Erzählung, die nicht nur ihre literarische Ästhetik berücksichtigt, sondern auch die soziokulturellen Implikationen sichtbar macht. So wird *Ein Hungerkünstler* als komplexe

Auseinandersetzung mit den Spannungsfeldern zwischen Individualität, Disziplin und gesellschaftlicher Anerkennung in der Moderne verstanden.

Leben ohne Schmerz? Die Illusion der Palliativgesellschaft

In seinem Werk *Palliativgesellschaft. Schmerz heute* entwickelt Han eine umfassende Analyse der modernen Gesellschaft und ihrer Haltung gegenüber Schmerz. Han hebt hervor, dass die heutige Gesellschaft bestrebt ist, jede potenziell schmerzhaft Situation zu vermeiden. Besonders bemerkenswert ist seine Beobachtung, dass auch Meinungsverschiedenheiten, die zu kontroversen oder schmerzhaften Diskussionen führen könnten, zunehmend an Raum verlieren (Han 2020, 7). Mit dem Begriff der *Palliativgesellschaft* beschreibt Han eine Gesellschaft, die Schmerz und Leid nicht nur verdrängt, sondern auch als Zeichen von Schwäche interpretiert. Diese Schwäche wird dabei systematisch als Defizit wahrgenommen, das es zu beseitigen gilt, anstatt als natürlicher und integraler Bestandteil des Lebens akzeptiert zu werden (Han 2020, 9). Han führt weiter aus, dass die moderne Leistungsgesellschaft, deren zentrale Werte Optimierung, Effizienz und Erfolg sind, keinen Platz für Schmerz und Leid lässt. Diese Werte sind mit einem ständigen Streben nach Produktivität verbunden, das durch Schmerz oder Unannehmlichkeiten gestört werden könnte. Die Verdrängung von Schmerz geht dabei über die rein medizinische Palliativversorgung hinaus und wird zu einem kulturellen Paradigma. Ziel dieser *Palliativkultur* ist es, jegliche unangenehme Erfahrung zu eliminieren (ebd.).

In seiner Kritik stellt Han fest, dass Schmerz nicht nur verdrängt wird, sondern dass ihm auch jeglicher Raum genommen wird, um Ausdruck oder Bedeutung zu erlangen. Diese Entwicklung führt zu einer Gesellschaft, die er als *Gesellschaft ohne Wahrheit* beschreibt, da sie die schmerzhaft Realität des Lebens nicht mehr anerkennt (Han 2020, 43). Schmerz, so argumentiert Han, hat jedoch eine zentrale Funktion: Er schärft die Selbstwahrnehmung des Individuums und ermöglicht es, die eigenen Grenzen zu erkennen. Durch diese Erfahrung entsteht ein tiefes Verständnis der eigenen Existenz, das Han als eine Form von Selbstbewusstsein beschreibt (Han 2020, 46).

Ein weiterer zentraler Aspekt von Hans Theorie ist die Verbindung von Schmerz und Kreativität, die er in der *Poetik des Schmerzes* thematisiert. Dabei zieht Han auch Kafkas Gedanken über den kreativen Akt des Schreibens heran. In einem Brief an Max Brod beschreibt Kafka das Schreiben als einen Prozess, der untrennbar mit Leiden verbunden ist:

Das Schreiben ist [...] ein »süßer wunderbarer Lohn« dafür, dass er »vom Teufel gezwickt, geprügelt und fast zermahlen wird«. Es ist ein Lohn für das unerträgliche Leiden. [...] Er schreibe, wenn ihn die Angst nicht schlafen lasse. Ohne Schreiben müsse das Leben im »Irrsinn« enden (Han 2020, 48).

Dieses Zitat verdeutlicht, dass Kafka das Schreiben als einen Akt der Erlösung begreift, der es ihm ermöglicht, Schmerz in eine sinnstiftende Erfahrung zu transformieren. Han nutzt dieses Beispiel, um die transformative Kraft von Schmerz aufzuzeigen und um deutlich zu machen, wie Kreativität und Leid miteinander verknüpft sind. Darüber hinaus analysiert Han die Auswirkungen der Verdrängung von Schmerz auf die Empathiefähigkeit der modernen Gesellschaft. Er argumentiert, dass die Palliativgesellschaft, indem sie Schmerz vermeidet, auch die Fähigkeit zur Empathie zerstört. Diese Zerstörung wird besonders deutlich, wenn der Andere nicht mehr als Subjekt wahrgenommen wird, sondern als Objekt. Durch diese Entmenslichung wird das Leiden des Anderen nicht mehr gespürt, was Han als einen tiefgreifenden Verlust an

Empathie beschreibt (Han 2020, 70). Die Reduktion des Anderen auf ein Objekt verhindert nicht nur Mitgefühl, sondern führt auch zu einer Entfremdung zwischen den Menschen.

Die Kunst des Leidens: Hungerkünstler in der Palliativgesellschaft

Han argumentiert, dass die Palliativgesellschaft als *eine Gesellschaft der Positivität* beschrieben werden kann (Han 2020, 27). Ein prägnantes Merkmal dieser Gesellschaft ist die unbegrenzte Toleranz, die zur Eliminierung des Anderen als Feind und zur Aufhebung der Grenzen zwischen dem Selbst und dem Anderen führt. In diesem Kontext lässt sich feststellen, dass der Hungerkünstler diametral den Anforderungen der Palliativgesellschaft widerspricht. Durch den Käfig, in dem er isoliert verweilt, betont der Hungerkünstler die Konzepte des Selbst und des Anderen und zieht zugleich klare Grenzen zwischen sich und der Gesellschaft.

Han beschreibt die Palliativgesellschaft als eine Kultur, die Schmerz konsequent vermeidet, was Kafkas Hungerkünstler kontrastiert. Dies zeigt sich etwa im Dialog, als der Aufseher fragt: „Warum kannst du denn nicht anders?“ und der Künstler antwortet: „weil ich nicht die Speise finden konnte, die mir schmeckt“ (Kafka 1924, 28-29). Diese Aussage offenbart eine Selbstaufopferung, die aus innerer Leere statt äußerem Zwang resultiert. Kafkas Figur kritisiert so die *weichgespülte Moderne*, die den Schmerz meidet, während der Hungerkünstler Schmerz und Leere als Ausdruck von Authentizität begreift.

Ein weiteres prägnantes Beispiel, das die palliative Haltung der Gesellschaft gegenüber Schmerz illustriert, findet sich in folgender Passage:

Dann kam das Essen, von dem der Impresario dem Hungerkünstler während eines ohnmachtähnlichen Halbschlafes ein wenig einflößte, unter lustigem Plaudern, das die Aufmerksamkeit vom Zustand des Hungerkünstlers ablenken sollte; [...] man ging auseinander, und niemand hatte das Recht, mit dem Gesehenen unzufrieden zu sein (Kafka 1924, 22).

Diese Passage zeigt, wie der Impresario durch oberflächliche Unterhaltung das Publikum von der physischen und psychischen Erschöpfung des Hungerkünstlers ablenkt. Die *lustige Plauderei* fungiert hier als symbolische palliative Maßnahme, die den Anblick des leidenden Künstlers erträglich machen soll, während der eigentliche Schmerz und das Leiden des Künstlers ignoriert werden. Die Gesellschaft, wie sie Han beschreibt, baut somit eine Fassade harmonischer Zufriedenheit auf, indem sie den Schmerz verschleiert.

Ein weiteres Symbol für Hans Begriff der Palliativgesellschaft lässt sich in der Szene erkennen, in der zwei junge Damen den Hungerkünstler nach vierzig Tagen aus dem Käfig führen. Kafka beschreibt dies wie folgt:

Und schließlich kamen zwei junge Damen, glücklich darüber, dass gerade sie ausgelost worden waren, und wollten den Hungerkünstler aus dem Käfig ein paar Stufen hinab führen, wo auf einem kleinen Tischchen eine sorgfältig ausgewählte Krankenmahlzeit serviert war. Und in diesem Augenblick wehrte sich der Hungerkünstler immer (Kafka 1924, 20-21).

In dieser Szene wird deutlich, dass das Ritual der Damen, den Künstler aus dem Käfig zu führen und ihm eine Krankenmahlzeit anzubieten, lediglich eine symbolische Geste ist. Es soll oberflächlich Fürsorge suggerieren, während das tiefere Leiden des Künstlers – seine existentielle Verzweiflung und sein Bedürfnis nach Anerkennung seines Schmerzes – völlig unbeachtet bleibt. Die *sorgfältig ausgewählte Krankenmahlzeit* kann als eine Art palliative Geste verstanden

werden, die den eigentlichen Schmerz des Künstlers verschleiert und eine vermeintliche Fürsorge simuliert.

Han beschreibt die Palliativgesellschaft als eine von Überlebenshysterie geprägte Ordnung, in der der Tod verdrängt und das Leben auf seine bloße Verlängerung reduziert wird – ein Zustand der *Untoten*, „zu lebendig, um zu sterben und zu tot, um zu leben“ (Han 2020, 26). Diese Zwischenexistenz findet eine literarische Entsprechung in der Figur des Hungerkünstlers bei Kafka. Insbesondere gegen Ende der Erzählung wird dessen physischer Zustand als fast entmenschlacht beschrieben:

[...] der Kopf lag auf der Brust, es war, als sei er hingerollt und halte sich dort unerklärlich; der Leib war ausgehöhlt; die Beine drückten sich im Selbsterhaltungstrieb fest in den Knien aneinander, scharren aber doch den Boden, so, als sei es nicht der wirkliche, den wirklichen suchten sie erst [...] (Kafka 1924, 22).

In diesem Bild eines entleerten, beinahe leblosen Körpers, der dennoch nicht stirbt, spiegelt sich die Ambivalenz der palliativen Moderne wider: Der Hungerkünstler ist nicht tot, doch auch kein wirklich Lebender mehr. Er verweilt in einem Zustand der Selbstauflösung, der sich dem klaren Zugriff von Leben oder Tod entzieht – genau jene paradoxe Form des Daseins, die Han als Signatur einer schmerzvermeidenden, existenziell entleerten Gesellschaft entlarvt.

Die Palliativgesellschaft, von Han als *Gesellschaft der Positivität* beschrieben, vermeidet Schmerz, den sie als Schwäche betrachtet. Han sieht jedoch Schmerz als Kunst: „Die Kunst, Schmerz zu erleiden, ist uns ganz abhanden gekommen [*sic*]“ (Han 2020, 29). Der Schmerz des Hungerkünstlers wird Teil seiner Kunst, doch die Sinnhaftigkeit dieses Schmerzes erfordert ein Narrativ, das in der Gesellschaft fehlt. Kafka verdeutlicht dies: „zwar immer noch verständnislos blieben was war ihnen Hungern?“ (Kafka 1924, 26). Während die Palliativgesellschaft Schmerz verdrängt, betrachtet der Hungerkünstler ihn als essenziell: „[...] die Ehre seiner Kunst verbot dies [das Essen]“ (Kafka 1924, 18). So lehnt er materielle Zufriedenheit ab und wählt ein Leben voller Verzicht, was ihn von einer Gesellschaft distanziert, die seine Kunst weder versteht noch wertschätzt.

Han betont die zentrale Rolle der Dialektik des Schmerzes und erklärt: „Im Gegensatz zum Schmerz ist die Gesundheit undialektisch. Die Palliativgesellschaft, die sie zum höchsten Wert erklärt, ist in einer Hölle des Gleichen gefangen. Ihr fehlt die dialektische Kraft der Verwandlung“ (Han 2020, 56). Die Überhöhung der Gesundheit beraubt laut Han das Individuum der Möglichkeit, transformative Erfahrungen zu machen. Der Hungerkünstler hinterfragt dieses Paradigma durch sein radikales Fasten und macht die transformative Kraft des Schmerzes erfahrbar. Han stellt außerdem fest, dass die Verdrängung des Schmerzes in der Palliativgesellschaft zu einer Entfremdung von der eigenen Existenz führt, sodass Menschen künstliche Schmerzquellen suchen, um Lebendigkeit zu spüren: „Die Vermeidung von Schmerz führt paradoxerweise zu einer Zunahme von Exzessen und gefährlichem Verhalten“ (Han 2020, 46). Der Hungerkünstler verkörpert diesen Versuch, dem *Alles-gleich* der Palliativgesellschaft zu entkommen. Sein Fasten wird zu einer Form des Protests und der Selbsterfahrung, durch die er die Oberflächlichkeit der modernen Gesellschaft ablehnt.

Han argumentiert, dass die Palliativgesellschaft eine konsumorientierte Ordnung ist, die den Verlust tiefgehender und bedeutsamer Erfahrungen bewirkt (Han 2020, 66). Dies zeigt sich auch in der Wahrnehmung des 40-tägigen Fastens des Hungerkünstlers. Für die Palliativgesellschaft erscheint dieser Zeitraum nicht nur zu lang, sondern auch zu entschleunigt, um als authentische

existenzielle Erfahrung zu gelten. Kafka thematisiert diese Kluft eindrucksvoll in der folgenden Passage:

Warum wollte man ihn des Ruhmes berauben, weiter zu hungern, nicht nur der größte Hungerkünstler aller Zeiten zu werden, der er ja wahrscheinlich schon war, aber auch noch sich selbst zu übertreffen bis ins Unbegreifliche, denn für seine Fähigkeit zu hungern fühlte er keine Grenzen. Warum hatte diese Menge, die ihn so sehr zu bewundern vorgab, so wenig Geduld mit ihm; wenn er es aushielt, noch weiter zu hungern, warum wollte sie es nicht aushalten (Kafka 1924, 21)?

Diese Passage veranschaulicht die Unverständlichkeit, mit der der Hungerkünstler die mangelnde Geduld und Unterstützung seines Publikums wahrnimmt. Während er das Hungern bis zu den äußersten Grenzen als wahre Erfüllung und Ruhm betrachtet, begegnet das Publikum seinem Streben mit Ungeduld und verweigert ihm die Möglichkeit, seine Perfektion zu erreichen. Diese Spannung zwischen der Hingabe des Künstlers und der Unfähigkeit des Publikums, seine Bestrebungen zu unterstützen, ist symptomatisch für die Oberflächlichkeit und den Mangel an Tiefe in der Palliativgesellschaft.

Han hebt hervor, dass die Vorstellung von *voyeuristischem* Verhalten beim Beobachten von Schmerz nicht ausreicht, um den Verlust von Empathie in der Palliativgesellschaft zu erklären (Han 2020, 70). Er führt dieses Defizit auf den Verlust des Anderen zurück, wodurch Mitgefühl und Verständnis für das Leid anderer verdrängt werden. Der Hungerkünstler illustriert dieses Phänomen, da er in seinem Käfig nicht als leidender Mensch, sondern als bloßes Objekt wahrgenommen wird. Seine Schwäche und sein Leid rufen weder Mitgefühl noch Reflexion hervor, sondern dienen allein der Unterhaltung. Dies wird deutlich, als der Aufseher nach seinem Tod ruft: „Nun macht aber Ordnung!“ (Kafka 1924, 29) und den Käfig sofort säubern lässt. Die Einführung eines kräftigen Panthers, der von der Menge gefeiert wird, unterstreicht die Präferenz der Palliativgesellschaft für Vitalität und Stärke. Diese Episode zeigt, wie Schmerz und Schwäche systematisch ausgeblendet und durch eine Glorifizierung von Gesundheit ersetzt werden.

Um die zuvor dargelegten Analysen zu bündeln und die wesentlichen Unterschiede sowie Gemeinsamkeiten zwischen Kafkas Hungerkünstler und Hans Begriff der Palliativgesellschaft anschaulich darzustellen, wird die folgende Übersicht präsentiert.

Tabelle 1. Hungerkünstler in der Palliativgesellschaft

Palliativgesellschaft ist...	Hungerkünstler ist...
...eine Gesellschaft der Positivität.	...weit davon entfernt, positiv zu sein, denn er klärt die Begriffe des Selbst und des Anderen.
...eine Leistungsgesellschaft.	...ein Performanz-Künstler, aber er passt nicht in die Leistungsgesellschaft, in der Schmerz als Schwäche interpretiert wird.
...eine Gesellschaft des Überlebens.	...ein Kämpfer, der versucht, durch Verhungern zu überleben.
...eine Gesellschaft der Untoten.	...ein „Nicht-Toter“ in dem Sinne, dass er eine Figur ist, die überlebt, ohne vollständig zu leben.
...eine Gesellschaft, die Schmerz als Schwäche ansieht.	...ein Künstler, der seine Kunst auf der Grundlage von körperlichem und geistigem Schmerz ausübt.
...eine Gesellschaft ohne Wahrheit, eine Hölle des Gleichen.	...ein Künstler, der das Leben dem Überleben opfert und sich von der Gleichförmigkeit entfernt.

...eine Gesellschaft, in der die Gesundheit den höchsten Wert darstellt.	...ein Vertreter der Verwandlung, der eine sinnvolle Existenz anstrebt und dabei seine Gesundheit vernachlässigt.
...eine ungeduldige Ordnung, die auf sofortigem und schnellem Konsum basiert.	...ein Künstler, der sich 40 Tage lang geduldig der Ausübung seiner Kunst widmet, indem er hungert.
...eine Gesellschaft, die den anderen mitsamt seinem Schmerz eliminiert und ihn zum Objekt macht.	...ein Künstler, der seinen Schmerz vor den Augen der Gesellschaft auslebt und seine Existenz sublimiert, indem er das Selbst subjektiviert.

Zusammenfassend zeigt sich, wie in der obigen Tabelle ersichtlich, dass sowohl Überschneidungen als auch klare Unterschiede zwischen der Palliativgesellschaft und der Figur des Hungerkünstlers bestehen. Während die Palliativgesellschaft durch die Verwischung der Grenzen zwischen Selbst und Anderem gekennzeichnet ist, betont der Hungerkünstler durch Isolation und seinen Käfig diese Abgrenzung. Schmerz wird in der Leistungsgesellschaft als Schwäche betrachtet, während er für den Hungerkünstler zentral für seine Existenz und Kunst ist. Beide befinden sich in einem Überlebenskampf und können als *Untote* in einem Zustand zwischen Leben und Tod beschrieben werden. Die Palliativgesellschaft strebt Gleichförmigkeit an, während sich der Hungerkünstler durch radikalen Verzicht und Abweichung von gesellschaftlichen Normen distanziert. Diese Haltung manifestiert sich auch in der Vernachlässigung seiner Gesundheit, die in der Palliativgesellschaft höchsten Wert genießt. Zudem zeigt sich der Hungerkünstler ausdauernder im Widerstand gegen schnellen Konsum, während die Palliativgesellschaft ihn nur als Objekt wahrnimmt. So wird der Hungerkünstler zur Allegorie für die Schwächen moderner Gesellschaften.

Unermüdlich erschöpft: Das Paradox der Müdigkeitsgesellschaft

Im Vorwort zur sechsten Auflage von *Müdigkeitsgesellschaft* beschreibt Han das Leistungssubjekt als „die Urfigur der Müdigkeitsgesellschaft“ (Han 2010, 5). Dabei zitiert er Kafkas Worte aus *Prometheus*: „Die Götter wurden müde, die Adler wurden müde, die Wunde schloss sich müde“ und interpretiert diese als heilende Müdigkeit, die Wunden schließt statt sie zu öffnen (ebd.). Han nutzt diese Idee als Grundlage seines Buches, in dem er die Überproduktivität und die leistungsorientierte Kultur der modernen Gesellschaft kritisch analysiert. Im Zentrum der Analyse steht die Kritik an den Auswirkungen dieser Kultur, die nicht nur Müdigkeit und Burnout, sondern auch erheblichen psychischen Druck auf das Individuum erzeugt. Han unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen *immunologischen* und *neuronal* bedingten Formen des sozialen und individuellen Drucks. Er argumentiert, dass die Müdigkeit der modernen Gesellschaft nicht durch biologische oder physische Bedrohungen hervorgerufen wird, sondern durch psychologische Belastungen und mentalen Druck, die auf den Einzelnen wirken. Dieser Zustand resultiert aus einer neuronalen Gewalt, die sich in der ständigen Selbstüberforderung und dem unaufhörlichen Streben nach Leistung manifestiert (Han 2010, 14).

Ein wesentliches Merkmal der Müdigkeitsgesellschaft ist laut Han die Selbstaussbeutung des Individuums, die durch die Diktatur der Effizienz verstärkt wird. Anders als in traditionellen Gesellschaftsstrukturen wird das Individuum nicht durch äußere Kräfte, sondern durch seine inneren Motivationen und die internalisierten Ideologien des Kapitalismus ausgebeutet. Han zeigt auf, dass die Ideologie der ständigen Effizienz und des Erfolgs tief in das Bewusstsein des Einzelnen eingebettet ist und zu pathologischen Erscheinungen führt. Diese psychischen Störungen interpretiert er als Ausdruck der destruktiven Dynamiken der Müdigkeitsgesellschaft, in der die Grenzen zwischen Produktivität und Überforderung systematisch verwischt werden.

(Han 2010, 24).

In der Übergangsphase von der Disziplinar- zur Leistungsgesellschaft, wie sie im Rahmen der Müdigkeitsgesellschaft beschrieben wird, diagnostiziert Han einen fundamentalen Wandel in den Strukturen der modernen Gesellschaft. Seiner Analyse zufolge hat die Gesellschaft aufgehört, eine Disziplinargesellschaft zu sein, in den Individuen externen Autoritäten wie dem Staat unterworfen sind, und hat sich zu einer Leistungsgesellschaft entwickelt. In dieser neuen Struktur der Gesellschaft sind es die Individuen selbst, die sich einem permanenten Leistungsdruck aussetzen. Die Selbstdisziplin, die das Streben nach ständiger Verbesserung und Perfektion antreibt, führt dazu, dass sich die Menschen in einem unaufhörlichen Kreislauf von Arbeit, Produktion und Selbstoptimierung erschöpfen (Han 2010, 24).

Ein weiterer zentraler Aspekt in Hans Betrachtung der Müdigkeitsgesellschaft ist die Transformation der Aufmerksamkeitsstrukturen, die er im Zusammenhang mit der *tiefen Langeweile* thematisiert. Han unterscheidet zwischen zwei Formen der Aufmerksamkeit: einerseits der *tiefen Aufmerksamkeit*, die auf intensiver Fokussierung und reflektiertem Denken beruht und kreatives Potenzial entfalten kann, und andererseits der *Hyperaufmerksamkeit*, die er als dominierende Form der Aufmerksamkeit in der Müdigkeitsgesellschaft beschreibt. Während die tiefe Aufmerksamkeit von Geduld und der Fähigkeit zur Auseinandersetzung mit Langeweile geprägt ist, zeichnet sich die Hyperaufmerksamkeit durch schnelles Umschalten zwischen verschiedenen Reizen und Aufgaben aus (Han 2010, 28). Han argumentiert, dass diese Hyperaufmerksamkeit, die sich durch eine geringe Toleranz gegenüber Langeweile auszeichnet, negative Auswirkungen auf kreative Prozesse hat. Kreatives Denken, so Han, erfordert häufig Phasen der Muße und Langsamkeit, die in der Müdigkeitsgesellschaft zunehmend verdrängt werden. Die stetige Reizüberflutung und die Forderung, zwischen zahlreichen Aufgaben und Zielen zu wechseln, mindern die Fähigkeit zu vertieftem Denken und verhindern die Entfaltung kreativer Potenziale. Dadurch wird die Leistungsgesellschaft, obwohl sie scheinbar auf Produktivität und Effizienz ausgerichtet ist, zu einem Umfeld, das die Grundlagen für tiefgreifende Kreativität untergräbt (ebd.).

Die Kunst der Erschöpfung: Hungerkünstler in der Müdigkeitsgesellschaft

In seinem Werk *Müdigkeitsgesellschaft* analysiert Han die moderne Leistungskultur, die den Einzelnen zu ständiger Produktivität zwingt. Ähnlich spiegelt Kafkas *Ein Hungerkünstler* diese Dynamik wider: Der Protagonist zieht durch seine Hungerkunst die Aufmerksamkeit der Gesellschaft auf sich und definiert sich über diese Leistung. Seine Hungerkunst wird zur Existenzgrundlage und zentralen Identitätsquelle, für die er extreme körperliche Schäden in Kauf nimmt. Seine Selbstverwirklichung basiert auf den Erwartungen der Gesellschaft, was ihn letztlich erschöpft. So zeigt sich eine Parallele zwischen dem Erschöpfungszustand des Hungerkünstlers und der Müdigkeitsproblematik der modernen Gesellschaft, wie sie Han beschreibt.

Han betont in der Müdigkeitsgesellschaft einen subtilen Leistungszwang, der den Einzelnen glauben lässt, frei zu sein, obwohl er einem intensiven inneren Druck unterliegt (Han 2010, 41). Ähnlich verhält es sich beim Hungerkünstler, der seine Autonomie wahrnimmt, aber in Wahrheit von der Aufmerksamkeit und Anerkennung der Gesellschaft abhängig ist. Seine Freiheit, seine Kunst auszuüben, wird durch den gesellschaftlichen Leistungsdruck bestimmt. Im ständigen Bestreben, die Grenzen seiner Leistung zu erweitern, erschöpft er sich zunehmend – eine Dynamik, die Han als typisch für die Leistungsgesellschaft beschreibt, in der Selbstverwirklichung oft in Erschöpfung endet. Dies wird deutlich, als der Hungerkünstler kurz

vor seinem Tod zum Aufseher sagt: „Immerfort wollte ich, dass ihr mein Hungern bewundert“ (Kafka 1924, 28). Diese Aussage betont seinen unermüdlichen Drang nach Anerkennung, der seine Existenz prägt.

Han hebt hervor, dass die Müdigkeitsgesellschaft durch eine Positivierung sozialer Dynamiken geprägt ist, die Gefühle wie Angst und Trauer, verbunden mit Negativität, abschwächt (Han 2010, 45). Diese Entkopplung von Negativität zeigt sich deutlich in der Reaktion der Gesellschaft auf den Hungerkünstler. Obwohl er durch den Hunger gezeichnet ist, ruft sein Zustand weder Angst noch Mitgefühl hervor. Selbst sein Tod bleibt unbetrauert und hinterlässt keine emotionalen Spuren. Dies verdeutlicht, wie die Dominanz der Positivität in der Müdigkeitsgesellschaft Empathie und Mitgefühl verdrängt und eine emotionale Abstumpfung fördert. Diese emotionale Gleichgültigkeit wird in einer zentralen Passage der Erzählung deutlich:

*Ein kleines Hindernis allerdings, ein immer kleiner werdendes Hindernis.
[...] man riss sie [die Aufschriften] herunter, niemandem fiel es ein, sie zu
ersetzen; [...] niemand zählte die Tage, niemand, nicht einmal der
Hungerkünstler selbst wusste, wie groß die Leistung schon war [...]*
(Kafka 1924, 27).

Die völlige Gleichgültigkeit der Gesellschaft gegenüber dem physischen und psychischen Zustand des Künstlers sowie die fehlende kollektive Erinnerung an seine Leistung – wie in der oben zitierten Passage deutlich wird – verdeutlichen, wie die Dominanz der Positivität in der Müdigkeitsgesellschaft Empathie und Mitgefühl verdrängt und eine emotionale Abstumpfung fördert.

In der Müdigkeitsgesellschaft, wie Han sie darstellt, führt der ständige Druck zur Selbstoptimierung und Disziplinierung zur Selbstzerstörung, getrieben durch innere und gesellschaftliche Erwartungen. Kafkas Hungerkünstler radikalisiert dieses Verhalten, indem er seine Existenz auf das Hungern reduziert und sich selbst negiert: „Warum gerade jetzt nach vierzig Tagen aufhören? [...] warum gerade jetzt aufhören, wo er im besten, ja noch nicht einmal im besten Hungern war?“ (Kafka 1924, 21). Das Hungern wird dabei zum Selbstzweck und Ausdruck einer Suche nach extremer Selbstverleugnung. Statt äußeren Erfolg zu suchen, strebt der Künstler nach der Bestätigung seiner Überzeugung – ein Leitmotiv, das Hans Begriff des Leistungszwangs in der Müdigkeitsgesellschaft widerspiegelt.

Ein weiteres Zitat aus Kafkas Werk – „Zwar legte er noch freiwillig seine Knochenarme in die hilfsbereit ausgestreckten Hände der zu ihm hinabgebeugten Damen, aber aufstehen wollte er nicht“ (ebd.) – zeigt die Auswirkungen auf die physische und psychische Verfassung des Individuums. Diese Szene symbolisiert die Erschöpfung und Resignation des Hungerkünstlers in einer von Selbstoptimierung geprägten Gesellschaft. Trotz minimaler Interaktion verweigert er das Aufstehen, was seine körperliche Müdigkeit und seine resignative Haltung gegenüber dem Sinn seines Daseins und seiner Kunst verdeutlicht. In der Müdigkeitsgesellschaft wird solche Resignation oft durch das Scheitern an unerfüllbaren Leistungsanforderungen ausgelöst.

Am Ende seines Lebens offenbart der Hungerkünstler mit den Worten „Weil ich hungern muss, kann ich nicht anders“ (Kafka 1924, 28) die Tragik seines Daseins. Diese Aussage unterstreicht, dass sein Handeln nicht durch äußeren Druck motiviert ist, sondern vielmehr aus einem inneren Zwang resultiert. Der Drang zur radikalen Selbstbeherrschung und Überwindung des Körperlichen symbolisiert eine Gesellschaft, in der Individuen sich über die ständige Optimierung und Überschreitung natürlicher Grenzen definieren. Dieser Aspekt lässt sich unmittelbar mit Hans Analyse der Müdigkeitsgesellschaft verbinden, in der das Individuum

aufgrund des ständigen Strebens nach Perfektion und Erfolg in einen Zustand existenzieller Müdigkeit verfällt. Während der Hungerkünstler in seinem Streben nach Perfektion sich selbst zerstört, wird die existenzielle Verzweiflung, die am Ende seiner Kunst deutlich wird, zu einem Sinnbild für die Erschöpfung und Sinnentleerung, die Han als zentrale Merkmale der modernen Gesellschaft beschreibt. Durch die Gegenüberstellung der Erfahrungen des Hungerkünstlers mit Hans Begriffen wird deutlich, wie sich die Dynamiken der Selbstoptimierung, die in der Müdigkeitsgesellschaft vorherrschen, auf das Individuum auswirken. Die Tragik des Hungerkünstlers liegt in der Unmöglichkeit, dem eigenen Zwang zu entkommen – ein Schicksal, das in der von Han beschriebenen Leistungsgesellschaft immer mehr Menschen betrifft.

In Anlehnung an Hans Begriff der *Hyperaufmerksamkeit*, der argumentiert, dass Aufmerksamkeit in der modernen Gesellschaft zunehmend oberflächlich und zerstreut wird und dadurch kreative Prozesse beeinträchtigt werden, lässt sich feststellen, dass die Individuen der Müdigkeitsgesellschaft keine Langeweile mehr ertragen können. Diese Unfähigkeit zur Geduld und zur Auseinandersetzung mit Stille und Leere spiegelt sich auch in der Haltung des Publikums gegenüber Kafkas Hungerkünstler wider. Während der Künstler regungslos in seinem Käfig verhungert, verliert das Publikum aus Langeweile rasch das Interesse und wendet sich anderen Beschäftigungen zu. Ein Beispiel dafür bietet die Szene, in der der Käfig des Hungerkünstlers in den Zirkus gebracht wird. Hier umrahmen „große, bunt gemalte Aufschriften [...] den Käfig und verkündeten, was dort zu sehen war“ (Kafka 1924, 25). Dennoch richtet sich die Aufmerksamkeit der Zuschauer mehr auf die Tiere im Stall als auf die Kunst des Verzichts und der Entbehrung, die der Hungerkünstler verkörpert.

Ein besonders aufschlussreicher Moment für Hans Gesellschaftsanalyse findet sich in der Schlusszene von Kafkas *Hungerkünstler*, in der der Künstler stirbt und durch einen jungen Panther ersetzt wird. Han selbst greift in der Müdigkeitsgesellschaft den Tod des Hungerkünstlers und die Einführung des Panthers in den Käfig als Symbol für die *Illusion der Freiheit* und deren Negation auf. Er analysiert diese Szene folgendermaßen:

Sein Tod, den niemand bemerkt, verschafft allen Beteiligten eine große Erleichterung, eine »selbst dem stumpfsten Sinn fühlbare Erholung«. Nun macht sein Tod Platz für den jungen Panther, der die sehnsuchtslose Freude am Leben verkörpert [...] Dem Hungerkünstler dagegen gibt allein die Negativität der Verneinung das Gefühl der Freiheit, das genauso scheinhaft ist wie jene Freiheit, die der Panther »im Gebiss« behütet (Han 2010, 53-54).

Diese Interpretation von Hans wirft eine existenzielle Kritik auf, die sowohl die Freiheit des Individuums als auch das falsche Verständnis von Freiheit, das die Müdigkeitsgesellschaft bietet, infrage stellt. Aus dieser Perspektive betrachtet, strebt der Hungerkünstler danach, Freiheit zu erlangen, indem er seinen Körper negiert und seine Existenz auf den Akt des Hungerns reduziert. Diese Negation bleibt jedoch letztlich eine existentielle Verneinung. Der Künstler lebt in einer Negativität, in der die Verneinung zur Grundlage seines Daseins wird. Das daraus resultierende Gefühl der Freiheit erweist sich als bloße Illusion, da es weder physische noch geistige Befreiung bietet. Im Kontrast dazu repräsentiert der Panther, der nach dem Tod des Hungerkünstlers in den Käfig tritt, ein Symbol für Vitalität und Lebensfreude. Sein Präsenz scheint auf den ersten Blick die Kraft und Freiheit des Lebens zu verkörpern. Diese Freiheit ist jedoch, wie Han argumentiert, ebenfalls eine Illusion. Trotz seiner physischen Stärke bleibt der Panther in den Grenzen des Käfigs gefangen. Seine vermeintliche Freiheit ist durch diese Begrenzung eingeschränkt und symbolisiert ein reduziertes Verständnis von Freiheit – ein Zustand, in dem Vitalität und Stärke

zwar sichtbar sind, jedoch keine wahre Befreiung von äußeren Zwängen ermöglichen. Durch diese Gegenüberstellung macht Han deutlich, wie die Konzepte von Freiheit und Selbstverwirklichung in der modernen Gesellschaft oft von Illusionen geprägt sind. Während der Hungerkünstler durch seine Negation der physischen Existenz nach einer transzendenten Freiheit strebt, zeigt der Panther, dass selbst die scheinbar vitale Lebensfreude durch äußere Beschränkungen eingeschränkt bleibt. Beide Figuren verdeutlichen auf unterschiedliche Weise die Paradoxien von Freiheit und Begrenzung, die Han als Kernproblematik der Müdigkeitsgesellschaft herausarbeitet.

Die folgende Tabelle fasst die zentralen Aspekte der Analyse zusammen und verdeutlicht die wesentlichen Parallelen und Unterschiede zwischen den Begriffen der Müdigkeitsgesellschaft und den Symbolen in Kafkas Erzählung.

Tabelle 2. Hungerkünstler in der Müdigkeitsgesellschaft

Müdigkeitsgesellschaft ist...	Hungerkünstler ist...
...eine Gesellschaft, in der sich der Einzelne in einem Zustand der Erschöpfung befindet.	...ein Künstler, der sich Schritt für Schritt verzehrt, während er der Gesellschaft eine kontinuierliche Leistung bietet.
...eine Gesellschaft, die sich der Illusion hingibt, frei zu sein, während sie unter einem inneren Druck steht, sich ständig zu Erfolg und Effizienz zu drängen.	...ein Künstler, der sich durch seine Kunst als unabhängig sieht, aber auf diesen Erfolg angewiesen ist, um die Aufmerksamkeit der Gesellschaft auf sich zu ziehen.
...eine Gesellschaft, in der die Menschen gezwungen sind, sich ständig zu verbessern und Negativität zu vermeiden.	...ein Künstler, der seine eigene Existenz durch eine Art <i>Performanz der Negativität</i> konstruiert. Seine Kunst ist der Hunger, das heißt, eine Art Mangel und Negativität.
...eine Gesellschaft mit einem Kreislauf des Interesses, der schnell verbraucht und vergessen wird.	...ein Künstler, der aus dem Kreislauf des Interesses in der Müdigkeitsgesellschaft ausgeschlossen ist, weil seine Leistung nicht mit der Forderung der Gesellschaft nach schnellem Konsum übereinstimmt.
...eine Gesellschaft, die keine tiefe Langeweile verträgt und ihre Aufmerksamkeit ablenkt.	...ein Künstler, der tiefe Langeweile ertragen und seine Aufmerksamkeit auf eine Sache richten kann.

Abschließend lässt sich sagen, dass die Stellung des Hungerkünstlers in der Müdigkeitsgesellschaft, wie oben in der Tabelle dargestellt, eine Reihe von Parallelen und Unterschieden offenbart. Eines der zentralen Merkmale, das beide verbindet, ist die Illusion von Freiheit: Sowohl der Hungerkünstler als auch die Individuen in der Müdigkeitsgesellschaft glauben, frei zu sein, während sie tatsächlich einem inneren Zwang zur ständigen Leistungserbringung unterliegen. Die Müdigkeitsgesellschaft versucht, Negativität zu vermeiden, um sich durch kontinuierliche Leistung zu optimieren und gesellschaftlich zu positionieren. Im Gegensatz dazu strebt der Hungerkünstler an, durch seine konsequente Leistung die eigenen Grenzen zu überwinden. Diese Anstrengung trägt jedoch eine inhärente Negativität in sich, da sie im Kontext des Verzichts und des Hungerns geschieht. Während die Müdigkeitsgesellschaft unfähig ist, tiefe Langeweile auszuhalten oder tiefgreifende Erfahrungen zu machen, zeigt der Hungerkünstler eine bemerkenswerte Geduld und verkörpert damit eine tiefgehende Erfahrung, die im Gegensatz zur oberflächlichen Aufmerksamkeitsspanne der modernen Gesellschaft steht.

Die Tyrannei der Sichtbarkeit: Die Transparenzgesellschaft und das Ende der Privatsphäre

In seinem Werk *Transparenzgesellschaft* analysiert Han kritisch das Streben moderner Gesellschaften nach vollständiger Transparenz und dessen Folgen für das soziale Gefüge. Er betont, dass die zunehmende Sichtbarkeit und Nachvollziehbarkeit in der digitalen Welt die Privatsphäre und individuelle Freiheit massiv einschränken. Han verweist dabei insbesondere auf den durch neoliberale Wirtschaftsstrukturen und digitale Technologien verstärkten Transparenzdruck. Dieser Zwang, so Han, reduziert nicht nur die Tiefe und Komplexität sozialer Beziehungen, sondern verändert auch die subjektiven Wahrnehmungen und Erfahrungen des Einzelnen auf fundamentale Weise.

Eine zentrale These Hans, „Die Transparenz ist nicht das Medium des Schönen“, verdeutlicht seine kritische Haltung gegenüber der Ästhetik der Transparenz (Han 2012, 36). Schönheit, so Han, ist untrennbar mit Geheimnis und Mehrdeutigkeit verbunden, während Transparenz diese Elemente zerstört, indem sie alles sichtbar macht. Dies verfälscht die ästhetische Erfahrung und entwertet das Unsichtbare, das die Anziehungskraft von Schönheit ausmacht (ebd.). Han zeigt, dass Transparenz nicht nur soziale Interaktionen und Privatsphäre beeinträchtigt, sondern auch fundamentale ästhetische Prinzipien untergräbt. In diesem Spannungsfeld formuliert Han eine scharfe Kritik an der modernen Gesellschaft und ihrer Tendenz zur vollständigen Sichtbarmachung.

Anhand des Konzepts des Panoptikums analysiert Han die Mechanismen ständiger Kontrolle und Überwachung in der modernen Gesellschaft und erweitert dabei das klassische Modell von Foucault. Während Foucaults Panoptikum auf externen Überwachungsmechanismen basiert, die als Disziplinierungsinstrument fungieren (Foucault 2020, 262), beschreibt Han die Transparenzgesellschaft als eine subtilere Form der Kontrolle. Hier entblößen sich die Menschen freiwillig und empfinden sogar Freude daran, beobachtet zu werden (Han 2012, 82). Diese freiwillige Selbstoffenbarung unterscheidet sich grundlegend von den repressiven Disziplinarmechanismen des klassischen Panoptikums und spiegelt den zentralen Wandel in den Überwachungsdynamiken moderner Gesellschaften wider.

Han verbindet seine Kritik am Transparenzzwang mit einer Analyse von Raum, Bedeutung und sozialen Beziehungen. Er erklärt: „Der Transparenzzwang baut alle Grenzen und Schwellen ab. Transparent wird der Raum, wenn er geglättet, eingeebnet und entinnerlicht wird. Der transparente Raum ist arm an Semantik. Bedeutungen entstehen erst durch Schwellen und Übergänge, ja durch Widerstände“ (Han 2012, 53). Han betont, dass Transparenz die Vielfalt und Mehrdeutigkeit von Räumen und Beziehungen zerstört, da sie Übergangsbereiche eliminiert, die essenziell für Tiefe und Bedeutung sind. Durch die Glättung und Homogenisierung von Räumen wird Komplexität zugunsten einer flachen, unmittelbar erfassbaren Struktur reduziert, was zu einer semantischen Entleerung führt.

Han überträgt seine Kritik an der Transparenz auf soziale Beziehungen und Kommunikation. In der Transparenzgesellschaft wird erwartet, dass alle Interaktionen vollständig offen und nachvollziehbar sind. Dieser Transparenzzwang zerstört jedoch das Geheimnisvolle und die Vielschichtigkeit, die Beziehungen Tiefe verleihen, und führt zur Verflachung sozialer Interaktionen, die zunehmend oberflächlich werden. Han betont, dass echte Verbindungen nur in Räumen entstehen, die durch Widerstände, Mehrdeutigkeiten und Übergänge geprägt sind. Die Transparenzgesellschaft beseitigt diese Elemente systematisch und gefährdet somit die sozialen und semantischen Tiefen der Gesellschaft.

Die Kunst der Selbstentblößung: Hungerkünstler in der Transparenzgesellschaft

Die Analyse von Kafkas *Ein Hungerkünstler* im Kontext von Hans Transparenzgesellschaft eröffnet ein eindrucksvolles Bild der totalen Exponierung und Entfremdung des Individuums durch dessen Reduktion auf das äußerlich Sichtbare. Dies wird besonders deutlich in der folgenden Passage:

Damals beschäftigte sich die ganze Stadt mit dem Hungerkünstler; von Hungertag zu Hungertag stieg die Teilnahme; jeder wollte den Hungerkünstler zumindest einmal täglich sehn; an den spätern Tagen gab es Abonnenten, welche tagelang vor dem kleinen Gitterkäfig saßen; auch in der Nacht fanden Besichtigungen statt (Kafka 1924, 17).

Diese Beschreibung zeigt, wie der Hungerkünstler zu einem Objekt totaler Öffentlichkeit wird. In Anlehnung an Hans Kritik an der Transparenzgesellschaft, die den Menschen auf das Sichtbare reduziert, wird er nicht mehr als Individuum wahrgenommen, sondern als Spektakel, das von der Masse überwacht wird. Seine Kunst verliert dabei ihre geheimnisvolle Tiefe und wird zu einem Akt vollständiger Sichtbarkeit, der ihn dem Urteil der Beobachter ausliefert.

Das Element der Überwachung in Kafkas Erzählung ist ebenfalls zentral. Der Hungerkünstler lebt in einer Umgebung ständiger Kontrolle, wie die folgende Passage zeigt:

Außer den wechselnden Zuschauern waren auch ständige, vom Publikum gewählte Wächter da, merkwürdigerweise gewöhnlich Fleischhauer, welche, immer drei gleichzeitig, die Aufgabe hätten, Tag und Nacht den Hungerkünstler zu beobachten, damit er nicht etwa auf irgendeine heimliche Weise doch Nahrung zu sich nehme (Kafka 1924, 17-18).

Dieser permanente Kontrollmechanismus verdeutlicht, wie in der Transparenzgesellschaft jegliche Privatsphäre verschwindet. Der Hungerkünstler existiert allein durch die ständige Bloßstellung, verliert dabei jedoch seine Selbstbestimmung. Indem er sich den Blicken der Öffentlichkeit ausliefert, geht seine Identität unter dem Druck der allgegenwärtigen Beobachtung verloren.

Hans Begriff der Transparenz, das den Verlust der Privatsphäre als zentrale Gefahr für die Freiheit sieht, spiegelt sich im Hungerkünstler auf drastische Weise wider. Die Figur des Hungerkünstlers lebt in einem Zustand permanenter Zurschaustellung, der ihre Autonomie systematisch untergräbt. Besonders deutlich wird dies in der Szene, in der seine Platzierung im Zirkus beschrieben wird:

Im Grunde aber verlor auch der Hungerkünstler den Blick für die wirklichen Verhältnisse nicht und nahm es als selbstverständlich hin, dass man ihn mit seinem Käfig nicht etwa als Glanznummer mitten in die Manege stellte, sondern draußen an einem im übrigen recht gut zugänglichen Ort in der Nähe der Stallungen unterbrachte (Kafka 1924, 25).

In diesem Arrangement wird der Künstler buchstäblich zu einem Ausstellungsobjekt reduziert – zugänglich, beschriftet, beobachtbar. Seine Existenz hat keinen Rückzugsraum mehr; alles ist öffentlich, alles ist sichtbar. Diese radikale Sichtbarmachung macht ihn zum Sinnbild jener Transparenzgesellschaft, die laut Han die Grenzen zwischen Subjekt und Publikum auflöst und das Individuum durch vollständige Entblößung entmenschlicht. Der Hungerkünstler verliert nicht

nur seine Privatsphäre, sondern auch die Tiefe seiner Person – seine Kunst wird auf reinen Anblick reduziert, wodurch die komplexe Innenwelt unsichtbar bleibt. Damit verkörpert Kafka auf eindringliche Weise die destruktiven Folgen einer Gesellschaft, in der das Geheimnisvolle und das Unsichtbare keinen Platz mehr haben.

Han spricht von einem *Imperativ der Positivität* in der Transparenzgesellschaft, der verlangt, dass alles offen sein muss (Han 2012, 24). Kafkas Hungerkünstler widersetzt sich diesem Anspruch, wie in der Passage deutlich wird: „[...] nur der Hungerkünstler selbst konnte das wissen, nur er also gleichzeitig der von seinem Hunger vollkommen befriedigte Zuschauer sein“ (Kafka 1924, 19). Diese Aussage hebt die subjektive Erfahrung des Hungerkünstlers hervor, die sich Transparenz und Klarheit entzieht. Seine Kunst bleibt ein Mysterium und widerspricht der Forderung, alles verständlich und erklärbar zu machen. Zudem beklagt der Hungerkünstler, dass seine Hingabe von der Gesellschaft oft missverstanden oder sogar abgewertet wird. Seine Askese, die aus innerem Antrieb entspringt, bleibt dem Publikum fremd – sie erwarten sichtbare Leistung und verständliche Motive, doch seine Kunst verweigert sich dieser Klarheit. Dieser Bruch mit der gesellschaftlichen Erwartung nach Positivität und Sinnhaftigkeit verweist auf die Inkompatibilität zwischen individueller Tiefe und öffentlichem Urteil. Kafka bringt diese Tragik in einer zentralen Passage auf den Punkt: „Es war die leichteste Sache von der Welt. Er verschwieg es auch nicht, aber man glaubte ihm nicht, hielt ihn günstigenfalls für bescheiden, meist aber für reklamesüchtig oder gar für einen Schwindler [...]“ (Kafka 1924, 20). Diese Worte zeigen, wie der Hungerkünstler zum Opfer einer Gesellschaft wird, die alles durch die Brille von Nutzen, Leistung und Transparenz betrachtet – und für das existenziell Rätselhafte kein Verständnis mehr aufbringt.

Han argumentiert, dass der Transparenzdruck der Gesellschaft, alles erklärbar und verständlich zu machen, einen Verlust an Bedeutungstiefe bewirkt (Han 2012, 79). Dies zeigt sich in der Reaktion des Publikums auf den Hungerkünstler, dessen Kunst zunehmend als unverständlich erscheint. Kafka beschreibt: „Er mochte so gut hungern, als er nur konnte [...], aber nichts konnte ihn mehr retten, man ging an ihm vorüber. [...] Wer es nicht fühlt, dem kann man es nicht begreiflich machen“ (Kafka 1924, 27). Diese Worte verdeutlichen, wie der Transparenzdruck emotionale und intuitive Erfahrungen verdrängt. Der Hungerkünstler versucht, diesem Druck zu entkommen und einen eigenen Sinn zu schaffen, wird jedoch zunehmend entfremdet. Seine Kunst bleibt unverständlich, weil sie eine emotionale Wahrnehmung erfordert, die in der Transparenzgesellschaft unerreichbar ist, und er wird so zur tragischen Figur, die deren Grenzen aufzeigt.

Der Wunsch der Transparenzgesellschaft, *nicht zu verstehen*, sondern in alles *verwickelt* zu werden, zeigt sich in Kafkas Erzählung, etwa in der Passage: „Und einmal fand sich ein gutmütiger Mensch, der sich seiner erbarmte und ihm erklären wollte, dass seine Traurigkeit wohl vom Hunger herrührte.“ (Kafka 1924, 23). Hier wird das Innenleben des Hungerkünstlers transparent gemacht und vom Publikum beurteilt. Han beschreibt diese Dynamik als Trivialisierung der Introspektion durch oberflächliche Interpretationen, die komplexe innere Erfahrungen auf Äußerlichkeiten reduzieren.

Han hebt hervor, dass die Transparenzgesellschaft allem Unsichtbaren mit tiefem Misstrauen begegnet (Han 2012, 24). Dieses Misstrauen zeigt sich im Verdacht des Publikums, der Hungerkünstler nehme heimlich Nahrung zu sich. Um sich zu rechtfertigen, „sang [er] während dieser Wachzeit, solange er es nur aushielt, um den Leuten zu zeigen, wie ungerecht sie ihn verdächtigten“ (Kafka 1924, 18). Dies verdeutlicht den Druck, dem der Hungerkünstler ausgesetzt ist, ständig seine Authentizität beweisen zu müssen.

In seinem Werk *Palliativgesellschaft* verbindet Han die Transparenzgesellschaft mit der Aussage: „Wenn Ängste und Unsicherheiten uns quälen, machen wir nicht die Gesellschaft, sondern uns selbst dafür verantwortlich“ (Han 2020, 21). Ähnlich gibt der Hungerkünstler nicht der Gesellschaft, sondern sich selbst die Schuld für das abnehmende Interesse: „[...] sagte sich der Hungerkünstler dann manchmal, würde alles doch ein wenig besser werden, wenn sein Standort nicht gar so nahe bei den Ställen wäre“ (Kafka 1924, 26-27). Diese Selbstkritik spiegelt Hans These wider, dass die Transparenzgesellschaft Individuen dazu bringt, persönliche Herausforderungen als eigene Versäumnisse zu betrachten, und verdeutlicht den psychischen Druck, den diese Gesellschaft auf das Individuum ausübt.

Die im vorhergehenden Abschnitt dargestellten Analysen werden in der folgenden Tabelle zusammengefasst, um die wesentlichen Zusammenhänge zwischen Kafkas Hungerkünstler und Hans Begriffen der Transparenzgesellschaft übersichtlich darzustellen.

Tabelle 3. Hungerkünstler in der Transparenzgesellschaft

Transparenzgesellschaft ist...	Hungerkünstler ist...
...eine Ausstellungsgesellschaft, in der alles an seinem Ausstellungswert gemessen wird.	...ein Ausstellungskünstler, der in einem Käfig der Gesellschaft präsentiert wird und dessen Wert durch sein Aussehen bestimmt wird.
...eine Gesellschaft mit einer panoptischen Struktur, in der die Individuen nicht nur von außen beobachtet werden, sondern sich auch freiwillig entblößen und sich gerne beobachten lassen.	...ein panoptischer Künstler, der sich freiwillig in der Gesellschaft offenbart und diese Offenheit und die damit einhergehende Aufmerksamkeit genießt.
...eine Gesellschaft, die alles, was nicht sichtbar ist, verdächtig findet.	...ein Künstler, der von der Gesellschaft in Frage gestellt und verdächtig wird, wenn er isst, ohne dass ihm jemand zusieht.
...eine Gesellschaft, die keine wahre Schönheit hervorbringen kann, indem sie alles offenlegt.	...ein Künstler, der durch seinen ständigen Präsenz in der Gesellschaft eine Leistung erbringt, die die <i>schöne</i> Seite der Kunst zerstört, was zu einer Banalisierung und Oberflächlichkeit von allem führt.

Abschließend zeigt die Stellung des Hungerkünstlers in der Müdigkeitsgesellschaft, wie in der obigen Tabelle dargestellt, Parallelen und Unterschiede. Beide teilen die Illusion von Freiheit, da sie einem inneren Zwang zur Leistungserbringung unterliegen. Während die Müdigkeitsgesellschaft Negativität meidet, versucht der Hungerkünstler, durch Verzicht und Hungern seine Grenzen zu überwinden. Diese Leistung birgt jedoch eine inhärente Negativität. Im Gegensatz zur oberflächlichen Aufmerksamkeitsspanne der Gesellschaft verkörpert der Hungerkünstler Geduld und tiefe Erfahrungen.

Fazit

Hans Begriffe der *Palliativ*-, *Müdigkeits*- und *Transparenzgesellschaft* verdeutlichen die kontrollierenden Auswirkungen der modernen Gesellschaft auf den Einzelnen. Han kritisiert, wie der Mensch unter Druck von Produktivität und Transparenz ein sinnentleertes Leben führt und gesellschaftliche Normen die Innenwelt prägen. Die *Palliativgesellschaft* symbolisiert das Streben, Schmerz zu vermeiden, die *Müdigkeitsgesellschaft* zeigt, wie die Leistungskultur zu ständiger Ermüdung führt, und die *Transparenzgesellschaft* zerstört durch permanente Sichtbarkeit Privatsphäre und tiefere Sinnstrukturen. Diese Entwicklungen verstärken soziale Kontrolle und beeinflussen unbewusst das Verhalten sowie die Selbstwahrnehmung des

Individuums.

Kafkas *Ein Hungerkünstler* stellt eine Erzählung dar, die sich teils mit Hans Begriffen überschneidet, teils davon abweicht. Der Hungerkünstler, der sich nicht anpassen kann und sich widersetzt, symbolisiert die Einsamkeit des modernen Individuums, seine Sinnsuche und sein Scheitern. Die Darbietung des Künstlers offenbart individuelle Anstrengungen, die in einer Müdigkeitsgesellschaft ihren Sinn verlieren, die Suche nach Sichtbarkeit in einer Transparenzgesellschaft und den unmöglichen Widerstand gegen eine Welt, die keinen Platz für Schmerz in einer Palliativgesellschaft hat. Diese existenzielle Tragik spiegelt das Spannungsverhältnis zwischen gesellschaftlichen Erwartungen und individueller Freiheit wider.

In Kafkas Erzählung wird deutlich, dass der Hungerkünstler mit seinem selbstgewählten Leid und seiner asketischen Lebensweise in scharfem Kontrast zur palliativen Mentalität der modernen Gesellschaft steht. Während die Palliativgesellschaft alles Unangenehme ausblendet und Schmerz als Störfaktor betrachtet, sucht der Künstler gerade durch das Fasten nach einer existenziellen Wahrheit, die nur im Schmerz zugänglich ist. Sein Leiden ist kein Unfall, sondern ein bewusstes Mittel zur Selbstverwirklichung – etwas, das in einer schmerzvermeidenden Gesellschaft weder verstanden noch gewürdigt wird.

Der permanente Druck zur Leistung, der laut Han zur Erschöpfung des Subjekts führt, zeigt sich auch in der inneren Struktur des Hungerkünstlers. Obwohl er sich der konventionellen Produktivität verweigert, lebt er in einem ständigen Zustand der Selbstdisziplin und Selbstkontrolle. Die Müdigkeitsgesellschaft produziert laut Han Individuen, die sich selbst ausbeuten – ein Prinzip, das der Künstler paradoxerweise durch seine Selbstkasteiung verkörpert. Sein Scheitern, das Fasten als Kunstform verständlich zu machen, ist somit Ausdruck einer Gesellschaft, die alternative Formen von Leistung nicht anerkennt.

Die Figur des Hungerkünstlers lebt in einem Schaukäfig – buchstäblich und metaphorisch. Seine Existenz wird zum Objekt öffentlicher Beobachtung, wobei seine Authentizität gerade durch die permanente Sichtbarkeit erodiert. In Hans Transparenzgesellschaft wird alles dem Licht der Öffentlichkeit ausgesetzt, wodurch tiefere Bedeutungen und das Geheimnisvolle zerstört werden. Der Hungerkünstler wird nicht mehr als Mensch mit innerem Gehalt wahrgenommen, sondern nur noch als performativer Körper – genau das Schicksal, vor dem Han warnt.

Durch den Vergleich von Hans Begriffen mit Kafkas Erzählung bietet diese Arbeit einen tiefen Einblick in die Auswirkungen der modernen Gesellschaft auf den Einzelnen. Die heutige Gesellschaft konzentriert sich darauf, Schmerz und Entbehrungen zu beseitigen, statt sie zu tolerieren, und treibt den Einzelnen in eine ständige Suche nach Vergnügen und Leistungsdruck. Dies führt zu einer oberflächlichen Lebensweise, in der Reflexion verkümmert und tiefere Sinnstrukturen verloren gehen. Gleichzeitig zeigt sich, dass die Anpassung an gesellschaftliche Normen oft mit dem Verlust von Authentizität einhergeht. Um dem entgegenzuwirken, ist kritische Reflexion nötig. Die Erkenntnisse dieser Arbeit verdeutlichen, dass notwendig ist, bewusster mit Leistung und Erschöpfung umzugehen und sich Transparenzzwängen kritisch zu entziehen. Zudem zeigt sich, dass die Akzeptanz von Schmerz essenziell ist, um Resilienz und Autonomie zu stärken.

Diese Analyse eröffnet neue Forschungsansätze. Besonders könnte die Verbindung zwischen Hans Gesellschaftsbegriffen und weiteren literarischen Werken untersucht werden, um deren universelle Gültigkeit zu hinterfragen. Ebenso könnten empirische Untersuchungen den Einfluss von Produktivitäts- und Transparenzdruck auf das Individuum analysieren. Darüber hinaus wäre es lohnenswert zu erforschen, wie diese Mechanismen auf zwischenmenschliche Beziehungen,

künstlerische Ausdrucksformen und Identitätsbildung wirken. Somit leistet diese Arbeit nicht nur einen Beitrag zur Kafka-Forschung, sondern bietet auch Impulse für interdisziplinäre Studien zur Gesellschaftskritik. Zugleich wird deutlich, dass literarische Werke wie Kafkas Erzählung nicht nur als ästhetische Konstruktionen zu verstehen sind, sondern auch als erkenntnistheoretische Erfahrungsräume, in denen philosophische Konzepte anschaulich greifbar werden. Die Verschränkung von poetischer Darstellung und theoretischer Analyse – wie sie in dieser Arbeit sichtbar wird – eröffnet neue Perspektiven auf zentrale Fragen moderner Subjektivität. In diesem Wechselspiel verschmelzen Literatur und Philosophie zu einem reflexiven Resonanzraum, der sowohl die symbolische Tiefe literarischer Allegorie als auch die analytische Schärfe gesellschaftlicher Kritik eindrucksvoll zur Geltung bringt.

LITERATURVERZEICHNIS

- Baier C. 2022, "Bodies as Signs: Somacentric Signification and the Foundation of Meaning in Franz Kafka's 'Ein Hungerkünstler' and 'In der Strafkolonie' ". *Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures*, 76 (4), 197-211. doi: 10.1080/00397709.2022.2149068
- Del Caro A. 1989, "Denial versus Affirmation: Kafka's 'Ein Hungerkünstler' as a Paradigm of Freedom". *Modern Austrian Literature*, 22 (1), 35-55.
- Duttlinger C. 2017, *Franz Kafka in Context*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Flores K. 1962, "The Judgement". Ed. A. Flores, H. Swander, *Franz Kafka Today*. University of Wisconsin Press, Madison, 5-24.
- Foucault M. 2020, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Übers. W. Seitter, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Fuchs A. 1999, *A space of anxiety: dislocation and abjection in modern German-Jewish literature*. Rodopi, Amsterdam.
- Gadamer H. G. 1975, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Gündüz U. 2011, "Kafka Metinlerinde İletişim, İletişimsizlik ve Yabancılaşma Olgusu Üzerine". *Selçuk İletişim Dergisi*, 7 (1), 83-95.
- Han B.-C. 2010, *Müdigkeitsgesellschaft*. Matthes & Seitz, Berlin.
- Han B.-C. 2012, *Transparenzgesellschaft*. Matthes & Seitz, Berlin.
- Han B.-C. 2020, *Palliativgesellschaft. Schmerz heute*. Matthes & Seitz, Berlin.
- Heep H. & Miller E. J. 2023, "East/ West Political Allegories: Franz Kafka's 'A Hunger Artist' and Ye Si's 'Transcendence and the Fax Machine'". *International Journal of Language, Literature and Culture (IJLLC)*, 3 (6), 55-62. doi:10.22161/ijllc.3.6.8
- Kafka F. 1924, *Ein Hungerkünstler. Sämtliche Erzählungen*. Fischer Taschenbuchverlag, Frankfurt am Main.
- Kızıler-Emer F. & Demir E. 2023, "Knut Hamsun'un 'Sult' ve Franz Kafka'nın 'Der Hungerkünstler' Adlı Metinleri ile Gary Ross'un 'The Hunger Games' Adlı Filmi Arasında Tematolojik Bir Karşılaştırma". *Journal of Human Sciences*, 20 (1), 65-79. doi: 10.14687/jhs.v20i1.6347
- Luke F. D. 1962, "The Metamorphosis". Ed. A. Flores, H. Swander, *Franz Kafka Today*. University of Wisconsin Press, Madison, 25-44.
- Mayring P. 2015, *Qualitative Inhaltsanalyse: Grundlagen und Techniken*, Beltz Verlag, Weinheim und Basel.
- Ricoeur, P. (1976). *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas Christian University Press, Fort Worth.
- Sheppard R. W. 1973, "Kafka's 'Ein Hungerkünstler': A Reconsideration". *The German Quarterly*, 46 (2), 219-233.
- Spann M. 1962, "Don't Hurt the Jackdaw". *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 37 (1), 68-

78. doi: 10.1080/19306962.1962.11787078

Stallman R. W. 1962, "A Hunger Artist". Ed. A. Flores, H. Swander, *Franz Kafka Today*. University of Wisconsin Press, Madison, 61-70.

Wilke S. & Wilke-Gray C. L. 2017, Performing Hunger: Fasting in Franz Kafka's Hunger Artist as Poetic Practice. In: Schaumann, C., Sullivan, H. (eds) *German Ecocriticism in the Anthropocene. Literatures, Cultures, and the Environment*. Palgrave Macmillan, New York. doi:10.1057/978-1-137-54222-9_9

Winkler J. M. 1989, "Modern Austrian Literature, Journal of the International Arthur Schnitzler Research Association, California State University". *Austriaca: Cahiers universitaires d'information sur l'Autriche*, 32 (1), 144-150.

Gaye Çarmıklı Koleksiyonundan Bir Mermer Telesphoros Heykelciği

A Marble Telesphoros Statuette from the Gaye Çarmıklı Collection

Melih ARSLAN *

Ahmet Emirhan BULUT **

Öne Çıkanlar:

- Çalışmamızın konusu oluşturan Telesphoros Heykelciği, Anadolu'da şimdiye kadar tespit edilen beşinci bağımsız mermer Telesphoros heykelciği olarak öne çıkmaktadır.
- Anadolu örneklerinin bazı deformasyon ve noksanlıkları mevcutken eserimiz neredeyse kusursuz korunma durumuyla dikkat çekmektedir.
- Telesphoros'un kapüşonu üzerinde yer alan yıldız motifiyle bilinen diğer Telesphoros betimlemelerinden ayrılmaktadır.
- Çalışmamızın, Telesphoros kültü ile ikonografisine yeni bir perspektif getireceği, çocuk tanrının daha bilinir olmasına bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Öz: Telesphoros, kendine has bir ikonografisi olan ve çoğunlukla bir çocuk olarak betimlenen bir tanrıdır. Telesphoros, neredeyse tüm vücudunu saran kukuletalı (*cucullus*) bir pelerin ile tanımlanır. Tanrının kökeni konusunda fikir birliği olmasa da Batı Anadolu'da çok yoğun bir tapınım gördüğü arkeolojik ve numismatik verilerle kanıtlanmıştır. Telesphoros'un adının geçtiği en erken epigrafik kalıntı ve en erken numismatik veri, Pergamon kentini işaret etmektedir. Yunan mitolojisinde yeri bulunmayan Telesphoros, Asklepios ve Hygeia ile birlikte sağaltıcı tanrı rolündedir. Bazı mezar kontekstlerinden hareketle, Telesphoros'un ölüye öteki dünyada eşlik etme ve onu koruma fonksiyonu da bulunduğu anlaşılmaktadır. Çalışmamızın konusunu oluşturan Gaye Çarmıklı koleksiyonundan mermer Telesphoros heykeli, alışlagelmiş Telesphoros ikonografisindedir. Eseri Anadolu'da çok az örneği olan mermer Telesphoros heykelciklerinden ayıran iki önemli unsur, kusursuza yakın korunma durumu ve kapüşonundaki yıldız motifidir. Telesphoros kültü ve ikonografisi hakkında bilgiler de sunan çalışmamız, Anadolu'daki Telesphoros kültüne ve çocuk tanrının Anadolu'daki bilinirliğine bir katkı yapmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Mermer, Heykelcik, Telesphoros, Roma Dönemi, Sağlık kültü

Highlights:

- The Telesphoros statuette, which is the subject of this study, stands out as the fifth freestanding marble statuette identified so far in Anatolia.
- While the examples recovered in Anatolia exhibit various degrees of damage and loss, our piece stands out due to its near-perfect preservation.
- The engraved star motif on the hood of Telesphoros sets it apart from other known representations of Telesphoros.
- It is aimed that this analysis will contribute to the understanding of the cult and iconography of Telesphoros, which is not well known, and shed more light on the child god.

* Klasik Arkeolog-Numismat, arslanmelih06@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-2152-1564

** Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi, Sezai Karakoç Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, Sur/Diyarbakır, Türkiye. ahmetemirhan.bulut@dicle.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0845-7756

Abstract: Telesphoros is a deity characterized by a distinct iconography and is typically depicted as a child. His iconography is defined by a hooded (*cucullus*) cloak that envelops nearly his entire body. While there is no scholarly consensus on his origins, archaeological and numismatic evidence demonstrates his widespread veneration in Western Anatolia. The earliest epigraphic and numismatic attestations of Telesphoros are associated with Pergamon. Absent in the Greek mythology, Telesphoros functions as a healing god in conjunction with Asclepius and Hygieia. In certain funerary contexts, he also served as a protector and guide for the deceased in the afterlife. The subject of this study is a marble statuette of Telesphoros from the Gaye Çarmıklı collection, which adheres to traditional iconographic conventions. However, it stands out due to two significant features: its exceptional state of preservation and the presence of a star motif on its hood. By providing a detailed analysis of the Telesphoros cult and its iconography, this study seeks to enhance our understanding of the child god's role and significance in Anatolia.

Keywords: Marble, Statuette, Telesphoros, Roman period, Health cult

Summary: Telesphoros, a deity associated with the cult of health, is traditionally regarded as the son of Asclepius. His roles include facilitating healing and accompanying individuals during their convalescence. The depictions of Telesphoros found in tombs suggest that the deity also served a protective role for the deceased. Telesphoros, noted for his distinctive iconography, is typically portrayed in the form of a child. The child deity, adorned with a hooded cloak made of thick, slightly folded fabric, is typically depicted in a frontal, static posture. When not depicted alone, Telesphoros is typically shown alongside Asclepius, or with Asclepius and Hygieia, and only rarely with other deities. Telesphoros was particularly venerated in the western regions of Anatolia and the Balkans, as demonstrated by the numerous archaeological, numismatic, and epigraphic artifacts discovered in these areas. Although the cult of Telesphoros is represented by limited archaeological evidence from the Late Hellenistic period, it became significantly more widespread during the Roman Imperial period.

An analysis of Telesphoros worship in Anatolia reveals that Pergamon played a significant role. Telesphoros is mentioned to have been venerated in the Asclepieion of Pergamon, where golden statues of the deity were present. The earliest inscription referencing the deity originates from this city. Moreover, it has been observed that the first depictions of Telesphoros on coins were discovered in Pergamon during the reign of Hadrian (117–138 AD). Based on these data, some researchers suggest that Pergamon may be the place of origin of Telesphoros.

The Telesphoros statuette analyzed in this study is part of the Gaye Çarmıklı collection. Crafted from white marble, the statuette stands on an elliptical base measuring 14 cm in width, with a height of 32 cm and a width of 13,5 cm. As usual, Telesphoros is depicted wearing a hooded cloak that extends to his ankles. Notably, a star motif is carved on the hood, a distinctive feature that sets this representation apart from other known depictions of Telesphoros. While Telesphoros is not typically associated with celestial attributes, it has been suggested that the star motif may symbolize his connection to his father, Asclepius, who, according to myth, was transformed into a constellation (*Ophiuchus*) after his death.

An intriguing aspect of the statuette is its unfinished state. The absence of a polished, glossy finish on the feet and pedestal, in contrast to the body and head of the statuette, combined with the presence of an unremoved rough piece on the side and back of the left foot, suggests that the work remained unfinished. In this respect, the figurine offers valuable insights into the production techniques and stages involved in its creation.

The Telesphoros statuette in the Gaye Çarmıklı collection represents the fifth freestanding marble statuette of Telesphoros discovered in Anatolia to date. It is particularly noteworthy as the best-preserved example, given its intact condition. However, since the statuette was not recovered through scientific excavation, some uncertainties remain regarding its dating and contextual information. Based on the prominence of Telesphoros worship in Anatolia and the dating of similar statuettes discovered in the region, it is suggested that this artifact may date to the 2nd century AD. This study contributes to the limited corpus of freestanding marble statuettes of Telesphoros, enhancing the understanding of his cult and aiding in the recognition of the deity. Additionally, the presence of the star motif on the hood invites new iconographic interpretations, offering the potential to approach Telesphoros from novel perspectives.

Telesphoros Heykelciği

Çalışmamızın konusunu oluşturan Telesphoros heykelciği, Ankara Etnografya Müzesi'ne bağlı taşınır kültür varlıkları koleksiyoneri Gaye Çarmıklı koleksiyonundandır. Eser, envanter defterine 1 numara olarak kaydedilmiştir. Beyaz renkli mermerden üretilen ve oldukça iyi korunmuş olmasıyla dikkat çeken heykelciğin, tüm uzuvları yerli yerindedir. Herhangi bir kırık ve çatlak da bulunmayan heykelcikte sol omuz ve kol üzerinde, sağ dirseğin altında çok küçük birkaç yeni çizik görülmektedir. Kaidede, cephede küçük bir kopma mevcuttur. Heykelciğin yüzeyinde uzun süre toprak altında kalmasından kaynaklı yer yer açık kahverengi ince tabaka izlenmektedir.

Telesphoros, 3,5 cm yüksekliğinde ve 14 cm çapında oval bir kaide üzerinde ayakta durur vaziyette betimlenmiştir. Eserin kaideyle birlikte toplam yüksekliği 32 cm iken gövde genişliği 13,5 cm olarak ölçülmüştür. Heykelcik alışlagelmiş Telesphoros ikonografisinde işlenmiştir (Fig. 1). Oldukça kalın bir manto ayak bileklerinin üzerine kadar tüm vücudu örtmektedir. Başında, mantosuyla bütünleşik kapüşon benzeri bir sivri başlık (*cucullus*) yer almaktadır. Başlıkta bir yıldız motifi dikkat çekmektedir. Kazıma yoluyla yapılan altı kollu bu yıldız, başlığın ön cephesinde yer alır (Fig. 2). Baş, merkezden hafif sola doğru dönmüştür. Başlığın altında bir kısmı görülen hafif dalgalı hacimli saçlar yana ve arkaya doğru taranmıştır. Saçların altında dar ve üçgenimsi bir alın görülmektedir. Hafif dışa taşkın, oldukça geniş badem formlu göz yapısı; basık ve küt bir burun, heykelciğin kendine has yüz hatlarına sahip olduğu göstermektedir. Hafif dışa taşkın göz çukurları da bu görünüme katkı sunmaktadır. Dudaklar neredeyse burunla aynı genişlikte işlenmiştir. Alt dudağın etli bir şekilde, üst dudağın ise daha ince işlendiği görülmektedir. Geniş ve dolgun yanaklar, heykelin bir çocuğa ait olduğunu vurgular niteliktedir. Tok ve etli çene yapısı yanaklarla uyum içerisindedir.

Telesphoros'un boynu kısa işlenmiştir. Köprücük kemiği hizasında, mantonun altında bir iç kıyafet giydiği anlaşılmaktadır. Manto, göğüs üzerinde, kapüşon cephesindeki yıldız motifini andıran "x" formunda iki düğme ile iliklenmiştir (Fig. 2) (benzeri için bk. Babelon & Blachet 1895, 253, no. 605). Oyma yöntemiyle oluşturulan ve üst üste duran iki düğme dışında başka düğme işlenmemiştir. Telesphoros'un yanlarda duran kolları mantonun altında dirseklerden 90° kırılarak üst karın üzerinde birleşmiştir. Manto, cephede omuzlardan ayak bileklerinin üzerine kadar hafif dalgalı bir şekilde genişleyerek inmektedir. Heykelciğin arkasında herhangi plastik bir detay bulunmamaktadır (Fig. 3). Buradan, heykelciğin arkasının görünmeyecek bir şekilde kullanılmış olabileceği düşünülmektedir. Omuzlardan karın üzerinde birleşen kollara kadar kıvrımlar merkeze doğru verevli bir şekilde inerken kollardan aşağıya doğru dik pliler biçimindedir (Fig. 1, 4, 5). Hafif ayırık duran ayaklarda herhangi bir ayakkabı, sandal giydiğine dair bir iz görülememektedir. Ayakların kalın ve kaba işlenişi ilk bakışta ayak bileklerini de içine alacak biçimde bir çizme giymiş olabileceğini akla getirmiştir. Telesphoros'un sol ayağının yan ve arkasında görülen parça, dikkat çekicidir. Bazı büyük ölçekli, ayakta duran heykeltıraşlık örneklerinde eseri statik açıdan destekleyen buna benzer payandalar görülse de bu Telesphoros heykelciği gibi küçük eserler için söz konusu olmamalıdır. Ayrıca bahsedilen destekler eserimizde olduğu gibi amorf bir parçadan ziyade bir ağaç gövdesi, yardımcı figürler (Eros, Pan vb.) ve çeşitli atribütler gibi dekoratif unsurlar olduklarından bu parçanın bir destek olmadığı açıktır. Bu durumda eserin tam olarak bitirilmediği anlaşılmaktadır. Parçanın sol ayağın arkasına ve topuğun yanına bitişik olması bu düşüncüyü destekler niteliktedir. Ayrıca, heykelciğin gövde, baş ve arkasında görülen perdahlı parlak yüzeyin ayaklar ve kaidede görülmemesi de eserin tam olarak bitirilmemiş olduğunu işaret etmektedir. Telesphoros tasvirlerinde çocuk tanrının sıklıkla çıplak ayaklı (Rühfel 1994, 876) betimlenmesi göz önünde bulundurulduğunda, ayaklarda parmak detaylarının görülmemesi eserin bitirilmemiş olmasından ileri gelmektedir.

Heykelciğin kaidesinin tabanı hafif düzeltilerek bırakılmıştır. Taban üzerinde ince keski darbelerinin izleri görülebilmektedir (Fig. 6) Burada bu izlerin mevcut olması, bu yüzeyin görülemeyecek olması sebebiyle detayların işlenmemek istenmesi ya da eserin -heykelciğin ayaklarında ve kaidesinde de izlenen- tamamlanmamış olmasıyla alakalıdır.

Telesphoros Kültü

Kelime anlamı olarak mükemmelleştiren, mükemmellik veren anlamına gelen Telesphoros, Yunan ve Roma panteonunda geç ortaya çıkmış ve mitolojisi olmayan bir çocuk tanrıdır (Rühfel 1994, 870). Sağlık Tanrısı Asklepios'un oğludur (Edelstein 1945, 140, no. 287) ve sıklıkla onunla birlikte betimlenir (Rühfel 1994, 870). Geç Hellenistik Dönem'den beri saygı gördüğü anlaşılan (Rühfel 1994, 878; Çevirici-Coşkun 2019, 39) çocuk tanrının niteliği ve işlevi hakkında antik kaynaklar çok az bilgi sunmaktadır. Bunlar arasında Pausanias, Bergamalıların Euamerion'a Telesphoros dediklerini bildirmektedir (*Paus.* 2. XI. 7). Aelius Aristides (MS. 117-181), Telesphoros'a bir şifa tanrısı olarak saygı göstermektedir (Rühfel 1994, 870; Varga 2016, 18-19). Aristides, Telesphoros'a kendisine iyileştirici merhemler verdiği için minnettardır. Rüyasında kısa süre sonra öleceğini öğrendikten sonra üzerinde "Ey Kronos oğlu" yazan bir yüzüğü Telesphoros'a verir ve ölümden kurtulur. Pergamon Asklepion'unda bir tapınağı olduğunu ve Asklepion-Hygeia ve Telesphoros'a ait altın heykellerin olduğunu ifade etmektedir (Gül 2023, 27). MS 2. yüzyılda eserler veren bu iki Antik Çağ yazarı, Telesphoros'un Pergamon kökenli olduklarını düşünmektedir (Varga 2016, 18; Demirer 2019, 60).

Telesphoros betimlemeleri, Küçük Asya'dan Ege Adalarına, Makedonya'dan Trakhia'ya ve Kıta Yunanistan'a kadar geniş bir coğrafyada görülmektedir. Telesphoros, özellikle Pergamon, Atina, Batkun (Bulgaristan) ve Glava Panega (Bulgaristan) gibi yerleşimlerdeki Asklepionlarda tanrı Asklepios ile birlikte saygı görmektedir (Rühfel 1994, 878). Çocuk tanrı Roma Dönemi'nde, Asklepios ve Hygeia ile birlikte iyileşmeyi, hastalıktan kurtulmayı sağlayan bir fonksiyona sahiptir. Bu fonksiyonunun yanı sıra çocukların koruyucusu, onlara öteki dünyada eşlik etme gibi işlevleri de bulunmaktadır. Bu durum, Sardinia (La Fragola 2015, 60) ve Pergamon'daki (Yaraş 2015b, 463) nekropollerde ele geçen Telesphoros figürinleri ile Yunan ve Roma dünyasındaki birçok Asklepion'da görülen çok sayıdaki adak çocuk heykellerinden hareketle öne sürülmektedir (Varga 2016, 20-21). Telesphoros, bu bakımdan çocuklara ergenliklerine, hatta ölümlerinden sonrasına kadar eşlik etmekte ve çocuk görünümüyle onlarla güçlü bir ilişki kurmaktadır (Varga 2016, 21). Stobi'den (Makedonya) bir mezarda gün yüzüne çıkarılmış pişmiş toprak bir figürinde Telesphoros ve yanında küçük bir çocuk betimlemektedir (Wiseman & Mano-Zissi 1974, 138, Fig. 21). Aynı yerleşimden farklı bir mezarda 15 adet Telesphoros ve yanında bir çocuğun betimlendiği tek tipte figürinler de ele geçmiştir (Wiseman & Mano-Zissi 1976, 278). Telesphoros, Asklepios ve Hygeia ile birlikte doğuma yardımcı olmasından dolayı onurlandırıldığı da belirtilmekte (Roscher 1916-1924, 312; Varga 2016, 21), böylece çocuk tanrının doğuma yardımcı bir fonksiyonu olduğu da anlaşılmaktadır. Telesphoros'un bir başka görevi, sıklıkla eşlik ettiği diğer iki tanrı ile birlikte, hastalık sonrası süreçte insanlara yardımcı olmaktır (Demirer 2019, 54-55).

Telesphoros kültürüne dair en erken arkeolojik veriler, Hellenistik Dönem içerisine (MÖ II. yüzyıl) tarihlenen terrakotta figürinlerden oluşmaktadır. Tanrının adının geçtiği en erken epigrafik veri ise Pergamon'dan MS 98-102 yıllarına tarihlenen bir adak yazıttır (Habicht 1969, 135, no. 125; Rühfel 1994, 876; Ehling 2005, 159. MS. 101-102 tarihi için bkz. Ohlemutz 1968, 160-161; Sharpe 2014, 166). Nümismatik verileri değerlendirdiğimizde sikkeler üzerinde Telesphoros betimlemelerine ilk olarak Pergamon'da Hadrian Dönemi'nde (MS 117-138) rastlanıldığını görmekteyiz (Rühfel 1994, 876). Sikkeler üzerinde Telesphoros'un Asklepios ile

birlikte betimlenmesi, yine ilk kez Pergamon darplı (MS 136-138) bir sikke üzerinde görülmektedir (Rühfel 1994, 873, 876). Pergamon darplı, MS 138-161 tarihli bir sikkenin arka yüzünde, yüksek kaideli, üçgen alınlıklı bir *aedicula* içerisinde yer alan Telesphoros betiminin kentte Telesphoros'a adanan bir kutsal alandaki kült heykelini andırdığı düşünülmektedir (Weisser 2006, 74-75, no. 27). Epigrafik ve nümismatik ilklerin yanı sıra, antik kaynakları da göz önünde bulundurduğumuzda tanrının kökeninin Anadolu'da, özellikle de Pergamon'da aranılması gerektiği düşünülmektedir (Demirer 2019, 60).

Telesphoros İkonografisi

Telesphoros, ikonografik olarak kolaylıkla ayırt edilebilen ve tipolojik varyasyonu çok az olan (Sharpe 2014, 166) bir tanrıdır. Çoğunlukla çocuk olarak resmedilen tanrının giydiği kapüşonlu manto (*paenula*), onun en belirgin atribütüdür. Kendine has tipolojisiyle, Harpocrates ve Eros gibi diğer çocuk tanrılardan ayrılmaktadır. Telesphoros dışında bazı tanrı, cin ve daimonlar da kapüşonlu manto giymişlerdir ancak bunların en bilineni Telesphoros'tur (Deonna 1955, 43). Bu giysiyi kullanan ve tipolojik olarak Telesphoros'a benzeyen "Genii Cucullati" adında bir Kelt tanrısı da vardır. Telesphoros ve Genii Cucullati arasında kimi zaman identifikasyon sorunları olduğu ifade edilmektedir (Demirer 2019, 54).

Telesphoros'un genellikle Sağlık Tanrısı Asklepios ile birlikte yer aldığı görülmektedir (Özoral 1982, 6-7, Lev. III, Res. 5; Tulunay 2005, 24, 28, Res. 2; Şahin & Taşlıalan 2010, 237, No. 36; Demirer & Yaraş 2016, 55-56, Lev. 7, 10). Bazen Hygeia ile (RPC IV.2, 2057; RPC VI, 5468) birlikte bazen de hem Asklepios hem de Hygeia ile birlikte bir üçlü (RPC IV.1, 17405; RPC IV.1, 8892; RPC IV.1, 5879; RPC IV.2, 754; RPC IV.2, 3236) oluşturacak biçimde betimlenmektedir. Diğer yandan, nadiren de olsa, başka tanrılarla birlikte betimlendiği de görülmektedir. Hygeia ile özdeş Roma tanrıçası Salus ile (RPC VIII, - unassigned; ID 2295), Apollon, Asklepios ve Hygeia ile (Jurukova 1981, 71 Taf. 20. No. 129 A), Demeter ile (Wroth 1883, 161-162; RPC V.2, - unassigned; ID 1441) ve Castra Peregrinorum'daki (S. Stefano Rotondo) bir Mitraeum'da ele geçtiği için Mitra ile ilişkilendirilen (Lissi-Caronna 1986, 40, Taf. XXXVI-XXXVII) Telesphoros, farklı tanrılarla birliktelik ortaya koymaktadır.

Çocuk tanrının tek başına betimlendiği önemli sayıda nümismatik eser söz konusudur. Birlikte betimlendiği tanrıların yanında çok küçük, adeta bir doldurma motifi gibi işlense de bu görüntünün tam tersi tasvirleri de mevcuttur. Erken terrakotta örneklerinde Telesphoros, yanındaki küçük çocuktan oldukça büyük bir biçimde resmedilmiştir. Yanındaki çocuğa dokunarak ya da elinden tutarak betimlenmesiyle Telesphoros'un çocukların koruyucusu niteliği vurgulanmaktadır (Rühfel 1994, 872-873, no. 34-36, 876).

Telesphoros temsilleri incelendiğinde tanrının genellikle dik, hareketsiz durduğu, bir aksiyonun içinde yer almadığı ve direkt olarak karşıya yöneldiği/baktığı görülmektedir (Rühfel 1994, 876). Telesphoros temsillerinde genellikle mantonun kapüşonu başa giyilmiş bir şekilde betimlendiği görülmektedir. Ancak, bazı örneklerde kapüşon baştan çıkartılmış, omuz ve sırttan sallanır biçimde betimlenmiştir (Grandjouan 1961, 75, no. 954; Rühfel 1994, 871-873, nos. 9, 16, 38; Yaraş 2015a, 727, Res. 2, 4; Arınç 2023, 370, Lev. 45, Kat. Nr. 43). Mantonun altında bazen, eserimizde söz konusu olduğu gibi, bir iç giysinin kenarı da görülebilmekte ve ayakları genellikle çıplak biçimde betimlenmektedir (Rühfel 1994, 876; Sezer 2014, 416, Res. 1 c; Yaraş 2015a, 727, Res. 1, 5; Demirer & Yaraş 2016, 56, Lev. 11; Arınç 2023, 369, Lev. 44, Kat. Nr. 43). Vücudun yüz ve ayaklar dışında neredeyse her yerini kapatan ağır manto, Telesphoros'a hareketsiz, katı bir görüntü vermektedir ve manto altında kollar genellikle iki yanda veya karın üzerinde yer almaktadır.

Telesphoros ikonografik olarak sıklıkla bir çocuk olarak resmedilse de yaşlı bir şekilde betimlendiği örneklerin varlığı da ifade edilmektedir. Kütahya Müzesi'nde yer alan bir terrakotta figürin, Telesphoros betimlemelerindeki gibi kapüşonlu bir manto giymekte ve mantonun altında sağ elinde bir asa tutmaktadır. Hafif kambur şekilde betimlenen figürün yüz hatları da onun yaşlı olduğunu ortaya koymaktadır (Yaraş 2016, 274, Fot. 1, Çiz. 1). Telesphoros'un yaşlı bir biçimde betimlendiği bir diğer örnek, Pergamon yakınlarındaki Maymun Sekisi Nekropolü'nden ele geçen iki figürindir (Yaraş 2015b, 465-466, Res. 1-6). Telesphoros'un yaşlı biçimde betimlenmesi, onun ölülerin diğer dünyaya göçünde kolaylaştırıcı ve koruyucu fonksiyona sahip olmasıyla açıklanmaktadır (Yaraş 2015b, 463).

Telesphoros'un sıra dışı ikonografik özellikler gösterdiği başka bir tip, çocuk tanrının at üzerinde betimlendiği örneklerdir. At binen bir tanrının etkilediği düşünülen bu tipte bilinen ilk örnek, buluntu yeri (Lydia? veya Phrygia?) ve konteksti hakkında bilgi sahibi olunmayan terrakotta bir figürindir (Ehling 2005, 159 vd, Abb. 1-2). Figürinin yüzeyi oldukça aşınmıştır. Sivri kapüşon dışında Telesphoros'la bağdaştırılabilecek öğeler net bir şekilde izlenememektedir. Bu tipte bir diğer örnek, Afyonkarahisar Müzesi'nde yer almaktadır. Bir binek hayvanı üzerinde kapüşonlu manto giyen bir figür Telesphoros olarak değerlendirilmiştir (Çevirici-Coşkun 2019, 40, Kat. No. 27). Eserde detaylara rastlanılmazken identifikasyona şüpheyile yaklaşılması gerektiği düşünülmektedir. Bu bağlamda, Laodikeia Kuzeydoğu Nekropolü'nde ele geçen ve Augustus Dönemi'ne tarihlenen bir figürine değinilmelidir. Telesphoros olarak tanımlanmayan at üzerindeki figür, vücudunu ve başını saran bir mantoya bürünmüş bir şekilde betimlenmiştir (Şimşek 2011, 523, Kat. No. 388; Şimşek 2013, 427, Res. 580). Yüzey aşınmasından dolayı yüz hatları net olarak görülemese de binicinin genç bir figür olabileceği düşünülmektedir.

Telesphoros'un bilinen mevcut betimlemelerinde kapüşonlu manto dışında tanrının bariz bir atribütü yoktur. Ancak, Asklepios ile birlikte betimlendiği bazı temsillerde Telesphoros'un elinde veya çevresinde çeşitli nesneler görülmektedir. Louvre Müzesi'nde bulunan 65 cm yüksekliğindeki mermer bir heykel grubunda Telesphoros'un arkasında bir tablet ve *scrinium* içinde iki adet rulo; "Gaddi diptikonu" (MS V. yüzyıl) adı verilen fildişi bir kabartmada ise iki eliyle açık bir şekilde tuttuğu kitap ile betimlenmektedir. Tablet, rulo ve kitabın Asklepios'tan gelen kehanetle ilgili olabileceği ancak daha ziyade insanlara şifa veren tıbbi bilgiyi sembolize ettiği ifade edilmektedir (Bruhl 1956, 127 vd. Pl. I, Fig. 2, Pl. II, Fig. 2; Rühfel 1994, 873-874, 877). Bir diğer sembol, çam kozalağıdır. Atina'da, MÖ V. yüzyıldan MS. VI. yüzyıla kadar kullanılan bir atık su kanalında ele geçen Asklepios-Telesphoros heykel grubunda (Touchais 1984, 740, 743, Fig. 15) ikiliye bir çam kozalağı eşlik etmektedir. Çamın şifa verici özelliğiyle bu iki sağlık tanrısına eşlik etmiş olabileceği öne sürülmektedir (Rühfel 1994, 877). Pergamon yakınlarındaki Perperene sikkelerinde elinde bir üzüm salkımıyla betimlenen Telesphoros'un (RPC IV.2, 630), hem bu yerleşimin bağcılık ve şarapçılıktaki önemini hem de şarabın şifa verici özelliğini işaret ettiği şeklinde yorumlanmaktadır (Rühfel 1994, 877).

Phrygia Bölgesi'nde ele geçen çok sayıda adak kabartmasının irdelendiği bir çalışmada Telesphoros ile birebir benzerlik içerisinde resmedilen onlarca figür yer almaktadır. İlk bakışta Telesphoros olarak tanımlanabilecek bu figürlerin üzerinde yer aldıkları kabartmalarda bulunan yazıtların hiçbirisinde Telesphoros adı geçmemekte ve çalışmanın yazarları bu figürleri Telesphoros olarak tanımlamamaktadır (Drew-Bear, Thomas & Yıldızturnan 1999, 87-121, nos. 70-140, 374 vd. Ayrıca, Lochman 2003, 303, 310, III 124, 384). Yazıtlardan anlaşıldığı kadarıyla bu kabartmalardan bazılarının yerel *epitheton*larıyla tanrı Zeus'a (Drew-Bear, Thomas & Yıldızturnan 1999, 87, no. 70 -Zeus Petarenos-, 88-89, no. 71-73 -Zeus Alsenos-) ve Mater Malene'ye adandığı görülmektedir. Buradan hareketle Telesphoros ikonografisine daha dikkatli

yaklaşılması gerektiği düşünülmektedir.

Anadolu'da Telesphoros Kültü

Telesphoros'un Yunan ve Roma dünyasında geniş bir territoriumda saygı gördüğü bilinmektedir. Bu bölgeler içerisinde, gün yüzüne çıkartılan buluntularla en yoğun tapınımın gerçekleştiği coğrafya Anadolu'dur. İnancın; heykel, kabartma, sikke, vb. maddi kalıntılara yansımaları, o yerleşimde o kültürün varlığını kanıtlar niteliktedir. Özellikle Batı Anadolu'da Telesphoros bağlamında bu kanıtlara sıkça rastlanılmaktadır. Ancak, Ehling (2005, 161), Telesphoros'la ilişkili göreceli olarak çok sayıda kalıntı olmasına rağmen, onun karakterini, kültür yapısını net bir biçimde ortaya koyacak materyallerden yoksun olduğunu belirtmektedir.

Telesphoros'un tek başına betimlendiği mermer heykel/heykelciklerin sayısı oldukça azdır. Rühfel'e göre, Yunan ve Roma dünyasında Telesphoros'un tek başına betimlendiği bağımsız heykel-heykelcikler, Torliani Müzesi (Roma), 154; Roma Ulusal Müzesi (205835); Münih Glyptotek, 506, 2; Atina Agorası, S 2418; Kyrene Müzesi, 14175; Martin von Wagner Müzesi (Würzburg), HA 1481; Plovdiv Müzesi, 1994 ve Ephesos Müzesi olmak üzere sekiz adettir (Rühfel 1994, 871-872).

Anadolu'da tek başına betimlenen bağımsız mermer Telesphoros heykellerinin son derece az olduğu görülmektedir. Bu tipte ele geçen mermer heykel örneklerinden ilki Ephesos'tandır. Ephesos Bazilika'sında ele geçen 6,7 cm yüksekliğindeki Telesphoros torsosu, kapüşonun başta olmamasıyla farklı bir ikonografik özellik ortaya koyar. MS II. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen heykelciğin önemli bir kısmı korunamadığı için detaylı bilgilere sahip değiliz (Aurenhammer 1990, 52-53, Taf. 20, Nr. 30 c-d).

Telesphoros'un tek başına betimlendiği başka bir mermer heykelcik Edirne Müzesi'ndedir. Müzeye müsadere yoluyla kazandırılan, korunan yüksekliği 44 cm olan heykelin başı noksandır ve tıpkı Ephesos örneğinde olduğu gibi kapüşonu başında değil, sırt üzerine dökülmüş hâlde betimlenmiştir (Yaraş 2015a, 723 vd). Dirsekten yaklaşık 90° katlanmış kolları göğüs üzerinde işlenen heykelin oval bir kaide üzerinde durduğu gözlemlenmektedir. Mantonun arka tarafının da cephedeki gibi dikey plilerle süslendiği eserde Telesphoros'un çıplak ayaklı oluşu göze çarpmaktadır (Yaraş 2015a, 727, Res. 1-5).

Asklepios ve Hygeia ile bir üçlü oluşturduğu ifade edilse de bağımsız bir kaide üzerinde tekil bir şekilde betimlenmiş Bolu örneği (Sezer 2014, 413, Res. 1; 416, Res. 1 c) de bu gruba dahil edilebilir. 31 cm yüksekliğe, 11 cm genişliğe sahip eserde göğüsten dize kadar olan kısım noksandır. Telesphoros'un çıplak ayakların yanında yer alan bir küre dikkat çekmektedir. Cephede dikey plilerin derin bir şekilde oyularak oluşturulduğu gözlemlenirken mantonun altında bir iç giysinin mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Kapüşonun altında dalgalı ve kısa işlenmiş saçlar, yuvarlak yüz hatları ve küçük dudaklar söz konusudur (Sezer 2014, 407). Bolu Müzesi örneği, bu çalışmanın konusunu oluşturan Telesphoros heykelciği ile saç ve yüz işlenişi, mantonun altında bir iç giysinin yer alması, dar ve küçük omuz işlenişi bakımından oldukça benzerdir.

Anadolu'da gün yüzüne çıkartılmış bir diğer bağımsız Telesphoros heykeli, Lykia'nın önemli kentlerinden Arykanda'da ele geçmiştir. Elmalı Müzesi'nde muhafaza edilen heykelin baş ve ayakları noksandır. 67 cm yükseklik ve 37 cm genişlikle Anadolu'da ele geçen bağımsız Telesphoros heykelleri arasında en büyüğü olan Arykanda örneğinde ellerin öne doğru hafifçe uzatılması sonucu oluşan derin, dikey kanallarla detaylandırılmış mantosunun altında bir iç giysi mevcuttur. Telesphoros'un sırtına düşen kapüşonun oluşturduğu "V" şeklindeki görünüm, mantonun arkasında aynı forma üç giysi kıvrımıyla kendisini göstermektedir. Arykanda Telesphoros'u, Antoninler Dönemi sonlarına ve Severuslar Dönemi başlarına tarihlendirilmiştir

(Arınç 2023, 202-207, 369-370, Lev. 44-45, Kat. Nr. 43).

Gaye Çarmıklı koleksiyonunda yer alan Telesphoros heykelciği, yukarıda değinilen örneklerden sonra, Anadolu'da şimdiye kadar tespit edilen ve malzemesi mermer olan beşinci bağımsız heykel olarak öne çıkmaktadır. Eser aynı zamanda, noksansız durumda olması bakımından Anadolu'da şimdiye kadar ele geçen en iyi korunmuş mermer Telesphoros heykelciği olarak da dikkat çekmektedir. Ayrıca, Rühfel'in değindiği Yunan ve Roma dönemi sekiz bağımsız Telesphoros mermer heykeline ek olarak, Edirne, Bolu Müzesi ve Arykanda örneklerinden sonra, Gaye Çarmıklı koleksiyonunda yer alan mermer Telesphoros heykelciği, on ikinci bağımsız heykel olarak öne çıkmaktadır.

Plastik eserler bağlamında bağımsız heykellerin ardından Telesphoros, sıklıkla Sağlık Tanrısı Asklepios'la birlikte betimlenerek bir grup oluşturmaktadır. Bu şablonda, bazen kapüşonu omuzlarında olan Telesphoros, sakallı Asklepios'un yanında küçük bir şekilde işlenmektedir. Kutludüğün (Kayaş, Ankara) (Özoral 1982, 1 vd.), Smyrna (Şahin & Taşlıalan 2010, 198, No. 22), Soli Pompeiopolis (Tulunay 2005, 24, 28, Res. 2), Yelten (Korkuteli, Antalya) (Demirer & Yaraş 2016, 45 vd), ve Perge'de (Demirer & Yaraş 2016, 52, 56, Lev. 10-11) ele geçen Asklepios-Telesphoros ikilileri bu gruba giren Anadolu örnekleridir.

Pergamon, Telesphoros kültü açısından en önemli yerleşimdir. Telesphoros'a ait MÖ I - MS I. yüzyıllara tarihlenen iki adet pişmiş toprak figürin, Maymun Sekisi Nekropolü'nde gerçekleştirilen kurtarma kazılarıyla ele geçmiştir (Yaraş 2015b, 460-463). Yaşlı ve sivri kulaklı işlenmesiyle farklı bir tipoloji oluşturan Telesphoros buluntularının mezarlarda ele geçmesi, öteki dünyaya yolculukta ölen kişiye eşlik eden, onu koruyan bir anlayışı işaret etmektedir (Yaraş 2015b, 462-463). Pergamon sikkelerinde arka yüzde Telesphoros'un, tıpkı bu çalışmanın konusunu oluşturan mermer heykelcik gibi tek başına ve alışlagelmiş ikonografisinde yer alması çocuk tanrının kent için ne denli önemli olduğunun bir diğer kanıtı niteliğindedir (Fritze 1910, Taf. III. No. 20, 24, 28; IV. No. 2; V, No. 7, 8; VIII. No. 4, 5, 13).

Sağlık Tanrısı Asklepios'a adanan bir kült merkezine sahip Alliano'i'da da Telesphoros tasvirlerine rastlanılmaktadır. MS III. yüzyıla tarihlenen bronz bir Telesphoros heykelciği, bir kanal dolgusu içerisinde ele geçmiştir (Baykan 2019, 7, Res. 6, 7). Buna ek olarak, dikey pliler işlenmiş bronz bir heykel parçasının da Telesphoros'a ait olabileceği ifade edilmiştir (Baykan 2019, 8, Res. 8). Ayrıca, Alliano'i'de Telesphoros'un betimlendiği bir terrakotta figürin de bulunmaktadır (Yaraş 2015a, 725).

Troas Bölgesi'nin önemli yerleşimlerinden Parion'da gün yüzüne çıkartılan pişmiş toprak bir çocuk figürini Telesphoros olarak yorumlanmaktadır. Ayaklarını kapatacak kadar uzun ve kalın bir manto giyen figür, kumaşın boyun üzerinde dökümlü bir şekilde ifade edilmesiyle dikkat çekmektedir. Kalın mantonun dikey geniş plilerle hareketlendirildiği ve kapüşonun başta yer almadığı görülmektedir. MS I. yüzyıla ait olduğu düşünülen eserin nekropolde mezar dışında ele geçtiği ifade edilmektedir (Kasapoğlu 2015, 190, Pic. 241).

Eskişehir'in Alpu ilçesinde bulunan Kocakızlar Tümülüsü'nde gerçekleştirilen kurtarma kazılarında ele geçen çok sayıda nitelikli eser arasında amberden yapılmış bir Telesphoros figürini de yer almaktadır. 3,3 cm yüksekliği ve 1,2 cm genişliği ile oldukça küçük olan eserde Telesphoros, ayaklarını da içine alacak şekilde geniş bir mantonun içerisinde yer almaktadır ve kapüşon hafif geriye doğru sivri bir şekilde uzanmaktadır (Atasoy 1974, 263, no. 27, Pl. 52, Fig. 10).

Telesphoros, sikkeler üzerinde yer alan betimlemelerinde bazen tek başına bazen de Asklepios ve Hygeia gibi başka tanrılarla birlikte betimlenmektedir. Sikkelerde tasvir edilen tanrı ve

tanrıçaların darp edildiği şehrin inançlarını yansıtmaya göz önünde tutulduğunda Telesphoros betimli sikkeler çocuk tanrının kültü açısından oldukça önemlidir. Özellikle Anadolu'nun batı yarısında yoğun olmak üzere, Thrakia, Ege adaları ve Balkanlarda Telesphoros betimli sikkelerin darbı söz konusudur (Fig. 7). Bahsi geçen coğrafyada 94 kentin Telesphoros betimli sikke darp ettiği anlaşılmaktadır (<https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/search/browse?q=telesphorus&page=1>). Bu veri, çocuk tanrının Anadolu'da ne kadar çok sevildiğini ve saygı gördüğünü kanıtlar niteliktedir.

Türkiye'deki çeşitli müzelerde Telesphoros'un tasvir edildiği eserler bulunmaktadır. Kütahya Müzesi'nde bulunan alışılacmış çocuk tipolojisinin dışında yaşlı ve kambur biçimde betimlenmiş pişmiş toprak Telesphoros figürünü oldukça dikkat çekicidir (Yaraş 2016, 270). Müzede ayrıca, Seyitömer Höyük kurtarma kazılarında ele geçmiş başka bir pişmiş toprak figürün ve bir kandil diskusu üzerinde betimlenen Asklepios-Hygeia-Telesphoros üçlüsü yer almaktadır (Yaraş 2016, 271, 272). Afyonkarahisar Müzesi'nde Telesphoros ile ilişkilendirilen dört pişmiş toprak Telesphoros figürünü bulunmaktadır (Çevirici-Coşkun 2019, 38-41, No. 26-29). Avrupa'da özel koleksiyonlarda bulunan ancak Küçük Asya'dan gittiği belirtilen Telesphoros temsilleri de bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi Koch koleksiyonunda bulunan bir Telesphoros'un gülümserken betimlendiği terrakotta figürüdür (Rühfel 1994, 871). Diğer yandan, çoğunluğu Ankara Anadolu Medeniyetler Müzesi'nde olmak üzere, Kütahya ve Afyonkarahisar müzelerinde muhafaza edilen bazı kabartmalarda, Telesphoros ikonografisiyle çok uyumlu, kapüşonlu mantoya bürünmüş figürler Telesphoros değil, yerel çobanlar ve çiftçiler olarak değerlendirilmiş (Drew-Bear, Thomas & Yıldız 1999, 87-121, nos. 70-140, 374 vd), hatta Telesphoros'un alışılacmış ikonografisinin bu çoban ve çiftçilerden etkilenmiş olduğu vurgulanmıştır (Ehling 2005, 160; Demirel 2019, 57).

Şüphesiz yukarıda değindiğimiz Anadolu'da ele geçmiş Telesphoros betimli arkeolojik eserler bunlarla sınırlı değildir. Anadolu müzelerinin depolarında Telesphoros betimli eserlerin mevcut olduğunu ancak çok bilinen bir tanrı olmadığı için identifikasyonun yapılamadığını düşünmekteyiz.

Değerlendirme ve Sonuç

Tüm bu arkeolojik, epigrafik ve nümismatik verilerden hareketle, Telesphoros'un Anadolu'nun batı yarısında ve Balkanlarda yoğun bir biçimde saygı gördüğü görülmektedir. Gaye Çarmıklı koleksiyonunda yer alan Telesphoros heykelciğinin buluntu yeri tam olarak bilinmese de Batı Anadolu kökenli olabileceği düşünülmektedir. Eserin noksansız korunma durumu, Anadolu'da Telesphoros kültü ve ikonografisi için çok değerlidir. Heykelin, diğer Telesphoros betimlemelerinde görülmeyen başındaki oyuntu yıldız motifi (Fig. 2) çok dikkat çekicidir. Başlığında yıldız taşıyan figürleri kapsayan ikonografik araştırmalarda Dioskurların *pilos*larında veya bu başlığın hemen üzerinde yıldız betimlemeleri olduğu görülmektedir (Hermay 1986, 576-593, no. 100, 102, 108, 141, 151, 157, 164, 237, 245, 246, 256, 257). Dioskurların başlıklarında görülen yıldız betimi, ikiz tanrıların göksel karakteriyle açıklanmaktadır (Farnell 1921, 186). Mitolojide Dioskurlar öldüklerinde Zeus tarafından göğe yükseltilerek (ikizler burcu, gemini) yıldız hâlini almışlardır. Bu durum Telesphoros açısından değerlendirildiğinde çocuk tanrının içerisinde yer aldığı herhangi bir mit olmadığı, ancak babası ve sıklıkla birlikte betimlendiği Asklepios'un öldükten sonra, Dioskurlarla benzer bir şekilde, *apotheosis*e uğradığı, bir takımıyıldız hâline geldiği bilinmektedir (*ophiuchus*) (Condos 1997, 141). Ancak alışılacmış Asklepios ikonografisinde yıldız motifine rastlanılmamaktadır. Yine de bu çalışmanın konusu olan Telesphoros heykelciğinin kapüşonunda görülen yıldız motifinin, ona saygı gösterenlere Asklepios'un bir yıldızla dönüştüğünü anımsatıyor olabileceği düşünülmektedir. Benzer bir durum, Antinous'un *apotheosis*inde de görülmektedir. Antinous öldükten sonra Hadrian onu

gökyüzündeki bir yıldızla eşleştirerek ruhunu ölümsüzleştirmek istemiştir (Lamberts 1984, 150). Sikkeler üzerinde bazı Antinous tasvirlerindeki yıldız motifi (RPC III, 1258; RPC III, 3289) bu *apotheosis* ile alakalı olmalıdır. Kısıtlı temsilleri ve mitolojide bir yeri olmaması, eserimizdeki yıldız motifini detaylı ve net biçimde yorumlayabilmemizin önüne geçmektedir. Göğüs üzerindeki üst üste iki düğme, kapüşondaki yıldızla benzer bir biçimde ve aynı teknikle oluşturulmuştur.

Heykelciğin kaidesi üzerinde, sol ayağın solunda ve arkasında görülen kütle, eserin tam olarak bitirilmediğini işaret etmektedir. Bu parçanın yanı sıra, kaide ve ayak kısmının gövde ve baş yüzeyindeki gibi perdahlı olmaması, Telesphoros'un plastik eserlerdeki temsillerinde çıplak ayaklı (Sezer 2014, 416, Res. 1 c; Yaraş 2015a, 727, Res. 1, 5; Demirel & Yaraş 2016, 56, Lev. 11) olmasına rağmen eserimizde buna dair bir işleniş olmaması, heykelciğin bu kısımlarının tam olarak bitirilmediğini göstermektedir. Bu durum esasında üretim teknikleri açısından önemli bilgileri de ortaya koymakta, heykelciğin üretimi esnasında izlenen basamakları da açığa çıkarmaktadır. Heykelcik tamamlanmış olsaydı öncelikle bu kütle eserden arındırılacak ve sol ayak belirginleştirilecek; sonrasında -muhtelemelen- ayak parmakları işlenecek, son olarak da ayaklar ve kaide perdahlanıp eser bitirilmiş olacaktır.

Münih'teki (79,5 cm) ve Würzburg'taki gibi nispeten büyük heykelciklerin boyutları ve ele geçtiği yerler itibarıyla kült heykeli olabilecekleri, ancak Atina'da ele geçen daha küçük boyutlu (11,9 cm) heykelciklerin ise adak eşyası olarak kullanılmış olabilecekleri ifade edilmektedir (Rühfel 1994, 876). Buradan hareketle, 32 cm yüksekliğindeki Gaye Çarmıklı koleksiyonundaki mermer Telesphoros heykelciğinin bir adak objesi ya da mezar hediyesi olarak kullanılmış olabileceği düşünülse de kontekst bilgisinden yoksun olmamız somut ve detaylı yorum yapmanın önüne geçmektedir.

Eserin bilimsel veya kurtarma kazıları sonrasında ele geçmemiş olması tarihleme konusunda güçlü öneriler ortaya koymanın önüne geçmektedir. Bu bağlamda eseri, Anadolu'da bağımsız Telesphoros heykelleri ile karşılaştırmak gerekmektedir. Edirne Müzesi'nde muhafaza edilen 44 cm yüksekliğindeki başsız Telesphoros heykelciği, Hadrianus Dönemi'ne (MS 117-138) (Yaraş 2015, 725), Bolu Müzesi'nde bulunan, iki parça hâlindeki Telesphoros heykelciği ise MS. 2. yüzyıl başlarına tarihlenmektedir (Sezer 2014, 407). Arykanda'da ele geçen Telesphoros heykeli, Geç Antoninler-Erken Severuslar dönemine ait olduğu ifade edilmektedir (Arınç 2023, 209). Arykanda örneği, ellerini iki yana hafifçe açmış ve bu hareketinden kaynaklı mantosunda geniş ve derin kanallı kıvrımlar oluşmuştur. Heykelin, son derece sade kıvrımlara sahip eserimizle kıvrım yapısı bakımından benzer olmadığı görülmektedir. Gaye Çarmıklı koleksiyonundaki Telesphoros heykelciği, yalnızca Arykanda örneği ile değil diğer iki örneğe göre daha az plastik ve volümsüz kıvrım yapısına sahiptir. Buna ek olarak, mantonun arka tarafında hiçbir kıvrım detayı bulunmamaktadır. Diğer yandan, Bolu Müzesi örneği ile yüz ve saç işlenişindeki benzerlik göze çarpmaktadır. Küçük etli dudaklar, geniş bir burun, yuvarlak ve dolgun yanaklar, başlığın altından görülen saçların dalgalı yapısının Gaye Çarmıklı koleksiyonundaki Telesphoros heykelciği ile benzer olduğu görülmektedir. Heykelciğin, Telesphoros kültürünün Batı Anadolu'da en güçlü olduğu; heykeltıraşlık ve nümismatik verilerin en sık görüldüğü MS II. yüzyıla ait olabileceği önerilmektedir.

Birçok müze envanterinde yer alan ve tanımlanmayı bekleyen başka Telesphoros betimlemelerinin mevcut olduğu tahmin edilmektedir. A. Yaraş, Bulgaristan'ın güneyindeki müzelerde henüz yayımlanmamış birçok Telesphoros figürini ve özellikle Batı Anadolu'daki müzelerde ve kazı depolarında doğru tanımlanmayı ve yayımlanmayı bekleyen çok sayıda Telesphoros heykeli ve figürini olduğunu ifade etmektedir (2015b, 462, dn. 16). İlerleyen süreçte

bu temsillerin sayısının artacağı umulmakta; bu gizemli tanrıyı ve kültürünü daha anlaşılır kılacak arkeolojik ve epigrafik verilerin elde edilmesi beklenmektedir. Gaye Çarmıklı koleksiyonunda bulunan ve kusursuz sayılabilecek kondisyondaki Telesphoros heykelciğini irdelediğimiz çalışmamız Anadolu'daki çok az örneği bulunan bağımsız mermer Telesphoros heykellerine bir yenisini eklemekte, dolayısıyla Telesphoros kültüne ve tanrının tanınırlığına katkı yapmaktadır. Çalışmanın aynı zamanda, kapüşonda yer alan yıldız motifiyle yeni ikonografik değerlendirmeleri de beraberinde getireceği, Telesphoros'a farklı açılardan bakmayı mümkün kılabileceği düşünülmektedir.

Yazarların Notu

Telesphoros heykelciğinin bilimsel çalışmasının yapılması hususunda verdiği izinden dolayı Sn. Gaye Çarmıklı'ya teşekkür ederiz.

BİBLİYOGRAFYA

- Arınç U. 2023, Arykanda Antik Kentinin Hellenistik ve Roma Dönemi Plastik Sanatı. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arkeoloji Anabilim Dalı, Antalya.
- Aurenhammer M. 1990, Die Skulpturen von Ephesos. Idealplastik, Forschungen in Ephesos X/1, Wien.
- Atasoy S. Y. 1974, "The Kocakizlar Tumulus in Eskişehir, Turkey". American Journal of Archaeology 78(3), 255-263.
- Babelon E. & Blanchet J.A. 1895, Catalogue des bronzes antiques de la Bibliothèque Nationale, Paris.
- Baykan D. 2019, "Allianoi'dan Sağlık Kültüne İlişkin Metal Buluntu Örnekleri". MASROP 13(1), 1-15.
- Bruhl A. 1956, "Asclépios et Télesphore sur un autel funéraire trouvé près de la Via Aurelia". Mélanges d'archéologie et d'histoire, tome 68, 127-138.
- Condos T. 1997, Star Myths of the Greeks and Romans. A Sourcebook. Phanes Press.
- Çevirici-Coşkun F. 2019, "Telesphoros Figürinleri". Ed. Coşkun G., Afyonkarahisar Müzesi Terrakotta Figürinleri. Bilgin Kültür Sanat Yayınları, Ankara.
- Demirer Ü. & Yaraş A. 2016, "Yelten Asklepiosu". Seleucia VI, 45-59.
- Demirer Ü. 2019, "Telesphoros'un Köken Sorunu", Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi 9(18), 53-67.
- Deonna W. 1955, "Télesphore et le « genius cucullatus » celtique". Latomus, T. 14, Fasc. 1, 43-74.
- Drew-Bear T., Thomas, C. M. & Yıldızlıturan, M. 1999, The Museum of Anatolian Civilizations. Phrygian Votive Steles, Ankara.
- Edelstein E. J. 1945, Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies, I, Baltimore.
- Ehling K. 2005, "Ein reitender Telesphoros". Epigraphica Anatolica 38, 159-164.
- Farnell L. R. 1921, Greek Hero Cults and Ideas of Immortality: The Gifford Lectures Delivered in the University of St. Andrews in the Year 1920, Clarendon Press.
- Fritze H. 1910, Die Münzen von Pergamon, Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- Grandjouan C. G. 1961, The Athenian Agora. Terracottas and Plastic Lamps of Roman Period, Princeton – New Jersey.
- Gül Z. 2023, Telesphoros ve İkonografisi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Arkeoloji Anabilim Dalı.
- Habicht C. 1969, Die Inschriften des Asklepieions. Altertümer von Pergamon VIII 3, De Gruyter, Berlin.
- Hermay A. 1986, "Dioskuroi". Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC) 3/1, Zürich, 567-593.
- Jurukova J. 1981, Die Münzprägung von Bizye, Akademie-Verlag, Berlin.
- Kasapoğlu H. 2015, "Statuette and Figurines". (Ed. C. Başaran, The Flourishing City Of Ancient Troad: Parion. Surveys, Excavation and Restoration Works Carried Out Between 1997-2009, İstanbul: Ege Yayınları, 177-192.
- La Fragola A. 2015, "Il Dio Sfuggente". Archeo 361, Sardegna, 56-65.
- Lambert R. 1984, Beloved and God. The Story of Hadrian and Antinous, Viking.
- Lissi-Caronna E. 1986, Il Mitreo dei Castra Peregrinorum (S. Stefano Rotondo), Brill, Leiden.

- Lochman T. 2003, Studien zu kaiserzeitlichen Grab- und Votivreliefs aus Phrygien, Skulpturhalle Basel.
- Ohlemutz E. 1968, Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon, Darmstadt.
- Özoral F. 1982, "Kutludüğün Heykelcikleri". Türk Arkeoloji Dergisi 45, 1-10.
- Paus. (Pausanias, Periegesis tes Hellados). Pausanias, Description of Greece, (Çev.) Jones, W.H.S., 1918, Loeb Classical Library.
- Roscher W. H. 1916-1924, "Telesphoros". Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie, 309-326.
- Rühfel H. 1994, "Telesphoros". Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC) 7/1, Zürich, 870-878.
- Sezer S. S. 2014, "Bolu Müzesi'nden Bir Grup Heykeltıraşlık Eseri". Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi 7(32), 404-424.
- Sharpe H. F. 2014, "Bronze Statuettes from the Athenian Agora: Evidence for Domestic Cults in Roman Greece". Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens, 83(1), 143-187.
- Şahin M. & Taşlıalan M. 2010, "Smyrna Agorası Heykeltraşlık Buluntuları". Olba XVIII, 175-240.
- Şimşek C. 2011, Laodikeia Nekropolü. (2004-2006 Yılları). (Ed. C. Şimşek, Laodikeia Çalışmaları 1.2. Ege Yayınları, İstanbul.
- Şimşek C. 2013, Laodikeia (Laodicea ad Lycum). Laodikeia Çalışmaları 2, Ege Yayınları, İstanbul.
- Touchais G. 1984, "Athènes, fouilles d'urgence et trouvailles fortuites". Bulletin de correspondance hellénique, Vol. 108, livraison 2, 740-745.
- Tulunay E. T. 2005, "Soloi Pompeiopolis Heykelleri (2000-2003)". Araştırma Sonuçları Toplantısı 22(2), 23-30.
- Varga T. 2016, "Telesphorus. A healing child god in Roman Dacia". Studia Universitatis Babeş-Bolyai. Historia 60(1), 17-40.
- Yaraş A. 2015a, "Telesphoros Heykeli (Edirne Müzesi 1148)". Eds. C. Şimşek, B. Duman, E. Konakçı, Mustafa Büyükkolancı'ya Armağan. Ege Yayınları, İstanbul, 723-727.
- Yaraş A. 2015b, "Pergamon Maymun Sekisi Nekropolü'nden Pişmiş Toprak İki Telesphoros Heykelciği". (Ed. E. Okan, C. Atilla, Prof. Dr. Ömer Özyiğit'e Armağan. Ege Yayınları, İstanbul, 459-466.
- Yaraş A. 2016, "Kütahya Müzesi'nde Pişmiş Toprak İki Telesphoros Heykelciği". Ed. S. Ünan, Kütahya Müzesi 2015 Yıllığı "50. Yıl Anısına". Bilgin Kültür Sanat Yayıncılık, Ankara. 269-275.
- Weisser B. 2006, "Asklepios auf antiken Münzen in Epidauros, Athen und Pergamon". Ed. T. Lehmann, Wunderheilungen in der Antike, Von Asklepios zu Felix Medicus, Oberhausen, 62-81.
- Wiseman J. & Mano-Zissi D. 1974, "Excavations at Stobi, 1973-1974". Journal of Field Archaeology, 1(2), 117-148.
- Wiseman J. & Mano-Zissi D. 1976, "Stobi: A City of Ancient Macedonia". Journal of Field Archaeology, 3(3), 269-302.
- Wroth W. 1883, "Telesphoros at Dionysopolis". The Journal of Hellenic Studies 4, 161-162.

İnternet Kaynakları

- RPC IV.2, 630: <https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/coins/4/630> (Erişim Tarihi: 02.01.2025)
- RPC V.2, - (unassigned; ID 1441): <https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/type/1441> (Erişim Tarihi: 02.01.2025)
- RPC IV.1, 17405: <https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/coins/4/17405> (Erişim Tarihi: 04.01.2025)
- RPC IV.1, 8892: <https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/coins/4/8892> (Erişim Tarihi: 04.01.2025)
- RPC IV.1, 5879: <https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/coins/4/5879> (Erişim Tarihi: 04.01.2025)
- RPC IV.2, 754: <https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/coins/4/754> (Erişim Tarihi: 04.01.2025)
- RPC IV.2, 3236: <https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/coins/4/3236> (Erişim Tarihi: 04.01.2025)
- RPC IV.2, 2057: <https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/coins/4/2057> (Erişim Tarihi: 04.01.2025)
- RPC VI, 5468: <https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/coins/6/5468> (Erişim Tarihi: 04.01.2025)
- RPC VIII, - (unassigned; ID 2295): <https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/type/2295> (Erişim Tarihi: 04.01.2025)
- RPC III, 3289 - <https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/coins/3/3289> (Erişim Tarihi: 01.03.2025)
- RPC III, 1258 - <https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/coins/3/1258> (Erişim Tarihi: 01.03.2025)
- Harita: <https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/search/browse?q=telesphorus&page=1> (Erişim Tarihi: 26.12.2024)



Fig. 1. Telesphoros Heykelciği (Cepheden).



Fig. 2. Baş, Yüz ve Manto Detayı.



Fig. 3. Arkadan Görünüm.



Fig. 4. Sağ Yandan Görünüm.



Fig. 5. Sol Yandan Görünüm.



Fig. 6. Altan Görünüm.

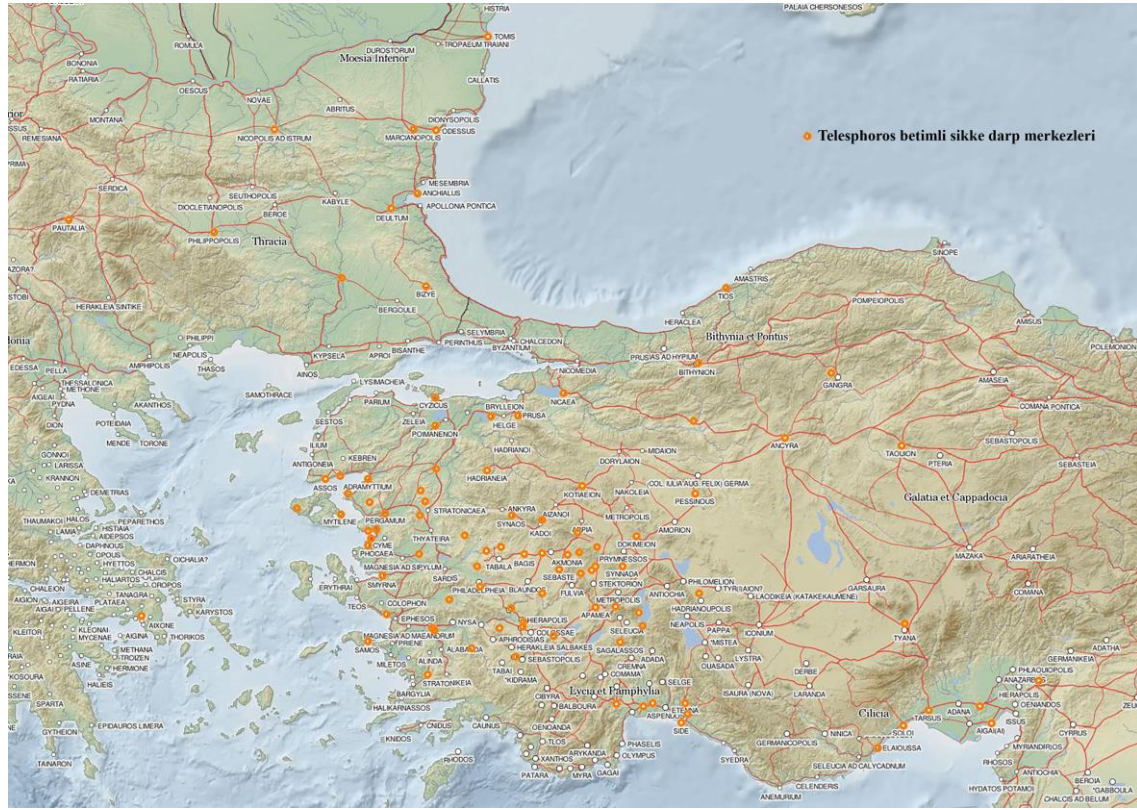


Fig. 7. Roma Dönemi Telephoros betimli sikkelerin görüldüğü merkezler.

(<https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/search/map?q=telephorus>)

Türk Devlet Geleneğinde Kut ve Ağaç Sembolizmi: 21. Yüzyılın İlk Çeyreğinde Kültürel Belleğin Sürekliliği

Kut and Tree Symbolism in the Tradition of Turkish States: The Continuity of Cultural Memory in the First Quarter of the 21st Century

Kübra YILDIZ ALTIN*

Öne Çıkanlar:

- Türk devletinin gücü ve ebediliği düşüncesi, kutlu ağaç motifi aracılığıyla hâlen devam etmektedir.
- Ağaç imgesiyle oluşturulan kutlu devlet geleneği modeli bazı resmî kurumlarda yaşatılmaktadır.
- Ağaç sembolizminin günümüzdeki yansımaları kültürel belleğin sürekliliğinin bir sonucudur.

Öz: Makale, kut kavramının ve ağaç sembolizminin Türk devlet geleneğinde taşıdığı anlamları konu edinmekte, 21. yüzyılın ilk çeyreğinde Türk kamu kurum ve kuruluşlarında, kut ve ağaç arasındaki geleneksel ilişkiye dayanan dünya görüşünün nasıl yer aldığının, sembolleştirildiğinin, yeniden yorumlandığının ve Türk kültür belleğinde nasıl yaşatıldığının incelenmesini amaçlamaktadır. Kültürel bellek temeline dayandırılan çalışmada, Türk devlet geleneğinde kut kavramı ve ağaç sembolizmine dair tespit edilen çeşitli uygulamalar, törenler, ritüeller, tasarımlar olmak üzere ilgili içerikler bütüncül bir bakış açısıyla değerlendirilmiştir. Türk devlet felsefesinde kutlu ağaç motifi, Orta Asya'dan Anadolu'ya taşınmış, Selçuklu ve Osmanlı Devleti dönemlerinde kullanılmış ve Cumhuriyet döneminden itibaren kültürel bir imge hâlini almıştır. 21. yüzyılın ilk çeyreğindeki uygulamalar incelendiğinde ağaç motifinin gelenekten kaynağını alarak devam ettirildiği görülmektedir. Bu bağlamda Türk kültüründe devletin ebediliği imajı, kut ve ağaç sembolü üzerinden kurulmakta ve kültürel bellek içinde sürdürülmektedir. Bu sembolleştirme günümüzün bazı resmî uygulamalarında, kamu kurum ve kuruluşlarında sembolik izlerini korumaktadır. Çalışmada Türk kültür coğrafyalarında kültürel belleğin sürekliliği bağlamında 21. yüzyılın ilk çeyreğinde devletin ebediliği düşüncesi temelindeki dünya görüşünün ağaçla ilişkili sembolik kullanım yoluyla ve güncel ihtiyaçlara göre yeniden kullanıldığı, kut ve ağaç sembolleştirmesinin geçmişte olduğu gibi günümüz kültürel belleğinin inşasında işlevsel olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Devlet Geleneği, Kut, Ağaç, Sembolizm, Kültürel Bellek.

Highlights:

- The idea of the Turkish state's power and perpetuity continues to be symbolized through the motif of the sacred tree.
- The model of the sacred state tradition, symbolized by the image of the tree, is preserved in some official institutions.
- The contemporary reflections of tree symbolism stem from the continuity of cultural memory.

Abstract: The article addresses the meanings attributed to the concept of *kut* and tree symbolism in the tradition of the Turkish state. It aims to examine how the worldview based on the traditional the relationship between *kut* and the tree was formed, symbolized, reinterpreted, and sustained in Turkish cultural memory during the first quarter of the 21st century, particularly within Turkish public institutions and organizations.

* Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Halkbilimi Bölümü, kubrayildiz89@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9788-2844

Based on the concept of cultural memory, the study evaluates various practices, ceremonies, rituals, and designs related to *kut* and tree symbolism in Turkish state tradition from a holistic perspective. In the philosophy of the Turkish state, the sacred tree motif was carried from Central Asia to Anatolia, used during the Seljuk and Ottoman periods, and evolved into a cultural image from the Republican period onwards. When examining practices in the first quarter of the 21st century, it is evident that the tree motif continues, drawing from its traditional roots. The symbol of the state's eternity in Turkish culture is represented through the imagery of *kut* and the tree, and it is preserved within the cultural memory. This symbolic representation preserves its presence in certain contemporary official practices and institutions. The study concludes that, in the context of cultural memory's continuity across Turkish cultural geographies, the worldview centred on the eternity of the state continues to be expressed through symbolic tree imagery adapted to contemporary needs. Furthermore, the symbolism of the *kut* and the tree continues to play a functional role in constructing today's cultural memory, just as it did in the past.

Keywords: Turkish State Tradition, *Kut*, Tree, Symbolism, Cultural Memory.

Summary: This study, which focuses on the meanings of the concept of *kut* and tree symbolism in Turkish state tradition, aims to analyse how the worldview based on the traditional the relationship between *kut* and the tree is interpreted and reproduced in the 21st century, and how it is embedded in Turkish cultural memory. In the oldest narratives of Turkic mythology, the tree's relationship with God, cosmic order, and celebration is noteworthy. In addition to the tree motifs in these early myths, there are numerous narratives, beliefs, and practices related to trees in Turkestan and Anatolia today. The tree cult, which maintains its vitality in folk beliefs, is also prominently seen as a state symbol in Turkish state tradition. However, the contextual meanings attributed to the tree are reused according to today's conditions and the image of the tree living in cultural memory shows continuity in the 21st century. Therefore, the symbolic relationship established between the continuity and power of Turkish states and the tree continues to preserve its vitality.

From the coins minted in the early 21st century to the logos used in the state administration of the Republic of Türkiye and the speeches delivered at ceremonies, many symbols used from the past to the present have become cultural images. The tree motif is one of these symbols and is commonly seen in the form of the tree of life. In this context, there are many examples of sacred trees in Türkiye today, ranging from the logos of certain government offices to symbolically planted trees. For instance, depictions of trees used as state symbols can be seen on daily coins and commemorative coins in circulation. Mass tree planting ceremonies in Turkish cultural geography are also significant in this context. These practices can be traced back to the sacred forests that were traditional in ancient Turkish culture. In tree planting ceremonies held by many public institutions and organizations in Türkiye, collective commemorative forests are sometimes created, and at other times, a few commemorative trees are planted.

In Turkish cultural geography, new period ceremonies are performed by esteemed individuals in the context of symbolically transmitting tradition to the future. The one who possesses *kut* holds power and authority, and therefore initiates the first action. In Turkish state administration, this role is assumed by the *kagan*, *hakan*, sovereign, and, in modern times, the President of the Republic, as well as the top authorities of provinces, districts, or other administrative leaders-those who carry *kut*. It is possible to provide numerous examples within the scope of the data obtained during the study. The main conclusion drawn from all the data is that the sacred tree motif in Turkish cultural geographies was transferred from Central Asia to Anatolia, used during the Seljuk and Ottoman periods, and carried into the present day through its inclusion in various design works during the early Republican period. Two aspects stand out in the transfer of the tree as a cultural heritage. The first is the descent of the traditional idea of *kut*, which originates from the divine sphere, to the earth through the tree. The second is that the tree serves as one of the symbols of continuity in the state tradition within Turkish cultural geographies, connected to the concept of the blessed state. In fact, it is known that symbolic relationships have been established between the power and continuity of the state and majestic trees in both visual and dimensional terms since early periods. These relationships ensure that tree symbolism is transmitted within cultural memory.

Symbols rooted in tradition contribute to the preservation of cultural memory and its transfer to the future. It can be said that the selection of these symbols-those that are nourished by tradition, adaptable to

contemporary conditions, and capable of being passed on to the future-plays a key role in fostering the image of national unity and the continuity of states. The idea of *kut* and the tree symbol continue to play a functional role in the construction of today's state tradition and cultural memory, just as they did in the past. In conclusion, this research provides a broad perspective on the concept of *kut* and tree symbolism that have been transmitted from the past to the present in the Turkish state tradition, and reveals how they were used, preserved and maintained in the first quarter of the 21st century, in short, the importance, place and role of cultural memory in this process.

Giriş

Türk kültürünün ortaya çıktığı, geliştiği ve yayıldığı coğrafyalarda ağaç önemini her zaman korumuştur. Konar göçer yaşam, doğayı iyi tanımayı ve işlevsel kullanmayı zorunlu kılar. Ağaçlar, Türk halklarının sadece toplumsal ve ekonomik yaşamlarında değil, aynı zamanda kültürel yaşamlarında da büyük rol oynamıştır. Eski Türk inanç sisteminde ağaç ve özellikle kayın ağacı kutsal kabul edilmiştir. Kayın ağacı, mit araştırmalarında Türklerin ortaya çıkışına dair en önemli köken mitleri arasında yer alır (Çobanoğlu 2011, 245-247). Türk mitolojisinde yaratılış, dünya, yaşam, yerin merkezi ve eksen olmak üzere kozmik bağlamla tasvir edilen ağaç veya hayat ağacı simgesi, coğrafyanın florasıyla uyumlu olarak görsel ve boyutsal açıdan dikkat çeken ağaç türleri etrafında toplanmıştır. Bu bakımdan Türk kültürünün ve kültür ekolojisinin derinlemesine anlaşılmasında ağaçların sembolik kullanımlarının incelenmesi önemlidir.

Türk mitolojisinin en eski anlatımlarında ağacın ilahi alanla/Tanrıyla, kozmik düzenle ve kut ile ilişkisi dikkat çeker. İlk mitlerdeki ağaç motiflerinin yanı sıra bugün Türkistan coğrafyasında ve Anadolu'da ağaçlarla ilgili birçok anlatıma, inanış ve uygulama bulunmaktadır. Halk inanışlarında canlılığını koruyan ağaç kültü, Türk devlet geleneğinde “devlet simgesi” olarak kendini güçlü bir şekilde gösterir (Bars 2014, 384). Türk kültür belleğinde taşınan ağaç imgesi 21. yüzyılın ilk çeyreğinde yeniden kullanılmakta, Türk kültür coğrafyalarında devletin ebediliği düşüncesi “kutlu ağaç” sembolü üzerinden yansıtılmaktadır. Bu bağlamda çalışmada, Türk kültüründe devletin gücü ve sürekliliği mesajının, kutlu ağaç motifi aracılığıyla devam ettirildiği ileri sürülmektedir.

Literatür taramasına dayanan çalışmada konuyla doğrudan ilgili olan birincil nitelikteki yazılı kaynaklardan elde edilen veriler bütüncül bir şekilde değerlendirilmekte, Türk kültür felsefesinde birbirini tamamlayan unsurlardan olan kut ve ağaç sembolleştirmesi, geçmiş ve günümüzdeki uygulamalar dikkate alınarak kültürel bellek temelinde incelenmektedir. Bir olgu araştırması niteliğine sahip olan bu çalışma, 21. yüzyılın ilk çeyreği ile sınırlandırılmış, kamu kurum ve kuruluşlarında konuyla ilgili tespit edilen çeşitli uygulamalar, faaliyetler, tasarımlar, törenler gibi içerikler amaçlı örneklem yöntemiyle seçilmiştir. Çalışma süresince yazılı kaynakların yanı sıra çevrimiçi platformlardan da yararlanılmıştır.

Literatürde Türk kültüründe kutun çeşitli yönleriyle ele alındığı çalışmalar bulunmaktadır (Başer 1990; Divitçioğlu 2000; Karakaş 2009, 29-44; Demirbilek 2011, 181-197; Yılmaz 2014, 311-374; Çeribaş 2021, 1185-1206; Kalkan 2023, 87-97; Manav 2024, 555-574; Taş 2024). Ağaç sembolizmiyle ilgili de incelemeler yapılmış durumdadır (Ergun 1998, 71-80; Özarslan 2003, 94-102; Elpe 2003; Ergun 2004; Temizkan & Aktaş 2012, 13-22). Her iki konu hakkındaki değerlendirmelerde kavramların anlamları, dilsel özellikleri, mitolojideki yerleri ve önemleri başta olmak üzere daha çok tespit ve içerik analizine yönelik olduğu görülmüştür. Bu çalışmada ise kut ve ağaç sembolleştirmesi, devlet geleneğinde ön plana çıktığı olgu ve olaylar temelinde olmak üzere bugünün şartlarında yeniden çözümlenmektedir. Araştırmada, diğer çalışmalardan farklı olarak kut kavramının ve ağaç sembolizminin günümüz devlet geleneğindeki yansımaları

Türk kültürel belleğindeki sürekliliğinin bir sonucu olarak değerlendirilmektedir.

Çalışmanın Kavramsal ve Kuramsal Çerçevesi

Semboller; bilinen ve bilinmeyeni bağlama işlevi üstlenme, iletişim kurma, iletişimde anlamı aktarma ve gerçekliği yeniden sunma gibi birçok role sahiptir. Bir açıdan semboller toplamı olan kültür, bu anlamlandırma sürecinin de kendisidir. Kültürlerin arkaik çekirdeklerini oluşturan semboller, deneyimleri aktarmaya, anlam ve referans katmanları oluşturmaya ve kültürü açıklamaya yardımcı olurlar. Kültürel sembollerin toplumsal aidiyet duygusunun yaratılmasında etkin olduğu da düşünülmektedir. Toplumsal aidiyet ise ulusal birliğin ve dayanışmanın temelini oluşturmaktadır. Nitekim ulus, sadece aynı toprak üzerinde yaşayanlar değil, aynı zamanda anlatmaları, tarihsel hatıraları ve bütünüyle sosyokültürel belleği paylaşan, hatırlayan insan topluluğudur (Atasagun 1997, 369-387; Temel Eğinli & Nazlı 2018, 57-66). Kültürel semboller, yaşanan toprağa aidiyet duygusu kazandırarak toprak hakkında yurt, vatan gibi özümseyici söylemlerin üretilmesini sağlar. Ulusa ait maddi ve manevi değerler, unsurlar ve miraslar da grupların toplumsal ve kültürel yeniden üretimlerini oluşturur. Bunlar, ulusun tarihî ve kültürel geçmişi ile dünya görüşünü yansıtır. Bu süreçte hatırlama büyük rol oynar ve kültürel bellek konusundaki en önemli noktayı hatırlama figürleri oluşturur (Ersoy 2023, 151).

Hatırlama figürleri olarak adlandırdığı olgunun üç özellik üzerinden karakterize edildiğini aktaran Assmann'a (2015, 46-50) göre hatırlama; "somut bir mekâna ve zamana dayanır (zaman ve mekâna bağlılık), hatıraları canlı tutarak yaşamasını sağlayan ve aidiyet kimliği içerisinde bir araya gelerek yaşayan bir gruba ihtiyaç duyar (bir gruba bağlılık), kültürel değişim içerisinde kendi bağlamına özgü uyumluluk sağlayarak tarihi yeniden kurar (tarihin yeniden kurulması)". Böylece kültürel bellek, söz konusu üç özellikte kendini göstermekte ve bu hatırlama figürleri, kültürel belleğin oluşturmaları arasında yer almaktadır. Bu bağlamda Türk dünya görüşünde kültürel bellek içinde süreklilik gösteren, içerisinde muhtemelen en güçlü olan ve olumlu anlamlar barındıran kavramlardan biri, belki de birincisi kuttur. Literatürde kut için yaygın olarak "can, ruh, öz, yaşam gücü, lütuf, iyi şans, uğur, baht, saadet, hayır, ulu nasip, talih, bolluk, bereket, zenginlik, birlik, mutluluk, rızık, ilahi iyilik, esenlik, devlet, devleti idare etme kudreti, siyasî hakimiyet, devlet yöneticileri için kullanılan unvan" olmak üzere çeşitli ancak birbirine yakın olumlu anlama sahip karşılıklar verilir (Donuk 1978, 153-158; Beydili 2004, 359-362). Kut, Türker Küyel'in (1988, 654) ifadeleriyle "varlığın ve olumlu değerlerin ideal sınırına ulaşma hâli, varlığın ve olumlu değerlerin kendisi, varlığı ve olumlu değeri ideal sınırına ulaştıran sebep (ki bu sebep Tanrı'dır) ve bütün bunların böyle olduklarını bilmektir".

Türk toplum yapısında görülen sosyal örgütlenme biçimi çeşitlerine bağlı olarak kültür tarihinde kutun özelden genele olmak üzere izlediği tümevarımsal yol, onun yönetim erkinde kendini göstermesini ve devlet ile özdeşleştirilmesini beraberinde getirmiştir. Türk devlet geleneğinde kut, en genel tanımlamasıyla "hakimiyeti, yönetimin esenliğini, devleti ve adaleti idare etme gücünü" anlatır. "Devlet-i Ebed Müddet anlayışı", bu geleneksel yönetim yapısının en güçlü ilke ve söylemleri arasındadır (Yıldız Altın 2023, 317-321). Nitekim Türk devlet yönetiminde esenlik hâlini anlatan birçok sembol vardır. Örnek olarak bayrağın göndere çekilmesi mutluluğu, iyiliği, düzenliliği belirtirken, yarıya indirilmesi ölüm, yas, matemî simgeler. Bayrak gibi kutun sembollerinden bir diğeri uzun ömürlü, dayanıklı, görsel ve boyutsal özellikleriyle dikkat çeken heybetli ağaçlardır. Ancak Türk kültüründe ağaçların sembolik anlamlarına geçmeden önce, bazı ağaçların neden sembolleştirildiğinden bahsetmek gerekir.

Ağaç, insan yaşamında maddi birçok faydası olan doğal kaynaklardır. Bu faydalar, farklı coğrafya ve kültürlerde ağaçla ilgili sembolleştirmeleri çeşitlendirmiştir. Kutsal ağaç inancı,

birçok kültürde görülmektedir. Anlatmalarda motif hâlini alan ağaçlar, birbirine hemen hemen benzer anlamlar taşıması bakımından insanlığın ortak kültürel miras unsurlarındandır (Ergun 2004, 5-17). Ağaçlar beslenme, barınma gibi insanoğlunun temel ihtiyaçlarını tarih boyunca karşılamaları dolayısıyla işlev üstlenmişler, saygı görmüşler ve zaman zaman kutsal kabul edilmişlerdir. Dünyadaki birçok kültürde olumlu anlamlarıyla yer alan ağaç, özellikle “hayat ağacı” motifiyle sonsuzluğu simgeler biçimde kullanımıyla dikkat çeker. Sosyal ve kültürel yaşamda işlevselliğini koruyan ağaçlar (İslamiyet, Hıristiyanlık, Yahudilik gibi) dinlerde de kutsal olanla ilişkilidir. Ağaçlar, ayrıca toplumların ekonomik yaşamlarında yer edinmeleri bakımından eski medeniyetlerin çeşitli kanunlarında koruma altına alınmışlardır. Sümer, Babil ve Asurlara ait kanunlar başta olmak üzere Anadolu coğrafyasında hüküm sürmüş olan Hititlerin yasa maddelerinde ağaçların sosyal, ekonomik ve kültürel yaşamdaki durumları hakkında fikir edinmek mümkündür. Mezopotamya hukukunda ağaçların ve bahçelerin korunması, ağaç dikme görevleri, ağaçlara zarar verilmesi gibi konularda çeşitli maddeler bulunur. Benzer şekilde Hititlerin başlıca ekonomik kaynağını meyve ağaçları oluşturmuştur. Hitit yasalarında meyve ağaçlarına verilen zararlar için ağır para cezaları ön görülmüştür. Eski medeniyetlerin bulundukları bölgelerin ekolojik yapısıyla uyumlu olarak sanatsal ve edebi faaliyetlerinde de çeşitli ağaç türleri yer almıştır. Fermanlar, mektuplar, ekonomik belgeler gibi yazılı kaynaklar yanında mitik anlatmalar, masallar, destanlar, şarkı ve türküler gibi sözlü kaynaklar yoluyla elde edilen bilgiler bu medeniyetlerde ağaçların önemi ve değeri hakkında fikir sunmaktadır (Tosun 1963, 127-141; Şahin & Koçyiğit 2021, 439-456). Eski medeniyetlerin kanun maddeleriyle korunan ağaçlar, Türk kültüründe de saygı görmüş ve devlet geleneğinin sembolik temsil unsurlarından olmuştur.

Türk Kültüründe ve Devlet Geleneğinde Kut Düşüncesi ve Ağaç Sembolizmi

Milletler yaşadıkları yerleri kültürel olarak yeniden yapılandırmışlar ve kutsal gördükleri nesneleri anlamlandırmışlardır. Türk kültüründe evler/çadırlar, ev eşikleri, ateş ve ateşin yandığı ocaklar, at kazıkları, ağaçlar, dağlar ve akarsular, yaşanılan yerin sınırlarını çizmekte ve toprağı yurt olarak kendileştirmekte veya yerileştirmektedir (Aça 2018, 114). Türkler tarih sahnesine çıktıkları ilk dönemlerden başlayarak güneş, ay ve yıldız gibi gök unsurları ile dağ, toprak ve ağaç gibi yer unsurlarının ve bazı anlatmalarda sıklıkla karşılaşılan hayvanların (at, dağ keçisi, kuş) kut taşıdıklarını düşünmüşler ve bunları kutsal kabul etmişlerdir. Türklerin tabiat unsurlarını yaşam alanlarına dâhil etmeleri veya kültürel inşa sürecinde yeniden anlamlandırmalarının kökeni oldukça eskidir. Bu düşünüş biçimi, kararık ve yarak ilkelere birleşmesiyle oluşan beş unsura (toprak, ağaç, maden, ateş, su) kadar götürülebilir (Hassan 1985, 106; Yıldız Altın 2021). Beş unsurdan biri olan “toprak”, kararık ilkesi ve yer-su simgesi olarak merkezde konumlandırılmıştır. Diğer unsurlar ise yön, dört büyük takım yıldızı olmak üzere göksel cisim, gezegen, renk, mevsim ve günün evreleri şeklinde tasnif edilmiştir. Buna göre “ağaç” unsurunun yönü doğu, mevsimi bahar, rengi gök, saati sabahdır. “Doğu” ise güneşin doğduğu taraf olması sebebiyle “yarak” ilkesiyle ilişkilidir. “Maden” unsurunun yönü batı, mevsimi sonbahar, rengi ak, saati akşamdır. Güneşin battığı cihet olması sebebiyle “kararık” ilkesiyle bağlantılıdır. Bu tasnifte “toprak, ağaç ve maden” dikkat çeker. Toprak, merkezi temsil etmesi bağlamında “yurt” düşüncesi ile ilişkilidir. Ağacın doğuyu ve madenin batıyı temsil etmesi, Uygur harfli *Oğuz Kağan Destanı*’ndaki “ok ve yay” metaforu bağlamında ana kol ve hâkim kol sistemini hatırlatır. Buna göre sağ tarafta yer alan ve yay ile sembolleştirilen ana kol -yayın yapım maddesi dikkate alındığında- ağaç unsuruyla, sol tarafta yer alan ve üç adet ok ile sembolleştirilen bağlı kol -okların yapım maddeleri düşünüldüğünde- maden unsuruyla ilişkilidir. Bu sembolleştirmelerin arka planında “bir dünya hakimiyeti veya Kâinat/Dünya devleti kurma ideali” vardır (Esin 1978,

46-47; Ögel 1982, 24-39; Hassan 1985, 106; Esin 2001, 24-26). Nitekim eski Türklerde devlet yönetimindeki ikili teşkilat sistemi Türk kâinat düşüncesinden ileri gelmekteydi. Unsurlar ve onlarla ilişkili olan nesneler kut düşüncesinin anlam alanı içinde yer alarak Tanrı ile olan bağlarını pekiştirirler. Destanın ilk kısmında Oğuz'un birincisi "gökten", ikincisi "ağaç kovuğundan" gelen eşleri, dünyaya gelen altı oğul ve onlardan türeyen yirmi dört Oğuz boyundan bahsedilir (Ögel 1982, 1). Bu anlatımda gök ve ağaçtan birlikte bahsedilir. Doğunun Türklerin hâkim kolu olduğu düşünüldüğünde, doğunun rengi olan göğün simgesinin ağaç olması ile Oğuz'un eşleri arasındaki kozmografik bağlantı dikkate değerdir (Ahmetbeyoğlu 2020, 31). Kut, ağaç ve devlet/kağan sembolleştirmesinin arkaik izleri, en eski yazılı kaynaklardan biri olan bu destanda açık bir şekilde görülmektedir.

Göktürk döneminde bu sembolleştirme devam etmiştir. Buna göre Türkler arasında kağan, Gök Tanrı'dan kut alan hükümdar olarak kabul edilirdi. O, mukaddes kabul edilen ormanlı dağda (Ötüken-yış) oturan, "gök ve yer" arasındaki kozmolojik birliği sağlayan konumdaydı. Burada ilk dikkat çeken konu güneş ve ay ile ilgili anlatımlardır. Türk kozmolojisini oluşturan bu göksel cisimler, Türk devlet yönetiminde sembolleştirilmiştir. Gelenekte, Göktürk kağanlarının güneşe benzetildiği, Uygur kağanlarından bazılarının ise gök tanrısından, diğerlerinin Güneş ve Aydan kut aldıklarına dair kabuller vardı. Göktürk kağanlarının gök ile birlikte yer kutuyla da desteklendiğine inanılıyordu. Kutsal dağlardan biri olan Ötüken'de uygulanan tahta çıkma törenlerinde "İl Ötüken Kutı'nın" güç verdiği kabul ediliyordu (Esin 2001, 70, 148-156). Bu kabullerde Türk halkları arasında ölmüş şöhretli kişilerin ruhlarının yer-sulara karıştığına dair inanışların etkisi vardır. İnanışlar, Türk kültür coğrafyalarında ağaç ile ilgili inanma ve mitleri şekillendirmiştir. Bu bakımdan Türk boyları arasında özellikle ağaç ve yere dair ritüeller dikkat çeker. Yeni yurt kurma sırasında düzenlenen törenlerde ağaç dikilmekteydi. Ritüelle dikilen bu ağaç ve oluşturulan orman, kurucu sülalenin hükümdarlık simgesi olarak kabul edilir ve ata ruhlarının makamı sayılırdı. Türklerde ağaç motifi, mevsim olarak bahar ve simge olarak hükümdar soyunu temsil etmekteydi. Destekleyici bir biçimde hükümdar makamları da birer ormanlı dağ (yış) olurdu. Türk devletinin yöneticileri ile ağaç arasında kurulan bu sembolik ilişki soy anlatımları çerçevesinde şekillendirilmiştir. Ağacın hükümdar sülalesini temsili, Türklerin kâinat düşüncesindeki yön (doğu yönü-ağaç simgesi) algısıyla da uyumluluk gösterir (Esin 2001, 78, 160-170; Ergun 2004, 180-186).

Türk kültüründe kut, bulunduğu bağlam içerisinde anlam kazanmakta ve çoğu zaman ilişkilendirilen sembollerinden mesajını iletmektedir. Kutun izleri, geçmişten günümüze süregelen hakimiyet ve hükümdarlık sembollerinde ve devleti simgeleyen unsurlarda bulunmaktadır. Kuta sahip olmak kağan olma şartları arasında olduğundan devlet ve yönetici/hükümdar ile ilgili her bir unsur kut parçası taşırdı (Koca 2012, 195). Bu bağlamda eski Türk düşüncesinin esasları; "tengricilik, dikotomik universalizm/gök inancı, kut, atalar ruhu, gönül" temelinde şekillenmiştir (Türker Küyel 1988, 651-676). Buna göre Türk kültüründe kutu (köni törü'yü, adaleti idare etme gücünü), hükümdara veren güç Tanrı'ydı. Tanrı sadece kut vermez, aynı zamanda tüm evrenin nizamını sağlardı. Türk kültüründe evren nizamının yeryüzündeki temsilcisi devlet, devlet nizamının temsilcisi ise hükümdardı. "Evren nizamı, gök inancı/Dikotomik Universalizmle" ve "devlet nizamı ise kut ve töreyle" sağlanmaktaydı. Her şeyin kökü göklerde, toplumun kökü ailede, insanın kökü ise gönüldeydi. Evren-Toplum-İnsan bağlamında kurulan bu ilişki; bilgeliği, kahramanlığı ve erdemi kendilerinde birleştiren veya kutu taşıyan "atalar geleneği" ekseninde hareket etmekteydi. Atalar geleneğini yaşatan yöneticiler de kutu toplumla paylaşırdı (Kafesoğlu 1980, 57; Göktürk 2020, 1079-1099). Nitekim Türk devletleri "halk, ülke (yurt/vatan), hâkimiyet (erkinlik, egemenlik, istiklal), töre (kanun) ve teşkilat (siyasi, idari, askerî)" olmak üzere birbirini tamamlayan temel unsurlardan meydana

getirilmiştir. Türkler için özellikle yurt, sadece üzerinde yaşanan toprak parçası değil, aynı zamanda kendilerini koruyan ata ruhlarının emaneti ve onların üzerinde dolaştığı bir mekân olarak kabul edilmekteydi. Bu kabul de “toprağı devletin temeli sayan bir dünya görüşünü” ortaya çıkartmıştır (Koca 2002, 823-824; Durmuş 2008, 42).

Türk kültür tarihinde “kut, devlet, yurt (kutlu ağaç)” sembolleştirmesinin görüldüğü en eski yazılı metinlerin başında *Dede Korkut Kitabı* gelir. *Dede Korkut Kitabı*’nda yer alan on iki boyun her birinin sonunda Dede Korkut’un duası bulunmaktadır. Boy sonlarında yer alan dua içeriklerine bakıldığında yedi duada “büyük ağacın, koca ağacın, kaba ağacın kesilmesin” denilir [Anlatmalar şu şekildedir: Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı, Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Destanı, Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek Destanı, Kazan Bey Oğlu Uruz Beyin Esir Olduğu Destanı, Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Destanı, Kazılık Koca Oğlu Yigenek Destanı, Begil Oğlu Emrenin Destanı]. Metinlerden anlaşılacağı üzere ulu ağaçların esenliği ile kişilerin, halkın ve yurdun esenliği arasında sembolik bir ilişki kurulmaktadır. Nitekim Türk devlet geleneğinde yöneticinin birinci görevi yurt tutmak ve onun devamlılığını sağlamaktır. Türk kültüründe yurt düşüncesinin temelinde, yerleşilen toprak parçası üzerindeki tüm canlı ve cansız varlıkları, yer-suyu ve ata miraslarını içeren bir kültür felsefesi vardır (Aday 2017, 416). Türklerde yurdun kutsallığı çeşitli tabiat unsurları kullanılarak sembolleştirilmiştir. Bu sembollerden biri olan ağaç; hayatı, kozmik eksen, geçmişle kurulan bağ olmak üzere “merkezi/semantik merkezi” simgelemektedir (Aça 2018, 113-114).

Devlet ve ağaç ilişkilendirmesinde Türk sözlü ve yazılı kültür belleğinde yer etmiş başka bir ifade “devletli/devletlü” sıfatıdır [Kitapta kut; “hayır, talih, uğur, mübarek”, devlet ise “baht, ikbal, uğur, hayır, saadet” (Gökyay 2007, 363) olmak üzere birbirine yakın ve birbirini tamamlayıcı anlamlarda kullanılmıştır]. “Devletlü/Devletli: bahtlı, hayırlı, yüce, ulu” demektir (Gökyay 2007, 21). Oğuzların hâkim yöneticisi ve üst otoritesi olarak geçen Bayındır Han için kullanılan bu sıfat, devletin başı ve kut arasındaki ilişkiyi somutlaştırır (Bekki 2012, 203-205; Pehlivan 2015, 367-371). Benzer bir kullanım Âşık Paşazade tarafından Murat Han Gazi’ye bağlı şekilde nakledilen bir hikâyede geçer: “Bu ağaç Devletlü-Kaba-Ağaçdur ki bunda bunun gibi hayır haber geldi” (Arıkan 2001, 605-606). Bu bilgiden anlaşıldığına göre kaba ağaca Murat Han Gazi tarafından bu sıfat verilir. Aynı motif, iki yüz yıl sonra kendini tekrarlar ve Kâtip Çelebi’nin kaydında “Devletlü Kavak” adıyla karşımıza çıkar (Ergun 2004, 366, 700). Dede Korkut Kitabı’ndaki dualar ve örnek verilen bu metinler birlikte düşünüldüğünde ağaç sembolizminin; Tanrı inancını, kut düşüncesini, yurt bütünlüğünü ve devlet esenliğini pekiştirdiği anlaşılmaktadır. Yer-sular ile yurdun esenliğinin eş tutulmasının “gölgeli kaba ağaç, devletli kaba ağaç, devletli kavak” kullanımlarıyla desteklendiği ve kültürel bellekte pekiştirildiği görülmektedir.

Kut ve devlet birlikteliğinin ağaç özelinde sembolleştirilmesinin yanı sıra ağaç, yaklaşık olarak 15. yüzyıldan itibaren sultan düğünleri ve şehzade sünnetlerine de konu edilmiştir. Bu düğünleri anlatan surnâmelerde saray bahçelerine konulan, çok eski dönemlerden beri Orta Asya ve İran’ın süslü sanatlarından olan nahıllar dikkat çeker (Uzunçarşılı 1976, 55-56). Büyük bir sırıgın süslenmesiyle oluşturulan ve ağaca benzeyen bu nahılın Osmanlı sülalesinin simgesi olan büyük ağacı sembolize edebileceği bazı çalışmalarda belirtilmektedir (Esin 2004, 53-54). II. Abdülhamit’e ait olan nahıllardan birinin “hükümdar ağacı” olduğunun bir beyitte geçmesi, bu varsayımı güçlendirir (Esin 2004, 54). Nahıl hakkında çeşitli sözlüklerde verilen tanımlarda ve kurulan benzerliklerde ağaç vurgusu dikkat çeker. Nitekim hurma ağacı anlamına gelen nahıl, Anadolu’da İslamiyet’in kabulünden sonraki dönemde Türk devlet geleneğinin ritüel nesnesi olmuştur (Büyükcın Sayılır 2021, 187). Burada belirtmek gerekir ki birçok kültürde hurma dalı

ve yaprağı; yardım, yardımlaşma, barış, sonsuz hayat ve mutluluk sembolü olarak görülmüş; eski medeniyetlerde (Eski Mısır), dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık, Orta Doğu ve Orta Akdeniz dinleri) ve kutsal kitaplarda (Kitâb-ı Mukaddes) sonsuzluğu temsil eder şekilde düşünülmüştür (Bu bilgi, 25 Eylül 2024'te emekli müftü Orhan Tosun ile yapılan kişisel görüşme sonunda kaydedilmiştir). Tüm bunların yanında bolluk, bereket gibi olumlu anlamları olan nahıl kullanımı; sosyal, kültürel, ekonomik ve dinî değişimlere bağlı olarak kültür coğrafyamızda, birkaç geleneksel uygulama dışında kullanılmamaktadır (Öngen Corsını 2013, 51-56; Büyükcan Sayılır 2021, 195).

Türk kültür coğrafyalarında yüzyıllardır faydalanılan ağaç, gerçek ve mecazi anlamlarını koruyarak kültür tarihimizde yer etmiştir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de boyutsal ve görsel açıdan dikkat çeken ağaçlar, insan zihnini meşgul ederek birçok anlatma, inanış ve uygulamanın merkezinde olmuştur. Gelenekten miras alınan “devletli ağaç/kutlu ağaç” düşüncesi, Türk devlet geleneğinin devamlılık sembollerinden biridir. Aynı zamanda Türk kültürel belleğinin sürekliliğini gösteren bu sembolleştirme, 21. yüzyılın ilk çeyreğinde devlet ritüellerinin bir kısmında hâlen uygulanmaktadır.

Kültürel Belleğin Sürekliliği: 21. Yüzyılın İlk Çeyreğinde Kut ve Ağaç

Gök Kutu: Kün-Ay

Kurumsal örgütlenmeler insanoğlunun temel ihtiyaçları neticesinde meydana gelmiştir. Bu yapılar, toplumların sosyal, ekonomik, siyasal başta olmak üzere yönetsel ilişkilerini düzenler. Özellikle devlet tabanında kullanılan amblemlerde, bayraklarda veya düzenlenen çeşitli özel organizasyonlardaki törenlerde, temsil edilen kurumun işlevi dışında devletin kuruluşu ve kültürel yapısı ile ilgili sembolik anlamlarla yüklü kültürel bellek unsurları yer almaktadır. Devletin çeşitli kurumları aracılığıyla toplum ile devlet arasında “kültürel ve kurumsal bağ” oluşturulur. Kurumsal bağdaki sembolik kullanımlar, yine toplum ile devlet arasında oluşturulan kültürel bağın yansımalarıdır (Pehlivan 2020, 2192-2193). Günümüzde kültürel bağın simgesel sürekliliği, Cumhurbaşkanlığına bağlı Bakanlıkların ortak logo tasarımı kullanımlarında görülmektedir. Bu aynı zamanda kutun seküler tabanda varlığını gösterir.

Logo, kurumsal kimliğin görsel boyutunu oluşturması açısından mesaj içeriği taşır. Özellikle son yıllarda yoğun bir şekilde uygulanan logo yenileme ve revizyon çalışmaları, Türk bakanlık logolarında da yaşanmıştır (Uğur 2019, 388). Türkiye Cumhuriyeti'nin 2018 yılında yönetim sisteminin değişmesi ve Bakanlıkların Cumhurbaşkanlığı altında toplanması Bakanlık logolarında tek tip ve standart kullanımları getirmiştir. Cumhurbaşkanlığına bağlı Bakanlıklarda Cumhurbaşkanlığı armasından esinlenilmiştir. Armanın ortasında “sekiz uzun ve kısa ışın” olmak üzere betimlenen güneşin çevresinde tarihte bağımsız “on altı büyük ve kutlu Türk devletini simgeleyen on altı yıldız” vardır. Arma ortasındaki “güneş (kut simgesi)” sonsuzluğu ve bu özelliği ile Türkiye Cumhuriyeti'ni simgeler. Bakanlık logoları, arma ile uyumlu bir biçimde yuvarlak çerçeve içinde ve etrafında on altı yıldızdan oluşan ortak tasarımlardan oluşturulmuştur. Tasarımların ortasında ilgili Bakanlığa ait özel işaretler tasarlanmıştır (T.C. Cumhurbaşkanlığı 2025a; T.C. Cumhurbaşkanlığı 2025b; Uğur 2019, 392; Pehlivan 2020, 2200-2201). Bu konuda özellikle Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın “göksel cisimlerin ortasında yer alan ağaç betimlemesine” ilişkin logosu dikkat çeker. Logoda dalları, yaprakları ve kökleri olan bir ağaç yer almakta ve bu “Kültür Ağacı” olarak isimlendirilmektedir (Kültür ve Turizm Bakanlığı 2025b).

Türk kültüründe universalizm ve devletçilik arasındaki sembolik bağların izleri ve “kâinat

devleti anlayışı” *Orhun Yazıtları*’ndan itibaren görülür (Ögel 1982, 1) ve bu yazıtlarda “kut” anlayışı ve “devlet felsefesi” belirgin bir şekilde yer alır (Ersoy 2023, 235-236). Göktürklerden itibaren güneş ve aya (Kün-Ay) hükümdarlık (kut) simgesi olarak kullanılmıştır (Esin 2001, 70, 148-156). Devlet yönetimi ile ilgili güneş ve ay simgeleştirmesinin görüldüğü yazılı kaynakların başında, Türk devlet geleneğinde kut ile ilişkili sembolleştirmenin de yer aldığı *Kutadgu Bilig* gelir. Eserde Türk devlet yönetme geleneği; “Kün Togdı-töre, Ay Toldı-kut, Ögdilmiş-akıl ve Odgurmış-akıbet” olmak üzere dört temel karakterle ele alınır. Eserde, “kutlu akıl ve kutun oğlu” biçimlerinde sembolleştirilen Ögdilmiş aracılığıyla “akıl sahibi olmanın kut taşımakla veya kuta sahip olmakla eşdeğer olduğu” anlaşılmaktadır (Yıldızlı 2023, 199, 206). Kün Togdı ve Ay Toldı arasında kurulan bağlantı da güneş ve ay sembolü üzerinden verilmektedir. Bu tasavvurda “güneşten ışığını alarak geceyi aydınlatan ay, töreden kaynağını alarak genişleyen kut” benzeştirmeleri vardır (Ahmetbeyoğlu 2020, 40; Yıldızlı 2023, 210). Görüldüğü üzere güneş ve ay sembolleştirmesi Türk kültür coğrafyalarında çok eskiden beri bilinmektedir. Bu sembolleştirme, bugün bakanlık logolarında birkaç değişiklikle kurumsal bağlamda kullanılmaya devam etmektedir.

Gök Kutu: Sekiz Köşeli Yıldız

Ağaç betimlemeleri günlük kullanım paraları ile hatıra olarak basılan paralarda da dikkat çeker. Türkiye Cumhuriyeti devlet yönetiminde bastırılan paralardan kullanılan logolara, icra edilen törenlerden yapılan konuşmalara değin geçmişten günümüze kullanılan birçok sembol kültürel imge hâlini almıştır. Ağaç motifi bunlardan biri olup daha çok hayat ağacı formunda karşımıza çıkar. 1972 yılında kullanılan madeni 5 kuruş ve 2009 yılında kullanılmaya başlayan 5 kuruşluk madeni paralarda bulunan ağaç, Türk devletinin simgesidir ve bu kutlu ağaç kültürel devamlılığın işaretidir (Göher ve Selçuk 2024, 120-123). Hazine ve Maliye Bakanlığı tarafından hazırlanan ve 31 Ekim 2023’te yayınlanan *Cumhuriyet’in 100. Yılı Anısına 5 TL Değerindeki Madeni Hatıra Paraların Çıkarılmasına İlişkin Tebliğ*’e göre Cumhuriyet’in 100. yılına özel olarak basılan 5 Türk Lirasının ön yüz desenindeki dış halkada sekiz köşeli Selçuklu yıldızı motifi yer almaktadır (Hazine ve Maliye Bakanlığı 2023). Türk Devletleri Teşkilatı’nın 2024 yılında belirlenen yeni bayrağında ve aynı yılda basılan hatıra parasında güneşi çevreleyen sekiz köşeli Selçuklu yıldızı bulunur. İlk Türk uzay yolcusu Alper Gezeravcı’nın gerçekleştirdiği görevde kullanılan armada da Selçuklu yıldızı görülür (TÜBİTAK 2025). Sekiz köşeli yıldızın, Türk kültüründeki anlamı ile birlikte kut ve ağaç sembolüyle bağlantısı düşünüldüğünde yeni dönemin resmî sembolleştirmelerinde özel anlamını koruduğu anlaşılmaktadır.

Eski Türklerin inanışlarına göre yeryüzü dört köşeli bir plana sahipti ve dünya hükümdarı, dört köşeye hakimdi. Chou’lar döneminde dünya, sekiz köşeli bir yüzey olarak düşünülmekteydi (Esin 2004, 62-63). Gabain tarafından tespit edilen bir Türkçe metinde “dört cihet (dört yingak) ve dört köşe (dört bulung) birleşerek sekiz cihet edeceği” kaydedilmiştir. Zaman içinde sekiz köşeye eklenenlerle on cihet, dört köşeye eklenenlerle de altı cihet mefhumu oluşturulmuştur (Esin 1968, 144-174; Esin 1972, 345-347). Buna göre Türk kozmolojisinde dört ana ve dört ara yöne ayrılan dünyanın merkezinde toprak, ağaç ve dağ gibi yer-su unsurları bulunur. Bu unsurlar merkez konumunda olduğunda hükümdarın konumu da bu kozmolojiye göre şekillendirilir. Sekiz yön tasavvurunda gök, yerin üzerinde duran bir kubbe olarak düşünülmüştür. Gök kubbesinin tepesindeki kutup yıldızı Tanrının makamıydı. Buranın tam altında, yerin merkezi olarak kabul edilen dağ ve dağda ise hükümdarın makamı vardı (Esin 2004, 62-63). Çin kaynakları Hun devrinden itibaren kubbe şeklinin göğü temsil ettiğini ve hükümdarlara mahsus olarak kubbeli mezarların ancak Hun beyleri için kullanıldığını kaydeder. Bu bağlamda çadır şeklinde kubbeli tasvirlerin İç Asya’da İskit ve Hun devrinde başladığı, Göktürk ve Uygur devirlerinde gelişme

gösterdiği düşünülür. Türk sanatında da kubbeye geçişin izleri Osmanlı devrinin sonuna kadar takip edilebilmektedir (Esin 1972, 341-343). Bu düşünce Türklerin sosyal, kültürel, siyasal yaşamına ve teşkilatlanma düzenine de yansımıştır (Ziya Gökalp 1981, 22-28).

Türk kültüründe sekizli sınıflandırmanın Türklerin teşkilat yapılarıyla bağlantıları vardır. İllerin teşkilatlanmasında orta ili simgeleyen ve hakan ile hatuna ait olan yönlerin birleşimi yanında oğullara ait olan ve üçü doğu, diğer üçü batıda yer alan altı yön bulunur. Ancak bu toplam sekiz yön algısında merkezin eklenmesiyle de dokuz sayısı elde edilir (Ziya Gökalp 1991, 36-39, 104; Yurdusevdi 2008, 9). Sekiz yön algısında örneğin, Anıtkabir Mezar Odası'nın kozmografik anlamları da dikkat çeker. Türk devlet yönetiminde "ilahî alan, kut ve ağaç" ilişkisinin sembolizmini yansıtan Anıtkabir Mezar Odası, Chou devrine ait yapılardan itibaren görülen (Esin 1978, 153) Selçuklu ve Osmanlı türbe mimarisi stilinde devam etmiş olan sekizgen planlı bir formdadır. Atatürk'ün mermer sandukasının dış çevresi de sekiz köşeli tasarlanmıştır (Dokuyan 2014, 146; Güler 2024).

Türk kültüründe sekizgen şeklin mitik ve sembolik anlamları vardır. Bir Uygur metninde otağ şeklinde düşünülen dünyanın ortasında ağaca benzeyen bir sütundan bahsedilir. Sekiz köşeli tasvir edilen sütunun yeryüzünü desteklediği ifade edilmekte (Esin 1984, 22) ve onun dünyanın eksenini olarak düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Bu düşüncedeki "Evren/Kozmik Ağaç motifi", dünyanın varoluş ve devamını sağlayan göğün direği veya dayanağı fikrini geliştirmiştir (Roux 1994, 123-124). Türk kültüründe evren düşüncesi ile uyumlu olarak sekiz rakamı ile oluşturulmuş motiflerin daha çok yıldız formlarında olduğu görülür. Altı, sekiz, on iki gibi çeşitli sayıdaki köşelere sahip yıldızlar, Türk-İslam sanatının en önemli mimari eserlerinden halk sanatının kilim dokumalarına kadar birçok eserde karşımıza çıkar. Yıldız, Anadolu dokumalarında mutluluk ve bereketi simgelemektedir (Koca 2012, 271-272; Dizel ve Özkaya 2019, 263-270). Sekiz köşe, dini kaynaklarda İslamiyet'in sekiz esasıyla ilişkilendirilir ve her bir köşe sekiz cennet kapısını, yıldız ise sekiz cenneti simgeler. Sekiz sayısının ilahî alan ve cennet düşüncesi ile bağı sadece sözlü kültürde değil yazılı kültüre de yansımıştır. Bu konuda *Sekiz Yükmek*, *Heşt Bihişt* gibi eserler örnek verilebilir. Tüm bunların yanında Selçuklular dönemi Türk süslemelerinde sıklıkla görülen Selçuklu yıldızının kökeni, İslamiyet öncesi inanış sistemine kadar uzanmaktadır. Bu süslemelerde yıldız içindeki kuş ve hayat ağacı motifleri, sekiz yön tasavvuruna bağlı olarak oluşturulan köşeli yıldızın kut, gök ve ilahî alanla olan ilgisine işaret eder (Soysaldı 2017, 427; Tarlakazan ve Tıngır 2018, 115-116; Aslan ve Duran 2021, 388). Türk mitolojisinde sekiz, sıklıkla karşılan formülistik sayılardan olmamakla birlikte "dünyanın köşeleri, kutsal ağaç veya gök katmanları" ile birlikte geçer (Ögel 1971, 13-14; Ögel 1993, 91-100; Ögel 1995, 245; İnan 1966, 273). Sonuç olarak Türk mitolojisinde anlam yüklü formülistik sayılar, kozmografik düşünceyi sürekli tekrarlar biçiminde kullanılmaktadır. Bu düşünce bağlamında sekiz rakamıyla ilişkili "sekiz köşeli yıldız", geçmişten günümüze Türk mitolojisinde yer etmiştir. Türk halk felsefesinde ağacın dünyanın eksenini ile olan kozmografik bağı ve anlamı, bazı süslemelerde sekiz köşeli yıldız ile birleştirilerek korunmuştur.

Sekiz sembolizmi Türk bayrağı özelinde yeniden okunabilir. Türk bayrağında ay ve yıldızın resmî kullanımı 18. yüzyılın son çeyreğinden itibaren III. Selim Dönemi'nde çıkarılan bir kanun ile ay ve yıldız resmîyet kazanmıştır. Bu kullanımlarda yıldız, sekiz köşeli tasarlanmış, bayraklarda sekiz köşeli Zühre yıldızı kullanılmıştır. "Türk Güneşi" olarak anılan bu yıldız; doğu, hükümdarlık, güzellik, altın gibi özellikleri temsil etmesi bakımından "Tanrı, kut ve ağaç" tasavvuru ile ilişkilidir. Sembolün bayrağa işlenmesi ise hukuki tanınırlığı ve devlet geleneğindeki yeri açısından önemlidir (Koca 2012, 221, 286). Ancak bayrağın kullanım geçmişine bakıldığında ay ve yıldızlı Türk bayrağının 16. yüzyıldan günümüze kadar birbirine

benzer şekillerde kullanıldığı ve kültürel bellekteki kutun simgelerinden biri olduğunu ifade etmek mümkündür (Çetin 2022, 84-96).

Yer Kutu: Kutlu Ağaç

Türk devletlerinin ebediliğini, gücünü ve sürekliliğini sembolize eden (Ersoy 2023, 17) en güçlü ve canlı tabiat unsurlarının başında büyük, diğer ağaç türlerine göre nispeten uzun ömürlü ve sağlam ağaçların tercih edilmesi bilinçli bir seçimdir. Özellikle Selçuklu ve Osmanlılar döneminde kaydedilen çınar ağaçları ile ilgili rüya anlatmaları ağacı, Türk cihan hakimiyeti düşüncesini temsil eden sembollerden birisine dönüştürür. Bununla birlikte Türklerin tarih sahnesine çıktıklarını varsaydığımız dönemlere ait en eski mitlerinde görülen heybetli ağaçların Anadolu coğrafyasının florasına uygun olarak çınar ağaçları ile yer değiştirdiğini belirtmek gerekir. Nitekim eski Türk inanç sisteminde, mitlerin şekillendiği coğrafya dikkate alındığında ağaçtan türeme ile ilgili ilk anlatmalarda başlangıca kayın ağacı yerleştirilir. Asya'nın kuzeyindeki ormanlarda (tayga) seyrek ve kökleri toprak üstünde olan ağaçlar vardır. Burada çam ağaçları ve ak kayınlar çoğunluktadır (Esin 1978, 10-11). Kayın ağacının kutsallığı, halk felsefesinde Tanrı ile kurulan sembolik ilişkiden ve Tanrı kutunu taşıdığı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Zaman içerisinde ve mekân değişikliklerine bağlı olarak ağaç türleri değişmekle birlikte ağacın taşıdığı anlam kültürel bellekte korunmuştur.

Türk kültür coğrafyasında ağaç, kültürel bellekte kullanılan en güçlü devamlılık sembollerindendir. 38. Uluslararası 23 Nisan Çocuk Şenliği için 25 ülkeden Ankara'ya gelen çocuklarla Külliye'nin bahçesine dikilen "Medeniyet Ağacı" konumuz açısından dikkate değerdir. Dikilen çınar ağacının etrafına Cumhurbaşkanı ve eşi tarafından toprak serpilmesi ve ardından dünyanın altı büyük nehri olan Nil, Dicle, Mississippi, Fuji, Ganj ve Tuna nehirlerinden getirilen can suyunun Cumhurbaşkanı tarafından verilmesi (Aydoğan 2016) kut sahibinin sembolik ilk hareketi başlatmasına ve ayrıca Türk devlet geleneğindeki devamlılık sembollerinin uluslararası alanda kullanılmasına örnektir.

Milli Ağaçlandırma Günü kapsamında gerçekleştirilen etkinliklerde bazı kamu kurumlarının üst yöneticileri (sembolik olarak kutu kendinde bulunduran kişiler) tarafından gerçekleştirilen ağaç dikim törenleri de dikkate değerdir. Anadolu Ajansı (AA) Yönetim Kurulu Başkanı ve Genel Müdürü tarafından 2021 yılında kurumun bahçesine dikilen çınar fidanı, 1920 yılında kurulan Anadolu Ajansı'nın asırlık yaşına atıfta bulunur (Özdener 2021). Benzer şekilde çeşitli resmî kurumlar tarafından gerçekleştirilen "anı, hatıra, hatırlama" amaçlı olmak üzere belirli kişi veya olaylara "ithaf edilen" ağaçlar bu grup içindedir. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi'nde 2010, 2011 ve 2012 yıllarında düzenlenen "Hatıra Ağaç Dikilmesi" törenlerinde toprakla buluşturulan ilk çam ağaçlarının rektör tarafından dikimi gerçekleştirilmiştir. Dönemin kurucu rektörü tarafından üniversite kampüsündeki rektörlük binasının girişine karşılıklı olarak dikilen iki adet çınar fidanı da Türk devlet felsefesindeki ağaç sembolleştirmesinin örnek bir uygulaması olarak dikkat çeker (Bu bilgi, 19 Eylül 2024'te Doç. Dr. M. Emin Yıldızlı ile yapılan kişisel görüşme sonunda kaydedilmiştir). Üniversite kampüsünde icra edilen hatıra ağacı dikim törenlerinden bir diğeri Japon Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalının açılışı sırasında. Program sonunda rektörlük binası önüne, dönemin rektörü ve Japon Büyükelçiliği Elçisi tarafından Türk-Japon dostluğunun anısına iki adet sakura ağacının dikildiği etkinlikte Prof. Dr. Ayşe Nur Tekmen'in konuşması, hatıra ağaçlarının kültürel işlevlerini ve sembolik değerini göstermesi açısından dikkate değerdir: "Ben bu ana bilim dalının kuruluş aşamasında geçen 7 senelik süreci bir ağacın kök salmasına benzetiyorum. Şimdi ise, ana bilim dalı öğrencilerinin yetişmesiyle ağaç dal verecek, büyüyecek ve geliştirecektir" (NHBVÜAKTÜEL 2017, 38-39). Birlik, beraberlik, dostluk gibi mesajları kapsayarak kültürel simgeye dönüşen hatıra ağaçlarının dikimi ile ilgili bir

başka örnek, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi (ÇOMÜ), Eğitim Fakültesi, Japon Dili Eğitimi Ana Bilim Dalı'nın kuruluşu anısına 17 Eylül 1993'te Japon Altes Prensi Takahito Mikasa tarafından dikilen sakura ağacıdır. Üniversite kampüsünde büyümesini sürdüren bu ağaç kültürel mekân yaratmış durumdadır ve kampüste gerçekleştirilen Japon kültürü konulu etkinliklerde hâlen ziyaret edilmektedir (Gezen ve Suiçmez 2020). Ağaç dikimlerinin yanı sıra ağaçlar bazen de dikilmeden, isimleriyle iki ülke arasındaki dostluk ve ortaklığın simgesi olmuştur. Cumhurbaşkanının katılımı ve Japonya Başbakanının video konferans yöntemiyle yer aldığı açılışla (21 Mayıs 2020) hizmete başlayan Başakşehir Çam ve Sakura Şehir Hastanesi, "Türkiye ile Japonya arasındaki kadim dostluk bağlarını güçlendiren bir sembol" olarak değerlendirilmektedir (Rönesans Holding, 2020). Hastanenin adını Cumhurbaşkanı şu sözlerle açıklamıştır: "Bu hastanemizin adını Başakşehir Çam ve Sakura Şehir Hastanesi olarak belirledik. Çam bizi temsil etsin dedik. Sakura da Japonya'yı" (TRT Haber 2020). Bu konuda başka bir örnek 2009 yılında Ankara, Kızılcahamam'da "Şehit Anıt Ağacı" adıyla oluşturulan anma mekânı üzerinden verilebilir. Belediye tarafından düzenlenen anma programlarında bu sembolik ağacın etrafında çeşitli törenler gerçekleştirilmektedir. Bir sedir ağacı üzerine Anadolu topraklarında 1980'den itibaren şehit olan askerlerin temsili künyelerinin asıldığı bu anıt (Kızılcahamam Belediyesi 2025), Türk kültüründe ve kültürel bellekte kut, ağaç ve devletin esenliği sembolleştirmesinin süregeldiğini örneklemektedir.

Kutlu ağaç düşüncesi, kültürel ekolojiyi yansıtmada bağlamında Türk kültürüne özgü bir sembolleştirmedir. Türk kültürünün şekillendiği coğrafya bağlamında eski anlatılarda çoğunlukla kayın ve çam olarak karşımıza çıkan bu ağaç, zamanla ve coğrafyanın şartlarına uyum sağlayarak çeşitlenmişse de gelenekteki anlamını korumayı başarmıştır. Kutlu ağaç, birçok kültürde bilinen hayat ağacı motifi ile semantik anlama sahiptir. Günümüzde birçok devlet kurumunun iç ve dış mekân tasarımlarından logolarına kadar birçok alanda bu motifi görmek mümkündür. Örnek olarak İstanbul Üniversitesi (Topal ve Katırcı 2023, 112-123), Atatürk Üniversitesi (Çakır 2013, 60-61), Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi (ASBÜ 2025), Şırnak Üniversitesi (2025) amblem ve logolarında ağaç motifleri dikkat çeker.

Türklerde ağaçlar ile ilgili anlatma, inanış ve uygulamalar, insan ve bitki arasındaki ilişkiye bağlı olmak üzere simgelerin, paylaşımların, dönüşümlerin ve özdeşliklerin yansımalarıdır. Varlığın kaynağını ve doğumu ağaç ile ilişkilendiren Türk halk felsefesi, evren (kozmik ağaç) ve dünyayı (hayat ağacı, demir kazık, axis mundi) ağaç çerçevesinde açıklama eğilimindedir. Türk kültür kozmolojisinde kozmik ağaç ve hayat ağacı, Türk mitlerinde farklı anlamlara sahip olmakla birlikte özellikle metinlerde çok nadir olarak ayrı ayrı söz edilirler. Ancak mit, efsane, destan gibi metinlerde geçen tüm heybetli ağaçlar, tüm kayın ağaçları, tüm beyaz ağaçlar (beyaz renk ilahi alana atıfta bulunur) "mitik ağacı" anımsatması sebebiyle kutlu kabul edilirler (Roux 2005, 65-70, 342-364; Bayat 2007a, 43-63; Bayat 2007b, 188-189).

Türk devlet yönetme geleneğindeki esas ideal, fikir veya vizyon, Gömeç ve Fidan'ın (2020, 330) cümleleriyle "dünyanın dört köşesi üzerinde Türklerin kutsal hâkimiyetini sağlayarak her tarafa Türk adaletini yaymak" şeklinde ifade edilebilir. Nitekim Türklerde adaleti (köni törü) idare etme gücü ve kudretine kut denilmekteydi (Türker Küyel 1988, 654). İdeal olanla ilişkilendirilen kut, Türk dünya görüşünün ideal devlet yönetiminde cihan hakimiyeti ile karşılık bulur. Bu düşüncenin sembolik ilk anlatımlarından biri Selçuk'un babası Dukak'ın rüyasında görülür. Anlatmada göbeğinden üç ağacın çıktığını, dalların her tarafı sararak göğe yükseldiğini gören Dukak'ın rüyasını Korkut Ata yorumlar ve ona evlatlarının cihan padişahı olacaklarını müjdelir. Aynı motif, Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkacak ve devletin kurucusu Osman Gazi ile özdeşleştirilecektir. Ağaç sembolüyle kurulan devlet geleneği ve kut sürekliliği, Osman Gazi'nin

rüyasında gördüğü büyük çınar ağacı motifiyle de anlatma geleneğinde yerini almıştır. Bu ağaç, Osmanlı Devleti'nin kuruluş bağlamı içerisinde devlet birliğini, esenliğini, devletin kuruluşunu ve genişlemesini simgeler (Korkmaz 2006, 104). Rüya da görülen ve her yeri saran ağaç motifi, farklı dönemlerde kayda geçirilmiş yazılı kaynaklarda da geçer (Turan 1969a, 82; Ögel 1982, 39; Gürsoy 2013, 47; Zeren 2017, 342). Ebû'l-Gazi Bahadır Han'ın *Şecere-i Terakime* adlı eserinde Oğuz Han'ın otağını diktirdikten sonra sağ tarafta kurulan ak çadırın yanına başına altın tavuk tutturulan kırk kulaç bir ağaç diktirdiği, aynı şekilde sol tarafa kurulan altı ak çadırın yanına da başına gümüş tavuk tutturulan kırk kulaç bir ağaç diktirdiği kaydedilmiştir (Paşayev ve Paşayeva 2002, 349; Karakaş 2013, 117). Literatürde tarihteki şöhretli kişilerin ağaç diktiklerine dair anlatmalar da dikkat çeker. Osmanlı dönemindeki olaylarla tarihlendirilen Orhan Gazi ve Geyikli Baba menkıbesinde ulu bir ağaçtan bahsedilir. Anlatmalara göre “Bursa'nın fethinden sonra devletin ileri gelenleri Orhan Gaziyi ziyaret ederek başarısından dolayı kendisini tebrik ederler. Kendisini kutlayanlar arasında Baba Sultan'ın (Geyikli Baba) olmayışını fark eden Orhan Gazi bu duruma çok üzülür. Orhan Gazi'nin üzüldüğünün haberini alan Baba Sultan zaferi kutlamak için sırtına aldığı bir kavak fidanı ile Osmanlı ordularının şehre girdikleri yere fidanı diker. Günümüzde Bursa hisar içinde Kavaklı Caddesi üzerinde Kavaklı Camisi'nin önünde bulunan çınar ağacı Baba Sultan'ın diktiği ağaç olarak bilinmektedir” (Turan 1969b, 76; Kültür ve Turizm Bakanlığı 2024). Kâtip Çelebi'nin kaydında da “Devletlü Kavak” isminin geçtiğini (Ergun 2004, 366, 700) burada belirtmek gerekir. Ebû Eyyûb'un kabrinin bulunması hakkındaki efsanede Akşemseddin'in diktiği çınarlar ile Fatih Sultan Mehmet tarafından dikildiği rivayet edilen çınar bu konuda başka örneklerdir (Uyaniker 2010, 134-143). Sonuç olarak zaman ve mekân değişimine bağlı olarak sosyal, kültürel ve dinî alanlarda çeşitlenmelerin yaşanmasına rağmen Türklerin sözlü ve yazılı kültür belleklerinde kut, devlet ve ağaç sembolleştirmesinin devam ettiği (Günay 2021, 18), ağaç özelindeki bu geleneksel sembolizmin süreklilik arz ettiği görülmektedir.

Yer Kutu: Kutlu Ağaç, Kutlu Devlet

Ağaç motifi, erken Cumhuriyet döneminde çeşitli tasarım eserlerinde kullanılarak kültürel imge hâlini almıştır. Cumhuriyet Ağacı betimlemeleri bu bağlamda dikkate değerdir. Türk kültür tarihinde “köklü olduğu, gelecek vaat ettiği, uzun ömürlü ve hatta sonsuz olduğu” mesajı verilmek istenen “yurt/vatan, devlet, Cumhuriyet” gibi olgu, olay veya nesneler ulu ağaçlarla simgelenmiştir. Örneğin, Ulus meydanında 1927 yılında Avusturyalı heykeltıraş Heinrich Krippel tarafından yaptırılan Ulus Cumhuriyet Anıtı birçok simge taşımaktadır. Anıtta devrilmiş çınar ağacının gövdesinden filizlenen genç fidan görülür. Çınarın Osmanlı İmparatorluğunu, gövdeden çıkan genç çınar fidanının yeni Türkiye Cumhuriyeti'ni temsil ettiği bilinmektedir (Ankara Kalkınma Ajansı 2020, 147). Anıtkabir'de bulunan Müdafaa-i Hukuk Kulesi'nin dış yüzeyinde yer alan erkek asker kabartması da bir elinde kılıç tutarken diğer elini ileriye uzatmış şekilde tasvir edilmiştir. İleri uzatılan elin altında bulunan ulu ağaç tasvirinin yurdu temsil ettiği bilinmektedir (Kültür ve Turizm Bakanlığı 2025a). Bu betimlemede Türk yurdunun, dalları ile yaprakları gür olan ve kökleri belirgin bir biçimde derinlere ulaşan ulu bir ağaç ile tasviri, eski Türk kültüründen gelen ağaç kültürünün simgesel yansımasıdır. Bakanlığa bağlı okullarda Cumhuriyet Ağacı etkinliklerinin yapılmasının yanı sıra İzmir Gündoğdu meydanındaki anıta verilen aynı isim, bu durumu açıklayıcı başka bir örnektir. Türk Kurtuluş Savaşı Anıtları içerisinde yer alan, heykeltıraş Ferit Özşen tarafından 2003 yılında yapılan anıt, Cumhuriyet Ağacı Anıtı ismiyle anılır (Ertoğun 2021, 941-957; Tokmak ve Kara 2023, 443-444; Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı 2024, 188). Türk kültüründe devlet, vatan/yurt ve Cumhuriyet'in ağaç kültürüyle bağlantılı olarak dalları, yaprakları ve kökleriyle güçlü olan kutlu ağaçlarla sembolize edilmesi gelenekselleşmiştir.

Türk devlet yönetiminin hakimiyet sembollerinden olan heybetli ağaçlar hem görünüşleri hem de boyutları açısından ata ruhlarını, devletin ilahi koruyucularını ve ilahi alanı temsil eder biçimde bir tür uğurlu nesne şeklinde algılanmışlardır. Algılayış, devlet ile ağacı özdeşleştirmiştir (Kalkan 2023, 90). Bu bağlamda yurt, sadece üzerinde yaşanan toprak parçası değil, aynı zamanda kendilerini koruyan ata ruhlarının emaneti ve onların üzerinde dolaştığı bir mekân olarak kabul edilmekteydi. Türk kültüründe toprağın merkeze konumlandırılması, Türk kültür coğrafyasında toprağın yurt kılınması ile ilgili birçok inanış ve uygulamayı şekillendirmiştir. Toprağın yurt sayılması temelinde gelenekselleşen sembolleştirmeler, geçmişten günümüze değin kullanılan simgelerle, gerçekleştirilen ritüel ve törenlerle devam etmiştir. Özellikle 1933 yılı Cumhuriyet Bayramı törenleri kapsamında gerçekleştirilen Ankara Toprak Alma Merasimleri ile Cumhurbaşkanı İsmet İnönü dönemindeki toprak ve bayrak getirme ritüeli, toprağın sembolik olarak yurt kılınma düşüncesinin Cumhuriyet dönemi ve sonrasında gerçekleştirilen özgün örnekleri arasındadır (Çağlar 2022, 1-17; Özkan 2022, 153-181). Toprak getirme ile ilgili ritüeller Atatürk'ün naaşının Anıtkabir'e nakli sırasında da gerçekleştirilmiştir. Atatürk'ün naaşı, ilk olarak Etnografya Müzesi'ndeki geçici bir mezarda tutulmuştur. Tabutun altına, tüm ülkeyi temsilen "Ankara toprağı" konularak tabut bu toprağın üzerine yerleştirilmiştir. Atatürk'ün naaşı, dokuz yıllık inşaat döneminden sonra 1953 yılında tamamlanan Anıtkabir'e 10 Kasım 1953'te gerçekleştirilen tören ile nakledilmiştir. Dönemin Cumhurbaşkanı Celal Bayar'ın konuşmasında yer alan "Şimdi seni, kurtardığın vatanın her köşesinden gönderilen mukaddes topraklara veriyoruz" ifadelerinin anlamına uygun bir biçimde tabut, vatan toprakları ile hazırlanmış bulunan mezara batı ve doğu yönünde indirilmiş, toprak atılması Cumhurbaşkanından (kutu taşıyandan) başlamak üzere sırayla gerçekleştirilmiştir. Anıtkabir'e Anadolu'nun toplam yüz beş yeri ile Selanik'te Atatürk'ün doğduğu evin bahçesinden, Kore'deki Türk şehitliğinden, Suriye'deki Süleyman Şah Türbesi'nden ve Kıbrıs'tan toprak getirilmiştir. Aynı gün Kore'de Türk Şehitliği'nde yapılan bir törenle Atatürk'ün kabrinden alınan toprak, Türk Sancağının altına konulmuştur. Günümüzde Mezar Odası'nda sekiz köşeli mekânın ortasında bulunan mermer sandukanın etrafında tüm illerden, KKTC'den ve Azerbaycan'dan getirilen topraklar pirinç vazolar içine yerleştirilerek dizilmiştir (Dokuyan 2014, 146-148; Güler 2024). Türk kültür felsefesini yansıtan bir başka örnek Anıtkabir'in inşası sırasında seçilen yer hakkındadır. Yapılacak kabrin "şehrin dışında, sakin, manzarası güzel, şehrin her yerinden görülebilen, büyük toplantılara müsait, ziyareti kolay bir yerde olması" yönünde dönemin komisyonu tarafından ortak kanaat oluşmuştur. Gelen öneriler doğrultusunda bu nitelikleri karşılayan yerlerden biri ve Türk kozmolojisine uygun biçimde merkezi temsil edebilme niteliğine sahip bir yer olan Rasattepe'de Anıtkabir'in yapımı gerçekleşmiştir (Dokuyan 2014, 133).

Türk tarihinde "kutlu ağaçlar" yaratıcıyı temsil ederken, çeşitli dönemlerde kullanılan maddi ve manevi unsurlardan "hükümdarlık sembolleri" (otağ, taht, çetr/saltanat şemsiyesi, sancak, kılıç, nevbet/davul, tuğra, mühür, arma, unvan, hutbe, sikke/para, hilat/giysi, asa, mehter gibi) devlet yöneticisini temsil etmekteydi. Bu temsile göre "hükümdarlık sembollerinin olduğu yerde hakan/kağan/hükümdar, hükümdarın olduğu yerde kut ve töre, kutun olduğu yerde ise huzur, barış, bolluk ve bereket" vardı (Ergun 2004, 344-346). Birlik, beraberlik mesajlarını içerisinde barındıran "ağaç" ile Türk devlet felsefesinin temellerinden biri olan "töre" arasında semantik benzerlik vardır. Nitekim Kıpçak Türkçesi'nde töre için "üremek, türemek, çoğalmak ve ağaç dikmek" karşılıklarının verilmesi konumuz açısından dikkate değerdir (İlgın 2023, 432). Türk devlet yönetme geleneğindeki bu düşünüş biçimi 2021 yılında düzenlenen bir törendeki ağaç sembolizmi üzerinden örneklendirilebilir. "Geleceğe Nefes, Dünyaya Nefes" adıyla düzenlenen program sonunda Macaristan Başbakanı ile Türk-Macar dostluk ağacı dikilmiş, fidan dikimine Türk ve Macar bakanları, bazı ülkelerin büyükelçileri ile uluslararası temsilcileri katılmıştır.

Geleceğin kültürel anıt ağaç adayı olan bu ağaç, aynı zamanda iki devlet ve toplum arasındaki dostluğun kültürel ve sembolik nişanesidir (Yıldız Altın 2023, 340). Günümüzde Türk dünyası devletleri arasında dostluk temasıyla dikilen ağaçlarla sıklıkla karşılaşılır. Bir başka örnek, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan ile Özbekistan Cumhurbaşkanı Mirziyoyev'in Taşkent'teki Kök Sarayı'nın bahçesine Özbekistan-Türkiye Dostluk Ağacı dikmeleridir (TRT Avaz 2022). Dostluk teması etrafında oluşturulan başka bir ağaçlandırma etkinliği, Türkiye ve Afganistan arasında 101 yıl önce imzalanan dostluk anlaşması kapsamında çam fidanlarının dikilmesidir. 1 Mart, 15 Temmuz ve 11 Kasım olmak üzere yılda üç defa düzenlenen bölgedeki bu etkinlik (Güler 2022), kültürel kimliğin, birlikteliğin ve aidiyet düşüncesinin sürekliliği bağlamında önemlidir.

Yer Kutu: Kutlu Orman, Kutlu Yurt

Türk kültür coğrafyasında toplu ağaç dikim törenleri, kutlu orman oluşturma geleneğinin devamıdır. Bu uygulamalarda bazen toplu bir hatıra ormanı oluşturulmakta bazen de birkaç hatıra ağacı dikimi yapılmaktadır. Türkiye'deki birçok kamu kurum ve kuruluşunda gerçekleştirilen ağaç dikim törenlerinin kökleri eski Türk kültüründe gelenekselleşmiş olan kutlu ormanlara kadar götürülebilir. Belirli olaylar anısına toplu olarak gerçekleştirilen fidan dikim törenlerinin nihai amacının hatıra ormanı meydana getirmek olduğu düşünüldüğünde, bu varsayım daha da güçlenir. Geleceğin anıt ağaç veya anıt orman adayları olan bu ağaç toplulukları; "kişinin, olayın veya tarihsel dönemin anısının canlı tutularak gelecek kuşaklara aktarılmasında önemlidir" (Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı 2024, 184). Türk kültür coğrafyasında yeni dönem törenleri, geleneğin geleceğe sembolik aktarımı bağlamında "kutlu kişiler tarafından" gerçekleştirilir. Kuta sahip olan güç ve yetkiyi elinde bulundurmakta ve ilk hareketi başlatmaktaydı. 81 ilde yürütülen çalışmalarla oluşturulan 15 Temmuz Demokrasi Şehitleri Hatıra Ormanı için ilk fidan 1 Ekim 2016'da Cumhurbaşkanının, sembolik kutu taşıyan üst yöneticinin ilk hareketiyle başlatılmıştır (Tolmaç 2023). Sonraki dönemlerde 15 Temmuz Şehitlerini Anma, Demokrasi ve Millî Birlik Günü Etkinlikleri kapsamında fidan dikim törenleri yaygınlaşmış, illerde ve ilçelerdeki törenler bölgenin en üst amirinin ilk hareketiyle başlatılmıştır. İstanbul'un Fethinin 569. Yılı Kutlamaları ve Atatürk Havalimanı Millet Bahçesi İlk Fidan Dikim Töreninde (29 Mayıs 2022) İstanbul'un 29 Mayıs 1453'te fethedilmesini simgeleyen 145 bin 300 ağaç dikilmiştir. İlk dikimin yapılması ve can suyunun verilmesi Cumhurbaşkanı tarafından gerçekleştirilmiştir (Çevre, Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığı 2025). Türkiye Cumhuriyeti'nin 100. kuruluş yıldönümü kapsamındaki etkinliklerde 81 ilde gerçekleştirilen Türkiye Yüzyılı Mehmetçik Hatıra Ormanı kapsamında fidan dikim törenleri de önemlidir. Yeni dönemin toplu fidan dikim törenlerinde fidanın toprakla buluşturulması ve ilk suyun verilmesi, protokol sıralamasında hiyerarşik olarak üst amirden (sembolik olarak kutu taşıyan kişiden) başlamak üzere gerçekleştirilmektedir.

Kültürel semboller, aidiyet duygusunun yaratılmasında ve yaşatılmasında işlevseldirler. Aidiyet duygusu, birlik ve dayanışmanın temelini oluşturur. Yeni dönemin devlet birlikleri, onları birleştiren sosyal, ekonomik, coğrafi şartların yanında kültürel niteliklere de sahiptirler. Bu bakımdan bugünün uluslararası teşkilatları, sadece aynı amaçları paylaşanlar değil, aynı zamanda anlatmaları, tarihsel hatıraları ve bütünüyle ortak kültürel belleği paylaşan milletler temelinde şekillendirilmektedir. Bu süreçte özellikle Türk devlet geleneğinin sürdürüldüğü coğrafyalardaki ağaç sembolizmi dikkat çeker. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, 2022 yılında Semerkant'ta düzenlenen Şanghay İşbirliği Örgütü (ŞİÖ) Zirvesi'nde diğer ülkelerin liderleriyle birlikte ağaç dikim törenine katılarak ağaç dikimi gerçekleştirmiştir (Türkten 2022). Türk Devletleri Teşkilatı 9. Zirvesi'nde bulunan ülkelerin devlet başkanları için Semerkant'ta ağaç

dikim töreni yapılmıştır. Registan Meydanı'nda düzenlenen ağaç dikim töreninde zirveye katılan liderler birer ağaç dikmişlerdir (Beyaz 2022).

Günümüzün devlet kurum ve kuruluşlarının uygulamalarında veya gerçekleştirdikleri faaliyetlerinde gerçek veya sembolik anlamlarda ağaçların kullanılması, kültürel belleğin sürekliliğini koruduğunu gösterir. Türk devlet yönetimi bağlamında kişi, kurum ve kuruluşlarla ilgili uygulamalardaki ağaç sembolizmi, Türk devlet felsefesinin kültürel açıdan yeniden yapılandırılması olarak okunabilir. Kut ve ağaç sembollerinin kültürel bellekte süreklilik arz eden yönlerinin bulunmasından dolayı 21. yüzyılın ilk çeyreğinde bu semboller güncel ihtiyaçlara göre kullanılmaya devam etmektedir.

Sonuç

Araştırma, Türk devlet geleneğinde kut kavramı ile ilişkili olarak kullanılan ağaç sembolizminin izlerini sürerken, 21. yüzyılın ilk çeyreğinde bu sembollerin nasıl yeniden kullanıldığını ve kültürel belleğin nasıl korunup dönüştürüldüğünü tartışmaktadır. Literatür taramasına dayanan çalışmada konuyla doğrudan ilgili olan birincil nitelikteki yazılı kaynaklardan elde edilen veriler bütüncül bir şekilde değerlendirilmiştir. Türk kültür felsefesinde birbirini tamamlayan unsurlardan olan devlet, kut ve ağaç ilişkisi, geçmiş ve bugün temelinde karşılaştırılarak kültürel bellek temelinde ele alınmıştır. Çalışma sonunda Türk kültür coğrafyalarında kutlu ağaç motifinin Orta Asya'dan Anadolu'ya aktarılarak Selçuklu ve Osmanlı Devleti dönemlerinde kullanıldığı, erken Cumhuriyet döneminde çeşitli tasarım eserlerinde yer verilerek günümüze ulaştırıldığı tespit edilmiştir.

Ağacın kültürel miras olarak sürekliliğinde iki durum dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, ilahi alandan gelen kut düşüncesinin ağaç aracılığıyla yeryüzüne inmesi, ikincisi ise kutlu devlet anlayışıyla bağlantılı olarak ağacın, Türk kültür coğrafyalarında devlet geleneğinin devamlılık sembollerinden biri olmasıdır. Nitekim ilk dönemlerden itibaren devletin gücü ve ebediliği ile görsel ve boyutsal açıdan heybetli ağaçlar arasında sembolik ilişkilerin kurulduğu bilinmektedir. Bu bağlamda Türk kültür coğrafyalarında kültürel belleğin sürekliliği ve günümüzde devletin ebediliği düşüncesi temelindeki dünya görüşü, ağaçla ilişkili sembolik kullanım yoluyla ve güncel ihtiyaçlara göre yeniden şekillendirilmektedir.

Geleneğe sahip semboller, kültürel belleğin korunmasına ve geleceğe taşınmasına katkıda bulunurlar. Bu sembollerin gelenekten beslenen, güncelin şartlarına uyum sağlayabilen ve böylece geleceğe uzanabilenler arasından seçilmesi ulusların birliği ve devletlerin sürekliliği imajında kilit rolde yer alırlar. Bu bağlamda araştırma, Türk devlet geleneğinde aktarılan gelen kut kavramı ve ağaç sembolizmi hakkında geniş bir bakış açısı sunarken, 21. yüzyılın ilk çeyreğinde bu geleneksel ilişkinin nasıl kullanıldığını, korunduğunu ve sürdürüldüğünü, kısacası kültürel belleğin bu süreçteki önemini, yerini ve rolünü ortaya koymaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- Aça M. 2018, "Türk Mitolojisinin Toprağı Yurt Kılan Simgeleri". *Türk Kültürü* 1, 109-114.
- Aday E. 2017, "Türklerde Tanrı Anlayışı ve Bayındır Han'a Yansıması". *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi* 60, 414-425.
- Ahmetbeyoğlu A. 2020, "Eski Türklerde Kut ve Töre Bağlamında Hükümlerliliğin Hududları". *Tarih Dergisi-Turkish Journal of History* 71, 29-50.
- Ankara Kalkınma Ajansı. 2020, *Ankara Kitabı*. İstanbul.
- Arıkan Z. 2001, "İlk Osmanlı Tarihçilerinde Süreklilik Niteliği Taşıyan Ögeler". *Belleten* 65/243, 591-606.
- ASBÜ. 2025, "ASBÜ Kurumsal Kimlik Kılavuzu". Kaynak: https://www.asbu.edu.tr/sites/anasayfa.asbu.edu.tr/files/inline-files/Logo_Anlatimi_0.pdf

- Aslan Y. & Duran R. 2021, "Türk Sanatında Cennet Damgası ve Türk Kültüründe Sekize 8 Yüklenen Anlamlar". *Selçuk Türkiyat* 51, 383-405.
- Assmann J. 2015, *Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul.
- Atasagun G. 1997, "Sembol ve Sembolizm". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7, 369-387.
- Aydoğan R. 2016, "Dünya Çocuklarından Külliye'nin Bahçesine Medeniyet Ağacı". *Anadolu Ajansı*. Kaynak: <https://www.aa.com.tr/tr/pg/foto-galeri/dunya-cocuklarindan-kulliyenin-bahcesine-medeniyet-agaci->
- Bars M. E. 2014, "Türk Kültüründe Ağaç Kültü ve Şor Kahramanlık Destanlarına Yansımaları". *The Journal of Academic Social Science Studies* 8, 379-398.
- Başer S. 1990, *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre*. Ankara.
- Bayat F. 2007a, *Türk Mitolojik Sistemi (Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi) I*. İstanbul.
- Bayat F. 2007b, *Türk Mitolojik Sistemi (Ontolojik ve Epistemolojik Bağlamda Türk Mitolojisi) II*. İstanbul.
- Bekki S. 2012, "Türkiye'de Epitetler Üzerinde Yapılan Çalışmalar ve Köroğlu'nun Bir Şiirinin Tahlili". *Millî Folklor* 95, 202-214.
- Beyaz Z. F. 2022, "Cumhurbaşkanı Erdoğan, TDT Zirvesi'ne Katılan Liderlerle Ağaç Dikme Törenine İştirak Etti". *Anadolu Ajansı*. Kaynak: <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/cumhurbaskani-erdogan-tdt-zirvesine-katilan-liderlerle-agac-dikme-torenine-istirak-etti/2735331>
- Beydili C. 2004, *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Çev. E. Ercan, Ankara.
- Büyükcın Sayılır Ş. 2021, "Türklerin Ağaç ile Mitolojik ve Tarihi Bağları Üzerine Bir Değerlendirme". *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/6, 187-198.
- Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığı. 2024, *21. Yüzyılda Türkiye'nin Kültür Seferberliği*. İstanbul.
- Çağlar M. N. 2022, "Türklerdeki Vatanın Kutsallığını Halkın Belleğinde Aramak-Halk Kültüründeki Yurt İyesi Ritüelleri". *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi* 5/1, 1-17.
- Çakır E. 2013, "Akademik Dünyanın Kentsel İmgelerinden Mitolojik Simgelerine Üniversite Logoları". *Millî Folklor* 12/97, 53-69.
- Çeribaş M. 2021, "Türk Kültüründe Kut İnancı ve Kut Aktarma Yolları". *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi* 14/36, 1185-1206.
- Çetin E. 2022, "Osmanlı Bayraklarında Ay ve Ay Yıldız". *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi* 83, 79-103.
- Çevre, Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığı. 2025, "İstanbul'un Fethi'nin 569. Yılı Kutlamaları ve Atatürk Havalimanı Millet Bahçesi İlk Fidan Dikim Töreni". Kaynak: <https://csb.gov.tr/istanbulun-fethinin-569-yili-kutlamalari-ve-ataturk-havalimani-millet-bahcesi-ilk-fidan-dikim-toreni-bakanlik-faaliyetleri-34128>.
- Çobanoğlu Ö. 2011, "Batı Sibirya Türk Kültürü Tetkiklerine Göre Kayın Ağacının Türk Mitolojisinde Kutsallaşmasının Maddi Kültürel Nedenleri". *III. Uluslararası Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Ankara, 245-247.
- Demirbilek S. 2011, "Türklerde Kut Kavramı (Kutadgu Bilig Merkezli)". *Doğumunun 990. Yılında Yusuf Has Hacib ve Eseri Kutadgu Bilig Bildirileri 26-27 Ekim 2009*. Ankara, 181-197.
- Dıngıl F. A. 2012, *İslâm Öncesi Türk Kültüründe Kutsallık İzafe Edilen Maddî Unsurlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi. İstanbul.
- Divitçioğlu S. 2000, *Kök Türkler (Kut, Küç, Ülüg)*. İstanbul.
- Dizel T. & Özkaya K. 2019, "Geleneksel Türk Motiflerinin Bazı Örneklerinin Marketri (Kakmacılık) Tekniğiyle Mobilya ve Ahşap Yüzeylerde Uygulanması". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 37, 261-279.
- Dokuyan S. 2014, "Anıtkabir Nasıl İnşa Edildi? Süreç ve Tartışmalar". *History Studies* 6/5, 131-156.
- Donuk A. 1978, *Eski Türklerde Devlet ve Teşkilâtı*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi. İstanbul.
- Durmuş İ. 2008, "Eski Türk Devletlerinin Oluşumunun Temel Unsurları". *Gazi Türkiyat* 1/2, 25-45.
- Elpe E. 2003, *Türk Mitoloji ve Sanatında Ağaç*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mimar Sinan Üniversitesi. İstanbul.
- Ergun M. 1998, "Türk Ağaç Kültü İnancının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansımaları". *Türk Dili*

- Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 46/1, 71-80.
- Ergun P. 2004, *Türk Kültüründe Ağaç Kültü*. Ankara.
- Ergül Güvendi N. 2023, “Siyasal İletişim ve İletişim Sosyolojisi Bağlamında Türk Devlet Geleneğinde Güç Sembolleri: Pars-Aslan Sembolünün İkonolojik Analizi”. *Anasay* 25, 205-212.
- Ersoy R. 2023, *Cumhuriyet’in 100. Yılında Türk Kültürü ve Medeniyeti Üzerine Düşünceler - Dün/Bugün/Yarın-*. İstanbul.
- Ertoğun C. 2021, “İzmir-Gündoğdu Cumhuriyet Ağacı Anıtı”. *Social Sciences Research Journal* 10/4, 941-957.
- Esin E. 1968, “Orduğ (Başlangıçtan Selçuklulara Kadar Türk Hakan Şehri)”. *Tarih Araştırmaları Dergisi* 10, 135-215.
- Esin E. 1972, “Burkan ve Mânî Dinleri Çevresinde Türk Sanatı (Doğu Türkistan ve Kansu’da)”. *Türk Kültürü El-Kitabı (Cilt II, İslâmiyetten Önceki Türk San’atı Hakkında Araştırmalar, Kısım Ia)*. İstanbul, 311-398.
- Esin E. 1978, *İslâmiyetten Önceki Türk Kültür Târîhi ve İslâma Giriş*. İstanbul.
- Esin E. 1984, “Ordu Türk Saray Mimarisinin Onbeşinci Asırdan Önceki Tarihçesi”. *TBMM Milli Saraylar Sempozyumu (15-17 Kasım 1984) Bildirileri*. Ankara, 22-26.
- Esin E. 2001, *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul.
- Esin E. 2004, *Orta Asya’dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler*. İstanbul.
- Gezen B. & Suiçmez M. 2020, “Japon Prensini Diktığı Sakura 27 Yıldır İki Ülkenin Dostluğunu Simgeliyor”. *Demirören Haber Ajansı*. Kaynak: <https://www.dha.com.tr/gundem/japon-prensini-diktigi-sakura-27-yildir-iki-ulkenin-dostlugunu-simgeliyor-1772769>.
- Göher F. N. & Selçuk H. 2024, “Türk Kültüründe Kayın Ağacının Maddi Kültür Unsurlarına Yansıması”, *Kültür Araştırmaları Dergisi* 21, 106-125.
- Göktürk İ. 2020, “Temel Kaynaklardan Hareketle Türk Devlet Geleneğinde Meşruluğun Dayanakları”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 17/2, 1079-1099.
- Gökyay O. Ş. 2007, *Dedem Korkudun Kitabı*. İstanbul.
- Gömeç S. & Fidan G. G. 2020, “Türk Devletinin Mesuliyet Anlayışı”. *Türk Dünyası Araştırmaları (TDA)* 125/247, 329-334.
- Güler A. 2024, “Atatürk’ün Naaşının Anıtkabir’e Nakli”. *Atatürk Ansiklopedisi*. Kaynak: <https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/ataturkun-naasinin-anitkabire-nakli/?pdf=3777>
- Güler B. 2022, “Tika’dan Afganistan-Türkiye Dostluğunun 101. Yılında Ağaçlandırma Etkinliği”. *Anadolu Ajansı*. Kaynak: <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/tikadan-afganistan-turkiye-dostlugunun-101-yilinda-agaclandirma-etkinligi/2519566>
- Günay N. 2021, “Kitab-ı Dede Korkut’un Günbet Nüshasında Yer Alan Mitolojik Unsurlar”. *bilar: Bilim Armonisi Dergisi* 4/1, 8-19.
- Gürsoy Ü. 2013, “Türk Kültüründe Ağaç Kültü ve Dut Ağacı”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 61, 43-54.
- Hassan Ü. 1985, *Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler*. İstanbul.
- Hazine ve Maliye Bakanlığı. 31 Ekim 2023, “Cumhuriyet’in 100. Yılı Anısına 5 TL Değerindeki Madeni Hatıra Paraların Çıkarılmasına İlişkin Tebliğ”. *Resmî Gazete* 32355.
- İlgın F. A. 2023, “İslam Öncesi Türk Kültüründe Töre Kavramı”. *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Geçiş Dönemi Kavramları (Cumhuriyet’in 100. Yılına Armağan)*. İstanbul, 429-444.
- İnan A. 1966, “Türk Boylarında Dağ, Ağaç ve Pınar Kültü”. *Reşid Rahmeti Arat İçin*. Ankara, 272-277.
- Kafesoğlu İ. 1980, *Eski Türk Dini*. Ankara.
- Kalkan O. 2023, “Türklerde Kut İnancı ve Marş Geleneğine Etkileri”. *idil* 101, 87-97.
- Karakaş R. 2013, “Unutulmaya Yüz Tutmuş Bir Düğün Geleneği Olarak Ağaç Süsleme”. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/18, 109-122.
- Karakaş S. 2009, “Kut-Tanrı İlişkisi Bağlamında Türklerde Yönetim Erkinin İlahi Temelleri”, *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi (GEFAD)* 29/Özel Sayı, 29-44.
- Kızılcahamam Belediyesi. 2025, “Şehit Anıt Ağacımızda Anlamli Buluşma”. Kaynak: <https://kizilcahamam.bel.tr/IcerikDetayi/Sehit-Anit-Agacimizda-Anlamli-Bulusma/1464>
- Koca S. 2002, “Eski Türklerde Devlet Geleneği ve Teşkilatı”. *Türkler Ansiklopedisi* 2. Ankara, 823-844.

- Koca S. K. 2012, *Türk Kültüründe Sembollerin Dili*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sakarya.
- Korkmaz Z. 2006, “Eski Türklerdeki Ağaç Kültünün İslami Devirlerdeki Devamı”. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten* 51, 99-110.
- Kültür ve Turizm Bakanlığı. 2024, “Kavaklı Çınar Hikayesi-Bursa”. Kaynak: <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/bursa/kulturatlasi/kavakli-cinar-hikayesi>
- Kültür ve Turizm Bakanlığı. 2025a, “Anıtkabir”. Kaynak: <https://www.kulturportali.gov.tr/portal/anitkabir>
- Kültür ve Turizm Bakanlığı. 2025b, “Kültür Ağacı”. Kaynak: <https://tanitma.ktb.gov.tr/TR-133026/kultur-agaci.html>
- Manav F. 2024, “Orhon Yazıtları’nda Siyasal Otoritenin/Egemenliğin Meşru Zemini Olarak Kut: Weberci Karizma Açısından Değerlendirme”. *Folklor/Edebiyat*, 30/119, 555-574.
- NHBVÜAKTÜEL. 2017, “Japon Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Uluslararası Katılım ile Açıldı”. Alef Tanıtım LTD. ŞTİ. 1, 38-39.
- Ögel B. 1971, *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. İstanbul.
- Ögel B. 1982, *Türklerde Devlet Anlayışı (13. Yüzyıl Sonlarına Kadar)*. Ankara.
- Ögel B. 1993, *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar) I*. Ankara.
- Ögel B. 1995, *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar) II*. Ankara.
- Öngen Corsını, D. E. 2013, “Osmanlı Saray Şenliklerinden Günümüze Bir Kültür Ürünü: Nahıl”. *Yedi*, 10, 49-57.
- Özarslan M. 2003, “Türk Kültüründe Ağaç ve Orman Kültü”. *Türkbilig* 5, 94-102.
- Özdener E. 2021, “Asırlık AA’nın Bahçesine Asırlara Meydan Okuyan Çınar Ağacı Dikildi”. *Anadolu Ajansı*. Kaynak: <https://www.aa.com.tr/tr/kurumsal-haberler/asirlik-aanin-bahcesine-asirlara-meydan-okuyan-cinar-agaci-dikildi/2418104>
- Özkan G. 2022, “Cumhuriyet Meydanları ve Toprak Alma Törenleri Örneğinde Ulus İnşa, Toplumsal Bellek ve Halkla İlişkiler”. *Kültür ve İletişim* 49, 153-181.
- Paşayev N. & Paşayeva V. 2002, “Eski Oğuzların İnanışları ve Mitolojik Görüşleri”, *Türkler* 3. Ankara, 345-357.
- Pehlivan G. 2015, *Dede Korkut Kitabı’nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım-Dresden ve Vatikan Nüshalarının Mukayeseli Bir İncelemesi-*. İstanbul.
- Pehlivan S. 2020, “Devlet Kurumlarında Görsel Kimlik: Türkiye Cumhuriyeti Bakanlık Logolarında Dönüşüm”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 19/76, 2191-2203.
- Roux J.-P. 1994, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Çev. A. Kazancıgil. İstanbul.
- Roux J.-P. 2005, *Orta Asya’da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*. Çev. Aykut Kazancıgil ve Lale Arslan. İstanbul.
- Rönesans Holding. 2020, “Başakşehir Çam ve Sakura Şehir Hastanesi Açıldı”. Kaynak: <https://ronesans.com/haberler/basaksehir-cam-ve-sakura-sehir-hastanesi-acildi>
- Soysaldı, A. 2017, “Türklerde Yıldız Motifi ve Teke Yöresi Yıldızlı Zili (Burdur Müzesi) Örnekleri”. 9. *Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri-Maddi Kültür*. Ankara, 425-440.
- Şahin H. A. & Koçyiğit Ş. 2021, “Eski Ön Asya Hukukunda Ağaçlara Verilen Önem”. *OANNES-Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/2, 439-456.
- Şırnak Üniversitesi. 2025, “Logomuz”. Kaynak: <https://www.sirnak.edu.tr/tr/menu/logomuz/50>
- T.C. Cumhurbaşkanlığı. 2025a, “Kurum Kimliği Rehberi”. Kaynak: <https://www.tccb.gov.tr/assets/dosya/kurumsalkimlik.pdf>
- T.C. Cumhurbaşkanlığı. 2025b, “Kurumsal Kimlik”. Kaynak: <https://www.tccb.gov.tr/iletisim/kurumsalkimlik/>
- Tarlakazan B. Erhan & Tıngır M. 2018, “Selçuklu İzleri Taşıyan Kimi Belediye Amblemelerindeki Sembollerin Tarih, Kültür ve Tasarım Açısından İncelenmesi”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/1, 111-128.
- Taş E. 2024, *Türk Kültüründe Kut Anlayışı ve Kut’la İlgili İnançlar/Uygulamalar*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir.
- Temel Eğinli A. & Nazlı A. K. 2018, “Kültürün Koruyucu Gücü: Kültürel Semboller”. *Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi Medya ve İletişim Araştırmaları Hakemli E-Dergisi* 2, 56-74.
- Temizkan A. & Aktaş E. 2012, “Türk Devlet Geleneğinde İktidarın Meşrulaştırılmasında İktidarın Rolü”.

- Karadeniz Araştırmaları* 33/33, 13-22.
- Tokmak A. & Kara İ. 2023, "İzmir'in Cumhuriyet ile Birlikte Yeniden İnşası ve İzmir Şehir Anıtlarının Cumhuriyet Temsili". *Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Cumhuriyet Özel Sayısı, 433-450.
- Tolmaç S. 2023, "Orman Genel Müdürlüğü 15 Temmuz Şehitlerinin Anısını Kurduğu Ormanlarda Yaşatıyor". *Anadolu Ajansı*. Kaynak: <https://www.aa.com.tr/tr/15-temmuz-darbe-girisimi/orman-genel-mudurlugu-15-temmuz-sehitlerinin-anisini-kurdugu-ormanlarda-yasatiyor/2946353>
- Topal M. & Katıracı P. M. 2023, "İstanbul Üniversitesi Logosunda Türk Kültürünün İzleri: Süheyl Ünver'in Tasarımı Üzerine Bağımsız Bir Değerlendirme". *Akademik Sanat* 19, 112-123.
- Tosun M. 1963, "Hammurabi'nin Toprak Kanunları". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 21/3-4, 127-141.
- TRT Avaz. 2022, "Cumhurbaşkanı Erdoğan, Özbekistan Cumhurbaşkanı Mirziyoyev'le Dostluk Ağacı Dikti". Kaynak: <https://www.trtavaz.com.tr/haber/tur/avasyadan/cumhurbaskani-erdogan-ozbekistan-cumhurbaskani-mirziyoyev-le-dostluk-agaci-dikt/6244099201a30a335059c3ec>
- TRT Haber. 2020, "Başakşehir Çam ve Sakura Şehir Hastanesi Açılıyor". Kaynak: <https://www.trthaber.com/haber/saglik/basaksehir-cam-ve-sakura-sehir-hastanesi-aciliyor-486224.html>
- Turan O. 1969a, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi: Türk Dünya Nizâmının Millî, İslâmî ve İnsanî Esasları 1*. İstanbul.
- Turan O. 1969b, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi: Türk Dünya Nizâmının Millî, İslâmî ve İnsanî Esasları 2*. İstanbul.
- TÜBİTAK. 2024, "İlk Türk Uzay Yolcusu Alper Gezeravcı, 17 Ocak'te Uzaya Gidecek". Kaynak: <https://tubitak.gov.tr/tr/haber/ilk-turk-uzay-yolcusu-alper-gezeravci-17-ocak-2024te-uzaya-gidecek>.
- Türker Küyel M. 1988, "Atatürk'ün Saadet Anlayışı Hakkında Bir Deneme". *Erdem* 5/12, 649-683.
- Türkten F. 2022, "Cumhurbaşkanı Erdoğan, ŞİÖ Zirvesi'ne Katılan Liderlerle Ağaç Dikme Törenine Katıldı". *Anadolu Ajansı*. Kaynak: <https://www.aa.com.tr/tr/gundem/cumhurbaskani-erdogan-sio-zirvesine-katilan-liderlerle-agac-dikme-torenine-katildi/2686294>.
- Uğur E. 2019, "Cumhurbaşkanlığı Sisteminde Yenilenen Bakanlık Logolarının Semboller Açısından Eskileri ile Kıyaslamalı Analizi". *Sanat ve Tasarım Dergisi* 9/2, 388-397.
- Uyaniker N. 2010, *Eyüp Sultan Türbesi Etrafında Teşekkül Eden Efsanelerin Tespiti ve İncelenmesi*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, İstanbul.
- Uzunçarşılı İ. H. 1976, "Nahil ve Nakıl Alayları". *Belleken* 40/157, 55-70.
- Yıldız Altın K. 2021, *Türk Kültüründe Atalar Kültü*. Ankara.
- Yıldız Altın K. 2023, "Orta Asya'dan Osmanlıya, Osmanlıdan Cumhuriyet'e Devlet Geleneğinde Kut". *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Geçiş Dönemi Kavramları (Cumhuriyet'in 100. Yılına Armağan)*. İstanbul, 317-349.
- Yıldızlı M. 2023, "Kutadgu Bilig Kahramanları Üzerine Yeniden Düşünmek". *Karadeniz Araştırmaları* 20/77, 199-214.
- Yılmaz G. 2014, "Türk Devlet Felsefesinde Kut, Erdem ve Töre Kavramları ile Bunların Aralarındaki İlişki". *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 26, 311-374.
- Yurdusevdi M. 2008, *Selçuklular Devrinde Hükümlük Anlayışı ve İmgesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul.
- Zeren, M. E. 2017, "Türklerin Devlet Anlayışında Atalar Kültürünün Yeri". *Toroslardan Tanrı Dağlarına Genel Türk Tarihi Araştırmalarına Adanmış Bir Ömür. Prof. Dr. Gülçin Çandarlıoğlu'na 75. Yaş Armağanı*. İstanbul, 337-346.
- Ziya Gökalp 1981, *Türk Devletinin Tekâmülü*. Haz. Kâzım Yaşar Koprıman. Ankara.
- Ziya Gökalp 1991, *Türk Uygarlığı Tarihi*. Haz. Yusuf Çotuksöken. İstanbul.

Scenes of Ageing and Old Age in Children's Literature: An Overview of Selected Canonical Texts

Çocuk Edebiyatında Yaşlanma ve Yaşlılık Manzaraları: Seçilen Kanonik Metinlere Genel Bir Bakış

Mürüvvet Mira PINAR DOLAYKAYA*

Highlights:

- Childhood and old age are both socially and culturally constructed categories.
- European and Anglophone children's classics are characterized by the absence or limited presence of older characters.
- Older individuals typically appear as stereotypical or archetypal characters in the canonical texts of European and Anglophone children's literature.
- Children's classics are replete with portrayals of older individuals that may result in ageism.
- Children's literature should depict older individuals as productive and content members of society.

Abstract: Old age and ageing are either disregarded or underrepresented in much of the European and Anglophone classics of children's literature that have been recognised by global readership. Children's literature and old age generally appear to be polar opposites due to childhood's association with immaturity and innocence. Most children's classics end with child characters reaching adulthood, or old age is not presented as an important phase in life. When older people are present, they appear as archetypal or stereotypical characters most of the time. Consequently, canonical texts of children's literature are filled with wise old men who serve as friendly and helpful guides during children's quests, as well as ugly witches, old spinsters, and stepmothers who deliberately harm children. This study first questions the absence or limited presence of older characters in both European and Anglophone children's classics, and secondly delves into various representations of ageing and old age in selected examples, highlighting ageist discourses in the canonical texts of children's literature.

Keywords: Ageing, Old age, Children's literature, Ageism, European children's classics, Anglophone children's classics

Öne Çıkanlar:

- Çocukluk ve yaşlılık toplumsal ve kültürel olarak inşa edilmiş kavramlardır.
- Avrupa ve Anglofon çocuk edebiyatı klasikleri, yaşlı karakterlerin yokluğu veya sınırlı varlığı ile karakterizedir.
- Yaşlı bireyler, Avrupa ve Anglofon çocuk edebiyatının kanonik metinlerinde genellikle stereotipik veya arketipsel karakterler olarak tasvir edilmektedir.
- Çocuk edebiyatı klasikleri yaş ayrımcılığına sebep olabilecek yaşlı birey betimlemeleriyle doludur.
- Çocuk edebiyatı, yaşlı bireyleri toplumun üretken ve mutlu üyeleri olarak sunmalıdır.

* Assist. Prof. Dr., Manisa Celal Bayar University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of English and Literature, Manisa, Türkiye, muruvvet.pinar@cbu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8047-1504

Öz: Yaşlılık ve yaşlanma, evrensel okuyucular tarafından kabul görmüş Avrupa ve Anglofon çocuk edebiyatı klasiklerinin çoğunda ya göz ardı edilmekte ya da yetersiz bir şekilde temsil edilmektedir. Çocukluk, toyluk ve masumiyet ile ilişkilendirildiğinden, çocuk edebiyatı ve yaşlılık genellikle birbirine zıt kavramlar olarak görülmektedir. Çocuk klasiklerinin çoğu, çocuk karakterlerin yetişkinliğe ulaşmasıyla sona erer ya da yaşlılık, yaşamın önemli bir dönemi olarak resmedilmez. Yaşlı bireylerin yer aldığı durumlarda ise, bu karakterler çoğunlukla arketipsel veya stereotipik figürler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, çocuk edebiyatının kanonik metinlerinde, çocuklara maceralarında rehberlik eden yaşlı bilge adamlar ve çocuklara zarar verme amacı güden çirkin cadılar, evlenmemiş yaşlı kadınlar ve üvey anneler gibi karakterler sıklıkla yer almaktadır. Bu çalışma, ilk olarak hem Avrupa hem de Anglofon çocuk edebiyatının klasik metinlerindeki yaşlı karakterlerin yokluğunu ve sınırlı temsiliyi sorgular; ardından çocuk edebiyatının kanonik metinlerindeki yaş ayrımcılığına yol açan söylemleri vurgulayarak seçili örnekler üzerinden yaşlanma ve yaşlılığın çeşitli temsillerini inceler.

Anahtar Kelimeler: Yaşlanma, Yaşlılık, Çocuk Edebiyatı Yaş ayrımcılığı, Avrupa çocuk klasikleri, Anglofon çocuk klasikleri

Genişletilmiş Özet:

“Scenes of Ageing and Old Age in Children’s Literature: An Overview of Selected Canonical Texts” başlıklı makale, yaşlılık ve çocuklukla ilişkilendirilen fikirlerin kültürel ve toplumsal bir durum olduğu düşüncesinden yola çıkarak çocuk edebiyatı klasiklerindeki yaşlı karakterler ve yaşlılık hakkında genel bir analiz sunar ve yaş ayrımcılığına sebep olabilecek temsillere dikkat çeker. Çalışma, çocuk edebiyatının klasik metinlerinin çocukların yaşlılık ve yaşlı insanlar hakkındaki görüşlerini şekillendirmede belirleyici bir rol oynadığını ve yaşlı insanlara davranış biçimlerini etkilediğini öne sürmektedir. Bu bağlamda, çalışma, öncelikle Anglofon çocuk edebiyatı olmak üzere Avrupa edebiyatının klasikleşmiş ve geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmış eserlerinden örnekler sunmaktadır.

Çalışma ilk olarak çocuk edebiyatı ve çocukluk kavramının tarihsel gelişimini ele alır ve buna bağlı olarak yaşlılık kavramını tanımlar. Çocukluk ve yaşlılık kavramlarının toplumsal ve kültürel olarak inşa edilmiş olduğunu vurgular. Makale, daha sonra çocuk edebiyatında yaşlı karakterlerin azlığına ve sınırlı temsiline dikkat çeker. Çocuk edebiyatı, doğuşundan itibaren çocuğu masumiyetle ilişkilendirirken ve doğaya yakın konumlandırırken, yetişkinliği ve yaşlılığı olumsuz anlamda deneyimle, yozlaşmayla ve gelişmenin ve değişimin duraksamasıyla eş tutar. Bu sebeple, çocuk edebiyatı klasiklerinin büyük çoğunluğu daha çok genç karakterlerin psikolojik ve fizyolojik gelişimlerine odaklanarak çocukların yetişkinliğe ulaşmasıyla son bulurken, yaşlılık yaşamın önemli bir dönemi olarak genellikle göz ardı edilir.

Yaşlı karakterlerin sınırlı sayıda yer aldığı bazı eserlerde, bu karakterler genellikle oldukça pasif, hareketsiz ve etkisiz bir şekilde betimlenir. Yaşlı kadın karakterler, çoğunlukla evin içinde yemek yaparken, evi temizlerken, örgü örerken veya dikiş dikerken tasvir edilirler. Kırmızı Başlıklı Kız’ın büyükannesi gibi, çabuk kandırılabilen, şarkılar söyleyen ve kahkahalarıyla neşe saçan kadın karakterler çocuk edebiyatında sıkça karşılaşılan bir stereotiptir. Öte yandan, yaşlı erkek karakterler genellikle toplumda aktif bir rol oynayamadıkları ve üretimden ya da ekonomiden çekildikleri için agresif tavırlarıyla öne çıkarlar. Johanna Spyri’nin *Heidi* romanındaki topluma yabancılaşmış, somurtkan büyükbaba ya da Charles Dickens’in yarattığı mutsuz Ebenezer Scrooge gibi karakterler, yaşlı erkek stereotiplerine örnek teşkil eder. Bu karakterler, yaşlılığın toplumdan uzaklaşma, üretkenliğin durması ve yalnızlık gibi negatif durumlarla ilişkilendirilmesinin bir sonucudur.

Bu tür temsiller, Margaret M. Gullette’in “düşüş” ya da “çöküş” anlatısı olarak tanımladığı olguyu oluşturur. Gullette, yaşlılığın genellikle toplumsal olarak bir düşüş, gerileme ve zayıflama süreci olarak algılandığını belirtir. Çocuklar bu tür temsillerle karşılaştıklarında, yaşlılar ve yaşlılık hakkında yanlış ve sınırlı bir bakış açısına sahip olabilirler. Bu da yaşlılık dönemi hakkında olumsuz ve dar bir anlayışın gelişmesine yol açar. Yaşlı karakterlerin gerek fiziksel gerekse davranışsal olarak çocuklara öykündükleri metinler ise çocukluk ve yetişkinlik arasındaki sınırları belirsizleştirse de aynı zamanda yaşlılık ve yaşlanma süreçlerini küçümseyerek, yaşlılık dönemini abartılı ve gerçeklikten kopuk bir şekilde temsil eder.

Makale, daha sonra çocuk edebiyatındaki arketipsel yaşlı karakterlerin temsiline odaklanır. Sözlü geleneğe dayanan arketiplerin çocuk edebiyatındaki yeri büyük olmuştur. Özellikle, çocuk edebiyatı, yaşlı bilge adam arketipleriyle doludur. Pasif ve agresif yaşlı erkek karakterlerden farklı olarak, yaşlı bilge adam bağımsızdır ve farklı dünyalar arasında özgürce hareket edebilir. Bu karakterler, genellikle çocuk kahramanlara ilham verir ve onlara rehberlik eder. *Hobbit*'te Gandalf, *Harry Potter* serisinde Dumbledore, *Alice Harikalar Diyarında*'da Mavi Tırtıl ve *Narnia* serisinde Profesör gibi karakterler, yaşlılık ve bilgeliliği birleştirirler de bu temsiller sıklıkla idealize edilmiştir ve gerçek yaşlılık deneyiminden uzak bir resim çizer.

Çocuk edebiyatında kadın bilge karakterlere daha az rastlanır. Çocuklara yardım eden ve onları koruyan "peri anne" figürleri, genellikle bilgelikten ziyade korumacı ve şefkatli yapılarıyla ön plana çıkar. Bu figürler, genç karakterlere rehberlik etmektense, daha çok onlara fiziksel ve duygusal olarak destek sağlar. Kadın bilge karakterlerin temsilindeki bu sınırlamalar, toplumsal cinsiyetle de bağlantılı olarak, kadınların yaşlılıkları ile ilgili daha pasif ve koruyucu rollerle ilişkilendirilmelerinin bir yansımasıdır.

Bunlara ek olarak çocuk klasiklerindeki arketipsel kötü karakterler yaşlı olmasalar dahi büyük ölçüde yaşlılıkla ve yaşlılığın getirdiği fiziksel özelliklerle tasvir edilirler. Çocuk edebiyatında kötülük, kırıksık ve somurtkan yüz ve sivri çenenin yanı sıra entelektüel derinlikten yoksunlukla ve kaba bir üslupla eş tutulur. Kadın karakterlerde bu temsiller daha da belirginleşir ve hem yaş ayrımcılığını hem de cinsiyetçiliği güçlendirir. Özellikle arketipsel yaşlı kadın karakterler, fiziksel özellikleriyle çürümeyi, tehlikeyi ve kötülüğü simgeler. Ataerkil toplum tarafından belirlenen güzellik standartlarına uymayan yaşlı kadın kötü doğasını maskelemek için büyüye başvurur. Bu tür karakterler genç kız ya da prenseslerin gençliklerini kıskanmalarından ötürü onların birincil düşmanıdır.

Sonuç olarak, bu çalışma çocuk kitaplarının -yaşlı karakterleri açıkça marjinalleştirmese bile- son derece önyargılı, yaş ayrımcısı ve cinsiyetçi olabildiğini göstermiştir. Çocuk edebiyatı, yaşlıları üzgün, hasta, yaşlılık durumundan şikayetçi ya da gençliği kıskanan bireyler olarak sunmak yerine, onları hâlâ üretken ve toplumun önemli bireyleri olarak tasvir etmelidir. Bu şekilde, çocuklar yaşlanmanın getirdiği zorluklarla çocuk kitaplarında tanışmalı ve yaşlılara saygı duymayı öğrenmelidir. Çocuk edebiyatı yaşlılığı bir son olarak değil, yaşamın bir aşaması olarak göstermeye özen göstermelidir.

Introduction

Although children's literature and age studies may seem to be separate fields, childhood, old age, and ageing are inherently ambiguous and closely related categories. Emerging from gerontology, the scope of age studies is broad, encompassing representations of old age as well as "theoretical reflections on age in general" (Joosen 2022, 3). Establishing a link between ageing, old age and children's literature is crucial, because "constructions of age take place on various levels" in children's literature: "in the way that characters of all ages are shaped, and in the way that young and adult readers are addressed" (Joosen 2022, 3). In this regard, analysing ageing and old age in children's literature requires defining and outlining the history of not only children's literature but also the concept of childhood. Defining children's literature is not possible without considering childhood in its historical and social context.

Even though the history of children's literature can be traced back to the ancient times when children were passive listeners of myths, epics, fairy tales and folk stories alongside adults, the birth of children's literature in the modern sense is relatively a new phenomenon. During medieval times as well as Renaissance period, children were regarded as a target audience and provided with didactic books and fables in both Latin and vernacular languages. Nevertheless, these texts often presented "maxims concerning the rules of etiquette" and they were "primarily works of instruction, rather than entertainment" (McMunn & McMunn 1972, 23). Even though the instructive function of literature for children was recognised, entertainment was not taken into consideration, and children were not treated as an audience that had needs and expectations of their own.

As Philippe Ariès writes in *Centuries of Childhood* (1960), the lack of children's literature in Middle Ages and earlier periods was an outcome of the concept of childhood that was not fully understood as a separate category. According to Ariès,

In Medieval society, the idea of childhood did not exist; this is not to suggest that children were neglected, forsaken or despised. The idea of childhood is not to be confused with affection for children: it corresponds to an awareness of the particular nature of childhood, that particular nature which distinguishes the child from the adult, even the young adult. In medieval society this awareness was lacking. (1962, 128)

As Ariès articulates, “nothing in medieval dress distinguished the child from the adult” (1962, 50). Children were considered and thus represented, especially in medieval art and literature, as “essentially the same as adults, except that they were smaller and less experienced. A child's world was that of the adult in miniature” (McMunn and McMunn 1972, 21). Indeed, as Allen M. Barstow writes with reference to Ariès, “until the age of seven the infant was reared by his mother or by a mother-substitute. He was then sent to into the world of men” (1975, 42):

At about the age of seven, the little boy was sent by his father to be an apprentice in the house of a relative, a patron, or a prominent acquaintance. Here he performed domestic tasks and helped the head of the household in his trade. It was thus through practical experience and by direct contact with the adult world that he learned the art of living. (Barstow 1975, 43)

According to Ariès, then, it was only towards the end of the seventeenth century that the concept of childhood was recognised as a distinct category, and literary production for children accordingly became a necessity. Firstly, “Puritan authors realised how effective it could be in furthering their campaign to reform the personal piety of all individuals, adults and children alike” (Grenby 2008, 4). They used literature to instruct children about death, life after death, and the transience of material life. Nevertheless, Puritan children's literature, which was extremely morbid and terrifying in tone and content, still lacked entertainment and failed to acknowledge the child as different from adults, thus rendering these books far from children's literature that would emerge in the following centuries.

The concept of childhood in its modern sense largely came into existence in the eighteenth century, as Devrim Çetin Güven writes, “during the transition period from feudalism to capitalist modernity” (2019, 903) coinciding with the emergence of Enlightenment ideas. John Locke's *An Essay Concerning Human Understanding* (1689), followed by *Some Thoughts Concerning Education* (1693), for instance, marked a major breakthrough in the understanding of childhood. Locke's perception of the human mind as a blank slate, namely *tabula rasa*, not only foregrounded childhood as an important stage in human development but also underlined the importance of books for children. Locke's formulation of an ideal book for children, one that would “reward his pains in reading,” and yet would not “fill his head with perfect useless trumpery, or lay the principles of vice and folly” (1779, 226) harmonized instruction and entertainment, thus laying the foundation for modern children's literature.

Almost a century later, Jean Jack Rousseau considered Locke's subject “still entirely fresh” and argued that “childhood is unknown” (1979, 33) in his seminal work *Émile, or On Education* (1762) where he combined the philosophy of education with the *bildungsroman* tradition. According to Rousseau, there is “a false idea of” childhood, which involves “seeking man in the

child without thinking of what he is before being a man" (1979, 33-34). Rousseau's statement was important for childhood studies, because it was a clear break from the perception of children as small men. Rousseau thus first recognised childhood as a separate category from adulthood, and then emphasized the importance of education for children. Rousseau's goal was to demonstrate that childhood was the most critical, and thus poignant phase in an individual's academic and moral development.

However, the meaning of childhood took a new direction and was redefined through the ideas of Romanticism and Victorian mannerism. Juxtaposed with the competitive and, thus, corrupt adult world that emerged with pervasive industrialization and urbanization, childhood became an epitome of innocence and purity. The idyllic child, or "the Apollonian child," as Chris Jenks calls it (1996, 73), was first formulated by Rousseau in *Émile* (73), but it was accentuated in the subsequent periods. The perception of the child as immature and spiritual not only sharpened the boundaries between childhood and adulthood and old age but also established a dichotomous relationship between them. Untouched by the various means of civilization, "the modern/Apollonian child", as termed by Güven (2019, 904), glorified childhood at the expense of its opposites – adulthood and old age. This dichotomy has also become significant for children's literature because it introduced the binaries of childhood and adulthood as well as childhood and old age as perpetual conflicts. As a result, as Chris Jenks writes, "childhood is to be understood as a social construct" (1996, 7). The meaning[s] we give to it "always relate[s] to a particular cultural setting" (Jenks 1996, 7) considerably varying through time and across societies.

The assumption that childhood is a social construct becomes a pivotal element in the field of age studies, because, such a premise similarly reveals the constructions of both adulthood and old age within societal and cultural norms. The *OED* defines ageing as "the process of growing old," "showing signs of advancing age," "becoming elderly or aged," and "giving the appearance of old age." It defines old age as "the later part of life; the period of life after youth and middle age." Although ageing is "frequently restricted to the later part of the life course," it also carries connotations of growing and maturing "to describe the ageing from childhood to some point in adulthood" (Johnson 2003, 3). As a result, as Paul Johnson contends, when a person begins to be considered "aged or elderly is a matter of social convention and legal and administrative definition" (2003, 3).

The United Nations defines an older person as "a person who is over 60 years of age" ("Older Persons"). There are also gerontological studies that consider the beginning of old age to be 65 while recognising other sub-categories such as young-old (65-74), middle-old (75-84), and oldest old (>85) (Zizza *et al.* 2009, 681). However, life expectancy, as well as the physical and mental well-being of older people, and older people's visibility in society, would undoubtedly vary across different societies and geographies. In places "where life expectancy is low," for instance, "people in their 50s may be considered older and this may be reflected in national policy" ("Older Persons"). Similarly, the living conditions of a 60-year-old individual in Sweden would significantly differ from those of a 60-year-old individual in an African country, and these differences would have a considerable impact on their quality of life.

As Margaret M. Gullette, who explores old age as a social and cultural concept, titles her seminal work, *Aged by Culture*, we are indeed aged by culture. While there is a biological and physical aspect to ageing, the ideas associated with old age are cultural constructs. Old age is a dynamic concept, and its meaning is never fixed and nor is it necessarily aligned with chronological ageing. Karen Sánchez-Eppler also affirms that old age can be lived, perceived,

and represented quite differently, even within the same societies, much like childhood, whose meaning changes based on “different genders, races, or class positions” (2011, 35). The assumption that people were considered old before they were 40 in the Middle Ages and the Renaissance period, for instance, is a false belief which is “based on the low average life expectancy in that period, and on the implication that people looked older and were less strong and sturdy than the corresponding age group” (Sharar 1993, 313). As a matter of fact, 60 and 70 were considered the beginning of old age in the legal documents of these periods as today (Sharar 1993, 313). In this context, the ideas about old age that emerge in a society at a given time stem from the narratives constructed by that society. As Gullette sums up, “our age narratives become our virtual realities” (Gullette 2004, 11).

Children's literature, in relation to the dichotomous relationship between old age and childhood, emerges as one of the significant and powerful tools that shape societal perceptions of ageing. As Gullette points out, “we know more about how children learn gender. The gender they acquire is usually like that of one parent,” and “ageing too could be seen as a continuum along which they glide, to eventually join the adult we” (2004, 12). In this regard, children encounter and learn “age norms” first in the family and later from all external stimuli:

the meanings of age and ageing are conveyed in large part through the moral and psychological implications of the narrative ideas we have been inserting into our heads, starting when we were very young indeed. [...] Children collect contradictory age-tinged language and revelations about older ages and about getting older in general, often without guidance, from peers, from overhearing adults, from ill-informed educators, haphazard reading, or, more and more, via the mass media. (2004, 11)

Aligned with the instructive function of literature, “the kind of prospective age narrative each of us internalizes in childhood can be foundational” (Gullette 2004, 16). The earliest readings can affect children's perception of ageing and old age, influence their interactions with older individuals, and also play a crucial role in shaping their understanding of how old age can and should be lived. As a result, children's literature – particularly classics, as timeless and universal cultural products that are repeatedly encountered – can ultimately play an essential role in shaping a society's long-term reflections on ageing. Vanessa Joosen, who examines the intersections of old age and childhood in her academic work, similarly points at the poignant role of literature for children:

Since children's literature plays an important role in the socialization of children, educators and literary scholars are interested in the ideological contexts that the books convey, including their age norms and construction of the ageing process. (Joosen 2019, 1)

Ageing and old age, as Joosen suggests, are deeply ideological issues. They may carry meanings and normative ideas that extend beyond biological and chronological markers. Therefore, portrayal of elderly characters and old age must be carefully examined in children's literature, because literature plays an important role in the development of children into active and contributing members of society.

To this end, this study traces and explores portrayal of older individuals and representation of ageing in selected canonical works of children's literature, recognising both adulthood and childhood as socially constructed categories. Firstly, the article addresses a common point raised by the scholars in the fields of children's literature and age studies, which is the absence or limited

presence of the elderly in children's literature. It then continues with an examination of decline narratives that depict elderly characters as stereotypically passive figures. Lastly, the study explores the archetypal characterization of older individuals in children's literature with a specific focus on the ideological connotations of age archetypes. As these categories are examined, the article also highlights ageist discourses in children's literature.

This study does not offer a thorough analysis of a specific book, series, writer, or period. Instead, it aims to identify and trace recurring patterns of ageing and old age in the classical works of children's literature. The examples presented in this article are drawn from the canonical texts of both Anglophone and European children's literature, which have achieved universal fame and become classics through translations and adaptations. The genres explored in this study are diverse, encompassing a wide range of texts including fairy tales, nursery rhymes, eighteenth-century British children's literature, Victorian children's classics, works from various European countries, as well as twentieth-century children's literature that have earned a place in the canon. In this regard, the study both highlights the formulaic nature of children's classics and points to representations of implicit ageism that may foster biases and negative attitudes toward old age and older individuals.

Absence or Limited Presence of the Elderly

As Vanessa Joosen writes, "popular tales of the West [...] tend to have younger protagonists" (2019, 1). Indeed, older individuals, and even middle-aged adults, are scarcely represented in European and Anglophone children's classics, largely due to the children-focused target audience. Maria Nikolajeva notes that while "adult readers [...] seldom have problems reading about characters who are significantly younger or older" than themselves, for children, "difference in age between themselves and the characters may create insurmountable barriers" (2003, 7). She further asserts that "an age difference of two years may feel significant" for young readers (2003, 7), and according to empirical research, "children prefer to read about characters of their own age or some years older" (2003, 7). In works written for children, the emphasis is placed on child characters with whom the reader can easily identify. The identification and emotional connection between the child reader and the characters are crucial, as they help the reader engage with both the narrative and its moral, if present, simultaneously contributing to its other instructive and entertaining functions.

Maria Nikolajeva refers to adult or older characters in children's literature as "secondary," "backdrop," or "supporting" characters (2003, 114). These characters, having "no essential role in the plot," are often included "for the purpose of authenticity," or to "make the setting more familiar and believable" (Nikolajeva 2003, 113-114). Although there are children's books where adults serve as the main characters, or "interactions between children and adults" become an important subject (Joosen 2020, 6), child protagonists remain more popular among young readers.¹ In children's books, "reflections on the construction of adulthood in and through children's books remains secondary to their goal of exploring childhood agency" most of the time (Joosen 2020, 6).

In children's classics, the focus is often on coming-of-age as central theme. Coming-of-age narratives, a tradition rooted in Enlightenment ideas, depict not only the physiological but also psychological growth of younger characters. However, coming-of-age ultimately culminates in the transition of child characters into adulthood. Children's books that end with characters

¹ Hugh Lofting's *The Story of Doctor Dolittle* (1920), Annie M. G. Schmidt's *Minoes* (1970) are examples of children's literature with adults as main characters (Joosen, 2020, 76)

growing up lead to children's literature to overlook old age as an important stage of life in which learning, productivity, and development continue. As a result, both European and Anglophone children's classics, which typically revolve around child protagonists, are characterized by the absence or limited presence of older characters.

The absence or limited presence of the older individuals in children's literature is also closely tied to the dichotomy between childhood and adulthood. In the eighteenth century, when children's literature emerged in its modern form, children's books primarily served to prepare children for adulthood and the industrial, competitive world outside the protective boundaries of the nursery. In the early nineteenth century, Romanticism reinforced the dichotomy between childhood and adulthood/old age, as "the Romantics believed in the intrinsic goodness of children" (McCulloch 2011, 10). The Romantic poets suggested that the innocence of children and their closeness to nature were gradually lost as people aged. Consequently, "the adult world, for Romantics like Wordsworth, was regarded as 'the prison-house', where the self is stifled by learning and socialization processes" (McCulloch 2011, 12). Children's books, which are largely shaped and developed in line with these Romanticized ideas about childhood, thus present limited number of older people, prioritizing innocent children as their central subject. Such narratives typically aim to protect children from the effects of ageing. They either end with the approach of adulthood, or prevent children from entering adulthood in various ways to sanctify and preserve the innocence of childhood.

Charles Kingsley's *The Water-Babies* (1862-1863), which is an example of children's literature from industrial nineteenth-century England, draws on this Romantic discourse. It tells the story of Tom, a child chimney sweeper, who transforms into a half-fish, half-human child after falling into a river while fleeing from the people who mistake him for a thief. Filled with biblical references, the underwater symbolizes a space between life and death, where the water babies represent dead children in Heaven. In terms of adulthood-childhood dichotomy, Kingsley freezes time for Tom, positioning him against exploitive older characters who represent the pragmatic and hypocritical aspects of the era.

Another famous example marked by this dichotomy is J. M. Barrie's *Peter Pan* (1911), where Peter flees the real world to settle in Neverland, so that he can remain a child. The novel presents a limited number of older characters, such as James Hook - the pirate, and Mr. Smee - an old Irish boatswain. James Hook's dirty and distressed clothes, his hook, and his facial features "hint towards age or unhealthiness" (Amberg 2020, 48). His "corpse-like and sinister" appearance is "a strong allusion to the grim reaper or death" especially when compared to the children, who "are dressed in leaves and animal fur connecting them to the surrounding nature and life" (Amberg 2020, 8). Likewise, Mrs. Smee, the boatswain, is an ambivalent character whose presence alone is enough to scare the children. In contrast, the children, especially Peter Pan, function as the antagonist of adulthood since they live as one with nature, symbolizing their purity and innocence. Peter's resistance to growing up, thus, can be interpreted as his rejection of the responsibilities and corruption that may accompany the adult world.

In C. S. Lewis' *The Lion, the Witch and the Wardrobe* (1950), the first instalment of the *Narnia* series, the magical wardrobe works only for children as a door to the magical Narnia. The Professor, who is the only elderly character in the novel, is implied to have visited Narnia when he was a child. In Narnia, the children become heroes and heroines, tasked with saving the world from the corruption and tyranny of the adults. They eventually turn out to be just and equalitarian kings and queens. However, the children must return to the real world once they grow up, as Narnia is the realm of innocent children, much like Neverland. After the Pevensie children return

to the primary world, they find themselves as children again. Children's ageing is prevented through travels between worlds, where the flow of time is different. In short, these books revolve around the idea that children lose their innocence and purity after they reach adulthood. Therefore, to prevent children from ageing and entering the adult world, these narratives tend to freeze time, kill off children, or transfer them to other lands like Neverland, Narnia, or Heaven.

Ageing or Declining: Older People as Passive People

Phyliss W. Barnum writes that older people "appear less frequently than they should" in children's classics, and when they do appear, they "play an insignificant role" as passive, ineffective, and stereotypical grandparents or neighbours who do not necessarily contribute to the plot (1977a, 303). Child characters are usually eager to visit their grandparents, or spend summer holidays with them, and eat their homemade food. No matter how much lovable they are, such stereotypical older characters are typically inactive and immobile, and they tend to isolate themselves from the society. Barnum writes that

Apart from the social life with their grandchildren, however, old people almost never engage in social activities outside the home. They do not become involved in politics, belong to clubs, attend concerts or lectures. They are typically shown at home or visiting grandchildren. (1977b, 30)

Gender also plays an important role in older characters' social engagement and outlook on life. Children's literature abounds with weak and gullible elderly women who are easily deceived. The stereotype of chubby, nurturing, and jolly old lady who cooks, cleans, tells stories, or sits on her rocking chair knitting and sewing is frequently seen in children's classics. While these older female characters may be passive outside the domestic sphere, they often radiate joy with their laughter.

Dan Donlan indicates that "the passive female is portrayed sympathetically" and that "the little old lady usually exhibits one or more characteristics that indicate her ineffectuality: eccentricity, befuddlement, and imperceptiveness" (1972, 604). Little Red Riding Hood's grandmother, for example, is a kind-hearted yet extremely gullible old lady who is notable for her immobility. She cannot even get out of her bed and she is fooled and eventually devoured by the evil wolf. The wolf's notorious impersonation of the grandmother, which is simultaneously funny and uncanny, reinforces humour, thus enhancing the effect of the gullible and passive lady stereotype. As Donlan writes, "equally eccentric is Mother Goose" (1972, 605). She rides through the air and carries her tales and nursery rhymes to children. Even though Mother Goose resembles witches with her cone hat and supernatural abilities, she remains a funny and whimsical old lady.

In C. S. Lewis' *The Lion, the Witch and the Wardrobe* (1950), Mrs. Beaver is also comparable to Mother Goose with her laughter. She is a precise example of nurturing, caring, loving, and talkative lady who is either cooking in the kitchen or sewing in front of her sewing machine. Although she is not an elderly character, she emerges as one of the few older figures in the *Narnia* series. While she is motherly, she is also marked by her irritatingly loud character and passivity associated with her role in the household.

Older male characters, however, may display differences in terms of their visibility in social life and their relationships with children. According to Simon de Beauvoir, old men lose their influence in society since they no longer contribute to the economy, which forces them to leave the public sphere and return to the domestic sphere. In *Coming of Age*, Beauvoir writes that

so long as the aged man retains some efficiency, he remains an integral part of the community and he is not distinguished from it – he is an elderly

adult male. When he loses his powers, he takes on the appearance of another; he then becomes, and to a far more radical extent than a woman, a mere object. She is necessary to society whereas he is of no worth at all.
(1972, 89)

In line with Beauvoir's ideas, children's classics portray quite a few older men who are not only aggressive and authoritative but also resistant to showing any kind of affection. These characters are typically characterized by their preference for leading secluded lives. Although they are not necessarily villains or archetypally evil, they remain distant to children and society. In Swiss writer, Johanna Spyri's *Heidi* (1881), for instance, the grandfather is a loveless, aggressive, and grumpy man. He lives in the mountains in his hut and refuses to socialize. He even rejects living with his own granddaughter, Heidi. However, Heidi's amiable nature eventually transforms him into a gentler person. The grandfather's transformation is significant because it demonstrates childhood as a healing and rejuvenating force in the face of decadence that comes with ageing. The novel offers the energy and essential goodness of youth as a remedy to the soul and the body that decay as a result of old age. Older female characters in *Heidi*, on the contrary, are much more sociable. Peter's blind grandmother, Brigitta, is a kind, poor, and caring old lady unlike Heidi's grandfather. Klara's grandmother, Mrs. Sesemann, is a rich, educated, and intellectual woman who values the education of girls. Therefore, Spyri's *Heidi* affirms gender stereotypes in its portrayal of the elderly. Women can preserve their motherly and protective roles as they age, whereas men start to feel disconnected from society as they lose their economically and physically effective presence in the public sphere.

Likewise, the infamous protagonist of Charles Dickens's *A Christmas Carol* (1843), Ebenezer Scrooge, is a cold and grumpy miser who resists socializing and celebrating Christmas. As a lonely man with no family or close friends, Scrooge indulges himself in material wealth. Although Scrooge has many defects in his character, his indifference to children stands out, reinforcing and highlighting the dichotomous relationship between children's innocence and adults' corruption. Based on Beauvoir's ideas, Scrooge can be said to have forsaken his humanity and moral precepts to demonstrate that he is economically active, strong, and an operative part of society. Nevertheless, as the ghost of his late business partner and the spirits of Christmas Past, Christmas Present, and Christmas Yet to Come visit him, Scrooge gradually changes for the better. Travels between different time periods help Scrooge realize the process of his moral corruption, which began when he became an adult. His nostalgic remembrance of his childhood that is long gone, plays an important role in his enlightenment and subsequent transformation. Scrooge eventually mends his relationship with his relatives, learns to celebrate Christmas, and starts to share his wealth with those in need. Roald Dahl's *Charlie and the Chocolate Factory* (1964), which has become one of the classics of children's literature, portrays lovable and caring yet extremely passive older men and women. Charlie's maternal and paternal grandparents literally live and sleep in a single bed. While Charlie's grandparents are not emotionally distant or aggressive, they are inactive and associated with the house and the bed, symbolizing immobility.

As Joosen writes, children's books often tend to "pair a younger and an older character" who is "described as childlike" (2019, 3). In *Charlie and the Chocolate Factory*, Grandpa Joe and Charlie share such a bond. When Grandpa Joe learns that Charlie has found the golden ticket, he jumps out of the bed and starts to dance. The exaggerated depiction of the dance scene makes his character unrealistic and overly detached from the realities of old age. Grandpa Joe also accompanies Charlie during his visit to the factory as he still carries the spirit of youth. Joosen calls such representations "infantilization" which can be understood as "the equation of the elderly

with children" (2015, 129). However, as Joosen maintains, these representations are also "a form of ageism" and create "prejudice" against old age (2015, 129). Older characters who display physically and psychologically childlike behaviours celebrate childhood and its attributes while they simultaneously disparage old age and ageing.

There are also examples where there are strong emotional bonds and mutual love between children and older people who are not biologically related. In such cases, older people may often "appear as secondary characters" and function as "substitute parents" for children who have lost their own (Joosen 2019, 2). In L. M. Montgomery's *Anne of Green Gables* (1908), when two elderly siblings on the Canadian countryside decide to adopt a boy who can help them with farm work, they find themselves stuck with a girl, Anne Shirley. At first, they consider sending her away, thinking that she will be a burden. However, the Cuthbert siblings begin to love and treat Anne as if she were their own daughter as a result of Anne's cheerful nature. Anne brings energy and excitement to their lives, which have become rather mundane, slow, and hard due to their advanced age. A similar pattern is seen in Elanor H. Porter's *Pollyanna* (1913). Pollyanna's cheerful, innocent, and optimistic nature changes the perception of people in her community. Her famous glad game makes even the most cold-hearted, grumpy, and sick people find reasons to be happy.

As a result, older people, portrayed as passive, immobile, and unsociable, fail to emerge as individualistic characters in the canonical texts of children's classics. These characters usually turn out to be one-dimensional stereotypes. According to Phyliss W. Barnum, the portrayal of older people as "communicat[ing] rarely with other people" or "seldom hav[ing] a life outside the home" may give children "the impression that old age is an unpleasant stage of life and that the elderly are pariahs" (1977a, 303). Therefore, "the absence of a range of emotions for the aged" diminishes "their potential as interesting characters" (Barnum 1977a, 305). Such texts exemplify what Margaret M. Gullette calls "decline narrative" which presupposes that health and happiness decline once you grow old (Joosen 2024, 61). As Vanessa Joosen summarizes, "growing old is depicted" as a "ride downhill, with death looming at the bottom," and decline narrative "empowers youth at the expense of the elderly" (2015, 126). In contrast to the declining elderly, children are represented as having the potential to rejuvenate and enliven their surroundings and communities. While childhood functions as a transformative force in the face of hopelessness and exhaustion that may come with ageing, old age is marginalized through portrayal of passive and depressed characters.

Wise and Witch: Older Characters as Archetypes

Children's classics also owe greatly to archetypes found in mythological stories, fairy tales, and folktales in their portrayal of older people. For instance, there is a heavy reliance on the archetype of wise old men in the canonical works of children's literature. As Joosen writes, "wise old mentor is particularly pervasive," and he inspires or comes "to the aid of the child or adolescent protagonist" (2019, 3). Unlike passive and economically inactive older men, wise old men are independent and self-sufficient characters who can freely move between different fantasy realms. They often help children overcome challenges, solve problems, mature, change, and transform.

Wise old men, such as Gandalf from J. R. R. Tolkien's *The Hobbit* (1937) and Dumbledore from the *Harry Potter* series (1997-2007), serve as guides as well as father figures for the child heroes. In *Alice's Adventures in Wonderland* (1865), the blue caterpillar, who functions as a wise old man, turns out to be the sanest person in Wonderland. He helps Alice come to terms with her unstable physicality and her questions about growing up. In the *Narnia* series (1950-1956), the Professor is also an old, serious, and simultaneously mysterious man. As his name suggests, he is

educated and intellectual. Although he remains in the primary world unlike other wise old men, the Professor is able to empathize with the Pevensie siblings and comforts them by saying that everything is possible, and there might actually be another world behind the wardrobe. Even though such wise old men give the optimistic impression that old age brings constructive wisdom, it should not be forgotten that this type of characters still present idealized images that may be detached from real-life experiences.

Wise old women are noticeably scarce in children's literature. Minerva McGonagall of *Harry Potter* may be one famous exception. Her first name, which is that of the Roman goddess of wisdom - the equivalent of Athena - reveals her as an intellectual woman. However, her cold and distant nature remains her most prominent characteristic. Fairy godmothers in fairy tales similarly help children. However, fairy godmothers are not necessarily old characters, and they are usually portrayed as the spirits of deceased mothers. Compared to the wise old man archetype, female mentors are much more passive and of secondary in importance, with their wisdom frequently overshadowed by their motherly affection.

In the case of villainy, children's literature often relies on physical features associated with old age as symbols of evil. Even when the characters are not actually old, villains in children's books are often depicted with exaggeratedly wrinkled, sullen faces, and pointy chins. The notorious Gargamel from the Belgian comic series *The Smurfs* (1959) embodies such archetypal physicality. Similarly, the vicious nature of Ebenezer Scrooge is emphasized in his sharp chin and nose. These evil and repulsive characters typically lack intellectual depth and tend to use vulgar and coarse language. Older villains are often portrayed as self-centred, selfish, and lonely individuals who view children as their worst enemies. Their animosity toward children and childhood is symbolic, as children represent qualities they lack, which are youth, hope, productivity, and an active role in the economy.

Compared to their male counterparts, "aged women are even more drastically underrepresented" in children's literature (Barnum 1977a, 305). Sylvia Henneberg draws attention to the sexist and ageist discourse in classical children's literature, arguing that "women in children's classics fare badly, but old women do even worse" (2010, 126). According to Henneberg;

in the absence of stories portraying viable ageing women, the distance between generations increases, creating a destructive gulf in which ageism and sexism freely reinforce and confirm each other, virtually unnoticed and unchecked. (2010, 126)

The archetypal old witch, with her wrinkled face, gnarled hands, moles, and hunchback, physically manifests decay, danger, and envy, which are characteristics associated with evil womanhood. The archetypal old villainess turns to sorcery to conceal her physical features, which do not meet the patriarchal standards of female beauty. Magic, or witchcraft, in this sense, serves as a tool to mask the evil nature of the old woman. The young girl or princess often emerges as her rival and primary enemy. Therefore, the evil old woman—whether a witch or a stepmother—seeks to eliminate or replace the young girl by destroying her youth, beauty, and energy.

In *Sleeping Beauty*, sexism and ageism coexist. In one version of the tale, the twelfth fairy appears as an old woman in front of a spindle. This evil fairy's goal is to immobilize the young and beautiful princess by putting her to sleep with the spindle, which is an archetypal symbol of the passage of time. In this context, sleep becomes a symbolic representation of death, which is traditionally linked with old age. Similarly, in *Hansel and Gretel*, the villain is a cannibal old

witch who initially pretends to be a helpful old woman. However, her appearance serves as an indicator of her malicious nature. In one version, she is described as such: "Her sharp nose bent down to meet her bristly chin. Her face, all folds and wrinkles, looked like an old shrivelled pear; and she had only three teeth, two above and one below, all very long and narrow" (qtd. in Donlan 1972, 608). In the Brothers Grimm version, she is said to be "as old as the hills" supporting "herself on crutches," and coming "creeping out" like a snake (2013, 93). The witch's house of candy, cakes, and biscuits is a work of magic that lures children into her trap. Cannibalism is a significant motif here in relation to the dichotomy of old age and youth. By consuming children, the evil witch aims to absorb their youth, innocence, and beauty—assets she has already lost and now envies.

Modern children's literature continues to associate old women with archetypal villainy. In Roald Dahl's *The Witches* (1983), the witches embody archetypal physicality which is associated with evil as their claw-like fingers are hidden beneath gloves and their bald heads are concealed by wigs. Similarly, in *The Lion, the Witch and the Wardrobe*, the White Witch embodies the witch archetype even though she is not explicitly old. Her whiteness—from head to toe—symbolizes her cold and unfeeling nature. She is the primary force behind the political corruption and the absence of love and trust in Narnia. Her antagonism pits her directly against the young heroes and heroines, who are destined to end her reign and restore peace to the land.

Conclusion

Even when children's books do not openly marginalize the elderly, "negative characteristics help produce or reinforce society's negative stereotypes about old age" (Barnum 1977b, 32). As illustrated in the examples, although the ages of older characters in children's books may vary, old age is often presented as a static and one-dimensional concept. Narratives featuring stereotypical, archetypal, or passive elderly characters can unintentionally foster the belief that older individuals are no longer active members of the society, or that their participation is no longer necessary. As a result, the canonical texts of European and Anglophone children's literature can be said to perpetuate ageist and sexist biases even in the portrayal of seemingly lovable older characters. These texts often fail to provide an accurate representation of the physical and psychological aspects of ageing. Therefore, the portrayal of older people in children's literature requires more thoughtful consideration to prevent the internalization of ageist and stereotypical viewpoints.

As a result, as Sandra McGuire writes, children's literature should present older people as "important and productive members of society" instead of showing them "sad, sick, depressed about their age and wishing only for the past" (Frick 2017). Children's books should emphasize empowering intergenerational relationships, where older characters play meaningful roles "leading more balanced, realistic lives" (Frick 2017). Illustrations in children's books should also be thoughtfully crafted, as recurring images can significantly influence children's perceptions of ageing, often associating physical traits of old age with concepts such as evil, danger, and abnormality. In this context, it is crucial for children's books to offer both positive and realistic portrayals of older people. Children should be introduced to the challenges of ageing and learn to respect the elderly. Furthermore, children's literature should present old age as another stage of life rather than an endpoint (Frick 2017). As Janet Frick notes, "in the past few decades, writers, illustrators and publishers of children's books have become more careful about avoiding ageism, as well as racism and sexism" (2017). Meanwhile, the interest of children's literature scholars in studies of age and ageing is gradually increasing. Therefore, further research, analysis, and critical

reading will be essential to evaluate the outcomes of these emerging trends in children's literature in the coming decades.

BIBLIOGRAPHY

- “Ageing”. (n. d.). In *Oxford English Dictionary*. Source: <https://www.oed.com/search/dictionary/?scope=Entries&q=ageing>
- Amberg A.M. 2020, *The Embodiment of Evil in Children's Literature: How Villainy and Adulthood are Interconnected in Children's Stories*. Hamburg.
- Aries P. 1962, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*. Trans. R. Baldick, New York.
- Barnum P.W. 1977a, “Discrimination against the Aged in Young Children's Literature”, *The Elementary School Journal* 77, 300-306.
- Barnum P.W. 1977b, “The Aged in Young Children's Literature.” *Language Arts* 54, 29-32.
- Barrie J.M. 2014, *Peter Pan*. New York.
- Barstow A.M. 1975, “The Concept of the Child in the Middle Ages: The Ariès Thesis”. *Children's Literature* 4, 41-44.
- Beauvoir S. 1972, *The Coming of Age*. Trans. P. O'Brian, New York.
- Brothers Grimm 2013, *Grimms' Fairy Tales*. London.
- Dahl R. 1964, *Charlie and the Chocolate Factory*. London.
- Dahl R. 1983, *The Witches*. London.
- Dickens C. 2003, *A Christmas Carol*. New York.
- Donlan D. 1972, “The Negative Image of Women in Children's Literature.” *Elementary English* 49, 604-611.
- Frick J. 2017, “Of Wicked and Wise Men: Older Characters in Children's Books.” *Silver Century Foundation: Preparing for a Longer Life*, Kaynak: <https://www.silvercentury.org/2017/04/of-wicked-witches-and-wise-men-older-characters-in-childrens-books/>
- Grenby M.O. 2008, *Children's Literature*. Edinburgh.
- Gullette M.M. 2004, *Aged by Culture*. Chicago.
- Güven D.Ç. 2019, Reviewing the Concepts of “the Modern Child” and “Small Adult”—A Plea for “Third World Small Adults' Literature” as an Alternative to “Children's Literature”. *Journal of the Human and Social Sciences Researches* 8, 897-915.
- Henneberg S. 2010, “Moms do Badly, but Grandmas do Worse: The Nexus of Sexism and Ageism in Children's Classics”. *Journal of Aging Studies* 24, 125-34.
- Jenks C. 1997, *Childhood*. New York.
- Johnson P. 2003, “Historical Readings of Old Age and Ageing”. Eds. P. Johnson & P. Thane, *Old Age from Antiquity to Post-Modernity*. London, 1- 18
- Joosen V. 2020, *Adulthood in Children's Literature*. London.
- Joosen V. 2019, “Aging in Children's Literature”. Eds. D. Gu & M. E. Dupre, *Encyclopedia of Gerontology and Population Aging*. Cham, 1-4.
- Joosen V. 2022, Connecting Childhood Studies, Age Studies, and Children's Literature Studies: John Wall's Concept of Childism and Anne Fine's *The Granny Project*”. *Barnboken: Journal of Children's Literature Research* 45, 1-21.
- Joosen V. 2015, “Second Childhoods and Intergenerational Dialogues: How Children's Literature Studies and Age Studies Can Supplement Each Other”. *Children's Literature Association Quarterly* 40, 126-40.
- Joosen V. 2024, “What's the Point of Grandpa?: Grandparents in Children's Literature”. Eds. E. Sperncer & J. D. Craig, *Family in Children's and Young Adult Literature*. New York, 55-68.
- Kingsley C. 2014, *The Water-Babies: A Fairy Tale for a Land-Baby*. Oxford.
- Lewis C.1985, *The Lion, the Witch and the Wardrobe*. London.

- Locke J. 1779, *Some Thoughts Concerning Education*. London.
- McCulloch F. 2011, *Children's Literature in Context*. London.
- McMunn M.T. & McMunn W.R. 1972, "Children's Literature in the Middle Ages". *Children's Literature* 1, 21-29.
- Montgomery L.M. 2010, *Anne of Green Gables*. New York.
- Nikolajeva M. 2003, *The Rhetoric of Character in Children's Literature*. Oxford.
- "Old Age". (n. d.). In *Oxford English Dictionary*. Source: <https://www.oed.com/search/dictionary/?q=old+age>
- "Older Persons". In *UNHCR*, Accessed 10 March 2025. <https://emergency.unhcr.org/protection/persons-risk/older-persons>
- Porter E.H. 2000, *Pollyanna*, New York.
- Rousseau J. J. 1979, *Émile, or On Education*. Trans. A. Bloom, New York.
- Sánchez-Eppler K. 2011, "Childhood". Ed. P. Nel, *Keywords for Children's Literature*. New York, 35–41.
- Sharar S. 1993, "Who were Old in the Middle Ages?". *Social History of Medicine* 6, 313-341.
- Spyri J. 1919, *Heidi*. Trans. E. P. Stork, London.
- Tolkien J. R. R. 2007, *The Hobbit*. New York.
- Zizza C. A., Ellison K. J. & Wernette C.M. 2009, "Intakes of Community-Living Middle-Old and Oldest Old Adults". *Journal of Gerontology: Medical Sciences* 64A, 481-486.

Kent ve İnanç: Sillyon Dinsel Yaşamına Dair Bazı Gözlemler

City and Belief: Some Observations on the Religious Life of Sillyon

Bilsen Ş. ÖZDEMİR*

Öne Çıkanlar:

- Bu çalışma Sillyon antik kenti dinsel yaşamını ele almaktadır.
- Sillyon antik kentinde Apollon, Ares Zeus, Herakles, Men, Tykhe, Demeter, Dionysos, Artemis Anaitis, Athena, Aphrodite, Hermes, Selene, Asklepios, Hygeia, Pan, Kestros, Kahramanlık ve İmparatorluk Kültleri gibi inançların var olduğu bilinmektedir.
- Bu çalışmayla kentin topografyası, urbanistik yapısı ve demografisi ile kent dinsel yaşamı arasında bazı ilişkiler olduğu saptanmıştır.

Öz: Bu çalışmanın konusunu Sillyon antik kentinin dinsel yapısı ve bu yapının kent ile kurduğu ilişki oluşturmaktadır. Sillyon üzerine bugüne kadar yapılan çalışmaların bazıları kent dinsel yaşamından tekil figürleri (Ares ve Men) ve bunların kentteki varlığının olası nedenleri üzerine odaklanmıştır. Ancak ilgili çalışmalar kentteki inanç yapısını bütüncül değerlendirmede için bu çalışmanın ortaya çıkmasına gereksinim duyulmuş ve böylelikle konunun bütüncül bir bakış açısıyla ele alınması hedeflenmiştir. Diğer yandan ilk defa ele alınan tanrı ve tanrıçaların kent için taşıdığı anlam da ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sillyon dinsel yaşamına dair bilgilerimizin büyük bir kısmı nümismatik verilerden gelmektedir. Bununla birlikte az sayıdaki epigrafik kaynakta konunun anlaşılmasına katkı sunmaktadır. Bu nedenle çalışmada öncelikle literatür taraması yapılmış ardından ilgili veriler kronolojik bir dizimle ele alınmış ve son olarak Sillyon'da ön plana çıkan bazı inançlar ve onların kentle olan ilişkilerine detaylarıyla yer verilmeye çalışılmıştır. Yapılan değerlendirmeler neticesinde kentte Apollon, Ares Zeus, Herakles, Men, Tykhe, Demeter, Dionysos, Artemis Anaitis, Athena, Aphrodite, Hermes, Selene, Asklepios, Hygeia, Pan, Kestros, Kahramanlık ve İmparatorluk Kültleri gibi inançların var olduğu saptanmıştır. Bu inançlar içerisinde Apollon, Tykhe gibi isimlerin ise kentin popüler dinsel karakterleri olduğu, diğer yandan Ares, Men, Artemis Anaitis gibi isimlerin ise kentin siyasi ve yapısal unsurları çerçevesinde şekillendiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sillyon, Pamphylia, Apollon, Artemis Anaitis, Tykhe, Demeter

Highlights:

- This study deals with the religious life of the ancient city of Sillyon.
- It is known that Sillyon was home to deities and cults such as Apollo, Ares, Zeus, Heracles, Men, Tykhe, Demeter, Dionysus, Artemis Anaitis, Athena, Aphrodite, Hermes, Selene, Asclepius, Hygeia, Pan, Kestros, as well as Heroic and Imperial cults..
- With this study, it has been determined that there are some relations between the topography, urbanistic structure and demography of the city and the religious life of the city.

* Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Arkeoloji Bölümü
bilsenozdemir@nevsehir.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5639-2088.

Abstract: The subject of this study is the religious structure of the ancient city of Sillyon and its connection with the city itself. Previous research on Sillyon has primarily focused on individual religious figures (such as Ares and Men) and the possible reasons for their presence in the city. However, since these studies have not provided a comprehensive evaluation of the city's belief system, this study aims to fill that gap by offering a holistic perspective on the subject. Additionally, for the first time, the significance of certain deities and goddesses for the city is examined. The primary source of information on Sillyon's religious life comes from numismatic data, while a limited number of epigraphic sources also contribute to the understanding of the topic. For this reason, the study first conducts a literature review, followed by a chronological analysis of the relevant data. Finally, it provides a detailed examination of prominent beliefs in Sillyon and their relationship with the city. The findings indicate that the city was home to various religious beliefs, including those associated with Apollo, Ares, Zeus, Heracles, Men, Tykhe, Demeter, Dionysus, Artemis Anaitis, Athena, Aphrodite, Hermes, Selene, Asklepios, Hygeia, Pan, Kestros, as well as Heroic and Imperial Cults. Among these, figures such as Apollo and Tykhe emerged as the most popular religious figures of the city, while Ares, Men, and Artemis Anaitis appear to have been shaped by the city's political and structural dynamics.

Keywords: Sillyon, Pamphylia, Apollon, Artemis Anaitis, Tyche, Demeter

Summary: The aim of this study is to provide a comprehensive assessment of the religious life in the ancient city of Sillyon and to explore the relationship between the city and its belief systems. Most of the information shedding light on Sillyon's religious practices comes from numismatic and epigraphic sources. Therefore, this study first presents a literature review, followed by a chronological evaluation of the relevant data. Subsequently, key religious beliefs in Sillyon and their connections to the city are examined. The findings indicate that the city was home to various religious beliefs, including those centered around Apollo, Ares, Zeus, Heracles, Men, Tykhe, Demeter, Dionysus, Artemis Anaitis, Athena, Aphrodite, Hermes, Selene, Asklepios, Hygeia, Pan, Kestros, as well as Heroic and Imperial cults. The religious traditions of Sillyon, rooted in paganism, began in the early Hellenistic period and persisted until the last quarter of the 3rd century AD. Throughout this extended period, which aligns well with the city's historical development, Sillyon appears to have developed unique religious approaches. One of the most striking aspects of Sillyon's religious life was its continuity. The people of Sillyon maintained unwavering reverence for deities such as Apollo, Ares, and Zeus from the Early Hellenistic period well into the Roman era. However, the Roman period also introduced new divine figures to the city's religious landscape, enriching and diversifying its pantheon. Deities such as Men, Tykhe, Demeter, Dionysus, Artemis Anaitis, Athena, Aphrodite, Hermes, Selene, Asklepios, Hygeia, Pan, Kestros, and the Heroic and Imperial cults were incorporated into the city's religious framework. Moreover, available data suggest that certain deities—particularly Men, Tykhe, Demeter, and Dionysus—held a more privileged status in Sillyon. Additionally, the study indicates that Ares was associated with the city's military mission, Men with its topography, and Artemis Anaitis with its demographic structure. The decline of these long-standing pagan beliefs coincided with the rise of Christianity as the official religion in the 4th century AD. Although Sillyon resisted Christian influences, especially during the 3rd century AD, the absence of further data after this period suggests that the city's religious landscape underwent a fundamental transformation.

Giriş

Antik Çağ kentleri söz konusu olduğunda günlük hayatın en güçlü aktörlerinden birisini hiç şüphesiz dinsel yaşam oluşturur. Sosyal hayat bağlamında antik çağ dinî yaşamı, kenti oluşturan topluluğun bir arada hareket etmesine, birbirleriyle tekrarlayan ve böylelikle süreklilik arz eden bir temas kurmasına kaynaklık eder. Diğer yandan politeist bir yapı sergileyen içeriğiyle toplumun kentle olan ilişkisinde görünür izler bırakmasına da sebebiyet verir. Dinsel inancın belki de en önemli sembolü olan tapınaklar ve sunaklar, tanrıların onere edildiği yazılı kaynaklar ve çeşitli onur payeleri ya da sikkeler gibi kente özgü veriler bu görünür izler arasında ilk akla

gelenlerdir. Tüm bunların yanında terrakotalar, takılar ve çeşitli adak eşyaları gibi daha kişisel objelerle de kent toplumunun inançlarını takip etmek mümkün olabilmektedir. Bugün antik kentlerin dinsel yaşamı üzerine yürütülen çalışmalara da ana hatlarıyla bu veriler kaynaklık etmekte ve söz konusu veriler bir bütün içerisinde incelendiğinde ilgili kentin dinsel hayatı anlaşılır kılınmaktadır.

Buradan hareketle bu çalışmanın amacını da doğrudan kentten ele geçen ya da kentle ilişkilendirilen verilerden yola çıkarak Sillyon'un dinsel yaşamının ana hatlarıyla ele alınması oluşturmaktadır. Sillyon'un dinsel yaşamına dair bilgilerimiz arkeolojik, epigrafik ve nümismatik bulgularla desteklenen ve şimdilik sınırlı bir çerçeve çizen verilerden oluşur. Bu kapsamda dinsel geçmişe dair söylenenlerin pek çoğuna kaynaklık eden nümismatik veriler, kent dinsel yaşamının okunabildiği en yoğun buluntu grubudur. Diğer yandan kentten ele geçen tekil yazıt örnekleri de, nümismatik verilerle saptanan inançların varlığını desteklemek açısından önem taşır. Tüm bunların yanı sıra kentte yürütülen yeni kazı ve araştırmalar da Sillyon dinsel yaşamının anlaşılması adına yeni verilere ulaşmamıza kaynaklık eder. Bugüne değin doğrudan kent dinsel yaşamını konu eden sınırlı sayıda çalışma bulunur. Bütünün analiz edilmesinden uzak olan söz konusu çalışmalar, Sillyon dinsel yapısını Ares ve Men gibi belli inançlar odağında ele alır. Buradan hareketle çalışmanın ana çerçevesinde kentin inanç sisteminin bütüncül bir biçimde değerlendirilmesi ve varsa kentle ilişkilerinin kurulması amacı güdülecektir.

Sillyon Antik Kenti: Konum ve Tarihsel Çerçeve

Antik Çağ'da Pamphylia Bölgesinin önemli yerleşimleri arasında sayılan Sillyon Antik Kenti, Antalya'nın Serik ilçesine bağlı Yanköy mahallesinde bulunur (Taşkiran 2020, 2; Taşkiran 2021, 1-2). Pamphylia düzlüğünü silüetiyle bölen 235 m. yüksekliğindeki sarp bir kayalık ve bu kayalığın ovaya uzanan etekleri üzerine kurulmuş olan kent, bölge kentlerinin genel görünümünden oldukça farklı bir görünüm çizer. Bu hâliyle Sillyon sarp akropolisi ile vurgulu bir şehirleşme biçimi yansıtır. Bölgenin hiçbir kentinde böylesine ihtişamlı izlenemeyen bu görünüm, Sillyon'u stratejik açıdan da önemli kılmaktadır. Buna göre Perge ve Aspendos'un arasında konuşlanmış Sillyon, yüksek bir kayalık üzerine kurulmasının avantajıyla bir yandan ardındaki Toros Dağlarına diğer yandan da önünde Akdeniz'e kadar uzanan engin Pampylia Ovasına egemen bir yerleşim niteliği taşır. Ayrıca aynı yüksek ve sarp kayalık, doğal bir kale fonksiyonu taşımasıyla da kentin tüm tarih sahnesi boyunca askeri bir misyonla ön plana çıkmasına da kaynaklık eder.

Kentin tarih sahnesindeki görünümü hemen hemen Pamphylia Bölgesi'nin diğer yerleşimleri ile uyumlu bir kronoloji izler. Buna göre kente dair ilk bilgiler Hitit yazılı kaynaklarından gelmekte ve Hitit metinlerinde geçen *Šalluša* isminin Pamphylia lehçesinde farklı biçimlerde anılan Sillyon'u nitelediği gerekçesiyle kent tarihi Tunç Çağı'na kadar geri götürülmektedir (Tekoğlu 2000, 49; Taşkiran 2020, 2-4; Taşkiran 2021, 3). Kent tarihini somut bir şekilde okuyabildiğimiz arkeolojik veriler ise şimdilik Geometrik Dönem'e kadar uzanmaktadır. MÖ VIII. ile VII. yüzyıla tarihlenen geometrik bezemeli seramiklerle başlayan bu süreç sonrasında kent tarihi, kesintisiz verilerle Arkaik ve Klasik dönemlerde de devam etmektedir (Taşkiran 2020, 8-9; Taşkiran 2021, 3).

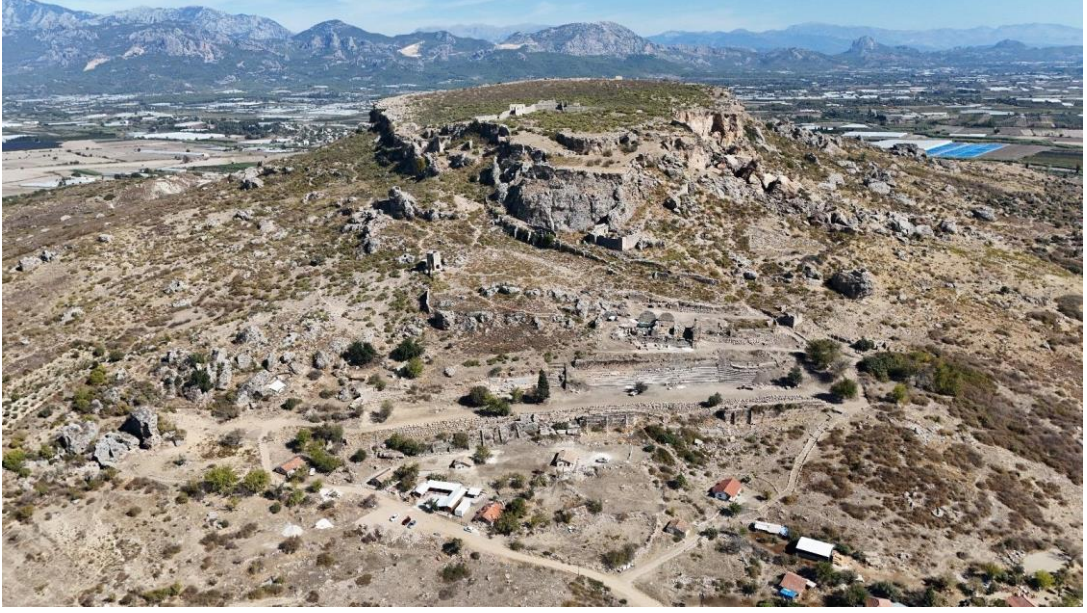


Fig.1. Sillyon Antik Kenti Genel Görünüm (Kasım 2024)
Sillyon Kazısı Fotoğraf Arşivi

Bu süreçte kentin diğer bölge kentlerine paralel bir biçimde başta Lydia ardından da Pers egemenliğine girdiği varsayılır (Taşkiran 2020, 5-7; Taşkiran 2021, 4). Özellikle Pamphylia Bölgesi'nin kısmi kesintilerle de olsa Pers egemenliğinde bulunduğu süreçte Sillyon'un bölge kentleri arasında konumu ve korunaklı kent dokusu ile bir garnizon yerleşimi olarak ön plana çıktığı varsayılmaktadır (Arslan 2008, 51; Grainger 2009, 73; Taşkiran 2020, 7-9; Taşkiran 2021, 4; Adak 2024, 59). Kentin tarih sahnesindeki görünürlüğünün yoğun bir biçimde arttığı asıl zamanı ise Hellenistik Dönem oluşturmaktadır (Taşkiran 2020, 9-13; Taşkiran 2021, 4-5). Keza Sillyon'un bu dönemde özellikle konumu, topografya ile paralel şekillenen kentleşme biçimi ve bu biçimin kente kazandırdığı askeri üst misyonu ile ön plana çıktığı bilinmektedir. Bunu doğrulayan bir aktarımla Arrianus, Büyük İskender'in Anadolu seferi sırasında Pamphylia'ya geldiğini ve İskender'in ordusuna ait bir birliğin Sillyon'a saldırdıysa da alamadığını aktarmaktadır (Arrianus Anab., I. 26. 5). Dahası aynı yazar kentin yabancı paralı askerler ve yerlilerden kurulmuş bir savunmaya sahip olduğunu da vurgulamıştır. Bu aktarım ve detayları temelde kentin öncesinde bir Pers garnizonu olduğu fikrini de güçlendirmektedir (Taşkiran 2020, 8). Sillyon her ne kadar dönemin başında İskender'e hemen teslim olmamışsa da onun ölümü akabinde diğer bölge kentleriyle paralel bir biçimde Hellenistik kralların gücünü kabul etmek durumunda kalan bağımsız bir kent devleti olmuştur. Roma İmparatorluk Dönemi'ne gelindiğinde özellikle *Pax Romana* ve onu takip eden yüzyıllar ile Sillyon, büyük ölçekli bir kent hâline gelmiştir. Gerek mimari gerek ise arkeolojik ve epigrafik buluntular ile açıklıkla takip edilebilen bu durum kentin Roma İmparatorluk Dönemi'nde bölgenin önde gelen kentleri arasında yer bulduğuna işaret etmektedir (Taşkiran 2020, 13-15; Taşkiran 2021, 5-6). Ne var ki Roma İmparatorluk Dönemi'nin sonlarına gelindiğinde kent yavaş yavaş küçülmeye başlamış ve savunma odaklı yapılaşması ile dikkat çeken bir hâl almıştır (Taşkiran 2021, 6-8). Tüm bu küçülmeye rağmen Bizans Dönemi'nde kent önemli bir dinsel misyon üstlenerek Piskoposluk merkezi olmuştur. Bölgenin Türkleşmesine kadar kesintisiz bir yerleşime sahip olan kentte, Türk-İslam Dönemi'ne tarihlenen yapıların varlığı dikkat çeker (Taşkiran 2020, 21-22; Mıynat 2020, 197-208; Palalı 2020, 209-222).

Sillyon'un bu tarihi geri plan içerisinde kesintisiz bir yerleşim alanı olması durumu, pek tabi

ki kent kimliğinin en önemli enstrümanı olan sosyal hayatın biçimlenmesi adına da belirleyicidir. Dolayısıyla bu çalışmanın asıl odağını oluşturan “Sillyon dinsel yaşamını” anlamak için de yaşanan tüm bu tarihi arka plan büyük önem arz etmektedir. Nitekim yaşanan siyasi ve sosyal değişimler hiç şüphesiz Sillyon’un gerek askeri misyonu gerek ise yerli ve yabancı diğer unsurları ile birleştirildiğinde kentin dinsel yaşam karakteristiğinin de anlaşılmasına kaynaklık etmiş olmalıdır. Çalışmanın buradan sonraki kısmında saptananlar dahilinde yaşanan bu değişimler ele alınarak Sillyon dinsel yaşamının genel karakteristiği anlaşılmalı çalışılacaktır.

Sillyon Antik Kenti Dinsel Yaşamına Dair Veriler

Sillyon dinsel yaşamına dair bilinen en erken veriler, Hellenistik Dönem’in başlarına tarihlendirilen sikkelerden gelir. Temelde bu zaman dilimi, kent tarihinin Tunç Çağına kadar geri gittiği düşünüldüğünde görece geç bir dönemi kapsar. Ancak ilgili dönemlere dair verilerin pek çoğunun yalnızca az sayıdaki yazılı kaynaklardan gelmesi ve dinsel inançlar bağlamında bölgedeki verilerin tek kaynağının bölgenin en erken kazılarında Perge’de olduğu düşünüldüğünde söz konusu durum pek de şaşırtıcı değildir (Dağlı-Dinçer 2024, 316). Diğer yandan bu durum sebebiyle kent dinsel yaşamının bilinen başlangıcını oluşturan erken Hellenistik Dönem tarihi de son derece önemlidir. Zira bu veriler bir yandan doğrudan kendi döneminin dinsel bakış açısını barındırırken diğer yandan da şimdilik herhangi bir bilgiye sahip olmadığımız erken dönem inançları için bir geçiş periyodu misyonu da taşıyor olmalıdır.

Erken Hellenistik Dönem kent sikkelerine baktığımızda kent dinsel yaşamında ön plana çıkan isimlerini; Apollon, Ares ve Zeus oluşturur (SNG Copenhagen, pl. 13, 437-441; SNG Pfälzer, pl. 47, 897-906; Köker 2011, 37-38). Diğer yandan bazı kent sikkelerinde Herakles’de karşımıza çıkar (Köker 2011, 37-38). Dönem sikkelerinin popüler tanrılarından olan Apollon, Ares ve Zeus, sikkeler üzerinde paydaş bir birliktelik içerisinde görülürler. Buna göre Apollon ve Ares her daim sikkelerin ön yüz görünümünü oluştururken, Zeus ise her iki tanrının görüldüğü sikkelerin arka yüzlerinde farklı görünümleri ile karşımıza çıkar. Apollon ve Zeus’un birlikteliğinde ön yüz betimi olan Apollon; başında defne çelengiyle sağa dönük bir biçimde tasvir edilirken (SNG Copenhagen, pl. 13, 437,439; SNG Pfälzer, pl. 47, 901-906), arka yüzde görülen Zeus ise “Zeus Aetophoros” görünümünde, taht üzerinde oturur pozisyonda, öne uzattığı sağ elinde bir kartal, sol eliyle ile ise bir asayı tutarken betimlenmiştir. Ayrıca bazı sikkelerde tanrının görünümü yerine yalnızca yıldırım demetine de yer verilmiştir (SNG Copenhagen, pl. 13, 438). Diğer taraftan aynı döneme tarihlendirilen bir başka grupta ön yüzde miğferli Ares başına, arka yüzde ise Zeus’un ayakta, önünde yıldırım demetiyle tasvir edildiği bir başka görünümüne de yer verilmiştir (SNG Copenhagen, pl. 13, 440-441; SNG Pfälzer, pl. 47, 892-900). Ayrıca Apollon, Ares ve Zeus odaklı bu görünümle aynı yahut bazı ufak farklılıklar ile MÖ III. yüzyıl sonrasından Roma İmparatorluk Dönemi’ne kadar devam eden *pseudootonom* kent sikkelerinde de kullanılmıştır (SNG Pfälzer, pl. 48, 907-920). Bu süreçteki en büyük yenilik; Zeus’un ön yüze alınıp arka yüzde ise ayakta sağ elinde mızrak sol elinde kalkarıyla Ares’e yer verilmesidir (SNG Pfälzer, pl. 48, 917-919). Diğer yandan ise özellikle ön yüzünde Ares’in bulunduğu kent sikkelerinin arka yüzünde -daha ziyade Apollon sikkelerinin tercihi olan- tahtta oturan Zeus’un görülmesi de bu süreçte yaşanan değişimlerden (SNG Pfälzer, pl. 48, 910-915). Hellenistik Dönem kent pantheonunun bir diğer ismi Herakles’dir (Köker 2011, 37-38). Tanrı, kent sikkelerinin ön yüz betiminde başında aslan postuyla tasvir edilirken, arka yüzde de yine onunla ilişkili olan lobuta yer verilmesi bu dönemde Herakles’in kent için önemli bir tanrısal figür olduğunu kanıtlamaktadır (Wildwinds Online, no.13985). Hellenistik Dönem genelinde hakim olan bu eril tapınımların yanı sıra MÖ IV. yüzyıla tarihlendirilen bir yazıt üzerinde Wanassa’nın da adı okunmaktadır (Dağlı 2024, 318). Hellenistik Dönem üzerine inşa edilen Roma İmparatorluk Dönemi dinsel yapısı; bir yandan kent dinsel

yaşamında etkin olan tanrıların varlığını koruduğu diğer yandan ise onların yanına yeni inançların eklenmeye başladığı bir süreci de beraberinde getirmiştir. Ayrıca bu süreçte kent dinsel yaşamını anlamaya yönelik başvuru verileri de artmış, Hellenistik Dönem’de yalnızca nümismatik verilerle sınırlı olan bilgilere Roma İmparatorluk Dönemi’nde epigrafik verilerin de eklenmesiyle kent dinsel yaşamı daha anlaşılır bir çerçeve çizmeye başlamıştır. Bu bağlamda Sillyon’un Roma İmparatorluk Dönemi inançları arasında şüphesiz ilk anılması gereken isimlerini Hellenistik Dönem’den itibaren kentte tapınım gören Apollon, Ares, Zeus ve Herakles oluşturur (SNG Copenhagen, pl. 13, 451; SNG Pfälzer, pl. 48, 921, pl. 49, 947). Diğer yandan ilk kez Roma İmparatorluk Dönemi ile birlikte Demeter, Dionysos, Hermes, Men, Tykhe, Selene, Aphrodite, Pan, Athena, Asklepios, Hygeia, Artemis Anaitis ve imparatorluk kültü gibi inançların ilgi gördüğü de bilinir (SNG Copenhagen, pl. 13, 444-451; SNG Pfälzer, pl. 48-50, 921-960; RPC Online, vol. 3, no. 2712, 81393, 82205, vol. 6, no. 6200; vol. 4.3. no. 10217, vol. 7.2, no. 2515, vol.8, no. 21101, 21103). Çoğunluğu nümismatik verilere dayanan bu inançlardan bazılarının hem gösterdiği süreklilik hem de epigrafik kaynakların desteklediği kült detaylarıyla çok daha fazla ön planda olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda özellikle Apollon, Ares, Zeus, Tykhe, Men, Demeter ve Artemis Anaitis gibi isimler ile imparatorluk kültü gibi inançların güçlü varlığı dikkat çekicidir. Tüm bu veriler bir bütün olarak incelendiğinde; Sillyon antik kentinde bir yandan Hellenistik Dönem’den Roma İmparatorluk Dönemi’ne kesintisiz takip edilen verileriyle istikrarlı ve geleneksel bir yapı izlenirken diğer yandan da değişen siyasi ve sosyal yapıya koşut gelişen yeniliklerle şekillenmiş bir pantheonun olduğu anlaşılır. Ancak kent dinsel yaşamı söz konusu olduğunda her durumda baskın olanın süreklilik olduğu da aşıkardır. Konunun detaylarının anlaşılması adına başta süreklilik arz eden inançlar ile sonradan kent pantheonunda yer edinen önemli bazı tanrı ve tanrıçaları sırasıyla ele almak yerinde olacaktır.

Apollon: Kimliği ve kökeni üzerine pek çok tartışma bulunan Apollon, Anadolu’nun pek çok bölgesinde olduğu gibi, Pamphylia Bölgesi’nde de ayrıcalıklı bir yere sahiptir (Özdemir 2016, 28-35; Dağlı 2020, 87-114). Tanrının bölgedeki varlığı MÖ V. yüzyıla kadar geri gitmekte ve bölge kentlerinden özellikle Side de önemli bir tapınım olarak karşımıza çıkmaktadır (Alanyalı 2011, 76-78; Dağlı 2020, 87-100). Ayrıca Perge ve Aspendos gibi kentlerde de tanrının varlığı bilinmektedir (Dağlı 2020, 109-114). Sillyon’daki varlığı ise MÖ IV. yüzyıl ile başlamakta hem kent sikkeleri üzerinde ikonografilerine hem de yazıtlar üzerinde ismine rastlanmaktadır. Erken Hellenistik Dönem kent sikkelerinde Apollon ön yüz görünümü olarak (Fig. 2), başında defne çelengiyle sağa dönük bir biçimde tasvir edilmiştir (SNG Copenhagen, pl. 13, 437, 439; SNG Pfälzer, pl. 47, 901-906).



Fig. 2. Hellenistik Dönem Kent Sikkelerinde Apollon ve Zeus
https://www.wildwinds.com/coins/greece/pamphylia/sillyum/SNGCop_437.jpg

Tanrının varlığına MÖ IV. yüzyıl ortasına tarihlendirilen Pamphylia dialekti ile yazılmış bir yazıt üzerinde de rastlanılmış ve o burada o en bilindik sıfatlarından biri olan *pythia* epitheti ile anılmıştır (Brixhe 1976, 167-169, no. 3, 185). Tanrıyı Delphi ile ilişkilendirilen bu epithetin erken Hellenistik Dönem’deki varlığı onun sonraki dönemlere hangi özelliklerle taşındığının

anlaşılması bağlamında son derece önemlidir. Keza tanrı erken Hellenistik kent sikkelerindeki varlığını *pseudootonom* sikkelerle de sürdürmüş ve akabinde Roma İmparatorluk Dönemi kent sikkeleriyle devam eden süreçte de ona olan bu ilgi artarak devam etmiştir. Tanrı, Augustus, Tiberius, Vespasian, Trajanus, Hadrianus, Antonius Pius, Lucius Verus, Commodus ve Septimus Severus Dönemi sikkelerinin sevilen arka yüz görünümü olarak (Fig. 3) bazen başında defne çelengi bulunan bir büst şeklinde bazen ayakta lirini çalarken yahut bazı basımlarda, üç ayaklı kazana yaslanmış bir biçimde tasvir edilmiştir (SNG Pfälzer, pl. 48, 920, 922-928; RPC Online vol. 1, no.3375-3380; vol. 3, 2708-2710; vol. 4.3, no. 17244, 17348, 25183, 25178, 11054, 3562, 5726; vol. 5.3, no. 82404, 82407, 82450, 82456).



Fig. 3. Roma İmparatorluk Dönemi Kent Sikkelerinde Apollon

RPC Online, vol. 1, no. 3380; RPC Online, vol. 4.3, no. 17244, 5726.

Roma İmparatorluk Dönemi'ndeki tüm bu görsel yoğunluğun yanı sıra onun adına aynı döneme tarihlenen iki yazıt üzerinde de rastlanılmıştır. Yazıtlardan biri üzerinde içeriği açık olmasa da tanrının doğrudan adı okunurken, diğer yazıtta ise Apollon'un kentte bir rahibe sahip olduğu belirtilmiştir (Lanckoroński 2005, 65, 172-174, no. 54, no. 57). Dolayısıyla gerek sikkeler ve yazıtlardaki varlığı gerek ise bir rahip ile temsil edilmesi, Apollon'un MÖ III. yüzyıldan MS III. yüzyıl başına kadar giden bir süreklilik içerisinde Sillyon'un önde gelen inançlardan biri olduğunu ortaya koyar. Ayrıca tanrının kentte MÖ IV. yüzyıldan itibaren *pythia* epitheti ile anılması, Roma İmparatorluk Dönemi'nde ise sikkelerde doğrudan kehanet ile ilişkilendirilen üç ayaklı kazana yaslanırken betimlenmesi (Fig. 3) ve yanı sıra bir rahip ile temsil edilmesi onun kentte bilicilikle ilişkili bir tapınımı olduğuna ve bir kutsal alanı olabileceğine işaret eder (SNG Pfälzer, Lev 49, 935; RPC Online, vol.3, no.82456; vol. 4.3, no. 5726). Bu noktada; yakın zamanda bilim dünyasına sunulacağı üzere tapınak terasındaki yapılardan Tapınak B'nin tanrının kentteki güçlü varlığıyla ile kronolojik paralelliği göz önünde bulundurularak Apollon'a adanmış olabileceği düşünülür.

Ares: Kent Pantheonunda Hellenistik Dönem'den Roma İmparatorluk Dönemi içlerine kadar süreklilik gösteren bir diğer tanrı Ares'tir. Pamphylia Bölgesinde tanrının varlığı Aspendos, Syedra, Side gibi kentlerde belgelenmiştir (Dağlı 2020, 244-246; Özdemir & Taşkiran 2021, 111-113). Bununla birlikte o, özellikle Sillyon'da ayrıcalıklı bir yere sahiptir (Özdemir & Taşkiran 2021). Tanrının kentte ortaya çıkışı ve uzun soluklu varlığı Sillyon'un askeri misyonu ile Ares'in savaşçı tanrı fonksiyonu arasındaki kurulan bir paralelliğe dayanmaktadır (Özdemir & Taşkiran 2021, 117-118).



Fig. 4. Hellenistik Dönem Kent Sikkesinde Ares
Wildwinds Online, no. 3509.



Fig. 5. Roma İmparatorluk Dönemi Kent
Sikkelerinde Ares
RPC Online, vol. 5.3, no. 82164, 82423.

O, ilk kez MÖ IV-III. yüzyıla tarihlenen sikkelerin ön yüzünde profilden, sakallı ve başında Korinth miğferiyle betimlenmiştir (SNG Copenhagen, pl. 13, 440-441; SNG Pfälzer, pl. 47, 892-900. Özdemir & Taşkiran 2021, 112-113, fig. 2-3). Oldukça tipik olan bu tasviriyile *pseudootonom* basımlarla da Roma İmparatorluk Dönemi içlerine kadar görsel varlığını korumuştur (Özdemir & Taşkiran 2021, 114-115, fig 4). Ancak bu tekil görünüm yine *pseudootonom* sikkelerle çeşitlenmeye başlamış ve tanrının yalnızca portresini gördüğümüz sikkelerin yanında ayakta tasvirlerine de yer verilmiştir. Bu yeni görünümünde Ares, arka yüz betimi olarak ayakta, kısa askeri kıyafetli, yukarıya kaldırdığı sağ elinde bir mızrak, sol elinde ise bir kalkanla ileriye doğru hareket eder bir biçimde tasvir edilmiştir (SNG Pfälzer, pl. 48, 917-919; Özdemir & Taşkiran 2021, 116, fig. 5). Temelde bu tasviri tanrının savaşçı misyonunun bir yansıması olarak görmek mümkündür. Diğer yandan Roma İmparatorluk Dönemi'nin farklı imparatorları zamanında basılan (Marcus Aurelius, Commodus, Septimus Severus, Caracalla, Elagabalus Dönemlerinde) Sillyon kent sikkelerinin arka yüz betimlerinde de bu misyonun yansıtıldığı farklı görünümleri de söz konusudur. Ares bu yeni tiplerden ilkinde; ayakta, miğferli başı profilden, gövdesi 4/3 cepheden, üzerinde pelerini olan kısa askeri bir kıyafetle, yana açılan sağ eliyle yere dayalı mızrağı, sol eliyle ise yerde duran kalkanı tutarken betimlenmiştir (Fig. 5) (SNG France, pl. 51, 969-970; Özdemir & Taşkiran 2021, 114, 116, Fig. 7-9). Mars Ultor olarak anılan ve tanrının intikamcı misyonunu yansıtan bu ikonografi, Roma İmparatorluğu söz konusu olduğunda imparatorluğun gücü ve zaferlerini sembolize eden bir anlam taşır (Simon 1984, 515, no. 24-24a; Özdemir & Taşkiran 2021, 116-117). Bu ikonografinin bir varyasyonu olabilecek bir başka sikkede ise (Fig. 5) tanrı gövdesi cepheden, başı sağa dönük, kısa askeri kıyafetli, sağ eliyle yere dayalı mızrak, arkaya götürdüğü sol elinde ise bir *parazonium* tutarken betimlenmiştir (Özdemir & Taşkiran 2021, 114, fig. 10). Tanrının kentteki varlığını kanıtlayan bu verilerin tamamına bakıldığında zaten onun da ana misyonu olan savaşçı rolün baskın olduğu görülür. Yukarıda da dile getirildiği gibi Sillyon Pampylia Ovasına egemen, yüksek ve sarp bir kayalık çevresinde şekillenmiş bir şehir karakteristiğine sahiptir. Bu ana karakter kent yaşamını barındıran tüm yapılarıyla Sillyon'un doğal bir kale yerleşimi gibi savunma açısından avantajlı misyonuyla anılan bir kent olmasına kaynaklık eder. Doğal kale kent görünümünün yanı sıra kentte surlar, kule ve bastion gibi yapıların varlığı da bu durumu destekler (Taşkiran 2021, 44-49). Tüm bu avantajlara Ares'in kent pantheonundaki varlığına yeniden bakılacak olursa kent ve tanrı arasındaki paydaşlık çok daha açık bir biçimde anlaşılır. Çünkü burada sıralanan şehirleşme avantajlarının yanı sıra, Klasik Dönem'de Pamphylia Bölgesi'nin Perslerle kurduğu güçlü ilişkide Sillyon'un bir garnizon olarak tercih edildiği düşünülür (Bosch 1957, 19; Brandt 1992, 29; Arslan 2008, 51; Grainger 2009, 73; Taşkiran 2020, 7-8; Adak 2024, 59). Dolayısıyla tanrının erken Hellenistik Dönem'de kentin en önemli tanrısal figürlerinden biri olarak ortaya çıkması da

olasılıkla Sillyon'un taşıdığı bu askeri misyona koşut bir anlam taşır ve hiç şüphesiz bu anlam kesintisiz bir biçimde Roma İmparatorluk Dönemi içlerine kadar da sürer (Özdemir & Taşkiran 2021).

Zeus: Erken Hellenistik Dönem'den itibaren Sillyon pantheonunun popüler isimlerinden olan Zeus, kent sikkelerinde Apollon ve Ares ile paydaş bir biçimde karşımıza çıkar (Fig. 2). Tanrı bu paydaşlıkta her iki tanrının ön yüzü betimi olduğu sikkelerde arka yüzlerde kendini gösterir. Apollon ile olan paydaşlığında Zeus (Fig. 2), taht üzerinde oturur pozisyonda, öne uzattığı sağ elinde bir kartal, sol eliyle ise bir asayı tutarken “*Zeus Aetophoros*” tipinde izlenir (SNG France pl. 51, 956; SNG Pfälzer, pl. 47, 904-906). Diğer taraftan aynı döneme tarihlendirilen bir başka grupta ön yüzde miğferli Ares başına, arka yüzde ise ayakta önünde bir yıldırım demetiyle Zeus'un tasvir edildiği görülür (SNG Copenhagen, pl. 13, 440-441; SNG Pfälzer, pl 47, 892-900). Çağdaş bir başka örnekte ise tanrının sureti olmaksızın yalnızca yıldırım demetine yer verilir (SNG Copenhagen, Lev. 13, 438). MÖ 3. yüzyıla gelindiğinde ise tanrı hem elinde şimşek demeti ile ayakta, hem de “*Zeus Aetophoros*” tipinin varyasyonu olan tahtta oturmuş, mızrağa dayanmış ve patera taşıırken görülür (SNG France, pl. 51, 960-965). Tanrının kentteki bu süreklilik gösteren ikonografi çeşitliliği, MÖ 3. yüzyılın ardından Roma İmparatorluk Dönemi'ne kadar devam eden *pseudootonom* kent sikkelerinde de tekrar edilir (SNG Pfälzer, pl. 48, 907-920). Bu süreçteki en büyük yenilik; bazı basımlarda Zeus'un ön yüze alınmasıdır (SNG Pfälzer, pl. 48, 917-919). Roma İmparatorluk Dönemiyle birlikte tanrının bu kuvvetli varlığı görece -belki de kent pantheonundaki bazı inançların çok daha fazla ön planda olmasından dolayı- azalır.



Fig. 6. Roma İmparatorluk Dönemi Kent Sikkesinde Athena, Zeus, Hera

RPC Online, vol. 4.3, no. 10217.

Bu süreçten sonra tanrı, Commodus Dönemi kent sikkelerinin arka yüzünde (Fig. 6) Hera ve Athena ile birlikte gösterilir (RPC Online, vol. 4.3, 10217). Özellikle Zeus tapınımı bağlamında dikkat çekici olan ve literatürde Capitoline Triad olarak tanımlanan bu görünüm; İ. Dağlı-Dinçer tarafından, çok doğru bir biçimde Sillyon ile Roma İmparatorluğu arasında kurulmak istenilen bir bağ ve kentte bulunması olası İtalik aileler ile ilişkilendirilmiştir (Dağlı 2020, 195-195). Ki kentten ele geçen bazı yazıtlar üzerindeki isimlerin varlığı da bu durumu desteklemektedir (Tüner-Önen 2008, 68-72; Dağlı 2020, 195). Tanrının kentteki misyonunu tanımlayan bir başka veri de “*Zeus Soteros*” kimliğinin okunduğu bir yazıttır (Pace 1921, 31, No. 17; Dağlı-Dinçer 2020, 195). Tanrının en bilinen epithetlerinden olan bu sıfat Zeus'u kurtarıcı olarak tanımlamaktadır. Tüm bu bilgilerden yola çıkarak anlaşılmaktadır ki Zeus, Sillyon'da Hellenistik Dönem'den Roma İmparatorluk Dönemi'ne takip edebildiğimiz verilerle varlığını sürdürmüş ve her durumda o, -tekil ya da bir triadın parçası olarak- kentin süreklilik arz eden inançları arasında etkin bir yer bulmuştur.

Men: Antik çağ dinsel yaşamının en önemli göksel fenomenleri şüphesiz ay ve güneştir. Bu nedenle henüz çok erken dönemlerden beri onlara büyük bir ilgi duyulmuş ve tanrıların bazıları doğrudan güneş, bazıları ise ay ile ilişkilendirilmiştir. Özellikle Roma İmparatorluk Dönemi

sonrasında bu durum çok daha belirginleşmeye başlamış ve imparatorluk nezdinde de zaman zaman güneş ve ay odaklı Helios, Selene, Sol, Men gibi tapınımları da fazlasıyla ön plana çıkmıştır. Anadolu söz konusu olduğunda ise bu tapınımlar içerisinde özellikle Helios ve Men ayrıcalıklı bir yer edinmiştir. Keza Sillyon dinsel yaşamında da Men, Roma İmparatorluk Dönemi'nin güçlü bir dinsel figürü olarak yer bulmuştur (Özdemir 2020, 117-130). Tanrının Anadolu'daki varlığı Hellenistik Dönem ile başlamış ancak yükseliş süreci ise Roma İmparatorluk Dönemi'nde gerçekleşmiştir (Lane 1971, 19-155; Lane 1976, 17-66). Bu noktada Sillyon da tanrının Roma İmparatorluk Dönemiyle birlikte güçlü tapınıma sahip olduğu kentler arasında yer bulmuştur. Men'in ana karakteri her ne kadar ay ile bağlantılı açıklansa da temelde pek çok farklı misyonu bünyesinde barındırmaktadır. O, sağaltıcı, koruyucu, suları ve nehirleri yöneten, tarım alanlarının bereketinden sorumlu, hatta bilicilik gibi pek çok tanrısal özellik ile anılır (Lane 1976, 66-80, 107; Özdemir 2020, 119). Çeşitlilik arz eden tüm bu fonksiyonlar içerisinde tanrının Sillyon'da inancının hangi çerçevede temellendiği kesin olarak bilinmemektedir. Ancak konu üzerine daha önce yapılan çalışmalarda detaylarıyla üzerinde durulduğu gibi, onun su ve bereket ile ilişkili misyonu şimdilik kentle bağlantılı bir anlam çıkarmamıza olanak tanımaktadır (Özdemir 2020, 125). Sillyon'da yerleşimin ana karakterini oluşturan akropol kayalığı, içerisinde yoğun çatlak ve yarıklara sahip kireçtaşı bir kayaç oluşumudur. Bu kayaç oluşumu özellikle yağmur sularını içine hapsederek yoğun bir su kaynağı görevini üstlenmekte ve su ihtiyacının çok olduğu bir kent için de bu durum büyük bir avantaj gibi gözükmektedir. Ancak suyun özellikle çatlak ve yarık tabanlarındaki yoğunluğu ile kayaç dokuyu parçaladığı ve kütleler hâlinde koparak düşmelere sebebiyet verdiği düşünüldüğünde bu durumun görünenin ötesinde hayati bir önem taşıdığı da anlaşılmaktadır (Kumsar & Taşkiran & Horiuchi 2019, 896-900). Dolayısıyla Men'in yönettiği elementlerden biri olarak su ve suyun gücü, Sillyon'un ana odağındaki kayaç tepedeki yaşamın varlığı için hem bir zorunluluk hem de suyun kayaya verdiği tahribatla yapısal olarak yıkıcı bir güç gibi görülmektedir. Nitekim kentin tiyatrosunda olduğu hâliyle bazı yapılarının bu yıkım sebebiyle bugün olmayışı düşünüldüğünde, tanrının odağında su olan bu tezat sebepler gereği kentte sığınılan bir ilah olması muhtemel olabilir (Özdemir 2020, 125). Diğer yandan kentte tespit edilen ve kutsal fonksiyon taşıdığı düşünülen "Dromoslu Yapı" olarak anılan bir su yapısının da tanrı ile bağlantılı olabileceği üzerinde durulur (Özdemir 2020, 125). Yine de Men'in kent pantheonundaki güçlü varlığının şimdilik en belirgin kanıtı sikkeler üzerindeki varlığıdır (Fig. 7). Bununla birlikte bu varlığın yoğunluğu tek başına tanrının Roma İmparatorluk Dönemi'nde kent için ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır. Men, ilk kez MS II. yüzyılın ikinci çeyreğine denk gelen Antonius Pius Dönemi kent sikkelerinde görülmeye başlanmış ve MS III yüzyılın üçüncü çeyreğinde basılan Aurelianus Dönemi sikke basımlarına kadar da bu varlığını korumuştur (Özdemir 2020, 120-123).

Kentte görüldüğü ilk sikkelerde Men, binici tanrı ikonografisiyle sağa dönük bir at üstünde, onu tanımamıza kaynaklık eden omuzundan çıkan hilal ve başlığıyla tasvir edilmiştir (Fig.7) (Lane 1975, 134, pl. 46.1; RPC Online, vol.4.3, no. 10676). Takip eden süreçte ise önce ayakta, elinde çam kozalağı tutarken bir ayağıyla boğa başına basar biçimde sonra ise omuzlarında çıkan hilalle bir büst biçiminde ve bazen de bir altar önündephiale ile sunu pozisyonunda betimlenmeye başlanmıştır (Lane 1975, 134-135, pl. 46, 3-4; RPC Online, vol.3, no. 82400, 91332; vol.4.3, no. 10676, 10412, 4030, 5723-5725; vol.5.3, no. 89793; vol.6, no. 30241, 6192-6193, 6204, 6208, 6211; vol. 7.2, no. 2513; vol.8, no. 21102, 21106,77443; vol. 9, no. 1137, 1139; vol. 10, no. 62574, 62770, 62778, 62781, 90293).



Fig.8. Roma İmparatorluk Dönemi Kent Sikkelerinde Men

RPC Online, vol. 4.3, no.10676; vol. 6, no.6204; vol.5.3, no.82397; vol.10, no.62793.

Bu görünümünün her biri Aurelianus Döneminde tanrının görünürlüğü nihayetleninceye kadar kent sikkelerinde kullanılmaya devam etmiştir (Fig.7). Diğer yandan özellikle Aurelianus Dönemi sikkelerinin arka yüzünde tanrıyla birlikte görülen “Σιλλυέων Θεου Μηνός ’Ασύλου” (Sillyonluların Tanrısı Men Asylos) ifadesi de Men’in kent için ne denli önemli olduğunun kanıtıdır (RPC Online, vol. 10, no. 62793, 85227). Konu üzerine yapılan çalışmalar bu tanım gereği Men’in en azından MS 3. yüzyılda Sillyon’da baş tanrı olarak saygı görmüş olabileceği ve bununla ilintili olarak da kentte bir tapınağa sahip olması gerektiği üzerinde durulmuştur (Lane 1976, 44-51; Rigsby 1996, 455; Özdemir 2020, 123). Bugün tanrının tapınağına dair kesin bir arkeolojik verimiz olmasa da Geta sikkeleri üzerinde görülen ve tanrı Men’i elinde bir phiale ile altar önünde betimleyen tasvir de onun kentteki olası bir kutsal alanına işaret ediyor olabilir (Lane 1975, 139, pl. 49, 19; Özdemir 2020, 123).

Tykhe: Varlığı her ne kadar *Theogonia* ile erken yazınsal geleneğe dayansa da Tykhe’nin şans ve talihle ilişkilendirilen inanç formuyla yaygın bir biçimde kabul görmesi Hellenistik Dönem ile birlikte vuku bulmuştur (Hesiodos Theo. 360; Okan 2016, 3-5). Tanrıça bu yeni süreçte kentlerin talihi ve bereketi ile ilişkilendirilirken yeni kurulanlar başta olmak üzere pek çok kentte saygı duyulan ve adına tapınaklar adanan bir inanç hâline dönüşmüştür. Anadolu kentleri için de paralel olan bu süreçte tanrıça şans ve talihin hem iyi hem de kötü yanlarının temsiline yanı sıra denizler ile de ilişkilendirilmiştir (Okan 2016, 4). Tykhe’nin Pamphylia Bölgesi’ndeki varlığı da Hellenistik Dönem’e dayandırılmakla, ancak bölgede popülerlik kazandığı asıl zaman dilimini ise Roma İmparatorluk Dönemi olduğu bilinmektedir (Dağlı-Dinçer 2020, 287 vd; Dağlı 2024, 320-321). Atteleia, Perge, Sillyon, Side, Aspendos, Lrybe gibi yerleşimler tanrıçanın bu dinsel öneminin takip edildiği şehirler arasında sıralanır (Alanyalı 2011, 81-82; Dağlı-Dinçer 2020, 287-301). Özellikle MS II. yüzyılla başlayan bu yükselişte Sillyon’da önemli bir yer tutar ve onun kentte ki güçlü varlığı hem epigrafik hem de nümismatik veriler ile kanıtlanır.



Fig. 8. Roma İmparatorluk Dönemi Kent Sikkelerinde Tykhe

RPC Online, vol. 5.3, no. 81839; vol. 10, no. 62768, 62752.

Bu bağlamda tanrıçanın kent için önemini vurgulayan en dikkat çekici veriyi, MS II. yüzyıl ortalarına tarihlendirilen bir onurlandırma yazıtı oluşturur (Lanckoroński 2005, 175, No.58; Gökalp 2001, 76-77, T. 135, 12-24). Kentin hayırseverlerinin anıldığı söz konusu yazıtta Menodora isimli bir kadının fildişi ve altın kaplama işleriyle bir Tykhe tapınağı yaptırdığı, ayrıca bu tapınağın içindeki kutsal eşyaları da sağladığı bildirilir (Gökalp 2001, 76-77, T. 135, 12-24). Tapınak için gümüş bir masa, heykel ve yapının etrafında olduğu anlaşılan stoalar ve plintheler de yine Menodora'nın yaptığı bağışlar içerisinde sıralanır. Yazıtın ilgili satırları N. Gökalp tarafından şu şekilde çevrilmiştir; "...*Annesi hem tapınağı hem de içindeki kutsal şeyleri yaptırdı. Ki bunlar 300000 ve 14 denardan basisi çevresindeki işleriyle altın kaplama ve fildişi bir Tykhe Tapınağı, gümüş masa, plintheler, stoa'lar, heykeldir. Herşeyi oğlunun anısı ve onuru için yaptırdı.*" Tykhe'nin kentteki konumu açısından son derece önemli olan bu yazıtın yanı sıra tanrıçanın kent sikkelerindeki M.S. II. yüzyılın sonundan MS III. yüzyılın ikinci yarısına değin hemen hemen kesintisiz uzanan varlığı da onun kentteki önemini destekler. İlk kez Commodus Dönemiyle kent sikkelerinde görülen Tykhe sırasıyla Septimus Severus, Geta, Elagabalus, Othocilia Severa, Trebonianus Gallus, Gallienus, Salonina Valerianus ve Aurelianus dönemleri (SNG Pfälzer, pl. 49,936, 941, 943, 945; pl. 50, 951-955, 958-959; RPC Online vol.4.3, no.11012; vol. 5.3, 81839, 82415; vol. 6, no. 6195, 6209; vol.7.2, no. 2514; vol.8, no. 21100; vol.9, no. 1136, 1138; vol. 10, no. 62748, 62771, 62752, 62795, 74043) sikkelerinin de sevilen arka yüz betimi olur. Tanrıça bu uzun süreç içerisinde çoğunlukla onu ayakta sağ eliyle gemi dümeni sol kolunda bereket boyunuzu tutarken gösterildiği yaygın görünümüyle karşımıza çıkar (Fig. 9). Görece daha az olmakla birlikte Elagabalus ve Gallienus dönemlerine tarihlendirilen bazı sikkelerde ise taht üzerinde yahut bir kayalık üzerinde otururken de görülür (Fig. 9) (SNG Pfälzer, Lev. 49, 493, Lev. 50, 55; RPC Online, vol.10, no. 62752, 62768). Tanrıçanın Antiokheia Tykhesi'nin bir varyasyonu olacak şekilde kayalık üzerinde otururken ayaklarının altında gösterilen Kestros Irmağı kişileştirmesiyle tasvir edilişi bölge genelinden de tanınan bir tipin kentte tercih edilmesi olarak yorumlanabilir (RPC Online, vol.10, no. 62768; Dağlı-Dinçer 2020, 299). Diğer yandan olasılıkla bu ikonografilerden biri muhakkak Menodora'nın yaptırdığı kült heykelini de refere ediyor olmalıdır. Tanrıçanın sikkelerdeki varlığı ile Menodora yazıtının bize sunduğu detaylarla birleştirildiğinde Tykhe Roma İmparatorluk Dönemi Sillyon'unun en kurumsal inançlarından birine dönüşür. Zira bugün tespit edilememiş olsa da -belkide tapınak terasındaki Tapınak A?-tanrıçanın kentte bir tapınak ve kült heykeline sahip olduğu bilinmektedir. Ayrıca olasılıkla tapınağın inşasını üstlenen Menodora'da, bu kült ile yakından ilişki içerisindeydi. Çünkü kentten ele geçen iki farklı yazıtta o, "bütün tanrıların yaşam boyu rahibesi" ve "kutsal şeyleri öğreten kişisi" olarak da anılmaktadır (Lanckoroński 2005, 176-177, No.59-60; Gökalp 2001, 77-79, T. 136-137). Onun Tykhe'ye gösterdiği bu ilgide muhakkak ilah olan şans ve talih temsili ile kendisinin kenti için öne çıkan hayırsever kimliğini örtüştürme niyeti de söz konusudur.

Artemis Anaitis: Anadolu'nun paganik inançları içerisinde sürekliliği üzerine en çok tartışılan tanrısal kimliklerinden birini hiç şüphesiz Artemis oluşturmaktadır. Tanrıçanın varlığı her ne kadar Artemis ismiyle Yunan dinsel geçmişi ile ilişkilendirilse de onun Anadolu'nun farklı bölgelerdeki inanç biçimleri söz konusu olduğunda özünde ana tanrıça inancı ile sıkı sıkıya bağlı olduğu kabul edilir (Özdemir 2016, 148-153). Bu durum Pamphylia Bölgesi söz konusu olduğunda Artemis Pergaia kültüründe de mevcuttur (Onurkan 1969, 304-305-320; Çelgin 1986, 48; Albayrak 2012, 7-8; Dağlı-Dinçer 2020, 115, 122-133; Dağlı 2024, 317-318). Bölgedeki üne ve erken varlığına rağmen Sillyon'da Artemis kültüne dair veriler oldukça geç diyebileceğimiz bir zaman dilimine aittir. MS III. yüzyıla tarihlendirilen kent sikkelerinde (Ön yüzde Salonina ve Tranquillina) tanrıça şimdiye kadar Pamphylia Bölgesi'nde hiç bilinmeyen Artemis Anaitis görünümüyle yer bulmuştur (RPC Online, vol 7.2, no. 2512; vol. 10, 62777).



Fig. 9. Roma İmparatorluk Dönemi Kent Sikkesinde Artemis Anaitis

RPC Online, vol 7.2, no. 2512

Tamamen cepheden betimlenmiş, elleri yana açık bir biçimde tasvir edilen tanrıça, baştan aşağıya kadar uzanan bir örtüye ve uzun drapeli bir elbiseye sahiptir (Fig. 10). Tanrıçanın yana açtığı ellerinin birinde olasılıkla bir meyve diğerinde ise çiçek tuttuğu düşünülmektedir. Ayrıca yanında küçük çıplak bir figür de görülmektedir. Artemis Anaitis Persler tarafından Anadolu'ya taşınan Anaitis ile Artemis'in birleştirilmesiyle oluşturulmuş bir inanç biçimini yansıtır (Çelgin 1986, 57-58; Albayrak 2012, 3). Tanrıça Anadolu'da özellikle Pers nüfusuyla doğru orantılı olarak Frigya ve Lydia Bölgelerinde görülür. Yanı sıra Pontus ve Karia bölgelerinde de nadir de olsa tanrıçanın varlığına rastlanır (RPC Online vol.4.2, no. 860; vol.5.3, no. 83254). Bu bağlamda Sardes, Hypaipa, Philadelphia, Apameia, Zela, Attuda tanrıçanın özellikle sikkeler üzerindeki görünümüyle varlığını kanıtladığı antik kentler arasında yer bulur (RPC Online, vol.1, no. 2527, vol. 3, no. 1381, 2014, vol.4.2, no. 860, vol.5.2, no.93567, 38736, 73071, vol.10, no. 84214) Hatta tanrıçanın Sardes'te tanrı Men ile birlikte tapınının refere eden Roma İmparatorluk Dönemi'ne tarihlendirilen bir yazıtta söz konusudur (Söz konusu yazıt için bk. <https://sardisexpedition.org/tr/artifacts/m14-459>). Bu birlikteliğin pek tabi Sillyon gibi güçlü bir Men tapınım merkezinde olması da ihtimal dahilindedir. Artemis Anaitis'in Sillyon'daki varlığı ve dahası bu varlığın MS III. yüzyılda birdenbire ortaya çıkışı düşündürücüdür. Bununla birlikte kentin tarihsel süreci gözden geçirildiğinde konuya ışık tutacak bazı detayların varlığı da söz konusudur. Bilindiği gibi Sillyon'un Klasik Dönemde bir Pers garnizonu olarak kullanılmış olabileceği öne sürülür (Arslan 2008, 51; Grainger 2009, 73; Taşkiran 2020, 7-9; Adak 2024, 59; Arrianus Anab., I. 26. 5.). Anaitis'in Pers kökeni ve Anadolu'da dahi Persler'in yoğun olduğu bölgelerdeki varlığı göz önüne alınırsa, tanrıça Sillyon'a Persler tarafından kendi dinsel geleneklerinin bir parçası olarak taşınmış ve zamanla bölge genelinden çok iyi tanınan yerli Artemis formuyla birleşerek synkretik bir inanca dönüşmüş olabilir. Temelde Sillyon'da Artemis kültüne dair ele geçen somut veriler yoktur. Tanrıça şaşırtıcı bir biçimde sikkeler üzerinde dahi görünmemektedir. Bu yoksunluğa karşın kentte onun varlığına işaret edecek tek veri MÖ IV. yy.'ın ilk yarısına tarihlendirilen bir yazıttır. İlgili yazıt üzerinde Artemis'in öncülü kabul edilen Wanassa'nın ismine rastlanılmakta ancak bununla Perge'li tanrıçanın mı yoksa onun Sillyon'a özgü bir formunun mu kastedildiği anlaşılmamaktadır (Brixhe 1976, 168-169, 184, no.3, Lin. 29; Dağlı-Dinçer 2020, 119). Ancak her durumda Wanassa adının Geç Klasik Dönem'de kentte anılması, Perslerin kentte var oldukları süreçte Sillyon'da Artemis'in öncülü olarak ona duyulan ilginin de açık kanıtıdır. Dolayısıyla olasılıkla bu karşılaşma -aradaki zaman boşluğunu dolduracak veriler şimdilik bilinmese de- Artemis Anaitis'in ortaya çıkmasının asıl kaynağı olmalıdır.



Fig. 10. Roma İmparatorluk Dönemi Kent Sikkesinde Demeter

RPC Online, vol. 5.3, no. 82412.

Demeter: Tanrıça Demeter, kent pantheonuna bölgeyle paralel bir biçimde Roma İmparatorluk Dönemi'nde eklenen isimlerden biridir (Dağlı-Dinçer 2020, 267-279). Ona dair bilinen en erken bilgiler şimdilik hem nümismatik hem de epigrafik verilerle MS II. yy.'ın ortasına dayanmaktadır. Tanrıça Commodus ve Septimus Severus Dönemi kent sikkelerinin arka yüzünde detaylarda farklılık taşıyan üç farklı görünümle karşımıza çıkmaktadır. Buna göre ortak ikonografide tanrıça her daim ayakta ve elinde farklı biçimlerde meşale taşır durumda tasvir edilirken, Septimus Severus Dönemi sikke basımlarında yanında sütun, *cista mystica* ve altar gibi farklı törensel imgelerle betimlenmiştir (Fig. 11) (SNG France, pl. 52, 976, 979; RPC Online, vol. 4.3, no. 25184, vol. 5.3, no. 82412, 82413). Diğer yandan epigrafik verilerin ortaya koyduğu bir başka kanıt ile kentin ünlü hayırseveri Menodora'nın Demeter'in rahibeliği görevini yürüttüğü de bilinmektedir (Lanckoroński 2005, 177, No.60; Gökalp 2001, 78-79, T.137). Bilindiği üzere Demeter özellikle gizemler kültü çerçevesinde Roma İmparatorluk Dönemi'nde popüler bir inançtır ve bugüne kadar kültün gizemli ayinleri hakkında pek çok şey yazılmıştır (Dürüşken 2000, 107-125). Ancak tüm veriler bir araya gelse dahi kült törenlerine dair bilinenler yapısı gereği sınırlıdır. Bu sınırlılık içerisinde belki de en iyi tanınan aşamalardan biri ise kült töreni çerçevesinde sıkça anılan *cysta mystica* ile kurulan temastır (Dürüşken 2000, 120-121). Sillyon'un Septimus Severus Dönemi sikkeleri üzerinde tanrıçayla birlikte *cysta mystica*'nın betimlenmesi ve yanı sıra yine tanrıçanın yanında bir altar betimlenmesi onun kentte gizemler kültü çerçevesinde şekillenen inancına işaret ediyor olabilir (RPC Online, vol. 5.3, no. 82412). Keza MS II. yüzyıl ortasında Menodora'nın yaptığı rahibelik görevi de bu kültün kent için taşıdığı kurumsal kimliği doğrulamaktadır.

Dionysos: Dionysos, üzüm ve şarap ile simgeleşen genel görünümünün geri planında, insanın ve doğanın aşkınlığını, aşırılıklara dayalı dinsel pratiklerle inananlarına sunan sıra dışı bir vejetasyon tanrısıdır (Öztürk 2010, 37-61; Özdemir 2016, 37-42). Köken ve kimlik bağlamında pek çok tartışmaya sahip olan tanrı özellikle MÖ I. binyılın ikinci çeyreği ile birlikte kırsal bir inanç olarak ön plana çıkmış, ancak özellikle Klasik Dönem ve sonrasında tiyatro odağında gelişen kültürle pek çok kentte saygı duyulan bir inanç hâline gelmiştir. Tanrının gittikçe güçlenen varlığı kült pratiğinin özü olan gizemler ile İtalya'ya kadar uzanmış ve hatta Roma İmparatorluk Dönemi'nde tehlikeli bulunduğu için zaman zaman kontrol altında tutulmaya çalışılmıştır (Dürüşken 2000, 96-106). Şüphesiz Dionysos Anadolu'nun da popüler tanrılarından biri olmuş ve hemen her bölgeyle birlikte Pamphylia'da da saygı görmüştür (Öztürk 2010, 71-159; Dağlı-Dinçer 2020, 256-279). Geç Hellenistik Dönem'den itibaren Pamphylia'da görülen tanrının asıl yükselişi ise özellikle MS II.-III. yüzyıl aralığında gerçekleşmiştir (Dağlı-Dinçer 2020, 256-279). Nitekim Dionysos'un Sillyon'da ortaya çıkışı da tanrının yükseliş dönemine denk gelmektedir. Şimdilik yalnızca nümismatik verilerden tanıdığımız tanrının kentteki varlığının en erken kanıtları Marcus Aurelius

Dönemi ile başlamakta ve Commodus, Septimus Severus, Geta, Elagabalus, Maximinus dönemlerinde basılan kent sikkelerine kadar da sürmektedir.



Fig. 11. Roma İmparatorluk Dönemi Kent Sikkesinde Dionysos

RPC Online, vol. 4.3, no. 3607.

Dionysos bahsi geçen dönem sikkelerinin arka yüz görüntüsünde değişmeyen ikonografisiyle ayakta, sol koluyla bir *thyrsos* yaslanır ve sağ elinde bir *kantharos* tutarken tasvir edilmiştir (Fig. 12) (SNG France, pl. 52, 981-982, 988, 992; RPC Online, vol. 4.3, no. 3607, 25185; vol. 5.3, no. 82198; vol.6, no. 6196, 6210). Bu tasvirlerin bazılarında ise tanrının yanında onun doğada geçen yaşamına gönderme yapan bir panter eşlik etmektedir (Fig. 12) (RPC Online, vol. 4.3, no. 3607; vol. 5.3, no. 82198; vol.6, no. 6197). Tanrının kentteki varlığını açıklayan başka bir veri ise şimdilik bilinmemekte, bu durum da Dionysos'un hangi sebep ya da sebeplerle kentte ilgi duyulduğunu tam olarak açıklamamıza engel olmaktadır. B. Öztürk, Anadolu'da Dionysos kültürünü irdeleyen çalışmasında tanrının popülerliğini açıklarken Dionysos'un doğrudan imparatorlarla ilişkilendirilmesine hatta bunun eyaletlerde Hristiyanlığa karşı duruşun simgesi hâline geldiğine dikkat çekmiştir (Öztürk 2010, 182-184). Bu noktada Sillyon antik kentinde de Dionysos tasvirlerinin ortağı olan imparator Commodus gibi isimlerin bazı kentlerde "Yeni Dionysos" olarak onurlandırıldığına da yer vermiştir (Öztürk 2010, 183; Dağlı-Dinçer 2020, 267). B. Öztürk tarafından vurgulanan bu detaylarla birlikte Pamphylia özelinde konuya ele alan İ. Dağlı-Dinçer, bölgede tanrının varlığını farklı verilerle destekleyerek en bilinen hâliyle tiyatro ve özellikle Side'den ele geçen epigrafik verilerle tahıl üretimiyle açıklamıştır (Dağlı-Dinçer 2020, 264-267). Side'de Demeter ile Dionysos onuruna düzenlenen ortak bir şenlik ve Dionysos rahibinin tahıl üretimi için onurlandırılmış olması bu bağlamda tanrının vejetasyon ile olan ilişkisinin bölgedeki önemli kanıtları olarak sunulmuştur (Öztürk 2010, 184; Dağlı-Dinçer 2020, 267). Bölge genelinde Dionysos'un gördüğü ilgi için oldukça doğru bir çerçeve çizen bu önermeler pek tabi Sillyon için de olası sebepler olarak kabul edilebilir. Kentte bugün büyük kısmı akropol kayalığındaki kopmalar nedeniyle tahrip olmuş olsa da bir tiyatronun varlığı bilinmektedir. Diğer yandan Side'de Demeter ve Dionysos'a eş zamanlı düzenlenen şenlikler hususu bu ikili kültürün Sillyon'daki olası birlikteliği için de dikkat çekicidir (farklı kentlerdeki varlığı için bk. Öztürk 2010, 185-186). Zira kentte Dionysos ve Demeter'e dair şimdilik bilinen veriler her iki tanrısal figüründe ani ve eş zamanlı olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Dolayısıyla tüm bunlar bir arada düşünüldüğünde bölgesel bir uyum içerisinde gizemli kült ayinleri ya da tiyatroyla ilişkilendirilen misyonun yanı sıra Dionysos'un kentte Pamphylia Ovası'nın bereketinden sorumlu bir vejetasyon tanrısı olarak saygı görmesi de güçlü bir ihtimaldir.

Diğer Tanrılar: Buraya kadar ele alınmaya çalışılan inançlar ya kentte görece daha fazla veri ile temsil edilmeleri ya da süreklilik arz eden görünümüyle ön plana çıkan isimlerdir. Ancak elbette kent pantheonu bu isimlerle sınırlı değildir ve burada detaylandırılanların yanı sıra Sillyon'da başka tanrı ve tanrıçaların varlığına işaret eden veriler de söz konusudur. Buna göre Herakles (Köker 2011, 37-38), Hermes (RPC online vol.3, no. 81393, 82205, 6200) Aphrodite (RPC online

vol.8, no. 2101, vol.3, no. 82538), Athena (RPC online vol. 4.3, no.10217), Selene (RPC online vol.3, no.2712), Asklepios (RPC online, vol. 10, no. 62763, 62783), Hygea (RPC online vol.7.2, no. 2525, vol.8, no. 84108), Pan (RPC online vol.8, no. 21103, SNG France Lev. 53, 1000), İrmak tanrısı Kestros (RPC online vol. 3, no. 2711) ile kahramanlık (Köker 2017, 121 vd.) ve imparatorluk kültü (Lanckoroński 2005, 177, No.60; Baz 2024, 334,337) gibi inançların da kentte var olduğu bilinmektedir. Adı anılan tanrılar içerisinde Herakles dışında kalanlar Roma İmparatorluk Dönemi kent dinsel yaşamının bir yaratısıdır ve onların muhteşimliklerini detaylandıracak veriler ise şimdilik çok sınırlıdır. Keza aslında bölgede pek çok veri olmasına karşın Sillyon'da imparatorluk kültürünün niteliği de şimdilik çok açık değildir. Bilinen hâliyle *neokoros* unvanı olmayan kentte imparatorlar olasılıkla yerel nitelikli diye tanımlanan bir kapsamda onurlandırılmaktaydı (Baz 2024, 337). Bu kapsamda muhtemelen atalarından devraldığı misyonla Menodora ve kızının imparatorluk kültü rahipliği yaptığı bilinmekteydi (Gökalp 2001, 77-79; Lanckoroński 2005, 177, No.60; Baz 2024, 334, 337).

Sonuç

Yukarıda öz bir biçimde ele alındığı gibi Sillyon'da paganizme dayalı dinsel yaşamına dair veriler erken Hellenistik Dönemle başlamakta ve MS III. yüzyılın son çeyreğine kadar da devam etmektedir. Kent tarihi ile görece uyumlu bu uzun süre zarfı içerisinde Sillyon'un, inanç bağlamında kendine özgü bazı yaklaşımlara sahip olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre kent dinsel yaşamının en güçlü yanının süreklilik olduğunu söylemek mümkündür. Erken Hellenistik Dönem'den Roma İmparatorluk Dönemi'ne kadar kesintisiz bir biçimde kent pantheonunda yer alan Apollon, Ares, Zeus gibi inançların güçlü varlığı Sillyon'un geleneksel dinsel yapısına olan bağlılığının kanıtıdır. Diğer yandan Roma İmparatorluk Dönemiyle birlikte bu geleneksel yapının yeni inanç biçimleriyle çeşitlenmesi durumu da söz konusudur. Öyle ki Roma İmparatorluk Dönemi'ne gelindiğinde kent pantheonuna on beş yeni (Men, Tykhe, Demeter, Dionysos, Artemis Anaitis, Athena, Aphrodite, Hermes, Selene, Asklepios, Hygeia, Pan, Kestros, Kahramanlık ve İmparatorluk Kültleri) tapınım eklenmiştir. Elbette bu yeni inançlar içerisinde bazıları Sillyon kent yaşamı içerisinde daha fazla yer bulmuş bazıları ise hemen her kentteki simgesel varlıklarını tekrar etmiştir. Elimizdeki güncel veriler Roma İmparatorluk Dönemiyle birlikte kent pantheonuna eklenen Men, Tykhe, Demeter, Dionysos gibi isimlerin Sillyon için çok daha ayrıcalıklı olduğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla erken gelenekten taşınan inançlarla yeni eklenen isimlerin kesiştiği Roma İmparatorluk Dönemi'nde kent pantheonunda Apollon, Ares, Zeus, Men, Tykhe, Demeter, Dionysos gibi isimlerin baskın olduğu ama bunların yanında Athena, Aphrodite, Artemis Anaitis, Hermes, Selene, Asklepios, Hygeia, Pan, Kestros, Kahramanlık ve İmparatorluk Kültlerinin de bulunduğu bir inanç tablosu çizmektedir. Ne var ki bu tablo Hristiyanlığın güçlenmesi ve buna müteakip MS IV. yüzyılda resmi din ilan edilmesiyle tüm bölgede olduğu gibi Sillyon'da da bozulmuştur (Özdemir 2020, 124-125; Taşkiran 2021, 6-8). Kent Hristiyanlığın karşısında özellikle MS III. yüzyılda güçlü paganik inançlarıyla direnmişse de, MS IV. yüzyılla kesilen veriler Sillyon'un dinsel yaşamının da bütünüyle değişime maruz kaldığını ortaya koymuştur.

Tüm bu genel çerçevenin yanı sıra Sillyon dinsel yaşamı söz konusu olduğunda üzerinde durulması gereken bazı başka hususlar da mevcuttur. Antik kentler ve onların inanç sistemleri üzerine yürütülen çalışmaların genel karakteristiği -bu çalışmada da olduğu gibi- arkeoloji, epigrafi ya da nüsmatik alanlarından gelen çeşitli verilerin yorumlanmasına dayanmakta ve çoğu zaman ilgili yerleşimin inanç sistemi ile bu sistemin içini dolduran tanrılara dair detaylardan öteye geçememektedir. Oysa her ilahi kimliğin özünde bir misyonla şekillendiği antik dönem

inançları temelde tespit edildikleri kentler ile sıkı bir ilişki içerisinde olmalıdır. Kanımca Sillyon bu bağlamda dikkat çeken bir temsildir. Sillyon’u Pamphylia Bölgesinde ayrıcalıklı kılan urbanistik unsurlar ile kentin yaşadığı siyasi değişimler ve elbette peşi sıra gelen sosyal etkileşimlerin kent üzerinde bıraktığı etkiler onu anlamaya biraz yönelindiğinde oldukça anlamlı sonuçlar sunmaktadır. Bu noktada özellikle kentin topografik üstünlüğüyle ön plana çıkan askeri kimliği ve bu kimliğin baskınlığı Sillyon dinsel yaşamına etki etmiş görünmektedir. Nitekim Ares’in neredeyse bir baş tanrı gibi kentte ortaya çıkan güçlü varlığı da bu durumu desteklemektedir. Diğer yandan kentin bu askeri kimliğe koşut bir biçimde Klasik Dönemde bir Pers garnizonu olarak anılması ve kentte yabancı askerlerin varlığının bilinmesi de kent dinsel yaşamı üzerinde iz bırakmış görünmektedir. Bu noktada kentte hem demografik yapıdaki çeşitliliğin bir yansıması hem de Perslerin kentteki güçlü varlığını açıklaması bağlamında Artemis Anaitis’in gördüğü ilgi dikkate değerdir. Anadolu’daki varlığı Perslerle ilişkili açıklanan bu inancın bölgenin ana tanrıçası Wanassa/Artemis ile birleşerek yeni bir kimlik kazanması yerli ve yabancı olanın kaynaşmasının iyi bir temsilidir. Ayrıca Artemis Anaitis’in bazı bölgelerde, Pers kökenli olduğu öne sürülen tanrı Men ile paydaş bir dinsel role sahip olması ve her ikisinin de Sillyon’daki güçlü görünümü de bu noktada tesadüfi olmamalıdır. Diğer yandan bu tanrılardan Men’in, Sillyon için hem yıkım hem yaşam getiren yer altı su kaynaklarıyla ilintili olması durumu da inanç ve kent arasında bulunan ilişkinin bir izdüşümü olarak algılanmalıdır. Ares, Artemis Anaitis ve Men üzerinden şimdilik sınırlı verilerle açıklanan bu ilişkiler temelde kent ile inanç bağlamında üzerine düşünülmesi gereken bağlantıların primitif örnekleridir ve Sillyon söz konusu olduğunda bu örneklerin kentte yürütülen yeni araştırmalar ile derinleşeceğinden şüphe yoktur.

Yazarın Notu

Bu çalışma okuyucusuna, I. Pamphylia Araştırmaları Toplantısında sunulan “Kent ve İnanç: Sillyon’un Dinsel Yaşamına Dair Gözlemler” başlıklı bildirinin geliştirilmiş hâlini sunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

- Arrianus Anab., Aleksandrou Anabasis, İskender’in Seferi. (Çev. Furkan Akderin) İstanbul 2005.
- Adak M. 2024, “Erken Dönemlerden Klasik Çağ Sonuna Kadar Pamphylia Tarihi”. Eds.: A. Özdizbay & İ. Dağlı, *Bereketli Ovada Halkların Ahengi Pamphylia*, İstanbul, 54-65.
- Alanyalı H. 2011, “Side’nin Roma İmparatorluk Dönemi Pantheonu”, *Anadolu / Anatolia* 37, 75-99.
- Arslan M. 2008, “Eurymedon Muharebesinden Sonra Aspendos ve Genel olarak Pamphylia’nın Durumuna Bir Bakış”, *Adalya* XI, 49-61.
- Baz F. 2024, “Pamphylia’da İmparator Kültüne İlişkin Gözlemler”, Eds.: A. Özdizbay & İ. Dağlı, *Bereketli Ovada Halkların Ahengi Pamphylia*, İstanbul, 326-339.
- Bosch E. 1957, *Pamphylia Tarihine Dair Tetkikler*, Antalya Bölgesi’nde Araştırmalar 1. Çev. S. Atlan, Ankara.
- Brandt, H. 1992, *Gesellschaft und Wirtschaft Pamphyliens und Pisidiens im Altertum* (Asia Minor Studien 7). Bonn.
- Brixhe C. 1976, *Le Dialecte Grec de Pamphylie: Documents et grammaire*, Paris.
- Çelgin G. 1986, *Eski Yunan Dininde ve Mitolojisinde Artemis*. İstanbul.
- Dağlı-Dinçer İ. 2020, *Cults and Religious Life of Pamphylia from the Archaic to the LateAntique Period*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Koç Üniversitesi, İstanbul.
- Dağlı İ. 2024, “Pamphylia’da Tanrıçalar, Tanrılar ve Kültler”, Eds.: A. Özdizbay & İ. Dağlı, *Bereketli Ovada Halkların Ahengi Pamphylia*, İstanbul, 314-323.

- Dürüşken Ç. 2000, *Antik Çağda Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk, Roma'nın Gizem Dinleri*, İstanbul.
- Grainger J.D. 2009, *The Cities of Pamphylia*, Oxford.
- Gökarp N. 2001, *Roma İmparatorluk Çağında Likya ve Pamfilya Kentlerinde Unlu Ailelerin Prosopografyası*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Akdeniz Üniversitesi, Antalya.
- Köker H. 2011, "2010 Yılı Sillyon Antik Kenti ve Çevresi Yüzey Araştırması, Sikke Buluntuları" 29. AST 3. Cilt, 33- 48.
- Köker H. 2017, "Sillyon Sikkelerinde Kentin Kuruluş Efsanesi", *Colloquium Anatolicum* 16, 121-137.
- Kumsar H. & Taşkiran M. & Horiuchi K., "Sillyon Antik Kent Alanındaki (Antalya) Kütle Hareketlerine Neden Olan Faktörlerin İncelenmesi". Eds. H. Sözbilir *et al.* *Uluslararası Katılımlı 72. Türkiye Jeoloji Kurultayı, 28 Ocak-01 Şubat 2019*. Ankara (2019) 896-900.
- Lanckoroński K. G. V. 2005, *Pamphylia ve Pisidia Kentleri, I. Cilt Pamphylia*, Çev. S. Bulgurlu Gün, Antalya.
- Lane E.N. 1971, *Corpus Monumenterum Religionis Dei Menis (CMDM) I The Monuments and Inscriptions*, Leiden.
- Lane E. N. 1975, *Corpus Monumenterum Religionis Dei Menis (CMDM) II The Coins and Gems*, Leiden.
- Lane E. N. 1976, *Corpus Monumenterum Religionis Dei Menis (CMDM) III Interpretatitons and Testimonia*, Leiden.
- Mıynat A. 2020, "Türk-İslam Hakimiyeti Yıllarında Sillyon (Karahisar-ı Teke) ve Buradaki İslami Sikke Buluntuları", Eds.: M. Taşkiran, *Yüzey Araştırmaları Işığında Sillyon ve Çevresi. Sillyon Çalışmaları I*, İstanbul, 197-208.
- Okan E. 2016, "Tyche ya da Fortuna", *Düzce Üni. Sanat Tasarım ve Mimarlık Fakültesi Yayını*, Cilt 1, Sayı 1, 1-14.
- Onurkan S. 1969 "Perge Artemis Kabartmaları ve Artemis Pergaia", *Belleten*, Sayı 33, 303-323.
- Palalı M. 2020, "Sillyon Antik Kenti Türk-İslam Dönemi Kabristanı", Eds.: M. Taşkiran, *Yüzey Araştırmaları Işığında Sillyon ve Çevresi. Sillyon Çalışmaları I*, İstanbul, 209-222.
- Simon E. 1984, "Mars", *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, II, 1, 505-580.
- Tekoğlu R. 2000, "Eski Pamphylia Halkları ve Dilleri", *Adalya*, Sayı IV, 49-58.
- Taşkiran M. 2020, "Pamphylia Ovasında Bir Savunma Kenti: Sillyon" Eds.: M. Taşkiran, *Yüzey Araştırmaları Işığında Sillyon ve Çevresi. Sillyon Çalışmaları I*, İstanbul, 1-30.
- Taşkiran M. 2021, Pamphylia'nın Mağrur Kenti Sillyon (Karahisar-ı Teke Kalesi) Başlangıçtan Günümüze Bir Kent Panoraması, İstanbul.
- Tüner-Önen N. 2008, "Römische Bürger in Sillyon", *Gephyra*, Sayı 5, 67-72.
- Özdemir B. Ş. 2016, *Tlos Tanrıları ve Kültürleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Akdeniz Üniversitesi, Antalya.
- Özdemir B. Ş. 2020, "Sillyon'da Men Kültü", Eds.: M. Taşkiran, *Yüzey Araştırmaları Işığında Sillyon ve Çevresi. Sillyon Çalışmaları I*, İstanbul, 113-126.
- Özdemir B.Ş. & Taşkiran M. 2021, "Sillyon'da Ares Kültü", *Arkhaia Anatolika*, Sayı 4, 109-122.
- Öztürk B. 2010, *Roma İmparatorluk Çağı Küçük Asyasında Dionysos Kültü*, İstanbul.
- Pace B. 1926, "Inventerio del Tempio di Artemide Pergea", *Annuario della R. Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, Sayı 7-8, 402-412.
- Rigsby K.J. 1996, *Asylia Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, California.
- RPC Online, <https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/search/browse?q=sillyum>
- SNG Copenhagen, 1955, *Sylloge Nummorum Graecorum: Royal Collection of Coins and Medals Danish National Museum*, 31. Lycia-Pamphylia. Copenhagen.
- SNG France, 1994, *Sylloge Nummorum Graecorum: France 3. Pamphlyie, Pisidie, Lycanoie, Galatie*. Paris.
- SNG Pfälzer, 1993, *Sylloge Nummorum Graecorum: Deutschland. Pfälzer Privatsammlungen: 4. Pamphylien*. München.
- Wildwinds Online, <https://www.wildwinds.com/coins/greece/pamphylia/sillyum/>

The Plight of Tropical Invalids in *Heat and Dust* by Ruth Praver Jhabvala

Ruth Praver Jhabvala'nın Heat and Dust Romanında Tropikal Hastaların Çıkması

Cengiz KARAGÖZ*
Ersoy GÜMÜŞ**

Highlights:

- Tropical invalidism can contribute considerably to literary studies in the field of postcolonialism.
- Ruth Praver Jhabvala's fiction reflects the West-Orient relationship by focusing on India.
- Her novel deals with the issue of tropical invalids by defying colonialist stereotypes.

Abstract: *Heat and Dust* (1975) by Ruth Praver Jhabvala challenges narratives of European resiliency by presenting India's climate as a tool of anti-imperial resistance in opposition to British colonialism. The physical and mental collapse of colonizers in the tropics, known as tropical invalidism, is employed in this essay to illustrate the fragility of colonial ideology and the unsustainable nature of imperial rule. Drawing on the framework of racialized medicine and colonial disease, this paper attempts to show how Jhabvala reworks environmental imagery (disease, heat, and dust) to undermine myths about European adaptability. Because of their bodies' vulnerability due to India's climate, characters like Olivia, Douglas, and Chid represent the paradox of colonial power and undermine assertions of racial and cultural superiority. Since even these locations are unable to halt the settlers' decline, the novel's hill stations — which are frequently idealized as havens — further underscore the pointlessness of escape. In addition to questioning colonial narratives, *Heat and Dust* reinterprets India's ecology as a tool of resistance by emphasizing tropical invalidism. This research offers a new lens on postcolonial studies by bridging the divide between colonial medical history and literary analysis, demonstrating how Jhabvala's environmental themes undermine imperial power.

Keywords: Ruth Praver Jhabvala, Tropical Invalidism, Climate, India

Öne Çıkanlar:

- Tropikal hastalık konusu postkolonyal edebiyat alanındaki edebî çalışmalara dikkate değer ölçüde katkı sağlayabilir.
- Ruth Praver Jhabvala'nın kurgusu Doğu-Batı ilişkisini Hindistan'a odaklanarak yansıtır.
- Onun romanı sömürgecilğe ait stereotiplere meydan okuyarak tropikal hastalar konusunu ele alır.

Özet: Ruth Praver Jhabvala'nın *Heat and Dust* (1975) adlı eseri, Hindistan'ın iklimini İngiliz sömürgeciliğine karşı bir direniş aracı olarak sunarak Avrupalı dayanıklılık anlatılarını sorgular. Bu makalede, tropikal hastalık (sömürgecilerin tropiklerde yaşadığı fiziksel ve zihinsel çöküş) kavramı, sömürge ideolojisinin kırılmasını ve emperyal yönetimin sürdürülemez doğasını ortaya koymak amacıyla

* Öğr. Gör. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, Tekirdağ, ckaragoz@nku.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7564-3815

** Öğr. Gör. Dr., İstanbul Üniversitesi, Yabancı Diller Yüksekokulu, İstanbul, ersoygumus@yahoo.com.tr, ORCID: 0000-0002-3919-336X

kullanılmaktadır. Irk temelli tıp ve sömürge hastalıklarına dair teorik çerçeveden yararlanan bu çalışma, Jhabvala'nın hastalık, sıcak ve toz gibi çevresel imgeleri Avrupalı uyum kabiliyeti mitlerini çürütmek için nasıl yeniden işlediğini göstermeyi amaçlamaktadır. Hindistan'ın iklimi karşısında zayıflayan bedenleriyle Olivia, Douglas ve Chid gibi karakterler, sömürgeci gücün paradoksunu temsil eder ve ırksal/kültürel üstünlük iddialarını temelden sarsar. Romanın sıklıkla sığınak olarak idealize edilen yayla istasyonları (*hill stations*) bile yerleşimcilerin gerilemesini durduramaz, böylece kaçışın anlamsızlığını daha da belirginleştirir. *Heat and Dust*, tropikal hastalık temasını merkeze alarak yalnızca sömürgeci anlatıları sorgulamakla kalmaz, aynı zamanda Hindistan'ın ekolojisini bir direniş mekanizması olarak yeniden yorumlar. Bu araştırma, edebî analiz ile sömürge tıp tarihi arasındaki boşluğu kapatarak, Jhabvala'nın çevresel temalarının emperyal gücü nasıl baltaladığını gösteren yeni bir postkolonyal çalışma perspektifi sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ruth Prawer Jhabvala, tropical hastalık, iklim, Hindistan

Genişletilmiş Özet: Ruth Prawer Jhabvala'nın *Heat and Dust* adlı romanı, sömürgecilik, kültürel yabancılaştırma ve Hindistan'ın baskıcı iklimi arasındaki karmaşık ilişkiyi ele alarak tropikal hastalık kavramını merkezine alır. Roman, 1920'lerin sömürge Hindistan'ında yaşayan Olivia ile onun 1970'lerde izinden giden üvey torununun paralel anlatıları üzerinden, Batılıların Hindistan'ın kültürel ve çevresel koşullarına uyum sağlama konusundaki süregelen mücadelesini gözler önüne serer. İki kadın arasındaki deneyimsel paralellikler, Hindistan'ın Batılılar için hem büyüleyici hem de yıkıcı olabileceğini gösterirken, tropikal hastalık teması, sömürgecilerin fiziksel ve psikolojik kırılganlıklarını ortaya koyar.

Makale, romanda öne çıkan tropikal hastalık ve iklimin etkileri üzerinden sömürge deneyiminin sürdürülemezliğini analiz eder. *Heat and Dust*'ta Hindistan'ın aşırı sıcakları, yoğun tozu ve salgın hastalıkları, Batılı karakterlerin sağlığını ve ruhsal dengelerini bozan temel unsurlar olarak öne çıkar. Jhabvala'nın Olivia, Douglas, Harry ve Chid gibi karakterleri, iklimin yalnızca bir doğal unsur olmadığını, aynı zamanda sömürgecilerin güçsüzlüğünü açığa çıkaran bir araç olarak işlev gördüğünü gösterir. Bu karakterlerin sürekli hastalanması, Simla gibi tepe istasyonlarına kaçmaları ve nihayetinde Hindistan'dan çekilmeleri, Batı'nın sömürgecilik projesinin doğasında var olan kırılganlıkları ortaya koyar.

Romanda, Hindistan'ın sıcak ve tozlu atmosferi yalnızca fiziksel bir engel değil, aynı zamanda psikolojik bir baskı unsuru olarak da işlev görür. Olivia'nın Hindistan'daki varoluşu, giderek artan bir huzursuzlukla şekillenir ve onun hastalık korkusu, yalnızca bedensel bir tehdit değil, aynı zamanda zihinsel bir çöküşün de habercisidir. Olivia'nın deneyimleri, Avrupalıların Hindistan'a hâkim olma çabalarının aslında ne kadar nafil olduğunu gözler önüne serer. Onun giderek artan kaygıları ve fiziksel rahatsızlıkları, Batılıların bu coğrafyada sürdürülebilir bir yaşam kurmasının neredeyse imkânsız olduğunu vurgular.

Makale ayrıca, Avrupa tıbbının tropikal hastalıklar konusundaki yaklaşımlarına da değinerek, Batılıların Hindistan'ı egzotik ve tehlikeli bir yer olarak algılamalarının altını çizer. Sömürgecilerin hastalık korkusu, yalnızca fiziksel bir endişe değil, aynı zamanda Hindistan'ı tehditkâr ve kontrol edilemez bir yer olarak görmelerinin bir yansımasıdır. Bu bağlamda, romanda tropikal hastalık yalnızca biyolojik bir mesele değil, aynı zamanda sömürgeciliğin temel çelişkilerini açığa çıkaran bir sembol olarak işlev görür. Avrupa'nın modern tıp anlayışı, Hindistan'ı denetim altına alma girişimlerinden biri olsa da, Jhabvala'nın anlatımı, doğanın ve yerel koşulların Batılıların tahayyül ettiği gibi yönetilebilir olmadığını gösterir.

Romanda Simla gibi tepe istasyonları, Batılı karakterler için geçici bir sığınak işlevi görür. Douglas ve diğer Avrupalı karakterler, Hindistan'ın sıcak ve boğucu atmosferinden kaçarak bu istasyonlara sığınmayı bir çözüm olarak görürler. Ancak bu kaçış bile onların Hindistan'ın doğal koşullarına karşı ne kadar savunmasız olduklarını vurgular. Hill istasyonları, yalnızca fiziksel bir kaçış noktası değil, aynı zamanda sömürgecilerin kendi güçsüzlükleriyle yüzleştiği alanlar olarak işlev görür.

Ayrıca, romanda hastalık ve iklimin etkileri yalnızca bireysel bir deneyim olarak kalmaz, aynı zamanda Batılıların Hindistan'daki varlıklarının doğasına dair derin bir metafor oluşturur. Avrupa'nın Hindistan'a olan bakışı, bir yandan onu fethedilmesi gereken bir alan olarak görürken, diğer yandan

buranın Batılı bedenler için ölümcül olabileceğini fark eder. Jhabvala, Batılı karakterlerin tropikal hastalıklarla olan mücadelesini yalnızca fiziksel bir problem olarak değil, aynı zamanda kültürel ve ideolojik bir sorun olarak ele alır.

Sonuç olarak, *Heat and Dust*, tropikal hastalık kavramı aracılığıyla Batılı yerleşimcilerin Hindistan'da yaşadığı çöküşü ve sömürgeciliğin sürdürülemez doğasını eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirir. Roman,

Hindistan'ın doğasının Batılıların hayal ettiği gibi kontrol edilebilir olmadığını ve bu coğrafyada sürdürülebilir bir Avrupalı varlığının mümkün olmadığını vurgular. Jhabvala'nın anlatımı, sömürgeciliğin yalnızca politik ve ekonomik bir güç gösterisi değil, aynı zamanda insan doğasına ve çevresine dair derin bir yanılgıyı barındırdığını gözler önüne serer. Böylece, *Heat and Dust*, Batılıların Hindistan'da karşılaştığı zorlukları yalnızca bir tarihi mesele olarak değil, aynı zamanda sömürgeciliğin doğasına dair kalıcı bir sorgulama olarak ele alır.

Introduction

Ruth Praver Jhabvala, born in Germany in 1927, experienced significant transitions throughout her life, both geographically and culturally. In 1939, as World War II loomed, her family emigrated to Britain, where she later became a British citizen in 1948. She pursued her academic interests at the University of London, earning a MA in English Literature in 1951. In the same year, she wed C.S.H. Jhabvala, an Indian architect, and moved to New Delhi, where she lived for 24 years. Over time, however, she grew progressively dissatisfied with life in India, saying, "Yes, something is wrong: I am not happy this way" (Jhabvala 1993, 15). Jhabvala ultimately relocated to New York in 1975, subsequently obtaining U.S. citizenship.

Being a true "observer of other cultures" (Crane 1992, 1), Jhabvala reflects her cross-cultural experiences in her works. A central theme in Jhabvala's works is the tension between Eastern and Western cultures, a subject that is explored in depth in her Booker Prize-winning novel *Heat and Dust* (1975), which interweaves two parallel narratives set in India, examining themes of cultural collision, desire, and the passage of time. Campbell states that "Jhabvala uses the letter to achieve simultaneity, to superimpose one life on another. The unnamed narrator, the reader in the text, uses Olivia's letters (written fifty years earlier) to write two stories simultaneously, Olivia's and her own" (1995, 339). Thinking that Jhabvala overlooks the real picture of India, Sharma criticises the writer: "She concentrates on the high middle-class society, the society which cannot be representative of the Indian psyche. She knows little about the half a million villages where the India lives" (1976, 156). Despite such criticism, the novel achieves much in mirroring the ambiguous aspects of colonialism, drawing attention to the troubles and predicaments of English settlers in India.

The first narrative, set in the 1920s during British colonial rule, follows Olivia, a young Englishwoman married to Douglas, a civil servant. Feeling stifled by the rigid colonial society, Olivia becomes infatuated with the Nawab, a charming but enigmatic Indian prince. Their illicit affair ultimately leads to scandal and Olivia's exile from British society. The second narrative, set in the 1970s, centers on Olivia's step-granddaughter, an unnamed narrator, who travels to India to uncover Olivia's story. As she retraces Olivia's steps, she immerses herself in the vibrant yet challenging Indian landscape, encountering characters who mirror the complexities of modern and colonial India. Through her exploration, she gains insight into both Olivia's choices and her own life. Jhabvala masterfully contrasts the two women's experiences, highlighting the enduring allure of India's beauty and chaos while exposing the consequences of cultural misunderstandings.

Among the many themes explored in the novel, the motif of tropical or climatic invalidism

emerges as a potent symbol of physical, psychological, and cultural vulnerability experienced by European settlers in India. Thus, this article delves into how the concept of climatic invalidism operates within the novel, serving as a reflection of the colonial psyche, a metaphor for cultural dislocation, and a critique of imperialist attitudes. Although postcolonial studies have analyzed *Heat and Dust* from several perspectives mentioned above, little is known about the novel's use of tropical invalidism as a critique of imperial ideology. By portraying the climate as an active agent of anti-imperial resistance, this paper argues that Jhabvala's portrayal of tropical invalidism in *Heat and Dust* may expose the unsustainable nature of British rule in India and challenge colonial narratives of European superiority and resilience. Drawing on the framework of colonial disease, this analysis examines how Jhabvala reframes tropical invalidism to deconstruct myths of Europeans' adaptation to an Oriental land.

Tropical Invalidism

Colonialist discourses were built upon racial hierarchies that positioned whites as superior to blacks. However, these arguments were not confined solely to racial distinctions. Besides racist discourses, "landscape, flora and fauna, seasons, climatic conditions" were thought to be entirely different from "the place of origin as home/colony, Europe/New World, Europe/Antipodes, metropolitan/provincial, and so on" (Ashcroft *et al.* 2004, 11). The crucial distinction between the Orient and the imperial centres sprang from the "climate," especially "heat and humidity" of the tropical land and their effect on the "production of disease" (Naraindas 1996, 3). In contrast to the European climate, which is often characterized by cloudy skies, cold winter days, and snowfall, the intense sunlight and high humidity of the tropics result in a stifling and oppressive environment for the colonizer. "In the late nineteenth and early twentieth centuries," "the impact of foreign climates on colonists" and "the eradication of diseases that afflicted both colonists and the indigenous population" were the main issues that "European doctors and medical professionals working in and on the colonies" were involved in (Rogers 2012, 26). What nature in tropical lands usually reflects is that "the water in marshes, ditches, or standing pools has become putrid as animal and vegetable matter decays under the heat of a tropical sun, producing poisons that are absorbed into the air, which reaches a high level of toxicity" (Bewell 1999, 38). Europeans were often considered as "victims to the intemperance of foreign climates," and "nineteen in twenty have been cut off by fevers and fluxes: these being the prevailing and fatal diseases in unhealthy countries through all parts of the world" (Lind 1788, 8-9). Hence, a menacing and intimidating atmosphere, veiling deadly diseases, is a distinctive characteristic of the tropical climate.

The concept of tropical invalidism, which represents the health-related aspect of the colonial period, has largely remained an underexplored subject in literary circles. Defining "tropical invalids" as "figures of colonial return," Bewell argues: "In these people, the British saw not only the extent of their involvement in colonial activity but also its negative effect on their constitutions. The colonial disease was not therefore something that existed 'over there'" (Bewell 1999, 13). Unable to sustain "the physiological capacity to adapt to a tropical region" and "his native constitution," "the 'climate-struck' tropical invalid discovers that he inhabits a body fit for" neither England nor tropical environment, and thus having to experience "an epidemiological limbo, a permanent state of maladaptation and continued suffering" (Bewell 1999, 284-285). In addition to physical suffering, tropical invalids likely endure a state of trauma and sorrow due to disruptions in bodily functions. The accumulation of material wealth from the colonies and the prestige associated with roles as administrators, soldiers, and researchers seldom offered respite from their physical and psychological distress. Johnson and Martin discuss that it is truly

distressing to witness men who have returned from “a tropical climate” wandering the “streets of London” or attending places of entertainment on the damp, chilly “evenings of winter” (1841, 532-533). Their persistent cough, gaunt appearance, and pallid, discoloured complexion unmistakably reveal a fragile pulmonary condition, one that is ill-suited to endure the harsh fluctuations of the northern climate (Johnson & Martin 1841, 533). All their efforts to find relief through a change of environment or engaging in recreational activities often yield no results. Plagued by persistent, intrusive thoughts about their deteriorating health and its potential consequences, they gradually lose their self-confidence and the sense of pride once associated with their participation in the colonial enterprise.

Rather than being only “a physical mismatch between the white male’s refined mental apparatus and an alien, depleting climate,” the main trouble becomes “a personal maladaptation to civilized social life” (Anderson 2006, 155). Subjected to “changes in his moral and physical nature but little considered or understood by his kinsmen and countrymen in general,” the tropical invalid “finds himself in the middle or more advanced life, differing in habits, associations, and pursuits, from those around him; his nearest relatives departed, and he an invalid and a stranger in the land of his birth” (Martin 1856, 450). The invalid’s body weakened and ravaged by the tropical climate and disease, leads to a profound sense of frustration and pity in his social life. Already severely afflicted by his deteriorating health, he further grapples with a life marked by isolation, where he is perceived as an outsider and met with a lack of empathy from those around him.

The perception that “the tropics were dangerous fever nests, probably uninhabitable by Europeans for any prolonged period, greatly complicated the fact of their increasing economic and imperial importance” (Edmond 2005, 177). Bewell underlines the ambivalent side of colonial activity: “European medicine addressed fundamental questions about the relation between biology and colonialism, seeing in these ruined bodies a dark allegory of imperial ambition and its limits” (Bewell 1999, 279). The cases of tropical invalids cast doubt on the long-term sustainability of colonialism; that is, it was increasingly questioned whether the exploitation that led to financial gains justified the risk to the lives of Europeans settling in the colonies.

Tropical Invalidism in Heat and Dust

In *Heat and Dust*, climatic invalidism reflects the European perception of colonized lands as exotic, hostile, and inherently incompatible with their own ways of life. For many settlers, the unfamiliar climate of India – marked by oppressive heat, relentless dust, and monsoonal extremes – was viewed as an extension of the wild and untamed nature of the colonized world, a place that resisted their control and order. This perception reinforced a sense of cultural and physical superiority yet paradoxically exposed their vulnerability and inability to adapt to the land they sought to dominate. The climate, unforgiving and indifferent to European presence, acted as a natural barrier, highlighting their fragility in a space that seemed alien and insurmountable. Such conditions exacerbated feelings of isolation and alienation, further emphasizing their detachment from the people and environment they colonized. Tropical invalidism, therefore, emerges as both a literal condition of physical decline and a metaphorical representation of the settlers’ failure to reconcile themselves with the realities of a land that continually defied their attempts at assimilation and control. In other words, in the novel, Jhabvala presents a stark depiction of the tropical climate and unaccommodating landscape, illustrating its detrimental impact on both the physical and psychological well-being of the characters. The extreme weather conditions compel them to focus intensely on safeguarding their physical and mental health and to shape their daily routines around the demands of the climate. The environment oscillates between severe extremes and renders European characters like Olivia, Douglas, Harry, Chid, and even the unnamed

narrator vulnerable to both physical and psychological decline, effectively transforming them into tropical invalids.

From the outset, Jhabvala's descriptive prose immerses readers in the oppressive atmosphere of colonial India, where the climate serves as a constant antagonist to the European characters. Early in the narrative, the unnamed narrator vividly illustrates the harsh and unrelenting nature of the Indian environment: "Once a town is left behind, there is nothing till the next one except flat land, broiling sky, distances, and dust" (Jhabvala 1987, 11). The vast, barren landscape – dominated by oppressive heat and dust – emphasizes not only physical discomfort but also psychological strain. This bolsters the idea that adaptation to an environment is deeply rooted in one's place of origin, as Crozier asserts that "races were naturally best suited to the climatic and topographical features of the places in which they had been born and raised" (2007, 403). Thus, the European settlers, unaccustomed to India's extreme conditions, find themselves increasingly vulnerable as the scorching sky magnifies the sun's punishing force, while the endless dust and isolation deepen their sense of alienation. Over time, this relentless climate erodes both their physical endurance and mental resilience, leaving them susceptible to illness and despair. Ultimately, from the very beginning of the novel, the oppressive climate emerges as a force that strips the colonizers of their illusions of dominance, reducing them to frail figures struggling against an unforgiving land.

Moreover, the oppressive heat and dust in the novel functions as a restrictive force that confines and debilitates the colonial body, undermining the physical and psychological autonomy of European settlers. Unlike the indigenous population, who "appeared to have an inherent immunity" (Mahony & Endfield 2018, 3) against the harsh climate, the colonizers experience heat as an inescapable constraint that dictates their movements, limits their activities, and enforces a state of lethargy. The relentless sun saps their energy, rendering them physically weak and mentally disoriented, as seen in Douglas and Olivia's struggle to maintain their routines amidst the suffocating temperatures. This dynamic aligns with Alan Bewell's assertion that "colonial soils, in their unimproved state, were considered dangerous, and the first effect of colonial contact was to open them to the heat of the sun" (1999, 41). The heat not only weakens them but also dictates their daily schedules, as illustrated by Douglas's routine: "He always left very early so as to be able to ride out on inspection before the sun got too hot" (Jhabvala 1987, 116). His attempts to avoid the midday heat highlight the settlers' dependence on strategies of evasion rather than adaptation, emphasizing their inability to fully acclimate. At the same time, the heat imposes spatial restrictions, forcing Europeans indoors during the hottest hours of the day and reinforcing a sense of confinement within their colonial residences. This is particularly evident in Olivia's case, as she is depicted as entirely isolated once Douglas departs for work because during "the rest of the time Olivia was alone in her big house with all the doors and windows shut to keep out the heat and dust. She read, and played the piano, but the days were long, very long" (Jhabvala 1987, 14). The closed doors and windows reflect not only a physical barrier against the climate but also a symbolic detachment from the world outside, reducing Olivia to passivity. Her confinement exemplifies the broader colonial experience, in which the environment, rather than being controlled, ultimately asserts dominance over the colonizers.

However, even when Olivia steps outside, she remains overwhelmed by the environment, illustrating that confinement offers little relief from the suffocating nature of the land. Her excursion with the Nawab serves as a moment of disillusionment, as the natural landscape proves just as inhospitable as the oppressive interiors she seeks to escape. Despite the Nawab's attempts to ease her passage, Olivia struggles: "She still got scratched by thorns, and also some insects were

biting her; her straw hat had slipped to one side, and she was very hot and near to tears” (Jhabvala 1987, 42). The scene underscores Olivia’s physical vulnerability and the incompatibility of her colonial body with the tropical landscape, reinforcing her status as an outsider. The Nawab’s remark – “Was it very horrid for you? Yes, very horrid – oh our nasty Indian climate!” (Jhabvala 1987, 43) – further highlights the irony of European presence in India. While the British aimed to assert dominance over the land, the climate itself resisted their presence, reducing them to frail figures incapable of adaptation. Olivia’s suffering becomes emblematic of the broader colonial failure to inhabit and control the environment they claimed truly. Thus, the oppressive climate, particularly heat, does not merely confine European settlers but actively dismantles their illusion of control, exposing their fragility. Whether inside their residences or venturing outside, they remain at the mercy of a land that continually asserts its dominance, rendering them passive and helpless in its wake.

Another significant effect of the Indian climate on European settlers, particularly on Olivia and Douglas, is its detrimental impact on their psychological well-being, as it functions not merely as a backdrop but as a central, almost antagonistic force. Olivia, in particular, undergoes a profound transformation as she struggles to cope with the relentless heat and dust. Her increasing emotional instability, irritability, and restlessness are all closely tied to the environmental conditions she inhabits. This connection is explicitly acknowledged by Douglas when he says, “Because the climate is making you irritable” (Jhabvala 1987, 40). His remark is significant not only for its diagnostic tone but also for its implicit recognition of the climate as an active agent of psychological strain. Furthermore, by adding, “[t]hat’s only natural, it happens to all of us” (Jhabvala 1987, 40), Douglas highlights the shared colonial experience in which Westerners, regardless of their individual temperaments, ultimately succumb to the overwhelming force of their surroundings. In other words, his observation underscores the inescapable psychological strain imposed by India’s harsh climate, even on those who attempt to endure or rationalize its effects. The psychological toll of the climate is further exemplified through Olivia’s fluctuating emotional states, which oscillate between lethargy and manic excitement. When Douglas returns home one evening, he finds her in an unusual condition:

That evening Douglas found Olivia not as usual half in tears with boredom and fatigue but so excited that for a moment he feared she had a fever. He put his hand on her brow: he had seen a lot of Indian fevers. (Jhabvala 1987, 19)

The obvious disparity between Olivia’s typical emotional exhaustion and her sudden, almost feverish excitement suggests that the oppressive environment is gradually distorting her sense of self. Douglas’s immediate concern that she might have a fever further illustrates the entanglement of psychological distress and physical illness within the colonial context. His reaction also reflects a broader colonial anxiety – the pervasive fear that prolonged exposure to the Indian climate can induce both literal sickness and psychological deterioration, affecting not only the body but also the mind.

Moreover, Douglas, though portrayed as more composed and resilient than Olivia, is not immune to the psychological toll exacted by the relentless heat and dust. His frustration surfaces in a moment of uncharacteristic vulnerability when he exclaims, “I stayed in my room all day yesterday and this morning. What else can you do in this hideous terrible heat. Have you looked outside? Have you seen what it’s like? Once these dust storms start, they go on forever” (Jhabvala 1987, 71). This outburst is significant not only for its emotional intensity but also for its thematic implications. Douglas’s words convey a profound sense of entrapment and claustrophobia, as

though the climate itself functions as a prison, stripping individuals of their agency and sanity. In the same part, Douglas indicates that “[n]o wonder everyone goes mad” (Jhabvala 1987, 72), by which he underscores the idea that the environment is not merely an inconvenience but an active force of psychological destruction. This moment is pivotal in the narrative because it challenges the archetype of colonial resilience that Douglas otherwise embodies. Throughout the novel, he is depicted as a figure of duty and discipline, qualities that were central to the British colonial identity. Yet, here, his composure falters, revealing the limits of personal fortitude in the face of an overwhelming natural force. This vulnerability suggests that the climate of India operates as a leveling force, rendering even the most steadfast individuals susceptible to its destabilizing effects.

The Indian climate is not only characterized by extreme weather but also by the prevalence of tropical diseases, which reinforces its inhospitable nature for European settlers. The novel highlights illnesses such as dysentery, jaundice, ringworm, and fever as intrinsic to the environment, as the heat, humidity, and volatile weather patterns of the tropics created conditions where epidemics thrived, making these regions “notorious as breeding grounds for disease” (Senior 2018, 2). As such, the settlers’ fear of illness extended beyond immediate physical suffering to a broader existential dread – an awareness that prolonged exposure could lead to irreversible deterioration, as reflected in accounts of Europeans returning home “a sallow, yellow-coloured, emaciated invalid” (Bewell 1999, 213). In *Heat and Dust*, this terror manifests in the experiences of European characters who, despite their efforts to adapt, inevitably succumb to tropical ailments. That is, European characters consistently fall victim to illnesses that deplete their strength and limit their ability to function in India. The unnamed narrator’s conversation with a fellow traveler encapsulates this experience: “‘Why did you come?’ I asked her. ‘To find peace.’ She laughed grimly: ‘But all I found was dysentery’” (Jhabvala 1987, 21). This wry admission underscores how disease defines the European experience in India, reducing once-aspiring adventurers to incapacitated convalescents. The narrator further observes young travelers falling ill during their stay: “The young man had also been laid up with something that may have been jaundice (there was an epidemic); the girl had contracted ringworm” (Jhabvala 1987, 21). Jhabvala also highlights that illnesses caused by the Indian climate are not isolated cases but a widespread phenomenon among European settlers. Observing “but others are women and men, they have been here for years and every year they get worse. You see the state they’re in. They’re all sick, some of them dying” (Jhabvala 1987, 5), the unnamed narrator suggests a cumulative and inevitable decline in health, reinforcing the idea that the harsh climate universally affects foreigners. The mention of widespread sickness and even death further underscores that climatic invalidism is a collective experience rather than an individual affliction.

Jhabvala also underscores that the impact of the Indian climate on European settlers’ health may not be temporary but can have long-lasting and destructive consequences. She writes, “Some diseases, even when cured, leave people so unsightly that for the rest of their lives they have to move among their fellows as living examples of all the terrible things that can happen to a man” (Jhabvala 1987, 79), highlighting how illness, particularly when tied to environmental conditions, leaves enduring traces that persist well beyond recovery. Rather than being a fleeting hardship, disease in such a climate often leaves a permanent imprint on the body, serving as a testament to the region’s severity. The physical remnants of sickness are not merely scars but lasting evidence of the climate’s power to weaken and transform those subjected to it. Thus, Jhabvala suggests that European settlers afflicted by the climate do not simply recover and move on but instead bear its effects for the rest of their lives. Their altered appearance becomes a visible warning of the environment’s unforgiving nature, demonstrating that its toll is not easily erased. This challenges

the notion that illness in the tropics is a temporary affliction; rather, it can fundamentally reshape an individual's existence, both physically and socially. In short, such moments vividly illustrate how the Indian climate debilitates European settlers, reducing them to weak and ailing figures whose bodies fail to acclimatize to the land they sought to rule.

Jhabvala further emphasizes how the Indian climate leads to inevitable deterioration, rendering the European settlers invalid by portraying different characters. Chid, a British man who embraces an ascetic lifestyle in India, becomes one of the most extreme examples of tropical invalidism: "Chid did not hear these questions; he was looking at me with pleading, fevered eyes" (Jhabvala 1987, 62). His physical decline mirrors historical accounts of colonial settlers who returned home "with his liver sadly damaged, his mental energies and nervous system much enfeebled" (Bewell 1999, 213). The narrator's growing uncertainty about the exact nature of Chid's illness further underscores the detrimental effects of the Indian climate:

I don't even know what's wrong with him physically, what disease it is he has got. I asked Dr. Gopal and he couldn't tell me very clearly either. There is something wrong with Chid's liver and something else with his kidneys and altogether his insides are in a terrible state (Jhabvala 1987, 158).

This vagueness suggests that his affliction is not a singular, diagnosable disease but rather a general collapse of his bodily systems – an outcome frequently attributed to prolonged exposure to the oppressive heat and humidity of the tropics. This predictable trajectory – where settlers arrive in robust health only to be reduced to shadows of their former selves – was widely acknowledged in nineteenth-century medical discourse, which warned that "tropical heat and humidity produce marked changes in body-function which exert an effect adverse to the health and existence of all but the native-born" (Anderson 2006, 40). Chid's irreversible decline highlights how the Indian climate does not merely pose a temporary challenge but actively dismantles the European body from within, rendering it incapable of adapting or recovering.

Harry is another British character in the novel whose frailty exemplifies how the relentless Indian climate transforms Europeans into invalids, leaving them depleted. From the outset, he is described as unable to endure the oppressive heat: "Harry was not keeping good health. He said he could not stand the heat" (Jhabvala 1987, 101). His persistent ailments reflect broader colonial anxieties about the white body's vulnerability in the tropics, reinforcing the belief that "residence in hot climates, under circumstances of ordinary life, has an adverse effect on the white race" (Anderson 2006, 41). His suffering is most evident in his complaint, "'Gosh but I feel ill. Awful.'" When asked if it is his stomach, he concedes, "'That too. And this dashed, dashed heat'" (Jhabvala 1987, 103). His exasperated repetition underscores how heat itself becomes an oppressive force, an adversary he cannot escape. Even when he seeks refuge indoors – "'It's cool in here. It's lovely.' 'But outside, outside!'" (Jhabvala 1987, 103) – he remains overwhelmed by the reality of the climate's inescapable grasp. His instinctive reaction – shutting his eyes, as though blocking out his surroundings – suggests an exhaustion both physical and psychological, mirroring historical accounts of colonial settlers who "dropped down in simple heat exhaustion" (Anderson 1985, 33). To put it simply, Harry's decline fits into a well-documented colonial trajectory in which Europeans, lured by imperial ambition, found themselves undone by the very environment they sought to dominate. As one account laments, "How many young and active men, potential empire builders, seek the tropics for a career and instead, owing to acute malaria, find there a grave!" (Taylor-Pirie 2022, 230). While malaria is not explicitly mentioned in Harry's case, his chronic ill-health and inability to function validate the idea that the climate itself acts as a debilitating force,

gradually dismantling the colonial body. This aligns with the growing colonial belief that the tropics were “dangerous fever nests, probably uninhabitable by Europeans for any prolonged period” (Edmond 2005, 177), exposing the fundamental contradiction of empire: while India was economically and strategically vital, its climate made long-term European settlement unsustainable. Harry, like many before him, does not simply suffer from a passing sickness – he becomes another casualty of a hostile climate, his frailty highlighting the limits of colonial endurance.

Olivia’s fear of disease, however, transcends mere physical concern, evolving into a profound psychological burden that shapes her desires too, particularly her longing for motherhood. Her acute awareness of the rampant illnesses in colonial India, symbolized by the graveyard filled with infants who succumbed to smallpox, cholera, and enteric fever, instills in her a persistent anxiety that extends beyond her own health to the potential life she hopes to nurture. This fear is not just a passive worry but a paralyzing force that infiltrates her psyche, as she acknowledges that her inability to conceive may stem from the overwhelming terror of disease: “sometimes she thought it might be due to psychological reasons – because she had been so frightened by all the little babies in the graveyard, dead of smallpox, dead of cholera, dead of enteric fever” (Jhabvala 1987, 105). Rod Edmond, discussing diseases in tropical climates and their devastating consequences, explains how these diseases go beyond being merely a source of fear, stating that “disease was both a worry in itself and a way of figuring other kinds of anxiety” (2005, 192). Olivia internalizes these anxieties, her fear of illness merging with her longing for pregnancy in a way that both reflects and intensifies her psychological distress. The very environment she inhabits seems inherently hostile to life, turning her desire for motherhood into a site of deep emotional and existential turmoil. Ultimately, Olivia’s anxieties align with broader colonial narratives that frame India as both alluring and dangerous, contributing to her growing alienation and physical decline.

Unable to acclimatize, Olivia experiences an increasing sense of collapse with each passing day. In one of her frequent arguments with Douglas, she acknowledges her emotional breakdown after an outburst, admitting, “I don’t know what’s wrong with me” (Jhabvala 1987, 117). Douglas attributes her deterioration to the oppressive climate, stating, “I told you: it’s the heat. No Englishwoman is meant to stand it” (Jhabvala 1987, 117), thus highlighting the fundamental issue affecting all European characters. At this point, the concept of hill stations in British India gains significance. As Kanwar describes, “Indian hill stations have often been portrayed as islands of European settlement, providing colonists with a retreat, both from the heat and the native culture of the plains” (1984, 215), turning these settlements into vital refuges where Europeans could escape the destructive effects of the Indian climate and preserve their well-being. More specifically, Indian hill stations were strategically developed during British colonial rule as havens where European settlers could find relief from the oppressive heat and perceived health risks of the Indian plains. These high-altitude settlements, such as Darjeeling, Ooty, and Simla – the latest of which holds thematic significance in *Heat and Dust* – offered cooler temperatures, cleaner air, and a landscape often likened to the European countryside. In the novel, Douglas believes that such climatic relief is essential for Olivia, remarking, “You should have gone to Simla. The heat is getting you down” (Jhabvala 1987, 108). Beyond their practical function as a refuge from the heat, hill stations also allowed colonists to maintain their customs and lifestyles while minimizing interaction with the Indian populace, whom they associated with disease and degeneration. As a consequence, it is not only Douglas, who believes that going to Simla will help Olivia, but also Harry as he says “you shouldn’t be here through the summer, Olivia. It’s unbearable” (Jhabvala 1987, 73). Initially opposed to going to Simla, mainly to avoid leaving

Douglas alone, Olivia eventually accepts the idea in hopes of recovering her deteriorating mental state and regaining her physical strength and she decides to go Simla with other European settlers, as described “She made up her mind that, if they had left, she would go too. She would tell Douglas that she could not stand the heat and must leave for the mountains immediately” (Jhabvala 1987, 146). Olivia’s decision to leave for Simla reflects not only her personal struggle with the Indian climate but also the broader colonial reliance on hill stations as a means of preservation and escape from the heat. Her physical and psychological decline underscores the deep-seated fears Europeans held about the tropics, where the environment was perceived as both oppressive and destabilizing. In seeking refuge in the mountains, Olivia follows a well-trodden colonial path, one that underpins the notion that survival in India necessitates distance – both from its climate and its people.

Conclusion

Jhabvala’s focus on tropical invalidism not only challenges colonial arrogance but also reinterprets India’s climate as a place of subversion, one that defies European dominance by being inhospitable. This study offers a fresh perspective on postcolonial literature’s engagement with ecology and power by illustrating how the novel’s environmental imagery subverts colonial hierarchies, challenging popular readings of *Heat and Dust*.

Ruth Praver Jhabvala’s *Heat and Dust* intricately weaves themes of colonial tension, cultural alienation, and the overwhelming force of the Indian climate to depict the frailty of European settlers in an environment they sought to dominate. Through the lens of tropical invalidism, the novel highlights the deep-seated anxieties and vulnerabilities that Westerners faced in colonial India. Jhabvala’s evocative portrayal of characters such as Olivia, Douglas, Harry, Chid, and the unnamed narrator illustrates how the oppressive heat and dust of India not only affect the physical health of the colonizers but also deeply impact their psychological well-being, shaping their identities and decisions in profound ways.

The novel highlights how the colonial enterprise, despite its aspirations of dominance, was inherently fraught with contradictions. European settlers, who viewed themselves as superior and civilizing agents, often found themselves at the mercy of an unforgiving climate that exposed their weaknesses. Their inability to adapt to the relentless heat, the prevalence of disease, and the alienating cultural landscape rendered them helpless, ultimately questioning the very legitimacy of their presence in India. Olivia’s struggles with confinement, her longing for motherhood, and her descent into emotional instability serve as a microcosm of the broader colonial experience – one marked by disillusionment, isolation, and an eventual withdrawal from the land they sought to control.

Moreover, the motif of tropical invalidism extends beyond individual suffering to a broader critique of imperialist ideology. Jhabvala’s narrative suggests that the European body, despite its claims to superiority, is fundamentally unfit for prolonged exposure to the Indian environment. The settlers’ reliance on hill stations such as Simla, their frequent illnesses, and their psychological distress reinforce the idea that colonialism was not only an exploitative endeavour but also a deeply unsustainable one. The fact that many European characters succumb to illness or retreat from India entirely emphasizes the impermanence and ultimate fragility of colonial rule.

Furthermore, the novel’s exploration of colonial medicine and European perceptions of the tropics as inherently diseased spaces adds another layer to its critique of imperialism. The association of India with sickness, both literal and metaphorical, reveals the deep-seated fears harboured by colonial settlers – fears that extended beyond the physical environment to anxieties about racial

and cultural boundaries. This preoccupation with health and survival underscores the precariousness of the colonial project, suggesting that the European presence in India was never as stable or assured as imperial narratives claimed.

In sum, *Heat and Dust* masterfully deconstructs the myths of colonial resilience and superiority, exposing the vulnerabilities that lay beneath the façade of British rule. Through its depiction of climatic invalidism, the novel challenges the notion of European invincibility, portraying colonialism as an enterprise doomed by its own contradictions. Jhabvala's nuanced storytelling invites readers to reconsider the colonial experience, not as a narrative of dominance, but as one of inevitable decline, where the environment itself emerges as a powerful force resisting foreign control. Ultimately, the novel leaves us with a haunting meditation on the limits of cultural assimilation, the inescapability of historical patterns, and the enduring complexities of East-West relations.

BIBLIOGRAPHY

- Anderson W. 2006, Colonial pathologies: American tropical medicine, race, and hygiene in the Philippines. Duke University Press.
- Ashcroft B., Griffiths G. and Tiffin, H. 2004, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literature*. Taylor & Francis e-Library.
- Bewell A. 1999, Romanticism and colonial disease. Johns Hopkins University Press.
- Campbell E. 1995, Re-Visions, Re-Flections, Re-Creations: Epistolarity in Novels by Contemporary Women. *Twentieth Century Literature*, 41(3), 332–348. <https://doi.org/10.2307/441856>
- Crane R. J. 1992, Ruth Prawer Jhabvala. Twayne Publishers.
- Crozier A. 2007, Sensationalising Africa: British medical impressions of Sub-Saharan Africa, 1890–1939. *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, 35(3), 393–415. <https://doi.org/10.1080/03086530701523401>
- Edmond R. 2005, Returning fears: Tropical disease and the metropolis. In F. Driver & L. Martins (Eds.), *Tropical visions in an age of empire* (pp. 175–194). University of Chicago Press.
- Jhabvala R. P. 1987, *Heat and Dust*. Fireside.
- Jhabvala R. P. 1993, *Out of India: Selected stories*. HarperCollins.
- Johnson J. & Martin, J. R. 1841, Observations on the Diseases and Regimen of Invalids on Their Return from Hot and Unhealthy Climates. London: S. Highley.
- Kanwar P. 1984, The changing profile of the summer capital of British India: Simla 1864–1947. *Modern Asian Studies*, 18(2), 215–236.
- Lind J. 1788, An essay on diseases incidental to Europeans in hot climates. With the method of preventing their fatal consequences (4th ed.). London: Murray.
- Mahony M., & Endfield G.H. 2018, Climate and colonialism. *Wiley Interdisciplinary Reviews: Climate Change*, 9(2), e510. <https://doi.org/10.1002/wcc.510>
- Martin J. R. 1856, *The Influence of Tropical Climates on European Constitutions, Including Practical Observations on the Nature and Treatment of the Diseases of Europeans on Their Return from Tropical Climates*. London: Churchill.
- Naraindas H. 1996, Poisons, putrescence and the weather: A genealogy of the advent of Tropical Medicine *Contributions to Indian Sociology* 30(1), 35. <https://doi.org/10.1177/006996679603000101>
- Rogers C. 2012, *Jungle Fever: Exploring Madness and Medicine in Twentieth-Century Tropical Narratives*. Vanderbilt University Press.
- Senior E. 2018, The Caribbean and the medical imagination, 1764–1834: Slavery, disease, and colonial modernity. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108241977>
- Sharma A. R. 1976, Review of *Heat and Dust*, by R. P. Jhabvala. *Indian Literature*, 19(5), 153–157. <http://www.jstor.org/stable/24157368>
- Taylor-Pirie E. 2022, Empire under the microscope: Parasitology and the British literary imagination, 1885–1935. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-84717-3>

Varlık Dergisi'nin 1970-1980 Dönemi Türkiye'sinde Kemalizm Algısı***Perception of Kemalism in Türkiye (1970–1980) Through the Lens of Varlık Magazine*****Yaşar ÖZKANDAŞ*****Öne Çıkanlar:**

- Bu makale Türk Devrimi'nin ideolojisi olarak kabul edilen Kemalizmin 1970'li ve 1980'li yıllarda Varlık dergisi tarafından nasıl değerlendirildiğini incelemeyi amaçlamıştır.
- Varlık dergisi Kemalizm üzerine değerlendirmelerde bulunurken onu sağ ve sol ideolojilerden dikkatle ayıran 1930'lu yılların anlayışını esas kabul etmiştir.
- Kemalizmi, Atatürkçülük kavramı ekseninde apolitik bir düşünce sistemi olarak tanımlamıştır.

Öz: Varlık dergisi 1933 yılının temmuz ayında Yaşar Nabi tarafından yayımlanmaya başlamıştır. Cumhuriyetin özgür ve özerk bir birey yaratmaya yönelik kültür politikasını toplumsal zeminde yaygınlaştırmak ve kökleştirmek gibi bir amacı takip etmiştir. Kemalizmin gerçekleştirdiği dönüşümlerin benimsenmesi ve topluma aktarılmasına yönelik yayınlamış olduğu metinlerde düşünsel açıdan bir süreklilik içinde olmuştur. 1930'lu yılların sağ ve sol ideolojilerin dışında konumlandığı Kemalizm anlayışını 1970'li ve 1980'li yıllarda da savunmuştur. Bu doğrultuda sol Kemalist tezlerle arasına mesafe koyarken sosyalist aydınların Kemalizm eleştirileri karşısında ise tek parti döneminin Kemalizm yorumunu öne çıkarmıştır. Özellikle milliyetçilik ilkesi üzerinden Kemalizme eklemlemeye çalışan siyasi partileri ve politik grupları Kemalizmi yozlaştırmakla eleştirirken muhafazakâr ve mukaddesatçı kesimin köktenci eleştirileri karşısında ise ulus devlet ve laik ekseninde bir Kemalizm savunusu ortaya koymuştur. Varlık dergisi bu yaklaşımıyla Atatürk'ün gerçekleştirmiş olduğu siyasal ve sosyal dönüşümleri 1930'ların perspektifinden okumaya çalışan askeri bürokrasiyle aynı noktada buluşmuştur. 12 Mart 1971 Muhtırası ve 12 Eylül 1980 askeri darbesinin Kemalizmi yorumlayış biçimiyle aynı doğrultuda bir Kemalizm tanımı ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Atatürkçülük, Devrim, Kemalizm, Muhafazakarlık, Militarizm, Sosyalizm.

Highlights:

- This article explores how *Varlık* magazine interpreted Kemalism—recognized as the ideological foundation of the Turkish Revolution—during the 1970s and 1980s.
- In its assessments, *Varlık* grounded its understanding of Kemalism in the 1930s perspective, carefully distinguishing it from both right- and left-wing ideologies
- The magazine portrayed Kemalism as an apolitical system of thought, centered around the concept of Atatürkism.

Abstract: Varlık magazine began publication in July 1930 under the leadership of Yaşar Nabi. It aimed to

* Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Bingöl, yozkandas@gmail.com.tr.
ORCID: 0000-0003-2705-7026

spread and solidify the Republic's cultural policy to foster a free and autonomous individual within society. The magazine consistently supported and promoted the ideological foundations of the transformations brought about by Kemalism. Maintaining a perspective rooted in the interpretation of Kemalism from the 1930s—positioned outside of both right-wing and left-wing ideologies—it continued to advocate this view through the 1970s and 1980s. While distancing itself from leftist Kemalist theses, Varlık responded to criticisms from socialist intellectuals by emphasizing the interpretation of Kemalism prevalent during the single-party era. The magazine criticized political parties and groups that sought to align themselves with Kemalism through nationalism, accusing them of distorting its principles. Conversely, when faced with radical critiques from conservative and religious factions, it defended Kemalism based on the ideals of the nation-state and secularism. Through this stance, Varlık aligned itself with the military-bureaucratic establishment, which also interpreted Atatürk's political and social reforms from a 1930s perspective. Its understanding of Kemalism echoed the narratives endorsed by the military interventions of March 12, 1971, and the September 12, 1980 coup.

Keywords: Atatürkism, Revolution, Kemalism, Conservatism, Militarism, Socialism

Summary: Kemalism, named after Mustafa Kemal Pasha—the leader of the Turkish War of Independence and founder of the Republic of Türkiye—is a revolutionary and progressive ideological framework. During the War of Independence, the term was used both domestically and abroad to refer to those who stood alongside Mustafa Kemal in the national struggle. Following the war's successful conclusion, the term came to describe the principles that underpinned the political and socio-economic foundation of the new Turkish state. The founding elite of the Republic intentionally avoided turning Kemalism into a rigid, dogmatic doctrine. Instead, it was conceived as a revolutionary ideology open to reinterpretation in accordance with the conditions of each era. This adaptability allowed Kemalism to maintain a dominant influence across subsequent periods in Turkish history. However, over time, Kemalism began to attract criticism. Particularly within intellectual circles, it became the subject of serious debate, giving rise to a wave of critical analysis and literature that questioned and reassessed its premises.

This study focuses on Varlık magazine's interpretation of Kemalism during the 1970s, when critiques of the ideology became increasingly noticeable, and the 1980s, when such critiques intensified and grew more radical. Varlık magazine began publication in July 1930 under the direction of Yaşar Nabi, at a time when significant changes were being pursued in Türkiye's political, socio-economic, and intellectual landscape. The magazine aimed to contribute to the dissemination and entrenchment of the Republic's cultural policy, which sought to create a free and autonomous individual within society. Varlık followed an editorial policy designed to increase the ideological influence of Kemalism. In particular, Yaşar Nabi wrote numerous articles addressing political and social reforms intended to foster the development of a modern and nationally conscious citizen. The pages of Varlık featured texts that passionately supported the Republic's efforts to eliminate the socio-economic structures of agrarian society, particularly through reforms in politics, culture, education, and law. These writings sought to root the ideology of the Republic in the worldview of younger generations. The process of adopting and interpreting the transformations initiated by Kemalism—which aimed to shift Türkiye from an Eastern-style society toward one more aligned with Western models—continued in the following decades.

In this context, when examining how Kemalism was evaluated in the pages of Varlık magazine during the 1970s and 1980s, the writers of Varlık adhered to the understanding of Kemalism that carefully distinguished it from ideologies like fascism or communism, a perspective rooted in the 1930s. Unaffected by the political and socio-economic changes occurring both globally and in Türkiye, Varlık carried this understanding into later periods. In the 1970s, the magazine strongly opposed attempts to associate Kemalism with leftist terminology from the 1960s and the critiques of Kemalism from non-Kemalist leftist ideologies. In response to leftist Kemalist theses that criticized Kemalism for focusing on economic issues while neglecting structural revolutions and for introducing superstructural changes while failing to address changes in the economic base, Varlık emphasized the importance of superstructural changes. Against the critiques from socialist intellectuals who deemed Kemalism anti-democratic, the magazine highlighted that the principles of Kemalism and the societal transformation it fostered would not allow for the emergence

of a totalitarian political system.

Varlık also defended its position on Kemalism from the perspective of right-wing and nationalist-religious groups. The magazine criticized right-wing circles that sought to use the principle of nationalism to align themselves with Kemalism, accusing them of legitimizing extremist thoughts and actions. In particular, Varlık made a clear distinction between Kemalism and right-wing ideologies, accusing them of distorting the true meaning of the Six Arrows—the core principles of Kemalism. In response to the conservative and traditionalist factions who, based on the idea of being heirs to the Ottoman Empire, adopted a pan-Islamic political system, Varlık emphasized the importance of Türkiye’s national-state identity and stressed that secularism played a fundamental role in the creation of a free individual.

In conclusion, it can be stated that Varlık magazine viewed Kemalism—or more specifically, as preferred by the magazine, Atatürkism—as an apolitical system of thought, considering it a set of principles that defined the political and socio-economic foundations of a modern country and society. The magazine criticized political parties and movements that attempted to replace Kemalist principles with ideologies such as socialism, fascism, or fundamentalism. In this way, Varlık’s analysis of Kemalism aligned with the military bureaucracy’s viewpoint. The evaluations of military governments established after March 12, 1971, and September 12, 1980, also described Kemalism as a thought system under the concept of Atatürkism, positioning it above ideologies, and Varlık shared similar views.

Giriş

Adını Ulusal Kurtuluş Savaşı’nın lideri ve Türkiye Cumhuriyeti’nin kurucusu Mustafa Kemal Paşa’dan alan Kemalizm devrimci-ilerici bir düşünce sistemidir (Ateş 1994, 12). Kemalizm terimi Kurtuluş Savaşı yıllarında gerek yabancı gerekse de ülke için yazışmalarda ulusal mücadeleye Mustafa Kemal Paşa’nın yanında katılanları tanımlamak için kullanılan “*Kemâli*” ya da “*Kemalist*” deyimlerinden türemiştir. Bu terim, daha sonra cumhuriyeti kuran kadrolar tarafından benimsenmiş ve bu haliyle ilk kez 1930 yılı eylül ayında *Muhit* dergisinde Ahmet Cevat Emre tarafından kullanılmıştır. Emre, yayımladığı bir makalesinde Kemalizm’i “*bütün siyasi prensipleri malum bir demokrasi mektebi*” olarak tanımlamıştır. Ali Naci Karacan da sahibi ve başyazarı olduğu İnkılâp gazetesinin 2 Aralık 1930 tarihli nüshasında ‘*Rusya’da nasıl bir komünizm, İtalya’da nasıl bir faşizm varsa bizde de bir Kemalizm olmalıdır*’ değerlendirmesinde bulunmuştur. Kemalizm’in tutarlı ve bütüncül bir ideoloji olmasına yönelik yaklaşımlar daha sonraları da devam etmiştir. Şeref Aykut, M. Saffet Aydın ve Tekinalp gibi isimler bu doğrultuda metinler kaleme almışlardır (Uzun 2010, 244-245). Fakat Kemalizm resmi bir ideoloji olarak görülmekle birlikte herkes için mutlak bir doğruyu ifade eden dogmatik bir düşünce sistemine dönüşmemiştir. Prensiplerinin farklı şekillerde yorumlanabilmesi, tarihsel süreç içinde farklı politik akımların Kemalizmi kimi zaman olumlayarak, kimi zaman ise eleştirerek yeniden tanımlama girişimlerine olanak tanımıştır (Atılğan 2020a, 54-55).

Bu bağlamda Kemalizmin tarihsel seyrine baktığımızda onun tek parti döneminde (1923-1946) izlenen siyasi ve sosyo-ekonomik politikaların çerçevesini çizdiği görülmektedir. Bu süreçte Kemalizm, devrimin önderleri tarafından çağdaş siyasal, toplumsal ve ekonomik bir düzeni inşa etmeye yönelik, ideolojiler üstü bir devlet politikası olarak tanımlanmıştır. Aynı dönemde farklı siyasi gruplar Ülkü ve Kadro dergileri vasıtasıyla kendi siyasi bakış açıları doğrultusunda Kemalizmi yeniden yorumlara çabalarına girmişlerdir. Bu gruplar Kemalizmi sağ ve sol ideolojik çerçevelerden yararlanarak anlamlandırmaya çalışmışlardır (Esen 2023, 67). Atatürk’ün vefatının ardından Cumhurbaşkanı olan İsmet İnönü döneminde, özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında yaşanan siyasal liberalleşme süreciyle birlikte Kemalist ilkeler bir noktaya kadar revize edilmiştir. Ancak buna rağmen temel anlamını ve ideolojiler üstü konumunu korumuştur (Seçkin 2021, 493-494).

Demokrat Parti (DP) iktidarı Kemalizm'in çok partili sisteme adapte edilmesi ve farklı siyasi aktörler tarafından yeniden yorumlanması açısından önemli bir dönüm noktasıdır. Bu bağlamda, 1950 seçimleriyle iktidarın el değiştirmesinin ardından Cumhurbaşkanı seçilen Celal Bayar, DP üst yönetimi tarafından da benimsenen değerlendirmelerinde, Kemalizmi tamamlanmamış bir medeniyet projesi olarak yorumlamıştır. Bayar, bu yaklaşımıyla Kemalizmi kalkınmacı bir içerikle yeniden ele alırken, aynı zamanda onu merkez-sağ politik söylemle de buluşturmuştur (Bora & Taşkın 2015, 531-532).

Anti-Kemalist olduğu gerekçesiyle DP iktidarına son veren 27 Mayıs 1960 askeri darbesini takip eden süreçte Kemalizm 1930'lardaki Kadro hareketinden bu yana ilk kez sol / sosyalist bir perspektifle yeniden yorumlanmaya başlamıştır. Bu dönemde Kemalizm ile sosyalizm arasında neredeyse hiçbir fark olmadığı yönündeki değerlendirmeler ağırlık kazanmıştır. Ancak 1960'ların sonlarına doğru ve takip eden yıllarda sol fikriyat ile Kemalizm arasında önemli mesafeler olduğu şeklinde bir anlayış ön plana çıkmıştır. Kemal Tahir, Emin Türk Eliçin ve İdris Küçükömer, Kemalizmin eleştirel yorumlanmasında kurucu metinleriyle öncü figürler hâline gelmişlerdir (Kayalı 2021a 1268, 1282). Bu süreci izleyen 12 Mart 1971 Muhtırasıyla birlikte, ordu ve onun güdümlendiği siyasal iktidar soldan arındırmış bir Kemalizm yorumu geliştirmeye başlamıştır. Bu eğilim 12 Eylül 1980 askeri darbesiyle daha da kemikleşmiştir. Kenan Evren başkanlığındaki Milli Güvenlik Konseyi (MGK) sol çağrışımları nedeniyle Kemalizm kavramını yok sayarken Atatürkçü Düşünce Sistemi adı altında sağ yönelimli bir darbe ideolojisi oluşturmaya çalışmıştır (Aytürk&Esen 2022, 7-8). Bu koşullarda, Kemalizm üzerine tartışmalar farklı aydın grupları arasında derinleşerek devam etmiştir. Özellikle İlhan Selçuk, Mümtaz Soysal, Uğur Mumcu, Sina Akşin ve Ahmet Taner Kışlalı gibi sol-Kemalist aydınlar, askeri otoritenin sunduğu ideolojiyi '*dondurulmuş Atatürkçülük*' olarak yorumlamışlar ve buna bir tepki olarak demokratik ve toplumcu bir siyasal sistem idealini Kemalizmle özdeşleştirmişlerdir (Alpkaya 2015, 479). Kemalizmin doruk noktasının halkçı bir demokrasi olduğuna yönündeki bu vurguya karşılık İslamcı, sosyalist sol ve liberal sol gibi farklı köklerden gelen aydın grupları ise, 12 Eylül darbesi sonrasında açılan neoliberal sürecin yarattığı düşünsel yapının zemini üzerinde, Kemalizmin demokrasi ve hukuk devletiyle sorunlu bir ilişki içinde olduğu tezini gündeme getirmişlerdir (Esen 2022).

Kemalizm eleştirisinin daha net bir şekilde gözlemlenmeye başladığı 1970'li yıllar ile giderek radikalleştiği 1980'li yıllarda *Varlık* dergisinin Kemalizm'e ilişkin yorumu, bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Varlık dergisi siyasi, sosyal, ekonomik ve düşünsel açıdan köklü dönüşümlerin yaşandığı bir dönemde, 1933 yılının temmuz ayında Yaşar Nabi Nayır tarafından yayımlanmaya başlamıştır. Dergi, Cumhuriyetin özgür ve özerk bir birey yaratmaya yönelik kültür politikasını toplumsal zeminde yaygınlaştırmak ve kökleştirmek gibi bir amaçla basın yaşamında yerini almıştır. Kemalizmin düşünce düzeydeki etkisini arttırmaya yönelik bir yayın politikası benimsemiştir. Özellikle Yaşar Nabi çağdaş ve ulusal nitelikte bir yurttaş tipinin oluşturulmasına yönelik siyasal ve sosyal alanda atılan adımları konu alan birçok makale kaleme almıştır. Varlık dergisinin sayfalarında Cumhuriyet yönetiminin tarım toplumuna ait sosyo-kültürel yapıyı tasfiye etmek amacıyla siyaset, kültür, eğitim ve hukuk alanlarında gerçekleştirdiği reformları aydın coşkusuyla destekleyen metinler yayınlamış ve genç kuşakların düşünce dünyasında cumhuriyet ideolojisinin kökleşmesine katkı sağlamaya çalışmıştır (Karagülle 2006, 611, 616). Yaşar Nabi gibi Varlık dergisinin diğer yazarları da Türkiye'yi Doğu tipi toplumlardan Batı türü toplumlara taşıma amacı güden değişimleri yücelten metinler kaleme almışlardır. Bu yayın çizgisi Yaşar Nabi'nin vefat ettiği 1981 yılına kadar titizlikle korunmuştur. Ancak bu tarihten sonra Varlık dergisinde Kemalizm üzerine kaleme alınan metinler ile Atatürk

dönemine yapılan vurgular bariz bir biçimde azalmıştır. Varlık dergisinin askerî yönetimlerin gölgesi altında şekillenen 1970’li ve 1980’li yıllardaki Türkiye bağlamında Kemalizmi nasıl anlamlandırdığını incelemeyi amaçlayan bu çalışma, derginin 1980’li yıllarda Kemalizme olan ilgisinin önemli ölçüde azalmasından ötürü ağırlıklı olarak 1970’li yıllara odaklanmıştır. Söz konusu tarihsel kesit Varlık dergisinin Kemalizm konusunda yoğun bir biçimde düşündüğü son yıllar olmuştur.

Türkiye’nin 1970’li ve 1980’li Yıllarında Siyasal Yaşam

Türkiye 1970’li yıllara İsmet İnönü’nün ‘*sosyal hayatımızda yeniden bir fırtınalı devreye girdik ya da giriyoruz. Bunun ilk işaretini Sümerbank grevinde görüyoruz*’ uyarısıyla girmiştir. Gerçekten de Sümerbank grevi, yaklaşan toplumsal fırtınanın ilk işareti olmuştur. Türkiye toplumu bütün katmanları, sınıfları ve kesimleriyle harekete geçmiştir. Özellikle işçilerin 15-16 Haziran 1970’te gerçekleştirdiği eylemler ülke tarihin en etkili toplumsal hareketlerinden biri olmuştur. Bu toplumsal dinamizm iktisadî ve siyasî güç odaklarında, büyük bir endişe yaratmıştır. Genelkurmay Başkanı Memduh Tağmaç bu kaygıyı ‘*sosyal hak arama cereyanları ekonomik gelişmenin çok ilerisine geçti*’ cümlesiyle dile getirmiştir (Atılğan 2020b, 55). Tağmaç’ın bu açıklamasından kısa bir süre sonra, ordu 12 Mart 1971 tarihinde ‘*yasa ve düzenin yeniden kurulması*’ gerekçesiyle inisiyatifi ele almıştır. Müdahalenin ardından Atatürk’ün düşünceleri doğrultusunda reform yasalarını çıkaracak güçlü bir hükümetin kurulmasına öncelik verileceği açıklanmıştır. Yüksek komuta kademesi, dönemin başbakanı Süleyman Demirel’in istifasını istemiş ve hükümeti kurma görevini Prof Dr. Nihat Erim’e vermiştir. Erim, teknokratlardan oluşan bir kabine kurmuştur (Ahmad 2009, 177).

Erim hükümeti göreve askerlerin taleplerini yerine getirerek başlamıştır. 26 Nisan 1972 tarihinde yedi ilde ilan edilen sıkıyönetimle birlikte sendika liderlerinden öğrenci örgütlerine, üniversite hocalarından gazetecilere, bürokratlardan politikacılara kadar bir çok kesimi kapsayan büyük bir baskı dönemine girilmiştir. Sıkıyönetimi, Anayasa’daki demokratik hak ve özgürlüklerin kısıtlanması izlemiştir. Ordunun büyük bir desteğini almasına rağmen Erim hükümeti uygulamaya çalıştığı ekonomi politikasından beklediği başarıyı elde edememesi üzerine kısa süre içinde istifa etmiştir. Ancak yeni hükümeti kurma görevi bir defa daha kendisine verilmiştir. Buna karşın, II. Erim hükümeti birincisinden çok daha kısa sürede dağılmıştır. Erim kabinelerini izleyen Ferit Melen ve Naim Talu başbakanlığında kurulan hükümetler de benzer bir akıbetle karşılaşmıştır (Demirel 2023, 290-293).

Türkiye ağır toplumsal ve ekonomik sorunlar altında 14 Ekim 1973 tarihinde sandık başına gitmiştir. Demokratik bir yönetim anlayışının yeniden sağlanabilmesi açısından oldukça önem arz eden bu seçimler bütün tahminleri alt üst etmiştir. 1972 yılındaki lider değişimiyle birlikte Bülent Ecevit’in önderliğinde seçimlere katılan Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) birinci parti olmuştur. Ancak özellikle sağ partilerde oyların parçalanması nedeniyle hiçbir parti tek başına hükümeti kuracak çoğunluğa ulaşamamıştır. Uzun süren bir hükümet bunalımdan sonra 7 Şubat 1974 tarihinde CHP – MSP birlikteliğinde (Milli Selamet Partisi) bir koalisyon hükümeti kurulmuştur (Çavdar 2013, 232). Farklı ideolojik köklerden gelmesine rağmen her iki partinin de anti-Amerikancı bir politik çizgiyi takip etmesi, büyük sermayeye karşı duyulan güvensizlik ve kalkınmacı bir ekonomi modelinden yana olmaları, bu koalisyonun başarılı olabileceğine dair kamuoyunda bir umut yaratmıştır. Ancak kısa sürede başlayan anlaşmazlıklar Kıbrıs meselesiyle birlikte derinleşmiş ve koalisyon, 18 Eylül 1974 tarihinde Ecevit’in istifasıyla sona ermiştir. Koalisyonun dağılmasıyla birlikte ortaya çıkan uzun süreli hükümet bunalımı Adalet Partisi (AP), MSP, Cumhuriyetçi Güven Partisi (CGP) ve Milliyetçi Hareket Partisi’nin (MHP) bir araya

gelerek 31 Mart 1975'te kurdukları I. Milliyetçi Cephe (MC) Hükümeti ile aşılmıştır. Ancak bu dönemde de ekonomik ve toplumsal sorunlar giderek artmıştır. Siyasal ve ekonomik krizin en üst noktaya ulaştığı bir dönemde gerçekleşen 1977 Haziran seçimlerine yüksek bir katılım sağlanmış ve CHP birinci parti olmuştur. Ancak tek başına hükümet kurabilecek bir güce ulaşamamıştır. Bu gelişme üzerine AP-MSP ve MHP'nin ortaklığıyla II. MC Hükümeti kurulmuştur (Zürcher 2010, 377, 378). Hükümet, hem ekonomik sorunlarla hem de tırmanan siyasal şiddetle başa çıkmaya çalışırken, aynı zamanda IMF ile ilişkiler konusunda da ciddi bir anlaşmazlık içine girmiştir. Kabine, Türkiye'yi sağlıklı bir biçimde yönetebilme imkanından her geçen gün biraz daha uzaklaşmıştır. Bu ortamda, CHP 11 Aralık 1977 yerel seçimlerinde ibreyi kendi lehine çevirerek oylarını arttırmış; AP'den ayrılan bazı milletvekilleri ve bağımsızların desteğiyle 5 Ocak 1978'de Türkiye Cumhuriyeti'nin 42. Hükümetini (III. Ecevit Hükümeti) kurmuştur (Ozan 2015, 701, 702). Ancak şiddet olaylarının hız kesmediği bu süreçte siyasi ve ekonomik kriz giderek derinleşmiştir. Özellikle ekonomik bunalım CHP iktidarının sonunu hazırlamıştır. Neticede, 1979 ara seçimlerini kaybeden Ecevit, 16 Ekim'de istifa etmiştir. Yeni hükümet 12 Kasım 1979 tarihinde Süleyman Demirel tarafından kurulmuş ve AP'nin azınlık hükümeti dönemi başlamıştır. Bu dönemde alınan en önemli karar DPT müsteşarı Turgut Özal tarafından hazırlanan ve halktan kemer sıkmasının isteyen 24 Ocak 1980 ekonomik kararları olmuştur. Ancak yeni politikaların istenilen neticeyi vermemesi, görev süresi dolan Fahri Korutürk'ün yerine yeni bir cumhurbaşkanı seçilememesi ve artan şiddet olayları nedeniyle Türk Silahlı Kuvvetleri 12 Eylül 1980 tarihinde yönetime el koymuştur (Hale 2014, 284-288).

Genelkurmay Başkanı Kenan Evren, 14 Eylül 1980 tarihinde devlet başkanı ilan edilmiştir. Aynı zamanda yeni yasama organı oluşturuluncaya kadar yasama ve yürütme yetkilerini kullanmak üzere Kenan Evren'in başkanlığında dört kuvvet komutanının katılımıyla Milli Güvenlik Konseyi (MGK) oluşturulmuştur. Askeri yönetim 1961 Anayasası'nın getirmiş olduğu liberal rejimi kesinlikle ortadan kaldırmaya dönük bir süreci başlatmıştır. MGK, almış olduğu kararlarla parlamentoyu feshetmiş, neredeyse bütün meslek örgütlerinin ve sendikaların faaliyetlerini durdurmuş, grevleri yasa dışı ilan etmiştir. Grevde olan tüm işçilere işbaşı yapmaları emredilmiştir. Üniversiteler çok sıkı denetim altına alınmıştır. Faaliyetleri yasaklanan ve liderleri göz altına alınan siyasî partiler bir müddet sonra feshedilmiştir. Toplantı ve gösterilerin yasaklanması, şüpheli kabul edilen kamu personelinin görevine son verilmesi, gazete ve dergi yayınlarının durdurulması yetkisi komutanlara verilmiştir (Ahmad 2022, 159, 160).

Yürütme yetkisini elinde bulunduran MGK, Deniz Kuvvetleri Komutanlığından emekli Oramiral Bülent Ulusu'yu başbakan olarak atamaya karar vermiştir. Bülent Ulusu başbakanlığında kurulan 27 kişilik yeni bakanlar kurulunda en kritik atama Batılı malî çevrelerin desteklediği Turgut Özal'ın ekonomiden sorumlu başbakan yardımcılığına getirilmesi olmuştur. Bu atamayla birlikte 21 Eylül 1980'de çalışmaya başlayan yeni hükümetin, 24 Ocak kararlarının bir takipçisi olacağı kesinleşmiştir (Arcayürek 2012, 26, 27). Ordu, Ulusu Hükümeti'nin göreve başlamasından sonra Türkiye'nin siyasal ve sosyo-ekonomik yapısını köklü bir biçimde değiştirecek yeni bir anayasa için çalışmalara başlamıştır. 7 Kasım 1982'de askeri denetim altında halk oylamasına sunulan yeni Anayasa yüksek bir evet oranıyla kabul edilmiştir. Aynı oylama sonucunda Kenan Evren cumhurbaşkanı olmuş ve sivil siyasete dönüş çalışmaları başlamıştır. 6 Kasım 1983 tarihinde gerçekleşen seçimleri Turgut Özal'ın Anavatan Partisi (ANAP) kazanmış ve tek başına iktidara gelmiştir (Tanör 2014, 45,46). 1990'lı yıllara kadar birbirini izleyen ANAP iktidarlara döneminde sosyal devlet anlayışı terk edilmiş, kamu yatırımları azalmış ve devlete ait iktisadî teşekküller özelleştirilmiştir. Katıksız piyasacılığa dayalı neoliberal bir ekonomi politikası benimsenmiştir. Ancak uygulanan iktisadi politikalar enflasyonu düşürmede ve halkın

yaşam koşullarını iyileştirmede başarılı olamamıştır. Özellikle emekçi kesimlerin tepkisi günden güne artmıştır. Bunun yanında eski siyasî liderlerin üzerindeki yasakların kalkmasıyla ANAP iktidarı sarsılmaya başlamıştır. 26 Mart 1989’daki yerel seçimlerde partinin oylarının hızla erimekte olduğu görülmüştür. Bir sonraki genel seçimi muhtemelen kaybedeceğini anlayan Turgut Özal, 31 Ekim 1989’da kendini Evren’in yerine cumhurbaşkanı seçtirmeyi başarmıştır. 20 Ekim 1991 tarihinde yapılan erken genel seçimlerin sonunda ise, Doğru Yol Partisi (DYP) ile Sosyaldemokrat Halkçı Parti (SHP) arasında bir koalisyon kurulmuştur (Saraçoğlu 2015, 756, 806, 811).

Varlık Dergisi Sayfalarında Kemalizm Tartışması

1960’lı yıllar Türk entelektüel hayatında çok önemli bir yere sahip olmuştur. Marksizmin yaygın bir kabul görmeye başladığı bu yıllarda görkemli bir rönesans yaşandığı düşüncesi genel bir kanaat olarak benimsenmiştir. Sosyalizmin gündeme gelmesi ve tartışılmasıyla birlikte Kemalizmi sosyalizme yakınlaştıran ve hatta özdeşleştiren bir Kemalizm anlayışı döneme damgasını vurmuştur. Bu yaklaşım en somut ifadesini Fethi Naci ve Çetin Altan’ın metinlerinde bulmuştur (Kayalı 2021b, 150). Kemalizmin sol yorumu olarak öne çıkan tahlillerin yanı sıra yine 60’lı yıllarda Kemalizmi doktriner bir düşünce sistemi olarak değil daha çok Atatürk’ün şahsiyeti ve simgesel otoritesi üzerinden ele alan sağ tandanslı bir düşünsel yönelim de ortaya çıkmıştır. Bu sağ Kemalist yaklaşım, Atatürkçülük kavramı etrafında şekillenmiş; Atatürk’ün devrimci niteliği ise büyük ölçüde geri planda bırakılmıştır. Söz konusu düşünsel çizgi DP seçkinleri tarafından ve özellikle de Celal Bayar öncülüğünde sistemleştirilmiştir. Daha sonrası dönemde ise Cumhuriyetçi Güven Partisi (CGP) tarafından temsil edilmiştir. Buna karşılık, AP ise hiçbir zaman sağ Kemalist bir çerçeveye yerleşmemiştir. Bu durum nedeniyle Kemalizm sağ siyasi çevrelerde başat bir ideoloji haline gelmemiştir. 1960’ların sonlarına gelindiğinde ise milliyetçi ve İslamcı hareketlerin yükselmesinin etkisiyle sağ ideoloji ile Kemalizm arasındaki makas daha bir açılmıştır (Bora 2017, 168; Demirel 2013, 217; Esen 2023, 75).

1933 yılıyla birlikte yayın hayatına başlayan Varlık dergisi Kemalizmi ciddiyetle incelemiş ve onun çerçevesini dikkatle çizmeye çalışmıştır. Bu noktada Kemalizmi sosyalizmle bir araya getirmeye çalışan yaklaşımlara eleştirel bakmış ve Kemalizm ile sosyalizm arasında belirgin bir mesafenin olduğunu savunmuştur (Kayalı 2021b). Öte yandan, Atatürk ilkelerinin takipçisi olduğunu öne süren sağ siyasal çizgiyi Cumhuriyet modernleşmesinin tam karşısında konumlamıştır. Bu bağlamda Varlık dergisinin yayıncısı Yaşar Nabi Nayır için, 27 Mayıs 1960 “*bütün gerici ve çıkarıcı politikacılar ile çevrelerini*” siyaset dışına iterek “*Atatürk devrimleri doğrultusunda ileriye ve halka dönük*” bir anayasa getirmiştir. Bu gelişme, Türkiye’nin sorunlarının çözüleceğine dair bir umut doğurmuştur. Ancak kısa bir süre sonra, siyasî ve sosyal ortama yeniden DP çizgisinde bir parti egemen olmuştur. Buna tepki olarak gelişen protesto hareketleri ise, zamanla “*Atatürk ve millî birlik çizgisinden*” saparak aşırı sol akımlarla bütünleşmiştir (Nayır 1971a, 3). Yaşar Nabi, bu analiziyle birlikte yeşil ve kıvılcık irtica karşısında Kemalizm metaforunu 1940’lı yıllardan 1970’li yıllara taşımıştır demek yanıltıcı olmaz. Buna göre tek parti döneminde yaygın olarak benimsenmiş olan anti-faşist, anti-komünist ve anti-liberal bir Kemalizm anlayışını 70’li yılların Varlık sayfalarında da samimiyetle savunan Yaşar Nabi’ye göre, 12 Mart 1971 Muhtırası Atatürkçülüğün yeniden ihyası yönünde gerçekleşmiş ciddi bir atılımdır. DP-AP çizgisi tarafından temsil edilen merkez sağ ve CHP başta olmak üzere 60’lı yılların bütün siyasal aktörleri ve politik grupları Atatürkçülüğü günden güne etkisizleştiren politikalar dizgesinin takipçisi oldukları için “*kurtarıcı gibi beklenen önlenemez tepki*” gelmiştir. Yaşar Nabi, bu noktada askerî müdahaleyi gerçekleştiren yüksek komuta kademesinin demokrasiyi yalnızca seçimlere indirgememesi gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre, askerî

yönetim, 27 Mayıs “*devrimini yozlaştırmış olan ve ortamımıza yabancı düşen klasik demokrasi saplantısına*” kapılmamalıdır. Öngörülen reformlar Türkiye’ye özgü bir demokrasi yaratılarak hayata geçirilmelidir (Nayır 1971b, 3).

Türkiye’de toplumsal sorunlara Marksist bir perspektifle çözümler aranmasının gündeme geldiği ve Kemalizmin, toplumun ekonomik ve sosyal yapısını dönüştürmeyi amaç edinen gerçek bir devrimci ideoloji olarak yeniden ele alınması gerektiğine yönelik tartışmaların başladığı bir dönemde, Varlık dergisi Kemalizmi daha çok bir üstyapı devrimi olarak değerlendirmiştir. Bu noktada öne çıkan isimlerden biri Ceyhan Atuf Kansu’dur. 1919 doğumlu Kansu, hem Kemalizmin hem de sosyalizmin çok ciddi bir şekilde tartışıldığı ve Kemalizm ile sosyalizmin bir araya getirilmeye çalışıldığı bir süreçte söz konusu ilişkilendirmeye mesafeli durmuştur. Kemalist ilkelerle bütünleşmiş bir sol tahayyülünün dışında kalmıştır. Aynı zamanda Kemalist olmayan Marksist yaklaşımların Kemalizme yönelik eleştirilerine ve Milliyetçi Cephe (MC) hükümetlerinin politikalarını karşı geliştirilen Kemalist temelli eleştirilere de katılmamıştır. Kansu, kendi ifadesiyle, “*Atatürk’ü tanımak, anlatmak ve öğretmek isteyen*” (Kansu 1972a, 3) bir yazar olarak metinlerinde 1930’lu yıllara özgü bir Atatürk kültünü sürdürmüştür. Bu durumun en somut yansımalarından biri “*Kurtuluş Savaşlarının Babası*” başlıklı yazısında görülür. Burada, Mustafa Kemal Atatürk “*ulusal kurtuluş savaşı ile halk arasındaki bağı, duygu ve ilgi akımını kurabilmiş ilk insan*” olarak betimlenir (Kansu 1972b, 3). Bir başka yazısında ise Atatürk, milletini “*ulusal kurtuluş hareketinin acılı, onurlu geçitlerinden sevinçli dağ başlarına doğru*” götüren “*bir devlet bilgesi, bağımsızlık ve devrim dersi veren yüce bir politika öğretmeni*” olarak tasvir edilmiştir (Kansu 1972c, 3).

Atatürk’ü tartışma ve eleştiri dışında tutan bu yaklaşımı, Kansu tüm değerlendirmelerinde özenle korumuştur. Bunun yanında özellikle vurguladığı bir diğer nokta ise Atatürk devriminin anti-emperyalist niteliğidir. Yazılarının tamamına yakınında Türk devrimini anti-feodal ve anti-emperyalist bir ulus yaratma mücadelesi olarak tanımlamıştır. Kansu’ya göre, Kurtuluş Savaşı siyasî, iktisadî ve kültürel açıdan sömürge ve yarı sömürge koşulları ortadan kaldırmaya yönelmiş ve sonunda da başarılı olmuş bir mücadeledir. Mustafa Kemal öncülüğünde, “*bağımlılık ve yarı sömürge sürecinde yitirilen ulusal onur*” Türk ulusuna yeniden aşılanmıştır (Kansu 1972ç, 3). Ulusal Kurtuluş Savaşı’nı ve Lozan Barış Antlaşması’nı izleyen yıllarda atılan radikal adımlarla, Anadolu’nun sömürgeleşmesine neden olan “*orta çağın oturduğu değişmez düzenin tüm dayanakları*” yıkılmış ve bunu neticesinde yaratıcı ve özgür bir Türk ulusu ortaya çıkmıştır (Kansu 1972d, 3).

Kemalizmi üstyapı devrimi anlayışıyla ele alan ve bu yönünü vurgulayan yaklaşım, Yaşar Nabi’de de görülmektedir. Buna göre bir yandan Marksist düşünce ile Kemalizmin örtüşebileceği savunulurken diğer yandan da özellikle 1960’lı yılların sonlarına doğru Kemalizme yönelik farklı değerlendirme çabaları ortaya çıkmıştır. Bu süreçte Kemalizm ile sosyalizm arasındaki farklar daha belirgin şekilde tartışılmaya başlanmıştır (Kayalı 2002, 178). Kemalist devrim, feodal üretim ilişkilerine karşı ciddi politikalar izlememekle eleştirilmiştir. Kurtuluş Savaşı’nın ardından kurulan siyasal sistemin halktan uzaklaştığı ve halk karşıtı bir nitelik taşıdığı tezi önemli bir söylem olarak gündeme gelmiştir. Yaşar Nabi, Kemalizme yönelen bu eleştirilere açık kapı bırakmakla birlikte, Kemalizmin siyasal ve kültürel açıdan devrimci bir karaktere sahip olduğunu savunmuştur. Toplumun iktisadi yapısını dönüştürmede yaşanan yetersizliğin Atatürk’ün çevresindeki kadronun eksikliklerinden kaynaklandığını vurgulamıştır. Yaşar Nabi’ye göre, saltanatın ve halifeliğin kaldırılması, Lâtin harflerine geçilmesi, kadınların siyasal ve sosyal haklarının iyileştirilmesi ve skolastik eğitim anlayışının terk edilmesi gibi kültürel değişimler, toplumu orta çağ karanlığından çıkararak çağdaş uygarlık düzeyine taşıyan önemli hamleler

olmuştur. Atatürk’ün yönlendirmesiyle atılan bu adımlar “*imparatorluk döneminin halkı hiçe sayan tutumuna devamlı olarak bir karşı çıkış*”ı temsil etmiştir. Bunun yanında, ekonomik yapıyı köklü biçimde değiştirmeyi hedefleyen toprak reformu gibi radikal projeler, söylevlerde sıklıkla tekrarlanmasına rağmen “*geniş bir teknik kadroya*” ihtiyaç duyulması nedeniyle başılamamıştır. Yaşar Nabi, söz konusu olan bu değerlendirmesinin devamında solun bir kesiminin cumhuriyet modernleşmesini üstyapı devrimleri söylemiyle küçümseyen tutumunu “*bilimin ve mantığın ölçülerini bir yana bırakarak laubalilik ve demagojiye sapanmak*” olarak tanımlamıştır (Nayır 1970, 3).

Varlık dergisinin, Kurtuluş Savaşı sonrasında yaşanan değişimleri üstyapı devrimciliği çerçevesinde ele alan yaklaşımı, Yaşar Nabi’nin farklı yazılarında da açık bir biçimde görülmektedir. 1977 yılının Kasım ayında yayımlanan “*Niçin Atatürk ve Hep Atatürk*” başlıklı makalede, Türk Devrimi’nin temel hedefinin, toplumu siyasal ve kültürel boyutlarda köklü biçimde dönüştürmek olduğu vurgulanmaktadır. Yaşar Nabi’ye göre, saltanat ve halifeliğin kaldırılması, Medeni Kanun’un kabulü, Latin alfabesine geçilmesi, dil alanındaki reformlar, çağdaş eğitim anlayışının benimsenmesi ve Anadolu’da yaşamış uygarlıkların tarihsel araştırmalarla gün yüzüne çıkarılması gibi adımlar, Türk toplumunun uygarlık yolunda ilerlemesini amaçlayan politikalar idi. Bu sayede, Türkiye’de “*uygarlığa kapılarını sonuna kadar açmış*” bir toplumsal düzen ortaya çıkmıştır. Bu çağdaşlaşma sürecinin tartışmasız önderi ise, Mustafa Kemal Atatürk’tü. O ulusun gereksinim duyduğu değişimleri göstermek ve topluma “*bir devrim geleneği*” ile “*bir devrim gücü*” aşılamak için yaşamış bir önderdi (Nayır 1977, 3).

Emin Özdemir de Yaşar Nabi’nin değerlendirmeleriyle örtüşen bir yaklaşım benimsemiştir. Özdemir’e göre, Türk toplumunun çağdaşlaşması, kültürel yapısının dönüştürülmesi ve “*yeni Türk insanının*” inşası amacıyla gerçekleştirilen kurumsal ve düşünsel reformları, yalnızca üstyapısal ve etkisiz dönüşümler olarak nitelendirip küçümsemek, bilimsel temelden yoksun bir eleştiridir. Üstyapı devrimciliği vurgusuyla küçümsemenin atılımlar “*feodal güçlerin baskısı altında*” ezilen ve sömürülen bir toplumu “*insan onuruna yaraşır bir yaşama düzeyine kavuşturmak*” için yapılmıştır. Bu üstyapısal değişimlerin sonucunda ortaya çıkacak olan rasyonel birey tipi, aynı zamanda sosyal ve ekonomik yapının köklü biçimde dönüşümünü hedefleyen altyapı devrimlerinin de taşıyıcısı olacaktır (Özdemir 1975, 7). Derginin bir başka yazarı Ali Dündar da, Emin Özdemir gibi üstyapı devrimciliğini önemseyen bir tutum içindedir. Dündar’ın “*Her Yol Kemalizme Varır*” başlıklı yazısına göre, Kemalizmin öncelik amacı, kendi toplumunun gerçeğine yabancılaşmamış ve küresel ölçekte entegrasyon sağlayabilmiş rasyonel birey tipinin yaratılmasıdır. Kemalizmin asıl dönüştürmek istediği özne insandır. Orta çağa özgü yarı teokratik bir devlet yapısından ve geleneksel toplumsal ilişkilerden uzaklaşarak yaratıcı, üretken ve özgürleşmiş insana ulaşmaktır. Ancak bu dönüşüm gerçekleştiğinde, Türkiye Cumhuriyeti tüm yönleriyle çağdaş bir devlet kimliğine kavuşabilecektir (Dündar 1980, 16).

Sol düşüncenin Kemalizm eleştirisi yalnızca Kurtuluş Savaşı sonrası kurulan rejimin izlediği ekonomi politığın halk karşıtı olarak eleştirilmesiyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda Mustafa Kemal Atatürk’ü tartışma ve eleştiri dışı bırakan, onu bir kült haline getiren yaklaşımlar da sorgulanmaya başlanmıştır. Bu bağlamda Toplum ve Bilim dergisinde yayınlanan Mete Tunçay’ın “*Atatürk’e Nasıl Bakmak*” başlıklı makalesine göre, Türkiye’nin yakın dönem tarihine yönelik bazı “*tabular*” ortaya koyulmuş ve Atatürkçülük “*ilkel bir din görünümüne*” bürünmüştür. Atatürk’ü “*sonsuz iyicilik*” kavramıyla ele alan bu yaklaşım, onun gerçek ve bilimsel anlamda anlaşılmasını engellemiştir. Ancak bu kutsallaştırıcı söylemin terk edilmesiyle koşullu Atatürk’ün halkçılık ilkesine yüklediği anlamın “*geniş katılımlı bir demokrasi*” idealinden ziyade, monarşi karşıtlığıyla sınırlı kaldığı daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır. Aynı

zamanda, Atatürk dönemi Türkiye'si ile I. Dünya Savaşı sonrasında Avrupa'da kurulan anti-demokratik rejimler arasındaki benzerlik de daha net bir şekilde ortaya konabilecektir. Atatürk ve Türk Devrimi eleştirel bir perspektifle değerlendirilebildiği takdirde, Türkiye'nin güncel sorunları daha sağlıklı bir şekilde tartışılabilir ve yapısal problemlerine daha kolay çözümler üretilebilecektir (Tunçay 1978, 86, 91).

Sol fikriyatın bir kesiminin hissiyatına tercüman olan Mete Tunçay'ın değerlendirmeleri, Varlık dergisinin sayfalarında ciddi bir tepkiyle karşılanmıştır. Türkiye'de komünist bir rejimin kurulabileceğine dair endişelerin yaygın olduğu bir atmosferde, Tunçay'ın "*Atatürk'e Nasıl Bakmak*" başlıklı makalesi, Varlık dergisinin yazarlarından Sami N. Özerdim tarafından sert bir dille eleştirilmiştir. Özerdim, söz konusu makaleyi bilimsel temelden yoksun, subjektif ve politik önyargılarla kaleme alınmış bir metin olarak nitelendirmiştir. Tunçay'ın yaklaşımının Cumhuriyet Türkiye'si'ni yayılcı emeller güden bir devlet gibi sunmaya çalıştığını ileri sürmüş ve bu tarz değerlendirmeleri Sovyetler Birliği'nin propagandasıyla örtüşen ideolojik eğilimin bir parçası olarak yorumlamıştır (Özerdim 1978, 3).

Sami N. Özerdim'in Tunçay'a yönelik reaksiyoner eleştirisinin aksine, Yaşar Nabi konuya daha sakin ve yapıcı bir üslupla yaklaşmıştır. Ona göre, Türk Devrimi'ne ve daha özelden Mustafa Kemal Atatürk'e gösterilen bağlılık "*bir şefe bağlanma psikozu*" şeklinde değildir. Kemalizm ya da Atatürkçülük esasında "*yeniden bir yaşam felsefesi*" ve "*Batı dünyasının çoktan ulaştığı olduğu bir düşünme*" düzeyinin Türkiye'deki karşılığıdır. Bu düşünce düzeninin temelini düşünsel etkinliklerin bilimsel ve bağımsız bir şekilde yürütülmesi oluşturur. Çağdaş ülkelerin ulaştığı bu düşünce düzeni, farklı düşüncelerin yeşermesine imkan tanır ve bu yönüyle bireyi özgürleştirir. Dolayısı ile Atatürk'e atfedilen önemin temel belirleyici unsuru, onun skolastik dünya görüşünün kısıtlamalarını aşarak özgür düşünceyi eylemlerinin nirengi noktası yapmasıdır. Bu çerçevede Atatürkçülüğün temel amacı, rasyonel ve bilimsellik temelinde özgür bir yurttaş profilinin yaratılmasıdır. Atatürk düşüncesine gösterilen bağlılık herhangi bir doktrine saplanmadan özgür düşünebilen bireye ulaşma arayışıdır. Türk Devrimi'nin, Atatürk'ün ya da Kemalizm'in sansürlü ve devrimci bir öze eleştirilebilmesinin ön koşulu da, Atatürk Türkiye'sinin yaratmak istediği bilimsel temelli yeni bireysel ve toplumsal kimliğin içselleştirilmesidir. Bilime tartışmasız bir öncelik tanıyan bu düşünce sisteminin toplumsal baskı unsuru olacak bir Atatürk kültü yaratması mümkün değildir (Nayır 1978a, 3).

Sol çevrelerin Kemalizme yönelttiği eleştiriler karşısında itirazlarını dile getiren isimlerden biri de Varlık dergisi yazarlarından Ceyhan Atuf Kansu'dur. Kansu, sol çevrelerin "*Halk artık Kemalizmi neden benimsemez? Ondan ne gibi bir çıkarı olabilir?*" şeklindeki yaklaşımlarına karşı bir yanıt olarak "*Kemalizm Üzerine*" başlıklı makalesini kaleme almıştır. Bu yazısında "*Kemalizmi, Mustafa Kemal Atatürk'ün görüşüne ve eylemine sıkı sıkıya bağlı*" devrimci bir öğreti olarak tanımlamıştır. Muzaffer Erdost'un değerlendirmelerine atıfla Kemalizm'in iki temel niteliği olduğunu belirtmiştir. Birincisi, hem teorik düzlemde hem de pratikte "*emperyalizme karşı emperyalizmi zayıflatan*" bir eylem ve bir düşünce sistemi olmasıdır. İkincisi ise, laiklik prensibinden güç alarak feodal yapının temel dayanaklarından biri olan monarşiye karşı radikal bir mücadele yürütmesi ve egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait olduğu bir yönetim biçimini kurmasıdır. Kansu'ya göre, "*Kemalizm öz*"ünü bu iki temel nitelik oluşturmaktadır. Bu bağlamda Kemalizm'in esas vasfı ve öncelikli amacı emperyalizme karşı ulusal bağımsızlığın elde edilmesi ve feodalizmin şekillendirdiği siyasal, toplumsal ve ekonomik yapının tasfiyesi yoluyla halk kitlelerine yaslanan "*demokratik ve halkçı*" bir siyasal ve sosyo-ekonomik bir sistemin kurulmasıdır (Kansu 1975, 9, 10).

Varlık dergisi, Kemalizmi yalnızca sol ve Marksist hareketlerin eleştirilerine karşı değil, aynı

zamanda milliyetçi-muhafazakâr partilere ve sağ siyasal akımlara karşı da savunmuştur. Dergi, özellikle Süleyman Demirel başta olmak üzere dönemin sağ parti liderlerini Atatürk düşüncesi ve devrimine karşı isimler olarak değerlendirmiştir. Yaşar Nabi’ye göre, Osmanlı İmparatorluğu akıllı ve bilimi geri plana atan bir güzergaha girmiş ve bu sebeple ekonomi, eğitim, sanat ve toplumsal yaşam gibi birçok alanda gerilemiştir. Bu çözülme süreci nihayetinde Mondros Mütarekesi ile sonuçlanmıştır. Anadolu emperyalizmin müdahalesine açık hale gelmiştir. Türk ulusu anayurdunu yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştır. Ancak Mustafa Kemal’in önderliğinde yürütülen Kurtuluş Savaşıyla temel karakteri bağımsızlık, demokrasi ve laiklik olan bir ulus-devlet ortaya çıkmıştır. Yeni Türk devleti bilim ve özgür düşünceyi en temel değerleri arasında konumlandırmıştır. 1977 yılına gelindiğinde ise siyaset kurumu “*Osmanlı devletini diriltecek yeni bir cihangir ülke*” kurma hayaliyle Türkiye’nin ulus-devlet niteliğini ve özellikle de ulusal varoluşun temelini oluşturan laiklik ilkesini tartışmaya açan bir yola girmiştir (Nayır 1978b, 3). Bu bağlamda *Varlık* dergisi, Cumhuriyet Halk Partisi’ni (CHP) de eleştiriden muaf tutmamıştır. Sağ siyasi partiler gibi CHP de anti-Kemalist bir blok içinde anılmıştır. Derginin yazarlarından Sami N. Özerdim’e göre, 1980’lere yaklaşan Türkiye’de “*doğrudan doğruya Kemalist bir parti*” kalmamıştır. CHP dahi çok partili hayata geçişle birlikte Kemalizm’in yörüngesinden uzaklaşmış ve zamanla anti- Kemalist karşı devrimci bir partiye dönüşmüştür. Kemalizm’in prensiplerinden uzaklaşmış ve Atatürk’ün partisi olma vasfını kaybetmiştir (Özerdim 1980a, 3).

Varlık dergisinin bu döneme kadar ortaya koyduğu entelektüel panoramada, Kemalizm; hem onu heyecanla sahiplenen ya da köktenci biçimde eleştiren sol eğilimli Marksist çevreler hem de milliyetçi, muhafazakâr ve mukaddesatçı unsurlardan oluşan geniş sağ cephe tarafından ideolojik bir kuşatma altına alınmıştır. Bu çerçevede, derginin 1970’li yıllarda Kemalizmi retrospektif bir yaklaşımla savunduğu söylenebilir. Dergi, Kemalizmi 1930’lardaki gibi herhangi bir ideolojik aidiyetin sınırlarına indirgemeyen ve sağ-sol ayrımların dışında tutan bir yaklaşımla değerlendirmiştir. Bu bağlamda Sami N. Özerdim’e göre, dönemin hem sağ hem de sol partileri, siyasal söylemlerinde Cumhuriyetin temel ilkeleri olan cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve devrimcilik kavramlarını asli anlamlarından uzaklaştırmışlar ve bunları ideolojik bağlamlarda yozlaştırmışlardır (Özerdim 1980a). Siyasal yelpazede konumlanan neredeyse tüm partiler, Atatürk devriminin kurmayı amaçladığı siyasal ve sosyo-ekonomik düzeni “*oy uğruna*” tahrip etmişler ve çağdaşlaşmanın ön koşulu olan laiklik ilkesini zayıflatmışlardır (Özerdim 1979, 6).

Şinasi Özdenoğlu da Özerdim’in düşüncelerine benzer değerlendirmelerde bulunmuştur. Kemalizmi yalnızca bir siyasal ve ekonomik sistem olarak ele almanın yanlış olduğunu belirterek, onu, Türk ulusunu dünyadaki hızlı değişime adapte edecek dinamik bir düşünce sistemi olarak tanımlamıştır. Sağ ve sol ideolojilerin ötesinde, Türk toplumunun beklentilerini dikkate alarak çağın gerçeklerine uygun yeni bakış açıları, yorumlar ve uygulamalar arayışı olarak değerlendirmiştir. Özdenoğlu, bir yandan Kemalizmin çağdaşlaşmaya ve ilerlemeye dönük devrimci yönünün milliyetçi-muhafazakâr siyasetçiler tarafından görmezden gelindiğini ima ederken, diğer yandan Kemalizmi Marksizm’e yakın göstermeye çalışan grupları “*Türkiye gerçeklerinden kopmuş, romantik ve bilinçsiz*” kitleler olarak nitelendirmiştir. Gerçek Atatürkçülerin “*hem azınlıkta hem de yalnız*” kaldığını öne süren Özdenoğlu, Türkiye’nin yaşadığı sorunlara çözümün cumhuriyetçilik, milliyetçilik, halkçılık, devletçilik, laiklik ve devrimcilik ilkelerinde bulunduğunu belirtmiş; buna rağmen “*Atatürkçü çözümünün tüm kesimlerce terk edilmiş*” olduğunu iddia etmiştir (Özdenoğlu 1977, 3).

Benzer bir analizi Ali Dündar tarafından kaleme alınan “*Kemalizmin Işığında*” başlıklı makalede de görmek mümkündür. Söz konusu değerlendirmeye göre, Kemalizmin devrimci

niteliği hem sağ hem de sol kesimlerce yeterince anlaşılmamış ve yüzeysel bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Kemalist devrim yalnızca sağ siyasal aktörler tarafından değil, aynı zamanda kendilerini sol ya da ilerici olarak tanımlayan kesimlerce de yeterince anlaşılmamış ve hatta çeşitli şekillerde engellenmiştir. Dündar’a göre, kendini “*Atatürkçü ya da Kemalist olarak sunan çevreler*” dahi Atatürk vefatından sonra başlayan dönemde “*Kemalizmin gerçekçi, yaşamsal ve bilimsel özünü kavramaktan*” uzaklaşmışlardır. Atatürk’ün, köylülüğü Türk toplumunun temeli haline getirme ülküsü, üretim biriminin merkezine Anadolu köylüsünü yerleştirme arzusu ve toprak düzeninde feodaliteye karşı ulusun çıkarını koruma mücadelesi DP içinden olduğu kadar CHP içinden de engellenmiştir (Dündar 1978, 20).

Varlık yazarları, sağ ve sol politik güçleri Kemalizm karşıtı bir siyaset üretmekle eleştirmiş ve hatta itham etmişlerdir. Bu yaklaşım, onları Kemalizmi doğru anlamıyla yeniden yorumlayacak ve anlamlandıracak aktörü sivil siyasal kurumların dışında aramaya yöneltmiştir. Sivil siyasal kültürü Kemalizmi yeniden tanımlama noktasında yetersiz görmüşlerdir. 12 Mart 1971 Muhtırası’nı Kemalizm açısından olumlu karşılayan dergi, 1970’lerin sonlarına doğru Kemalizmin öz anlamından uzaklaştırıldığını belirtmiş ve gözlerini yeniden orduya çevirmiştir. Bu süreçte, Kemalizmin restorasyonun ancak ordu güdümünde gerçekleşebileceğine dair bir inanç gelişmiştir. Ahmet Köklügiller’in “*Atatürk ve Ordu*” başlıklı yazısı bu saptamayı somutlaştırıcı niteliktedir. Köklügiller, tıpkı diğer Varlık yazarları gibi, sağ ve sol siyasî akımların Kemalizmle ilişkisini sorunlu görmektedir. Ona göre, Mustafa Kemal Atatürk üçüncü dünya ülkelerinde büyük bir değer taşıırken, Türkiye’de hem sağ hem de sol siyasî çevreler, Atatürk’e yönelik suçlayıcı bir dil kullanmıştır. Sağ ideoloji, Kemalizmi geleneksel değerlerden keskin bir kopuş yaratmakla eleştirirken radikal sol ise Atatürk’ü “*sosyalizmi getirmede diye*” suçlamaya yönelmiştir. Bu tablo karşısında, “*Türkiye’de en iyi örgütlenmiş Kemalist güç*” olarak yalnızca ordu kalmıştır (Köklügiller 1977, 7). Bu saptamaya dayanarak, derginin Kemalizmi yeniden Türk siyasetinin merkezine taşıyabilecek tek güç olarak militarizmi gördüğünü söylemek yanıltıcı olmayacaktır.

1980 yılının Ağustos ayında, Türkiye’nin demokrasiden ve parlamenter sistemden uzaklaşarak giderek daha militarist bir yapıya yöneldiği bir dönemde, *Varlık* dergisi sivil siyasetin Kemalizmin ilkelerinden tamamen sapmış olduğu düşüncesini işlemeye devam etmiştir. Derginin üçüncü sayfasında “*Atatürk’ten Ayrılış*” başlığı altında yayımlanan makale, parlamenter demokrasi ile Kemalizm arasında bir gerilim olduğunu savunmuştur. Karşı-devrim söylemi çerçevesinde, çok partili yaşama geçilmesiyle birlikte Kemalizmin siyasal arenadaki etkisinin azalmaya başladığını öne sürmüştür. 1980’lerin başındaki siyasal yapıyı çözümlediğinde ise, Atatürk’ün fikir ve düşüncelerinden uzaklaşma eğiliminin kemikleştiğini iddia etmiştir. Söz konusu metne göre, sağ ve sol siyasî güçler Atatürk’ün fikir ve düşüncelerine karşı çıkma noktasında biraraya gelmiştir. Bu çevreler tarafından Atatürk “*gelmiş geçmiş, yaptıkları geride kalmış, daha açığı modası geçmiş*” bir siyasî portre olarak görülürken altı ok ile belirlenen ilkeler müstehzi bir edayla ele alınır olmuştur. Merkez sağ partiler ile milliyetçi-mukaddesatçı hareketler, toplumun kültürel birikimi tahrip ettiği gerekçesiyle laik bir siyasal ve toplumsal sistem düşüncesine savaş açarken sol ise aynı düşünceyi “*salt bir üstyapı oyalaması*” gerekçesiyle önemsizleştiren bir tutum içine girmiştir. Bu bağlamda, Atatürk Devrimi’nin felsefesini ya doğru kavrayamayan ya da ona açıkça karşı konumlanan siyaset sınıfını uyaracak bir güç odağının varlığı daha da kritik bir önem kazanmıştır (Özerdim 1980b, 3).

Bu değerlendirmeden yalnızca bir ay sonra, Kemalizmin bir defa daha ordu güdümünde restore edilmesi için 12 Eylül 1980 askerî darbesi gerçekleşmiştir. 12 Eylül rejimi, sağ ve sol ideolojilerden arındırılmış bir toplum modeli çerçevesinde tek parti dönemi Kemalizm anlayışını

ihya etmeye yönelmiştir. Bu açıdan Kemalizmin sol yorumuna karşı köktenci ve atak bir siyaset izlemiştir. Kenan Evren, Cumhuriyetin temel değerlerinden olan “*Atatürkçülük adına tahrifat ve tahribat yapmış olanlar*” derken doğrudan doğruya sol Kemalizmi hedef almış ve bu anlayışa asla taviz verilmeyeceğini vurgulamıştır. Buna karşın sağ Kemalist yorumlara ise, dinsel öğelerden arındırılmış olmak ve Batılılaşmaya karşı görüş geliştirmemek şartıyla kısmen izin verilmiştir (Kahraman 2011, 61; Taşkın 2015, 577-578). 12 Eylül rejiminin, Kemalizmi sağ ya da sol ideolojilerin dışında, temel hedefi Batılılaşma olan bir düşünce sistemi olarak kabul eden bu yaklaşımı Varlık sayfalarındaki Kemalizm silüetiyle büyük ölçüde örtüşmüştür. Bu nedenle dergi, 12 Eylül’e karşı olumlu bir tutum takınmıştır. Örneğin Ahmet Köklügiller, siyasal şiddetin had safhaya ulaştığı bir tablo karşısında darbeyi gerçekçi bir alternatif olarak görmüştür. Ordunun, sağ ve sol olarak tanımlanabilecek Kemalizm yorumlarının dışında bir Kemalizm anlayışla hareket ederek Atatürk ilkelerine kaybettiği gücü fazlasıyla geri kazandıracak ilerici bir hamlede bulunduğunu savunmuştur. Darbenin, Mustafa Kemal Atatürk’e ve Türk Devrimi’ne yönelik şiddeti günden güne artan suçlamaları ve saldırıları durduracak bir reaksiyon olduğunu ileri sürmüştür (Köklügiller 1980, 3).

Ordu ve bürokrasinin savunmuş olduğu Kemalizm ile Varlık dergisinin benimsemiş olduğu Kemalizm anlayışı arasındaki örtüşme başka bir değerlendirmeye daha da netleşir. 12 Eylül yönetiminin siyasete yaklaşım tarzıyla Atatürk düşüncesinin birebir örtüşüğünü ima eden bu değerlendirmede, Atatürk devriminin temel öğesinin “*ister sağcı olsun ister solcu olsun her türlü sınıf diktasına kesin olarak karşı*” çıkması olduğu vurgulanmıştır. Özellikle radikal sağ ve sol politik akımlar anti-demokratik ve totaliter eğilimler taşımakla eleştirilmiş; Atatürk’ün temel hedefinin demokratik içerikli bir siyasal sistem kurmak olduğu öne sürülmüştür. Bu bağlamda Atatürk devriminin temel vasfının “*diktacı, ihtilalci, zorba olmayan; dini de politikaya araç etmeyen her düşüncenin örgütlenerek siyasal erk yarışına katılabilmesi*”nin yolunu açmak olduğu ifade edilmiştir (Salihlioğlu 1980, 9).

1933 yılında Yaşar Nabi Nayır tarafından Türk kültür hayatına kazandırılan Varlık dergisi, Kemalizmle çok kapsamlı bir şekilde ilgilenmiş ve Kemalist devrimin samimi bir savunucusu olmuştur. Kemalizmin bir düşünce sistemi olarak belirginleşmesine ve toplumsallaşmasına ciddi anlamda katkı sağlamıştır. Ancak Yaşar Nabi’nin 15 Mart 1981 tarihinde vefat etmesinden sonra giderek Kemalizmle arasına bir mesafe koymuştur. Kemalizmi sayfalarında eskisi kadar tartışmamaya başlamıştır. Ancak bu ondan büsbütün bir kopuş değildir. Kemalizme dair 12 Eylül’ün genel zihniyetiyle örtüşen metinler çok nadir de olsa yayınlanmaya devam etmiştir. Örneğin Sami Selçuk, 12 Eylül’ün sahipleri gibi Kemalizmi çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmayı kendine temel hedef edinmiş, bilimin ışığında ilerlemeyi önceleyen sağ ve sol siyasal akımların dışında bir düşünce sistemi olarak ele almıştır. Selçuk’a göre, Atatürk devrimi yalnızca “*iktidarın kaynağını değiştirmekle biten bir siyasal ayaklanmanın ya da iktidarın öznesini değiştiren saray darbelerinin*” ötesinde radikal değişimler dizileyle özdeşleşen bir hareketin adı olmuştur. Ancak bilimsel temelde Atatürk devriminin bir felsefesi ortaya koyulmadığı için zamanla Atatürk’ün düşüncesini tek bir ideolojiyle ilişkilendiren ve “*devrimin temel felsefesini saptırıcı gizli anti Kemalizmler*” ortaya çıkmıştır. Oysaki Atatürk’ün düşüncesi dikkatle incelendiğinde, Atatürk devriminin temel niteliğinin bilim olduğu ve herhangi bir ideoloji ile ilişkilendirilmesinin mümkün olmadığı aşikardır (Selçuk 1982, 3-4).

Varlık dergisi sayfalarında Kemalizm üzerine yayınlanan metinler 1980’li yıllarda oldukça az sayıda olmakla birlikte Toktamış Ateş tarafından kaleme alınan “*Laiklik ve Kemalizm*” başlıklı makale dikkate değerdir. 1986 yılında Varlık dergisinde yayımlanan söz konusu metinde Ateş, laiklik ilkesini Kemalist ideolojinin siyasal işlevi bağlamında ele almıştır. Laikliği yalnızca din-

devlet ilişkilerinin düzenlenmesine ilişkin klasik anlatının dışında siyasal egemenliğin meşruiyet kaynağının dönüşümünü temsil eden temel bir yapı taşı olarak değerlendirmiştir. Buna göre, Kemalizm, Erzurum ve Sivas Kongreleri'nin temel söylemi olan "*egemenlik ulusundur*" ilkesi doğrultusunda dinî otoriteden beslenen siyasal yapıyı reddederek siyasal iktidarın kaynağı olarak ulusu merkeze yerleştirmeyi öncelikli amaç edinmiştir. Bu nedenle laik ilkesi ulusal egemenlik kavramının ve cumhuriyetçi bir yönetim anlayışının doğal ve kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Saltanata son verildiği gün, egemenliğin yeni yasama ve yürütme yetkisine göre tanrısallık kökenli padişahı Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne aktarıldığı gün, Türkiye devletinin laik bir devlet olacağına kesinlik kazanmıştır (Ateş 1986, 6-7).

Sonuç

Varlık dergisi yayın hayatına 1933 yılında başlamıştır. Bu tarihten itibaren de Yaşar Nabi Nayır'ın vefatına kadar Kemalizm ya da Atatürkçülük üzerinde ciddiyetle durmuştur. Kemalizm üzerine yapmış olduğu değerlendirmelerde bir süreklilik içinde olmuştur. Kemalizmi faşizm ya da komünizm gibi ideolojilerden dikkatle ayıran 1930'lu yılların anlayışını esas kabul etmiştir. Dünyada ve Türkiye'de yaşanan siyasi ve sosyo-ekonomik değişimlerden etkilenmeyerek bu anlayışı daha sonraki dönemlere de taşımıştır. Bu bağlamda 1970'li yıllarda -60'lardan devreden- sol terminoloji ile Kemalizmi yan yana getiren değerlendirmelere ve Kemalizm dışı solun Kemalizme yönelik eleştirilerine şiddetle itiraz etmiştir. Kemalizmi iktisadî alanda tartışarak onu sol ideoloji ile buluşturan ve üstyapı dönüşümlerini gerçekleştirirken altyapı devrimlerini ihmal etmekle eleştiren sol Kemalist tezler karşısında üstyapı değişikliklerinin hayati önemde olduğunu savunmuştur. Sosyalist aydınların Kemalizmi anti-demokratik bulan değerlendirmeleri karşısında ise Kemalist ilkelerin içeriğinin ve yarattığı toplumsal dönüşümün totaliter bir siyasal sisteme izin vermeyeceğinin altını çizmiştir.

Varlık dergisi farklı açılardan Kemalizme yaklaşan sosyalist görüşler hakkındaki söylemini merkez sağ ve milliyetçi-mukaddesatçı gruplara karşı da korumuştur. Milliyetçilik ilkesi üzerinden Kemalizmle arasında bir ünsiyet kuran sağ çevreleri Kemalizmi köktenci düşünce ve eylemlerini meşrulaştırma aracı olarak kullanmakla eleştirmiştir. Altı Ok'u gerçek anlamından saptırmakla itham ettiği sağ ideoloji ile Kemalizmi net bir şekilde birbirinden ayırmıştır. Muhafazakâr ve mukaddesatçı kesimlerin Osmanlı İmparatorluğunun bir mirasçısı olduğu düşüncesinden hareketle ümmetçi bir politika dizgesini benimsemelerine bir tepki olarak Türkiye'nin ulus-devlet niteliğinin altını çizmiş ve özgür bireyin yaratılmasında laiklik ilkesinin temel bir rol oynadığını vurgulamıştır.

Üzerinde durulan bu konu hakkında son olarak söylenebilir ki Varlık dergisi çağdaş bir ülke ve toplum olmanın siyasi ve sosyo-ekonomik dayanaklarını saptayan ilkeler bütünü olarak kabul ettiği Kemalizmi -ya da dergi tarafından daha çok tercih edilen bir terimle ifade edersek- Atatürkçülüğü apolitik bir düşünce sistemi olarak ele almıştır. Siyasi partileri ve politik akımları Kemalist ilkelerin yerine sosyalizm, faşizm ya da fundamentalizm gibi ideolojileri ikame etmekle eleştirmiştir. Kemalizmi bu şekilde tahlil ediş biçimiyle askeri bürokrasiyle aynı nokta bulmuştur. 12 Mart ve 12 Eylül sonrasında kurulan askeri yönetimlerin Kemalizmi, Atatürkçülük kavramı altında bir düşünce sistemi olarak tarif eden ve ideolojiler üstü konumlandıran değerlendirmeleriyle aynı doğrultuda görüşler ortaya koymuştur.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmad F. 2009, Modern Türkiye’nin Oluşumu. Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Ahmad F. 2022, Bir Kimlik Peşinde Türkiye. İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul.
- Alpkaya F. 2015, “ Bir 20. Yüzyıl Akımı: Sol Kemalizm”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Kemalizm*. İletişim Yayınları. İstanbul, 477-518.
- Arcayürek C. 2012, Çankaya 1980- 2011. Cumhuriyet Kitapları, İstanbul.
- Ateş T. 1994, Kemalizmin Özü, Görüşler, Düşünceler. Der Yayınları, İstanbul.
- Ateş T.1986, “Laiklik ve Kemalizm”. *Varlık Dergisi* 941, 6,7.
- Atılğan G. 2020a, Yön Devrim Hareketi Kemalizm ile Marksizm Arasında Geleneksel Aydınlar. Yordam Yayınları, İstanbul.
- Atılğan G. 2020b, “12 Mart Kapanan ve Açılan Yollar”. Ed. M. K. Kaynar. *Türkiye’nin 1970’li Yılları*. İletişim Yayınları, İstanbul, 55-99.
- Bora T & Yüksel T. 2015, “Sağ Kemalizm”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Kemalizm*. İletişim Yayınları. İstanbul, 529-555.
- Bora T. 2017, Cereyanlar Türkiye’de Siyasal İdeolojiler. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Çavdar T. 2013, Türkiye’nin Demokrasi Tarihi 1950’den Günümüze. İmge Yayınevi, Ankara.
- Çelik S. 2021, İnönü Döneminde Kemalizm: Kırmızı Kedi Yayınları, İstanbul.
- Demirel T. 2013, Adalet Partisi İdeolojisi ve Politika. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Demirel T. 2023, 12 Mart ve 12 Eylül’ün Anatomisi: 1960-1980 Dönemi Türkiye’sinde Siyaset. Liberte Yayınları, İstanbul.
- Dündar A. 1978, “Kemalizmin Işığında”. *Varlık Dergisi* 854, 20.
- Dündar A. 1980, “ Her Yol Kemalizme Varır”. *Varlık Dergisi* 878,16.
- Esen B. 2022, “Post- Kemalizmin Vesayet Eleştirisi: AKP Rejiminin Resmi Tezi”. Eds. İ. Aytürk- B.Esen. *Post- Post- Kemalizm Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar*. İletişim Yayınları. İstanbul, 355-417.
- Esen B. 2023, “ Kemalizm”. Ed. T. Bora. *Siyasi Düşüncenin Bir Muhasebesi*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları. İstanbul, 65-95.
- Hale W. 2014, Türkiye’de Ordu ve Siyaset. Alfa Yayınları, İstanbul.
- Kahraman H. 2011, “Türk Solunun Çıkmaz Sokağı: Kemalizm (Ordu) İlişkisi”, *Doğu Batı* 15 (59), 35-76.
- Kansu A C. 1972a, “Gerekçe”. *Varlık Dergisi* 777, 3.
- Kansu A C. 1972b, “Kurtuluş Savaşlarının Babası ”. *Varlık Dergisi* 772, 3.
- Kansu A C.1972c, “Konuşan Önder”. *Varlık Dergisi* 779, 3.
- Kansu A C. 1972ç, “Ulusal Onur”. *Varlık Dergisi* 772, 3.
- Kansu A C. 1972d, “Kurtuluş Savaşı İnsancılıktır”. *Varlık Dergisi* 773, 3.
- Kansu A C.1975, “Kemalizm Üzerine”. *Varlık Dergisi* 818, 9-11.
- Karagülle F.2006, “Varlık Dergisi”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 4(8) , 609-727.
- Kayalı K. 2021a, “İki Farklı Dönemde Kemalizm Algılanması (1960’lı ve1990’lı Yıllar)”. Eds. E. Ünlen & H.A.Tokur, 9.*Uluslararası Atatürk Kongresi. Amasya , 12 – 15 Kasım*. Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları. Ankara. 1263-1285.
- Kayalı K. 2021b, Düşüncenin Coğrafyası Toplum Tarih ve Kültürden Soyutlanma. Ketebe, İstanbul.
- Kayalı K. 2002, Türk Düşünce Dünyasının Bunalımı. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Köklügiller A. 1977, “Atatürk ve Ordu”, *Varlık Dergisi* 842, 7.
- Köklügiller A. 1980, “Kemal Atatürk’ün Aydın İzinden”, *Varlık Dergisi* 878, 6.
- Nayır N Y. 1970, “Neden Karşıdirlar Atatürk’e”. *Varlık Dergisi* 758, 3.
- Nayır N Y. 1971a, “Hoşgörüsüz İnsanlar”. *Varlık Dergisi* 767, 3.
- Nayır N Y. 1971b, “Atatürk’e Dönüş”. *Varlık Dergisi* 763, 3.
- Nayır N Y. 1977, “Niçin Atatürk ve Hep Atatürk”. *Varlık Dergisi* 842, 4.
- Nayır N Y. 1978a, “Niçin Atatürk”. *Varlık Dergisi* 854, 3.
- Nayır N Y. 1978b “Politika Çıkarıcıları”. *Varlık Dergisi* 849,3.

- Ozan E D. 2015, “İki Darbe Arasında Kriz Sarmalı”. Eds. G. Atılğan, C. Saraçoğlu & A. Uslu. *Osmanlıdan Günümüze Türkiye’de Siyasal Hayat*. Yordam Yayınları, İstanbul, 663-753.
- Özdemir, E. 1975, “Atatürkçü müyüz?”. *Varlık Dergisi* 818, 7.
- Özdenoğlu Ş. 1977, “Çağdaş Atatürkçülük ve Yeni Çözümler”. *Varlık Dergisi* 838, 3.
- Özerdim S. 1978, “Anıt- Kabir Yıkılır mı ?”. *Varlık Dergisi* 853, 3.
- Özerdim S.1979, “Soyut Bir Demokrasi”. *Varlık Dergisi* 858, 6.
- Özerdim S.1980a, “Atatürk ve Politikacılar”. *Varlık Dergisi* 875, 3.
- Özerdim S.1980b, “Atatürk’ten Ayrılış”. *Varlık Dergisi* 876, 3.
- Salihoğlu M.1980, “Atatürkçülüğün Anlamı”. *Varlık Dergisi* 878, 9.
- Saraçoğlu C. 2015, “Tank Paletiyle Neoliberalizm” Eds. G. Atılğan, C. Saraçoğlu & A. Uslu. *Osmanlıdan Günümüze Türkiye’de Siyasal Hayat*. Yordam Yayınları, İstanbul, 753-875.
- Selçuk S. 1982, “Atatürk Devriminin Sorunsalı ve Niteliği”. *Varlık Dergisi* 896, 2-10.
- Tanör B. 2014, “Siyasal Tarih 1980-1995”. Ed. S. Akşin. *Bugünkü Türkiye 1980-2003*. Cem Yayınevi. İstanbul, 27-163.
- Taşkın Y. 2015, “12 Eylül Atatürkçülüğü ya da Bir Kemalist Restorasyon Teşebbüsü Olarak 12 Eylül”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Kemalizm*. İletişim Yayınları. İstanbul, 570-584.
- Tunçay M. 1978, “Atatürk’e Nasıl Bakmak”. *Toplum ve Bilim* 4, 86-92.
- Uzun H. 2010, “Tek Parti Döneminde Yapılan Cumhuriyet Halk Partisi Kongreleri Temelinde Değişmez Genel Başkanlık, Kemalizm ve Milli Şef Kavramları”. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 9 (20-21), 233-271.
- Zürcher E J. 2010, *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi* : İletişim Yayınları. İstanbul.

Can Climate Change Adaptation Practices Be Read As Everyday Resistance?: The Acts of the Civil Initiatives in Türkiye**

İklim Değişikliği Uyum Pratikleri Gündelik Direniş Olarak Okunabilir mi?: Türkiye'deki Sivil Girişimlerin Eylemlilikleri

Cihan ERTAN*

Highlights:

- This study integrates climate change adaptation practices into the conceptual framework of everyday resistance.
- The article sheds light on the understanding of the environmental initiatives concerning climate change.
- It can guide policy-making processes to mitigate the climate change crisis.

Abstract: The aim of the article is to discuss the practices of civil environmental initiatives in Türkiye from the conceptual framework of everyday resistance. By doing this, the article draws on a framework used for a systemic analysis of everyday resistance in resistance studies, which consists of (1) repertoires of everyday resistance in relation to a particular configuration of power; (2) relations of actors, (3) the temporalization of everyday resistance; and (4) the spatialization of everyday resistance. The data for this research was obtained from 16 pro-environmental civil initiatives through in-depth interviews and analyzed using qualitative data analysis software ATLAS.ti. The results of the study reveal that the everyday practices of the participants in the study to mitigate climate change can be considered as everyday resistance, since at all levels of the quadruple framework used in the analysis process, the common fact is that they seek to suggest and construct an alternative social reality that contrasts with and resists the existing socio-economic codes. It can also be suggested, based on these findings, that these everyday practices of the resistance actors to mitigate climate change should be understood not only as a form of resistance, but also as contributions to the political process concerning the climate change crisis.

Keywords: Climate change, adaptation, everyday resistance, environment.

Öne Çıkanlar:

- Bu çalışma, iklim değişikliği uyum pratiklerini, gündelik direnişin kavramsal çerçevesiyle birleştirmektedir.
- Makale, iklim değişikliğine ilişkin olarak çevreci girişimlerin anlayışlarına ışık tutmaktadır.
- Makale, böylece, iklim değişikliği krizinin etkilerini azaltmak için politika üretim süreçlerine rehberlik edebilir.

* Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, Fen – Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Düzce, cihanertan@duzce.edu.tr. ORCID: 0000-0001-7097-2655

** This article is based on the data of the research project funded by TÜBİTAK and has the number 123K047. Bu makale, TÜBİTAK tarafından desteklenen 123K047 numaralı projenin verilerine dayanmaktadır.

Öz: Bu makalenin birincil amacı, Türkiye'deki sivil çevreci girişimlerin pratiklerini gündelik direnişin kavramsal çerçevesinden hareketle değerlendirmektir. Bunu yaparken bu makale, direniş çalışmalarında sistematik bir gündelik direniş analizi için kullanılan; (1) belirli bir iktidar yapılanmasıyla ilişkili gündelik direnişin repertuarları, (2) aktörlerin ilişkileri, (3) gündelik direnişin zamansallığı ve (4) gündelik direnişin uzamsallığı düzeylerinden oluşan bir çerçeveden yararlanmaktadır. Çalışmanın verileri, 16 çevreci sivil girişimden, derinlemesine görüşmeler yoluyla elde edilmiş olup nitel veri analiz yazılımı olan ATLAS.ti kullanılarak analiz edilmiştir. Çalışmanın sonuçları, çalışmaya katılan bireylerin, iklim değişikliğini azaltmaya yönelik gündelik eylemlerinin, gündelik direniş olarak düşünülebileceğini ortaya koymaktadır. Zira, analiz sürecinde kullanılan dörtlü çerçevenin tüm düzeylerinde ortak olan gerçek; bireylerin, var olan sosyo-ekonomik kodlarla ters düşen ve onlara direnen alternatif bir toplumsal gerçeklik önermeyi ve inşa etmeyi amaç edindikleridir. Bulgulardan hareketle, aktörlerin, iklim değişikliğini azaltmaya yönelik söz konusu gündelik direniş pratiklerinin, salt bir direniş biçimi olarak görülmemesi; ayrıca iklim değişikliği kriziyle ilintili politik sürece katkı olarak değerlendirilmesi gerektiği de ileri sürülebilir.

Anahtar Kelimeler: İklim değişikliği, uyum, gündelik direniş, çevre.

Genişletilmiş Özet: Bu makale, Türkiye'deki sivil çevreci girişimlerin iklim değişikliğine uyum sağlama pratiklerini gündelik direniş kavramı çerçevesinde ele almaktadır. Söz konusu çalışma, bireylerin ve grupların günlük yaşamlarında iklim değişikliğiyle mücadele etmek için geliştirdiği eylemleri, mevcut sosyo-ekonomik düzenle çelişen ve ona direnen alternatif bir toplumsal gerçeklik oluşturma çabası olarak değerlendirmektedir. Bu düzlemde, makale, çevreci girişimlerin iklim değişikliğini hangi değişkenlere bağlı olarak değerlendiklerini ve bu değerlendirmeler doğrultusunda, bu konudaki eylemliliklerini, gündelik direnişin kavramsal çerçevesi aracılığıyla anlamayı amaçlamaktadır.

Bu bağlamda makale, gündelik direniş kavramsal çerçevesini kullanmakta ve saha verilerini bu çerçeveden hareketle analiz etmektedir. Çalışma, gündelik direnişi analiz etmek için dört boyuttan oluşan sistematik bir çerçeve kullanmaktadır. Bu dört boyutlu çerçeve sırasıyla, direniş repertuarını, aktörler arası ilişkileri, direnişin zamansallığını ve direnişin mekansallığını içermektedir. Makale içinde detaylandırarak örneklendirilen ve analizlere rehberlik eden bu kavramsal çerçeve üzerinde yükselen bu araştırma yöntemsel olarak nitel deseni benimsemektedir. Bu düzlemde, söz konusu araştırmanın verileri, 16 sivil çevreci girişimle yapılan derinlemesine mülakatlara dayanmaktadır. Söz konusu görüşmeler, transkript edilmelerinin ardından, nitel veri analiz yazılımı ATLAS.ti ile analiz edilmiştir. Araştırmanın metodolojik sınırlılıklarının başında, araştırmaya katılımcı olmaya rıza gösteren oluşumlara ulaşmadaki zorluk gelmektedir. Potansiyel katılımcılar, ya katılımcı olmaya yönelik davete hiç yanıt vermemişler ya da gündemlerinin yoğunluğu, zaman sınırlılığı gibi nedenlerle, bu daveti geri çevirmişlerdir. Dolayısıyla bu durum, katılımcı çemberinin daralmasına neden olmuştur. Bununla ilişkili, diğer bir sınırlılığı da araştırma bulgularının tüm çevreci girişimlere genellenemeyecek oluşu oluşturmaktadır. Ayrıca, ulaşılan çevreci sivil girişimlerin kent merkezli olmasının, merkez olmayan yerlerde bulunan oluşumları dışarıda bırakma sınırlılığını ortaya çıkardığı da belirtilmelidir.

Makalenin bulguları, sözü edilen analitik çerçeve rehberliğinde özetlendiğinde; katılımcıların, gündelik direnişin sergilenmesi ve bunun kolektif bir güce dönüşmesinde, diğer çevreci aktörler arasındaki toplumsal ilişkilerin yoğunluğunun önemine işaret ettikleri görülmektedir. Bununla birlikte, aktörler arasındaki ilişkinin bir diğer yönünü, iktidar odaklarıyla olan iletişim ve etkileşim oluşturmaktadır. Bu bağlamda sivil girişimler, genellikle karar alma mekanizmalarından dışlandıklarını ve resmi otoriteler tarafından yeterince ciddiye alınmadıklarının altını çizmektedirler. İkinci ön plana çıkan sonuç, zamanın kullanılmasından ziyade; bir direniş aracı olarak mekanın kullanımına yapılan vurgudur. Bu bağlamda, şehirlerde balkon bahçeciliği, çatı tarımı, okul bahçeleri ve boş arazilerin değerlendirilmesi gibi mekânsal dönüşümlere vurguda bulunmaktadır. Bununla birlikte, sanal mekansallıklar olarak Instagram ve X gibi sosyal medya platformlarının, çevreci bireylerin bir araya gelmesine olanak sağladığı, çevreci farkındalığın yayılmasına yardımcı olduğu ve toplumsal bir dönüşümün ve gündelik direnişin araçları olarak önemli görüldüğü ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, çalışmaya dahil olan sivil girişimlerin gündelik direnişlerinin bir başka yönünü, tüketim alışkanlıklarının değiştirilmesinin hedeflenmesi, kompost yapma, vegan beslenme, plastik kullanımının azaltılması, kentsel tarım ve eğitim çalışmaları gibi pratiklerle, çevreye duyarlı alternatif bir

yaşam tarzının inşa edilmesi oluşturmaktadır. Bu eylemler, ilk bakışta bireysel gibi görünse de mevcut sistemin dayattığı tüketim alışkanlıklarına meydan okuması sebebiyle gündelik direniş niteliği taşımaktadırlar. Çalışmanın katılımcıları, gündelik yaşam içindeki pratiklerin ve küçük ölçekli eylemliliklerin bile, tam da gündelik olma karakteri dolayısıyla, uzun vadede, iklim, çevre ve doğa odaklı toplumsal değişimi tetikleyebileceğine inanmaktadırlar.

Sonuç olarak makale, sivil girişimlerin gündelik çevreci eylemlerini bir direniş olarak değerlendirerek, bu eylemlerin sadece bireysel bir çaba olmadığını, aynı zamanda toplumsal ve politik bir dönüşümün parçası olduğunu ortaya koymaktadır. İklim ve genel olarak çevre krizine karşı geliştirilen bu küçük ölçekli gündelik pratiklerin, toplumsal bilinç oluşturma ve sistemik değişime katkı sağlama potansiyeline sahip oldukları, öne çıkan önemli sonuçlardan birini oluşturmaktadır. Bu çalışma, ayrıca, politika yapıcılar için iklim değişikliğiyle mücadelede bireysel ve topluluk temelli yaklaşımların önemini ortaya koyarak, sürdürülebilir ve kapsayıcı çözümler geliştirilmesine katkı sunmaktadır.

Introduction

The main theme of the 10th National Sociological Conference, which was held in Türkiye in 2023, was "Social Conditions of The Age of Crises" and Spurr (2023), in his opening speech, suggested that we are experiencing a never-ending crisis in our everyday life in terms of finance, family, mind structure etc. He also highlighted that the crises that are faced by societies includes a fear: fear of the present and the future and also pointed out that the role of sociology is to explain how we arrived at this situation, in other words, what social dynamics have led societies to these various crises, uncertainties and fears. Not only how we arrived at this point but how individuals experience, understand, frame, and/or interpret these crises and what they do as agents within/against this condition should be added to the role of sociology.

Among many others, one of the prominent crisis societies expose on a global scale is climate change that threatens today and the future, including global warming, deforestation, forest fires, drought, increasing natural disasters. Climate change is defined by the United Nations Framework Convention on Climate Change (n.d.) as the change in climate due to human activity that alters the composition of the global atmosphere and natural climate variability. Among the human activities that are responsible for climate change are the use of coal, petrol, fossil fuels and natural gas for energy production, ever-increasing industrialization, and excessive consumption patterns driven by capitalist economic organization, which produce the greenhouse effect, disrupt the balance of the gas structure of the atmosphere and producing climate change (IPCC, 2014b, 2022b). As one of the IPCC reports (2023, 5 – 6) suggested human-caused climate change has brought about profound impacts, losses (in species, terrestrial, freshwater i.e.), and damages to nature and people, as well such as extreme heatwaves, extreme precipitation, storms, food insecurity, and, negative effects on human health. According to the IPCC Synthesis Report (2023, 4), the observed global warming and climate change is indisputably due to human activities of production, consumption, lifestyles, and land use that contribute to the increase in greenhouse gases (GHG). The report predicts that, in the future, people will experience severe temperature conditions that will induce more damage to water, food, biodiversity, ecosystem, soil moisture, and human health and well-being unless we make many changes in the organization of societies, economies, and individual lifestyles (IPCC, 2023, 7). However, according to IPCC (2023, 12), this scenario is not irreversible if rapid, sustained and effective action is taken to reduce GHG emissions. As we can see, climate change is indisputably a crisis with its negative impacts upon humans and non-humans since it has been harmful in terms of consequences and is threatening for the future of societies (Walby 2022).

In response to the climate crisis, adaptation and mitigation policies are being implemented at

both the macro level (i.e. international agreements, government regulations) and the micro level (i.e. changes in individual behaviors, daily habits and practices) to moderate the effects of climate change. Mitigation basically refers to reducing GHG emissions into the atmosphere by switching from fossil fuels to clean energy, stopping deforestation and allowing nature to restore itself (European Environment Agency, 2024), while adaptation means making adjustments ecologically, socially and economically to moderate the current and future impacts of climate change (IPCC, 2001, 879). Thus, although there is an obscurity in terms of the two concepts since they are used interchangeably, it can be stated that mitigation requires fundamental economic transformation, adaptation rather refers to adaption to changing conditions on a more daily basis in order to avoid the effects of climate change (Pelling *et al.* 2015, 125). The Climate Promise of the United Nations Development Programme (UNDP) (2024) defines mitigation as “any action taken by governments, businesses or people to reduce or prevent greenhouse gases...” and in this definition, the reference to actions taken by people implies that the everyday practices of individuals against the impacts of the climate change can be understood as mitigation as long as they serve to decrease GHG emissions. Attempts by governments to either mitigate or adapt seem to remain insufficient, and according to the COP 26 reports, despite some progress, countries are off-track on keeping global warming below 1.5 degrees Celsius (United Nations Climate Change, 2022). Furthermore, it seems that the interests of industrial capitalism as a hegemonic power and of governments do not comprise with the policies to mitigate climate change or that the policies pursued by power groups are made by taking primarily economic interests into consideration rather than the climate. It has been reported that greenhouse gas emissions increased by 24% between 1990 and 2004, and it has also been estimated that this ratio will increase by between 25% and 90% (IPCC, 2007). Therefore, according to Bernes (2007, 8) and Pamukçu (2007, 25), UN Emission Trading Program has, contrary to its objective, become a means of making profits by selling carbon credits to industries rather than motivating the polluting industries to reduce their GHG emissions. Recently, the European Commission declared that it has postponed the law that prevents deforestation for 12 months (Yeşil Gazete 2024). According to climate activists, organizations and NGOs in Türkiye, the proposed legislation, called “Türkiye's first climate law”, is an adjustment that destroys the climate, excludes civil society, is capital-centred and in fact regulates the Emission Trading System in Türkiye only for the benefit of industry (Bahçetepe 2025). In addition, as Anderson (2023) reported, there is a tendency among nations and their citizens to halt and/or slow down the implementation of environmental policies, and the belief that climate change is not about human action is becoming more prevalent with the consequences of populist political discourse. All these show that climate change has either political, economic and/or social aspects and is an issue in which power relations operate. This contested area contains different actors who may resist differently depending on their own social positions and interests; thus, business owners can be distinguished from agrarian actors in their reasons for resistance (Mills-Novoa & Mikulewicz 2024). In these conflicting power relations, one party comprises states, industrial relations, capitalist economic organization that shape the social and political agenda, and the other is made up of those who resist the social formation determined substantially by the logic of industrial capitalism, which is primarily responsible for climate change with its rationale that commodifies the environment as a source for its ever-expanding purpose (Hickel 2020).

If we tend to consider the climate together with the concept of crisis today, two important questions arise: (1) how do people interpret climate change?; and (2) what do they do to overcome it? These two questions are significant for each other reciprocally, since what people do depends upon how they define it. In this article, I will present the analysis of the qualitative data obtained

through in-depth interviews with 16 actors representing social initiatives that seek, in different ways, to prevent and to mitigate climate change. The results presented below demonstrate that the pro-environmental actions taken by the initiatives in the study to mitigate climate change can be understood as everyday resistance. Thus, I will focus on and try to understand the activities of the actors of these social initiatives through the conceptual framework of everyday resistance. Therefore, in what follows, I will first outline a conceptual framework as to everyday resistance that will guide the analysis of the qualitative data; then I will provide methodological information on this study before embarking on analyzing the qualitative data based on the conceptual framework concerning everyday resistance; and finally, I will end the article with a conclusion and final remarks.

Conceptual Framework: Understanding Everyday Resistance

Everyday resistance is a concept that, by its very nature, refers to the practices that take place in the flow of people's everyday lives, which are usually overlooked because of their micro, dispersed, so-called trivial character, but which are related to power relations and have the potential to undermine them.

It is not necessary for resistance to be an overt collective action. An act of resistance can be individual, unplanned, unorganized symbolic and covert, and what is important is whether it serves the subordinate to mitigate the oppression by superordinate and for the interests of the subordinate (Scott 2013, 69). The acts of everyday resistance may be unorganized and dispersed but they still have the potential to undermine the existing power relations to which they are oriented, and they articulate their claims for their own interests and for a different future. Everyday acts of resistance, contrary to the arguments criticizing them for not being political enough because they occur on an individual level, have a political character since everyday life is political in itself with the behavior of individuals that are anti-hegemonic which are not revolutionary but progressive (Fiske 2005, 9). Thus, if a structural change in power relations is being anticipated, from the theoretical stance of everyday resistance, it will firstly commence with the individuals' acts that face the power not directly, that may remain tacit but that still play a role in undermining that power in everyday life at the micro level.

In an effort to make an encompassing definition of everyday resistance, Johansson and Vinthagen (2020, 30) suggest that everyday resistance is a form of resistance "that is done routinely (as patterns of acts), but which is not politically articulated in public or formally organized (in that situation)." However, in this definition, it is of note that for an act to be a resistance, it must have a routine and patterned character, which it does not. For example, a small shop lifting act of a student may be an isolated incident but the act still has the potential to undermine the hegemonic economic relations which make the act resistive when it occurs. Whether or not they are patterned acts, the practice of resistance is always related to the power (its target), and it is not necessary for the act of resistance to be intended by its practitioners or recognized by the targets of resistance, but to have an effect coming from the subordinated that undermines/negotiates power (Baaz *et al.* 2016). Then, any act that takes place in everyday life, and the outcomes of which undermine power, can be considered as everyday resistance and the acts that can be considered as everyday resistance can include a wide range of practices such as hairstyles, body modifications (Ertan 2017), styles and clothing (Hebdige 1979), sarcasm and gossip (Scott, 1990), the use of the space by people to serve for their own interests (i.e. shopping malls) (Fiske, 2005) or to produce for their own antihegemonic discourse (i.e. graffiti) (Awad *et al.* 2017).

For analyzing everyday resistance, Johansson and Vinthagen (2014, 2020) and Baaz *et al.*

(2016) present a systematic conceptual perspective that has four dimensions, each of which refers to and is interrelated with the others. They argued that these dimensions will be present in an everyday resistance but it is not necessary for each dimension to be present with an equal importance in the act of resistance in question. These are, as they called it, (1) repertoires of everyday resistance in relation to particular configuration of power; (2) relations of actors, (3) the temporalization of everyday resistance; and (4) the spatialization of everyday resistance.

By *repertoires* of everyday resistance, they refer to the techniques, ways, methods, and/or forms of the resistance which take shape with regard to a configuration of power. In other words, repertoires of the resistance can take various forms according to the power they resist (Baaz *et al.* 2016). In contrast to, at the same time in relations with, overt, organized, and violent resistance, the repertoires of everyday resistance particularly consist of mainly covert, non-violent, relatively silent, aesthetic, unorganized, and dispersed practices, which are part of the everyday, of agents (Vinthagen & Johansson, 2013). In this case, producing and suggesting alternative discourses in terms of social reality, identity and values, as well as in the tactics of evading power in a social setting, can be examples of repertoires of everyday resistance which are called upon by agents.

Relations of actors deals with the resistance in terms of who the resisters are, how they relate to those in power, and the nature of their relationships with each other. The agents of the resistance are those who actualize resistance practices, and these agents can either be a collective, a group or an individual. The dimension of relations of the actors also signifies both to the kind of relationships of actors such as parent/child, wife/husband, friends, colleagues and to the context and situation of their interaction (Johansson & Vinthagen 2014). The dimension of the agents of a resistance study doesn't include only resisters but also targets and observers (Hollander & Einwohner 2004). It is important to recognize against what or who the resister resists.

The spatialization dimension of everyday resistance indicates briefly the space and site where a resistance practice occurs (Johansson & Vinthagen 2014, 2020). Like any act, acts of everyday resistance take place in a given context and space, and through the way that space is used, in relation to the social, which means that this space, like the temporality mentioned below, is socially constructed and therefore has a specific power configuration (De Certeau 1984; Johansson & Vinthagen 2014). These spaces might be plenty such as work places, schools, shopping malls, cyber spaces, streets, and the body itself may be rendered a site for resistance through choice of clothing (Hebdige 1979), tattooing and piercing, body art etc. (Le Breton 2010).

Finally, for an analytical frame, the acts of everyday resistance have a *temporal* dimension which cannot be considered without its relation to spatiality since the use of the temporal is constituted and determined by power relations always with regard to a given space. Temporality of everyday resistance is a central dimension because everyday resistance is organized temporally and practiced in and through time (Johansson & Vinthagen 2014). The example given by De Certeau (1984, 94) of the practice called "the wig" refers to the act of thieving working time by workers who are actually at the workplace but not working, while pretending to be working. Fiske (1989, 55) also has provided us with another example of a housewife buying and reading romance novels; by doing so, the housewife doesn't simply read, she also constructs both time and space for herself of which are supposed to be for the family as described by patriarchal cultural norms.

Drawing on this systemic conceptual framework, I will analyze the acts of the initiatives whose practices are pro-environmental and towards to struggle with climate change after presenting the methodology of the study.

Methodology

As this article, as a part of a larger research project, seeks to comprehend how the micro civil initiatives in the study understand the human-environment relationship in general and climate change in particular, the qualitative research pattern was adopted for this purpose because of its convenience for discovering the perspectives of people and groups on a given issue (Cresswell 2016; Merriam 2018; Punch 2016).

In identifying and reaching the participants for the research, snowball sampling was followed and each participant was asked if they could refer us to another civic initiative. For the purposes of the study, we thought that we couldn't reach sufficient civil initiatives, so we obtained a list of both associations and foundations from the website of The Ministry of the Interior by searching for the keywords "environment", "nature", and "climate change" and tried to contact them. However, there were 8 civil initiatives that could contribute to the purpose of the study, based on the list of The Ministry of the Interior; 5 of them didn't respond to our emails, phone calls, and messages, and 3 of them are no longer active. In total, 18 ecological civil initiatives took part in the study and were interviewed in depth in order to sufficiently capture the thoughts and the insights of the participants on climate and environmental issues (DeVault 1996). However, 16 out of 18 interviews were included in the data analyzing process since these two initiatives consisted of one person. Only one participant didn't consent to the recording of the interview. Table I shows the characteristics of the participants in the study.

The study also has a number of methodological limitations that need to be mentioned. The first was the difficulty of reaching the participants who consented to take part in the study. Some potential participants did not respond to the invitation at all or refused due to the time constraints and workload. The second limitation is that the civil environmental initiatives in the study originate from urban centers, as can be seen in Table 1. Therefore, this limitation excludes initiatives from non-urban areas.

The in-depth interviews each lasted about 2 hours and were transcribed after each interview. The transcribed interviews were analyzed thematically using ATLAS.ti qualitative data analysis software. Firstly, the transcriptions were perused in order to code the data and secondly, the main themes were generated based on the codes created. This article is based on these themes created by the narratives of the participants and seeks to explore them through the framework of everyday resistance.

Table 1. Demographic Information of the Participants

Participant	Gender	Age	Occupation	Educational Background	Location
1	Female	42	Association Employee	MA	İstanbul
2	Female	46	Permaculture Instructor	MA	İstanbul
3	Female	32	Communication Specialist	MA	İstanbul
4	Female	45	Association Employee	Graduate	Mersin
5	Female	57	Chairwoman in a Technological Firm	MA	İstanbul
6	Female	18	Student	High School	İstanbul
7	Female	35	Association Employee	PhD	Ankara

8	Female	33	Association Coordinator	Graduate	İstanbul
9	Female	34	Association Employee	Graduate	İstanbul
10	Female	18	Student	High School	İstanbul
11	Male	43	White-Collar Professional	Graduate	İstanbul/ London
12	Female	56	President of Foundation	Graduate	Ankara
13	Female	38	Association Employee	Graduate	İstanbul
14	Female	29	Dietician	MA	Ankara
15	Female	62	Doctor	Graduate	İstanbul
16	Female	45	White-Collar Professional	Graduate	İstanbul

Findings

Interactions and Relationships of the Actors

As mentioned in the conceptual framework, this analytic dimension is related to who the resisters are, the nature of their relationships with the power and with each other. In this context, the resisting agents of this study are the initiatives that offer alternative ways of living and interacting with the environment beyond the codes of the taken-for-granted prevalent social world.

Some of these initiatives don't always involve a group of people, but have been established by one person. What is really important here is the relationship between the initiatives in order to carry out their acts of resistance. In this context, being in an interaction, establishing a network and solidarity, forming a collective based on a common goal are considered by the participants as crucial and effective for their pro-environmental practices to be fulfilled. One of the participants in the study stated that they have become friends with another initiative, which is also another participant in the study, because they "share the same philosophy ... in terms of producing in a way that respects nature", enunciating that this association provides them with a basis to reach out to other people through educational programs about "the meaning and application of producing" in urban gardens (Participant 11). Another participant, who also organizes workshops at the location of her initiative, also pointed to the importance of the relationship and network between actors in terms of networking between initiatives disseminating pro-environmentalism: *"I met X who produces micro sprouts while making a project with Y. Then we organized a workshop on micro sprout cultivation and now these people are cultivating micro sprouts in their homes. If not, they supply it from X... So we are bringing the grower and the receiver together."* (Participant 13).

Regarding the relationships between actors, how the initiatives are being seen and considered by the power, both in terms of local and national, is another layer of this dimension. It is important because the way they are identified reveals the power relations between the initiative actors and the state power, and also that how the resistance practices of the actor are seen by the target (i.e. local authority, ministries etc.) (Hollander & Einwohner, 2004). One of the participants, who is mainly active in the field of organic farming, stated that *"they have no chance to reach large masses due to the current political climate in Türkiye"* (Participant 4), adding that *"until a few years ago, the official statistics kept by the Turkish Statistical Institute were reachable for us and we could see the rates of pesticide use in Türkiye but now..."*. The same participant highlighted

that they are excluded by the government from participating in the policy making process about environmental problems due to the political character of the issue. While participant 4 expressed that “local authorities don’t see us as real stakeholders and consider us as those who always request something from them”, another participant, referring to the exclusion from participation in the policy-making process, stated that “*we as NGOs are not invited to anything like commissions and meetings*” (Participant 7).

In addition to the interactions and relationships among the actors of the initiatives in the study, participants also seem to value interactions with other people as much as possible. The success of their acts of resistance hinges on influencing and changing the behaviors of others regarding climate change. For, these interactions and relationships constituted by the participants don't only reveal the nature of their relationships; they are also part of the repertoire of the initiatives that are exerted, as we will see below.

Spatialization and Temporalization of Pro-Environmentalism

Temporalization of the activities of the initiatives included in the study doesn't seem to be significantly distinctive for analyzing their practices within the conceptual framework of everyday resistance, because they don't pursue an appropriate time to practice, nor do they use time itself as an instrument for their resistance activities that we shall argue in the title of repertoires below. However, spatialization does appear as an important dimension that shouldn't be overlooked when analyzing their everyday resistance activities, since both their practices and the information produced by them involve the use of space in a certain way. In other words, they utilize space as an instrument for their pro-environmental practices, which can be considered as everyday resistance because they transform or invite the others to transform the given, constructed space for their own projections and interests that serve environmentalist purposes. As all of the participant pointed out, the creative use especially of urban spaces such as public-school gardens, roofs of the buildings, balconies, and idle areas of cities is especially important for their everyday resistance towards climate crisis. The focus on urban spaces is considered by the participants as crucial, because these are the spaces that are densely populated and where the rationale of capitalism dominates space and urban life. Thus, the deliberate choice of the urban spaces by the participants is significant for their anti-climate crisis practices, as one of the participants suggested:

“...we see ourselves as urban-oriented and seek to reach the people in cities because ... for example, when you consider İstanbul, Ankara, İzmir in terms of production and consumption, these are giant cities, consuming everything and producing big amount of waste... We thought that it will become a multiplier effect if we affect these people. I am talking for İstanbul; if everyone makes changes as 10%, this amount will be multiplied with 16 million people, that's why we focus on cities... we try to change the perspective of urban people and empower them.” (Participant 2).

As we can see from the statement of Participant 2, when it comes to everyday resistance practices and their relation to space, urban areas are primary spaces for the participants in this study. They believe that it's crucial to change the people who live in urban areas, as their population is large. Therefore, it's important to initiate change within these spaces.

Regarding the spatial dimension of everyday resistance, as mentioned before, cyberspaces play a crucial role in producing, disseminating, and accessing discourses that counter hegemonic ones. For instance, new social media platforms provide people with a space that can be used for

the ecological struggle in terms of raising and influencing social awareness about environmental issues (Erben 2023; Bergman *et al.* 2022; Takashina *et al.* 2023; Mavrodieva *et al.* 2019). Social media services such as Instagram and X also provide a space for pro-environmentalists to meet each other and build associations and partnerships as mentioned in the section on *Interactions and Relationships of the Actors*. For example, one participant who has begun to produce her own pro-environmental discourses through Instagram stated that:

“... I met a lot of good people and made friends from there. Even one of them is my associate now and we established Green Vibes together...” (Participant 3). In line with Participant 3, another participant said that she especially uses Instagram *“...in order to convince people that they can produce their own clean food even in the middle of the city. Although it is not possible to produce everything, they can start from somewhere and make an impact”* (Participant 11).

All these dimensions that are used to analyze the practices of the pro-environmental initiatives in terms of everyday resistance bring us to the last dimension, which is the repertoires of everyday resistance.

Repertoires and the Forms of Resistance of the Initiatives

As mentioned above, the repertoires of resistance mainly indicate how and through what means resistance practices are put into action. Based on the participants' narratives in the study, their pro-environmental actions are not overtly framed by the actors as resistance, with the exception of one participant, Participant 1. However, it doesn't mean that their practices cannot be considered as resistance even if they don't identify their pro-environmental practices as such because what is important for an action to be considered as resistance is whether it has the potential to undermine or negotiate the power (Baaz *et al.* 2016; Johansson & Vinthagen 2020). The undermining and negotiating potential of the everyday practices of the participants derives from the fact that they suggest and represent an alternative social reality, which is in contrast to the society organized by the principles of consumerism that is the cultural expectation of capitalism, by producing discourses, putting these discourses into practice, and also calling on people to change their taken-for-granted everyday practices. Thus, it can be said that the repertoires of the resistance of the participants consist of a combination of methods such as intellectual and practical (Lawrence & Dodds 2018). The underlying reason for the efforts of the initiatives in the study is to bring about social change in favor of the environment and climate by taking micro steps to change daily life and organizing people around a desired future. Participants in the study aim to undermine, negotiate, and change the socio-economic-political status quo, which significantly contributes to both environmental damage and climate change. To achieve this goal, they utilize different forms of activities that occur in everyday life and focus on daily practices. These activities, ranging from composting, reducing consumption or changing consumption patterns, adopting a different diet, to educating and raising awareness to change people's attitudes towards climate and environmental issues, and these can be considered as the repertoires of everyday resistance of the actors, because they actually defy the entrenched social behavior patterns organized around the principle of consumerism, through prioritizing environmental interests and reflect their expectation of social change for a better society, different from the current social organization. For example, one of the participants, who composts and organizes educational programs and workshops on composting, clearly defined her pro-environmental activities as everyday resistance, stating that *“... I present my everyday resistance by throwing my organic waste into the compost bin”* (Participant 1). Another participant, highlighting the relationship between the climate crisis, meat consumption and dietary habits,

stated: *"I've been trying to explain to people that how important veganism is in terms of the climate, how critical the meat production is, and how harmful people's meat consumption is for nature..."* (Participant 10). Another participant (Participant 6) declared that they have stopped using plastic and that they have done so in order to challenge and change the existing hegemonic social organization. All these narratives share a common ground, when we consider them in terms of everyday resistance, in that they essentially challenge and resist the order of production and consumption relations of industrial capitalism which are reproduced through the practices of individuals in their everyday lives.

As mentioned in the spatialization of the everyday resistance of the participants, the interaction with other people through social media is considered as quite important for them, because the use of platforms such as Instagram and X allow the initiatives in the study to convey their messages easily to other people and convince them to claim a social change in favor of the climate and environment. Whether through the use of social media or not, as a repertoire of their everyday resistance, they seek to produce and disseminate discourses through which they call for action to transform everyday behavior from ignoring to considering environmental issues. In line with participant 14, who identified the policy of their initiative as preventing the harmful effects of over-consumption, one of the participants indicated that the micro changes in everyday practices are crucial, not only because they have a mitigating effect on climate change, but also because they pave the way for the social change towards a more ecological organization of society, which means that the more people's awareness increases, the more demand there will be for a social change:

"We try to create an awareness that we are part of nature, that we have to live in harmony with it, that we shouldn't exploit it... that we don't really need 15 T-shirts. We can practice less harmful to nature, we can always do better, this is our aim, to make people question... The more this questioning, the more political demands, like the demands of people from the communities, the easier it is for people to act in an organized way, so we try to make people question."
(Participant 4)

As Ballard argues (2023, 309), whether and how daily activities of people undermine or constitute a threat to the power regulations is a crucial question to be answered by researchers of everyday resistance. Katz (as cited in Ballard 2023, 310) also indicates that a distinction should be made between the actions that help people to live in challenging conditions and those that really counter the hegemonic social codes. To distinguish between the two in terms of everyday resistance is to ask if a given practice has the potential to undermine the hegemony based around which society is organized. On the one hand, all the participants are aware that a social change is only possible through collective action, but on the other hand, they point to the significance of changes in everyday micro practices in forming a collectivity around climate issues and calling for a social change. For example, Participant 9 indicated that *"The saying 'are you the one who will save the world?' is very important. Yes, we will save the world... We are not alone; you are not alone. Somebody out there will hear your voice eventually. These voices echo and spread. We must always remember that"*. The attempts made by the participants in the study to construct a collective pro-environmentalist collective mainly include educational practices focusing on raising people's awareness of environmental issues. However, these educational practices are not limited to the dissemination of information, but more importantly they seek to provide individuals with an interactional ground through which they can contact and relate to non-human beings and experience an individualistic transformation. The significance of this interaction between people

humans and non-humans is seen as crucial for the construction of a collective pro-environmentalist political claim. Participant 5 stated that:

“I want to be an example for everyone. Everyone should know how to grow a vegetable and a fruit. Even in a small pot. Some of our participants in a project grew vegetables on their balcony and they felt very happy. At least, they could see how a tomato or a pepper grows. They ate them by picking them with their hands.”

It is clear that the interaction and witness of individuals to nature and its processes is believed to have a positive impact on environmental awareness. Furthermore, providing a ground for such interactions can be considered a means of everyday resistance, as it has a transformative impact on people's understanding of nature, the environment and climate issues, and these interactions pave the way for social change by producing environmentally conscious individualities who will demand political change in favor of nature and the climate. In this regard, human - nonhuman interactions play a crucial role in increasing environmental knowledge and sensibility, which is not human-centered, instrumental, and, contrary to neoliberal capitalist thinking, by positively influencing the ecological-self construction process (Singh 2013; Banham 2022). Similarly, based on their school garden project, Moore et al. (2015) suggest that all participants in the project, including both students, project assistants and teachers, were positively impacted by applications such as gardening and composting, facilitating the development of a socio-ecological relationship with the environment.

In this regard, if we examine the activities of the civil initiatives in the study, we can observe that they aim to serve as a conduit for a pro-environmental self-transformation by establishing a platform for a direct encounter with nature. To this end, they work and organize educational programs on climate issues in both public and private schools, and applied seminars on urban gardening and composting in university campuses, cities and businesses. In particular, they consider the seminar and applied education organizations to be more crucial because they offer people a way of transferring these direct experiences into their everyday lives more easily than just reading, researching and watching.

Conclusion

This article primarily seeks to understand the activities of environmentalist initiatives in Türkiye from the conceptual framework of everyday resistance. In addition to mapping the everyday resistance practices of the actors, such a study is important on two levels. Firstly, it shows how pro-environmental actors frame climate change, and second, it can guide the policy-making process to mitigate the harmful impacts of climate change by uncovering aspects of the social organization that need to be changed and reorganized.

If we consider the integrity picture of the study, it can be suggested that while the actors in the study consider structural fundamental transformation to be important to struggle against climate change, they also find changes in everyday practices to be crucial in terms of mitigating the effects of climate change. These practical changes at the level of everyday life require a transformation of knowledge and a belief in the possibility of a different social organization, which is what the actors from the pro-environmental initiatives in the study are trying to achieve. This endeavor in itself can be considered as everyday resistance. The actors in the study, as we can see, present their everyday resistance both in their daily lives and by calling on others to change their taken-for-granted practices in their everyday lives.

There are two salient points in placing these environmental initiatives as the actors of

everyday resistance in terms of their relationship to power. Firstly, as the study argues, these actors are seen as a burden, demanding and interfering, marginalized and excluded from the policy and decision-making processes by the other, those actors who represent the power. Secondly, the social organization that they pursue and call for is in opposition to the existing social model, which is industrial consumerist capitalism. Therefore, the everyday actions taken by the actors toward this imagined social organization, which are discussed above in the article, can be considered as resistance.

The results of the study indicate that although everyday forms of resistance alone are not sufficient to transform society into a form which is climate sensitive, especially when the actions of those in power are considered as wrong, inadequate or ineffective, these forms of resistance are seen by the actors of the civil initiatives in the study as an effective and powerful way to demand and even trigger a social change. In this context, participants in the study emphasized the need to transform the micro reality of everyday life for a more ecological social change, and highlighted the significance of everyday resistance as a tool to be utilized for this change and as an adaptive practice to climate change.

BIBLIOGRAPHY

- Anderson K. 2023, November 30, Is there a growing resistance to climate change policies?. *Greenly Institute*. <https://greenly.earth/en-us/blog/ecology-news/is-there-a-growing-resistance-to-climate-change-policies>
- Awad S. H., Wagoner B. & Glaveanu V. 2017, "The Street Art of Resistance". Eds. N. Chaudhary, P. Hviid, G. Marsico & J. W. Villadsen, *Resistance in Everyday Life*. New York, 161 – 181.
- Baaz M., Lilja M., Schulz M. & Vinthagen S. 2016, "Defining and Analyzing "Resistance": Possible Entrances to the Study of Subversive Practices". *Alternatives: Global, Local, Political*, 41(3), 137 – 153.
- Bahçetepe S. 2025, Şubat 27, İklimi Yok Etmenin Kanunu. *BirGün Gazetesi*. Kaynak: <https://www.birgun.net/haber/iklimi-yok-etmenin-kanunu-603012>. Erişim Tarihi: 15 Şubat 2025.
- Ballard R. 2023, "Everyday Resistance: Theorising how the "Weak" change the World". Eds. R. Ballard & C. Barnett, *The Routledge Handbook of Social Change*. London, 303 – 315.
- Banham R. 2022, "'Everyday resistance': Challenging the norms of human-nonhuman engagements through bushwalking in Tasmania". *Journal of Sociology*, 58(4), 570 - 587.
- Bergman J. N., Buxton R. T., Lin H. Y., Lenda M., Attinello K., Hajdasz A. C., Rivest S. A., Nguyen T. T., Cooke S. J. & Bennett J. R. 2022, "Evaluating the benefits and risks of social media for wildlife conservation". *FACETS*, 7, 360 - 397. <https://doi.org/10.1139/facets-2021-0112>
- Creswell J. W. 2016, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yaklaşımlar*, Çev. S. B. Demir, Ankara.
- de Certeau M. 1984, *Practice of Everyday Life*. Çev. S. Rendall, Berkeley, Los Angeles, London.
- DeVault L. M. 1996, "Talking Back to Sociology: Distinctive Contributions of Feminist Methodology". *Annual Review of Sociology*, 22, 29 – 50. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.22.1.29>
- Erben Ş. E. 2023, *Bir Tweet Dünyayı Değiştirir mi?: Ekoloji Mücadelesi ve Dijital Aktivizm*, İstanbul.
- Ertan C. 2017, *Dövmeli Bedenler*, Ankara.
- European Environment Agency. 2024, September 10, *Climate Change Mitigation: Reducing*

- Emissions. <https://www.eea.europa.eu/en/topics/in-depth/climate-change-mitigation-reducingemissions#:~:text=Mitigating%20climate%20change%20means%20reducing,important%20part%20of%20the%20solution>.
- Fiske J. 1989, *Understanding Popular Culture*, London and New York.
- Fiske J. 2005, *Reading the Popular*. Routledge, London and New York.
- Hebdige D. 1979, *Subculture: The Meaning of Styles*, New York and London.
- Hickel J. 2020, *Less is More: How Degrowth Will Save The World*, London.
- Hollander J. A. & Einwohner R. L. 2004, "Conceptualizing Resistance". *Sociological Forum*, 19(4), 533 – 554.
- IPCC 2014, *Climate Change 2014: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [Core Writing Team, R.K. Pachauri and L.A. Meyer (eds.)]. IPCC, Geneva, Switzerland, 151 pp.
- IPCC 2023, *Summary for Policymakers. In: Climate Change 2023: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [Core Writing Team, H. Lee and J. Romero (eds.)]. IPCC, Geneva, Switzerland, 1-34, doi: 10.59327/IPCC/AR6-9789291691647.001
- IPCC 2001, *Impacts, Adaptation, and Vulnerability* [J. J. McCarthy, O. F. Canziani, N. A. Leary, D. J. Dokken, K. S. White, (eds.)]. Cambridge University Press, Cambridge, UK and New York, NY, USA.
- IPCC 2022, *Summary for Policymakers* [P.R. Shukla, J. Skea, A. Reisinger, R. Slade, R. Fradera, M. Pathak, A. Al Khourdajie, M. Belkacemi, R. van Diemen, A. Hasija, G. Lisboa, S. Luz, J. Malley, D. McCollum, S. Some, P. Vyas, (eds.)]. In: *Climate Change 2022: Mitigation of Climate Change. Contribution of Working Group III to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [P.R. Shukla, J. Skea, R. Slade, A. Al Khourdajie, R. van Diemen, D. McCollum, M. Pathak, S. Some, P. Vyas, R. Fradera, M. Belkacemi, A. Hasija, G. Lisboa, S. Luz, J. Malley, (eds.)]. Cambridge University Press, Cambridge, UK and New York, NY, USA. doi: 10.1017/9781009157926.001.
- IPCC 2007b, "Climate Change: Mitigation of Climate Change (Summary for Policy Makers), Working Group III Contribution to the Intergovernmental Panel on Climate Change Fourth Assessment Report", Intergovernmental Panel on Climate Change.
- Johansson A. & Vinthagen S. 2014, "Dimensions Everyday Resistance: An Analytical Framework". *Critical Sociology*, 1 – 19. doi:10.1177/0896920514524604.
- Johansson A. & Vinthagen S. 2020, *Conceptualizing Everyday Resistance: A Transdisciplinary Approach*, New York and London.
- Lawrence J. A. & Dodds A. E. 2018, "Toward a Psychology of Resistance". *Integr. psych. Behave*, 52, 67–76. <https://doi.org/10.1007/s12124-017-9411-9>
- Le Breton D. 2010, *Ten ve İz*, İstanbul.
- Mavrodieva A., Rachman O., Harahap V. & Shaw R. 2019, "Role of Social Media as a Soft Power Tool in Raising Public Awareness and Engagement in Addressing Climate Change". *Climate*, 7(10), 122. <https://doi.org/10.3390/cli7100122>.
- Merriam S. B. 2018, *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama için Bir Rehber*, Çev. S. Turan, Ankara.
- Mills-Novoa M. & Mikulewicz M. 2025, "The Promise of Resistance: A New Lens for Climate Change Adaptation Research and Practice". *WIREs Clim Change*, 16: e922. <https://doi.org/10.1002/wcc.922>
- Moore S. A., Wilson J., Kelly-Richards S. & Marston S. A. 2015, "School Gardens as Sites for Forging Progressive Socioecological Futures". *Annals of the Association of American Geographers*, 105(2), 407–415. doi:10.1080/00045608.2014.9856.
- Pelling M., O'Brien K. & Matyas, D. 2015, "Adaptation and Transformation". *Climatic Change*, 133(1), 113-127.
- Punch, K. F. 2016, *Sosyal Araştırmalara Giriş*, Çev. D. Bayrak, H. B. Arslan & Z. Akyüz, Ankara.
- Scott J. 2013, *Decoding Subaltern Politics: Ideology, disguise, and resistance in agrarian politics*,

New York and London.

- Scott J. C. 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Heaven and London.
- Singh N. M. 2013, "The affective labor of growing forests and the becoming of environmental subjects: Rethinking environmentality in Odisha, India", *Geoforum*, 47, 189 - 198.
- Spurk J. 2023, September 20 – 22, Crisis? What Crisis? Sociological Considerations. In 10th National Sociological Conference [Opening Speech of Invited Speaker], Galatasaray University, İstanbul, Türkiye. <https://www.sosyolojikongresi.org>
- Takashina N., Cheung H. & Miyazawa M. 2023, "Spread the word: Sharing information on social media can stabilize conservation funding and improve ecological outcomes". *Conservation Science and Practice*, 5(5), e12857. <https://doi.org/10.1111/csp2.12857>
- The Climate Promise. 2024, February 29, What is climate change mitigation and why is it urgent?. <https://climatepromise.undp.org/news-and-stories/what-climate-change-mitigation-and-why-it-urgent>
- United Nations Climate Change. 2022, October 26, Climate Plans Remain Insufficient: More Ambitious Action Needed Now. <https://unfccc.int/news/climate-plans-remain-insufficient-more-ambitious-action-needed-now>
- United Nations Framework Convention on Climate Change (UNFCCC). n.d., Article 1 Definitions. Erişim Tarihi 30 Eylül 2024. <https://unfccc.int/resource/ccsites/zimbab/conven/text/art01.htm>
- Vintheagen S. & Johansson A. 2013, "“Everyday Resistance”: Exploration of a Concept and its Theories". *Resistance Studies Magazine*, 1, 1 – 46.
- Walby S. 2022, "Crisis and society: developing the theory of crisis in the context of COVID-19". *Global Discourse*, 12(3-4), 498 – 516.
- Yeşil Gazete. 2024, October 4, AB Komisyonu 'ormansızlaşmayı önleme' yasasını 12 ay erteledi, yeşil gruplar öfkeli. <https://yesilgazete.org/ab-komisyonu-ormansizlasmayi-onleme-yasasini-12-ay-erteledi-yesil-gruplar-ofkeli/>

Depremi İnsan-Mekân İlişkileri Üzerindeki Etkilerinin Çevre Psikolojisi Bağlamında İncelenmesi: Nitel Bir Çalışma

An Analysis of the Impact of Earthquakes on Human-Place Relationships through the Lens of Environmental Psychology: A Qualitative Study

Dilara TURGUT*
Ecrin BALCI**

Öne Çıkanlar:

- Deprem, özellikle ev, bina ve kent algıları olmak üzere insan-mekân ilişkilerini önemli ölçüde değiştirmiştir.
- Katılımcılar, konteyner evler gibi geçici binaları tercih ederek evlerine karşı güvenlik ve bağlılık kaybı hissettiklerini bildirmişlerdir.
- Yüksek katlı binalara karşı güçlü bir isteksizlik ortaya çıkmış ve birçok katılımcı deprem sonrası kırsal alanları daha güvenli bulduğunu belirtmiştir.
- Çalışma, şehir planlamacıları ve politika yapıcılara, afet sonrası yeniden inşa çalışmalarında psikolojik refahı önceliklendirmeleri için içgörü sağlamaktadır.

Öz: Deprem, etkilenen bölgelerdeki bireylerin mekânsal algılarını derinden etkileyen önemli fiziksel, psikolojik ve sosyal bozulmalara neden olmuştur. Bu çalışma, 6 Şubat 2023 Kahramanmaraş depreminin insan-mekân ilişkileri üzerindeki etkisini çevre psikolojisi merceğinden araştırmaktadır. Çalışmada, Hatay ilinin Kırıkhan ilçesinde depreme yakalanan 14 depremzede ile derinlemesine görüşme yapılmıştır ve ev, bina ve kente ilişkin mekân algılarındaki değişim incelenmiştir. Katılımcılar, ev algılarında köklü bir değişiklik olduğunu, evlerini artık güvenli veya tanıdık bir mekân olarak görmediklerini bildirmiştir. Birçoğu, güvenlik endişeleri nedeniyle önceki ikametgâhlarına göre prefabrik ev gibi betonarme olmayan binaları tercih ettiğini ve konteyner evlerden ayrılmak istemediğini belirtmiştir. Bina algısı açısından, katılımcıların depremden önce tercih ettiği yüksek katlı binalara güçlü bir tepki geliştirdiği, ayrıca binanın yapım yılının da önemli bir kriter olarak algılandığı tespit edilmiştir. Son olarak, kent yaşamına ilişkin algılarda da değişiklik olduğu; kentteki sosyalleşme fırsatlarının ve toplumla kurulan bağların zedelendiği; ayrıca bazı katılımcıların güvenlik için kırsal alanlara taşınma isteklerini dile getirirken, diğerlerinin risklere rağmen kentsel ortamlarda yaşamaya devam etmeyi seçtiği görülmüştür. Bulgular, doğal afetlerin insan-mekân ilişkilerini nasıl değiştirdiğine ışık tutarak çevre psikolojisi literatürüne katkıda bulunmuştur. Kritik düzeyde şehir plancıları ve politika yapıcılarına, evlerin ve kentlerin afet sonrası yeniden inşasında güvenliği ve psikolojik refahı göz önünde bulundurmaları için önemli veriler sunmaktadır. Çalışmanın sonuçları gelecekte yapılacak çalışmalara ışık tutması amacıyla ilgili literatür çerçevesinde tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çevre Psikolojisi, Deprem, Doğal Afet, İnsan-Mekân İlişkileri, Nitel Araştırma

* Arş. Gör., İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Psikoloji Bölümü, ORCID: 0000-0002-7945-7585, dilara.turgut@ikcu.edu.tr

** MA., Hasan Kalyoncu Üniversitesi, Endüstri ve Örgüt Psikolojisi, ORCID: 0009-0001-7538-2483

Highlights:

- The earthquake has significantly changed the way people perceive their relationships with places, particularly in terms of home, buildings, and cities.
- Participants have reported a loss of safety and attachment to their homes, expressing a preference for temporary structures such as container housing.
- A strong reluctance toward high-rise buildings emerged, with many people preferring rural areas for safety after the earthquake.
- The study offers insights for urban planners and policymakers to focus on psychological well-being during post-disaster rebuilding efforts

Abstract: The earthquake caused significant physical, psychological, and social disruptions, deeply affecting the spatial perceptions of individuals in the affected regions. This study explores how the February 6, 2023, Kahramanmaraş earthquake has affected human-place relationships through the lens of environmental psychology. In-depth interviews were conducted with 14 survivors from the Kırıkhan district of Hatay who experienced the earthquake firsthand. The study focuses on how their perceptions of homes, buildings, and urban spaces have changed following the event. Participants reported a profound change in their perception of home, stating that they no longer regarded their houses as safe or familiar spaces. Many expressed a preference for non-concrete structures, such as prefabricated houses, over their previous residences due to safety concerns, with some stating a reluctance to leave their current container accommodations. Regarding buildings, it was found that participants developed a strong aversion to high-rise buildings, which they had preferred prior to the earthquake, and they now view the year of construction as a crucial factor in evaluating a building's safety. Finally, there were notable changes in perceptions of urban life, with participants reporting diminished opportunities for socialization and weakened community bonds. While some expressed a desire to relocate to rural areas for safety reasons, others chose to remain in urban environments despite the risks. The findings enhance the field of environmental psychology by demonstrating how natural disasters change the relationship between people and their surroundings. Furthermore, they offer important insights for urban planners and policymakers, highlighting the necessity of addressing both safety and psychological well-being during the post-disaster reconstruction of homes and cities.

Keywords: Earthquake, Environmental Psychology, Human-Space Relations, Natural Disaster, Qualitative Research

Summary: This qualitative study examines the significant impact of the Kahramanmaraş earthquake on February 6, 2023, on human-place relationships through the lens of environmental psychology. The earthquake, which affected multiple regions in Türkiye, caused severe physical, psychological, and social disruptions. These disruptions profoundly influenced individuals' perceptions of their previously inhabited spaces, altering their sense of security, attachment, and daily routines. The study aims to understand how the earthquake transformed perceptions of three key types of spaces: homes, buildings, and cities.

The research was conducted in Kırıkhan, a district of Hatay, one of the most severely affected areas. A total of 14 participants, aged between 20 and 44, were interviewed through in-depth, semi-structured interviews to gather their subjective experiences and changes in their spatial perceptions post-earthquake. The interviews explored shifts in how participants viewed their homes, the buildings they lived in, and their broader urban environments. The interviews were conducted over six months following six separate visits to Kırıkhan, allowing researchers to gather a wide range of personal experiences and insights.

One of the central findings of the study is the drastic change in how participants perceived their homes. Previously viewed as safe and familiar, homes became spaces of fear and insecurity after the earthquake. Many participants reported a loss of emotional attachment to their homes, with some stating that they could no longer view their homes as places of safety. Instead, temporary housing solutions, such as container homes, were preferred due to their perceived safety. This shift in perception highlights the deep psychological impact that natural disasters like earthquakes can have on human-place relationships. For many, the home—typically considered a sanctuary—was no longer seen as a reliable space. Additionally,

the study revealed notable shifts in participants' perceptions about buildings, especially high-rise structures. Prior to the earthquake, the majority of participants had minimal concerns regarding the safety of tall buildings. However, after experiencing the earthquake's devastation, there was a notable aversion to high-rise buildings, which were once symbols of modern urban living but now represented danger and risk. Many participants expressed a desire to move away from multi-story buildings, favouring smaller, low-rise structures or even prefabricated houses. This preference for more modest and seemingly safer living environments emphasises the long-lasting effects of trauma on spatial perceptions.

In addition to homes and buildings, the study also uncovered changes in participants' perceptions of cities. Some participants expressed a desire to move to rural areas, away from the perceived risks associated with urban environments. For others, however, the social and economic opportunities offered by cities were too important to abandon, despite the risks. These divergent responses reflect the complex ways in which individuals navigate their relationship with space in the aftermath of a disaster. While some may seek refuge in less populated areas, others remain attached to urban life, balancing their need for security with the desire to maintain their social and economic ties.

The findings from this study contribute to the broader literature on environmental psychology by offering new insights into how natural disasters like earthquakes disrupt human-place relationships. The changes in perceptions of safety, attachment, and daily routines that emerged from this study highlight the need for a more nuanced understanding of how traumatic events reshape our interactions with the spaces we occupy. Moreover, the study underlines the importance of considering psychological well-being in post-disaster urban planning and reconstruction efforts. The findings suggest that policymakers and urban planners should prioritize the creation of living environments that not only meet physical safety standards but also address the emotional and psychological needs of individuals recovering from traumatic experiences.

In conclusion, this study sheds light on the multifaceted impact of natural disasters on human-place relationships, offering valuable insights for both academic discussions and practical applications in urban planning and policy. This research also examines the lived experiences of earthquake survivors, offering insights into the long-term psychological effects of environmental trauma. It highlights how individuals adjust their spatial relationships in response to such events. Future research could investigate the lasting effects of these disasters on spatial perceptions and expand the study to other regions to further validate and broaden these findings.

Giriş

Deprem, önceden tahmin edilebilme oranlarının oldukça düşük olduğu, can ve mal kayıplarının yaşandığı ve toplumsal yaşamı derinden etkileyen doğal afetlerden biridir. Türkiye, coğrafi yapısı sebebiyle bu doğal afetin en sık yaşandığı ülkelerden biri olup “deprem ülkesi” olarak adlandırılmaktadır (Tetik & Albulut, 2023).

Bir deprem ülkesi olan Türkiye, 6 Şubat 2023 ulusal saat ile 04:17’de Pazarcık yakınlarında 7.7 (Mw) büyüklüğünde bir depreme uyanmıştır. Aynı gün, saat 13:24’te Ekinözü yakınlarında meydana gelen 7.6 (Mw) büyüklüğündeki ikinci deprem ise, depremin yarattığı yıkıcı etkinin boyutlarını “felaket” haline getirmiştir (Bayrakdar *et al.* 2023). 6 Şubat depremi; Hatay, Adıyaman, Malatya, Gaziantep, Elâzığ, Osmaniye, Şanlıurfa, Diyarbakır, Kilis ve Adana olmak üzere 11 ilde ciddi can kayıplarına ve yıkımlarına neden olmuştur. Güncel verilere göre, yaşamını kaybeden kişi sayısı 50 binin üzerine çıkmışken; 130 bin kişi ise yaralanmıştır. Can kaybının yanı sıra, 120 binden fazla bina tamamen yıkılmış veya ağır hasarlı olarak tanımlanmıştır (Dinçer *et al.* 2023). Deprem esnasında hava şartlarının oldukça olumsuz olması, süreci daha da zorlaştırmış ve depremedelerin güvenli fiziksel şartları sağlayan bir mekânda kalabilmeleri zorlaştırmıştır.

Depremler sonucunda yıkılan veya ağır hasar alan yapı manzaraları, yalnızca depremin şiddetiyle açıklanamaz. Benzer büyüklükteki depremlerin gelişmiş ülkelerde daha az hasara yol açması, yaşanan kayıpların sosyo-mekansal faktörlerle de bağlantılı olduğunu göstermektedir (Bilik, 2015). Güvenli bir yaşam alanı sağlaması beklenen yapılar, bireylerin zarara uğramasına

neden olmuştur. Bu zararların önlenabilir veya insan eylemleriyle azaltılabilir olması, depremzedelerin yaşam alanlarıyla olan ilişkilerini de etkilemektedir. Bu çalışmada bu etki, çevre psikolojisi bağlamında ele alınmıştır.

İnsan, doğal ve beşerî çevre ile daimî ve karşılıklı bir ilişki içerisinde. Çevre psikolojisi, bu ilişkiyi araştırır ve çevrenin psikolojik yapısını anlamaya çalışır (Göregenli 2018). İçinde yaşadığımız mekânlar, örneğin evler, mahalleler ve kentler, fiziksel ve sosyal nitelikleriyle insanları nasıl etkiler? Tersî biçimde, insanlar çevreyi kendilerine uygun hale getirmek için neler yapar? Bu gibi sorular, çevre psikolojisinin ilgi alanına girmektedir. 1960’larda bağımsızlaşan çevre psikolojisi alanı; mimar, peyzaj mimarlığı, şehir plancılığı gibi fiziksel çalışma sahası olan mesleklerin psikoloji biliminden faydalanmak istemesinden doğmuştur ve multidisipliner bir alan olarak farklı uzmanlık alanlarına değerli bilgiler sağlamaktadır (Gürkaynak 1988).

Depremlerin yarattığı yıkıcı etkilerin, çevre psikolojisi gibi multidisipliner bir bağlamda ele alınması, bu afetlerin çok boyutlu sonuçlarının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar. Deprem gibi doğal afetler, sadece dünyaya dair temel varsayımlarımızı sarsmakla kalmaz; aynı zamanda anılarımızı biriktirdiğimiz mekânlara yönelik duygusal tepkilerimizi de derinden etkiler (Altman & Low 1992). Çevre psikolojisi perspektifinde, ev kavramı yalnızca fiziksel güvenlik ihtiyaçlarını karşılayan bir yer değil; mahremiyet, güvenlik, aidiyet ve rahatlık gibi daha karmaşık psikososyal ihtiyaçlarla da ilişkilendirilen bir mekândır (Lähdesmäki *et al.* 2022). Ancak, deprem sonrası bu güvenli alan algısı, evin öngörülemez bir tehlike kaynağı haline gelmesiyle değişir.

Özellikle kent yaşamında apartman binalarının yaygın olması, evin bulunduğu kat ve binanın yapısal özellikleri gibi faktörler güvenlik algısını daha da zedeler. Yoğun nüfus ve artan göç sebebiyle kentler, insanları sınırlı mekânlara sığmaya zorlayan yerler haline gelmiştir. Bu durum, zemini uygun olmayan alanların yerleşim yeri olarak kullanılmasına yol açmakta ve böylece depremler sırasında can ve mal kaybını artıran bir unsur olarak kent yaşamına ilişkin algıyı olumsuz etkilemektedir. Ev, bina ve kentin bu şekilde birbirine bağlı olarak yapılanması, depremlerin yıkıcı etkilerini artırmakta ve dolayısıyla depremzedelerin "doğal" afet algısını değiştirmektedir. Her ne kadar depremler önlenemez olsa da can ve mal kayıplarının önlenebilirliği, deprem sonrası mekân algısındaki değişimlerin çevre psikolojisi bağlamında incelenmesini önemli kılmaktadır. Bu bağlamda Michel-Guillou ve Meur-Ferec (2017), doğal afetlerde insan faktörünün önemini vurgulamak amacıyla "sözde" doğal afetler terimini kullanmıştır. Literatürde depremde etkilenen bireylerde insan-mekân ilişkileri yeterince incelenmemiştir ve bu çalışma, bulgularıyla bu alana katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Çevre Psikolojisi ve İnsan-Mekan İlişkileri

Çevre psikolojisi, bireyler ile bireylerin sosyo-fiziksel çevreleri arasındaki etkileşimleri inceleyen bir disiplindir (Moser & Uzzell, 2003). Wapner ve Demick (2002), çevrenin geniş bir anlam taşıdığını ve bağlamın önemine vurgu yaptığını belirtir. Bu bağlam, kişiye bağlı unsurları (sağlık durumu gibi fiziksel unsurlar; duygudurumu gibi psikolojik unsurlar ve statü gibi sosyo-kültürel unsurlar) ve çevresel unsurları (binalar gibi fiziksel unsurlar, çevrede yaşayan diğerleri gibi kişiler arası unsurlar ve toplumsal normlar gibi sosyokültürel unsurlar) kapsamaktadır. Dolayısıyla, mekân yalnızca fiziksel özellikleriyle değil, aynı zamanda bireysel ve toplumsal faktörlerle de ele alınmalıdır. Çevre psikolojisi, özellikle bireylerin yaşadıkları çevrenin iyi oluşlarını ve yaşam kalitelerini nasıl etkilediğine odaklanır. Bu çevre, bireylerin kimliğini şekillendirir ve davranışlarına anlam kazandırır (Twigger-Ross & Uzzell, 1996). Bilgin (1994), bireylerin kendini tanımlama sürecinde ait olunan bir “burası” kavramına ihtiyaç duyduğunu vurgulamıştır. Bu sebeple mekânlar, yalnızca tüketilen, sınırları belirlenmiş bir alan değil, aynı zamanda kök salınan, bağlanan anlamlı bir adrestir.

İnsan-mekân ilişkisi, coğrafyanın temel konularından biridir. Erken dönem coğrafyacılar, mekânı yalnızca fiziksel olarak değil; aynı zamanda nesnelerin bütünlüğü, toplumsal değerler ve zaman bağlamında da değerlendirmiştir (Gold, 1980). 1980'lerden itibaren ise mekân, beşerî olay ve olgular bağlamında incelenmeye başlanmış (Temurçin & Keçeli, 2015), özellikle ev ve yerleşim yerlerinin kimlik edinimi ve mekâna bağlılık konularında çalışmalar artmıştır (Yaşaroğlu 2017).

Psikolojide mekân kavramıyla ilgili araştırmalar, mekân duygusu (Hay, 1998; Jørgensen ve Stedman, 2001, 2006), mekân bağlılığı (Hidalgo & Hernandez 2001; Lewicka 2011), mekân kimliği (Twigger-Ross & Uzzell 1996) gibi birçok farklı kavrama odaklanmıştır. Ancak, bu kavramlar arasındaki ilişkiler her zaman net değildir (Peng *et al.* 2020) ve kullanılan teorik çerçeveye ve metodolojiye göre değişiklik gösterebilir (Giuliani & Feldman 1993). Örneğin, Hernandez ve arkadaşları (2007), yaptıkları çalışmalarında bazen mekân bağlılığı ve mekân kimliği kavramlarının birbirini yerine kullanıldığını ya da birinin diğerinin bileşeni olarak görüldüğünü göstermiştir.

Bu kavramlar içerisinde, mekân duygusu (*sense of place*) kavramı, diğer tüm kavramları kapsayacak şekilde ele alınmakta ve mekân bağlılığı, mekân kimliği, topluluk hissi, köklenme ve aidiyet gibi unsurları da içermektedir (Jørgensen & Stedman 2001, 2006). Mekân bağlılığı, insanlar ile belirli yerler arasındaki duygusal bağ olarak tanımlanır (Hidalgo & Hernandez 2001). Mekân kimliği, bir mekânın bireyin benlik kavramına dâhil edilmesi sürecini ifade eder (Cole *et al.* 2021). Köklenme, genellikle anılar, nesiller arası aktarım ve miras yoluyla pekiştirilen bir tür mekânsal var olma biçimidir (Kelly & Hosking 2008). Topluluk hissi, sosyal bağları ve grup üyeliklerini (sosyal ağlar, mahalleler vb.) yansıtır (Raymond *et al.* 2010). Bu bağlar, kolektif taahhütlere yol açarak mekân kimliği oluşumunda rol oynar.

Birlikte ele alındığında, bu kavramlar insanlar ve çevreleri arasındaki son derece duygusal ve etkili ilişkiyi ve insanların fiziksel yer ile anlamlı mekân arasında yaptığı önemli ayrımı göstermektedir (Silver Grek-Martin 2015).

Doğal Afetlerin İnsan-Mekan İlişkileri Üzerindeki Etkisi

Mekân bağlılığı, insanların belirli yerlere olan duygusal bağlarını ifade eder ve toplumların deprem gibi doğal afetlere verdiği tepkiler üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Araştırmalar, mekân bağlılığının bireylerin risk algısı, tutumları ve davranışları üzerindeki etkilerini vurgulamaktadır.

Bonaiuto ve arkadaşları (2016), doğal afetler ile mekân bağlılığı arasındaki ilişkiyi inceleyen 31 çalışmayı sistematik bir şekilde ele almıştır. Çalışmanın bulguları şunlardır: a) Güçlü mekân bağlılığı olan bireyler, çevresel riskleri algılasalar da bu risklerin potansiyel etkilerini hafife alabilirler; b) Mekân bağlılığı kuvvetli olan bireyler, çevresel riskler deneyimlediklerinde yer değiştirmeye direnç gösterirler ve zorunlu yer değişikliklerinden sonra riskli bölgelere geri dönme eğilimindedirler.

Diğer araştırmalar da güçlü mekân bağlılığına sahip bireylerin, yaşadıkları bölgedeki risklere rağmen duygusal bağlarını önceliklendirdiklerini ve bu nedenle yer değiştirmekte isteksiz olduklarını ortaya koymaktadır (Chen *et al.* 2022; Jansen ve Boumeester 2017; Lee & Lin, 2021). Bu isteksizlik, afetlere yatkın bölgelerde yaşamının getirdiği riskleri hafife almalarına neden olabilir ve bu da etkili risk yönetimi önünde bir engel oluşturabilir. Jansen (2019), bu durumun, sonraki felaketlerde daha fazla savunmasızlığa yol açabileceğini tartışmaktadır. Benzer şekilde, Adie (2019), bireylerin evlerine olan duygusal bağlarının, geri dönme ya da yeni koşullara uyum sağlama kararlarını büyük ölçüde etkilediğini vurgulamaktadır.

Qian ve arkadaşları (2021), doğal afetlerin mekânlara yeni anlamlar yükleyebileceğini, bu

anlamaların genellikle paylaşılan kayıp ve trajedi deneyimlerine dayandığını belirtmektedir. Bu bakış açısı, afetlerin mekân kimliğini tehdit etmesinin yanı sıra, kolektif hafıza ve dayanıklılık temelli yeni bir mekân duygusu yaratabileceğini öne sürmektedir. Nagarkatti ve arkadaşları (2023) da yaptıkları çalışmada kırsal alanlarda felaket sonrası mekân bağlılığının arttığını, topluluk üyelerinin kurtarma çabaları sırasında oluşan sıkıntıların yerle olan duygusal bağı güçlendirdiğini göstermektedir.

Mekâna duyulan bağlılık yalnızca bireysel psikolojik düzeyde etkiler yaratmakla kalmaz; aynı zamanda afet sonrasında toplumsal ilişkiler ve sosyal yapılar üzerinde de önemli değişimlere yol açabilir. Haney (2018), felaketlerin yeni sosyal sermaye biçimlerini besleyebileceğini ve toplumsal bağları güçlendirebileceğini vurgulamıştır. 2013 Güney Alberta Sel Baskını sonrasında, sakinler, paylaştıkları deneyimler sonucunda artan toplumsal katılım ve gelişmiş sosyal ağlar bildirmişlerdir. Benzer şekilde, Chamlee-Wright ve Storr (2009), New Orleans'ta Katrina Kasırgası sonrasında mekân duygusunun, iyileşme ve toplum kimliği anlatılarıyla nasıl derinden iç içe geçtiğini vurgulamaktadır.

Westermann-Bolton (2012), Katrina Kasırgası'ndan sağ kurtulan 12 kişi ile bireysel görüşme gerçekleştirerek afet travmasının mekân bağlılığı üzerindeki etkisini incelemiştir. Yaptığı fenomenolojik çalışma sonucunda, afet deneyimlerinin travmatik olmasına rağmen, bireylerin psikolojik gelişimine katkıda bulunduğu ve insanlarla birlikte mekâna olan bağlılığı güçlendirdiği görülmüştür.

Sonuç olarak, mekân bağlılığı, doğal afetlere karşı alınacak eylemleri ve afet sonrası karar alma süreçlerini önemli ölçüde etkilemektedir. Afetler, mevcut mekân bağlılıklarını zayıflatabilirken, aynı zamanda yeni bağlanma biçimlerine ve toplumsal dayanışmanın güçlenmesine yol açabilmektedir. Bununla birlikte tüm bu çalışmalar, depremin bir “doğal” afet olduğu ve zarara yol açabilecek beşerî unsurların (örn yapı özellikleri, şehir yapılanmasında eksiklikler) görece daha az olduğu gelişmiş ülkelerde gerçekleştirilmiştir. Deprem sonucunda yıkılan veya ağır hasar alan bina sayısının çok fazla olması, bu depremin bir “kader” olarak algılanmasını zorlaştırır ve depremezelerin başa çıkma biçimlerini değiştirebilir. Bu nedenle, özellikle Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerde mekân bağlılığındaki değişimin incelenmesi önemlidir.

Kent

İnsan ve çevre kavramı birbirlerine ilişkin çok bağlı iki kavramdır. İnsanlar varlıklarının başından itibaren çevreyle iç içe olmuş ve çevreye düzenlemeye çalışmışlardır. Çevrenin gerektiği gibi düzenlenmesini yaparak yerleşik hayata uyum sağlamışlardır. Fakat insanların yerleşik hayata geçmesiyle ekolojik sistem bozulmuştur. Bu noktada çevre tasarımı önem kazanmıştır. Bu sayede insan-çevre uyumu daha da güçlenmiştir. Kent planlanması gibi birçok düzenlemeyle yerleşik hayatın işlevsel hale gelmesini sağlamıştır (Yanılmaz 2022).

Mekânın en çok talep gördüğü kent hayatının getirdiği iş, ekonomi ve kültürel birçok imkân kente olan ilginin artmasında önemli unsur olmuştur. Kırdan kente olan göçlerin verdiği mekânsal hareketler kültürel hareketliliği de beraberinde getirmiştir. Böylelikle kentli dediğimiz bireylerin gelişmesine olanak vermiştir (Aydoğan 2005).

Kent yaşamının getirdiği avantajlar ile birlikte nüfusun kentlerde toplanması, deprem gibi doğal afetlerin ölümcül etkiler yaratmasındaki ana nedenlerden biridir. Kentleşme ile birlikte nüfus kitleler halinde küçük yerleşkelerde toplanmıştır. Bu, kentlerde daha fazla insanın yaşaması ve küçük alanlarda kümelenen çok fazla sayıda insanın deprem riski altına girmesi anlamına gelmektedir. Bugün, depremlerde çok sayıda can kaybının olma sebeplerinden biri de nüfusun

çokluğudur. Kentlerin apartman adı verilen çok sayıda bina ve kat içeren yapılaşma biçimiyle kurulması da bir binanın yıkılması halinde çok fazla sayıda can ve mal kaybını beraberinde getirmektedir. Kısaca, daha yoğun insan kitlelerinin daha dar mekânlarda toplaşması depremlerde kayıp riskini de artırmaktadır (Bilik 2015).

Kentlerle ilgili bir diğer önemli faktör ise, kentlerin zemin açısından güvensiz olmasıdır. Nüfus yoğunlaştıkça, daha fazla sayıda insan kente sığmaya çalışmaktadır ve zemini güven vermeyen yerlerde de yerleşimlerin kurulmasına neden olmaktadır. Balyemez ve Berköz (2005), kentsel deprem davranışını etkileyen temel unsurların zemin özellikleri, bina tasarımları ve yerleşim düzenlemeleri olduğunu göstererek, bu unsurların deprem riskini azaltmada kritik rol oynadığını vurgulamıştır. Depremi zarar riskini artıran bu unsurlar, depremlerin şehir yaşamına ilişkin bakış açılarını da etkileme ve şehirlerin güvenliğine ilişkin algılarını zedeleme potansiyeline sahiptir.

Bina

Günümüzde doğanın içindeki yatay mekân anlayışı, yerini betonsal yapıların getirdiği dikey mekân anlayışına bırakmıştır. Bireyler bu mekân anlayışında iç içe geçmiş ve birbirlerine neredeyse tıpatıp benzeyen bu betonların arasına sıkıştırılmıştır (Aydoğan 2005).

Farklı bir mekân olarak ele alabileceğimiz bina, yaratıcısı tarafından tavan ve duvarlarla sınırlandırılmış, kişiye işlevsellik sağlayabilecek olan bir yapı olarak tasarlanmıştır. Aynı zamanda yaşayan kişinin motivasyonunu sağlayan ve sosyo-kültürel yapısını yansıtan bir mekân olmuştur (Günel & Esin, 2010). İçinde ruhen ve bedenen bulunduğumuz konumumuzu kapsayan güvenilir bir yaşam alanı olması gereken bir mekân olan bina, inşa edilen denetimsiz ve kontrolsüz binalar sebebiyle insanların yaşamlarını etkileyerek ölüme yol açabilecek hayati sonuçlar doğurabilmektedir. Bu, deprem deneyiminin bir parçası olarak binaya ilişkin algıları da etkileme potansiyeline sahiptir.

Ev

Ev, bir insanın sosyal hayatının temel noktası olmasıyla içinde bulunduğu dünyanın merkez noktası olarak tanımlanmaktadır. Ev, düzenin sağlandığı, köklülüğün olduğu bir yerdir (Gökten 1991), rahatlama, gevşeme ve güvenlik duygusu gibi psikolojik olgularla yakından ilişkilidir (Graham *et al.* 2015). Evler uzun zamandır bireyler ve genel olarak kültürel yaşam açısından büyük bir öneme sahip olmuştur (Bryson, 2010; Worsley, 2011). Sonuç olarak, ev konusu sosyoloji, antropoloji, coğrafya, tarih, mimarlık ve felsefe gibi sanat ve bilimler disiplinlerinden büyük ilgi görmüştür (Mallett 2004). Mallett'in evin anlamı ve deneyimi üzerine yaptığı kapsamlı incelemede, ev kavramının ev, aile, sığınak, benlik, cinsiyet ve yolculuk gibi kavramlarla çeşitli şekillerde ilişkilendirildiği belirtilmiştir. Evin bu kavramsal bağlantıları dikkat çekicidir çünkü bunların tümü psikolojik süreçlere dayanmaktadır.

İnsanlar zamanlarının %60'tan fazlasını evde geçirme eğilimindedirler (Brasche ve Bischof, 2005) ve ev genellikle fiziksel, fizyolojik ve psikolojik rahatlık yeri olarak idealize edilmektedir (Ellsworth-Krebs *et al.* 2019). Ancak, koşullar olumsuz olduğunda, ev aynı zamanda stresle güçlü bir şekilde ilişkilendirilebilen bir yer de olabilir (Saadi *et al.* 2019).

Deprem, insanların kendilerini güvende ve bağlı hissettikleri konfor alanlarını zedelemiş ve çevre psikolojisi açısından benlikle bütünleştirilen ev; zarar verici veya tehlikeli bir alana dönmüştür. Bu anlamda, deprem, bireyin en özel alanı olan eve ilişkin algılarını etkileme potansiyeline sahiptir.

Bu çalışmanın amacı, 6 Şubat 2023 Kahramanmaraş Depremi'ni yaşamış bireylerin ev, bina

ve kent algılarını çevre psikolojisi bağlamında incelemektir. Mekânlar, insan yaşamını şekillendiren yapılar olarak sadece fiziksel özellikleriyle değil, aynı zamanda psikolojik anlamlarıyla da değerlendirilir. Aidiyet duygusu geliştirdiğimiz bu alanlara yönelik algılar, deprem gibi doğal afetler sonrasında, her şeye yeniden başlamak zorunda kalan bireylerde değişebilir. Bu doğrultuda, çalışmada depremzedelerin üç farklı mekân türüne ilişkin algılarındaki değişimler incelenmiştir:

- Ev: Kişisel bağlılığı yansıtan ve benliğin en gerçekçi biçimde yansıtıldığı mekân olan evin, deprem sonrası yıkılmasının/zarar görmesinin etkilerinin, eve ilişkin algıları nasıl etkilediği,
- Bina: Şehir yaşamında yaygın bir yapı türü olan yüksek katlı ve eski binaların deprem sonrası hasar almasının etkilerinin, binalara ilişkin algıları nasıl etkilediği,
- Kent: Sosyalleşme, gelir elde etme ve topluluk yaşamı gibi fırsatlar sunan kent yaşamının aynı zamanda, nüfus yoğunluğu, zemin özellikleri ve yapılaşma biçimi nedeniyle deprem gibi doğal afetlerde daha fazla zarara yol açmasının kente ilişkin algıları nasıl etkilediği ele alınmıştır.

Yöntem

Katılımcılar

Araştırma kapsamında, depremin yıkıcı etkisinin en yoğun yaşandığı bölgelerden biri olan Hatay'ın Kırıkhan ilçesi seçilmiştir. Çevre, Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığı Yapı İşleri Genel Müdürlüğü verilerine göre; en çok yıkılan bina, acil yıkılması gereken bina ve ağır hasar gören bina sayısı Hatay ilinde kaydedilmiştir (Emsal 2024). Bu anlamda, araştırma için bu bölgenin tercih edilmesinin nedeni, yıkımın büyüklüğü ve bölgedeki depremzedelerin çeşitli mekânlara ilişkin deneyimlerinin araştırma sorularına uygun şekilde derinlemesine incelenmesine olanak sağlamasıdır.

Araştırmacılar Hatay ilinin Kırıkhan ilçesinde ikamet eden 14 katılımcı ile görüşme gerçekleştirmiştir. Katılımcıların yaşları 20 ile 44 arasında değişmekte olup, yaş ortalamaları 28.28'dir ($SS= 8.31$) (Tablo 1). Çalışmaya, tamamı depreme Hatay Kırıkhan'da yakalanan 10 kadın ve 4 erkek katılımcı dâhil edilmiştir. Bunlardan on ikisi hâlihazırda konteyner kentte yaşamakta, ikisi ise depreme yakalandığı az hasarlı evinde yaşamaya devam etmektedir. Görüşmeler Hatay Kırıkhan'a yapılan 6 ayrı ziyarette gerçekleştirilmiştir ve tüm süreç 6 ay sürmüştür. Çalışma için etik izin Hasan Kalyoncu Üniversitesi Etik Kurul'dan alınmıştır (Doküman Doğrulama Kodu: BSD2SBCY7, Toplantı No: 2023-33).

Tablo 1. Katılımcı bilgileri

No	Cinsiyet	Yaş	Evin Sahiplik Durumu	Deprem Sonrası Hasar Durumu	Mevcut İkamet Edilen Yer	Bina Kat Sayısı	Yaşanılan Daire Katı
1	Erkek	27	Kendi Evi	Az Hasarlı	Kendi Evi	2	2
2	Kadın	24	Kendi Evi	Yıkılmış	Konteyner Ev	4	4
3	Kadın	43	Kira	Yıkılmış	Konteyner Ev	7	1
4	Erkek	28	Kira	Az Hasarlı	Konteyner Ev	3	1
5	Kadın	43	Kendi Evi	Ağır Hasarlı	Konteyner Ev	4	4
6	Kadın	21	Kendi Evi	Ağır Hasarlı	Konteyner Ev	7	7
7	Kadın	28	Kendi Evi	Ağır Hasarlı	Konteyner Ev	2	2

8	Kadın	24	Kendi Evi	Ağır Hasarlı	Konteyner Ev	3	1
9	Kadın	20	Kendi Evi	Ağır Hasarlı	Konteyner Ev	6	6
10	Kadın	44	Kendi Evi	Ağır Hasarlı	Konteyner Ev	6	6
11	Erkek	24	Kira	Az Hasarlı	Konteyner Ev	8	1
12	Kadın	22	Kendi Evi	Ağır Hasarlı	Konteyner Ev	3	1
13	Kadın	28	Kira	Az Hasarlı	Kendi Evi	5	1
14	Erkek	20	Kendi Evi	Ağır Hasarlı	Konteyner Ev	3	1

İşlem

Bu çalışmada, 6 Şubat 2023 Kahramanmaraş Depremi'nin bireyler üzerindeki etkilerini anlamak amacıyla fenomenolojik yaklaşım benimsenmiştir. Fenomenoloji, bireylerin yaşadıkları deneyimlerin ve bu deneyimlere ilişkin algıların derinlemesine incelenmesini amaçlayan bir yaklaşımdır. Bu desende, katılımcıların deneyimleri sistematik bir şekilde ele alınarak, olgunun gerçekliği tanımlanır ve analiz edilir (Merriam 2013). Fenomenolojik yaklaşım, genellemeler yapmak yerine bireylerin öznel deneyimlerini ayrıntılı olarak anlamayı hedefler (Göçer 2013).

Deprem'in her bireyin yaşamını farklı şekillerde etkilediği göz önüne alındığında, benzer sorunlarla karşılaşan bireylerin kişisel, karmaşık ve nüanslı deneyimlerini keşfetmek için fenomenolojik yöntem uygun bir çerçeve sunmaktadır. Araştırmada, katılımcıların kişisel deneyimlerini derinlemesine anlamak amacıyla, açık uçlu sorular içeren yarı yapılandırılmış görüşmeler kullanılmıştır. Soruların yönlendirici olmayan yapısı, araştırmacı önyargısının katılımcılar üzerindeki etkisini azaltmaya yardımcı olmuştur (Bradburn *et al.* 2004).

Hatay ilindeki Kırıkhan ilçesinde bulunan Konteyner kente saha ziyaretleri düzenlenmiş ve depremezdelemlerle etkileşime geçilmiştir. Bölgeye yapılan ziyaretler orada yaşamını sürdüren kişilerle görüşmeyi, sohbet etmeyi ve çalışma hakkında bilgi vermeyi içermektedir. Sonraki ziyaretlerde, ziyaret edilen kişiler ve onların yönlendirdikleri diğer kişiler ile bireysel yüz yüze görüşmeler yapılmıştır.

14 görüşme yapıldıktan sonra yeni temaların ortaya çıkmadığı ve "tematik doygunluğa" ulaşıldığı tespit edilmiştir. Braun ve Clarke (2021) tarafından tanımlandığı gibi, tematik doygunluk, veriler tekrarlayıcı hale geldiğinde ve katılımcılardan yeni bilgi elde edilmediğinde meydana gelmektedir. Bu nedenle, veri toplama bu noktada durdurulmuştur.

Katılımcılara çalışmanın amaçları hakkında ayrıntılı bilgi verilmiştir ve derinlemesine tartışmalara hazırlık için kısa bir ön görüşmeden sonra her bir katılımcıdan bilgilendirilmiş onam alınmıştır. Araştırmanın bir parçası olarak on dört kişiyle görüşülmüş, görüşmeler kaydedilmiş ve araştırmacılar tarafından metne dönüştürülmüştür. Ardından, tematik analiz için MAXQDA 2024 programına aktarılmıştır.

Yarı yapılandırılmış görüşmelerden elde edilen veri kümesindeki anlam kalıplarını belirlemek, analiz etmek ve raporlamak için tematik analiz kullanılmıştır (Braun ve Clarke, 2006). Bu yaklaşım yorumlayıcıdır ve katılımcıların deneyimlediği anlamları açıklamayı amaçlamaktadır. Tematik analiz altı aşamalı bir süreci takip etmektedir: verileri tanıma, verileri kodlama, temalar oluşturma, olası temaları gözden geçirme, temaları tanımlama ve adlandırma ve raporu hazırlama (Braun & Clarke, 2012).

Yarı yapılandırılmış görüşmeden elde edilen veriler kapsamlı temaları ortaya çıkarmak amacıyla çok aşamalı kodlama sürecinden geçirilmiştir. Her bir görüşme çifti metne aktarılmış ve

kodlar tüm çalışma metinleri için en uygun tema setini tespit etmek üzere araştırmacılar tarafından ayrı ayrı belirlenmiştir. Daha sonra, araştırmacılar bir araya gelmiş ve belirlenen kod ve temalar üzerine tartışma yürütülmüştür.

Görüşmelerin analizinde, alıntıların hangi katılımcıya ait olduğunu ve görüşme metni içinde hangi sırada geçtiğini belirtmek amacıyla her alıntının sonuna parantez içinde “Katılımcı X, Konum Y” ifadesi eklenmiştir. Bu bağlamda “konum”, MAXQDA 2024 analiz programı kullanılarak yapılan kodlama sürecinde, her bir katılımcı ifadesinin orijinal görüşme dökümlerindeki sırasal yerini ifade etmektedir. Bir diğer ifadeyle, “konum”, belirli bir alıntının görüşme metni içerisindeki sıralı konum numarasıdır ve araştırmacının veri izlenebilirliğini sağlamasına yardımcı olmaktadır. Bu sistematik numaralandırma sayesinde, analiz edilen ifadelerin orijinal bağlamları korunmuş ve alıntılarının güvenilirliği artırılmıştır.

Bulgular

Depremi ev, bina ve kent algısı üzerindeki etkisinin incelenmesi sonucu yapılan içerik analizinde 3 temel tema ve 10 alt tema belirlenmiştir: Temel temalar: eve ilişkin algılar, binaya ilişkin algılar ve kent yaşamına ilişkin algılar olarak adlandırılmıştır.

Tema 1: Eve İlişkin Algılar

Eve ilişkin algılar temasında, dört temel alt tema belirlenmiştir: ev güvenlik algısı, ev aidiyet hissi, evdeki günlük rutinde değişim ve deprem sonrası eve dönme isteği.

Ev Güvenlik Algısı

Ev güvenlik algısı açısından, katılımcıların kendi öznel deneyimlerine göre “güvenli ev” algısını şekillendirdiği görülmüştür. Örneğin bir katılımcı, geniş evlerin daha güvenli olduğunu söylemiştir: “*Bakıyorum evin büyüklüğüne, genişliğine, geniş evler yıkılmıyor ya kolay kolay. Hemen bunlara dikkat ediyorum. Küçük evler gidiyor. Burada öyleydi çünkü gördük*” (Katılımcı 6, Konum 35). Bunun aksine, Katılımcı 10, geniş evlerin daha güvensiz olduğunu iddia etmiştir: “*Bence, evin geniş olmaması çok önemli. Küçük evler daha çok sanki insanı kurtarıyor gibi. Bizim binamız yani çok genişti, odalar çok genişti, bayağı genişti. Belki küçük olsaydı bu kadar korkmazdık*”. (Katılımcı 10, Konum 31). Benzer şekilde, Katılımcı 10, kendi deneyiminden yola çıkarak en üst katın daha güvenli olduğunu çünkü kendisinin en üst katta yaşarken depremden sağ kurtulduğunu söylemiştir: “*Mecburiyet olursa tercihim yine 6. kat olacak çünkü 6. katta belki kurtulma şansım var. Gibi. Yani yüksek katta. Çünkü altılar daha berbat olmuştu bizim binanın*” (Konum 28).

Katılımcıların çoğu, konteyneri daha güvenli bulmaya başlamıştır. Örneğin, Katılımcı 7, konteynerde endişelerinin azaldığını, daha rahat uyuyabildiklerini söylemiştir: “*Yani dairelerde oturanlara göre çok rahattayız Konteynerdayız yani. En azından bunun güvencesi var tabi. O yüzden bir endişemiz yok. Rahat bir uyku çekebiliyoruz.*” (Konum 54). Bir diğer katılımcı da konteynerde daha güvenli hissettiklerini vurgulayarak, “*Konteynerde yaşıyoruz zaten. Konteynera bağlıyız. Herhangi bir ile gitmek de istemiyoruz çünkü depremler halen devam ettiği için. Yani buradan çıksak başka bir yere gideceğiz. Orada da korku içindeyiz sürekli. Ev ortamına zaten girmek de istemiyoruz. Çadırda falan da kalıyoruz. Köy, iki katlı köy evinde, köyde bile bir sıkıntı olmamasına rağmen evde yaşamak yine istemiyoruz yani. Çadırda kalmak beni mutlu ediyor.*” (Katılımcı 9, Konum 39-44). Katılımcıların çoğu, eve giremeyecek denli ciddi bir güvenlik duygusu zedelenmesi yaşadığını bildirmiştir. Örneğin, “*Öncesinde de çok güvenmiyordum zaten ama deprem sonrasında daha çok korkularım oldu yani. Şu an güvenmiyorum asla.*” (Katılımcı 3, Konum 8). Katılımcı 4, “*kirada kaldığımız ev az hasarlı olarak geçse bile yani gece yatarken bile korkuyla yatıyorduk. Her an bir deprem olacak korkusuyla*

yaşıyorduk. O yüzden sağlam evde kalsam bile o korkuyu yaşamaya hala devam ediyorum” (Konum 8) demiştir. Katılımcı 5, evlere girme konusunda yoğun bir kaygı yaşadığını söyleyip: “yani hiçbir şekilde güvenmiyorum artık hiçbir şekilde. Bunu bir depremzede, depremi yaşamış bir insan olarak binaya girme hissiyatı yok korkuyorum, hala korkuyorum tek katlıdan da korkuyorum çünkü benim tek katlı evde yaşayan arkadaşım, hamile bir arkadaşım hayatını kaybetti. Çünkü tek bir duvarın yıkılması sonucu, arkadaşım hayatını kaybetti. O yüzden o bile bende, tek katlı bir ev bile benim için artık güvenli değil.” demiştir (Konum 30).

Ev Aidiyet Hissi

Katılımcıların çoğu, evlerine olan aidiyet hissinin çok azaldığını söylemiştir (n=7), çoğu katılımcı artık konteynera ait hissettiğini bildirmiştir (n=6). Katılımcı 3, “Yani asla kendime ait hissetmiyorum orayı. Zaten yıkıldı yani, kalmadı.” (Konum 10), Katılımcı 8 “Evime dönmek istemedim, hiç hiç istemedim. Hiç aklıma bile gelmedi. Aklımın ucundan bile geçmedi. Zaten istemiyordum. Depremden sonra... Evet istemiyordum. Depremden sonra da... Hiç sokağı bile unutuyorum yani bazen.” (Konum 13) diyerek kendi evleri ile kurdukları bağın ciddi biçimde zedelendiğini vurgulamıştır. Katılımcı 10, yalnızca kendi evlerine değil, hiçbir eve giremediğini şu sözlerle ifade etmiştir: “Yok. Eve hiç. Ben şu an yani annemgilin evinde hasar yok. Köyde oturuyorlar. İkinci kattalar. Ben orada bile kalamıyorum. Uyuyamıyorum. Kaldığım gün de uyuyamıyorum. Ne olursunuz bana kızmayın ben konteynere gideceğim diyorum. Korkudan.” (Konum, 8-9). Benzer bir etkiyi Katılımcı 5 de yaşamıştır: “Çok fazla değişim oldu. Şu an evimiz zaten yıkıldı. Ama şu an aynı evi bana tekrar verseler asla gitmem. Hani şu an zaten ben kendim binalara dahi giremiyorum. Hatta bir binanın yanından geçerken bile uzaktan geçiyorum. Çünkü korkuyorum artık. Hani çok fazla korkuyorum” (Konum 12). Yalnızca iki katılımcı, evini çok özlediğini, bir katılımcı ise değişiklik olmadığını vurgulamıştır: “Evimi çok özledim. Öncelikle zaten odama hasret bir insandım ben. Öğrenci olduğum için depremde 20 gün önce gelmişim. Depreme zaten burada yakalandım. Yani hala da o içimdeki hasret var yani odamı çok özliyorum.” (Katılımcı 6, Konum 18).

Evdeki Günlük Rutinde Değişim

Deprem sonrasında katılımcıların evdeki günlük rutinlerinde önemli değişimler yaşandığı gözlemlenmiştir. Artçı sarsıntıların yarattığı kaygı, motivasyon kaybı, aşırı temizlik alışkanlıkları ve uyku düzenindeki bozulmalar en sık bahsedilen değişiklikler olmuştur.

Katılımcı 2, artçı sarsıntıların günlük yaşamlarını etkilediğini belirtmiştir: “Şöyle artçı depremler olduğu için, gün içinde en az 20 tane olduğu için her bir artçı depremde bir korkup dışarı çıkmak, biraz beklemek, sonra geri girmek. Ya bu tarz şeyler şu an hayatımızda var. Önceden yoktu.” (Konum 7). Depremi psikolojik etkileri katılımcıların motivasyon düzeylerini de olumsuz etkilemiştir. Katılımcı 4, “Mesela ders çalışma, o zamanlar KPSS'ye falan hazırlanıyordum. O zamanlar bir isteğim vardı. Ama depremde sonra bıraktım yani. İster istemez. Bıraktım.” (Konum 15) diyerek, özellikle akademik ve mesleki hedeflere olan motivasyonunun ciddi anlamda azaldığını belirtmiştir. Katılımcı 7, eskiden dış görünüş ve bakım gibi şeylere dikkat ettiğini fakat şimdi öz bakım ile ilgili motivasyonunu kaybettiğini şu sözlerle ifade etmiştir: “Öncesinde mesela daha çok bazı şeylere dikkat ederdim. Hani işte bir bayan olarak işte bakım, saç olayı, cilt bakımı, giyim kuşam... bunlar bile o kadar çok azaldı ki yani bunların bile hiçbir şeyi yok.” (Konum 20). Temizlik alışkanlıkları da deprem sonrasında değişime uğramıştır. Özellikle temizlik alışkanlıklarında artış, 3 kadın katılımcı tarafından vurgulanmıştır. Katılımcı 5, “Evet, temizlik daha çok yapıyorum. Yani bulunduğumuz bölgeden dolayı... Etrafımız böceklerle dolu olduğu için. Mecburi bir şekilde temizlik yapıyorum. Daha öncesi de vardı ama depremde sonra yaşam alanına göre daha da arttı.” (Konum 9) diyerek çevresel

şartların bu davranış değişikliğinde etkili olduğunu ifade etmiştir.

Katılımcıların büyük bir kısmı, depremden sonra uyku düzenlerinin bozulduğunu dile getirmiştir. Katılımcı 6, *"Günlük rutinlerimiz içinde uyku düzenimiz değişti. Eskisi gibi rahat uyuyamaz olduk. En ufak sestten bile ürperir olduk yani. Eski rahatlığımızı şu an bulamıyoruz."* (Konum 11) diyerek yaşadıkları uyku sorunlarını ve tetikte olma halini vurgulamıştır.

Tema 2: Binaya İlişkin Algılar

Binaya ilişkin algılar temasında, iki temel alt tema belirlenmiştir: deprem öncesi bina güvenlik algısı ve deprem sonrası bina güvenlik algısında değişim.

Deprem Öncesi Bina Güvenlik Algısı

Katılımcıların büyük bir kısmı (n=8), deprem öncesinde oturdukları binaların güvenli olduğuna inandıklarını belirtmiştir. Ancak, deprem sonrası bazı katılımcılar bu güvenin ne derece yanıltıcı olduğunu dile getirmiştir. Katılımcı 10, *"Yok güvenliydi. Çok, binamız çok güvenliydi. Kurtulacağız dedim yani bu binadan kurtulacağız. Çünkü iki yıllık binaydı. Çok sağladı. Ama gelen bir deprem çok büyük bir depremdi tabii ki. Ama Rabb'im bizi gerçekten bağışladı yani."* (Konum 28) sözleriyle binaya duyduğu güveni ve deprem sonrası şans eseri kurtulduklarını vurgulamıştır. Aynı şekilde, Katılımcı 6 da deprem öncesinde binaya dair hiçbir kaygısı olmadığını ifade etmiştir: *"Hayır, kesinlikle yoktu. Zaten çok güvenilir bir apartmanda oturuyorduk. Yani mesela... Diyelim karşımız... Kuzenlerim vefat etti. Onların olduğu apartmanlar... sürekli biz diyorduk. Bak burası güvenilir değil. Ailem de söylüyordu, yıkılır falan bir depremde yok olursunuz ama bizim öyle bir endişemiz hiçbir şekilde yoktu yani."* (Konum 29).

Bazı katılımcılar ise deprem öncesinde dahi binalarına güvenmediklerini ve çekinceleri olduğunu dile getirmiştir. Katılımcı 4, *"Deprem öncesi yani o zaten kaldığımız deprem öncesi de çekincemiz vardı. Çünkü ev zaten belirttiğim gibi eski bir evdi. Çok fazla nem, rutubet almıştı duvarları. Zaten dökülüyordu. Depremden sonra daha kötü oldu evin durumu."* (Konum 29) diyerek binanın eski ve yıpranmış yapısından kaynaklanan endişelerini ifade etmiştir. Benzer şekilde, Katılımcı 12 de deprem öncesi binasına duyduğu güvenin sarsıldığını şu sözlerle dile getirmiştir: *"Yani böyle bir şeyle rastlaşmadık. Hatta bir ay öncesine kadar rastladık ama böyle şiddetli bir deprem değildi. Yani güvenimiz vardı evimize ama yok şu an."* (Konum 28-29).

Deprem Sonrası Bina Güvenlik Algısında Değişim

Deprem sonrası katılımcılar, yaşamlarına dair estetik değerlerin ve alışkanlıkların önemli ölçüde azaldığını belirtmiştir. Katılımcılar, eskiden önem verdikleri birçok şeyin artık anlamını yitirdiğini ifade etmişlerdir. Katılımcılardan bazıları, depremden önce günlük yaşamda estetik ve kişisel bakım gibi konulara daha fazla önem verdiklerini, ancak bu önceliklerin deprem sonrası azaldığını belirtmiştir. Katılımcı 7, *"Yani aslında hiçbir şeye bakmıyorum çünkü bende bir ev kavramı, ev olayı yani evdeki yaşamın şartları ne kadar iyi olursa olsun ne kadar rahatlığı iyi olursa olsun bunlar bende hiçbir şekilde olumlu bir şeye sebep olmuyor. Yani hala binalara girmeye korkuyorum. İşte çok güzel bir evim olsun, şöyle mutfakım olsun, böyle mutfakım olsun... bunların artık hepsi bitti. Hani bunların dışında zaten hayata dair birçok şey kayboldu."* (Konum 20) diyerek, deprem sonrası yaşanan travmanın estetik değerlere olan bakış açısını tamamen değiştirdiğini anlatmıştır.

Katılımcılar arasında, yüksek binalardan kaçınma eğilimi gözlenmiştir. Deprem sonrasında artçı sarsıntıların devam etmesi, katılımcıları yüksek binalara karşı daha temkinli hale getirmiştir. Katılımcı 5, *"Evimizin etrafında yüksek binalar vardı... ufak tefek artçı sarsıntılar halen yaşıyoruz. Bu artçı sarsıntılar sırasında o yüksek binalardan uzak durmaya çalışıyoruz."* (Konum 37) diyerek, deprem sonrası bu tür binalardan uzaklaşma çabalarını anlatmıştır. Katılımcı 3 ise,

eskiden yüksek katlı binaları tercih ettiğini, ancak bu tercihlerinin değiştiğini ifade etmiştir: *"Eskiden ben de çok katlı yerleri seviyordum. Hep teras katlarını isterdim. Ama o düşüncem değişti artık. Şu an ya bahçeli ev ya da prefabrik evler istiyorum."* (Konum 22).

Deprem sonrası güvenlik kaygıları nedeniyle katılımcılar, çürük ve eski binalarda yaşamayı kesinlikle reddettiklerini belirtmiştir. Katılımcı 8, *"Kesinlikle çürük binalarda, eski binalarda oturmam yani bundan sonra."* (Konum 24) diyerek yeni binalara olan tercihini açıkça ifade etmiştir. Katılımcı 9 ise, *"Evimizin üst katlarını kaldırmayı düşünüyorduk. Evimiz 4 kata göre ruhsatlıydı. Şu an 2 katlı olduğu haliyle bıraktık. Yani yeni bir kat çıkmayı düşünmüyoruz. Kesinlikle 4 kat fazlasından yüksek binaları talep etmem şu an."* (Konum 25-26) diyerek az katlı bina tercihinin dikkat çekmiştir.

Bazı katılımcılar, özellikle Hatay gibi deprem bölgelerinde betonarme yapılarda yaşamayı kesinlikle istemediklerini belirtmişlerdir. Katılımcı 11, *"Hiçbir şekilde bina düşünmüyorum. Yani burada Hatay'da hiçbir şekilde binada oturmayı düşünmüyorum. Hiçbiri güvenilir gelmiyor bana."* (Konum 27) diyerek, betonarme yapılara duyduğu güvensizliği dile getirmiştir.

Deprem sonrası, katılımcıların müstakil evlere olan ilgisi artmıştır. Katılımcı 12, *"Büyük beton yapılara girmeme gibi kararlar aldık. Daha müstakil evler, ahşap evler, prefabrik evler... daha müstakil evlere ilgi arttı."* (Konum 28) diyerek, daha küçük ve bağımsız yaşam alanlarına yönelme kararlarını aktarmıştır.

Katılımcıların ifadeleri, deprem sonrası estetik değerlerde ve yaşam tercihlerinde yaşanan değişimleri göstermekte, katılımcıların daha güvenli, küçük ve müstakil yaşam alanlarına yönelme eğilimlerini ortaya koymaktadır.

Tema 3: Kent Yaşamına İlişkin Algılar

Kent yaşamına ilişkin algılar temasında, dört temel alt tema belirlenmiştir: kent yaşamını sürdürmeye ilişkin algılar, kent yaşam tarzı değişiklikleri, kent deprem önlemleri, kent sosyal ilişkileri.

Kent Yaşamını Sürdürmeye İlişkin Algılar

Deprem sonrası katılımcıların kent yaşamına devam etme ya da kırsal bölgelere göç etme konusundaki tercihleri değişiklik göstermektedir. Bazı katılımcılar şehir hayatını terk etme eğilimindeyken, diğerleri kent yaşamına devam etmeyi tercih etmektedir.

Depremi ardından bazı katılımcılar, yaşadıkları şehirden ayrılma isteği duymuştur. Katılımcı 4, *"Evet yani bu depremi yaşamadan önce yaşadığım şehirden çok memnundum ama depremden sonra daha çok kırsal alanda, binaların olmadığı alanlarda yaşamayı tercih ederim."* (Konum 31) sözleriyle, deprem sonrası daha az yapılaşmış alanlara yönelme eğilimini ifade etmiştir. Benzer şekilde, Katılımcı 6 da şehir değişikliği yapma girişiminde bulunduklarını, ancak bu girişimin başarılı olmadığını şu şekilde aktarmıştır: *"Oldu. Yaptık zaten. Gittik şehir değişikliği yaptık ama inan oldu da yapamadık zaten. Geri geldik buraya. O yüzden köy hayatı daha mantıklı geliyor bize şu an."* (Konum 32).

Diğer katılımcılar ise şehir yaşamını tamamen terk etmek istemediklerini belirtmiştir. Katılımcı 8, büyük şehirlerde yaşamının deprem riskini artırdığına dair kaygılarını ifade ederken, şehir yaşamını tamamen bırakmak istemediğini söylemiştir: *"Yo o konuda yani şehir yaşamına... eğer buradaki kasıt İstanbul gibi büyük şehirlerde yaşamaksa, evet o tür şehir yani büyük şehirlerden uzak durmak isterim çünkü depremin olmasıyla o tür büyük şehirlerde can ve mal güvenliği çok daha düşük oluyor."* (Konum 34). Ancak, şehir yaşamının genel olarak daha canlı ve tercih edilebilir olduğunu belirten Katılımcı 9, *"Köy daha boğuk, stres daha yüksek olacağını"*

düşünüyorum. O yüzden şehri terk etmek istemiyorum. Şehir benim için daha ön planda, daha canlı, daha yaşanır." (Konum 35) diyerek şehirde yaşamaya devam etme kararlılığını vurgulamıştır.

Bu bulgular, kent yaşamının deprem açısından daha riskli olmasıyla birlikte sahip olduğu bazı avantajlar nedeniyle tutumlarda bireysel farklılıklara neden olduğunu; bazı katılımcıların kırsala yönelirken, diğerlerinin şehir yaşamının dinamik yapısına bağlı kaldıklarını ortaya koymaktadır.

Kent Yaşam Tarzı Değişiklikleri

Deprem sonrası katılımcıların kent yaşam tarzlarında köklü değişiklikler meydana gelmiştir. Özellikle yaşam alanlarının küçülmesi, iş olanaklarının azalması ve özel hayatın sınırlanması gibi faktörler, katılımcıların günlük yaşamlarına önemli ölçüde etki etmiştir.

Birçok katılımcı, deprem sonrası yaşam alanlarının küçüldüğünü ve bu durumun özel hayatlarını sınırladığını belirtmiştir. Katılımcı 3, *"Oturduğumuz alan küçüldü. Daha çok insanlarla sıkı fıkı olmak zorunda kalıyoruz. Konteynerlar dip dibe olduğu için... Tamamen hayatımız değişti yani. Özel bir alanımız kalmadı."* (Konum 36) diyerek, konteyner yaşamının getirdiği zorlukları ve mahremiyet kaybını vurgulamıştır.

Deprem sonrası iş olanaklarında ciddi azalmalar yaşanmıştır. Katılımcılar, deprem öncesinde çalıştıkları işlerini kaybettiklerini ve yeni iş imkânlarına erişemediklerini ifade etmişlerdir. Katılımcı 7, *"Ev varken çalışıyordum, şimdi buradayım, çalışmıyorum. İş imkânı yok zaten."* (Konum 38) diyerek işsizlik sorununa dikkat çekmiştir.

Deprem sonrası katılımcılar, güvenlik endişeleri nedeniyle daha küçük yaşam alanlarına yönelmiştir. Katılımcı 9, *"Depremden sonra yaşam tarzımı değiştirdiğim en büyük değişiklik Konteynera geçmek oldu. Küçük... en fazla 2-3 kişinin sığabileceği küçük bir yaşam alanı. Ama kendimi daha çok güvende hissettiğim için benim için önemli olan güvenlik. Büyük olması önemli değil."* (Konum 39) diyerek, daha küçük ama güvenli bir yaşam alanını tercih ettiğini belirtmiştir.

Bu bulgular, deprem sonrası katılımcıların kent yaşam tarzında karşılaştıkları değişiklikleri, küçülen yaşam alanları, iş olanaklarının azalması ve güvenlik kaygıları çerçevesinde değerlendirmektedir.

Kent Deprem Önlemleri

Deprem sonrası katılımcıların geleceğe dair güvenlik algıları, kent yapılarına yönelik tutumları ve devlet tarafından alınan önlemler hakkında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu süreçte bazı katılımcılar geleceğe dair güvensizlik hissederken, bazıları ise devlet yapılarına olan güvenlerinin azaldığını veya arttığını belirtmiştir.

Bazı katılımcılar, depremin ardından şehirden bekledikleri iyileştirmelerin gerçekleşmemesi nedeniyle geleceğe dair umutsuz olduklarını ifade etmiştir. Katılımcı 5, *"Biz bu şehirden çok şeyi bekledik aslında. Ama beklediğimiz şeylerin hiçbirisi olmadı... Şu an zaten bu şehrin düzelmesini beklemek ya da bundan dolayı bir beklentiye girmek bile benim için çok lüks gibi bir şey. Böyle bir şeyin olacağına da artık inanmıyorum."* (Konum 40) sözleriyle, depremin kent üzerindeki yıkıcı etkisinin umutlarını tükettiğini vurgulamıştır.

Deprem sonrasında birçok katılımcı, özellikle devlet eliyle yapılan binalara ve müteahhitlerin yeni inşaatlarına karşı güvensizlik duymuştur. Katılımcı 9, *"Hiçbirine güvenmiyorum. Yaptıkları binaların hepsini gördük çünkü. Hepsi gitti yani. TOKİ'ler yapıyor, onlar da çok güvenli değil bana göre."* (Konum 41) diyerek, gelecek deprem önlemlerine karşı duyduğu güvensizliği dile getirmiştir. Bu, inşaat sektörüne genel bir güvensizlikle birleşmektedir.

Bazı katılımcılar ise devletin yaptığı yapıların güvenli olduğunu düşünmektedir. Katılımcı 8,

"Tabii ki daha güvenli diyorlar. Mesela onları daha tercih etmek zorundayız şu an için. TOKİ evlerine karşı bir güven oluştu sanırım." (Konum 42) diyerek, devlet eliyle yapılan binaların, özel müteahhitlerin yaptığı binalara göre güvenlik açısından tercih edildiğini ifade etmiştir.

Bu bulgular, deprem sonrası katılımcıların kentte alınan deprem önlemleri ve yapı güvenliğine dair farklı görüşleri ortaya koymaktadır. Geleceğe yönelik güvensizlik hissi ile devletin yapılarına yönelik güven veya güvensizlik arasında keskin bir fark gözlemlenmektedir.

Kent Sosyal İlişkileri

Deprem sonrasında sosyal ilişkilerde hem güçlenme hem de zayıflama yönünde değişiklikler gözlemlenmiştir. Katılımcılar, toplumsal bağların hem güçlendiğini hem de bazı durumlarda koptuğunu ifade etmişlerdir. Bunun yanı sıra, sosyal aktivitelerde azalma ve iç içe yaşama zorunluluğu gibi konular da önemli değişiklikler arasında yer almaktadır.

Deprem sonrası toplumsal bağların bazı katılımcılar için daha da güçlendiği görülmüştür. Katılımcı 5, "*Aslında daha güçlü oldu. Uzakta oldukları için daha bağlandık diyelim. Her gün telefonla konuşuyoruz. Daha çok merak ediyoruz. Bir özlem duyuluyor... uzaklık var ama hissiyat olarak daha fazla.*" (Konum 43) diyerek, sevdiklerinden uzakta olmanın onları birbirine daha fazla bağladığını vurgulamıştır.

Deprem sonrasında sosyal aktivitelerde belirgin bir azalma yaşanmıştır. Katılımcı 7, "*Depremden önce spor salonuna gidiyordum... Konteynerde yaşadığımız için öyle bir şeyimiz yok. Artık aktivitelerimiz yok yani.*" (Konum 44) diyerek, konteyner yaşamının sosyal faaliyetleri engellediğini ifade etmiştir. Benzer şekilde, katılımcı 9, "*Kafeler, pastaneler gibi yerlere gitme şansımız yok artık... güvenip de giremem.*" (Konum 45) diyerek, hasarlı binalar nedeniyle sosyal mekânlara erişimin kısıtlandığını belirtmiştir.

Katılımcıların bir kısmı deprem sonrasında, özellikle geçici barınma koşullarında, toplumsal bağların farklı bir boyut kazandığını dile getirmiştir. Katılımcı 3, "*Deprem sonrası toplumsal ilişkiler zorlaştı... Her gün sorunlar, sıkıntılar çıkıyor. Yine de zorla zorluğa rağmen beraberiz.*" (Konum 46) diyerek, iç içe yaşamının zorluklarını ve beraber yaşamının getirdiği dayanışmayı ifade etmiştir. Diğer yandan, deprem sonrası bazı katılımcılar, toplumsal bağların kopma noktasına geldiğini belirtmiştir. Katılımcı 8, "*Kendi arkadaşlarım dışında, kendi akrabalarımдан dahi o kadar uzaklaştım ki... en acı günlerinizde yanınızda olmayan insanları artık hayatınızdan çıkarıyorsunuz.*" (Konum 47) diyerek, özellikle travmatik deneyimlerin sosyal ilişkilerde ayırmaya neden olduğunu dile getirmiştir. Temaların belirlenmesi, sonuçları ve yorumlar Tablo 2 de özetlenmiştir.

Tablo 2. Tematik Analize İlişkin Tema, Alt Tema, Kod ve Katılımcı İfadeleri

Tema	Alt Tema	Kod	Katılımcı İfadesi
Ev Algısı	Ev Güvenlik Algısı	Geniş evleri güvenli bulma, geniş evleri güvenli bulmama, en üst katı güvenli bulma, konteyneri güvenli bulma, ciddi zedelenme, hafif korku	"Yani hiçbir şekilde güvenmiyorum artık hiçbir şekilde yani bunu bir depremde bir depremi yaşamış bir insan olarak binaya girme hissiyatı hani yok hani korkuyorum hala korkuyorum tek katlıdan daha iyi korkuyorum çünkü benim tek katlı Evde yaşayan, tek katlı bir evde yaşayan arkadaşım, hamile bir arkadaşım hayatını kaybetti. Çünkü tek bir duvarın yıkılması sonucu, arkadaşım hayatını kaybetti. O yüzden o bile bende, tek katlı bir ev bile benim için artık güvenli değil." (Katılımcı 5, Konum 30).
	Ev Aidiyet Hissi	Çok artma, çok azalma, konteynera ait hissetme	"Kendimi Konteynera ait hissediyorum. Yani tamamen burada yaşamak istiyorum" (Katılımcı 2, Konum 16).

	Evdeki Günlük Rutinde Değişim	Artçı etkisi, motivasyon eksikliği, aşırı temizlik, uyku düzeninde bozulma, deprem çantası	“Şöyle artçı depremler olduğu için, gün içinde en az 20 tane olduğu için Her bir arçı depremde bir korkup dışarı çıkmak, biraz beklemek, sonra geri girmek. Ya bu tarz şeyler şu an hayatımızda var. Önceden yoktu.” (Katılımcı 13, Konum 17). “Kaldık şöyle deprem çantası hazırladık. Gece uyurken işte şu an için bahsetmiyorum kış aylar için. Kapının önüne anahtar, arabanın anahtarı, montlar. Çünkü o gece mont yoktu. Ayağımızda ayakkabı yoktu. Yağmur yağıyordu. Sokakta kaldık. O yüzden onlar hepsi kapının önünde bir şekilde uyuyoruz. Gece sürekli uyanıyoruz. Bir control amaçlı.” (Katılımcı 13, Konum 52-53)
	Deprem Sonrası Eve Dönme İsteği	Ciddi azalma	“Evimize dönme isteğimiz tamamen bitti gibi bir şey çünkü evimiz kalmadı. Evimiz olsaydı da asla dönmek istemezdik büyük ihtimal”. (Katılımcı 11, Konum 12).
Bina Algısı	Deprem Öncesi Bina Güvenlik Algısı	Yüksek, düşük	“Deprem öncesi yani o zaten kaldığımız deprem öncesi de çekincemiz vardı. Çünkü ev zaten belirttiğim gibi eski bir evdi. Çok fazla nem, rutubet almıştı duvarları. Zaten dökülüyordu. Depremde sonra daha kötü oldu evin durumu” (Katılımcı 4, Konum 22).
	Deprem sonrası bina güvenlik algısında değişim	Estetik değerlerde azalma, prefabrik ev isteği, yeni bina isteği, Zemin sağlamlığı, kolon sağlamlığı, az katlı bina isteği, betonarme yapıda oturmama, müstakil ev isteği	“Bende bir ev kavramı, yani evdeki yaşamın şartları koşulları ne kadar iyi olursa olsun ne kadar rahatlığı iyi olursa olsun bunlar bende hiçbir şekilde olumlu bir şeye sebep olmuyor. Yani hala binalara girmeye korkuyorum. İşte çok güzel bir evim olsun, şöyle mutfakım olsun, böyle mutfakım olsun, şöyle olsun. Bunların artık hiçbirisi bitti.” (Katılımcı 5, Konum 28).
Kent Algısı	Kent Yaşamını Sürdürmeye İlişkin Algılar	Şehirden ayrılmak istiyorum Şehir yaşamına devam edeceğim	“Yani ben istedim, çok istedim burada kalmak istemiyorum diye ama ailem yani babamın işinden dolayı buradalar. Ama ben istemiyorum burada yaşamak. Çünkü artık bir travma oldu bende. Ben ilaçlar kullanıyorum.” (Katılımcı 6, Konum 49)
	Kent Yaşam Tarzı Değişiklikleri	Özel yaşamın kalmaması, yüksek binaların yanından geçememe, iş problemleri, küçük alana geçiş	“Depremden sonra yaşam tarzımı değiştirdiğim en büyük değişiklik Konteynera geçmek oldu. Küçük 21 metrekare olarak geçiyor galiba. En fazla 2-3 kişinin sığabileceği küçük bir yaşam alanı. Ama kendimi daha çok güvende hissettiğim için benim için önemli olan güvenlik. Büyük olması önemli değil”. (Katılımcı 4, Konum 36).
	Kent Deprem Önlemleri	Geleceğe yönelik güvensizlik, devlet yapılarına da güvenmeme, devlet yapılarına güvende artış	“Oldu yani şu anda devletimizin yaptığı yapıları daha çok güvenilir buluyorum. Özel müteahhitlerin yaptığı binaları, evleri açıkçası güvenilir bulmuyorum. Hı hı.” (Katılımcı 1, Konum 35).
	Kent Sosyal İlişkileri	Toplumsal bağların güçlenmesi, sosyal aktivitelerde azalma, iç içe yaşam, toplumsal bağlarda kopuş	“Çok zorluklarla yaşıyoruz. Mesela eskiden çarşıya gidip de bir alışveriş yapmak bile bizi mutlu ediyordu. Şu an çarşı diye bir şey kalmadı zaten. Herhangi bir şey, aktivitemiz yoktur. Ben depremden önce sürekli spora giden bir insandım. Deprem sonra stresten dolayı birkaç sorunlarım doldu hastalıklarım falan oldu” (Katılımcı 9, Konum 63).

Sonuç ve Gelecek Çalışmalar

Bu çalışma, 6 Şubat 2023 Kahramanmaraş Depremi'ni deneyimleyen bireylerin ev, bina ve kent algılarının önemli ölçüde değiştiğini göstermektedir. Deprem sonrasında katılımcıların mekânsal algıları, özellikle güvenlik, aidiyet ve günlük rutinlerle ilgili olarak farklılaşmıştır.

Çalışma bulguları, evin deprem sonrası bir güvenlik alanı olmaktan çıktığını göstermektedir.

Katılımcıların çoğu, konteyner evlerde daha fazla güvende hissettiklerini belirtmişlerdir. Ellsworth-Krebs ve arkadaşları (2019)'ına göre ev, idealize edilen bir güvenlik yeridir. Bununla birlikte bu çalışma, güvenlik algısının travma sonrası tamamen değişebileceğini göstermektedir.

Doğal afet sonrası araştırmalarda çok sayıda olumsuz psikososyal etki belirlenmiş olsa da birçok çalışma bir felaketten sonra bağlılık, sosyal uyum ve iş birliği duygularında da belirgin bir artış tespit etmiştir (örn. Albrecht 2005; Silver & Andrey, 2014; Zeigler *et al.* 1996). Bununla birlikte bu çalışmada tam tersi biçimde bağlılıkta azalma ve toplumsal ilişkilerde kopuş tespit edilmiştir. Bu durumun bir sebebi, katılımcıların depremden önceki mekân bağlılığı düzeyi olabilir. Halihazırda bulundukları yaşam alanına bir bağlılık hissetmeyen kişiler için deprem daha da yıkıcı bir etki yaratmış ve mekân duygusunu zedelemiş olabilir. Ayrıca, 6 Şubat Depremi, aynı gün içerisinde iki şiddetli depremin 11 ilde felaket denilebilecek düzeyde yıkıcı etki yaratmasına neden olacak kadar büyüktür. Depremi büyüklüğü ve etki alanı da psikolojik travmayı tetiklemiş ve mekân algısını olumsuz etkilemiş olabilir. Ayrıca, bulgulara vurgulandığı üzere katılımcılar, geleceğe yönelik güvensizlik içerisinde ve bu güvensizlik, değişim için çabalamaya yönelik istekleri azaltmış ve kişileri çaresizliğe sürüklemiş olabilir.

Sosyo-ekonomik koşullar da bu bulgunun bir başka önemli nedeni olabilir. Deprem öncesinde zaten sosyoekonomik olarak dezavantajlı olan bireyler, felaket sonrasında toplumsal destek ağlarına erişim konusunda daha fazla zorluk yaşamış olabilir. Zeigler ve arkadaşlarının (1996) belirttiği gibi, sosyal uyum ve iş birliği duygusu, büyük ölçüde bireylerin mevcut toplumsal ve ekonomik koşullarına bağlıdır. Deprem sonrası yeniden yapılanma ve yardım süreçlerine dâhil olamayan ya da bu süreçlerden yeterli destek alamayan bireyler, toplumsal bağlılıklarını kaybetmiş ve mevcut sosyal ağlardan kopmuş olabilir.

Son olarak, katılımcıların mekân bağlılığının azalmasında deprem sonrası fiziksel yer değiştirme etkili olmuş olabilir. Bu çalışmada, birçok katılımcı konteyner evlerde yaşamaktadır. Kalıcı ikametgahlarından uzaklaşmak zorunda kalan bireyler, mahalle ve komşuluk bağları gibi önemli sosyal ilişkilerden de kopmuş olabilir. Chamlee-Wright ve Storr (2009), afet sonrası yer değiştiren bireylerin toplumsal ilişkilerinin zayıfladığını ve bu kişilerin yeniden sosyal uyum sağlamakta zorlandıklarını belirtmiştir. Bu durum, bulgulara gözlemlenen toplumsal ilişkilerdeki kopuşu da açıklayabilir.

Ev algısında yaşanan değişimlerin yanı sıra, bina algısında da değişimler gözlenmiştir. Katılımcılar, deprem öncesinde bina güvenliği konusundaki kaygı düzeylerinin düşük olduğunu, ancak deprem sonrasında bu algının tamamen değiştiğini belirtmişlerdir. Yüksek katlı binaların güvenli olmadığına dair yaygın bir algı oluşmuş ve katılımcılar prefabrik veya müstakil evlerde yaşamayı tercih etmeye başlamışlardır. Deprem sonrası bina güvenliği algısındaki bu değişim, literatürdeki çevre psikolojisi çalışmalarında da sıkça vurgulanan bir konudur. Deprem gibi doğal afetlerin yarattığı belirsizlik ve kontrol kaybı, bireylerin fiziksel çevrelerine duydukları güveni ciddi şekilde zedeler (Gürkaynak 1988). Çalışmamızda da katılımcılar, yaşadıkları binaların depreme dayanıklılığına olan güvenlerini kaybetmiş, daha az katlı ve sağlam zeminli yapıları tercih etmeye başlamışlardır.

Kent yaşamına yönelik algılarda da belirgin bir farklılaşma gözlenmiştir. Bazı katılımcılar kırsal alanlara göç etmek isterken, diğerleri kent yaşamına devam etme eğiliminde olmuşlardır. Şehirdeki binaların güvensiz olması, bireylerin kent yaşamını sorgulamasına neden olmuştur. Ayrıca, deprem sonrası toplumsal ilişkilerde de önemli değişiklikler yaşanmıştır. Bazı katılımcılar, bazı katılımcılar sosyal ilişkilerin güçlendiğini belirtirken, çoğunluğu bu bağların koptuğunu ifade etmiştir. Özellikle geçici barınma koşullarında yaşanan iç içe yaşam, toplumsal bağların farklı bir boyuta taşındığını göstermektedir.

Bu çalışmanın bulguları, 6 Şubat 2023 Kahramanmaraş Depremi sonrasında bireylerin mekânsal algılarında meydana gelen köklü değişimlere ışık tutmaktadır. Özellikle güvenlik, aidiyet ve mekân tercihleri gibi unsurların, travmatik olaylar sonrasında nasıl dönüştüğü, çevre psikolojisi literatürüne önemli katkılar sağlamaktadır. Bireylerin ev, bina ve kente yönelik algılarında meydana gelen bu dönüşüm, doğal afetlerin insan psikolojisi üzerindeki etkilerini daha derinlemesine anlamak için değerli ipuçları sunmaktadır. Özellikle deprem sonrası güvenlik algısındaki bozulma, mekân bağlılığı düzeyinin zayıflaması ve toplumsal bağların kopması, gelecekte yapılacak araştırmalar için önemli bir temel teşkil etmektedir.

Bu bulgular, çevresel travmaların bireyler üzerindeki etkilerinin incelenmesi için daha fazla araştırmaya ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Özellikle mekânsal algılardaki değişimlerin uzun vadeli etkilerinin değerlendirilmesi, travmatik olayların bireylerin yaşamları üzerindeki kalıcı etkilerini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır. Gelecekteki araştırmalar, deprem sonrası mekân algısının zamanla nasıl evrildiğini inceleyerek, bireylerin güvenlik ve aidiyet hislerinin yeniden inşa edilme süreçlerini değerlendirmelidir.

Bu çalışmanın önemli sınırlılıklarından biri, bulguların yalnızca Hatay ili Kırıkhan ilçesinde yaşayan katılımcılarla yapılan görüşmelere dayanmasıdır. Bu nedenle, sonuçların genellenebilirliği sınırlı olabilir. Gelecek çalışmalarda farklı coğrafi bölgelerden katılımcıların dâhil edilmesi, bulguların daha geniş bir perspektifte ele alınmasını sağlayacaktır. Ayrıca, araştırmaya çocuklar ve gençler gibi farklı demografik grupların da dâhil edilmesi, mekân bağlılığının yaşa ve gelişimsel sürece göre nasıl farklılaştığını anlamak açısından önemli olabilir. Scannell ve diğerleri (2016), gençlerin mekân bağlılığı düzeylerinin afet hazırlığını artırabileceğini ve dayanıklılıklarını güçlendirebileceğini vurgulamaktadır. Benzer şekilde, Atkinson (2023) eğitimcilerin, felaket sonrası çocukların mekân bağlılıklarını güçlendirmede önemli bir rol oynadığını belirtmektedir. Bu anlamda, gelecek çalışmalarda çocuk-genç örneklem gruplarında mekân bağlılığının geliştirilmesinde eğitici perspektifi ele alınabilir.

Çalışmanın bir diğer sınırlılığı, katılımcıların depremdeki kayıpları üzerinden bir seçim yapılmaması olmuştur. Deprem sırasında evini ya da bir yakınını kaybeden bireyler ile daha az etkilenmiş bireyler arasındaki farklar detaylıca incelenmemiştir. Gelecekte yapılacak çalışmalarda bu tür gruplar arasındaki farklılıklar değerlendirilebilir ve kayıp yaşayan bireylerin mekân algılarındaki değişimler, depremi dolaylı deneyimleyen bireylerle karşılaştırılabilir. Bu, maddi veya manevi kayıpların mekân bağlılığı ve sosyal bağlar üzerindeki etkilerini daha net bir şekilde anlaşılmasını sağlayabilir.

Mekân bağlılığının afet hazırlığı ve müdahale süreçlerindeki rolü de daha fazla araştırılmalıdır. Wallis ve arkadaşları (2021), güçlü mekân bağlılığı olan bireylerin, toplumsal dayanıklılık ve proaktif afet hazırlığına daha yatkın olduklarını vurgulamaktadır. Bu bağlamda, bireylerin mekân bağlılıklarının, afet sonrası toparlanma süreçlerinde ne ölçüde rol oynadığı ve mekânsal aidiyetin, bireylerin afetlere karşı nasıl bir dayanıklılık geliştirdiği gelecekteki çalışmalarda incelenmelidir.

Son olarak, Ehrenreich ve McQuaide (2001) tarafından vurgulanan “balayı evresi” fenomeni de göz önünde bulundurulmalıdır. Afet sonrası kısa süreli olarak görülen toplumsal dayanışma ve iş birliği duyguları, zamanla yerini öfke, tatminsizlik ve terk edilme gibi olumsuz duygulara bırakabilir. Warsini ve arkadaşları (2014), felaket sonrası aynı bölgede kalmaya devam eden bireylerde mekân bağlılığının bozulabileceğini vurgulamaktadır. Bu tür duygusal geçişler, uzun vadeli mekân bağlılığı çalışmalarında da dikkate alınmalıdır.

Bu çalışmanın bulguları, deprem gibi büyük travmatik olayların insan-mekân ilişkilerini nasıl

değiştirdiğine dair önemli bir çerçeve sunmakta ve gelecekteki araştırmalar için çeşitli yönler önermektedir.

Yazarın Notu

Bu çalışmaya olan desteklerinden ötürü TÜBİTAK’a teşekkürlerimizi sunarız.

Mali Destek Bildirimi (Funding)

Çalışma TÜBİTAK 2209-A- Üniversite Öğrencileri Araştırma Projeleri Destekleme Programı tarafından destek almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

- Adie B. 2019. “Place attachment and post-disaster decision-making in a second home context: a conceptual framework”, *Current Issues in Tourism*, 23(10). doi: 10.1080/13683500.2019.1600475.
- Albrecht G. 2005. 'Solastalgia'. A new concept in health and identity. *PAN: philosophy activism nature*, (3), 41-55.
- Altman I. & Low S. M. 1992, *Place Attachment*. New York: Springer.
- Atkinson L. 2023, “Roles of schools and educators in supporting resilience in young children after disasters”. *CJEM*, 3(2). doi: 10.25071/3jdffs41.
- Aydoğan B. E. 2005. *İnsan-Mekân-Kent İlişkisi Üzerine Resimsel Yorumlar*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi, Mersin.
- Balyemez S., & Berköz L. 2005, “Hasar Görebilirlik ve Kentsel Deprem Davranışı”. *İtÜdergisi/A*, 4(1).
- Bayrakdar C., Halis O., Canpolat E. Döker, M. F. & Keserci F. 2023, “6 Şubat 2023 Kahramanmaraş-Ekinözü depremi (Mw 7.6) ile ilişkili Çardak Fayı yüzey kırığının tektonik jeomorfolojisi”. *Türk Coğrafya Dergisi*, 83, 7-22.
- Bilgin N. 1994. *Sosyal bilimlerin kavşağında kimlik sorunu*. Ege Yayıncılık.
- Bilik B. M. 2015. *2011 Van Depremleri Üzerine Sosyolojik Bir Analiz*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.
- Bonaiuto M., Alves S., De Dominicis S. & Petrucci I. 2016. “Place attachment and natural hazard risk: Research review and agenda”. *Journal of Environmental Psychology*, 48, 33-53.
- Bradburn N. M., Sudman, S., & Wansink, B. 2004. *Asking questions: the definitive guide to questionnaire design—for market research, political polls, and social and health questionnaires*. John Wiley & Sons.
- Brasche S. & Bischof W. 2005, “Daily time spent indoors in German homes - baseline data for the assessment of indoor exposure of German occupants”. *Int. J. Hyg Environ. Health*, 208(4), 247–253. <https://doi.org/10.1016/j.ijheh.2005.03.003>.
- Braun V., & Clarke V. 2006. Using thematic analysis in psychology. *Qualitative research in psychology*, 3(2), 77-101.
- Braun V. & Clarke V. 2012. *Thematic analysis*. Eds. H. Cooper, P. M. Camic, D. L. Long, A. T. Panter, D. Rindskopf, & K. J. Sher, APA handbook of research methods in psychology, Vol. 2. Research designs: Quantitative, qualitative, neuropsychological, and biological (pp. 57–71). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/13620-004>
- Braun V. & Clarke V. 2021. *Thematic Analysis: A Practical Guide*. Sage, London.
- Bryson B. 2010, *At Home: A Short History of Private Life*. New York: Anchor Books.
- Chamlee-Wright E. & Storr V. 2009, “There’s no place like New Orleans”: sense of place and community recovery in the Ninth Ward after Hurricane Katrina”. *Journal of Urban Affairs*, 31(5), pp. 615-634. doi: 10.1111/j.1467-9906.2009.00479.x.
- Chen Q., Guo S., Deng X., Wei W., Song J. & Xu D. 2022, “Stay in risk area: place attachment, efficacy beliefs and risk coping”. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19(4), p. 2375. doi: 10.3390/ijerph19042375.
- Cole L. B., Coleman S. & Scannell L. 2021. “Place attachment in green buildings: Making the connections”. *Journal of Environmental Psychology*, 74, 101558.
- Dinçer İ., Akin M., Akin M., Orhan A., Varol O., Başer M. & Benlioğlu T. 2023. “6 Şubat 2023 Kahramanmaraş Depremlerinde (Mw 7.7 ve 7.6) Adana İl Merkezinde Oluşan Bina Hasarları ve Yıkımlarının Jeolojik Koşullar ile Olan İlişkisine Yönelik Ön Değerlendirme Raporu”.

- <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.35770.26565>
- Ehrenreich J. H. 2001. *Coping with disasters. A guide book to*, 8.
- Ellsworth-Krebs K., Reid L. & Hunter C. J. 2019, "Integrated framework of home comfort: relaxation, companionship and control". *Build. Res. Inf.*, 47(2), 202–218. <https://doi.org/10.1080/09613218.2017.1410375>.
- Emsal 2024, Temmuz 31, 6 Şubat Depremlerinde En Çok Hasar Neden Hatay'da Oldu? Kaynak: <https://emsal.com/6-subat-depremlerinde-en-cok-hasar-neden-hatayda-oldu/>. Erişim Tarihi: 20.09.2024.
- Giuliani M. V. & Feldman R. 1993, "Place attachment in a developmental and cultural context". *Journal of Environmental Psychology*, 13, 267–274.
- Göçer A. 2013, "Türkçe öğretmen adaylarının dil kültür ilişkisi üzerine görüşleri: Fenomenolojik bir araştırma". *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 15(2), 25-38.
- Gökten M. 1991. *Toplu Binalarda İnsan-Mekân İlişkileri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ege Üniversitesi, İzmir.
- Gold J. R. 1980. *An introduction to behavioural geography*. Oxford: University Press.
- Göregenli M. 2018. *Çevre Psikolojisi İnsan&Mekan İlişkileri*. İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Graham L. T., Gosling S. D. & Travis C. K. 2015, "The psychology of home environments: A call for research on residential space". *Perspectives on Psychological Science*, 10(3), 346-356.
- Günel, B., & Esin N. 2010, "İnsan-mekân iletişim modeli bağlamında binada psiko-sosyal kalitenin irdelenmesi". *İTÜDERGİSİ/a*, 6(1).
- Gürkaynak İ. 1988, "Çevresel psikoloji: Doğası, tarihçesi, yöntemleri". *Ankara University Journal of Faculty of Educational Sciences (JFES)*, 21(1), 1-9.
- Haney T. 2018, "Paradise found? The emergence of social capital, place attachment, and civic engagement after disaster". *International Journal of Mass Emergencies & Disasters*, 36(2), pp. 97-119. doi: 10.1177/028072701803600202.
- Hay R. 1998, "Sense of place in developmental context". *Journal of Environmental Psychology*, 18, 5–29.
- Hernandez B., Hidalgo C., Salazar-Laplace, M. E. & Hess S. 2007, "Place attachment and place identity in natives and non-natives". *Journal of Environmental Psychology*, 27, 310–319.
- Hidalgo M. C. & Hernández B. 2001, "Place attachment: Conceptual and empirical questions". *Journal of Environmental Psychology*, 21, 273–281.
- Jansen S. 2019, "Place attachment, distress, risk perception and coping in a case of earthquakes in the Netherlands". *Journal of Housing and the Built Environment*, 35(2), pp. 407-427. doi: 10.1007/s10901-019-09706-7.
- Jansen S. J., Hoekstra J. S. & Boumeester H. J. 2017, The impact of earthquakes on the intention to move: Fight or flight?. *Journal of environmental psychology*, 54, 38-49.
- Jørgensen B. S. & Stedman R. 2001, "Sense of place as an attitude: Lakeshore property owners' attitudes toward their properties". *Journal of Environmental Psychology*, 21, 233–248.
- Jørgensen B. & Stedman R. 2006, "A comparative analysis of predictors of sense of place dimensions: Attachment to, dependence on, and identification with lakeshore properties". *Journal of Environmental Management*, 79, 316–327.
- Kelly G. & Hosking K. 2008, "Nonpermanent residents, place attachment, and "sea change" communities". *Environment and Behavior*, 40(4), 575-594.
- Lähdesmäki T. 2022. Belonging and Home. In: *Learning Cultural Literacy through Creative Practices in Schools*. Palgrave Macmillan, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-89236-4_7
- Lee Y. J. & Lin S. Y. 2021, "A study on the relationships of place attachment and individual attributes of residents in different vulnerable districts in Taipei, Taiwan". *Environmental Science and Pollution Research*, 28, 46247-46265.
- Lewicka M. 2011, "Place attachment: How far have we come in the last 40 years?". *Journal of Environmental Psychology*, 31, 207–230.
- Mallett S. 2004, "Understanding home: A critical review of the literature". *Sociological Review*, 52.
- Merriam S. B. 2013. *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama için Bir Rehber*. İstanbul: Nobel Yayıncılık.
- Michel-Guillou E. & Meur-Ferec C. 2017, "Living in an "at risk" environment: The example of "coastal risk". Eds. G. Fleury-Bahi, E. Pol, & O. Navarro, *Handbook of Environmental Psychology and Quality of Life Research*. Springer, 487-503.
- Moser G., & Uzzell D. 2003. *Environmental psychology*. Eds T. Millon & M. Lerner, *Comprehensive handbook of psychology*, volume 5: Personality and social psychology (pp. 419–445). Wiley.

- Nagarkatti M., Banba M. & Tamura Y. 2023, "Does 'adversity strengthen the foundation?' Change in Japanese residents' place attachment after Typhoon No. 19 in 2019". *International Review for Spatial Planning and Sustainable Development*, 11(2), pp. 114-125. doi: 10.14246/irpsd.11.2_114.
- Peng J., Strijker D., & Wu Q. 2020, "Place identity: How far have we come in exploring its meanings?" *Frontiers in psychology*, 11, 294.
- Qian L., Zheng C., Lai Q. & Guo J. 2021, "A county town in ruins: memories, emotions, and sense of place in post-earthquake Beichuan, China". *Sustainability*, 13(20), p. 11258. doi: 10.3390/su132011258.
- Raymond C. M., Brown G., & Weber D. 2010, "The measurement of place attachment: Personal, community, and environmental connections". *Journal of environmental psychology*, 30(4), 422-434.
- Saadi D., Tirosh E., Agay Shay K. & Schnell I. 2019, "Ethnic differences in home-related maternal stress: Muslim and Jewish mothers". *Int. J. Environ. Res. Publ. Health*, 16(22). <https://doi.org/10.3390/ijerph16224393>.
- Scannell L., Cox R., Fletcher S. & Heykoop C. 2016, "That was the last time I saw my house": the importance of place attachment among children and youth in disaster contexts". *American Journal of Community Psychology*, 58(1-2), pp. 158-173. doi: 10.1002/ajcp.12069.
- Silver A. & Andrey J. 2014, "The influence of previous disaster experience and sociodemographics on protective behaviors during two successive tornado events". *Weather, climate, and society*, 6(1), 91-103.
- Silver A. & Grek-Martin J. 2015, "Now we understand what community really means": Reconceptualizing the role of sense of place in the disaster recovery process. *Journal of Environmental Psychology*, 42, 32-41.
- Temurçin K., & Keçeli K. 2015, "Bir davranışsal coğrafya çalışması: Isparta şehri örneğinde uluslararası öğrencilerin kentsel mekân algısı". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (36), 1-22.
- Tetik N. & Albulut İ. 2023, "6 Şubat 2023'te Yaşanan Depremi Ekonomik ve Finansal Etkileri: İhracat Üzerinden Bir İnceleme". In Kahramanmaraş Merkezli Depremler Sonrası için Akademik Öneriler (ss. 93-103). Özgür Yayıncılık.
- Twigger-Ross C.L., & Uzzell D.L. 1996, "Place and identity processes". *Journal of Environmental Psychology*, 16, 205-220.
- Wallis A., Fischer R. & Abrahamse W. 2021, "Place attachment and disaster preparedness: examining the role of place scale and preparedness type". *Environment and Behavior*, 54(3), pp. 670-711. doi: 10.1177/00139165211064196.
- Wapner S. & Demick J. 2002, *The increasing contexts of context in the study of environment behaviour relations*. Eds R. B. Bechtel & A. Churchman, Handbook of environmental psychology (pp. 3-14). Wiley.
- Warsini S., Mills, J. & Usher K. 2014, "Solastalgia: living with the environmental damage caused by natural disasters". *Prehospital and Disaster Medicine*, 29(1), pp. 87-90. doi: 10.1017/s1049023x13009266.
- Westermann-Bolton R. A. 2015, Disaster and place attachment: The lived experience of Hurricane Katrina survivors in the Gulf Coast area. Argosy University/Sarasota.
- Worsley L. 2011. *If Walls Could Talk: An Intimate History of the Home*. Bloomsbury Publishing USA.
- Yanılmaz L. M. 2022. *Çevre Psikolojisine Ait Kavramların Sinematografik Mekânlar Üzerinden İncelenmesi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Haliç Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.
- Yaşaroğlu C. 2017, "Place attachment to university scale: Turkish adaptation study". *Journal of Human Sciences*, 14(3), 2810-2817.
- Zeigler, D. J., Brunn S. D. & Johnson Jr, J. H. 1996, Focusing on Hurricane Andrew through the eyes of the victims. *Area*, 124-129.

Evrimsel Biyoloji ve Hermeneutik

Evolutionary Biology and Hermeneutics

Okan OKUTAN*
H. Ömer ÖZDEN**

Öne Çıkanlar:

- Evrimsel biyoloji doğa bilimlerinden çok beşerî bilimlere ve özellikle tarihe yakın bir bilimdir.
- Evrimsel biyoloji, ele aldığı konular ve kullandığı yöntemler açısından hermeneutik değerlendirmeye tabi tutulması gereken bir bilimdir.
- Canlılığın tarihini açıklamak için kullanılması gereken en önemli yöntemlerden birisi tarihsel anlatılara başvurmaktır.
- Evrimsel biyolojinin ele aldığı konuların tarihsel özelliği ve kullandığı yöntemlerin hermeneutik karakteri bu bilim dalının ulaştığı sonuçların nesnellik ve evrenselliğiyle çelişmez.

Öz: Evrimsel biyoloji hermeneutik açıdan ele alınmaya elverişli bir bilim dalıdır. Bir kerede olup biten, tekrarlanamaz nitelikte olgular bu disiplinin ana konularını oluşturur. Bu yönüyle deneysel yöntemleri öne çıkaran doğa bilimlerinden çok hermeneutik nitelikte yöntemler kullanan beşerî bilimlere daha yakındır. Evrimsel biyolojinin hermeneutik doğası, incelediği konuları bir metin gibi değerlendirmemize imkân verir. Bir metni anlamak, ona bazı ön yargılarla/ön anlamalarla yaklaşmayı gerektirir. Dolayısıyla evrimsel biyolojinin olgulara yaklaşırken birtakım ön tasarımlar kurgulaması ve bunlardan hareketle anlatılar inşa etmesi kaçınılmazdır. Tüm bu süreçler evrimsel biyolojinin hermeneutik karakterini ifşa eder. Fakat söz konusu nitelikler bu bilim dalının birtakım sonuçlara ulaşırken deneysel yöntemlere hiç başvurmadığı ve ulaştığı sonuçların nesnellik ve evrensellik özelliklerinden uzak olduğunu göstermez. Bu makale evrimsel biyolojinin sözü edilen nitelikleri üzerine değerlendirmelerde bulunmakta ve bazı sonuçlara ulaşmaktadır. Makalede ele alınan temel problemler hakkında yapılan çalışma sayısı oldukça yetersizdir. Bu nedenle bizim çalışmamız, çok geniş bir literatür taramasından hareketle genel bir çerçeve oluşturma hedefiyle hazırlanmış bir taslak niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: Evrimsel Biyoloji, Hermeneutik, Anlatı, Ön Yargı, Nesnellik

Highlights:

- Evolutionary biology aligns more closely with the humanities, particularly with history, than with the natural sciences.
- Evolutionary biology should be approached through hermeneutic methods, considering both its subject matter and methods it uses.
- One of the most important methods that should be used to explain the history of life is to resort to

* Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum, okan.okutan19@ogr.atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0002 6746-1990.

** Prof. Dr. Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum, oozden@atauni.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0269-5964.

historical narratives.

- The historical nature of evolutionary biology subjects and the hermeneutic character of the methods used do not contradict the objectivity and universality of the results achieved by this branch of science.

Abstract: Evolutionary biology is a branch of science that can be approached from a hermeneutic perspective. It deals primarily with singular, non-repeatable phenomena, which form the core subjects of the discipline. Hereof, it is closer to the humanities, which use hermeneutic methods rather than the natural sciences, which prioritize experimental methods. The hermeneutic nature of evolutionary biology allows us to evaluate the subjects it examines as if they were a text. Understanding a text requires approaching it with some prejudices/pre-understandings. Therefore, it is inevitable for evolutionary biology to construct some preliminary designs and construct narratives based on these when approaching facts. All these processes reveal the hermeneutic character of evolutionary biology. However, these qualities do not imply that this branch of science does not resort to experimental methods when reaching certain conclusions and that the results it reaches are far from the characteristics of objectivity and universality. This article evaluates the mentioned qualities of evolutionary biology and reaches some conclusions. The number of studies addressing the fundamental problems discussed in this paper remains quite limited. For this reason, the present study should be seen as a preliminary sketch, aimed at outlining a general framework based on an extensive review of the literature.

Keywords: Evolutionary Biology, Hermeneutics, Narrative, Prejudice, Objectivity

Summary: Evolutionary biology, one of the disciplines of biology, which is a natural science, approaches more to the humanities with the characteristics of the subjects it deals with and the difference in the methods it uses. First of all, the subjects studied by evolutionary biology are based on historical events that happened once and cannot be repeated. Moreover, the models developed to explain the phenomena in this field have the character of historical narratives. These features position evolutionary biology nearer to history, which is a human science. Therefore, the hermeneutic approach, which offers a framework for understanding nature and interpreting the methods and meaning-making processes of the humanities, would be equally valuable when applied to evolutionary biology.

The hermeneutic tradition, which focuses on the activity of understanding and interpreting the text, is based on concepts and processes such as 'life world', 'prejudice-understanding relationship', 'hermeneutic circle', 'understanding-interpretation connection'. Based on these, some philosophers emphasise a form of understanding that focuses on processes such as 'discovery', 'theory construction', 'interpretation of nature', 'meaning production in scientific research' and 'the nature of verification' within the framework of natural sciences.

Addressing the hermeneutical features of evolutionary biology first and foremost makes it possible to see the issues addressed by this discipline as a text. Based on Paul Ricoeur's determinations, we can approach the subjects of evolutionary biology within the framework of four features that allow us to treat the subjects of the humanities as a text. These can be summarised as the existence of a determined meaning, the autonomisation of meaning, the invisible referents of phenomena and the universality of their addressees.

Understanding a text requires approaching it with certain preliminary meanings. This is also the case when approaching topics in evolutionary biology that have a textual character. Darwin's approach to natural selection was shaped by prejudices stemming both from the historical and cultural life world of the Victorian age in which he lived and from the intellectual life world in which thinkers such as Adam Smith and Thomas R. Malthus circulated. This is also the case for the modern synthesis approach, which is influenced by functionalist pre-understandings, and the selfish gene approach, which is influenced by individualist-mechanistic pre-understandings.

Large evolutionary processes, which are treated as a text and tried to be understood within the framework of pre-understandings, need a historical explanation. Historical explanation is based on the

reconstruction of past events on the basis of narrative evidence. For this reason, what is in question in evolutionary biology is to construct evolutionary narratives by bringing together the facts suitable for narrative in a temporal unity. This is because evolutionary biology, which is treated as a text, can only be made comprehensible by transforming it into a narrative.

First of all, it should be said that treating the field that evolutionary biology is focused on as a text can be reconciled with scientific objectivity. The field in question consists of autonomous facts that leave their mark, just like a text, and the sedimentation of these facts in the historical process forms the basis of objectivity. The persistence of defunct organs in some organisms is of this kind. Likewise, the fact that whales and anteaters grow teeth during prenatal development and that these teeth disappear before birth, the appearance and disappearance of gill slits in the human fetus are examples of sedimented indicators in the field of evolutionary biology.

This is also the case for pre-understandings/prejudices. Prejudices do not lead to a situation contrary to the universality aimed by scientific rationality as long as, as Gadamer states, the researcher reviews them, questions their origins and adequacy, raises them to the conceptual level and incorporates them into the claim of theoretical coherence. Just as Darwin did for his natural selection approach.

Following Paul Ricoeur's reflections on historical narrative, we can further argue that the conformity of narratives to facts and ensuring consistency by approaching them critically will provide the criteria by which we can test reliability.

In this article we have tried to lay out- at least as a starting point- all these processes of the hermeneutic nature of a scientific activity. We have tried to test this by comparing it with studies in evolutionary biology. In doing so, we have done a broad literature review of both evolutionary biology and hermeneutics. Ultimately, what we wanted to achieve was to reveal the nature of evolutionary biology that lends itself to hermeneutic study and to provide a framework for establishing the most appropriate methodology for this discipline.

Giriş

Yirminci yüzyılın ilk yarısından bugüne çok önemli gelişmelerin gerçekleştiği bilimsel disiplinlerden birisi olarak evrimsel biyoloji, tıp ve eczacılıktan biyoteknolojiye uzanan çok geniş bir alanda başvuru kaynağı olma özelliği taşımaktadır. Aynı zamanda bu alan 1937-1947 yılları arasında şekillenmeye başlayan ve günümüze kadar gelişimini sürdüren evrimsel sentez yaklaşımı çerçevesinde paleontoloji, taksonomi, genetik ve biyocoğrafya gibi çok farklı disiplinlerden gelen bulguları bir araya getirerek birleştirme özelliğine sahiptir (Batur, Akdoğanbulut, Yorgancı & Cantaş 2012, 17-18). Diğer yandan evrimsel biyoloji, evrimsel paleontolojiden moleküler evrime uzanan çok sayıda alt disipline ayrılır. Dolayısıyla hem etkilediği faaliyet alanları hem de faydalandığı bilimsel disiplinlerin fazlalığı göz önüne alındığında söz konusu biyoloji dalının oldukça geniş bir sahada çalışmalar yaptığı görülür.

Bu kapsayıcı çalışma alanının -ele aldığı konuların çeşitliliğiyle bağlantılı olarak- kullandığı çok sayıda yöntem vardır. Bunlar, türler arası ilişkileri tahmin etmeye dayalı filogenetik çıkarım yöntemlerinden, fosil buluntularından elde edilen veriler üzerinde yapılan paleontolojik veri tabanlı analiz yöntemlerine; genetik ve fenotipik varyasyonların karakterize edilmesini amaçlayan yöntemlerden, genetik modellerden çıkarımlar yapılmasını esas alan yöntemlere kadar uzanır. Gerek söz konusu yöntemler dahilinde yapılan analizlerde gerek ele alınan konuda yeni veriler elde etmeye yönelik çalışmalarda sıklıkla mantıksal ve istatistiksel tekniklere başvurulur ve tüm bu çalışmalar esnasında bilgisayar teknolojisiinden de fazlasıyla yararlanır (Bennett *et al.* 1998, 11-13).

Evrimsel biyolojinin yöntemleri kuşkusuz bunlarla sınırlı değildir. Çalışma konusunun doğası gereği bu disiplinde her ne kadar canlıların çok uzun dönemli değişim süreçlerine odaklanılsa da

kısa süreli değişimler de ihmal edilmez ve buradan elde edilen sonuçlar vasıtasıyla evrim tarihiyle ilgili projeksiyonlar yapılır. Bu sebeple gözlem, karşılaştırma ve deney gibi yöntemlere başvurulur. Örnek olarak böceklerin tarım ilaçlarına karşı geliştirdikleri direnci gözlem yoluyla, laboratuvar ortamındaki bakterilerin yüksek sıcaklık, kimyasal etkiler ve antibiyotiklere karşı adaptasyon ve mutasyon sürecini deney yoluyla ve yine bulanık sularda yaşayan birbirinden bağımsız balık popülasyonlarının nesneleri algılama biçimleri arasındaki benzerlikleri ise karşılaştırma yoluyla incelemek mümkündür (1998, 13).

Sözü edilen bu yöntemler ve bunların haricindeki daha birçok yöntem vasıtasıyla ulaşılmak istenen nihai hedef, yeryüzündeki yaşamın tarihini keşfetme ve evrimin nedensel süreçlerini anlamaktır (1998, 8). Bu nedenle evrimsel biyolojinin alt disiplinleri de -ele aldıkları konular itibarıyla- bir biçimde yaşamın tarihiyle ilgili süreçlerle irtibat halinde olmak durumundadır.

Her ne kadar yukarıda bir kısmı sıralanan yöntemler doğa bilimleri veya biyolojinin başka disiplinleriyle paylaşılsa da hem bu yöntemlerin kullanılma şeklinde hem de bunlar vasıtasıyla elde edilen verilerin bir araya getirilmesi ve yorumlanmasında evrimsel biyolojiye özgü belirgin bazı farklar mevcuttur. Bunun nedeni evrimsel biyolojinin, araştırdığı konuların tarihsel niteliği sebebiyle doğa bilimlerinden ayrılmasıdır. Bu nedenle -yani araştırdığı olguların tarihsel aşama ve süreçlerle yakından bağlantılı bir doğaya sahip olması dolayısıyla- evrimsel biyolojinin doğa bilimlerinden çok beşerî bilimlere yakın bir yerde konumlandığını iddia etmek mümkündür (Mayr 2021, 24).

Bu hususa dikkat çekenlerin başında gelen ve evrimsel biyolojinin önemli kuramcılarından birisi olan Ernst Mayr'a göre biyoloji bilimi, işlevsel biyoloji ve -evrimsel biyolojiyle aynı anlama gelen- tarihsel biyoloji olarak ikiye ayrılır. Canlı organizmaların tüm aktivitelerini ve hücresel süreçleri ele alan -bu yönüyle kimya ve fiziğin mekanik açıklamalarına indirgenebilecek mahiyetteki konuları inceleyen- işlevsel biyolojiden farklı olarak tarihsel biyoloji, canlılar dünyasını tarihsel zaman boyutuyla ele alır (2021, 31, 32). Bir başka ifadeyle, incelediği konuları eş zamanlılık içerisinde değerlendiren işlevsel biyolojinin aksine tarihsel biyoloji, nesnelerini art zamanlılık perspektifine yerleştirir. Bu açıdan bakıldığında işlevsel biyolojiyi doğa bilimlerine dâhil etmek gerekirken, tarihsel biyolojiyi ise tarih bilimi içerisinde değerlendirmek gerekir (2021, 24). Zira bu iki bilim dalı birbirleriyle benzer niteliklere sahiptir. Stephen J. Gould bu benzerliğe vurgu yapan bir diğer evrimsel biyologdur (Gould 1989, 277; Landa 2000, 109).

Mayr, bir beşerî bilimci olan E. M. Carr'ın tarih ile bilimler arasında yaptığı karşılaştırmayı gündeme getirir ve kendisi de tarih ile evrimsel biyoloji arasında bir karşılaştırma yaparak iddiasını temellendirmeye çalışır. Mayr, Carr'ın karşılaştırmasında sıraladığı niteliklerden üçünde tarih ile evrimsel biyoloji arasında benzerlik görür. Carr'ın sıraladığı niteliklerden söz konusu üçü şunlardır: “1. Tarih sadece biricik olanla, bilim ise genel olanla ilgilenir. 2. Tarih, bilimin aksine tahmin yürütmez. 3. Bilimin aksine tarih, dini ve ahlaki konulara değinir” (Mayr 2022a, 65). Mayr'a göre tarihin doğa bilimlerinden farklı olarak gösterdiği bu özellikler, evrimsel biyoloji ile tarih arasında yapılacak bir karşılaştırmada benzerliğe dönüşür.

Gerçekten de evrimsel biyolojinin, bir defada olup biten ve tekrarlanamaz niteliğe sahip olguları ele alması, diğer doğa bilimlerinde var olana benzer kesinlikte tahminlerde bulunamaması ve insan evrimi söz konusu olduğunda kültürel ve davranışsal süreçlere dair açıklamalar getirmeye çalışması onu diğer doğa bilimlerinden farklı olarak beşerî bilimlere ve bilhassa tarihe yakın bir yere koyar. Mayr'a göre bu hâliyle metodoloji ve kavramsallaştırma gibi nitelikleri açısından evrimsel biyolojiyi ile beşerî bilimlerin arasına kesin bir sınır çizgisi çekmek imkansızdır (2021, 24). Mayr'ın ifadesiyle: “Her ikisi de bilimin dalları olan fizik ile evrimsel biyoloji arasında, bir bilim dalı olan evrimsel biyoloji ile bir beşerî bilim olan tarih arasında

olduğundan daha fazla fark vardır.” (2022a, 64).

Evrimsel biyolojiyi doğa bilimlerinden farklılaştırıp tarih bilimine yaklaştıran temel nedenler onun ele aldığı konuların niteliği kadar bu nitelikleri araştırırken takip ettiği yöntemlerin metodolojik özgünlüğünde de aranmalıdır. Öncelikle tarihsel evrim teorisinin herhangi bir ilkesini fizik veya kimya yasalarına indirgemek imkânsızdır (2021, 71). Çünkü “*Evrimsel, fiziksel veya işlevsel doğal olayların belgelendiği yöntemler ve delillerle ispat edilemeyen, tarihsel bir süreçtir*” (2022b, 36). Bundan dolayı evrimsel biyoloji kendine özgü tarihsel yöntemlerle çalışır ve o “*özellikle deney yapmanın uygun olmadığı durumlarda, sorularına cevap bulmak için tarihsel anlatılardan (farazi senaryolardan) oluşan kendi yöntemini geliştirmiştir*” (2022b, 31).

O hâlde evrimsel biyolojinin ele aldığı konuların beşerî bilimlerle benzerliği -Mayr’ın da belirttiği gibi- bu konuların araştırılmasında doğa bilimleriyle ortak yöntemlerin dışında kendine özgü yöntemlerin de devreye sokulmasını gerekli kılar.

Kuşkusuz evrimsel biyoloji -yukarıda sıralandığı gibi-tümüyle deneysel yöntemlerden uzak değildir ve yine bu alan çok kısıtlı da olsa tahminler yapmaya elverişli meseleler üzerinde de durur. Fakat bunlar evrimsel biyolojinin temel hedefi olan evrimsel süreçlere dayalı bir yaşamın tarihsel anlatısını oluşturma ve bu doğrultuda teoriler inşa etme işinde sadece yardımcı unsurlardır.

Bizce tarihsel anlatıların oluşturulması görevi evrimsel biyolojinin kullandığı tüm yöntemlerin temeline yerleştirilmesi gereken bakışın hermeneutik karakterde olmasını gerektirir. Burada hermeneutik bakış açısı bir yandan evrimsel biyolojinin konu ve yöntemlerinin doğasına başka bir ufukla bakmayı sağlamak diğer yandan da söz konusu yöntemlerle elde edilen verileri kullanarak evrimle ilgili olguları daha yetkin bir şekilde açıklayacak bir anlatı kurmayı mümkün hâle getirmek gibi ikili bir işlev görür. Bilhassa bu ikinci işlev hermeneutik karakterde bir yöntemin inşasını gerekli kılar.

Bilimsel faaliyetin hermeneutik karakterine dair ilgiden mahrum olan bir bakışın eksik bir bakış olacağı aşîkardır. Evrimsel biyoloji ve ekoloji gibi incelediği konuların doğası gereği oldukça karmaşık ve çok boyutlu bir yapı sergileyen ve fizik biliminden daha esnek tabiata sahip olan bilim dalları söz konusu olduğunda bu büsbütün böyledir. Zira bir bilim dalı ele aldığı konular itibarıyla ne denli tartışmalı yani karmaşık o disiplin hermeneutiğinin uygulanmasına o denli müsait hâle gelir (Stent 1986, 336-342).

Doğa Bilimleri Hermeneutiği ve Evrimsel Biyoloji

Merkezi konusu öncelikle yazılı metin ve metinle ilişkili anlama ve yorumlama faaliyeti olan hermeneutik gelenek, tarihi süreç içerisinde birtakım uğraklardan geçerek günümüze gelmiştir. Yazılı bir metni yorumsamanın doğası üzerine yapılan çalışmalardan, beşerî bilimlerin doğa bilimlerinden farklı olarak taşıdığı karakteristiğinin ve metodolojik özgünlüğünün ortaya konulmasına uzanan bu yolculuk, (Kokelmans 2002, 3, 6) zamanla bizzat doğa bilimlerinin kendisinin hermeneutik bir yapı arz ettiğini ileri süren bir noktaya varmıştır (Heelan 1998, 291).

Gelinen noktada doğa bilimlerini hermeneutik bakışla ele alan Theodore Kisiel, Martin Eger, Don Ihde, Robert Crease, Joseph Kokelmans gibi filozoflar hermeneutiğinin; Dilthey, Heidegger, Gadamer ve Ricoeur gibi öncü isimleri tarafından geliştirilmiş olan ‘yaşam dünyası’, ‘ön yargı-anlama ilişkisi’, ‘hermeneutik daire’, ‘anlama- yorumlama bağlantısı’ gibi kavram ve süreçlerden hareket ederek bunları doğa bilimlerine tatbik etme çabası içinde olmuşlardır. Doğa bilimleri çerçevesinde ‘keşif’, ‘kuram inşası’, ‘doğanın yorumlanması’, ‘bilimsel araştırmada anlam üretimi’ ve ‘doğrulanmanın doğası’ gibi süreçlere odaklanan söz konusu yaklaşım, bilim felsefesi

içerisinde kendisiyle benzer hassasiyetlere sahip başka okul ve filozoflardan da yararlanmışır. Bu çerçevede Thomas Kuhn'un özellikle 'paradigma' ve 'olağan bilim' gibi kavramlar etrafında bilimin tarihi ve sosyolojik yapısına yaptığı vurgu ve yine Güçlü Program adı verilen yaklaşım biçiminin bilimsel bilginin sosyolojisine dair araştırmaları bunlardan ikisidir (Carrier 2020, 187-212; Kusch 2020, 236-261).

Pozitivist karakterdeki bilim felsefesi yaklaşımlarının bilimsel faaliyetin kültürel, tarihsel ve insani boyutlarını ihmal ettiğini düşünen doğa bilimleri Hermeneutiği, bilhassa teorilerin praksis yüklü kültürel boyutla zorunlu bir bağlantı içinde olduğu gerçeğine dikkat çekmektedir (Crease 1997, 262). Zira -Heidegger'in yetkin bir şekilde ortaya koyduğu gibi- kendisini bir zaman ufku içerisinde anlayıp yorumlayan ve bu nedenle sürekli geleceğe doğru bir niyetlilik sergileyen insanoğlunun bizatihi kendisi dünya-içinde-varlık (Dasein) olarak tarihsel ve kültürel bir varoluşa sahiptir (Tatar 2018, 24; West 2013, 136). Dolayısıyla insanın varlık tarzlarından birisi olan bilimler de (Heidegger 2008, 13) söz konusu tarihsel ve kültürel varoluşun dışında değerlendirilemez. Bu nedenle doğa bilimleri ve evrimsel biyoloji de dâhil olmak üzere tüm bilimler değişik boyutlarıyla hermeneutik nitelik sergiler.

Bu öncüllerden hareketle bizce evrimsel biyolojinin hermeneutik doğası kendisini dört boyutta gösterir. İlk olarak evrimsel biyolojinin yöneldiği konular yazılı bir metnin temel özelliklerini taşır ve bu yönüyle hermeneutik niteliğe sahip bir alan olarak ele alınmaya elverişlidir. İkinci olarak tıpkı bir metnin anlaşılma ve yorumlanma sürecinde geçerli olduğu gibi evrimsel biyolojinin konularına yönelirken de öncelikle ön yargı/ön anlamalar devrededir. Üçüncüsü, evrimsel biyoloji alanına ait teorik yaklaşımlar ve açıklama modelleri metaforlara dayalı anlatsal bir karaktere sahiptir. Son olarak evrimsel biyoloji, hermeneutik nitelikte bir çalışma yöntemine ihtiyaç duymaktadır.

Evrimsel Biyolojinin Konularını Bir Metin Gibi Ele Almak

Gerçekten de hermeneutik bakış açısıyla ele alındığında herhangi bir bilimsel faaliyet alanının incelediği araştırma konuları ve bu konularla ilgili olarak geliştirilen açıklama modelleri ve teoriler tıpkı bir yazılı metin gibi değerlendirilebilir. Öncelikle araştırma konularının hermeneutiği açısından bakıldığında -Paul Ricoeur'un sosyal bilimlerin alanına giren anlamlı insan eylemlerine uyguladığı- (Ricoeur 1973, 91-117) bu değerlendirme biçimi pekâlâ doğa bilimine ve bilhassa evrimsel biyolojinin konularına tatbik edilebilir. Zira evrimsel biyolojinin konuları -yazılı metne benzer şekilde- öncelikle zamansallık içerisinde değerlendirilmesi gereken unsurların bir anlatı çerçevesinde bir araya getirilmesini gerekli kılar. Örneğin paleontolojik bulgular, filogenetik veriler ve -Darwin'in de öncelikle yer verdiği- analogik bağlantılar kurmaya elverişli olgular, tıpkı bir metnin içinde yer alan unsurlar gibi, bir zamansallık içerisinde dağılmış ögeler içerir.

Buradan hareketle Ricoeur'u rehber alarak evrimsel biyoloji konularını bir metin gibi kabul etmemize imkân verecek -Ricoeur'un bir metnin ne olduğuna dair geliştirdiği ve anlamlı eylem kavramına uyguladığı- dört ölçütten hareket edebiliriz. Bu ölçütleri sadece bir hareket noktası olarak kabul edip oldukça serbest bir şekilde yorumlayarak şu sonuçlara varmak mümkündür:

1. Eylemin/Olgunun tespit edilmesi: Bir metin öncelikle söylemin yazıyla tespit edilerek nesneleşmesinden meydana gelir (Ricoeur 1990, 32). Beşerî ve sosyal bilimlerin konusunu oluşturan anlamlı insan eylemlerinin tespitini mümkün kılan şey, yani eylem düzeyinde yazının karşılığı olan şey -metaforik olarak ifade edilirse- tarihsel süreçte iz bırakan, ortaya çıktığı döneme damgasını vuran eylemlerdir (1990, 33). Evrimsel biyolojide bu tür eylemlerin karşılığı; canlılığın tarihini ve farklılaşmanın evrimsel mekanizmasını anlamamızı sağlayacak,

objektivasyona sahip ve iz bırakacak nitelikteki fenomenlerdir. Fosil kayıtları, filogenetik sonuçlar çıkarmaya elverişli homolog karakterlerin tespiti ve bu konuda moleküler biyolojinin - bilhassa protein ve DNA karşılaştırması üzerinden- sağladığı kanıtlar, karşılaştırmalı anatomi çalışmalarıyla elde edilen organizmalar arası morfolojik benzerlikler, akraba tipteki hayvanların embriyoları arasında yetişkinleri arasında olduğundan daha fazla benzerliklerin olduğuna dair embriyoloji bulguları, yinelemeli oluşum (rekapütilyasyon) göstergeleri, organizmalarda işlevini kaybetmiş yapıların varlığını devam ettirmesi, biyo-coğrafya alanındaki veriler gibi daha birçok fenomen bu izlerden sadece birkaçına ait başlıkları ifade etmektedir (Junker 2021, 15-20; Lewin 2018, 347-396; Mayr 2022b, 35-66).

Tüm bu veriler evrimsel biyolojinin yöneldiği objektif göstergeler olarak dikkatimizi çeker. Bunların içinde örnek olarak sürüngenlerle kuşların bir ara formu olduğu düşünülen *Archaeopteryx*'in 1861 yılındaki keşfi (2022b, 39) ve balıklar ile karada yaşayan omurgalılar arası bir form özelliği taşıyan *Tiktaalik*'in 2004'teki keşfi (Daeschler, Shubin & Jenkins 2006) gibi durumlar tıpkı beşerî ve sosyal bilimlerin yöneldiği alanlardaki birtakım iz bırakan eylemler gibi evrimsel biyoloji açısından çığır açan bulgulara işaret eder. Yine moleküler biyoloji ve genetik alanındaki bazı keşifler de bu türdendir. Bu çerçevede organizmalarda; duplikasyon, delesyon ve inversiyon gibi kromozomal mutasyonların neden olduğu farklılaşmalar ve bunların evrimsel süreçte popülasyon içi farklılaşmalar üzerindeki etkisine dair veriler evrimsel biyoloji alanına önemli katkılar sunar. Yaprak bitindeki esterase geninde gerçekleşen duplikasyonun sonucu olarak böcek ilaçlarının etkisini yok eden ve böylece ilaca karşı dayanıklılığa yol açan mutasyon (Fletcher & Hickey 2015, 228) bu duruma verilebilecek örneklerden bir tanesidir.

2. Eylemin/Olgunun Özerkleşmesi: Metnin önemli özelliklerinden birisi de yazarından bağımsız bir varlık kazanarak kendi sonuçlarını doğurmaya başlamasıdır. Bunun gibi tarihsel olaylar da faillerinden bağımsızlaşarak ayrı bir varoluş kazanırlar. Bir söylemin metnin içinde varlığını devam ettirmesi gibi tarihsel süreç içinde gelişen olayların kaydı da oluşturduğu örüntülerin bıraktığı izler ve bu izlerin devamlılığı üzerinden gerçekleşir (Ricoeur 1990, 33, 34).

Evrimsel biyolojinin paleontoloji, genetik veya morfoloji gibi araştırma disiplinleri üzerinden takibini yaptığı göstergeler de bu şekilde değerlendirilebilir. Yani evrimsel biyoloji perspektifinden bakıldığında hem evrimle ilgili tarihsel bulgular hem de evrimin mevcut canlılar üzerinden takibi yapılabilecek birtakım göstergeleri bu çerçevede ele alınabilir. Ayrıca burada evrimsel sürecin doğa tarihi içinde bıraktığı izlerin tortulaşması onun nesnellğine ilişkin iddianın temelini oluşturur. İşlevini yitirmiş organların bazı canlılardaki devamlılığı bu türdendir. Balinalar ve karınca yiyeceklerin doğum öncesi gelişim aşamasında diş çıkarması ve bu dişlerin yine doğum öncesinde kaybolması, insan cenininde solungaç yarıklarına benzer yarıkların ortaya çıkıp kaybolması gibi durumlar evrimsel biyoloji alanında devamlılığı olan göstergelere örnek olarak verilebilir (Sober 2009, 98).

3. İlgi ve Önem: Bir metin sadece kendi zamanının aynası olmakla kalmaz, okura yeni bir dünyanın kapılarını da açar (Ricoeur 1990, 35). Yani metnin söylemi, ortaya çıktığı zamanın bağlamından -bir başka ifadeyle ilgilerinden- sıyrılır ve farklı zamanlara taşınabilecek göndermeler geliştirir (1990, 34). Beşerî ve sosyal bilimlerin araştırma sahasına giren anlamlı insan eylemleri için de benzer durumlar söz konusudur. Tarihsel açıdan önemli olan insan eylemleri ve bunların sonucunda ortaya çıkan kurumsal yapılar kendilerini var eden tarihsel bağlamın içine gömülmezler. Zira onlar başka bağlamlar içerisinde kendisini yeniden üretecek bir öneme sahiptir (1990, 34).

Evrimsel biyolojinin araştırma sahasında yer alan fenomenler de benzer bir işlev taşır. Bu fenomenler yeni senaryolar ve anlatılar kurulmasına imkân verecek bir nitelik gösterir. Örnek

olarak Darwin'in doğal seçimle ilgili bulguları -bunlar onun kuramında her ne kadar Viktorya çağının yaşam dünyasından izler taşıyan bir kavramsal dizgeye sahip olsalar da- gerek evrime ilişkin modern sentez yaklaşımı gerekse daha spesifik konulardaki yaklaşımlar içinde yeniden yorumlanarak kullanılmaya müsait bir çerçeve oluşturmaktadır.

4. Açık Yapıt Olarak İnsan Eylemi/Evrimsel Olgular: Yazılı bir metnin -hele ki başarılı bir metnin- en önemli vasfı, içerisinde taşıdığı söylemin kendi çağını aşan bir evrenselliğe ulaşmış olmasıdır (1990, 31). Burada artık söylem, bilinmeyen bir okuyucunun muhatap olduğu/olacağı, bu nedenle de anlamı askıda olan bir varoluşa sahiptir. Bu durum metnin söylemini birbirinden farklı yeni okumalara/yorumsamalara müsait hâle getirir. Aynı şey beşerî bilimlerin konusunu teşkil eden anlamlı insan eylemleri için geçerli olduğu kadar bir beşerî bilim karakteri taşıyan evrimsel biyoloji için de geçerlidir.

Evrimsel biyolojinin araştırma sahasına ait keşifler onları keşfedenlerin yorumuna bir ayrıcalık kazandırmaz. Bu alandaki her tür bulgu ve keşif onların “*anlamları hakkında karar verecek taze yorumlar beklerler*” (1990, 35). Fossil kayıtlarında görülen boşluklara ve Kambriyen dönemde ortaya çıkan organik çeşitlilikteki ani artışa getirilen açıklamalar bu özelliğindedir. Türlerin oldukça yavaş bir tempoda ve çok uzun sürelerde aşama aşama evrimleştiğini düşünen Darwin için (Darwin 1859, 302) fossil kayıtlarında görülen boşluklar jeolojik kayıtların yetersizliğiyle ilgiliydi (1859, 280). Hatta Darwin, *Origin of Species* isimli eserinin bir bölümünde (1859, 279-311) bu yetersizliğin muhtemel nedenleri üzerinde durmuştur. Bu çerçevede Kambriyen dönemde görülen çok hücreli organizmaların çeşitliliğindeki patlamaya dair gözlemler Darwin'i endişelendirmiştir. Bu gözlemleri kendi kuramıyla tutarlı hâle getirmek için Kambriyen dönem öncesinde bugünkü kıtaların, içi canlılarla dolu olan denizlerle kaplı olduğunu söylemiş ve canlılara ait tortuların birikmemesinin nedenini de buna bağlamıştır (Gould 2020, 155). Aynı problem evrimsel biyoloji tarihinin değişik dönemlerinde farklı yaklaşımlar tarafından ele alınmıştır. Alman Paleontolog Otto Schindewolf'un sıçramalı evrim modeli, G. Gaylord Simpson'ın kuantum evrim modeli ve son olarak Niles Eldredge ve S. Jay Gould'un kesintili denge kuramı bu yaklaşım çeşitliliğine örnektir (Eldredge 2019, 88- 97).

Evrimsel Biyolojinin Hermeneutik Doğasına Ön anlamalar/Ön yargılar Açısından Bakmak

Bir metni anlamak, onu oluşturan parçalar ile bütün arasındaki diyalektik sayesinde mümkün hâle gelir. Öncelikle parçanın anlamı, ait olduğu bütüne dair bir anlayışa sahip olunmasını gerektirir. Okuma eyleminin başında metnin bütününe ait anlam henüz belirsiz olduğu için söz konusu anlam metinden değil metne yönelen kişinin kendi beklenti, tutum ve eğilimleri -yani ön yargıları- tarafından oluşturulur (Hirsch 1965, 502, 503). Dolayısıyla her okuma faaliyeti okurun ön anlamalarıyla başlar, dolayısıyla hermeneutik anlama ve yorumlama sürecinin başlangıcına rehberlik eden şey söz konusu ön anlama/ön yargılardır (Gadamer 2009 45; Varlık 2021, 17).

Ayrıca hermeneutik bir faaliyet olarak doğa bilimleri, içerisinde vücut bulduğu yaşam dünyasıyla karşılıklı ilişki halindedir. Yaşam dünyası, oluşturduğu temel yaşam ilgisi üzerinden bilimsel yaşam dünyasına da nüfuz eder. Sözü edilen yaşam dünyasının var oluşu, kullandığı dil ile mümkün olduğundan; bu dil kendi içinde taşıdığı ön yargılarla birlikte bilimsel teori ve yaklaşımların diline de sirayet etmektedir. Bu haliyle bilimsel yaşam dünyası içinde yapılan faaliyet, doğayı yalnızca basit olarak gözlemlemek ya da okumaktan çok “*onu giydirmek, bir fikir elbisesi için ölçülerini almak gibi görünmektedir*” (Eger 1993, 5). Dolayısıyla bilimsel yaşam dünyasının geleneği/paradigması içerisinde yer alan bilim insanı, araştırdığı olgulara söz konusu gelenekten miras aldığı bazı ön yargılar/ön anlamalarla yaklaşmak durumundadır.

Burada kuşkusuz ön yargı kavramına yüklenen olumsuz anlamlara karşı uyanık olmak gerekir.

Zira bilhassa Gadamer'in vurguladığı gibi ön yargı her şeyden önce dünyaya açıklığımızın ve anlamamızın koşulunu oluşturur (Gadamer 2009, 11, 20). Onun her zaman yanlış bir yargı olması gerekmez. Ön yargı, pozitif veya negatif değere sahip olabilecek bir düşünce unsurudur (2009, 11). Önemli olan şey bu ön yargıların farkında olunması ve bunların başka yargılarla diyaloga açık tutulmasıdır (Gadamer 1990, 82).

Bu şekliyle ön yargı kavramı Karl Popper ve Thomas Kuhn'un bilimsel araştırmanın doğasına ilişkin bazı açıklamalarıyla benzer. Bilindiği gibi Popper'a göre bilimsel bir kuram, varsayım veya önerme, bilimsel araştırmanın başlangıcında ortaya atılır (Popper 2002, 1). Bu aşamada ön yargılar gözlemlere rehberlik eder (Popper 1964, 134) Sınama aşaması bundan sonra gelir (2002, 1). Bir bilim topluluğunun üyeleri tarafından paylaşılan inanç, teknik ve değerlerin bütünü temsil etme gibi bir anlam boyutuna sahip olan Kuhn'a ait paradigma kavramı da benzer bir işleve sahiptir (Kuhn 1995, 179).

Başka bilim dallarında olduğu gibi evrimsel biyoloji alanında da ön yargı/ön anlama süreçleri devrededir. Bunların etkisini; örnek olarak Darwin'in evrim kuramı, Richard Dawkins'in bencil gen düşüncesi ve modern sentez yaklaşımı gibi konular üzerinden takip etmemiz mümkündür. Bunu yaparken söz konusu yaklaşımlar dâhilinde devrede olan bazı ön yargıları özellikle eleştirel perspektiften hareketle sergileyen görüşleri dikkate almak evrimsel biyolojide ön yargıların etkisini belirginleştirmek açısından daha yararlı olacaktır. Bu durum pekâlâ söz konusu yaklaşımların olguları ele alırken daha tutarlı ve empirik açıdan daha fazla test edilebilir açıklamalar elde etmesine yardımcı olan başka birtakım ön yargıların da etkisinde kaldıkları gerçeğini ortadan kaldırmaz.

1. Darwin'in Evrim Kuramı: En genel anlatımıyla Darwin'in evrim teorisi, tüm canlı türlerinin ortak bir ya da birkaç yaşam formundan değişerek türediğini ve bu evrimsel değişimin ana faktörünün doğal seçim mekanizması olduğunu ileri sürer (Futuyma 2005, 7). Söz konusu süreç büyük ve ani değişikliklerle değil, çok küçük değişikliklerin birikmesiyle meydana gelir ve bu da popülasyon içinde farklı kalıtsal özelliklere sahip bireylerin oranındaki değişimle mümkün olur (2005, 8).

Kuşkusuz Darwin'in geliştirdiği açıklamalar içerisinde en çok öne çıkan ve en fazla tartışmalara neden olan doğal seçilimdir. Bugün modern sentez içerisinde ortak ata görüşü ile birlikte varlığını devam ettiren doğal seçim yaklaşımına göre seçim süreci iki aşamada gerçekleşir (Mayr 2021, 94). İlk aşamada bir canlı nesli içerisinde farklı özelliklere sahip bireylerin oluşturduğu varyantlar ortaya çıkar. Bunlar arasında çevresel şartlara en iyi şekilde adapte olacak ve bu sayede hayatta kalma ve üreme başarısını arttıracak özelliklere sahip bireylerin seçilmesi, diğerlerinin ise elenmesi ikinci aşamayı meydana getirir. Seçilen bireylerin söz konusu özelliklerini yeni nesle aktarmaları sonucunda, seçim öncesinden farklı niteliklerde bireylerden oluşan varyeteler ortaya çıkar (Darwin 1859, 81, 82; Mayr 2022b, 118).

Darwin, seçim sürecini anlatırken varoluş mücadelesi kavramına da yer verir. Buna göre organik varlıkların çok yüksek oranda çoğalmaları doğal bir eğilimdir. Bunun sonucunda hayatta kalabilecek olandan çok daha fazla birey meydana gelir ve bu bireylerin gerek birbirlerine gerekse fiziksel koşullara karşı sürdürdükleri varoluş mücadelesi, bir kısmının ortadan kalkmasıyla sonuçlanır (Darwin 1859, 62).

Darwin'in sözünü ettiğimiz teorik çerçeveyi inşa ederken kullandığı temel varsayım ve kavramlar hem onun etkileşimde olduğu bilimsel-felsefi ilişkiler ağının oluşturduğu yaşam dünyası hem de daha geride yatan Viktorya dönemi İngiliz toplumunun temel yaşam ilgileriyle irtibatlıdır. Dolayısıyla burada -tüm bilimsel ve felsefi düşünceler için söz konusu olduğu gibi-

iki katmanlı yaşam dünyasıyla girilen bir etkileşim söz konusudur.

Öncelikle Darwin'in paradigmasında yer alan varoluş mücadelesi, seçim, bireycilik, iş bölümü gibi kavramsallaştırmaların altında yatan düşünce ve varsayımların Viktorya dönemi yaşam dünyası ve bu dünyanın ilgileriyle ilişkisini kurmak mümkündür. Bugünden bakıldığında Darwin'in oldukça tartışmalı görünen cinsiyet, ırklar arası eşitsizlik ve sömürgecilikle ilgili fikirlerini de bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

Bir örnek olarak Darwin'in evrimsel süreçte bireyi seçim birimi olarak kabul eden görüşlerini (1859, 45) Viktorya dönemi İngiliz toplumu içinde iyice görünür hâle gelen bireyci eğilimlerle ilişkilendirmek mümkündür. İngiliz toplumunda zaten önceden beri mevcut olan bireysellik (Macfarlane 2021, 302) sanayi devriminin yarattığı koşullarda daha da kuvvetlenmiştir (Schweber 1980, 121-140). Ruse'a göre *Türlerin Kökeni*'ndeki bireyselci görüşler İngiliz orta sınıfının en üst tabakasında yer alan Darwin'in toplumsal konumuyla da ilişkilidir (Ruse 2013, 215-224).

Öte yandan bireyselci görüşler Darwin'in dâhil olduğu Viktorya dönemi entelektüel ağının felsefi ve bilimsel yaklaşımları içinde de etkilidir. Söz konusu yaşam dünyasında İskoç aydınlanması düşünürlerinden Adam Smith'in fikirleri dolaşımdadır. Ruse, bu fikirlerin Darwin üzerindeki etkisine vurgu yapar (Ruse 2013, 219).

Gerçekten de Adam Smith'in laissez-faire ekonomisine göre bireylerin kişisel kazançları için sınırsızca mücadelesine izin verilmelidir. Görünmez bir elin düzenlediği bu mücadele ortamında iyi performans sergileyenler daha az verimli olanları ortadan kaldıracak ve bu yolla toplumda dinamik bir denge durumu ortaya çıkacaktır. Sonuç, maksimum düzeyde düzenli ve müreffeh bir toplumdur (Gould 2002, 123). Gould'a göre Darwin'in bireysel organizmaların seçilimine dayalı evrim yaklaşımı, bu görüşlerin doğaya uygulanmış hâlidir. Zira doğal seçim, rekabet halindeki firmalara benzer şekilde, varoluş mücadelesi veren bireysel organizmalar arasından adaptasyon sağlayabilenlerin seçilimi şeklinde işler. Buradaki üreme başarısı da kârın benzeridir (Gould 2002, 123).

Bireysellik düşüncesi üzerinden yaptığımız bu analizi Darwin'in diğer temel yaklaşımları hakkında da yapabiliriz. Buna göre doğal seçim ve varoluş mücadelesi kavramlarını hem Viktorya çağının genel rekabetçi ve başarıya dayalı yaşam dünyasıyla hem de Adam Smith ve Malthus'un görüşlerinin etkili olduğu felsefi-bilimsel yaşam dünyasıyla irtibatlandırabiliriz (Hull 2005, 137-152). Benzer şekilde farklılaşma ilkesini (1859, 57, 111) ortaya koyarken de bir yandan gelişen sanayileşme ve makineleşmenin doğurduğu iş bölümünden, diğer yandan Adam Smith gibi kuramcıların, iş bölümünün neden olduğu avantajlara ilişkin görüşlerinin etkisinden söz edebiliriz. (Schweber 1980, 195-289; Tammone 1995, 109-131).

2. Modern Sentez: Bilindiği gibi günümüzde evrimsel biyoloji alanında yaygın kabul gören teorik yaklaşım Modern Sentez olarak ifade edilir. 1930-1940'lı yıllarda ortaya çıkmaya başlayan bu yaklaşım, Darwin kuramının genetik, sistematik ve paleontolojinin sağladığı katkılar sayesinde geliştirilmesiyle oluşturulmuştur (Futuyma 2005, 9). Burada özellikle Mendelci kalıtım sistemi ile Darwinci aşamalı evrim fikrinin uzlaştırılması söz konusudur (Elgin 2018, 97).

Modern Sentez; evrimin birimi olarak popülasyonları esas alır ve gradualizm düşüncesi dâhilinde popülasyon içinde genetik faktörlerin etkisiyle oluşan mikro evrimsel değişimlerin uzun zaman süreci boyunca birikmesiyle makro evrimin gerçekleştiğini ileri sürer. Bu evrimsel değişimde en etkili mekanizma ise doğal seçilimdir (Batur vd. 2012, 32). Doğal seçilimin yanında mutasyon, genetik sürüklenme ve göç gibi unsurlar da bu sürece etki eden faktörler arasındadır

(Elgin 2023, 41).

Yapısal açıdan ele alındığında; Modern Sentez'in inşasında bireyci, mikroevrimci, aşamacı ve seçimci unsurların teorik bir çerçeve içinde ve bir tür anlatısal yapı dâhilinde bir araya getirildiği görülür. Bunların hepsi biyoloji veya evrimsel biyoloji alanlarında daha önceden geliştirilmiş teorik yaklaşımlardır ve modern sentez, bunların bir sentezidir (Sterelny 2009, 314).

Sentez, gruplar veya türler arasında değil yerel popülasyonlarda bulunan bireysel organizmaların arasında gerçekleşen rekabetçi etkileşimlere odaklandığı için bireycidir. Bireysel organizmalar az ya da çok uyumludur, bireyler başarılı ya da başarısız olur. Sentez mikro evrimcidir: Fosil kayıtlarında görülebilen büyük ölçekli değişiklikler, yerel popülasyonlardaki küçük ölçekli değişikliklerin birikiminden başka bir şey değildir. Sentez aşamacıdır: Yerel popülasyonlardaki evrimsel değişimler yavaş ve aşamalıdır. Atlar ayak parmaklarını kaybettiler ve dişlerini küçük küçük ve uzun dönemler boyunca büyüttüler. Ve seçimcidir: Şans olayları evrimsel değişimde rol oynar. Potansiyel olarak elverişli bir mutasyon gerçekleşmeyebilir ya da uygun ama şanssız bir organizma mutasyona uğrayabilir. Ancak senteze göre, doğal seçim popülasyonların evrimsel dinamiklerini yönlendiren en önemli nedensel faktördür (Sterelny 2009, 314).

Görüldüğü gibi modern sentez, her şeyden önce Darwinci ve Mendelci paradigmanın temel ilkelerine sadık kalarak bu iki kaynaktan aldığı ön anlamalardan hareket etmiştir. Bu ön anlamalar ise bizce daha geride yatan işlevselci ön yargı/ön anlamalar dâhilinde devreye sokulmuştur. Burada sözü edilen işlevselcilik sadece sosyoloji, psikoloji ve diğer bilim dallarında etkili olan teorik bakış açısına değil aynı zamanda -özellikle Amerika'da- bir zamanlar fazlasıyla etkili olan entelektüel eğilime işaret etmektedir.

Gerçekten de öncelikle Amerika merkezli olmak üzere 1880'lerden 1910'a kadar akademik çevrelerde işlevselciliğe doğru köklü bir değişim gözlemlenir (Young 1985, 622). Biyolojik analojiye dayalı olarak denge, uyum ve bütünleşme kavramlarını öne çıkaran (Yücedağ 2021, 295) işlevselci teori "Bir sistemin parçalarının birbirleriyle bağımlılık, dayanışma ve karşılıklı uyum içinde bulundukları veya en azından bu parçaların kendi aralarında birbirlerini sürekli olarak yeniden düzenleme sürecinde oldukları düşüncesi üzerinde yapılanmış"tır (Smith 1995, 14-15) ve bu yönüyle işlevselci düşünürler "tarihin çeşitli ve değişen yapılarını tek bir çerçeve içine sokan tek bir değişme ve düzen kuramı ortaya koymak" şeklinde bir amaca sahiptirler (1995, 15).

1920 ve 1930'ların antropolojik işlevselciliğinin normatif işlevselciliğe kaymasının (Smith 1995, 16) ardından özellikle 1930'lu ve 1940'lı yıllarda Harvard Üniversitesi merkezli olarak geliştirilen işlevselci modeller, biyolojiden toplumsal yapıların açıklanmasına oradan bilgi ve bilim sosyolojisine uzanan çok geniş bir alanda uygulamaya sokulmuş; sonraki yıllarda ise kendisi de bir üst işlevselcilik olan ve fen bilimlerinden sosyal bilimlerin birçok alanına kadar geniş bir sahada kullanışlı hâle getirilen Sistem Teorisi içinde varlığını sürdürmüştür (Young 1985, 624).

Karşılıklı etkileşim hâlinde bir taraftan evrimsel biyolojinin retorliğini kullanan işlevselcilik diğer taraftan biyolojik söylemi etkileyen bir çerçeve hâlini almıştır. Modern sentezin en önemli isimlerinden birisi olan Dobzhansky'nin kültürel evrimde kromozom mutasyonlarının önemini vurgulaması ve insan evrimini biyoloji ve kültürün karşılıklı etkileşimi ile açıklaması (Smith 1995, 209) bunun göstergelerinden birisidir. Bu çerçevede "yapı, işlev, adaptasyon ve evrim

kavramları iki ve muhtemelen üç kuşak boyunca hem doğanın hem de toplumun tüm kavramsal dağarcığının temelini” oluşturmuş; bu kavramları kullanan işlevselci gelenek, doğaya ve topluma yönelen zihinleri belirli sabiteler doğrultusunda düşünmeye sevk etmiştir (Young 1985, 623, 624).

Kuşkusuz işlevselci düşüncenin bu güçlü etkisinin temelinde entelektüel ve bilimsel yaşam dünyasına tesir eden daha geniş tarihsel-kültürel yaşam dünyası bulunmaktadır. Konuya daha eleştirel bakan Anthony D. Smith’e göre söz konusu yaşam dünyası Amerika’nın iç ve dış siyasetteki ilgileriyle yakından ilişkilidir (Smith 1995, 28). Robert M. Young ise işlevselci düşüncenin zeminini oluşturan bu yaşam dünyasını kapitalizmin geldiği aşama ile irtibatlandırır (Young 1985, 622).

3. Bencil Gen Yaklaşımı: Bu yaklaşım 1970’lerde Hamilton-Williamsçı evrim görüşünden ilham alan ve Richard Dawkins’in meşhur kitabından sonra *bencil gen* ifadesiyle anılmaya başlanan, gen merkezli evrim anlayışıdır (Garvey 2020, 35). Darwin’in temel varsayımlarından birçoğunu muhafaza eden söz konusu yaklaşım, organizmaların, genlerin faydasına olacak şekilde yine genler tarafından tasarlandığını ve gen merkezli evrimin tüm süreçlerinde doğal seçim mekanizmasının devrede olduğunu savunur (2020, 35).

Richard Dawkins, *Bencil Gen* adını taşıyan kitabında bu yaklaşımı kolay anlaşılır bir üslupla ortaya koyar. Söz konusu yaklaşımın popüler olmasında bu kitabın rolü fazladır. Kitapta Dawkins özetle, genlerin organizmayı oluşturan planlar ya da tarifler olduğunu; organizmaların, söz konusu genlerin çıkarlarına hizmet ettiğini ve bu nedenle onların genler için bir hayatta kalma makinesi görevi gördüğünü ileri sürer (Dawkins 2001). Dawkins’in ifadeleriyle:

Bu kitaptaki tez, bizim, diğer bütün hayvanlar gibi, genlerimiz tarafından yaratılmış makineler olduğumuzdur. Başarılı Şikago gangsterleri gibi, bizim genlerimiz de epey rekabetçi bir dünyada milyonlarca sene boyunca, hayatta kalmayı başaramışlardır. Buna dayanarak, genlerimizde belirli nitelikler olduğunu ileri sürebiliriz. Ben başarılı bir gende, baskın özelliğin acımasız bir bencillik olduğunu savunacağım. Genin bu bencilliği, bireyin davranışlarında da bencil olmasına yol açacaktır. Bununla birlikte, göreceğimiz gibi, bir genin bencil amaçlarına ulaşmak için tutabileceği en iyi yolun, sınırlandırılmış bir özveri benimsemek olduğu özel durumlar vardır (2001, 11).

Bencil gen yaklaşımının oluşumunda etkili olan ön yargıları ortaya koymaya çalışan ve kendisi de önemli bir genetikçi olan R. C. Lewontin söz konusu yaklaşımın tarihsel yaşam dünyası çerçevesinde temelini, modern endüstriyel kapitalizmin bireyci özelliğiyle ilişkilendirir (Lewontin, Rose & Kamin 2019; Lewontin 2021). Zira ona göre endüstriyel kapitalizmin ortaya çıkardığı değişim, toplum içinde bireyi asli ve bağımsız bir unsur haline getirmiştir (Lewontin 2021, 22). Bu özellikteki tarihsel yaşam dünyasının bilimsel yaşam dünyasındaki iz düşümü indirgemeci bir düşünceye yol açar. İndirgemeci düşünce bütünü yalnızca parçalarına ayırılarak anlaşılabilirliğini ileri sürer. Buna göre doğada bütün halinde bulunan nesneler; atomlar, moleküller, hücreler ve genler gibi parçaların etkisiyle oluşmuştur. Dolayısıyla karmaşık doğayı anlamak bu parçaların ayrı ayrı incelenmesini gerektirir (Lewontin 2021, 23). Lewontin, Rose ve Kamin’in ifadeleriyle:

E. O. Wilson’ın Sosyobiyojoloji: Yeni Sentez ve Richard Dawkins’in Gen Bencilidir gibi biyolojik determinist kitaplarındaki bütünleşmiş indirgemeci dünya görüşü, ontolojik olarak genin bireyden, bireyin toplumdaki öncelikli olduğunu ifade ederken açıkça moleküler biyolojinin merkez

dogmasına dayanmış ve yine açıkça 1960-70'lerin gitgide karmaşıklaşan kapitalist toplumlarını yönetmek için geliştirilen bir dizi ekonomik kavramı ödünç almıştır: Fayda maliyet analizi, yatırım fırsat maliyeti, oyun teorisi, sistem mühendisliği ve iletişim vb. kavramlar, arsızca doğal alana transfer edilmiştir (Lewontin et al. 2019, 88).

Dawkins'in eserinde kullanılan kavramlar bunlarla sınırlı değildir. Onun gen seçim süreçlerini açıklarken kullandığı hilekâr, enayi, kindar, kayırmacılık, zamparalık, tecavüz gibi kelimeler sözü edilen tarihsel-kültürel yaşam dünyasından doğaya aktardığı kavramlara başka örneklerdir (Dawkins 2021).

Bencil gen yaklaşımını etkileyen bilimsel yaşam dünyasına ait bir başka gelenek de Descartes'ın saat mekanizması metaforuyla bilinen mekanik evren tasavvurudur. Modern bilimin dünyayı çarklar ve kaldıraçlardan oluşan büyük ve karmaşık bir sistem gibi kabul etmesi ve bununla bağlantılı olarak doğadaki nedenlerle sonuçlar arasında kesin ayrıma gitmesi, söz konusu Kartezyen düşünce geleneğinin özelliklerini yansıtır (Lewontin 2021, 23). Bencil gen yaklaşımının organizmaları birer makine gibi kurgulayan bakış açısı bu Kartezyen ön yargılardan hareket eder.

Evrimsel Biyolojide Anlatıların Rolü

Anlatı (narrative), gerçek veya kurgusal olayların zamansal ve nedensel bir düzen içerisinde temsil edilmesidir (Dervişcemaloğlu 2016, 51). Her anlatı, içerisinde belirli karakterlerin yer aldığı olaylar dizisinden oluşan bir öykü sunar (Jahn 2020, 12).

Bilgi ve tecrübeyi düzenlemek, karmaşık olayların anlamlandırıp açıklanmasına yardım edecek modeller oluşturmak gibi işlevlere sahip olan anlatı, bilimsel faaliyet alanında da değişik roller üstlenir (Dervişcemaloğlu 2016 48, 49). Bilimsel bir problemin kavranması, öğretilmesi ve daha etkili bir şekilde açıklanması için anlatıların model oluşturma ve açıklama gücünden faydalanılır (2016, 49,50).

Tüm bunlardan daha da önemlisi birçok bilimsel teoremin aslında bir anlatı özelliği taşımasıdır. Gerçekten de Landau'nun belirttiği gibi bir bitkinin büyümesinden bir hastalığın ilerlemesine; bir kumsalın oluşumundan organizmaların evrimine kadar birçok bilimsel araştırma konusu birbiriyle ilişkili olaylar dizisinden meydana gelir. Dolayısıyla bu konuları ele alan bilimsel bir açıklama ister istemez anlatılarla benzerlik gösterir (Landau 1984, 262). Landau'nun ifadesiyle:

“Bilim insanları hikâyeler anlatır.” (1984, 263).

Landau anlatıların rolünü bununla sınırlı tutmaz. Ona göre bilim insanları anlatıları -edebiyatta olduğu gibi- bir keşif ve deney aracı olarak kullanabilir ve bilimsel teorilere bir kurgu gibi yaklaşarak yeni teorilere ulaşmanın yolunu açabilirler (1984, 268).

Anlatı aynı zamanda tümevarım, tümdengelim ve analogi gibi bir akıl yürütme tarzına işaret eder (Dervişcemaloğlu 2016, 59). Bu şekilde düşünen Worth'e göre akıl yürütme türleri çıkarıma dayalı (discursive) ve anlatısal akıl yürütme olarak sınıflandırılabilir ki bunlar birbirini tamamlayan türlerdir (Worth 2008, 49). Worth, anlatısal akıl yürütmenin işleyişini bir örnek üzerinden açıklar:

1. Hırsız bankaya giriyor.
 2. Banka soymak yasadışıdır ve bu yüzden polis devreye girer.
 3. Hırsız polis tarafından yakalanır.
- 1'den 3'e geçiş bir açıklama gerektirir, ancak 1, 3'e neden olmaz ya da*

3 zorunlu olarak 1'i gerektirmez. Gerekli olan, 1 ile 3 arasındaki boşluğu dolduracak bir açıklamadır. Açıklama 2, farklı türde bir açıklama da olabilir; hırsızın yakalanmak istemesi ve bu nedenle polise haber vermesi, polisin de bu nedenle orada olması ve hırsız yakalamaya hazır olması olabilir. Anlatılanları muhakeme edebilmek ve anlamlandırabilmek, kişinin bu açıklayıcı boşluğu verilen bilgileri kullanarak ya da diğer ipuçlarından çıkarım yaparak doldurabilmesini gerektirir. Birden fazla açıklama olabileceğini anlamak, ideal olarak mümkün olan en iyi açıklamayı bulmak için nasıl mantık yürütüleceğini anlamının bir parçasıdır. Benim amacım doğrultusunda, anlatısallığın anahtarı olarak odaklanacağım şey bu açıklayıcı boşluk olacaktır. Bir bakıma bu tam olarak tümevarımsal akıl yürütmenin yaptığı şeydir; en doğru çıkarımı bulur, en iyi açıklamayı yapar ve öncüllerin arasını ya da anlatılar söz konusu olduğunda olayların arasını doldurur (2008, 45- 46).

Anlatının önemli bir rol icra ettiği disiplinlerden birisi de evrimsel biyolojidir. Zira bu alanda -Worth'un ifade ettiği- "açıklayıcı boşluk" belirleyici konumdadır. Burada tarihsel kurgulara dayalı anlatılar oluşturmak kaçınılmazdır. Oluşturulacak olan "*İyi anlatılar, bu boşluğun anlamlı bir şekilde doldurulması için yeterli bilgiye izin verecektir*" (2008, 47).

Bir başka açıdan bakıldığında -Stephen J. Gould'un da tespit ettiği gibi- bir defada olup biten, tekrarlanamaz nitelikteki büyük evrimsel süreçlerin incelenmesi tarihsel bir açıklamaya ihtiyaç duyar. (Landa 2000, 109). Tarihsel açıklama ise geçmişteki olayların -anlatısal nitelikteki kanıtlara dayanarak- yeniden inşa edilmesini esas alır (Gould 1989, 278). Tarihsel olayların anlatısal kanıtları -yukarıda incelediğimiz- evrimsel biyoloji konularını bir metin gibi ele alma durumuyla yakından ilişkilidir.

Gerçekten de evrimsel biyolojide söz konusu olan şey anlatı oluşturmaya müsait olguları zamansal bir birlik içinde bir araya getirerek evrimsel anlatılar inşa etmektir. Zira bir metin gibi ele alınan evrimsel biyoloji konuları ancak bir anlatıya dönüştürülerek kavranılır hâle getirilir. Anlatı sayesinde bir olay örgüsü yaratılır ve burada nedenler, amaçlar ve rastlantılar zamansal bir birlik içinde bütünleştirilir (Ricoeur 2007, 16). Bir başka ifadeyle kavrayış gücü, ayrışık olguların zamansal sentezi işlemiyle meydana getirilen olay örgüsüyle karşılaşır (Ricoeur 2016, 286). Bu durumda "*Anlatı öncelikle, zamanın bir sentezini gerçekleştirir; anların art arda gelişinden, akla uygun bir tarih yaratır*" (Abel & Porée 2011, 17).

Diğer yandan anlatı, birçok yönden metaforla benzerlik gösterir. Gerçekten de bir kategoriye ait olguların başka bir kategorinin ifadeleriyle sunulması anlamında metafor (Turbayne 1971, 12) bir şeyin aslında öyle olmadığı hâlde başka bir şey olarak gösterilmesi işlemidir (1971, 3). Burada amaç, deneyimlenen gerçekliğin metaforlar aracılığıyla betimlenebilir hâle getirilmesidir (Varlık 2021, 40). Dolayısıyla hakikati açığa çıkarma sürecinin bir parçası olarak metafor, anlatısal işleve sahiptir (Beer 2004, 85).

Yukarıdaki ifadelerden hareketle anlatıyla metafor arasındaki benzerliğin özellikle iki noktada açığa çıktığını söylemek mümkündür. İlk olarak hem anlatıda hem metaforunda yeni olan yani henüz söylenmemiş olan şey dil içerisinde görünür hâle gelir (Ricoeur 2007, 16). Dolayısıyla her ikisi de semantik alana ait faaliyetlerdir.

Anlatıyla metaforun ikinci temel benzerliği ise her ikisinin de farklı ve uzak olanı

sentezleyebilmek yani anlamsal bir yenilik yaratabilmek için belirli kurallara riayet eden üretici bir hayal gücüne ihtiyaç hissettirmesidir (2007, 16). Hayal gücü anlatısal akıl yürütmeye çok önemli bir rol oynar. Zira hayal gücü “*olayların nasıl farklı şekillerde sonuçlandığına dair nedensel yargılara varılmasını kolaylaştırmaya yardımcı olabilir.*” (Worth 2008, 52). Diğer yandan anlatıyla benzerlik gösteren metafor da Ricoeur’ün tespitiyle “*betimlemeden yorumlamaya geçişte benzeşmeye direnen unsurlar arasında semantik bir şok vasıtasıyla yeni anlamlar üretir. Burada tahayyül semantik mesafeyi yakınlaştırma kapasitesi gösterir*” (Varlık 2021, 29).

Bilimsel alanda anlatılar oluşturulurken sıklıkla metaforlara başvurulması söz konusu yakınlıkla ilişkilidir. Fizikte ışığın hareketinin dalga ve taneciklerin hareketleri yoluyla anlatılması, metalurjide kırılan metallerin durumunun yorgunluk çekiyormuş gibi sunulması metafor kullanımına örnektir (Turbayne 1971, 3).

Evrimsel biyoloji söz konusu olduğunda hayal gücü vasıtasıyla oluşturulmuş anlatı ve metafor örnekleri daha çok dikkate çeker. Gillian Beer, Darwin ile ilgili çalışmasında bu dikkat çekici örneklerin işlevini ortaya koyar. Beer’a göre Darwin’in türlerin farklılaşmasını resmeden ağaç metaforu başta olmak üzere yaşam mücadelesi ve varoluş mücadelesi gibi metaforları kullanması onun bilimsel keşifleri açısından önemli bir işleve sahip olmasının yanında geri planda yer alan kültürel koşullanmalara ilişkin ipuçları sağlar (Beer 2004, 89).

Beer, Darwin’in insan akli ve gözlem gücünün sınırlılığına hapsedilmeyen bir anlatı oluşturmaya çalıştığını bunu yaparken de sınırları tam olarak belirlenemeyen metaforlara başvurduğunu ileri sürer (2004, 89). Bu nedenle Beer’a göre her ne kadar metaforik dil Darwin’in hoşuna gitmese de onun bu dile ihtiyacı vardır (2004, 95). Örneğin Darwin, varoluş mücadelesi (struggle for existence) metaforunu bazen yaşam mücadelesi (struggle for life) olarak kullanırken bazen de bunu yaşam için büyük savaş (the great battle for life) olarak değiştirir. Onun bu hamleleri -militarist bir dilin oluşumu gibi- anlamı bir kalıba hapsedecek kısıtlılıklara karşı ne kadar temkinli olduğunu ortaya koyar (2004, 93).

Sonuç olarak Darwin, metaforlarla oluşturduğu anlatısında tamamen deneysel bir yöntemden hareket etmemiş, Baconcu tümevarımın dışına çıkarak yaratıcı bir sanatçı rolüne bürünmüştür. Beer’a göre o, bunu yapmak zorundaydı çünkü anlatısını hayali bir tarihe göre şekillendirmesi gerekiyordu (2004, 95).

Evrimsel biyolojide yoğun metafor kullanımıyla inşa edilmiş anlatıya verilebilecek en iyi örneklerden birisi de R. Dawkins’in bencil gen görüşünü işlediği eseridir. Burada Dawkins organizmalardan sanki teknolojik yapılar -yani makinelermiş gibi- söz eder, genleri de çıkarına göre hareket eden failler gibi görür. Yine kas ile motor, yaşam kalım makineleri yani organizmalar ile bilgisayarlar, nöronlar ile transistörler, sinirler ile telefon hatları, beyin işlevi ile bilgisayar işlevi hatta Şikago gansterleri ile rekabetçi bir ortamda var olmaya çalışan genler arasında analogiler kurmaya ve bol metaforlu anlatılar oluşturmaya devam eder. Organik maddelerin ortaya çıkışı, genlerin ve organizmaların oluşumu ile ilgili oluşturduğu anlatının bir kısmı şöyledir:

İlk eşleyiciyi dört bin milyon yıl sonra hangi alinyazısı bekliyordu? Soyuları tükenmedi, çünkü onlar yaşamkalım sanatının en eski ustalarıydılar. Ama onların hâlâ denizlerde başıboş gezindiklerini sanmayın; bu şövalye özgürlüğünden uzun zaman önce vazgeçtiler. Şimdi devasa koloniler içinde kaynaşıyorlar; hantal ve kocaman robotlar içinde, dış dünyadan kopuk ve onunla yalnızca dolaylı yollarla iletişim kurarak ve onu uzaktan kumanda ederek yaşıyorlar. Sizin içinizdeler, benim içimdeler; bizi,

gövdemizi ve aklımızı yarattılar ve onların korunması varoluşumuzun nihai amacı. Uzun bir yol kat ettiler bu eşleyiciler. Şimdi genler adıyla tanınıyorlar ve biz onların yaşamkalım makineleriyiz (Dawkins 2001, 39).

Evrimsel Biyoloji İçin Hermeneutik Temele Dayalı bir Yöntemin İmkânı

Evrimsel biyolojiye hermeneutik açıdan yaklaşmak bu alanı Mayr'ın sakıncalı gördüğü edebiyat eleştirisi alanına taşıma anlamına gelmez. Kaldı ki Mayr, edebiyat eleştirisinin bilimle ortak bir yanı olmadığını ve hatta diğer beşerî bilimlerle bile çok az ortaklığı olduğunu söylemesine rağmen (Mayr 2022a, 64) başta hermeneutik ve yapısalcı yaklaşımlar olmak üzere edebiyat eleştirisi yaklaşımları tüm bilimsel disiplinlere katkı sağlar. Landau'nun ifadesiyle edebiyat eleştirisi her şeyden önce, bilim insanlarına doğanın yorumcusu oldukları kadar metinlerin de yorumcusu olduklarını hatırlatarak yapıcı bir öz bilinç kazandırır (Landau 1984, 266).

Aslında evrimsel biyolojinin hermeneutik doğasına ilgi göstermek ne bir bilim olarak biyolojinin empirik ve mantıksal yapısını görmezden gelmek ne de biyolojide bilimsel yasaların veya yasa benzeri genellemelerin olduğunu reddetmek anlamına gelir. Bu ilgi tarihsel karakterdeki evrimsel biyolojinin oluşturduğu/oluşturması gereken senaryoların kaçınılmaz olarak anlatısal bir yapı arz ettiğini, bu yapı inşa edilirken ele alınan konuların bir metin gibi değerlendirilmesi gerektiğini ve yine her metin için geçerli olan okuma-anlama-yorumlama süreçlerinde olduğu gibi burada da bir takım ön yargıların kaçınılmaz olarak devrede olduğunu hesaba katmamızı gerektirir. Sonuçta kurgulanacak anlatısal senaryolar evrimsel biyolojinin yasa veya yasa benzeri genellemelerini hesaba katacak, elde edilen empirik verileri değerlendirecek ve bu veriler çerçevesinde oluşturulmuş mantıksal uygunluktaki önermeler zincirini dikkate alacaktır. Esasen hermeneutik nitelikte bir evrimsel biyoloji faaliyeti tıpkı Darwin'in evrim teorisinde, bencil gen yaklaşımında ve modern sentezden hareket eden bazı evrimci yaklaşımlarda olduğu gibi söz konusu empirik ve mantıksal sonuçların boşlukları arasına bütünleştirici ağırlar dokuma işlevi görecektir.

İlk olarak evrimsel biyolojide yasaların veya yasa benzeri genellemelerin var olmasının hermeneutik nitelikte bir yöntemin kullanılmasını anlamsız kılmayacağını, aksine destekleyeceğini vurgulamak gerekir. Gerçekten de ister biyolojide katı fiziksel yasalar gibi yasaların varlığına dair güçlü iddialar (Elgin 2006, 119-134), ister evrimsel biyolojideki Hardy-Weinberg Yasası, Fisher'in Temel Teoremi veya Hamilton Kuralı gibi nicel sonuçlar elde etmeye ve belirli durumları tahmin etmeye müsait açıklayıcı nitelikteki matematiksel modellerin varlığına ilişkin argümanlar (Elgin 2010, 433-451) olsun tüm bunlar evrimsel biyolojinin hermeneutik doğasına dair görüşlerimizi tamamlayıcı bir işlev görür. Zira evrimsel biyolojinin temel amacı olan canlılığın tarihini ortaya koymak, geniş kapsamlı anlatılar oluşturmayı gerektirir ve bu anlatıların inşasında sözü edilen yasalar veya yasa benzeri genellemeler anlatının nirengi noktalarını oluşturur. Hatta daha da ileri giderek, doğa yasalarına dayalı bilimsel açıklamalar anlatı prosedürlerinin bir fonksiyonu olarak bile görülebilir (Landau 1984, 267).

Vurgulanması gereken bir başka konu, evrimsel biyolojinin yöneldiği alanı bir metin gibi ele almanın bilimsel nesnellikle bağdaştırılabileceği hususudur. Burada Ricoeur'ün ortaya koyduğu gibi bir metnin nesnelliğini oluşturan unsurlar -yukarıda ilgili kısımda açıklandığı şekilde- evrimsel biyolojinin konu alanının nesnelliğini de garanti etmiş olur: “1. Anlamanın tespit edilmiş olması, 2. Anlamanın yazarın zihinsel niyetlerinden ayrışması, 3. Görünmez göndermeler yapması, 4. Muhataplarının evrenselliği” (Ricoeur 1990, 36).

Bu tespitlerden sonra Gadamer'in -Heidegger'den ilhamla- metinsel yorum üzerine söylediklerini ve Ricoeur'ün anlatının hermeneutik doğası ve tarihsel anlatıda gerçeklik sorunu

üzerine açıklamalarını hareket noktası olarak; evrimsel biyoloğun konusuna yönelirken –çoğu kez- farkında olmadan kullandığı yaklaşım biçimine dair bir tasvir yapılabilir. Bu tasvir neticesinde ortaya çıkan manzara evrimsel biyolojinin geliştireceği hermeneutik özelliğe sahip yöntemler için bir taslak oluşturacaktır.

Evrimsel biyolojide Darwin'in Evrim Kuramı, Modern Sentez ve Bencil Gen yaklaşımlarının gösterdiği gibi; araştırmacı ele aldığı konuda bazı anlaşılabilir unsurlar keşfettiğinde, zihninde konunun tümüne ait bir taslak çıkarır. Fakat bu ilk anlamlı unsurlar, araştırmacının araştırmasına belli bir ilgi ile başlamasıyla belirgin hâle gelir. Dolayısıyla araştırmacının çalışması sırasında karşısına çıkan olguları anlaması, yoruma dayalı araştırma süreci içinde giderek düzeltilecek bir ön-projenin (ön yargının, ön çerçevenin veya ön anlayışın) işlenmesini gerektirir. Bu ön-proje, araştırma süreci içerisinde ortaya çıkan yeni olgu ve durumların etkisiyle revizyona uğrar ve geliştirilen alternatif projelerle söz konusu ön-proje arasında diyalektik bir süreç doğar (Gadamer 1990, 101). Burada *“çatışan projelerin her biri kendisini asıl bütünsel anlam olarak kabul ettirme çabası içerisinde; ta ki “birinci” yorum düzeltilsin ve bunun ilk kavramlarının yerine daha yeterli kavramlar konulsun”* (1990, 101).

Burada ön yargıların bilincinde olmak ve onları yeri geldiğinde sorgulamaya açık tutmak önemlidir. Bunlar ister toplumsal/kültürel alanın daha geniş yaşam dünyasından ister bilimsel yaşam dünyasının dar çevresinden kaynaklansın fark etmez. Ricoeur'ün da vurguladığı gibi *“Önemli olan bunları yok saymak yerine bu ön varsayımlara açıklık getirmek, onları inanç olarak ifade etmek, bu inancı bir iddia olarak tasarlamak ve bu iddiayı bir anlayış olarak yeniden kazanmaya çalışmaktır”* (Varlık 2021, 37).

Söz konusu ön yargılar bilimsel rasyonalitenin hedeflediği evrenselliğe aykırı bir duruma yol açmaz. Yeter ki araştırmacı bunları gözden geçirerek kökenleri ve yeterliliklerini sorgulasın (Gadamer 1990, 101) ve kavramsal düzeye çıkararak kuramsal tutarlık iddiasının içerisine dâhil etsin (Varlık 2021, 38). Darwin özellikle doğal seçim yaklaşımı üzerinden bunun örneğini vermiştir. Bu yaklaşımın Malthusyen kökenleri üzerinde durmuş (Barlow 1969, 120, 155; Darwin 1859, 5, 63) ve yaklaşımı yetersiz gördüğü noktalarda ek açıklamalara başvurmaktan geri durmamıştır (Darwin 2020, 492-493).

Evrimsel biyolojinin, hesabı verilmiş ön yargılar çerçevesinde başarmak istediği asıl görev canlılığın tarihiyle ilgili açıklayıcı anlatılar oluşturmak olmalıdır. Gould'un da vurguladığı gibi *“Evrimsel biyolojide ele alınan büyük çaplı konuların açıklanması, anlatıya dayalı bir yöntemle başarmak durumundadır”* (Gould 1989, 277). Zira tarihsel olguların -bir başka açıklama biçimine indirgenemez nitelikteki- diakronik yapısı anlatıları gerekli kılar (Landau 1984, 268).

Kuşkusuz burada ortaya çıkan en belirgin problem, geçmişin temsili olarak nitelendirilebilecek anlatıların güvenilirliği ve test edilebilirliği sorunudur. Tarihsel anlatıların güvenilirliğini temin edecek olan şey Ricoeur'un tanımında mevcuttur. Ona göre bir anlatı olarak tarih *“anlatısal tutarlılık ile evraka uygunluğu birleştirir”* (Abel & Porée 2011, 148) Evraka yani belgelere uygunluk ve söz konusu belgelere eleştirel yaklaşarak tutarlılığın temin edilmesi, güvenilirliği test edebileceğimiz kriterleri sağlar. Ricoeur'un ifadesiyle:

Burada tarihçiyi sarsılmaz bir kanı diri tutar. Belgelerin toplanmasının, saklanması ve onlara başvurulmasının seçmecî yapısı ve de tarihçinin onlara yönelttiği sorularla belgelerin bağlantıları, hatta bütün bu ele alınıp biçimlerinin ideolojik içerimleri hakkında ne denilirse densin, belgelere başvurma, tarih ile kurmaca arasındaki paylaşımın sınırına işaret eder: Romandan farklı olarak tarihçinin inşa ettiği şeyler [anlatılar], geçmişin **yeniden**-inşa edilişleri olmayı hedefler. Belge etrafında ve belgesel kanıtlar yoluyla tarihçi **günün birinde olmuş şeylere**

bağlı kalır (Ricoeur 2016, 236).

Benzer bir yöntem herhangi bir metne ait mevcut yorumlardan hangisinin daha olası ve tercih edilebilir olduğunu test ederken de devrededir. Burada Ricoeur, Hirsch ve Landau'nun altını çizdiği kriterler Carl Hempel (Hirsch) ve Karl Popper (Ricoeur, Landau) gibi bilim felsefecilerinden ilham alır (Hirsch 1965, 507; Landau 1984, 267; Ricoeur 1990, 38, 39). Buna göre metnin anlamıyla ilgili tüm verileri en iyi açıklayan hipotez (Hirsch) en iyisidir veya kendisini geçersiz kılacak iddiaların çürütülmesiyle ayakta kalan yorum -her ne kadar nihai yorum olmasa da- daha olası bir yorumdur (Ricoeur). Diğer yandan Gadamer de benzeri bir yaklaşıma sahiptir. Ona göre de anlama faaliyetinin değişmez çabası, özgün ve olgularla tutarlı projelerin geliştirilmesidir. “*Başka bir deyişle, anlama, ödülünü olguların doğrulanmasıyla alan cüretli bir girişimdir.*” (Gadamer 1990, 101) Burada bilimsel nesnellik olarak görülebilecek şey, ele alınan olgularla ilgili olarak ortaya atılan projeden doğan beklentilerin doğrulanmasından başka bir şey değildir (1990, 101).

Bu kriterleri bir metin gibi ele aldığımız evrimsel biyoloji alanına ve bu alanla ilgili oluşturulan anlatılara uyguladığımızda Landau'nun düşünceleri açıklayıcı olur:

Anlatılar test edilebilir mi? Bir cevap olarak, olayların zamansal bir dizilimini tespit edip, gelecekteki araştırmaların bu olaylar hakkında ne ortaya çıkaracağını tahmin etmek için anlatıların kullanılabileceği ve bu nedenle onların yanlışlanmaya açık olduğudur. Zaman dizisindeki olayların sayısı ne kadar fazlaysa, anlatı o kadar test edilebilir olur. Bu ilke anlatıların yapılandırılması ve aralarından seçim yapılması için bir kural sağlayabilir (Landau 1984 267-268).

Sonuç

Bu çalışmada ortaya çıkarılmaya çalışıldığı gibi evrimsel biyoloji doğa bilimlerinden çok beşerî bilimlere ve bu bilimlerin içerisinde de özellikle tarih bilimine benzer niteliklere sahiptir. Bir kerede olup-biten ve tekrarlanamaz nitelikteki olayların zamansal art ardalık içerisinde gerçekleşmesi evrimsel biyolojinin tarihle olan benzerliğinin temelini oluşturur. Bu nedenle evrimsel biyoloji aynı beşerî bilimlerde olduğu gibi hermeneutik açıdan değerlendirilmesi gereken bir bilimdir.

Evrimsel biyolojiyi hermeneutik açıdan değerlendirmek öncelikle bu bilimin yöneldiği konuları bir metin gibi ele almayı gerektirir. Söz konusu metinsel yapıyı açıklamaya çalışırken birtakım ön yargılardan hareket etmek kaçınılmazdır. Ayrıca bu açıklamaların metaforlarla yüklü anlatısal bir karaktere sahip olması konunun doğasına en uygun olan tarza işaret eder.

Çalışmamız boyunca ortaya koyduğumuz gibi evrimsel biyoloji konularını bir metin gibi ele almak bu konuların nesnelleşmesine engel olmadığı gibi sözü edilen konulara yaklaşırken birtakım ön yargılardan hareket etmek de -belirli koşullar sağlandıktan sonra- araştırmacının anlam ufkunu zedeleyecek bir duruma yol açmaz. Burada temel iddiamız açısından belirtmemiz gereken şey; bilimsel faaliyetin, içerisinde var olduğu tarihsel-kültürel ortamla etkileşime girmesinin kaçınılmaz olduğu fakat bu tarihselliği aşacak yeni kavramsal bağlantılar ve özgün varsayımlar üretme potansiyeli taşıdığı gerçeğinin görmezden gelinemeyeceğidir.

Anlatı oluşturmak, tarihsel nitelikteki olguları yaratıcı bir şekilde bütünleştirip açıklanabilir hâle getirmek ve buradan hareketle başka yaratıcı açıklamalar için ufuk oluşturmak gibi bir işleve sahiptir. Sonuç olarak Gould'un dediği gibi “*Ancak bilimde yaratıcı düşünce tam olarak budur: Olguların mekanik bir şekilde toplanıp bunlardan kuramlar çıkarılması değil; sezgileri, önyargıları ve başka alanlardan gelen içgörülerini içeren karmaşık bir süreçtir. Bilim, en iyimser*

açıdan, eldeki verilerin üzerine insanın yargı ve becerilerini bindirir. Ne de olsa (kimi zaman aklımızdan çıksa da) bir insan etkinliğidir” (Gould 2020, 153).

Yazarın Notu

Devam etmekte olan doktora çalışmasının bazı bölümlerinden esinlenilerek oluşturulan bu makale daha önce bilimsel bir sempozyumda kısa bir özet olarak sunulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

- Abel O. & Jérôme P. 2011, *Ricœur Sözlüğü*. Çev. A. Altınörs, İstanbul.
- Batur Ö. S. & Akdoğanbulut D. & Yorgancı M. & Candaş A. 2012, “Evrimsel Biyolojinin Genel Tarihi”. Ed. E. D. Özsoy, *Evrimsel Biyoloji Yazıları*. Ankara, 17-37.
- Barlow N. 1969, *The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882*. New York.
- Beer G. 2004, *Darwin’s Plots, Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot and Nineteenth-Century Fiction*. Cambridge.
- Bennett A. F. & Brockmann H. J. & Feldman M. W. & Fitch W. M. & Godfrey L. R. & Hanken J.... Smocovitis V. B. 1998, Ed. D. J. Futuyma, *Evolution, Science, and Society: Evolutionary Biology and the National Research Agenda*. Erişim Adresi: <https://cwis-clse.asc.ohio-state.edu/r373/evolution>
- Carrier M. 2020, “Tarihsel Yaklaşımlar: Kuhn, Lakatos ve Feyerabend.” Çev. Ö. F. Anlı, Ed. James Robert Brown, *Bilim Felsefesi*, Ankara, 187-212.
- Daeschler, E. B., Shubin, N. H., & Jenkins, F. A. 2006, “A Devonian Tetrapod-like Fish and the Evolution of the Tetrapod Body Plan”. *Nature* 440(7085), 757–763.
- Darwin C. 1859, *On The Origin of Species By Means of Natural Selection, Or Preservation of Favoured Races In The Struggle For Life*, London.
- Darwin C. 2020, *Cinsel Seçilim*. Çev. B. Kılıç, İstanbul.
- Dawkins R. 2001, *Gen Bencildir*. Çev. A. Ü. Müftüoğlu, Ankara.
- Dervişcemaloğlu Bahar. 2016, *Anlatıbilime Giriş*. İstanbul.
- Eger M. 1993, “Hermeneutics as an Approach to Science: Part I”. *Science & Education* 2, 1-29.
- Eldredge N. 2019, *Evrimin Zaferi ve Yaratılışçılığın Çöküşü*. Çev. I. Akkaya, İstanbul.
- Elgin M. 2006, “There May be Strict Empirical Laws in Biology, after All”. *Biology and Philosophy* 21, 119–134.
- Elgin M. 2010, “Mathematical Models, Explanation, Laws, and Evolutionary Biology”. *History and Philosophy of the Life Sciences* 32(4), 433-451.
- Elgin M. 2018, “Darwin, Modern Sentez ve Bilim Felsefesi.” *Historia* 1923 5, 81-103.
- Elgin M. 2023, “Aristoteles Biyolojisi, Darwin Devrimi ve Rakip Paradigmaların Eşölçülmezliği.” *Pasajlar* 5(13), 35-50.
- Fletcher H. & Hickey I. 2015, *Genetik*. Çev. H. Acar, A. Güzeloğlu, N. Koçak, T. Cora & E. Kurar, Ankara.
- Futuyma D. J. 2005, *Evolution*. Massachusetts.
- Gadamer, H. G. 1990, “Tarih Bilinci Sorunu”. Çev. T. Parla, Eds. Paul R. & William S. *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*. İstanbul, 79- 106.
- Gadamer, H. G. 2009. *Hakikat ve Yöntem 2*. Çev.H. Arslan & İ. Yavuzcan, İstanbul.
- Garvey B. 2020, *Biyoloji Felsefesi*. Çev. M. C. Mutlu, İstanbul.
- Gould S. J. 1989, *Wonderful Life The Burgess Shale and the Nature of History*. New York & London.
- Gould S. J. 2002, *The Structure of Evolutionary Theory*, Harvard & Cambridge.
- Gould S. J. 2020, *Darwin ve Sonrası Doğa Tarihi Üzerine Düşünceler*. Çev. C. Temürcü, İstanbul.
- Heelan P. A. 1998, “The Scope of Hermeneutics in Natural Science”. *Stud. Hist. Phil. Sci.* 29(2) 273–298.
- Heidegger M. 2008, *Varlık ve Zaman*. Çev. K. Ökten, İstanbul.
- Hirsch E. D. 1965, “Truth and Method in Interpretation”. *The Review of Metaphysics*, 18 (3) 488-507.
- Hull D. L. 2005, “Deconstructing Darwin: Evolutionary Theory in Context”. *Journal of the History of*

- Biology* 38(1), 137–152.
- Jahn M. 2020, *Anlatı Teorisi El Kitabı*. Çev. B. Dervişcemaloğlu, İstanbul.
- Joseph J. K. 2021, *Ideas For A Hermeneutic Phenomenology of The Natural Sciences*. Dordrecht.
- Junker T. 2021, *İnsanın Evrimi Bir Varoluş Yolculuğu*. Çev. N. Epçeli, İstanbul.
- Kuhn T. S. 1995, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*. Çev. N. Kuyaş, İstanbul.
- Kusch M. 2020, “Bilim Sosyolojisi: Bloor, Collins, Latour”. Çev. T. F. Orman, Ed. J. R. Brown, *Bilim Felsefesi*. Ankara, 236-261.
- Landa J. A. G. 2000, “Catastrophism and Hindsight: Narrative Hermeneutics in Biology and in Historiography”, Ed. R. P. Alastrue, M. J. M. Alfaro, *Beyond Borders: Redefining Generic and Ontological Boundaries*, Heidelberg, 105-119.
- Landau M. 1984, “Human Evolution as Narrative: Have Hero Myths and Folktales Influenced our Interpretations of the Evolutionary Past?”. *American Scientist*, 72(3) 262-268.
- Lewin R. 2018, *Modern İnsanın Kökeni*. Çev. N. Soysal, İstanbul.
- Lewontin R. C. 2021, *İdeoloji Olarak Biyoloji, DNA Doktrini*. Çev. C. Adanur, İstanbul.
- Lewontin R. C. 2019, Steven R. & Leon J. K. *Genlerimizden İbaret Değiliz-Biyoloji, İdeoloji ve İnsan Doğası*. Çev. B. Ergil & N. Yıldırım & G. K. Sevinç & D. M. Şeftalicioğlu, İstanbul.
- Macfarlane A. 2021, *İngiliz Bireyselleşiminin Kökenleri*. Çev. O. İşçi, İstanbul.
- Mayr E. 2021, *Biyolojiyi Benzersiz Kılan Nedir? -Bilimsel Bir Disiplinin Özerkliği Üzerine Düşünceler*. Çev. M. Yavuz, İstanbul.
- Mayr E. 2022a. *Biyoloji Budur -Canlı Dünyanın Bilimi*. Çev. A. İzbirak, İstanbul.
- Mayr E. 2022b. *Evrin Nedir?* Çev. N. Soysal, İstanbul.
- Popper K. R. 1964, *The Poverty of Historicism*. New York and Evanston.
- Popper K. R. 2002, *The Logic of Scientific Discovery*. London and New York.
- Ricoeur P. 1973, “The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text”, *New Literary History*. 5(1) 91-117.
- Ricoeur P. 1990, “Anlamlı Eylemi Bir Metin Gibi Görmek”. Çev. T. Parla, Eds. P. Robinow & W. Sullivan, *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*. İstanbul, 27-44.
- Ricoeur P. 2007, *Zaman ve Anlatı: 1. Zaman- Olayörgüsü- Üçlü Mimesis*. Çev. M. Rifat & S. Rifat, İstanbul.
- Ricoeur P. 2016, *Zaman ve Anlatı: 4. Anlatılan (Öykülenen) Zaman*. Çev. U. Öksüzan & A. Altınörs, İstanbul.
- Robert P. C. 1997, “Hermeneutics and the Natural Sciences: Introduction”, Ed. R. P. Crease *Hermeneutics and the Natural Sciences*. Dordrecht/Boston/London, (259-270).
- Ruse M. 2013, “Charles Robert Darwin and Alfred Russel Wallace: Their Dispute Over the Units of Selection”, *Theory in Biosciences*, 132(4), 215–224.
- Schweber S. S. 1980, “Essay Review Early Victorian Science: Science in Culture”, *Journal of the History of Biology* 13(1), 121-140.
- Schweber S. S. 1980, “Darwin and the Political Economists: Divergence of Character”, *Journal of the History of Biology*, 13(2), 195-289.
- Smith A. 1995, *Toplumsal Değişme Anlayışı -İşlevselci Toplumsal Değişme Anlayışının Bir Eleştirisi*. Çev. Ü. Oskay, Ankara.
- Sober E. 2009, *Biyoloji Felsefesi*. Çev. G. Akbay & Z. Akpınar & O. Arslan vd. Ankara.
- Stent G. S. 1986, “Hermeneutics and the Analysis of Complex Biological Systems”. *Proceedings of the American Philosophical Society*. 130(3) 336-342.
- Sterelny K. 2009, “Philosophy of Evolutionary Thought”, Eds. M. Ruse & J. Travis & E. O. Wilson *Evolution_The First Four Billion Years*. Harvard, 313- 330.
- Tammone W. 1995, “Competition, the Division of Labor, and Darwin's Principle of Divergence”. *Journal of the History of Biology*. 28(1) 109–131.
- Tatar B. 2018, *3 Derste Hermenötik*. İstanbul.
- Turbayne C. M. 1971, *The Myth of Metaphor*. Columbia.

- Varlık S. 2021, *Paul Ricoeur'da Temellük ve Tahayyül Yorumlamanın Katettiği Hermeneutik Yay*. İstanbul.
- West D. 2013, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Çev. A. Cevizci, İstanbul.
- Worth S. E. 2008, "Storytelling and Narrative Knowing: An Examination of the Epistemic Benefits of Well-Told Stories", *Journal of Aesthetic Education*. 42(3) 42-56.
- Young R. M. 1985, "Darwinism is Social" Ed. D. Kohn, *The Darwinian Heritage*. New Jersey, 609-638
- Yücedağ İ. 2021, "İşlevselcilik". *Sosyal Bilimler Ansiklopedisi 2*, 295-297. Ankara.

Dalmaçya'da Venedik Egemenliği: 11-12. Yüzyıllarda Siyasi Çatışmalar ve Hâkimiyet Mücadelesi

Venetian Rule in Dalmatia: Political Conflicts and Struggles for Dominance in the 11th-12th Centuries

Sait Emre ÇİFTÇİ*

Öne Çıkanlar:

- Bu çalışma, Venedik Cumhuriyeti'nin Adriyatik Denizi'ndeki egemenlik mücadelesinde Dalmaçya bölgesinin stratejik önemini ele almayı amaçlamaktadır.
- 12. yüzyıldan itibaren Venedikliler, sadece Macar Krallığı ile değil, aynı zamanda Bizans İmparatorluğu ile siyasi ve askerî mücadeleler içerisine girmiştir.
- 12. yüzyıldaki bu mücadeleler bölgenin siyasi ve sosyoekonomik gidişatını şekillendirmiştir.
- Çalışma, İtalya'nın doğusunda yer alan Adriyatik Denizi'nin ve Batı Balkanlar'daki Dalmaçya bölgesinin, 11. yüzyıldan itibaren geçirdiği siyasi ve askerî dönüşümlere dair kapsamlı bir bakış sunmaktadır.

Öz: Adriyatik Denizi'nin kuzeyinde stratejik bir konumda yer alan Dalmaçya, hem ticaret yolları hem de deniz üzerindeki hakimiyeti bakımından tarih boyunca büyük bir öneme sahip olmuştur. Deniz üstünlüğünü güvence altına almak isteyen Venedik, bölgenin kilit limanlarını ve yerleşim yerlerini kontrol etmek için bir dizi askerî harekâta girişmiştir. Doçe II. Pietro Orseolo (991–1008) döneminde Venedik, Adriyatik'te öne çıkarak 992 yılında Bizans İmparatorluğu ile bir ittifak kurdu. Bu ittifak, Venedik gemilerine düşük gümrük vergileri ve ayrıcalıklı geçiş imkânı tanıdı. Buna rağmen Macar Krallığı, 12. yüzyılın başlarında Hırvatistan'ı ilhak ettikten sonra, hayati bir geçiş yolu olan Dalmaçya'yı kontrol etmeye çalışarak Venedik'in başlıca rakibi hâline geldi. Macarlar 1117'deki Zadar Savaşı'nda Venediklileri önemli bir yenilgiye uğrattılar. Dalmaçya'nın bir Bizans teması olması, Bizans İmparatorluğu'nu çatışmanın içine çekerek durumu daha da karmaşık hâle getirdi. Dördüncü Haçlı Seferi'nin (1202-1204) ardından Venedikliler, Dalmaçya'nın adaları ve kıyı şehirleri üzerinde kontrol sağlamak için güçlü donanmalarından yararlandılar ve Macarlarla uzun süre devam eden mücadelelere rağmen, nihayetinde yüzyıllar boyunca bölgedeki egemenliklerini sürdürmeyi başardılar.

Anahtar Kelimeler: Adriyatik Denizi, Dalmaçya, II. Pietro Orseolo, Venedik, Macar Krallığı

Highlights:

- This study aims to analyze the strategic importance of the Dalmatian region in the Republic of Venice's struggle for sovereignty in the Adriatic Sea.
- From the 12th century onward, the Venetians engaged in political and military conflicts not only with the Kingdom of Hungary but also with the Byzantine Empire.
- These conflicts in the 12th century shaped the political and socio-economic trajectory of the region.
- The study provides a comprehensive overview of the political and military transformations affecting the Adriatic Sea, east of Italy, and the Dalmatian region in the Western Balkans since the 11th century.

* Arş. Gör. Dr., Bitlis Eren Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Bitlis, saitemreciftci@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2685-1714

Abstract: Located in a strategic position in the northern Adriatic Sea, Dalmatia has held great significance throughout history due to its control over trade routes and maritime dominance. To secure its naval supremacy, Venice launched a series of military campaigns to control the region's key harbors and settlements. Under Doge Pietro Orseolo II (991–1008), Venice rose to prominence in the Adriatic, forming an alliance with the Byzantine Empire in 992 that granted Venetian ships reduced tolls and preferential passage. However, after the Kingdom of Hungary annexed Croatia in the early 12th century, it emerged as Venice's chief rival, aiming to control Dalmatia as a crucial transit route. In 1117, Hungary dealt Venice a significant blow with a victory at the Battle of Zadar. The situation was further complicated by Dalmatia's status as a Byzantine territory, which drew the Byzantine Empire into the conflict. After the Fourth Crusade (1202-1204), Venice used its powerful navy to seize control of Dalmatia's islands and coastal cities. Despite the conflicts with Hungarians, Venice ultimately secured and maintained its dominance in the region for centuries.

Keywords: Adriatic Sea, Dalmatia, Pietro Orseolo II, Venice, Kingdom of Hungary

Summary: Situated along the northern Adriatic Sea, Dalmatia played a pivotal role in shaping the region's geopolitical, economic, and military dynamics during the medieval period. Its strategic location made it a crucial maritime route and host to vital ports and settlements, attracting the ambitions of neighboring powers. Control of Dalmatia was essential for exerting dominance over Adriatic trade and naval operations, making it a contested region among the Republic of Venice, the Kingdom of Hungary, and the Byzantine Empire. For Venice, Dalmatia was central to securing maritime supremacy. The coastal cities and military bases served as the foundation of Venetian power in the Adriatic, prompting the Republic to launch a series of military campaigns to consolidate its influence. During the rule of Doge Pietro Orseolo II (991–1008), Venice emerged as a dominant power in the region. A significant milestone occurred in 992 when Orseolo secured a Chrysobolla from Byzantine Emperor Basil II. This agreement granted Venetian ships reduced tolls and preferential passage through Byzantine-controlled waters, strengthening the alliance between Venice and Byzantium. Orseolo's subsequent military expedition in 1000 expanded Venetian control over Dalmatian cities, earning him the prestigious title *Dux Veneticorum et Dalmaticorum*—"Doge of the Venetians and the Dalmatians." At the same time, Hungary recognized Dalmatia's importance as a transit point to the northern Adriatic and sought to extend its influence over the region. Following Croatia's annexation into the Kingdom of Hungary in 1102, Hungarian authority in Dalmatia grew, intensifying its rivalry with Venice. By the early 12th century, Hungary emerged as Venice's principal competitor in the northern Adriatic. A decisive moment in this rivalry occurred in 1117 when Hungary defeated Venice near Zara (modern-day Zadar), a conflict in which Doge Ordelafo Falier was killed. This defeat marked a significant setback for Venetian ambitions, exposing the precarious nature of its hold on Dalmatia. The rivalry was further complicated by Dalmatia's status as a Byzantine theme. The Byzantine Empire, long interested in maintaining influence in the region, played a crucial role in the struggle for Dalmatia. Although relations between Venice and Byzantium were initially cooperative, they deteriorated significantly during the reign of Emperor Manuel I Komnenos, who sought to reestablish Byzantine authority over Dalmatia. This policy heightened tensions with Venice and Hungary, both of which had vested interests in the Adriatic. The situation shifted dramatically following the Fourth Crusade in 1204, which weakened Byzantine influence in the Adriatic. As Byzantium shifted its focus elsewhere, the rivalry between Venice and Hungary for control of Dalmatia intensified. As a result of this rivalry, the Venetians established an effective administrative system along the Dalmatian coast, developing an indirect model of governance over the city-states, which allowed them to maintain a prolonged period of dominance until the Peace of Zadar in 1358. The struggle for Dalmatia highlights its pivotal role in medieval geopolitics, as Venice, Hungary, and Byzantium competed for supremacy in the Adriatic. This prolonged rivalry illustrates the broader dynamics of maritime power, trade, and territorial ambition in the medieval Mediterranean.

Giriş

Coğrafi konum itibariyle Venedik şehri Adriyatik Denizi’ndeki lagünlerle çevrili geniş bir hinterlandta kurulmuştur. Bu hinterland Venediklilerin erken tarihten itibaren faaliyette bulunduğu Adriyatik Denizi’ndeki İstria ve Dalmaçya’yla iç içe geçmişti. Dolayısıyla Venediklilere göre hinterlandın güvenliği için Adriyatik’in emniyeti büyük önem teşkil ediyordu. Bizans İmparatoru VII. Konstantin Porphyrogenetos’un “De Administrando Imperio”sunda sekiz şehre “Osor, Krk, Rab, Zadar (Diadora), Trogir (Tetrangourin), Split, Ragusa, Kotor (Decatera)” ayrılan Dalmaçya bölgesi Zadar’da ikamet eden *dux* ya da *archon* payesine sahip bir idareci tarafından yönetilmekteydi. Bölge daha sonra IX. yüzyıldan itibaren strategos yönetimindeki bir Bizans teması hâline gelmiştir (Vedris 2021, 141; Constantine Porphyrogenitus 1967; 125; Ahmetbeyoğlu 2018, 119). Bu dönemde, Adriyatik’teki Bizans hâkimiyetinin yanı sıra, VIII. yüzyılda Venedik de bölgede ticari ve askerî faaliyetlerde bulunan bir donanmaya sahipti. IX. yüzyılın ilk yarısında Bizans’ın Adriyatik’in kuzey kesimiyle bağlantısı eskisi kadar kuvvetli olmadığı zaman, Venediklilerin yanı sıra Hırvat prensliği ve Narentalı korsanlar gibi küçük ölçekli Slav siyasi oluşumları ön plana çıkmaya başladı. Özellikle, Narentalılar, Araplar gibi korsanlık faaliyetinde bulunarak Venediklilerin Adriyatik’teki deniz gücünü tehdit etmekteydiler (Gasparri 2018, 19; Ravegnani 2006, 47; Vedris 2021, 136-137). Venedikliler gibi Bizans da korsanların girişimlerinden dolayı çaresiz konumdaydı. Sicilya’ya gerçekleşen Arap saldırılarının Adriyatik’teki Bizans üslerine sıçramasından endişe eden İmparator Teophilos askerî destek sağlamak amacıyla Patrik Theodosius’u 840 yılında Venedik’e göndermiştir (Ravegnani 2006, 48; Giovanni Diacono 1890, 113-114; Andrea Dandolo 1938b, 150). Daha önce Giovanni Partecipazio (829-836) Narentalı korsanlarla bir barış yapsa da korsanların Venedikli tüccarları öldürmeleri nedeniyle bu barış istenilen neticeye ulaşamadı. 839’da Doçe Pietro Tradonico Hırvatlarla karşı bir saldırı hazırlığına girişmiş ve Hırvat lideri Mislav’la (835-839) barış yapılmıştı. Yapılan bu manevralar Slav saldırılarına bir çözüm getirmemişti (Ravegnani 2006, 48-49; Vedris 2021, 137-138; Giovanni Diacono 1890, 113; Andrea Dandolo 1938b, 150).

Doçe I. Orso Partecipazio (864-881) Hırvatların yeni liderleri Domagoj (864-876) ile barış yaparak yeni saldırıların önüne geçmiştir. Bu dönemde Girit’ten gelen Araplar Brazza Adası’nı yağmalamışlar ve 875 yılında Adriyatik’in kuzeyindeki Grado’yu kuşatmışlardır. Böyle bir durumda Orso Partecipazio’yla yapılan barış da uzun sürmemiş, İstria bölgesi Slavların akınlarına maruz kalmıştır (Ravegnani 2006, 50). Venedik Körfezi ve çevresinde Venedikliler ilk defa Candiano ailesi döneminde hakimiyet kurabilmiştir. II. Pietro Candiano (932-39) İtalya’da Venedik’in ilk rakibi olan Comacchio’yu ortadan kaldırırken, Capodistria’yı ele geçirip İstria’daki korsanları bertaraf etmiştir. Narentalılara karşı ise III. Pietro Candiano (942-959) döneminde 36 sene sonra mücadeleler tekrar başlamış ama bu karşı saldırılar başarısızlıkla sonuçlanmıştır (Lane 1991, 24; Gelichi 2018, 144; Ravegnani 2006, 53). Venediklilerin Adriyatik’te ilk defa ön plana çıkmaları ise Doçe II. Pietro Orseolo (991-1008) zamanına denk gelmiştir. Pietro Orseolo Hırvatlarla daha önce ödenen vergiyi tahsil etmeyi reddetmiş ve Venedik gemilerinin serbest dolaşım hakkını savunmuştur. Bizans İmparatoru II. Basileios döneminde II. Pietro Orseolo 992 tarihli bir Chrysobulla’yla Venedik gemilerinin Bizans topraklarına daha ucuz maliyetle geçmelerine ilişkin bir berat almıştır (Ravegnani 2006, 53-54; Frankopan 2021, 280). Bu berat, Venediklilerin Adriyatik Denizi’ndeki ticaret ağının coğrafi olarak ne denli genişlediğini ortaya koymaktadır. 997 yılından itibaren yaşanan gelişmeler, Venediklilerin ilerleyen yıllarda Dalmaçya’da kuracakları egemenliğin habercisi olmuştur. Bulgar çarı Samuel’in 997’de Bizans’a ait Draç’ı ele geçirip Dalmaçya’yı tehdit altına alması sonucunda 998 yılında II. Basileios karşı hamle olarak II. Pietro Orseolo’yu Dalmaçya’daki temsilcisi kabul etmiştir (Frankopan 2021, 280; Fine Jr 1983, 275).

Venedik'in Adriyatik Denizi ve Batı Balkanlarda Hâkimiyet Kurması

997'de Dalmaçyalı bir elçinin Hırvatlar ve Narentalılar hakkındaki şikâyeti üzerine Venedikliler harekete geçmişlerdir. Dalmaçya şehirleri ismen Bizans'a bağlı olup otonom yapıya sahiptiler. 1000 yılında yapılan bu sefer başarıyla sonuçlanmış, Narentalı korsanlar mağlup edilmiş ve Dalmaçya şehirleri Venedik hakimiyetini tanımıştır. Bunun ardından II. Pietro Orseolo "Dux Veneticorum et Dalmaticorum: Dalmaçyalıların ve Venediklilerin Doçe'si" ünvanını elde etmiştir. Özellikle 1002 yılında Arapların, Bizans'ın Güney İtalya'daki katepanlık merkezi Bari'yi kuşatması sırasında Venediklilerin sağladığı yardım sayesinde, Pietro Orseolo ile Bizans arasındaki ilişkiler olumlu bir seyir izlemiş; bu sayede Venedikliler, Dalmaçya'da Bizans'ın resmî temsilcisi konumuna gelmişlerdir (Ravegnani 2006, 54-55; Andrea Dandolo 1938a, 361; Fine Jr 1983, 276). Venedikliler bölgede kuvvetli hâle geldiği sırada yeni sorunlar ortaya çıkmış, Hırvat hükümdarları III. Kresimir ve Gojislav dönemlerinde Dalmaçya üzerinde yeni bir hâkimiyet mücadelesi başlamıştır. Hırvatların da bölgede kuvvetli hâle gelmesinden endişelenen Venedikliler 1018'de Dalmaçya'ya hücum etmiştir. Buna rağmen, 1024'te patlak veren iç savaş, bölgedeki Venedik nüfuzunun zayıflamasına yol açmış, Bizans vassalı Kresimir'in otoritesi ise güçlenmiştir (Fine Jr 1983, 276-277).

İmparator II. Basileios'un (976-1025) uzun süren iktidarından sonra Bizans askerî açıdan bir gerileme dönemine girmiş ve Hırvatlar bölgede güç kazanmıştır. Kresimir'in ardılı I. Stjepan (1030-58) babasının aksine Bizans aleyhtarı bir siyaset izlemiştir. Bu nedenle Bizans karşı hamle olarak Stjepan'ın oğlu IV. Kresimir (1058-1074) ile ittifak kurmuştur. Bizans'ın Dalmaçya'daki otoritesi artık sadece *de facto* olarak devam etmektedir. Bu durumun nedeni, Anadolu'daki Selçukluların ve Güney İtalya'daki Normanların Bizans'a karşı harekete geçmesiydi. 11. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Güney İtalya'da kümelenen Normanlar aynı yüzyılın son çeyreğinde yarımada'nın güneyinde sistematik seferlere başlamışlardır (Fine Jr 1983, 278-279). Bölgeyi tamamen ele geçirmelerinden sonra Normanlar Bizans'ın Balkanlardaki topraklarına da akınlar düzenlemişlerdir. Puglia ve Calabria Dükü Robert Guiscard liderliğindeki Normanlar, 1081 yılında Adriyatik kıyısındaki Draç'a çıkarma yapmış; Guiscard, ayrıca oğlu Boemondo'yu Avlonya'ya göndermiştir. Normanlar yaptıkları bu ilk hücumlarda Korfu'yu almayı başarmışlardır. Kuşatma altındaki Draç'ı savunmak amacıyla Venedik Doçe'si Domenico Selvo liderliğinde bir Venedik donanması bölgeye gelmiştir. Uzun süren kuşatmalar neticesinde Normanlar 8 Şubat 1082 tarihinde Draç'ı almayı başarmış, I. Alexios Komnenos ise Ohrid'e çekilmiştir (Ravegnani 2006, 57-58, 61; Anna Komnene 2009, 109-112, 116-117, 127-128).

Venediklilerin Draç kuşatması sırasındaki bu yardımı I. Alexios Komnenos'un (1081-1118) onlarla iyi ilişkiler geliştirmesini sağlamıştır. 1082'de Alexios Komnenos Venedik'e verdiği Chrysobulla'yla Venedikli tüccarların serbest bir şekilde imparatorluk sularında dolaşmalarına izin vermiş, bu durum Venedik'in doğu ticaretinde birinci konuma gelmesine neden olmuştur. (Ravegnani 2006, 65-66; Özdemir 2020b, 428) Aynı dönemde, Bizans'ın batı sınırlarında da dikkat çekici gelişmeler yaşanmıştır. Macar Kralı I. Laszlo'nun 1091 yılında Hırvatistan'ı istila etmesinden sonra Macarların Dalmaçya bölgesi üzerindeki nüfuzu artmıştır. Ayrıca, Bizans İmparatoru Alexios'un oğlu II. Ioannes (1118-1143) ile evlenen Macar prensesi Piroška sayesinde Macar-Bizans ilişkileri olumlu bir vaziyet almıştır (Moravcsik 1970, 69-70). Bu durumdan faydalanan Macar Kralı Kalman, 1105 yılında Dalmaçya'yı ele geçirerek bölgedeki yerleri işgal etmiştir. Bunun üzerine çaresiz kalan Venedikliler, Bizans'tan yardım istemek amacıyla 1112 yılında Grado Patriği Giovanni Gradenigo'yu elçi olarak Konstantinopolis'e göndermişlerdir. Üç sene sonra 1115 yılında Venedik Doçe'si Ordelafo Falier Dalmaçya'ya yeni bir sefer başlatmış ve Split, Trogir, Arbe ile Dalmaçya'nın geri kalanını ele geçirmiştir. Bunun üzerine Macarlar

Venediklilere karşı harekete geçmişler ve onları Zadar yakınlarında yenmişlerdir (1117). Yapılan bu mücadelede Ordelaaffo Falier hayatını kaybetmiştir. Savaşın sonucunda 1118 yılında beş yıllık bir ateşkese varılmıştır (Ravegnani 2006, 78-79).

Alexios Komnenos'un ölmesi ve II. Ioannes Komnenos'un tahta geçmesiyle Venedik ve Bizans ilişkileri olumsuz bir vaziyet almıştır. Venedikliler, 1082'de kazandıkları ayrıcalıkların yeniden tanınmasını istemek için 1119 yılında imparatora bir elçilik heyeti göndermişlerdir. İmparator Ioannes'in Venediklilerin teklifini reddetmesinden sonra Doçe Domenico Michiel (1117-1130) döneminde Venedik ve Bizans arasında bir savaş patlak vermiştir. Venedik donanmasının Korfu'yu kuşatmasından rahatsız olan Ioannes Komnenos Venediklilere düşmanca muamele edilmesini emretmiştir. Doçe Michiel 1121 Paskalyasında Rodos'a saldırmış ve Bizans'a ait diğer yerlere akınlarda bulunmuştur. Buna rağmen gerginlik uzun sürmemiş ve Venediklilere Ağustos 1126 tarihinde yeni bir Chrysobulla daha verilip savaş durumundan çıkmıştır (Özer 2020, 438; Ravegnani 2006, 79-81; Yener 2023, 232). Michiel'e bağlı birlikler, savaş sırasında Haçlıların savunduğu Yafa'ya destek göndermiş ve Mısır kuvvetlerinin yenilmesine katkıda bulunmuştur. Venedik güçleri bu yardımın ardından Kudüs Krallığı orduları tarafından kuşatılan Sur kentinin ele geçirilmesinde de rol oynamışlardır (Lane 1991, 33-34). Bu sırada Adriyatik'in kuzeyinde Macarlar kralları II. Istvan (1116-1131) döneminde Venediklilerin meşguliyetinden istifade ederek 1124'te Dalmaçya'yı istila etmişlerdir. Venedik Doçe'si Domenico Michiel'in saldırıya tepkisi hızlı olmuş ve Macar Krallığı'nın eline geçen Split ile Trogir gibi Dalmaçya kentleri geri alınmıştır. Mücadelenin sonucunda II. Istvan on yıldır süren savaşı sonlandırmak için 1125'te Venediklilerle barış yapmıştır (Stephenson 2004, 204; Yener 2023, 231). Venedik ve Macarlar arasında yapılan bu savaştan sonra 1127-1129 yıllarında Bizans ve Macarlar arasında bir savaş patlak vermiştir. Savaşın nedeni olarak Macar Kralı II. Istvan'ın Konstantinopolis'e iltica eden Almos için yaptığı iade talebinin imparator tarafından kabul edilmemesi ya da Macar tüccarların Branicevo'da saldırıya uğraması gösterilmektedir. Khoniates'in aktardığına göre Macarlar Tuna Nehri'ni geçip Branicevo'yu yağmalamışlar ve Serdica'ya (Sofya) hücum etmişlerdir. Diğer bir Bizans kronik yazarı Kinnamos ise Macar saldırısının Belgrad'dan başladığını belirtmektedir. Ioannes Komnenos bunun üzerine karşı saldırıya geçmiş ve Branicevo'nun karşısındaki Karas Nehri şeridinde Macarları mağlup etmiştir. Savaşın sonucunda Sirmion ve Semlin şehirleri dışında Khramos kalesi Bizans'ın eline geçmiştir (Stephenson 2004, 206-207, 209; Yener 2023, 232; Özer 2020, 438-439; Moravcsik 1970, 78; Niketas Khoniates 2020, 11; John Kinnamos 1976, 18; Şenol 2018, 171-172).

Macar Krallığı tahtına II. Istvan'ın ardından II. Bela (1131-1141) geçmiştir. Bela ile karısı Helena'nın ortak yönetimi döneminde Dalmaçya'ya saldırılmış, bundan dolayı 1136-37 yıllarında yeni bir Venedik-Macar Savaşı patlak vermiştir. Savaşın sonucunda Macarlar Dalmaçya'nın bir kısmını ele geçirmişlerdir (Engel 2001, 50). Bunu II. Geza yönetiminde (1141-1162) 1149-1155 yıllarındaki yeni bir Bizans-Macar Savaşı izlemiştir. Savaşın ardından Bizans taraftarı aristokratik bir grubun çıkardığı iç savaş patlak vermiştir. Bu grubun amacı kral olarak Geza'nın kardeşi Istvan'ı (IV. Istvan) seçmekti (Engel 2001, 50-51). Geza'nın ölümünden sonra en büyük oğlu III. Istvan tahta geçmiştir. Buna rağmen, o da taht kavgası nedeniyle önce amcalarına karşı mücadele etmiş ve Székesfehérvár Savaşı'nda IV. Istvan'ı yendikten sonra 1163 baharında Macar Krallığı'nın kontrolünü yeniden ele geçirmiştir. Gelişmelerle yakından ilgilenen Bizans İmparatoru Manuel Komnenos ileride stratejik bir araç olarak kullanmak amacıyla Istvan'ın Dalmaçya ve Hırvatistan dükü olan kardeşi Bela'yı korumasına almak istemiş, Istvan'ın onayıyla Bela Konstantinopolis'e gönderilmiştir (Engel 2001, 52; Magdalino 1993, 79). Bununla birlikte, Istvan İmparator Manuel ile yaptığı antlaşmaya uymamış; 1164 ve 1165 yıllarında Sirmium ve Zeugminon'a akınlar düzenleyerek Bela'nın Dalmaçya'daki egemenliğini tanımamıştır.

Saldırıdan dolayı Manuel Komnenos Serdica'da büyük bir ordu hazırlamış ve savaş için Andronikos Kontostephanos'u görevlendirmiştir. Sonuç olarak, Kontostephanos'un kuvvetleri 1167'de gerçekleşen Sirmium Savaşı'nda galip gelerek Dalmaçya bölgesini Bizans hâkimiyetine sokmuştur (Schmidt 2022, 165; Makk 1989, 91, 100; Magdalino 1993, 80; Engel 2001, 53).

Dalmaçya'daki Bizans hâkimiyeti, bölgeyi hedef alan Venedikliler arasında büyük bir hoşnutsuzluğa yol açmıştır. Nitekim bu tarihten sonra Venedikliler, Manuel Komnenos'un desteğiyle iktidara gelmiş olmasına rağmen, 1171'den itibaren Bizans'a karşı harekete geçecek olan Sırpların büyük zupanı Stefan Nemanja (1166-1196) ile yakın ilişkiler kurmuştur (Yener 2023, 238; Papageorgiou 2015, 241-242). Ayrıca, 1167 yılında Norman tehlikesine karşı Venediklilerden yardım isteyen Bizans elçileri Venedik Doçe'si II. Vitale Michiel tarafından reddedilmiş, doçe'nin oğulları Macar prensesleriyle evlendirilmiştir. Bunun üzerine Manuel Komnenos Venediklilere elçiler gönderip durumun düzeltilmesini ve eski ticari hakların devamını taahhüt etmiş, Venedik'in gönderdiği elçiler Sebastiano Ziani ve Orio Mastropiero Konstantinopolis'te kabul edilmiştir. Buna rağmen, bunun bir kandırmaca olduğu çok geçmeden anlaşılmış ve Manuel Komnenos'un emriyle 12 Mart 1171'de sarayda bulunan tüm Venedikliler tutuklanmıştır. (Ravegnani 2006, 88) Öte yandan, İmparator Manuel Mayıs 1170'te Cenevizlilere Konstantinopolis'te bir mahalle ve çeşitli ticari imtiyazlar tanıyan bir Chrysobulla yayımlamış, aynı yılın Temmuz ayında benzer ayrıcalıkları Pisalılara da vermiştir. Venediklilerin, Cenevizlilere ait mülklere zarar vermesi ve verdikleri zararın karşılığını ödemeyi reddetmeleri üzerine, Manuel Komnenos söz konusu tutuklama kararını almıştır. Böylece 1171-75 yıllarına denk gelen bir Bizans-Venedik Savaşı patlak vermiştir. Doçe II. Vitale Michiel kuvvetli bir donanmayla önce Bizans'ın ele geçirdiği Dalmaçya'ya saldırmış, Trogir'i yağmalamış ve Ragusa'yı kuşatmıştır (Özdemir 2024, 350-351; Ravegnani 2006, 89-91). Bunun ardından Venedik donanması Euboea'ya (Eğriboz) gelerek burayı kuşatmış, Bizanslı yetkililerin aracılığıyla Konstantinopolis'e yeni bir elçilik heyeti gönderilmiştir. Bu elçilik heyetinin çabaları sonuçsuz kaldığı için Sakız'dan Panagia'ya geçip orada bekleyen donanma bu sefer Enrico Dandolo ve Filippo Greco'yu elçi olarak göndermiştir. Diplomatik temasların sonuçsuz kalmasının yanı sıra, bölgede etkili olan bir salgın hastalığın yayılması nedeniyle elçilik heyeti uzun süre beklemekten vazgeçmiş ve Venedik'e dönme kararı almıştır. Dönüş sırasında Venedik donanması Bizans gemilerinin hücumuna maruz kalmış ve mağlup bir şekilde Venedik'e dönmüştür (Ravegnani 2006, 91-92). Bizans-Venedik Savaşı'ndan istifade eden ve Kutsal Roma-Germen İmparatoru Friedrich Barbarossa (1155-1190) ile Macarların desteğini alan Sırp zupanı Nemanja aynı dönemde Dalmaçya'ya saldırıp Split'i ele geçirmiştir. Bununla birlikte, Venedik donanmasının Bizans'a karşı aldığı mağlubiyet ile Manuel Komnenos'un Macar Krallığı tahtına III. Bela'yı geçirmesinden dolayı tek başına kalan Nemanja imparatora af dileyip önce Konstantinopolis'e götürülmüş daha sonra da Sırbistan'a dönmüştür (Yener 2023, 238; Papageorgiou 2015, 242; Magdalino 1993, 79).

Manuel Komnenos'un ölümünün (1180) ardından Balkanlarda büyük bir değişim kendisini göstermiştir. Macar Kralı III. Bela Dalmaçya'yı hâkimiyeti altına alırken Zadar önce Venediklilerin daha sonra 1181'de Macarların kontrolü altına girmiştir. Stefan Nemanja yönetiminde Sırbistan bağımsız bir ülke olmuş ve 1186'da Bulgarlar Bizans yönetiminden çıkarak Kuman kökenli Asen kardeşler liderliğinde kayda değer bir güç oluşturmuşlardır (Fine Jr 1987, 6; Demirkent 2005, 22-23; Engel 2001, 53). Normanlar, Güney İtalya'dan getirdikleri kuvvetlerle 1185'te Draç'a saldırmış ve Norman donanması, Korfu'yu işgal ettikten sonra Selanik'e doğru ilerlemiştir. Bunun ardından 24 Ağustos 1185'te Selanik kuşatılmış, yağmalanmış ve halkının büyük bölümü katledilmiştir. 1180-1190 arasında Macarlarla hareket eden Sırplar ise Stefan Nemanja liderliğinde Makedonya bölgesini ele geçirmiştir. Ardından,

1189'da Dukljan Hanedanı'nın sona erdiği Zeta'yı zapt ederek burayı Nemanja'nın Raska Devleti'ne katmışlardır. Kıyıya ulaştıktan sonra, Stefan'a bağlı Sırp güçleri Kotor, Ulcinj ve Bar'ı ele geçirmiştir. Güney Dalmaçya'nın Sırp nüfuzuna girmesinin en önemli sonucu, 1185 yılında gerçekleşen ve sonucu belirsiz kalan Ragusa kuşatmasıdır (Fine Jr 1987, 7-8).

Venedik'in Doğu Roma Topraklarında Egemenliği

Bizans İmparatoru I. Andronikos'un Konstantinopolis'teki bir ayaklanmayla tahttan indirilmesinden sonra yeni imparator Angelos Hanedanı'ndan II. Isaakos Angelos olmuştur. Isaakos, Bizans'ın Venediklilerle olan önceki husumetini sonlandırmayı amaçlamıştır. Kutsal Roma Germen İmparatorluğu'nun müstakbel hükümdarı VI. Heinrich'in, Norman prensesi Konstanza ile evlenerek Güney İtalya'da Hohenstaufen egemenliği kurma ihtimali, Venediklileri rahatsız ediyordu. Bu nedenle, onlar da bir ittifak arayışına girmeye meyilli hâle gelmişlerdi. Bunun sonucunda, Şubat 1187 tarihinde İmparator Isaakos tarafından Venediklilere eski ticari imtiyazları geri alacaklarına dair üç ayrı Chrysobulla verilmiştir (Brown 1896, 113-114; Nicol 1988, 111).

Dalmaçya'nın Macar Krallığı'nın egemenliğine girmesi ve Zadar'ın Macar kontrolüne geçmesiyle birlikte, 1202 yılında Zadar yeniden Venedik'in hâkimiyetine girene dek uzun süren bir savaşlar silsilesi başlamıştır. Venedik Doçe'si Orio Mastropiero döneminde 1187 ve 1190 yıllarında Zadar iki defa kuşatılsa da alınamamıştı. Öte yandan, Zadar'la 1188'de antlaşma yapan Pisa'nın Venedik'e karşı bölgede bir üs kurmak istemesi en önemli güvenlik meselesi hâline geldi (Madden 2012, 98; Angold 2021, 310). Nitekim, Orio Mastropiero'dan sonra doçe olan Enrico Dandolo'nun ilk teşebbüsü 1193 yılında Zadar'ı başarısız bir şekilde kuşatmak olmuştur. Dandolo Zadar hedefi dışında, Isaakos'tan tahtı gasp eden III. Alexios'a (1195-1203) elçilik heyetleri göndererek, 1187 yılında Venedikli tüccarlara verilen imtiyazların yenilenmesini istemiştir. 27 Eylül 1198 tarihli Chrysobulla ile bu amacına ulaşmış olsa da, benzer imtiyazların daha önce 1192-93 yıllarında Cenevizlilere ve Pisalılara verilmesi, Venedik tarafında hoşnutsuzluk yaratmıştır (Madden 2012, 98-99; Nicol 1988, 119, 121; Özdemir 2020a, 127). Venedik için Zadar'ın ele geçirilmesi, Adriyatik'teki ticaret yollarının güvenliği ve bölgesel nüfuzun güçlendirilmesi açısından stratejik önem taşımaktaydı. Bununla birlikte, bu hedefi gerçekleştirmek için gerekli askerî ve siyasi koşullar tam olarak oluşmamıştı. Bu ortamda 1202 yılında başlayan IV. Haçlı Seferi, Venedik için yeni bir fırsat doğurmuştur (Madden 2003, 128). Haçlı kafilesi, Mısır'ı ele geçirerek Kutsal Topraklar'a ulaşmayı hedeflemiştir. Bu amaç doğrultusunda, nakliyat için gemi temin etmek üzere Venedik ile iletişime geçilmiştir. Haçlıların önde gelen ismi ilk başta Champagne kontu III. Thibaut'ydu. Thibaut'nun ölmesiyle Monferrat markisi Bonifacio Haçlılara liderlik etmiştir. Ayrıca, Haçlıların sipariş ettikleri filonun bedelini ödeyecek maddi güce sahip olmadıklarını fark eden Enrico Dandolo, bu durumu fırsat bilerek seferin yönünü değiştirmiş ve 1183'ten beri ele geçirilmeye çalışılan Zadar'ı kuşatma altına almıştır (Ravegnani 2006, 103-106; Evergates 1995, 360; Geoffroi de Villehardouin ve Henri de Valenciennes 2008, 4, 6-7, 10, 12, 14; Madden 2004, 104). IV. Haçlı Seferi, Balkanlar ve Adriyatik üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Venedik, Dalmaçya adaları ve Ragusa üzerinde hakimiyet kurmuş; Draç, Korfu ve Girit Adası'nı da egemenliği altına almıştır. Bu tarihten itibaren Venediklilerin Dalmaçya bölgesi üzerindeki hakimiyeti Venedik-Macar savaşının sona erip Zadar Barışı'nın yapıldığı 1358 yılına kadar çeşitli ayaklanmalara rağmen sürmüştür (Ivetic 2014, 74-75, 80).

Sonuç

11. ve 12. yüzyıllarda Venediklilerin Dalmaçya ve Adriyatik Denizi'ndeki siyasi ve askerî faaliyetleri, Akdeniz dünyasının siyasi ve ekonomik yapısı üzerinde uzun vadeli etkiler yaratmıştır. IX ve X. yüzyıllarda Arap ve Narentalı korsanlara karşı yürütülen mücadeleler sonucunda bölge, önemli ölçüde Venedik nüfuzu altına girmiştir. Buna rağmen bu hâkimiyet, 12. yüzyılın başlarında Hırvatistan'ı ilhak eden Macar Krallığı tarafından sınırlandırılmış; Macarlar, bölgede artan etkileriyle Venediklilerle doğrudan bir rekabet içerisine girmiştir. Söz konusu mücadelelerin bir diğer önemli boyutu ise Venedik ile Bizans arasındaki ilişkiler olmuştur. Dalmaçya'nın tarihsel olarak bir Bizans teması niteliğinde olması, Venedik ile Macar Krallığı'nı kaçınılmaz olarak Bizans'ın çıkarlarıyla karşı karşıya getirmiştir. Komnenos Hanedanı dönemine kadar Venedik-Bizans ilişkileri genellikle iş birliği temelinde sürse de, İmparator Manuel Komnenos'un bölgede yeniden hâkimiyet kurma çabaları bu ilişkilerde ciddi bir kırılma yaratmıştır. Bizans'ın, Venedik'in Adriyatik'teki gücünü sınırlamaya yönelik hamleleri, iki taraf arasında siyasi ve askerî çatışmaların yaşanmasına neden olmuştur. Bu çatışmaların en dikkat çekici sonucu, IV. Haçlı Seferi (1202–1204) olmuştur. Seferi kendi çıkarlarına uygun şekilde yönlendiren Venedikliler, Dalmaçya ve Adriyatik Denizi üzerinde kontrol sağlamayı başarmışlardır. Seferin ardından Venedik, Dalmaçya kıyılarındaki şehirlerde kalıcı bir egemenlik kurmuş; ekonomik ve siyasi açıdan bölgedeki en güçlü aktör hâline gelmiştir. Şehir devletleri üzerinde dolaylı bir yönetim modeli geliştirerek etkili bir idari yapı tesis eden Venedik, 1358 Zadar Barışı'na kadar bu egemenliğini sürdürmüştür. Bu hâkimiyet özellikle kıyı bölgelerinde güçlü bir şekilde hissedilmiş; buna karşın iç kesimlerin büyük bir bölümü Macar Krallığı'nın nüfuzu altında kalmıştır. Sonuç olarak, 12. yüzyıldan itibaren Dalmaçya'da önemli bir etki alanı oluşturan Macar Krallığı, Venedik'in bölgede mutlak bir egemenlik kurmasını büyük ölçüde engellemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

- Ahmetbeyoğlu A. 2018, “De Administrando Imperio Adlı Eserin Türk Tarihi İçin Önemi”, *Türk Dünyası Araştırmaları/TDA*, 119(234), 109-126.
- Andrea Dandolo. 1938a, “Chronicon Brevis aa. 46-1342 d.C.” *Raccolta degli Storici Italiani dal 500-1500*, c.12, ed. Ester Pastorello, Bologna, 333-373.
- Andrea Dandolo. 1938b, “Ducis Venetiarum Chronica per extensum descripta (aa. 46-1280 d.C.)”, *Raccolta degli Storici Italiani dal 500-1500*, c.12, ed. Ester Pastorello, Bologna, 1-327.
- Angold M. 2021, “Venice in the Twelfth Century Between the Adriatic and the Aegean”, *Byzantium, Venice and the Medieval Adriatic: Spheres of Maritime Power and Influence, c. 700-1453*, ed. Magdalena Skoblar, Cambridge, 296-315.
- Anna Komnene. 2009, *The Alexiad*, Çev. E. R. A. Sewter, London.
- Brown H. F. 1896, *Venice an Historical Sketch of the Republic*, Second Edition, London.
- Chapin L. F. 1991, *Venice a Maritime Republic*, Baltimore and London.
- Constantine Porphyrogenitus. 1967, *De Administrando Imperio*, Çev. R. J. H. Jenkins, Washington.
- Demirkent I. 2005, “14. Yüzyıla Kadar Balkanlar'da Bizans Hakimiyeti”, *Bizans Tarihi Yazıları*, İstanbul, 17-30.
- Engel P. 2001, *The Realm of St. Stephen a History of Medieval Hungary 895-1526*, Çev. Tamas Palosfalvi, London-New York.
- Evergates T. 1995, “Champagne”, *Medieval France: An Encyclopedia*, ed. William W. Kibler, New York & London, 357-362.
- Fine Jr J. V. A. 1983, *The Early Medieval Balkans: A Critical Survey from the Sixth to the Late Twelfth Century*, Ann Arbor.

- Fine Jr J. V. A. 1987, *The Late Medieval Balkans: A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*, Ann Arbor.
- Frankopan P. 2021, "the Rise of Adriatic", *Byzantium, Venice and the Medieval Adriatic: Spheres of Maritime Power and Influence, c. 700-1453*, ed. Magdalena Skoblar, Cambridge, 276-295.
- Gasparri S. 2018, "The First Dukes and the Origins of Venice", *Venice and Its Neighbors from the 8th to 11th Century Through Renovation and Continuity*, eds. Sauro Gelichi, Stefano Gasparri, Leiden & Boston, 5-26.
- Gelichi S. 2018, "Comacchio: A Liminal Community in a Nodal Point during the Early Middle Ages", *Venice and Its Neighbors from the 8th to 11th Century Through Renovation and Continuity*, eds. Sauro Gelichi, Stefano Gasparri, Leiden & Boston, 142-167.
- Geoffroi de Villehardouin & Henri de Valenciennes. 2008, *IV. Haçlı Seferi Kronikleri*, Çev. A. Berktaş, İstanbul.
- Giovanni Diacono. 1890, "Cronaca Veneziana", *Cronache Veneziane Antichissime*, c.1, ed. G. Monticolo, Roma, 59-171.
- Ivetic E. 2014, *Adriatico Orientale Atlante Storico*, Collana degli Atti, N. 37, Rovigno.
- John Kinnamos. 1976, *Deeds of John and Manuel Comnenus*, Çev. C. M. Brand, New York.
- Madden T. F. 2003, *Enrico Dandolo & the Rise of Venice*, Baltimore.
- Madden T. F. 2004, "The Fourth Crusade: A Tragic Misfire", *Crusades: The Illustrated History*, ed. T. F. Madden, Ann Arbor, 100-16.
- Madden T. F. 2012, *Venice a New History*, London.
- Magdalino P. 1993, *The Empire of Manuel I Komnenos, 1143-1180*, Cambridge-New York.
- Makk F. 1989, *The Árpáds and the Comneni: Political Relations between Hungary and Byzantium in the 12th century*, Çev. György Novák, Budapest.
- Moravcsik G. 1970, *Byzantium and the Magyars*, Amsterdam.
- Nicol D. M. 1988, *Byzantium and Venice a study in diplomatic and cultural relations*, Cambridge-New York.
- Niketas Khoniates. 2020, *Historia (Ioannes ve Manuel Komnenos Devirleri)*, Çev. F. Işıltan, Ankara.
- Özdemir H. Ö. 2020a, "Bizans İmparatorluğu'nun Venedik'e Verdiği Ticarî İmtiyazlar (Chrysobullar); Angelos Hanedanı Devri (1185-1204)", *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 13, 113-134.
- Özdemir H. Ö. 2020b, "Bizans İmparatorluğu'nun Venedik'e Verdiği Ticarî İmtiyazlar (Chrysobullar); Komnenos Hanedanı Devri", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, c. 3, sy. 2, 424-434.
- Özdemir H. Ö. 2024, "XII. Yüzyılda Bizans-Pisa İlişkileri", *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 43(77), 335-362.
- Özer B. Y. 2020, "II. Ioannes Komnenos Dönemi Bizans-Macar İlişkileri Ve Sırp İsyanı (1127-1129)", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 435-441.
- Papageorgiou A. 2015, "The Image of Serbs during the Reign of Manuel I (1143-1180)", *Fragmenta Hellenoslavica*, 2, 239-250.
- Ravegnani G. 2006, *Bisanzio e Venezia*, Bologna.
- Schmidt T. 2022, "Performing Military Leadership in Komnenian Byzantium: Emperor Manuel I, His Generals, and the Hungarian Campaign of 1167." *Dumbarton Oaks Papers* 76, 163-179.
- Stephenson P. 2004, *Byzantium's Balkan Frontier: A Political Study of the Northern Balkans, 900-1204*, New York & Cambridge.
- Şenol M. 2018, *Macar Kroniki Chronica Hungarorum: Birinci ve İkinci Bölümlerin Tercüme ve Değerlendirmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi. İstanbul
- Vedris T. 2021, "Provincia Iadrensis: Heir of Roman Dalmatia or a Stillborn Child of Byzantine Early Medieval Adriatic Policy?", *Byzantium, Venice and the Medieval Adriatic: Spheres of Maritime Power and Influence, c. 700-1453*, ed. Magdalena Skoblar, Cambridge, 133-172.
- Yener A. 2023, "İmparator I. Manuel Komnenos'un Balkan Politikası", *Tarih ve Gelecek Dergisi* 9(1), 229-243.

Şefkat mi, Küçümseme mi?
Yaşçı Dil (*Elderspeak*) Kavramının Türkçe Literatüre Kazandırılması

Compassion or Condescension?
Introducing the Concept of Elderspeak into the Turkish Scholarly Discourse

Çağlar ÖZBEK*
Müesser ÖZCAN**
Elif Aylin YÜCE YÖRÜK***
Sibel ARGUVANLI ÇOBAN****
Ümmühani ÖZEL TÜRKCÜ*****

Öne Çıkanlar:

- Yaşçı dil, yaşlı ayrımcılığının göz ardı edilmiş önemli bir boyutudur.
- Yaşçı dil kullanımı, yaşlılar üzerinde olumsuz etkilere neden olmaktadır.
- Ülkemizde yaşçı dil kullanımını ortaya koyan tanımlayıcı çalışmalara gereksinim vardır.
- Yaşçı dil kullanımına yönelik eğitim müdahaleleri yaşlı ayrımcılığını önlemeye katkı sağlayabilir.

Öz: Yaşlılık çalışmaları, özellikle son 30 yılda hızla artan bir önemde bilimin alanına girmiştir. Akademik dünyanın uzunca bir süredir hemhâl olduğu bu alan, son yıllarda sosyal bilimlerin de ilgisinin artmasıyla disiplinlerarası bir hâle bürünmüştür. Yaşlı ayrımcılığı ise toplumsal alanda, özellikle COVID-19 pandemisi ve sonrasında oldukça görünür hâle gelmiştir. Geleneksel toplumlardan, sanayileşmiş/kentleşmiş modern toplumlara doğru evrilen sürecin yaş ve yaşlı ayrımcılığını ortaya çıkardığı söylenebilir. Yaşlı ayrımcılığı sadece bireysel olarak değil kurumsal olarak da uygulanmaktadır. Sağlık hizmetlerini sağlayıcılar başta olmak üzere, yaşlı bireylerle iletişim hâlinde olan herkesin yaşlı ayrımcılığının aktörü olabileceği kabul edilmektedir. Bu derleme yaşlı ayrımcılığının farklı bir kategorisi olarak ortaya çıkan “yaşçı dil” (*elderspeak*) kavramını Türkçe literatüre kazandırmak, yeni çalışmalara öncü olmak, dil ve iletişim üzerinden oluşan yaşlı ayrımcılığına dikkat çekmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yaşçı dil, Yaşlı ayrımcılığı, Yaşlılık, İletişim.

Highlights:

- Elderspeak is an important yet overlooked aspect of ageism.
- Use of elderspeak has negative effects on the elderly.

* Doç. Dr. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü, Yönetim ve Çalışma Sosyolojisi ABD, Muğla, caglar@mu.edu.tr. ORCID: 0000-0003-2136-2505

** Prof. Dr. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Temel Tıp Bilimleri Bölümü, Tıp Tarihi ve Etik ABD, Muğla, muesserozcan@mu.edu.tr. ORCID: 0000-0002-2401-7101

*** Uzman Dr. Muğla İl Sağlık Müdürlüğü / Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yaşlı Sağlığı ABD, Muğla, elifaylinyuce@hotmail.com. ORCID: 0000-0001-9970-9455

**** Prof. Dr. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Fethiye Sağlık Bilimleri Fakültesi, Gerontoloji Bölümü, Gerontoloji ABD, Muğla, sibelarguvanlicoban@mu.edu.tr. ORCID: 0000-0002-8844-4153

***** Prof. Dr. Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Tıp Fakültesi, Temel Tıp Bilimleri Bölümü, Tıbbi Biyokimya ABD, Muğla, ummuhani@mu.edu.tr. ORCID: 0000-0003-2244-7965

- There is a need for descriptive studies that reveal the use of elderspeak in our country.
- Educational interventions on the use of elderspeak can contribute to prevention of ageism.

Abstract: The field of aging studies has garnered significant scholarly attention, particularly over the past three decades. While this domain has long been a focus of medical sciences, it has increasingly evolved into an interdisciplinary field with the growing engagement of social sciences. Ageism has become particularly visible in societal discourse, especially during and after the COVID-19 pandemic. The transition from traditional societies to industrialized and urbanized modern societies has played a crucial role in the emergence of age discrimination. Ageism manifests not only at the individual level but also at an institutional one. It is widely acknowledged that individuals who interact with older adults, particularly healthcare providers, may inadvertently or systematically contribute to ageist practices. This review aims to introduce the concept of “*yaşçı dil*” (elderspeak) which has emerged as a different category of ageism, to the Turkish literature, to pioneer new studies, and to draw attention to ageism that occurs through language and communication.

Keywords: Elderspeak, Ageism, Old age, Communication.

Summary: The term "elderspeak", which describes a specific communication style used by caregivers when interacting with older adults, particularly those with cognitive impairments, has its roots in societal attitudes toward aging and older individuals. This communication style is characterized by simplified language, exaggerated intonation, and affectionate terms that are often perceived as patronizing. The concept of elderspeak emerged from the observation that caregivers frequently modify their speech patterns when addressing older adults, especially individuals with dementia. While these modifications typically aim to convey warmth and support in interactions, they may unintentionally reinforce negative stereotypes about aging and cognitive decline (Schroyen *et al.* 2016; Zhang *et al.* 2020). Research has shown that elderspeak can lead to increased feelings of powerlessness and reduced self-esteem among older adults, as they may perceive this form of communication as infantilizing (Williams *et al.* 2009; Shenoy *et al.* 2023).

The academic studies on elderspeak began in the late 20th century, as researchers such as Hummert and Ryan (1996) laid the groundwork for understanding its defining characteristics and effects. Their studies highlighted the linguistic features of elderspeak, including diminutives, collective pronouns, and exaggerated prosody—elements frequently used by caregivers to facilitate communication with older adults (Fukaya *et al.* 2004; Fukaya *et al.* 2009). Subsequent research expanded upon these foundational studies, examining the impact of elderspeak on residents' behaviors, particularly in nursing home settings where this communication style is highly prevalent (Williams *et al.* 2009; Williams *et al.* 2017).

The recognition of elderspeak as a form of ageism has led to calls for more person-centered communication approaches in elder care. Interventions aimed at reducing the use of elderspeak and promoting respectful communication have been developed and implemented across various healthcare settings. For instance, training programs for nursing staff have been designed to raise awareness about the consequences of elderspeak and to encourage the use of more respectful and engaging communication strategies (Alden & Toth-Cohen 2014; Happ 2022). These initiatives are crucial in fostering an environment that respects the dignity and autonomy of older adults, ultimately enhancing their quality of life and care experiences (Noriega *et al.* 2023).

In conclusion, elderspeak is deeply intertwined with societal attitudes toward aging and older adults. Although often used with good intentions, the consequences of elderspeak practices highlight the need for a transition toward more respectful and person-centered communication in elder care. Ongoing research and educational initiatives are essential to addressing the complexities of this communication style and promoting a more equitable approach to interacting with older individuals. This review advocates for the adoption of the term “*yaşçı dil*” in Turkish discourse as a direct equivalent to the internationally recognized “elderspeak” with an emphasis on its inherently discriminatory nature. Additionally, it asserts that educational programs implemented in Türkiye will serve as valuable interventions in preventing ageism.

Giriş

Yaşlılık ve yaşlanma olguları uzun yıllardır biliminin odağında yer almaktadır. Sosyal bilimler alanında yaşlılık genel olarak toplumsal düzlemdeki dezavantajlılığı tanımlamak için kullanılmaktadır. Bununla birlikte geleneksel toplumlarda yaşlı bireylere çoğunlukla büyük bir saygı gösterilir. Yaşça büyük olan insanlar toplum içerisinde önemli konularda söz hakkına sahiptirler hatta son sözü söylerler. Sanayileşmiş toplumlarda ise yaşlılar hem aile içinde hem de toplumsal zeminde yetkeden yoksun olma eğilimindedirler. Yaş nedeniyle emekli olup işgücünden çıktıklarında ise, yaşamlarının önceki dönemlerine göre gelirlerinde ve statülerinde önemli bir düşüş olur (Özen & Özbek 2017, 549). Hem ekonomik hem de sosyo-kültürel olarak yaşanan bu düşüş, toplumsal alanda da ayrımcılığı pekiştirmektedir. Yaşlı nüfusun artışı, dünyanın geçtiğimiz dönemde geçirdiği COVID-19 pandemisinin de etkisiyle, hali hazırda var olan “yaşlı ayrımcılığı” olgusunu hızlı bir şekilde gündeme taşımıştır. Yaşlı ayrımcılığı bugün, tüm dünyada hem gündelik ilişkilerde hem de kurumsal düzeyde karşımıza çıkmaktadır. Tek başına pandemiye bu ayrımcılık türünün ortaya çıkmasında/güçlenmesinde sorumlu tutmak mümkün değildir. Özellikle son yıllarda ulus-devletlerin “emeklilik” sistemleri üzerine yürüttüğü düzenlemeler yaşlı nüfusun üretkenlikten kopmuş (çalışma hayatının dışında) olarak algılanması nedeniyle sosyal refah sisteminde “yük” olarak algılanmalarına neden olmaktadır. Bu ve bunun gibi sosyolojik nedenlerle yaşlı ayrımcılığı, günümüzün en önemli ayrımcılık biçimlerinden biri hâline gelmiştir. Yaşlı ayrımcılığının birçok biçimi olmakla birlikte, dil ve iletişimde ortaya çıkan ve yaşlılara yönelik kullanılan “yaşçı dil” (*elderspeak*) bugüne kadar üzerinde durulmamış olgulardan biridir. Uluslararası literatürde 1990’lı yıllarla birlikte tartışılmaya başlanan kavramın, Türkiye’de sınırlı sayıda çalışmada “yaşlı konuşması” olarak kullanılması olgunun ayrımcı boyutunu vurgulamamaktadır. Hâlbuki yaşlılara yönelik kullanılan dilin yaşlılar üzerinde olumsuz etkiler yarattığı ve bunun da yaşlı ayrımcılığına yol açtığı bilinmektedir.

Geleneksel toplumlardan modern toplumlara doğru evrilen sürecin yaşlı ayrımcılığını ortaya çıkardığı söylenebilir. Yaşlı ayrımcılığı sadece bireysel olarak değil kurumsal olarak da uygulanmaktadır. Bunun yanında yaşlıların kendilerine yönelik gösterdikleri tutum ve yargılar da ayrımcılık içerisinde değerlendirilebilir. Yaşlı bireylerin kendi yaşlanmasına ilişkin olumsuz düşünceleri bilişsel işlevlerin bozulmasına yol açabilmektedir. Bununla beraber yaşlanmaya ilişkin olumlu düşünceler ise yaşam süresinin artmasına yardımcı olabilmektedir. Araştırmalar, yaşlanma ile ilgili kaygıların yüksek düzeyde yaşlı ayrımcılığı tutumlarıyla ilgili olduğunu belirlemektedir (Demir Dikmen 2023).

Dünya Sağlık Örgütü tarafından yayınlanan “Küresel Yaş Ayrımcılığı Raporu”na göre yaş ayrımcılığını azaltmak için üç temel strateji belirlenmiştir: (i) Politikalar ve yasalar herhangi bir yaş grubuna yönelik ayrımcılığı azaltmak için kullanılabilir, (ii) İlköğretimden üniversiteye kadar tüm eğitim kademelerinde yaşa dayalı ayrımcılığı azaltmak için müdahalelerde bulunulabilir ve (iii) Farklı kuşaklardan insanlar arasındaki etkileşimi arttırmaya yönelik yatırımlar yapılabilir (WHO 2021). Bu anlamda yaşlı ayrımcılığının önlenmesi için kuşaklararası etkileşimin artırılması, yerel yönetimlerin yaşlılarla ilgili sosyal hizmet politikalarının güçlendirilmesi, aktif yaşlanma olgusunun eğitim kurumları başta olmak üzere kamu kurum ve kuruluşları tarafından dikkate alınması, sağlık ve bakım hizmetlerindeki bürokrasinin yaşlılara yönelik kolaylaştırılması gerekmektedir.

Yaşlı ayrımcılığı ile ilgili çalışmaların günümüzde sıklıkla sağlık hizmeti sağlayıcılar üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Kılıç’ın (2017) Türkiye’deki yaşlı ayrımcılığı konusunda 45 akademik çalışma üzerinden yaptığı analiz ve sınıflandırmaya göre, bütün çalışmaların hekimler, hemşireler ve bakım hizmeti sağlayanlarla gerçekleştirildiği görülmektedir. Ancak yaşlı ayrımcılığının sadece sağlık hizmetlerinde çalışanlar tarafından değil, toplumun her kesiminde

yer alan ve yaşlı bireylerle etkileşim halinde bulunan çalışanları da kapsadığının altının çizilmesi gerekmektedir. Bu ayrımcılık türü birçok şekilde ortaya çıkabileceği gibi, toplumsal olarak en sık karşılaşılan biçiminin yaşlı bireylerle iletişimde ortaya çıktığı görülmektedir. Uluslararası literatürde “elderspeak” olarak kullanılan kavramın Türkçe literatürde “yaşlı konuşması” olarak çevrildiği görülmektedir. Bu derleme, yaşlı ayrımcılığının bir türü olarak ortaya çıkan “elderspeak” kavramının Türkçede “yaşçı dil” olarak kullanımını önermektedir. “Elderspeak” kavramının ayrımcı bir dile referans vermesinden ötürü, kavramın “yaşlı konuşması” olarak çevirisinin, kavramın içeriğini karşılamadığı düşünülmekte, bu nedenle bu derlemede kavramın Türkçe kullanımında ayrımcılık vurgusunu da içeren “yaşçı dil” olarak kullanılması önerilmektedir.

Yaşlı Ayrımcılığının “Yeni” Kategorisi: Yaşçı Dil

İnsan yaşamının temel taşı olan dil, kültürün en etkili aktarıcısıdır. Dolayısıyla dili kültürden ayrı düşünmek olası değildir (Bakiner Çekin & Çalışkan 2020, 163-164). Dil, bilişsel, sosyal ve kültürel unsurlar gibi birçok faktörden etkilenen karmaşık ve çok yönlü bir olgudur. Dil ve kültür arasındaki etkileşim, dil kalıpları ve iletişim tarzlarının şekillendirilmesinde önemli bir rol oynar (Ting 2023). Kültürel etkileşimin derecesine bağlı olarak tonlama, telaffuz ve dil bilgisi gibi belirli dilsel özelliklerin edinilmesi etkilenebilir (López & Garcia 2024). Dil, içeriğinde kültürden parçalar taşır ve bu parçalar ses ve sembollerle aktarılır. Kültür, bir dile ait kelime zenginliği ile doğrudan ilgilidir. Mevcut kelime varlığı, insanların kendilerini ifade ederken bir araya getirerek oluşturdukları bütünlük ve kurallı kullanım çerçevesinde anlam kodlarını içerir. Böylelikle toplumsal anlaşma biçiminin parametreleri kurulmuş olur (Bakiner-Çekin & Çalışkan 2020).

Dil ve kültürün tüm bu özelliklerinin yanı sıra toplum içerisinde bireyler birbirleriyle iletişim kurarken konuşma tarzlarını da oluşturma sürecini deneyimlemektedirler. Yetişkinlerin çocuklar ya da yaşlı bireyler ile konuşurken kullandıkları kelimeler ve ses tonu gibi dil özelliklerini ayarlamaları buna örnek olarak verilebilir. Dil alanında çeşitli ayarlamalar yapmak ve yaşlılara özgü konuşmak, sosyo-kültürel çevrenin doğal bir parçasıdır (López & Garcia 2024). Yaşçı dil kullanımının bölgesel, durumsal ve dilbilimsel olarak değerlendirildiği araştırmalarda yaşlılara özgü konuşmaya yönelik olumsuz tutumlara ve sonuçlara odaklanıldığı ancak bu sonuçların ilgili ülkelerin tamamını temsil etmediği belirtilmektedir (Lee & Lee 2021).

Yaşlı ayrımcılığı konusunda yapılan çalışmalar genellikle yaşlı istismarı (*elder abuse*) üzerine odaklanmaktadır. Ancak ayrımcılığın gizli kalmış boyutlarından biri de yaşçı dil kullanımıdır. Dilde ortaya çıkan bu ayrımcılık biçimi, emredici konuşma (*patronizing speech*) veya ikincil bebek konuşması (*secondary baby talk*) olarak da bilinir (Lowery 2013). Bebeklerle etkileşim kurarken iletişim tarzını ve özellikle dili değiştirmek normal kabul edilen bir eğilimdir. Benzer şekilde, yaşlı hastalarla etkileşimleri sırasında sağlık çalışanlarının da benzer bir dil kullandığı bilinir (Zhang *et al.* 2020). Yaşçı dil, yavaş konuşma, basit kelime dağarcığı, azaltılmış gramer karmaşıklığı ve tekrarı içerir. Yapılan araştırmalar, bilişsel olarak sağlıklı yaşlıların yaşçı dili, patronluk taslayan, sinir bozucu ve küçümseyici bulduğunu öne sürmektedir (McLaughlin 2020, 22). Bunların yanında konuşmada bebeksi ifadeler, azarlayıcı ya da küçük düşüren bir üslup ve abartılmış bir kibarlık ya da emir cümlelerini de içermektedir. Yine iletişimde az önce söylenenleri tekrar etmek ya da başka bir ifadeyle tekrarlamak, kulağa soru gibi gelen ifadelerde bulunmak, konuşurken şarkı söyler gibi bir ses kullanmak, ses perdesini ve tonunu değiştirmek, kelimeleri abartarak tonlamak da yaşçı dile örnek olarak verilebilir (Simpson 2022, 1). Yaşçı dil kullanımı bütün yaşlı gruplarını etkilemektedir. Herhangi bir hastalığa sahip olsun ya da olmasın yaşlı bireylerin, kendilerine yönelik yaşçı dil kullanımından olumsuz etkilendikleri bilinmektedir. Shaw ve Gordon 2021 yılında demans hastaları ile yaptıkları çalışmada katılımcıların bu dili aşağılayıcı bulduğunu belirtmektedir (aktaran Henry *et al.* 2024).

Tablo1. Yaşçı Dil ve Demans Hastaları Üzerine Olumsuz Etkileri

İletişim Biçimi	Demans Hastaları Üzerindeki Etkileri
Kısa cümleler kullanma	Özgüvende azalma
Yüksek perdeden yavaş konuşma	Bakıma karşı direnç
Basit kelime haznesi ve dilbilgisi	Ajitasyon
“Biz” ve “Bizim” gibi çoğul zamirlerin kullanımı	Duygusal patlamalar
Basit kelimelerin kullanımı	Sözlü ve fiziksel saldırganlık, depresyon
İyi çocuk / İyi kız, Canım, Tatlım	İletişimi reddetmek

Kaynak: Zhang vd. 2020, 3.

Yaşlı ayrımcılığı türleri ve yaşçı dil özelinde, her toplumun kendi kültürel dokularının da ayrımcılığın düzeyini belirleyeceğinin altı çizilmelidir. Yapılan araştırmaların büyük bir kısmının Batı toplumlarını referans alıyor olması, farklı kültürel yapılarıdaki yaşlılık algısını ve yaşlı ayrımcılığını tanımlamak için yetersiz kalmaktadır. Yaşa dayalı kalıp yargılar toplumların kültürleri kadar çeşitlidir. Yaşa dayalı kalıp yargılar yaşlı kişilerin toplumsal entegrasyonlarını olumsuz şekilde etkilemektedir. Yaşlıların sosyal politikalara adaptasyonlarının sağlanması, sosyal hizmetlerden yararlanmalarının kolaylaştırılması ve kuşaklararası etkileşimin artırılması ile toplumsal entegrasyonlarının artırılması kolaylaşacaktır (Gül Ünlü 2021, 66). Örneğin Tablo 1’de görüldüğü gibi, canım (*dear*) ya da tatlım (*honey*) gibi ifadeler, Türkiye için sadece yaşlılara yönelik değil, tüm yaş grubundan insanlara yönelik kullanılan ifadelerdir. Bu ifadelerin Türkiye’de yaşlılara yönelik ayrımcı bir dil olarak değerlendirilmemesi de söz konusu olabilir. Ya da hekimlerin muayene için karşılaştıkları yaşlı bireylere “amca”, “teyzeciğim” gibi ifadelerin yaşçı dil literatürüne göre ayrımcılık içerdiği düşünülse de Türkiye’nin ve özellikle bazı bölgelerinin kültürel dokusu dikkate alındığında, yaşlı bireyler tarafından “sahiplenici” ve “güvende hissettirici” bir dil olarak algılanması da mümkündür. Bu nedenle her toplumun kendi iletişim özelliklerine göre değerlendirmesini yaparak uluslararası karşılaştırmaları ortaya koyması önemlidir.

Araştırmalar Ne Söylüyor?

Yaşçı dil konusunda akademik araştırmalara, Hummert ve Ryan (1996) ve Kemper (1994) gibi araştırmacıların, bu dilin özellikleri ve etkilerini belirlemek için yürüttükleri çalışmalar zemin hazırlamıştır. Başlangıçtaki çalışmalar, yaşlılarla iletişimi kolaylaştırmak amacıyla bakım verenler tarafından sıklıkla kullanılan küçültme ifadeleri, ortak zamirler ve abartılı prozodi gibi yaşçı dilin dilsel özelliklerini ortaya koymuştur ve bu çalışmalar daha sonra yapılan araştırmalara temel olmuş, diğerleri bu sonuçlar üzerine inşa edilmiştir (Fukaya *et al.* 2004; Fukaya *et al.* 2009). Bu süreçte yaşlılara özel geliştirilen bu iletişim tarzının daha yaygın olduğu huzurevi ve bakım merkezlerinde yaşçı dile karşı yaşlıların gösterdiği tepkileri inceleyen çalışmaların (Williams *et al.* 2003; Williams *et al.* 2004; Cunningham & Williams 2007; Williams *et al.* 2009) sayısının giderek arttığı görülmektedir.

Araştırmalar; yaşçı dilin bir yaşlı ayrımcılığı biçimi olarak kabul edilmesini, yaşlı bakımında birey merkezli iletişim yaklaşımları ile uygun iletişim dilinin kullanılmasının önemini vurgularken, Dünya Sağlık Örgütü başta olmak üzere ilgili kurum ve kuruluşlar kamuoyunun dikkatini bu konuya çekmek amacıyla destek vermiştir (WHO 2021). Bu süreçte çok sayıda araştırmacı ve ilgili meslek örgütleri ile birlikte yaşçı dilin kullanımını azaltmayı ve saygılı iletişimi teşvik etmeyi amaçlayan müdahaleler geliştirilmiş ve çeşitli sağlık hizmeti ortamlarında örnek uygulamalar olarak uygulanmıştır. İlk önce ve en çok hemşirelere yönelik eğitim

müdahalelerini içeren araştırmaların yapıldığı görülmektedir. Özellikle Williams vd. (2003; 2004) tarafından yürütülen bu çalışmalar, yaşçı dilin sağlık bakım alanında kullanımı ve etkilerinin anlaşılmasına önemli katkılarda bulunmuştur. Yaşçı dilin genellikle sevecen veya destekleyici olma niyetiyle kullanılmasına karşın yaşlı hastalarda, özellikle de demans hastalarının benlik saygısı ve davranışları üzerinde olumsuz etkileri olduğu görülmüştür. Williams ve Herman (2009) tarafından yapılan araştırmada yaşçı dilin kullanımı, demans hastalarının bakıma karşı direnç göstermeye yol açabileceğini ortaya koymuştur. Bu çalışmada demans hastalarının yaşçı dil kullanımına gösterdiği tepkileri incelemek için bir yazılım programı geliştirilmiştir. Çalışma sonuçları, yaşçı dilin hastalarda yüksek sesle konuşma, çılgık atma, bağırma ve ağlama gibi olumsuz tepkileri tetiklediğini ortaya koymuştur. Araştırmacılar tarafından hastaların gösterdiği bu tür olumsuz tepki ve çıkarılan seslerin hemşirelik bakımı üzerinde bakım verme kalitesini düşürücü etkisi olabileceği gerekçesi ile hemşirelerin yaşçı dil kullanımından kaçınmaları önerilmiştir.

Aynı araştırmacılar tarafından yürütülen bir diğer araştırmada (Williams *et al.* 2009) demanslı yaşlıların gündelik konuşmaya kıyasla yaşçı dil kullanımında daha yüksek bir dirençle bakıma karşı çıktıkları gözlemlenmiştir. Araştırmacılar uygun iletişim eğitimi müdahalesinin yaşlılarda ortaya çıkan bakıma direnci azaltmaya yardımcı olduğunu dile getirmektedir. Williams vd. tarafından yaşçı dil kullanımı ve ortaya çıkardığı sorunları çözmek amacıyla “*The Changing Talk*” (CHAT) isimli bir eğitim müdahalesi geliştirmiştir (Coleman vd. 2015). Bu müdahale, huzurevi personelinin yaşlılarla iletişimlerinde daha birey merkezci bir iletişim stratejisi benimsemeleri için eğitilmesini hedeflemektedir. Geliştirilen bu eğitim müdahalesi çeşitli araştırmalarda kullanılmış ve eğitimin etkili olduğu; CHAT programı sayesinde iletişim becerilerini geliştiren sağlık profesyonelleri ile yaşlılar arasında daha saygılı ve etkileşimli bir iletişim oluşturulabildiği, dolayısıyla genel bakım kalitesini arttırmaya katkı sağladığı bildirilmiştir (Williams *et al.* 2020; Coleman *et al.* 2022; Williams *et al.* 2023).

Hemşirelerin dışında diğer sağlık profesyonellerine yönelik araştırmalar da dikkat çekicidir. Örneğin; yaşçı dilin etkileri hakkında farkındalık yaratmak ve daha saygılı, uygun iletişim stratejilerinin kullanımını teşvik etmek için yaşlılarla çalışan iş ve uğraş terapistlerine yönelik bir eğitim programı tasarlanmıştır (Alden & Toth-Cohen 2014). Alden ve Toth-Cohen tarafından geliştirilen bu eğitim modülü pilot bir atölye çalışması ve üç çevrimiçi oturumu içermektedir. Bu çalışmada yaşlılarla çalışan iş ve uğraş terapistlerinin, yaşçı dil kullanımını tespit etme ve düzeltme, yaşlılarla hassas konular hakkında iletişim kurma ve bu eğitimi alan katılımcıların işyerinde diğer profesyonellere yaşçı dil konusunda uygun iletişim tekniklerini öğretme becerileri üzerindeki etki incelenmiştir. Araştırmacılar eğitim programlarının profesyonellerin bu konudaki farkındalığını ve becerilerini artırabileceğini; farklı meslek gruplarında ve daha fazla sayıda katılımcıyla, uzun sürelerle yayılmış yeni çalışmalar yapılmasını önermektedir.

Schroyen vd. (2018) çalışmalarında, onkoloji alanında 40 hekim ve tıp öğrencisi ile, yaşlanma algısı ile yaşçı dil kullanımı arasındaki ilişkiyi objektif olarak araştırmak için 40 ve 70 yaşındaki iki kurgusal hastaya endokrin tedavisini açıklayan podcastler kaydetmiştir. Bulgular, katılımcıların yaşlı hastaya tedaviyi açıklarken daha kısa ifadeler kullandıklarını ve daha fazla tekrar yaptıklarını göstermektedir. Bu çalışma, hekim ve tıp öğrencilerinin yaşlı hastalara tedaviyi açıklarken yaşçı dil kullandığını göstermektedir. Ayrıca, çalışmada yaşlanmaya yönelik daha olumsuz bir bakış açısına sahip katılımcıların, yalnızca yaşlı hastaya değil, 40 yaşındaki hastaya yönelik açıklamalarında da farkında olmadan daha düşük konuşma hızı ve daha kısa ifadeler kullandıkları belirlenmiştir.

Yaşçı dilden arınmada eğitim müdahalelerinin, yaşlıların saygınlığına ve özerkliğine saygı

duyan bir ortamın oluşmasına katkı sağladığı ve böylelikle yaşlıların yaşam kalitelerine dolayısıyla bakım deneyimlerinin iyileştirilmesine destek olduğu bildirilmektedir. Örneğin; İspanya’da huzurevi profesyonellerinin, yaşlıların çocuklaştırılmasını (*infantilization*) önlemeyi amaçlayan bir çalışmada; haftada iki gün ara ile toplam dört oturumdan oluşan yaşlı hakları, yaşlı ayrımcılığını önleme ve yaşlı ile uygun iletişim konularını içeren kısa bir psiko-eğitim programı müdahalesi ile eğitim alan ve almayan grup arasındaki fark değerlendirilmiştir. Çalışma sonuçlarına göre, eğitimi tamamlayan grubun, eğitim almayan gruba göre yaşlılara yönelik çocuklaştırma ve olumsuz kalıp yargılarda anlamlı bir düşüş olduğu görülürken, insanî yaklaşımda anlamlı bir değişiklik olmadığı bulunmuştur. Araştırmacılar yaşlı bakımında bir değişim kültürünü teşvik etmek için bu tür eğitim müdahalelerine ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır (Noriega *et al.* 2023).

Daha önce de vurgulandığı gibi yaşçı dil ve etkilerini içeren çalışmalar en çok sağlık hizmetleri alanında yoğunlaşmaktadır. Bu alana özgü ortak rehberler oluşturulmaya başlandığı ve hizmet içi eğitimde çoğunluğunun ortak referans olarak alındığı görülmektedir. Ancak yaşçı dil yaşamın tüm alanlarında rastlanan bir tutum haline gelmiştir ve kültürler arasındaki etkisi değişkendir. Bu konuda özellikle Asya ve Uzakdoğu çalışmaları farklılıkları vurgulamaktadır. Çalışmalar bazı kültürlerde genellikle olumsuz olarak algılanmasına karşın yaşçı dilin etkisinin bazı kültürlerde aynı olmadığını göstermektedir (Park & Kim 1992; Levy & Langer 1994). Rayn tarafından 1986 yılında tanımlanan “Yaşlanmada İletişim İkilemi Modeli” (*The Communication Predicament of Aging Model -CPA*) farklı kültürlerde, yaşçı dilin kullanımı ve bu dile yüklenen değer belirlenmesinde yol gösterici olmuştur (Ryan vd. 1986). “Yaşlanmada İletişim İkilemi Modeli”ne göre, yaşlılarla kurulan iletişim, tarafların zihninde yaşlanma önyargıları doğrultusunda şekillenir ve bu önyargılar kültürler arasında önemli farklılıklar gösterebilir.

Yaşçı dil hakkında yapılan araştırmaların çoğu Batı toplumlarına ve kültürüne odaklanmış olup, diğer kültürlerde yapılan araştırmalar oldukça sınırlıdır. Oysa kültürel değer ve inançlar göz önünde bulundurulduğunda Doğu ve Batı toplumları arasında farklı görüş ve tutumların ortaya çıkması muhtemeldir. Toplumların aile tanımı, akrabalık ilişkilerine yükledikleri değer ve sosyolojik yapıları yaşlıların toplumdaki yeri ve önemini de belirlemektedir. Bazı toplumlarda yaşlılar, geleneksel ailevi bağlılık anlayışı nedeniyle yüksek saygı görmektedir. Örneğin; bazı araştırmacılar Asya kültüründe Konfüçyüsçü yaşam anlayışının güçlü etkisinin bir sonucu olarak ailevi bağlılığı temel bir değer olarak kabul eder ve felsefenin toplumda yaşlıya verilen değeri belirlediğini öne sürerler (Bellah *et al.* 1985; Chee 2011). Bununla birlikte araştırmalar, Asya’da geleneksel değerler, yaşlılar hakkında olumlu bir bakış açısı oluştursa da yaşlanmaya dair olumsuz önyargıların toplumda yaygın olduğunu göstermektedir (Park & Kim 1992; Levy & Langer 1994). Ayrıca kültürlerarası yaşlanma önyargıları üzerine yapılan çalışmalar, Doğu ve Batı toplumlarının yaşlıları nasıl kalıplaştırdığı konusunda büyük farklılıklar göstermediğini ortaya koymuştur. Her iki kültürde de yaşlılar genellikle daha bağımlı ve daha az yetkin olarak görülmektedir (Ryan 2010).

Koreli sağlık çalışanlarının yaşçı dili nasıl algıladıkları ve yaşçı dil kullanımını etkileyen faktörleri belirlemek amacıyla yürütülen çalışmada; sağlık çalışanının yaşçı dili genellikle uygun bulmadığı ancak bilişsel gerileme gösteren 70 yaş ve üstü hastalarla konuşurken bunun kısmen kabul edilebilir olarak algılandığı “Yaşlanmada İletişim İkilemi Modeli” ile uyumlu olduğu görülmüştür. Ayrıca, çalışmada yaşla ilgili olmayan faktörlerin, örneğin sınırlı eğitim düzeyi, daha az prestijli mesleki geçmiş ve görünür engellerin, Kore’de yaşçı dil kullanmada etkili olduğu bildirilmektedir. Bununla birlikte katılımcıların bazıları tarafından açık uçlu sorulara verdiği yanıtlarda, yaşçı dilin hastane içinde ve dışında sıkça gözlemlendiğini, birçok durumda sağlık

profesyonelleri yaşlı hastalara karşı olumlu duygularını ifade etmek amacıyla da bu konuşma tarzını benimsedikleri dile getirilmiştir (Lee & Lee 2021). Kültürler arasındaki farkı konu alan bazı çalışmalarda; Çin ve Japonya gibi Asya ülkelerindeki katılımcıların, Avustralya gibi Anglo-Sakson ülkelerindeki katılımcılara kıyasla yaşlanmaya ilişkin daha olumsuz algılara sahip olduğunu öne sürülmektedir (Harwood *et al.* 1996; Ota *et al.* 2002). Singapur'da yaşlanmaya ilişkin olumsuz önyargıların yaşlılarla iletişime etkisini araştıran bir diğer çalışmada; yaşlı bakım merkezinde sağlıklı yaşlılara okul çağındaki çocuklar gibi hitap edilirken, demans hastalarıyla bebek gibi konuşulduğu görülmüştür (Cavallaro *et al.* 2016).

Avrupa'da yürütülen çalışmalarda yaşçı dil kullanımı yaşlılar tarafından kabul gören bir tutum değildir. Ancak bazı çalışma sonuçları uzun süreli etkileşimi içeren ilişkilerde yaşlıların yaşçı dile karşı daha olumlu tepkiler verdiklerini ortaya koymaktadır. Örneğin; Almanya'da bir yaşlı bakım evinde hemşireler ile yaşlıların etkileşimleri ses kaydına alınarak söylem analizi ile incelenmiştir. Bulgular, Alman hemşirelerin ikincil bebek dili kullandığını ve bu konuşma tarzının özellikle orta yaşlı kadın hemşireler tarafından tercih edildiğini göstermiştir. İkincil bebek konuşmasının genellikle fiziksel olarak zayıf, kadın ve hemşireler tarafından ya çok az ya da oldukça fazla sevilen yaşlılara yöneltildiği belirlenmiştir. İkincil bebek konuşmasının her zaman olumsuz etkiler yaratmadığını, bazı durumlarda yaşlıların son derece olumlu tepkiler verdiği ortaya konulmuştur (Sachweh 1998).

İsveç'te geriatri kurumlarında çalışan personel ve yaşlı bireyler arasında yaşçı dil kullanımı ve özelliklerinin değerlendirildiği bir çalışmada dilin her alanında yaşçı dil kullanımının olduğu ancak çoğunun prozodi konusunda öne çıktığı saptanmıştır. Bununla birlikte ayarlamaların da çoğunlukla prozodik olarak yapıldığı ancak dilin diğer alanlarında da ayarlamalar yapıldığı belirlenmiştir. İngilizceyle karşılaştırıldığında, İsveççe nispeten karmaşık bir prozodik yapıya sahiptir ve sıklıkla bir vurgu dili olarak adlandırılır (Samuelsson *et al.* 2013). Bu noktada her ülkede konuşulan farklı dillerin yaşçı dil kullanımı üzerinde farklı etkilerinin olabileceği düşünülebilir. Nitekim yaşçı dil kullanım özellikleri bakımından İsveççe ve Korece konuşan sağlık personelinin yaşçı dil kullanım özelliklerinde dile özgü özelliklerin önemi vurgulanmaktadır (Lee & Lee 2021; Samuelsson *et al.* 2013). Kore dilindeki yaşlılara özgü konuşma ise İngilizcede gözlemlenen yaşlılara özgü konuşmanın özelliklerini paylaşır. Ancak İngilizceden farklı olarak, Korece'deki yaşlılara özgü konuşma çok belirgin, dil-özgü bir özelliğe sahiptir. Kore'de yaşlı bireylere yönelik stereotipleri tetikleyen ipuçlarının kültürel farklılıklar (bireysel ve grup kültürü gibi) nedeniyle farklı olması ve dolayısıyla yaşçı dilin kabul edilebilirliğinin farklı şekilde değerlendirilmesi mümkündür. Korece'nin onursal ve sade konuşma düzeyleri gibi dile özgü özellikleri yaşçı dil kullanımını ve algılanmasını da etkileyebilir (Kim *et al.* 2015). Kore'deki bir hastane ortamında sağlık profesyonellerinin yaşçı dil kullanımının uygunluğuna ilişkin algılarının incelendiği çalışmada, sağlık profesyonellerinin Korece'de yaşçı dil kullanımının genel olarak uygunsuz olduğunu algıladıkları bulunmuştur (Lee & Lee 2021). Aynı çalışmada yaşçı dil kullanımının kültürel ve bağlamsal olarak hassas olup olmadığının, belki de yaşlanmayla ilgili olumsuz stereotipleri çağrıştıran farklı ipuçlarını yansıtmadığının araştırılmasına ihtiyaç olduğu belirtilmektedir. Farklı kültürlerde yaşçı dil kullanımını anlama sürecinde o toplumda konuşulan dilin temel bileşenlerini, yaşlanma ile ilgili stereotipleri ve kuşaklararası farklılıkları göz önünde bulundurmak uygun olacaktır.

Yaşçı dilin algılanmasının cinsiyete göre de değişkenlik gösterdiğini ortaya koyan araştırma sonuçları mevcuttur. Çalışmalar erkekler ile kadınların bu iletişim biçimine farklı tepkiler verebildiğini göstermektedir. Almanya ve Singapur'daki çalışmalar, yaşçı dilin neredeyse tamamen kadın huzurevi sakinlerine yöneltildiğini göstermektedir. Ancak bu çalışmalarda

katılımcıların da ağırlıklı olarak kadın katılımcılardan oluştuğu göz ardı edilmemelidir (Sachweh 1998; Cavallaro *et al.* 2016). Amerika Birleşik Devletleri'nde yapılan bir araştırmada (O'Connor & Rigby 1996) ise erkek ve kadın yaşlıların benzer düzeyde bebek konuşmasına maruz kaldıkları bildirilmiştir. Bununla birlikte, yaşlı kadınlar ve daha yüksek düzeyde bakımda bağımlılığı olan yaşlıların daha fazla yaşçı dile maruz kaldığı, bunun da yaş ve bağımlılığın cinsiyetten daha önemli bir faktör olabileceği sorusu araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir (Cockrell 2020). Teply vd. cinsiyetin yaşçı dilin algılanması üzerindeki etkisini inceleyen çalışmalarında bir huzurevi ortamında yaşlıların, yaşçı dil deneyimleme hissini simüle eden iki farklı senaryodan birini değerlendirmiştir. Senaryolar tamamen aynı olup, sadece hemşire yardımcısının cinsiyeti farklılık göstermiştir. Çalışma sonuçları yaşçı dilin genel olarak olumsuz algılandığını göstermiştir. Özellikle, erkek sağlık profesyoneli yaşçı dil kullandığında katılımcıların daha düşük pozitif duygu ve daha yüksek negatif duygu skoru olduğu bildirilmiştir. Ayrıca bulgular hem yaşlı erkeklerin hem de yaşlı kadınların yaşçı dil kullanımını, bir kadın yerine bir erkek tarafından kullanıldığında daha olumsuz algıladığını göstermektedir (Teply *et al.* 2023, 835).

Yaşçı Dil Kullanımının Yaşlı Bireyler Üzerinde Olumsuz Etkileri

Yaşlı ayrımcılığı, kötü fiziksel ve zihinsel sağlık, sosyal izolasyon ve yalnızlık, finansal güvencesizlik, düşük yaşam kalitesi ve erken ölümlle ilişkilidir (WHO 2021). Yaşlı ayrımcılığı (i) kurumsal, (ii) kişilerarası ve (iii) öz yönetimli yaş ayrımcılığı olmak üzere üç kategoride ele alınmaktadır. Kişilerarası yaşlı ayrımcılığı kapsamında önemli bir yer tutan yaşçı dilin, yaşlı bireyler üzerinde sağlık, refah, ekonomi ve insan hakları açısından ciddi sonuçları bulunmaktadır.

Yaşçı dil, yaşlılıkla en çok ilişkilendirilen durum olan hastalık süreçlerinde, sağlık profesyonelleri tarafından sıkça kullanılmaktadır (Samuelsson *et al.* 2013; Williams *et al.* 2017). Özellikle bakım ihtiyacı doğuran Alzheimer hastalığı ve demans başta olmak üzere nöropsikiyatrik hastalıklar, yaşçı dil kullanımında risk faktörü olarak karşımıza çıkmaktadır (Williams *et al.* 2017, 16-20; Williams *et al.* 2017; Shaw *et al.* 2022). Yaşlı bakım merkezlerinde yapılan çalışmalarda, yaşçı dilin yaşlı bireyler tarafından kontrol edici, küçümseyici olarak algılandığı, kişilerin saygınlığı ve deneyimlerini göz ardı ettiği, kişi merkezli bakımdan uzaklaşılmasına neden olarak tedaviye direnç ve antipsikotik kullanımlarında artışa neden olduğu tespit edilmiştir (O'Connor & Rigby 1996; Williams *et al.* 2017). Tüm bu durumlar kişilerin ruh sağlığı başta olmak üzere, doğru tedaviye erişiminin önünde engel oluşturmaktadır. Sağlık hizmetlerine başvurmayı geciktirebilmekte ya da tedaviden tamamen vazgeçilmesine neden olmaktadır.

Her ne kadar iyi niyetli kullanılsa da aşırı basitleştirilmiş ve sevecen dil kullanımı bilişsel olarak sağlıklı bireylerde bile bilişsel gerilemeye yol açabilir. Literatürde “ikincil bebek konuşması” olarak da ifade edilen yaşçı dil, yaşlı bireylerin çocuksu olarak değerlendirilerek “yetersiz” veya “beceriksiz” olarak görülme ve devamında saygısız ve kaba davranışlara maruz kalmalarına neden olabilmektedir (WHO 2021). Yaşlı bireylerin işitme kaybı olduğu varsayımına yönelik yavaş yavaş ve yüksek sesle konuşulması, yaşlı bireyler tarafından konuşma içeriğinin bütün olarak kavranmasını zorlaştırır. Cümlelerin sonuna doğru vurgusu artan ya da abartılı ifadeler kafa karışıklığına neden olabilir. Soru eki ile pekiştirilen cümleler de yine kişilere soru gibi geleceğinden ifadenin anlaşılmamasına ya da yaşlı bireyin cevap vermesi gerekiyormuş hissine kapılmasına neden olabilir (Simpson 2022).

Ülkemizde yapılan bir çalışmada gençler arasında yaşlılığın hastalık ve güçsüzlük dönemi olarak algılandığı tespit edilmiştir (Kılıç 2018). Bu tutum yaşlı bireylerle iletişimde basmakalıp ifadeleri güçlendirmekte ve devamlılığını sağlamaktadır. Toplumda kuşaklararası mesafe yaratarak gençlerin yaşlılarla arasındaki iletişimi, dayanışmayı ve anlayışı azaltabilmektedir. Kuşaklararası bilgi ve deneyim aktarımının azalmasına neden olabilmektedir.

Öz yönetimli yaşlı ayrımcılığı açısından ele alındığında yaşçı dil, yaşlı bireyin kendini çocuk olarak algılamasına, kendini daha az değerli hissetmesine ve özgüvenini kaybetmesine neden olabilir. Sürekli ne yapması gerektiği konusunda yönlendirilen yaşlıların karar verme yetisi zayıflayabilir (Williams *et al.* 2003). Bu durum demans hastalarında daha fazla olmak üzere, sağlıklı yaşlılarda bile bilişsel gerilemeye neden olarak sosyal etkileşimi sınırlandırabilir (Shaw *et al.* 2022). Yalnızlık, kızgınlık ve utanç duygularına neden olabilir. Yaşamın ilerleyen dönemlerinde yeni beceriler öğrenmenin mümkün olduğuna inanmayan, sosyal etkileşimi sınırlanan veya yalnızlık hisseden yaşlı bireyler depresyona yatkın hâle gelirler.

Kurumsal yaş ayrımcılığı bağlamında yaşçı dil, yaşlı bireylerin çalışma hayatında sürekli yaşlarına yönelik ifade ve şakalara maruz kalmalarına neden olarak bireyin stres düzeyini artırabilir (Spoelma & Marchiondo 2024). Yaşlı bireylerin yeniliklere açık olmadığı veya teknolojiye ayak uydurmada güçlük çekeceği önyargısı bireyleri çalışma hayatından uzaklaştırabilir. İşgücünden erken ayrılma, bunun sonucu edilgen bir vatandaş olma hissi, statü kaybı, yoksullaşma, dışlanma ve izolasyonla sonuçlanabilir. Yalnızca yaşa bağlı olarak çalışma hayatının sonlandırılması, bireyleri tek bir grup olarak değerlendirerek yaşlı bireyler arasındaki çeşitliliği gizleyecektir.

Yaşlı bireyler, kamu hizmetlerinden yararlanırken doğrudan göz teması ve etkileşimden uzak, bireyin kendisini ifade etmesine fırsat verilmeyen, acele ettirilen, doğrudan refakatçiye yönelik iletişime maruz kalması gibi nedenler yaşlı bireylerin kamu hizmetlerinden yararlanma olasılığını azaltmaktadır. Kendi kararlarını verebilen bireylerin, refakatçilerine söz hakkı verilmesi ve sürecin onlar adına yürütülmesi etik ve hukuki açıdan da uygun değildir. Kamusal alanlarda suça maruz kalma, şiddet ve istismar mağduru olma korkusu oluşturmaları nedeniyle yaşçı dil, yaşlı bireylerin sosyal olarak izole olmasına ve iletişimden kaçınmalarını tetikleyebilecektir.

Sonuç

Bugün hem uluslararası belgeler hem de ulusal çapta oluşturulan politikalar, yaşlı ayrımcılığını önlemeye yönelik önemli gündemler içermektedir. Nüfusun hızla yaşlanması, birçok açıdan yaşlılık olgusunun tartışmaya açılmasını gerektirmiştir. Çalışma hayatı, aktif yaşlanma, emeklilik politikaları, sağlık hizmetlerine erişim gibi tartışmaların ana ekseninde hiç kuşkusuz yaşlı ayrımcılığı yer almaktadır.

Yaşlı ayrımcılığının göz ardı edilmiş ancak oldukça önemli kategorilerinden biri “yaşçı dil” kullanımıdır. Türkiye’de sınırlı sayıda çalışmada “yaşlı konuşması” olarak kullanılan kavramın (*elderspeak*) bu çalışma aracılığıyla ayrımcılığa olan vurgusu nedeniyle “yaşçı dil” olarak kullanımı önerilmektedir. Düşük ve orta gelirli ülkelerde yaygınlığı daha fazla olan yaşlı ayrımcılığına dünya çapında her iki kişiden biri, Avrupa’da ise her üç kişiden biri maruz kalmaktadır. Yaşlı ayrımcılığının ülkemizdeki sıklığını ortaya koyan çalışmalara rastlanmamakla birlikte sağlık çalışanları ve üniversite öğrencilerine yönelik spesifik gruplarda yapılmış çalışmalar bulunmaktadır. Emredici konuşma (*patronizing speech*) veya ikincil bebek konuşması (*secondary baby talk*) olarak da bilinen “yaşçı dil” (*elderspeak*) yaşlı ayrımcılığın gizli kalmış biçimlerinden biridir (Lowery 2013). Yaşçı dilin günümüzde hem gündelik hayatın içinde hem de profesyoneller tarafından kullanıldığı bilinmektedir.

Yapılan çalışmalar, yaşçı dilin yaşlılar üzerinde olumsuz etkiye neden olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte yaşçı dil kullanımı ve ortaya çıkardığı sorunları çözmek amacıyla yapılan eğitim müdahalesinin etkili olduğu yapılan çalışmalarda ortaya konmuştur. Tüm bu sonuçlara dayanarak ülkemizdeki yaşçı dil kullanımını ortaya koyacak tanımlayıcı çalışmaların farklı örneklem gruplarında yapılması ve yaşçı dil kullanımını önleyecek ve yaşlı dostu dil

kullanımını geliştirecek deneysel çalışmaların yapılması ve ayrımcılığı önlemeye yönelik eğitim programlarının geliştirilmesi önerilebilir.

Yaşçı dilin, özellikle bakım hizmetleri, sağlık sistemleri ve sosyal yardım süreçlerinde dolaylı ya da doğrudan biçimde yeniden üretildiği gözlemlenmektedir. Bu tür iletişim pratikleri çoğu zaman iyi niyetli bir ilgi ya da koruyuculuk adı altında meşrulaştırılsa da özünde yaşlı bireylerin öznelliklerini ve karar alma kapasitelerini sınırlandırıcı bir işlev üstlenmektedir. Dolayısıyla yaşçı dil, yalnızca bireysel bir söylem tercihi değil, aynı zamanda kurumsallaşmış yaşlılık algısının da yeniden üretildiği bir ayrımcılık biçimi olarak değerlendirilmelidir. Bu çerçevede yaşlı bireylerle iletişimde kullanılan dilin, onların özerkliklerini ve toplumsal katılımlarını destekleyecek biçimde yeniden yapılandırılması gerekmektedir. Öte yandan, yaşçı dilin toplumsal olarak doğallaştırılmış biçimlerde dolaşımda olması, bu iletişim tarzının “sorunlu” doğasının fark edilmesini zorlaştırmaktadır. Bu durum, yaş ayrımcılığının sıradanlaştırılmasına ve görünmezliğine neden olmakta; dolayısıyla bireysel farkındalık kadar, kurumsal ve yapısal düzeyde bir dönüşümü de zorunlu kılmaktadır. Eğitim programları, mesleki rehberlik çerçeveleri ve medya temsilleri aracılığıyla yaşlı bireylere yönelik saygılı, kapsayıcı ve eşitlikçi bir dilin inşası, yalnızca etik bir sorumluluk değil, aynı zamanda toplumsal adaletin ve kuşaklararası dayanışmanın inşası açısından da önem taşımaktadır.

Yaşçı dilin yalnızca yaş temelinde bir ayrımcılığın göstergesi olmadığı; aynı zamanda sınıfsal ve etnik farklılıklar bağlamında da değişkenlik gösterebileceğini de belirtmek gerekmektedir. Sosyo-ekonomik düzeyi düşük yaşlı bireylerin, özellikle kamusal hizmetlerde ve sağlık sisteminde daha fazla yaşçı dile maruz kalabileceği düşünülmektedir. Bu durum, yaşlı yoksulluğu ve bakım ilişkilerindeki güç asimetritleriyle birleşerek yaşlı bireylerin deneyimlediği ayrımcılığı katmanlı hâle getirmektedir. Örneğin eğitim düzeyi düşük, düşük gelirli ya da yalnız yaşayan yaşlılara yönelik iletişimde daha basitleştirilmiş, küçümseyici ya da buyurgan bir dilin kullanılması, bu kişilerin hem hizmete erişimini hem de öznel iyi oluşlarını olumsuz etkileyebilir. Dil bariyerleri, kültürel farklılıklar ve etnik önyargılar, bu bireylerin sosyal hizmet sağlayıcılarıyla kurdukları iletişimde hem dışlayıcı hem de paternalist bir tutumu beraberinde getirebilir. Bu durum, yaşçılığın yalnızca bireysel önyargılarla sınırlı kalmadığını; kültürel çeşitliliğe duyarsız politikalar ve pratikler aracılığıyla yapısal bir soruna dönüşme ihtimalini de içermektedir. Bu nedenle, yaşçı dilin sınıfsal ve etnik bağlamlarda nasıl tezahür ettiğine dair daha fazla ampirik çalışmaya ve çok katmanlı analizlere ihtiyaç vardır.

Türkiye’de yaşçı dilin yaygınlığına ve kullanım biçimlerine ışık tutacak disiplinlerarası çalışmalara, özellikle de eleştirel gerontoloji perspektifinden yürütülecek nicel, nitel ve karma araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Farklı toplumsal kesimlerden ve meslek gruplarından bireyleri kapsayan betimleyici çalışmalar, yaşlı bireylerin deneyimlerini daha bütüncül bir biçimde ortaya koyabilir. Ayrıca, yaşçı dili önlemeye yönelik geliştirilecek yapılandırılmış eğitim programları ve müdahale temelli deneysel araştırmalar, profesyonel iletişimde yaşlı dostu söylem biçimlerinin yaygınlaştırılmasına katkı sunabilir. Sonuç olarak, yaşçı dilin kavramsallaştırılması, tanımlanması ve dönüştürülmesi, yalnızca dilsel bir mesele değil; yaşlı bireylerin toplumsal konumunu, görünürlüğü ve haklarını doğrudan etkileyen bir eşitlik ve hak temelli bir meseledir.

BİBLİYOGRAFYA

- Alden J. & Toth-Cohen S. 2014, "Impact of an Educational Module on Occupational Therapists' Use of Elderspeak and Attitudes Toward Older Adults". *Physical & Occupational Therapy in Geriatrics*, 33 (1), 1-16. doi:10.3109/02703181.2014.975884.
- Bakiner-Çekin A. & Çalışkan H. 2020, "Language and Culture". *Language Teaching and Educational Research*, 3 (1), 163-175. doi:10.35207/late.724966.
- Bellah R. N., Madsen R., Sullivan W. M., Swidler A. & Tipton S. M. 1985, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press. Berkeley.
- Cavallaro F., Seilhamer M. F., Chee F. Y. T. & Ng B. C. 2016, "Overaccommodation in a Singapore Eldercare Facility". *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 8 (37): 817-831. doi:10.1080/01434632.2016.1142553.
- Chee F. Y. T. 2011, *Elderspeak in Singapore: A Case Study*. Bitirme Projesi Raporu, Nanyang Technological University, Nanyang.
- Cockrell M. D. 2020, "Provider-Patient Interaction: Exploring Elderspeak in Simulated Preclinical Chiropractic Student Encounters". *Gerontology and Geriatric Medicine*, 6, 1-6. doi:10.1177/2333721420923453.
- Coleman C. K., Fanning K. & Williams K. N. 2015, "Comparing Person-Centered Communication Education in Long-Term Care Using Onsite and Online Formats". *J Gerontol Nurs*, 41 (11), 22-8. doi:10.3928/00989134-20150515-88.
- Coleman C. K., Hein M., Shaw C. A., Beachy T., Perkhounkova Y., Berkley A. & Williams K. N. 2022, "Developing and Testing Remote Implementation for the Changing Talk Online (CHATO) Communication Intervention for Nursing Home Staff: A Pilot Pragmatic Randomized Controlled Trial". *Innov Aging*, 6 (6). doi:10.1093/geroni/igac026.
- Cunningham J. & Williams K. N. 2007, "A Case Study of Resistiveness to Care and Elderspeak". *Research and Theory for Nursing Practice*, 21 (1), 45-56. doi:10.1891/rtnpijv21i1a006.
- Demir Dikmen R. 2023, "Yaş Ayrımcılığı: Etkiler ve Çözüm Önerileri". *Geriatrik Bilimler Dergisi*, 6 (1), 32-39.
- Fukaya Y., Koyama S., Kimura Y. & Kitamura T. 2009, "Education to Promote Verbal Communication by Caregivers in Geriatric Care Facilities". *Jpn J Nurs Sci*, 6 (2), 91-103. doi:10.1111/j.1742-7924.2009.00128.x.
- Fukaya Y., Suzuki K. & Shitita K. 2004, "Predictors and Correlates of the Frequency and the Length of Verbal Communications Between Nursing Staff and Elderly Residents in Geriatric Care Facilities". *Japan Journal of Nursing Science*, 1 (2), 107-115.
- Gökçe Kutsal Y. 2011. "Yaşlanan Dünyanın Yaşlanan İnsanları". <https://www.geriatri.org.tr/SempozyumKitap2011/3.pdf>. Erişim Tarihi: 01.03.2025.
- Gül Ünlü D. 2021, "Kişilerarası İletişimde Yaş Kalıpyargıları: Kuşaklararası İletişimde Yaşa Dayalı Kalıpyargıların Rolünü Anlamak". *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 12 (2), 56-69.
- Happ, M. A. 2022, "Meeting the Challenges in Communication Change Intervention Development and Testing". *Innovation in Aging*, 6 (6), doi:10.1093/geroni/igac060.
- Harwood, J., Giles, H. & Ota, H. 1996, "College Students' Trait Ratings of Three Age Groups Around the Pacific Rim". *J Cross-Cultural Gerontol*, 11, 307-317. doi:10.1007/BF00115798.
- Henry J. D., Coundouris S. P. & Nangle M. R. 2024, "Breaking the Links Between Ageism and Health: An Integrated Perspective". *Ageing Research Reviews*, 95, 1-8.
- Herman R. E. & Williams K. N. 2009, "Elderspeak's Influence on Resistiveness to Care: Focus on Behavioral Events". *Am J Alzheimers Dis Other Dement*, 24 (5), 417-423.
- Hummert M. L. & Ryan E.B. 1996, "Toward Understanding Variations in Patronizing Talk Addressed to Older Adults: Psycholinguistic Features of Care and Control". *International Journal of Psycholinguistics* 12, 149-169.

- Kemper S. 1994, "Elderspeak: Speech Accommodations to Older Adults". *Aging, Neuropsychology and Cognition*, 1 (1), 17–28. doi:10.1080/09289919408251447.
- Kılıç N. P. 2017, "Sağlık Hizmetlerinde Bireysel Yaşlı Ayrımcılığı". *Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Uluslararası Hakemli Dergisi*, 25 (3), 53-77.
- Kılıç N. P. 2018, "Kuşaklararası İletişim: Üniversite Öğrencilerinin Yaşlılarla İletişim Biçimleri". *Journal of International Social Research*, 11 (55), 849–860. doi:10.17719/jisr.20185537256.
- Kim, H., Woods, D. L., Phillips, L. R., Ruiz, M. E., Salem, B., Jeffers-Skrine, K., & Salem, N. 2015, "Nursing Assistants' Communication Styles in Korean American Older Adults with Dementia: A Review of the Literature". *Journal of Transcultural Nursing*, 26 (2), 185-192.
- Lee M. & Lee J.Y. 2021, "An Investigation into Health Professionals' Perception of the Appropriateness of Elderspeak in a Korean Hospital Setting". *Journal of Pragmatics*, 172, 181–196.
- Levy B. & Langer E. 1994, "Aging Free from Negative Stereotypes: Successful Memory in China Among the American Deaf". *Journal of Personality and Social Psychology*, 66 (6), 989–997. doi:10.1037/0022-3514.66.6.989.
- López A. & Garcia M. 2024, "The Role of Cultural Context in Second Language Acquisition: A Review of Recent Studies". *Journal of Language and Culture*, 1 (2), 120-135.
- Lowery M. A. 2013, *Elderspeak: Helpful or Harmful? A Systematic Review of Speech to Elderly Adults*. Yüksek Lisans Tezi, Auburn. Alabama.
- McLaughlin K. 2020, "Recognising Elderspeak and How to Avoid Its Use with Older People". *Mental Health Practise*, 23 (3).
- Noriega, C., Pérez-Rojo, G., Velasco, C., Carretero, M. I., López-Frutos, P., Galarraga, L. & López, J. 2023, "Prevention of Older Adult Infantilization by Nursing Home Professionals: An Intervention Program". *Journal of Applied Gerontology*, 42 (7), 1620-1630. doi:10.1177/07334648231159981.
- O'Connor B. P. & Rigby H. 1996, "Perceptions of Baby Talk, Frequency of Receiving Baby Talk, and Self-esteem Among Community and Nursing Home Residents". *Psychology and Aging*, 11 (1), 147–154. doi:10.1037//0882-7974.11.1.147.
- Ota H., Giles H. & Gallois C. 2002, "Perceptions of Younger, Middle-aged, and Older Adults in Australia and Japan: Stereotypes and Age Group Vitality". *Journal of Intercultural Studies*, 23 (3), 253–266. doi:10.1080/07256860216390.
- Özen S. & Özbek Ç. 2017, "Çalışma Yaşamında Yaşlılık: Yaşlı Çalışanlar ve İnsan Kaynakları Uygulamaları". *Çalışma ve Toplum*, 2 (53), 51-76.
- Park M. & Kim M. 1992, "Communication Practices in Korea". *Communication Quarterly*, 40 (4), 398–404. doi:10.1080/01463379209369857.
- Ryan E. B. 2010, "Overcoming Communication Predicaments in Later Life". Ed. Hickson L. Hearing Care for Adults 2009: *Proceedings of the Second International Adult Conference*, 77-86.
- Ryan, E. B., Giles, H., Bartolucci, G. & Henwood, K. 1986, "Psycholinguistic and Social Psychological Components of Communication by and with the Elderly". *Language and Communication*, 6, 1-24.
- Sachweh S. 1998, "Granny Darling's Nappies: Secondary Babytalk in German Nursing Homes for the Aged". *Journal of Applied Communication Research*, 26 (1), 52–65. doi:10.1080/00909889809365491.
- Samuelsson C., Adolfsson E. & Persson H. 2013, "The Use and Characteristics of Elderspeak in Swedish Geriatric Institutions". *Clinical Linguistics & Phonetics*, 27 (8), 616-631. doi:10.3109/02699206.2013.773382.
- Schroyen S., Adam S., Marquet M., Jerusalem G., Thiel S., Giraudet A. L. & Missotten P. 2018, "Communication of Healthcare Professionals: Is There Ageism?" *Eur J Cancer Care*, 27 (1). doi:10.1111/ecc.12780.
- Schroyen S., Missotten, P., Jerusalem, G., Gilles, C., Adam, S. 2016, "Agesim and Caring Attitudes Among Nurses in Oncology". *International Psychogeriatrics*, 28 (5): 749-757.
- Shaw, C., Ward, C., Gordon, J., Williams, K., & Herr, K. 2022, "Characteristics of Elderspeak Communication in Hospital Dementia Care: Findings from The Nurse Talk Observational Study".

- International Journal of Nursing Studies*, 132. doi:10.1016/j.ijnurstu.2022.104259.
- Shenoy, R., Jodalli, P. S., Rao B., S., Shetty, A. S., Thomas, M., Shigli, K., Marchini, L. 2023, "Validation of Ageism Scale for Dental Students in India: A Cross Sectional Study", *F1000 Research*, 12: 413. doi: 10.12688/f1000research.130685.1.
- Simpson J. 2022, "Elderspeak-Is It Helpful or Just Baby Talk?" <https://merrill.ku.edu/news/article/2022/01/05/elderspeak-it-helpful-or-just-baby-talk>. Erişim tarihi: 01.03.2025.
- Spoelma T. M. & Marchiondo L.A. 2024, "A Shield Against Ageism: Self-affirmation Mitigates the Negative Effects of Workplace Age Discrimination on Well-being and Performance". *Journal of Organizational Behavior*, 45 (8), 1147–1169. doi:10.1002/JOB.2823.
- Tepley A., Schultz H. & Buchanan J. 2023, "An Examination of Gender Differences in the Perception of Elderspeak". *Innovation in Aging*, 7 (1). doi:10.1093/geroni/igad104.2693.
- Ting Y. 2023, "Cultural Influences on Language Development: Bridging the Gap in Bilingual Education". *Language Learning Review*, 47 (3), 99-112.
- WHO. 2024. *Global Report on Ageism*. <https://www.who.int/teams/social-determinants-of-health/demographic-change-and-healthy-ageing/combating-ageism/global-report-on-ageism>. Erişim tarihi: 06.03.2025.
- Williams K. N., Coleman C. K., Perkhounkova Y., Beachy T., Hein M., Shaw C. A. & Berkley A. 2020, "Moving Online: A Pilot Clinical Trial of the Changing Talk Online Communication Education for Nursing Home Staff". *The Gerontologist*. doi:10.1093/geront/gnaa210.
- Williams K. N., Herman R., Gajewski B. & Wilson K. 2009, "Elderspeak Communication: Impact on Dementia Care". *American Journal of Alzheimer's Disease & Other Dementias*, 24 (1), 11-20. doi:10.1177/1533317508318472.
- Williams K., Coleman C. K., Hein M., Shaw C., Perkhounkova Y. & Beachy T. 2023, "Promoting Elderspeak Awareness: Adapting Changing Talk Online Communication Education for Adult Day Services Staff". *Res Gerontol Nurs*, 16 (2), 85-94. doi:10.3928/19404921-20230220-04.
- Williams K., Kemper S. & Hummert M. L. 2003, "Improving Nursing Home Communication: An Intervention to Reduce Elderspeak". *Gerontologist*, 43 (2), 242-7. doi:10.1093/geront/43.2.242.
- Williams K., Kemper S. & Hummert M. L. 2004, "Enhancing Communication with Older Adults: Overcoming Elderspeak". *J Gerontol Nurs*, 30 (10), 7-25. doi:10.3928/0098-9134-20041001-08.
- Williams, K. N., Perkhounkova, Y., Herman, R., & Bossen, A. 2017, "A Communication Intervention to Reduce Resistiveness in Dementia Care: A Cluster Randomized Controlled Trial". *Gerontologist*, 57 (4), 707–718. doi:10.1093/geront/gnw047.
- Williams, K., Shaw, C., Lee, A., Kim, S., Dinneen, E., Turk, M., Jao, Y. L., & Liu, W. 2017, "Voicing Ageism in Nursing Home Dementia Care". *Journal of Gerontological Nursing*, 43 (9), 16–20. doi:10.3928/00989134-20170523-02.
- Zhang M., Zhao H. & Meng F. P. 2020, "Elderspeak to Resident Dementia Patients Increases Resistiveness to Care in Health Care Profession". *INQUIRY: The Journal of Health Care Organization*, 57, 1-5. doi:10.1177/0046958020928565.

Mortui Vivos Docent: ‘We Teach Life, Sir!’***Ölüler Yaşayanlara Öğretmektedir: ‘Hayatı Öğretiyoruz, Bayım!’*****İsmail TEKŞEN*****Highlights:**

- This study explores Rafeef Ziadah's poem *We teach life,sir* by applying Gestalt theory and analyzing the use of imagery, symbolism, and allegory to reveal a larger narrative of suppressed genocide and media manipulation.
- The research highlights how the poem critiques the commodification of human suffering and the paradox of a televised massacre, where real-time destruction is met with global indifference and detachment.
- By integrating both allegory and symbolism, the study argues for the importance of combining these literary techniques to reveal deeper meanings, while also introducing the potential for Gestalt analysis to enrich literary criticism.
- This study contributes to the academic world by introducing Gestalt theory as a valuable tool in literary analysis, demonstrating its potential to deepen our understanding of complex poetic structures and their socio-political implications.

Abstract: Rafeef Ziadah, a poet of Palestinian origin living in London, wrote the poem *We teach life,sir* as a response to a veiled accusation of hate directed at her by a journalist. In many ways, this poem is a visual and auditory manifesto of the suffering experienced in Palestine and especially Gaza. This study attempts to explore the symbolic meanings of the imagery elements that the poem displays in such a rich style, extending to allegorical subtextual fields. As a result of this attempt, the pieces that were redefined with the unity of imagery and symbolism were brought together like puzzle pieces, and an attempt was made to determine the Gestalt narrative of the poem. In the final analysis, Rafeef Ziadah's symbolic imagery demonstrates that the pieces together express a larger narrative than their individual meaning and portrays a picture of how the massacre in Gaza has turned into a silent (silenced) genocide. The poet diagnoses the world's indifferent silence towards this situation as a 'trauma spectacle' which can be roughly defined as being content with witnessing the suffering.

Keywords: Gestalt narrative, Rafeef Ziadah, Silenced genocide, Trauma spectacle.

Öne çıkanlar:

- Bu çalışma, Rafeef Ziadah'ın *We teach life,sir* adlı şiirini, Gestalt teorisini uygulayarak ve imgeler, sembolizm ve alegori kullanımı üzerinden analiz ederek, bastırılmış soykırım ve medya manipülasyonuna dair daha büyük bir anlatıyı ortaya koymayı amaçlamaktadır.
- Araştırma, şiirin insan acısının metalaştırılmasını ve televizyon katliamının paradoksunu ele alarak, gerçek zamanlı yıkımın küresel kayıtsızlıkla karşı karşıya kaldığını vurgulamaktadır.
- Hem alegori hem de sembolizmi birleştirerek, çalışma mevzu bahis edebî tekniklerin derin anlamlar

* Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri Bölümü, Karabük, ismailteksen@karabuk.edu.tr.
ORCID: 0000-0003-4239-0839

ortaya koymadaki önemini savunmakta ve Gestalt analizinin edebi eleştiriyi zenginleştirme potansiyelini tanıtmaktadır.

- Bu çalışma, Gestalt teorisini edebî analizde değerli bir araç olarak tanıtarak, karmaşık şiirsel yapıların ve bunların sosyo-politik yansımalarının daha derinlemesine anlaşılmasını sağlama potansiyelini akademik dünyaya kazandırmaktadır.

Öz: Londra’da yaşayan Filistin kökenli bir şair olarak tanıdığımız Rafeef Ziadah bir gazetecinin kendisine yönelttiği üstü kapalı nefret suçlaması üzerine cevap niteliğinde *We teach life, sir* şiirini yazmıştır. Bu şiir pek çok yönden Filistin ve özellikle Gazze’de yaşanan acıların görsel ve işitsel bir manifestosu hâlinindedir. Mevcut çalışma şiirin gayet zengin bir üslupla sergilediği imgelem öğelerinin sembolik anlamlarını keşfetmek üzere alegorik satır altı anlamlara uzanan bir teşebbüste bulunur. Bu teşebbüs nihayetinde ortaya konan, imgelem-sembolizm birlikteliğiyle yeniden tanımlanmış parçalar bir puzzle tamamlar gibi bir araya getirilerek şiirin Gestalt anlatısı tespit edilmeye çalışılmıştır. Son tahlilde, Rafeef Ziadah’nin sembolik imgelemi parçaların bir aradayken bizatihi anlatılarından daha büyük bir anlatıyı dile getirmekte olduğunu göstermiş ve Gazze’de yaşanan katliamın sessizleştirilmiş türden (silenced) bir soykırıma dönüştüğünün resmini çizmiştir. Ayrıca şair dünyanın bu duruma karşı kayıtsız sessizliğini -henüz yaygın olarak kullanılan bir tabir olmasa da- yaşanan acıları seyirle yetinmek olarak kabaca tanımlanabilen, ‘travma gösterisi’ olarak teşhis etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Gestalt anlatı, Rafeef Ziadah, Sessizleştirilmiş soykırım, Travma Gösterisi.

Genişletilmiş Özet: Masum sivil ölümleriyle özdeşleşen, insan hayatının hiçe sayıldığı zor dönemlerden geçiyoruz. Hayatı kolaylaştırması hedeflenirken, ironik bir şekilde, yine insan hayatını hedef alan teknolojik gelişme sayısı saat farkıyla yüzleri ve binleri aşan kaybedilmiş yaşamlarla sonuçlanmaktadır. Kişisel özgürlüklerin, yaşam ümidinin, insancıl tanımların ve dahası insan tanımının dahi yitip yerine soyutlaşmış simülakra örneklemelerinin kaldığı dönemler tarih kitaplarının arşiv tasniflerini terk ederek, haber bültenlerinde, an be an yayınlanan sosyal medya akımlarında yer bulmayı başarmaktadır. Dolayısıyla, aydınlanma ve modern çağ yıkımlarının bir örnek numuneleri çağımızın kanayan yarası hâlinde zuhur etmeyi başarır halledir. Mevzubahis acıların an itibarıyla en belirgin şekilde yaşandığı yerlerin başında Filistin, Gazze gelmektedir. Süregelen ve geride sayısı binleri bulan ölü, yaralı, yerinden edilmiş insan bırakan bu insan eliyle tetiklenmiş yıkıma bir son dilemek vicdan sahibi her birey için olduğu kadar sağduyunun da bir gereğidir. Fakat medya aracılığıyla şahit olunan gerçeklerin beklenen tepkinin aksine sessiz bir seyir süreci başlatması gayet ironiktir. Mevzubahis durum belki de yaşanan bu izahı güç duruma tanım olsun diye türetilmiş bir adlandırma ile travma gösterisi olarak nitelendirilir. Bu gerçeğe atfen yaşananları şiirsel bir anlatıya çeviren Rafeef Ziadah katledilen bedeninin Tv’de yani televizyona edildiğini öne sürerek şiirini adlandırır. Açıkça görülmektedir ki katliam ve televizyona ifadeleri yan yana duramayacak kadar zıt iki tabirdir, yine de koşullar absürt bir kararlılıkla travma ve gösteriyi paradoksal bir zeminde bir araya getirmektedir. ‘Katliamın medya aracılığıyla ilanı’ beklenen kurtarıcı elin uzatılmasına yetmeyince basit bir yayından ibaret kalmış ve grotesk bir nedensellik ile ‘Televize edilmiş katliam’ gerçeğini doğurmuştur. Gözler önünde devam eden bir yıkım mevzubahis gerekçelerle sessizleştirilmiş türden bir soykırıma dönüşmektedir.

Yöntem: Giriş kısmında dile getirilen amaç doğrultusunda ilerleyebilmek için, bu çalışma şiirin zengin imgelem örtüsünü aralayarak alegorik derinliğe inmeyi zaruri görmektedir. Benimsenen analitik yaklaşımın temelinde şiirin, imgeler aracılığıyla, yine imgelerin tamamından çok daha büyük bir resmin birleşenleri-parçaları olduğu fikri yatmaktadır. Adı geçen bütünü keşfetmek için aslında psikoloji alanına ait bir terim olan Gestalt tekniğinden yararlanılacaktır. Tekniği şiir üzerinde aktif hâle getirebilmek için bir dizi alt tekniğin katalizör göreviyle sürece dahil zaruri hâle gelmektedir. Bu sebeple imgelerin metin altı anlatılarına ulaşabilmeyi mümkün kılan sembolizm, sembolik anlatıların birbiriyle örtüştüğü, anlamlı bir bütünü tamamlamak üzere eklemelenmesi sürecini mümkün kılan alegori analizin hedefine ulaşmasında basamak görevi görececek edebi aparatlar olarak kullanılacaktır. Bu noktaya kadar zikredilen süreç neticesinde ortaya konan buluntular, edebi bir analiz süzgecinden geçirilerek giriş kısmında belirtilen çalışmanın amacıyla ne nispette örtüştüğü belirlenecektir.

Bulgular: Rafeef Ziadah'nin *We teach life,sir* şiiri güçlü imgeleriyle dikkat çeken edebi bir eserdir. Bu dikkat çekici imgelerin ardındaki sembolik anlamın varlığı, şiirin en başında sunulan ve neredeyse metafizik bir olguya dönüşme eğiliminde olan imgeler aracılığıyla ortaya çıkar. Gerçekten de tüm bu imgelerin ortaya koyduğu büyük sembolik anlatı, şiirin imgelerinde vücut bulur ve bu gövdeden taşarak daha büyük bir bütünün sergilenmesi olarak ortaya çıkar. Mona Lisa'nın yüzünün sadece bir burun, gözler ve bir ağız olmadığı, aksine bu parçaların bir üst birim anlatısı oluşturmak üzere bir araya geldiği örneğinden yola çıkarak; şiirin tek tek sıraladığı parçaların bir bütüne atfen ele alınması, çalışmanın nihai amacına ulaşmak anlamına gelecektir. Bu noktadan hareketle, Ziadah'ın imgeye dayalı sembolik açılımları aşağıdaki gibi belirlenmiştir. Masum insanların toplu olarak yok edildiği bir savaş medya aracılığıyla magazinleştirilmekte ve sanal gerçekliğin sınırlı boyutlarına indirgenmektedir. Bu politik temelli insanlık trajedisi aradığı yanıtı bulamamakta ve çıkmaz bir döngünün neticesinde gün geçtikçe hızlanarak devam etmektedir. İnsanlar görünür ve görünmez duvarlarla ayrıştırılmaktadır ve bu ayrıma dayanarak işgal altındaki insanlar özgürlüklerini kaybetmeye zorlanmaktadır. Katliam gözler önünde gerçekleşse de dünya tarafından ironik ve belki de paradoksal bir ilgisizlikle karşılanmaktadır. Söz konusu bulgular ışığında aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır. Şiirin Gestalt anlatısı, bir travma gösterisi olarak seyredilen susturulmuş-sessiz, bastırılmış ve göz ardı edilmekte olan bir tür soykırımı tasvir etmektedir. Sessiz soykırım, medya veya hükümetler tarafından yeterli ilgi görmeyen veya sistematik olarak görmezden gelinen ve dikkate alınmayan bir tür toplu insan öldürmedir. İnsan hayatında büyük travmalara neden olan bu yıkım, statüko, politik, kültürel ve ekonomik nedenlerinden dolayı genellikle olması gereken ilgiyi çekmeyi başaramaz. Sessiz soykırım türleri, gerçek olayları çarpıtan yanlış temsil edilen, manipülatif olarak yorumlanan ve yeterince bildirilmeyen gerçeklikten beslenmektedir. Gestalt anlatısının diğer yüzünü oluşturan travma gösterisi olgusu, sessiz soykırım olgusuyla birlikte uyum içinde seyreden bir hâldedir ve bu durum ancak paradoks terimiyle açıklanabilir. Bu iddianın ardındaki temel neden 'travma gösterisinin tanımında' yatmaktadır. İnsanların yaşadığı şiddet, yıkım ve acı sansasyonel gerçeklikler olarak metalaştırılmakta ancak gerçek yaşantılarla anlamlı bir bağ kurulamadan bu seyrir unutulmakta ve tüketilmiş olmaktadır. Hâlihazırdaki paradoks, yıkım gözler önünde olmasına rağmen duyarsızlaştırılmış bir gerçeklik algısı süzgecinden geçerek özünü yitirmektedir. Bu açıdan, şiirin ve çalışmanın sembolik bir imgeyle en uygun tanımı 'Tv'd massacre' yani 'televize katliam' olabilir.

Tartışma ve Öneriler: Rafeef Ziadah'ın *We teach life,sir* adlı şiirinde imgelerin, satır arasında zuhur eden çok daha büyük bir anlatıya dâhil olarak görünür anlamlarını birer lego parçaları gibi kullanmak suretiyle parçalar-üstü büyük bir anlatıyı tamamladıkları görülmektedir. Dile getirilen durum psikoloji alanında algısal süreçleri tanımlamakta kullanılan Gestalt terimi ile açıklanmaktadır. Müstakil metinlerin yapısal bir düzene tabi olurken sergilediği tavır ve yine metinlerin bir üst anlatı dile getirirken türettiği ortak bağ Gestalt prensipleriyle büyük benzerlikler taşıyan süreçlerdir. Ne var ki, gayet yetkin bir edebî terim olma potansiyeline haiz Gestalt, edebî metin incelemelerinde sayılı çalışmalar haricinde yer bulamamaktadır. Bu sebeple çalışmanın, Gestalt Anlatının edebî bir teknik olarak alanda yer bulmasına katkı sağlayacağı umulmaktadır. Edebî temayülün ortaya koyduğu diğer bir gerçek ise sembolik çağrışım temelli bir işlerlik içerisinde olan alegori ve sembolizmin metin altı okumalarda farklı iki teknik halinde kullanımıdır. Yerleşik kanı, biri varken ötekinin mevcudiyetine gerek kalmadığı yönündedir. Mevzubahis çalışma bu önyargıyı kırarak alegori ve sembolizm birlikteliğinden türeyen bir çerçeve inşa etmiş ve şiiri bu minvalde ele almıştır. Özetle, sembolizmin sağladığı anlam zenginliği alegori filtresinden geçerek kümelenmiş ve büyük bir anlatının (Gestalt) alt öğelerine dönüşmüştür. Ayrıca, film endüstrisine ait bir tabir of McGuffin¹, akışın şekillenip ilerlemesi için gereken bir hareket nişanı hâlinde hem anlatıyı harekete sevk etmiş hem de bu harekete güzergâh biçerek şiirin anlamlı bir tema benimsemesine katkıda bulunmuştur. Bu sebepledir ki McGuffin'in yerleşik bir edebî teknik olarak kullanımının edebî analizleri daha etkin kılacağı kanısının bu çalışma ile pekiştirildiği düşünülmektedir.

¹ A MacGuffin is a plot device in a story, often an object or goal, that is extremely important to the characters and drives the plot forward, but whose specific nature or details are ultimately unimportant to the audience. Its main purpose is to motivate the characters and initiate action, rather than to be deeply explored or explained itself.

Introduction

In his book titled *Amusing Ourselves to Death*, Neil Postman (2005) passes the judgment that “How television stages the world becomes the model for how the world is properly to be staged” (92). Despite the overly manifested indoctrinating tone, the writer subtly employs a critical approach to criticize the new formative, prescriptive nature of the old magical oblong box. Yet again, no matter how celebrated such a stance is, the real-life incidents prove the critic's righteousness while emphasizing the lack of incentive to give it a stop. At this point, the oblong boxes that have multiplied under a variety of names such as computers, smartphones tablets, etc., import news around the world that push the levels of not only human cognition but also the conscience of a decent heart.

‘Death by war’ is not a novel theme for human history. In the Jungian sense it posits a well-poised example for the epitomized definition of an arche withal. Even so, killing the innocent without any regard for decency shakes the pillars of humanity. Not a day goes by that we hear on the media channels about people who have been mistreated, whose dreams and rights to live have been stolen, who have been displaced from their country, who have been labelled as terrorists when they object, who have been killed and bombed to death. The place where the destruction in question is most intense and perhaps most desperate is Palestine, whose people have been forced to endure similar hardships for a long time. The death toll, which increases daily by tens and hundreds, has reached tens of thousands. Numerous people have been forced to leave their country as refugees and live in camps. An equally high number of people are struggling to survive in miserable conditions due to the indirect effects of war. Those who do not die from bullets or bombs are subjected to death from secondary causes such as hunger, poverty, disease, and difficult living conditions. The vast majority of these deaths are of groups such as children, the elderly, and women who do not have a military affiliation (United Nations, 2024; Human Rights Watch, 2024). It is seen that, as a requirement of faith in the Truth, in this vortex of loss people of the century find themselves absorbed in, it is more important than ever to behave correctly, to recommend what is right, and to be patient and persistent in this cause.

Rafeef Ziadah, who is in search of a life that is in harmony with the mindset above, initially draws a picture of Palestine and Gaza with her vivid imagery, in the form of a poem. The poet's images come together between the lines to form a grand Gestalt image of the systematic destruction of a people which also permeates the entire poem. In short, it can be explained in this vein: each image presented by the poet actually constitutes parts of a whole that dominates the entire frame but whose presence is not directly discerned at first glance. This situation is similar to the dynamics of puzzle pieces that represent a whole picture when brought together.

Based on this theoretical ground, this study attempts to explore the Gestalt whole formed by the imagery in Rafeef Ziadah's poem, *We teach life, sir*. The main objective of the undertaking is the idea that the poetic imaginative patterns of Ziadah are the ultimate components of a silenced sort of genocide to which the people of Palestine and Gaza are subjected. Furthermore, the ongoing passive stance of the world in the face of destruction is to be defined as a form of trauma spectacle. In order to do this, initially imagery will be scrutinized as a literary technique. To highlight its conventional role in literature to elicit secondary and tertiary meaning; allegory, and symbolism will also be debated as associated techniques and phenomena. Secondly, the Gestalt theory and its history will be briefly discussed. The role that theory will play in poetry will be determined and Gestalt, which is indeed a psychological term, will prepare the theoretical groundwork necessary to discover the essential aura of poetry. Finally, Ziadah's poem will be examined within this prepared framework and the findings will be shared under the title of conclusion.

Methodology: An Eclectic Theoretical Framework

Canadian poet and philosopher Bruce William Powe passes the remark that "It began in images and it ended in symbolism" (2007, p.160). In the same vein Manly Hall elaborates on the notion of the symbols with the following: "By symbols men have ever sought to communicate to each other those thoughts which transcend the limitations of language" (2009, p.37). The marriage of these two literary techniques not only enables both parties to broaden their scopes but also enriches face meaning of a particular item by bringing allegorical dimensions into play. To explain it with a simple allusion, while a dead body constitutes a simple meaning, a dead body on a king's throne opens the door to a subtextual dimension where the meaning grows exponentially and reaches beyond what is read between the lines. In this respect, a dead body is an image, and when it is on the throne, it becomes a symbolic key speaking of more than a corpse and a sheer chair.

For the aforementioned reasons, although the aim of the study is to discover the Gestalt of the imagery in Ziadah's poetry, ultimately this attempt requires a journey into the depths of the apparent meaning due to the nature of the imagery technique, in which case allegory becomes a dimension of the study, and it should be known that the allegorical ground usually begins between the lines and presents its veiled face in the narrative curtains known as the subtextual field. The requirement of the technique is to go beyond the apparent patterns of meaning, where "images are stripped of their prima facie meanings and take on secondary and tertiary meaning", has been defined as "symbolism" (Iser 1978, 139-140; Todorov 1982, 19-20). Therefore, it can be summarized that allegory, subtextual fields, imagery and symbolism constitute the essential scientific apparatus of the study by which the Gestalt of the poem is expected to unveil its façade.

Imagery

While defining imagery as a glossary term Meyer Howard Abrams (1999) mentions that the technique stands for a variety of phenomena ranging from "mental pictures experienced by a reader" to a literary work that stands as an "image composed from a multiplicity of images" (p.121). Nevertheless, he brings these explanations together on a common ground in his work titled *The Mirror and the Lamp* (1957) and defines imagery as a "representational art" in which abstract concepts become more tangible through sensory experiences for the reader (p. 50). In a Shakespearean sense, the pale greyish skull that Prince Hamlet holds in his hand, accompanying his famous quote 'To be or not to be', is a simple yet perfected instantiation of human mortality. Kenneth Burke (1950) handles imagery from a different perspective as a rhetorical device that impacts the reader's "imagination [perception] of an idea" (p.84). "Images", he claims, go beyond being "sensory" and gain an "intellectual dimension", where they serve as a counselor for the "reader's experience with the metaphor-based meaning patterns they establish (pp. 84-90). The following example is believed to epitomize Burke's thought on a dual mindset. To explain freedom, a broken cage with a bird that does not exist inside would perhaps be worth pages full of definitions and descriptions. Meanwhile, the bird in the sky reaches beyond depiction and allusion while fostering action for freedom in the hearts of the readers (Chandler 2007, 123-146).

T. S. Eliot (1933) notifies the "emotional" plane the imagery is inclined to engage with. In his view, imagery is a tool to kindle "feelings" and invoke "ideas" that are difficult to reach otherwise. Moreover, multi-layered imagery can provide a "variety of interpretations", contributing to the richness of meaning in the literary work (pp. 72-73). A case example can be cited as the "dying sick rose" William Blake (1938, p.44). The image of the poet entangles issues such as life, death and love while companying these images with their own aura of ecstasy. In *The Death of the Author* (2013), Roland Barthes approaches imagery through the perspective of the reader. In his

view, the language of the imagery encourages “the reader” to embrace a more “active role” in the “deciphering of the text” in that what has been planted by the author as an image, stretching across planes of meaning, is to be animated by “the reader’s effort” (pp. 147-148). In other words, Carlos William’s “red wheelbarrow beside the white chickens” is bound by being a red wheelbarrow so long as the reader does not associate this image with another body of meaning such as workforce, agriculture or abundance (Smith 2000, 87).

In light of the preceding data, imagery can be summarized as a sort of figurative language through which abstract concepts are presented in a way that appeals to sensory perceptions. The dynamic of the representation includes a process of inherent association. Consequently, the use of an image yields a greater elucidation of meaning. Therefore, what may take hours of talkathon and prattling can be demystified at times with an image. Moreover, imagery contributes to the intensity of the emotions the readers feel while interacting with a literary work. The richness of meaning thanks to association and metaphor renders the narrative more striking, and the appropriate use of imagery not only conveys the intended meaning but also attracts the reader's attention through emphatic outlines.

Symbolism

As an example of a centuries-old tradition, couples in love gifting each other flowers is, in many ways, a concrete example of a much larger narrative of love hidden behind an image. A type of life that can be defined as a vegetative form, when under appropriate contextual conditions, can be characterized by love, passion, devotion, and togetherness on allegorical subtextual levels. A similar example can be given through the skull. It is well known that the skull sign, with a transcultural tendency, warns people of imminent peril by announcing a deadly danger. For this reason, electricity poles and toxic substance containers are marked with skulls in many parts of the world. In short, it can be said that when a rosebud or a skull is read within contextual conditions, they evoke patterns of meaning that open up to much larger dimensions than their actual self. This situation can be summarized as the symbolism of images.

The definition of the subject by experts also corresponds to the examples given above. Arthur Symons (2014), for instance, concludes that symbolism is an art of representation in which reality is expressed via symbols. In a way, by means of the effective use of imagery, Symons theorizes symbolism as a struggle to expose the image of the thing that is being told. “Every word is a jewel” he retorts “scattering and recapturing sudden fire, every image is a symbol, and the whole poem is visible music” (p. 129).

As a central figure of symbolism in literature, Eliot (1920) approaches symbolism as a deciphering process of a multilayered meaning association based on “objective correlative” notions. He mentions symbolism as a ‘fusion of elements’ that yields novel network associations in which “objects” are anchored to certain “emotions” (p. 92). In a similar vein, Tzvetan Todorov (1982) emphasizes the signification process in the nature of symbolism. He claims that “through an effort of interpretation”, symbols yield to “an indirect meaning” outside the text (p.19). The structural context, therefore, demands a meticulous reading of psychological, historical, and cultural concomitances of the symbol and the peripheral meaning. Taking a similar approach, Northrop Frye (1957) places “signification” at the heart of symbolism, yet he deals with actual phenomena on the level of “archetypes” (p.85). In his view, archetypes are “beyond cultures” and appear as universal patterns of meaning that issue “motifs and symbols” by means of which common “experiences of humanity” resonate across (pp. 85-115).

In light of the hitherto presented information it can be concluded that symbolism is a

representational literary art that feeds on the dynamics of meaning association. The narrative presented through an image can open up to larger narrative layers through the privilege provided by symbolism. Immense ideologies and ongoing narratives can be condensed and fit into an image and by the reverse logic, an ordinary, simple image may be standing for very tumultuous ideas. The common point of both sides is that the image resurrected by a symbolic mechanism is no longer a mere picture of an entity but the depiction of a greater pattern of meaning that has come to life. Thereby the text changes face and undergoes a metamorphosis into a whole of texts enmeshing layers of meaning.

Allegory and Subtextual Fields

In the book *The Cambridge Companion to Allegory* (2010), the editors Copeland and Struck notify the reader of the thin yet substantial line that not only separates allegory from symbolism but also defines each on a similar ground of "symbolic association" (pp.2-4). The demarcation is essentially based on the works of Samuel Coleridge who defined allegory as a form of extended metaphor in which elements are in a stable, one-to-one correspondence association dynamic. However, symbolism is inclined to conduct these associational matchings on a multi-layered dimension of meaning with a promise of a multitude of it. Nevertheless, both parties rely on symbolic association as the basic mechanism (Coleridge 1817).

Additionally, Lewis (2013) mentions the blurring of the line "separating fiction from the truth" once "allegory" takes over the role of the narrator (p. 40). In the same vein, Eric Auerbach (1984) highlights the schism between "literary representation" and the "mimetic reality" that can be channeled together via "allegory" (p. 74). Similarly, Paul de Man (1982) points to the field of meaning beyond the "literal level", yet he does it by including the system of "self-reference" while stretching for the "implicit meaning" (pp. 4-10). In other words, the original meaning of the text paves the way for a secondary one on allegorical depths, however, while allegorical meaning necessitates detachment from the face narration, it also relies on it for the symbolic dynamics that enable a subtextual level to host the multitude interpretations.

Considering these, allegory appears as a literary device that makes use of symbolism as a pivotal literary device. At the core of this figure of speech, there is a strong bond between what is being presented and what has been implied by it. The symbolic level on which the narration operates reaches subtextual depths of meaning where imagery stands for a secondary possibility of the meaning. The dualistic body of the narration necessitates an interpretation process so that the presented literature sheds a secondary body of meaning in addition to the first imminent one.

At this juncture, defining allegory and symbolism as two essentially different literary techniques, even though they operate on the same mechanism, may lead to the belief that there is no room for the other when one exists; indeed, many studies follow this fashion in their methodological frameworks. However, according to the analytical method adopted in the present study, the depth of meaning promised by Ziadah's strikingly marked imagery will be reached through the secondary reading technique promised by symbolism, and the findings will be defined through the framework that allegory will reveal through descriptive matches.

The Theory of Gestalt

Once situated before the world-famous painting Mona Lisa and asked for a definition, any observer would come up with the imminent answer 'a woman' rather than 'a nose, mouth, eyes, hair and so on'. By the same logic applied above, Gestalt theory elaborates on the notion of 'the whole' that consists of a collection of individual parts. By the same token, the term derives its definition as "... a complete shape or figure which has structure and meaning" (Ginger 2007, 13).

The structural shape needs “the mind as an organizer” putting patterns of the sensory input into a “cohesive unity” (Koffka 2013, 77-180). This necessity results from the human mind’s tendency to perceive phenomena as “structured wholes” rather than separate “entities” (Wertheimer 1925, 1-11). In this respect, once clustered and brought together forming a complete unit, partaking elements renounce their separate self-beings and coagulate into a holistic entity, id est Mona Lisa.

From a different perspective, Gestalt, a psychology-based theory per se, may hold viability for the analysis of literary texts. Candır and Çelik (2019), who initiated a similar attempt, assert that the Gestalt principle can be useful in reaching dimensions of meaning that cannot be reached with existing techniques but will be exposed when the elements of the text are considered as a whole.

“It [Gestalt Literary Theory] can be considered as an attempt to shed light on the dimensions of meaning that other critical theories have reached but that remain beyond their own windows and have not touched. With this approach, literary work analysis is a new and integrative perspective that encompasses and surpasses previous critical theories. It is an effort to evaluate a work in different dimensions by accepting it as both a form and a ground. Practices will show how comprehensive it can be.” (p. 445)

To sum up, Gestalt literary theory appears to be a holistic method of reading that enables meaning to appear on a broader contextual framework detaching from the singularity of the elements it consists of. Operating the likewise psychological principles of ‘mind as an organizer’ of the individual components to create a holistic meaning, the technique activates the reader’s perception of the text as a network builder to deploy the overall structure of the narration, rather than dealing with the sub-units as fragmented partitions. With this perspective, images, symbols, tone, characters, and other literary components of a work may coalesce into a transformational core of being, a novel entity that otherwise is difficult to observe.

Piecework Puzzle: The Analysis of the Poem

Once completed, a puzzle provides an outright and coherent picture by means of which the labor of the puzzle maker reaches a definite end. However, if piece-worked, puzzle blunders the complete image of the art that has been decoded yet is now fragmented. Operating a likewise logic that derives the essential dynamics of the study from the analogy cited above, the symbolic analysis of the poetry over the imagery it employs is expected to bring the puzzle pieces together due to which the collaborating units forfeit their fragmented nature in order to bind together and form a complete image. The image, under discussion, is to mark a significant cornerstone beyond which the allegorical dimension of the poetry will expose itself, much akin to the image that is expected to emerge when the puzzle is completed.

This initiative, therefore, needs putting those images together initially. The way the poet starts her poetry strikes the attention with a gruesome image of her ‘massacred body that has been TV’d’. The obvious jolt of cold sensation of a massacred body additionally brings about a peripheral dimension of a darker meaning when the fact is taken into consideration that indeed a dead poet is reciting the poetry. At this point, the motive behind a speaking dead motif poses pivotal importance and the necessary insight is given by the poet herself who confessed frankly that the force behind her poem stemmed from a journalist who raised the question “Ms. Ziadah, don’t you think that everything would be resolved if you would just stop teaching so much hatred to your children?” (Ziadah 2011, 0:37). At that time Ziadah was working as a media spokesperson of the coalition. Rather than reflecting a hot debate as an answer, she opted to write a hearty poem

and ended it with an accordingly earnest answer "We teach life, sir!" nevertheless in order to reach the poet's omega -teaching of life- we need to take the whole phenomenon back to alpha which is a "TV'd massacre" (Ziadah 2011).

Massacre implies a gruesome death by the nature of its definition. The Massacre of the Rhineland Jews in 1096, the Nanjing Massacre in 1937, the Wounded Knee Massacre in 1890, and many other mass killing incidents around the world report inhumanely brutal atrocities that are inflicted upon mainly innocent folks (Nirenberg 2002; Prucha 2005; Yamamoto 2000). By the same token, Doris Bergen (2003) defines the phenomenon as an "onslaught in great numbers" of people who are "not involved in an armed conflict" nor have the means to defend their souls (p. 102). Moreover, she emphasizes that the term connotes "hopelessness, brutality", and killing of the innocent such as "old people, women, and children" (p. 17). Azeem Ibrahim (2016) mentions massacre as "an atrocity", in the form of an uncontrolled frenzy of "violence inflicted upon the civilians" -unprotected people (p. 106).

With all these in mind, a massacre appears to be an unfair and dehumanizing form of killing in which a defenseless and weak population is targeted. By locating her body as the focus of a massacre, the poet makes use of imagery that has much potential to symbolize the actual killing of the people in Gaza, but greater than that, it also draws strong analogical ties with the silencing and drowning of their cultural identity. The poet who struggles to report bombings in Gaza seems to get the fatal blow from a journalist's question at the end of the day. The image of a massacred body duplicates itself while holding the image of bomb-claimed corpses, it also attaches itself to the 'accused victim' before cameras. This condition is given voice by the poet's words: "Today, my body was a TV'd massacre" (Ziadah 2011).

At this point, 'TV'd' appears to be a literary device to channel the poet's worldview, and this image is spread throughout the poem without actually drawing much attention. The phenomenon under discussion is denoted with the terminology MacGuffin. Originating in the cinema industry, MacGuffin has been additionally adapted to literature as a narrative device in which an object or concept that does not stand as a significant element in the narration sets the whole plot in motion. Despite being an unimportant particle of the plot, MacGuffin provides the essential driving force for the narration to enliven, mature, and resolve (Bordwell & Thompson, 2013; Harmon 2012). With a simple analogy, a MacGuffin serves as the bunny in a greyhound race. While the attention of the partaking audiences of the amusement is preliminarily on the hounds that are racing, the dogs chase after a mechanic bunny which sets the racing company running towards the finishing line. Based on this foretold metaphorical scheme when the race is considered as a process of meaning production, the dog race can be determined as the text and its sub-textual meanings. However, 'the bunny' that sets this whole mechanism into motion is not actually a dominant unit of the race, but it does activate the whole race. In this respect, calling McGuffin the bunny in the race renders a perfectly fitting metaphor.

Rather correspondingly, Ziadah places 'TV'd' phrase in the very beginning of her poetry, besides she frequently refrains this expression in the following lines as well. "Apartheid walls..occupied skies..enough bone-broken limbs to cover the sun..And a hundred dead, two hundred dead, and a thousand dead./And between that, war crime and massacre..." Throughout the poem the poet's images appear as visuals framed by a TV (Ziadah 2011). TV is a magical device that transports the most distant places on Earth to the proximity of a button away. Thanks to a switch of channels, a Londoner may enjoy the Bolshoi Ballet and seconds later watching the news bulletin from Argentina. Additionally, TV operates on a system which makes use of recording. If it is seen on TV, then it is recorded in cassettes and further than that in minds. In

2024, any person who has access to the necessary means can witness the assassination of Kennedy, the hateful speeches of Hitler, and the way Elvis Presley danced. Another point about the TV emerges as a debilitating factor. Despite demonstrating the ongoing phenomena that are showcased, a TV draws an opaque line of glass to reduce reality into a two-dimensional abstraction. The fire on the screen does not burn what is beyond the glass line. Nevertheless, for those who are trapped inside, the fire maintains the state of reality. That is why, at times when TV serves more than a swift colorful bunny, the phrase acts as a signpost for the meaning of the poetry to follow a route map that is marked by a Kafkaesque alienation².

Based on the cited premises, Ziadah's TV'd images reflect the notion of a multidimensional MacGuffin. The poet states that the destruction in Gaza is happening before the eyes and memory of the whole world and underlines this fact with the TV'd image. It is not possible to deny the truth which is before the very eyes, and it should not be. For this reason, television plays an important role in the announcement of the truth. While she is accused of hatred, Ziadah thinks that she is massacred, referring to the righteousness she is forced to lose because of the identity imposed on her as an offender victim. At the same time, her body which is massacred and Tv'd refers to the destruction in Gaza. The poet lays strong bonds to associate her body with her homeland. Therefore, a massacred body poses much liability to symbolize the destruction of the Palestinian cities and the killing of the people.

The glass line effect of TV contributes to the poet's message with the bitter taste of hopelessness. Once captured and framed by the screen, the suffering of the Palestinian people transforms into an abstract reality. Electrified planar pictures in motion melt into a pot of paradoxical proximity, what is before the eyes is distanced miles away by the same mechanism. The debated feature of the media is darkly humorized in the poem as televised (Tv'd) realities to highlight the gap between the reality and the audience. While emphasizing this fact, Ziadah is subjected to the tyranny of a tragic condition that prevents her from mentioning the theme of humor. It implies the fact that the pain, destruction, and massacre ongoing in the homeland was announced to the whole world yet did not go any further than being announced. Underscoring this fact the poet cries out: "And I recount, I recount a hundred dead, a thousand dead./Is anyone out there?/ Will anyone listen?" yet these questions remain unanswered since poet is isolated by the frame of a Tv (Ziadah 2011). The TV'd massacre is a symbolic picture of what is happening turning into a massacre on display. The picture that the poet draws with imagery and symbolism is a relatively similar interpretation of Picasso's painting *Guernica* that was once painted using brush and paint in order to demonstrate Nazi atrocities. In this respect, the phrase Tv'd stands for an "alienation" process by means of "technology" contributing to nothing apart from the obvious loss of "human values" (Erden 2024, 132).

The 'sound-bite' imagery, which is in a tandem relationship with the TV image of the poem, expresses another striking issue. A soundbite is a "short recording" that targets to capture "the essence" of the whole event. In journalism, "a condensed footage" or a properly chosen phrase to delineate an actual event is referred to by this expression (Butler 2006, 174-175). It can be thought that through this image, Ziadah expresses a very clearly expressed dissatisfaction or rather an inadequacy. In her poems, she speaks of bombed cities, thousands of dead people, traumatized children if they haven't died yet, apartheid walls, and the sky that has thence been occupied, and

² Kafkaesque alienation refers to a deep sense of estrangement, powerlessness, and isolation experienced by an individual confronting illogical, oppressive, and impersonal societal forces. This type of alienation is characterized by a feeling of helplessness against unseen or incomprehensible authority, a loss of identity, and the futility of efforts to understand or escape one's predicament, as depicted in the works of Franz Kafka.

she clearly states that all these events are too big to be reduced to a 3-5 minute clip. In order to emphasize this simple truth, the poet emphasizes that no soundbite, a demarcated anaphora which she repeats seven times before ending her poem, can undo the destruction that has been experienced.

*And no sound-bite, no sound-bite I come up with, no matter how good my English gets,
no sound-bite, no sound-bite, no sound-bite, no sound-bite will bring them back to life.*

No sound-bite will fix this.

We teach life, sir.

We teach life, sir.

We Palestinians wake up every morning to teach the rest of the world life, sir (Ziadah 2011).

Then, the poet embraces an educational tone which she declares heartily with the words "We teach life, sir!" yet, the type of education she provides encompasses two fields (Ziadah 2011). The apparent one refers to the pedagogical processes for the students, the symbolic depth of the imagery delves deep into the textual referencing and reaches the declarative-informative tone of the poetry towards the world. At this point, the declarative teaching undertaken by the poet is outlined by the 'TV'd' image that has been silently drawing frame after frame in the background in order to capture the instantiation of Gaza since the beginning of the poem. In this respect the McGuffin of the poem-TV gets to work one more time and the poet contemplates on education as a labor of "...mov[ing] those that are desensitized to terrorist blood" (Ziadah 2011). The dark sarcasm she places at the core of this resolution criticizes the way the world is inclined to see the people of Gaza as terrorists. She refers to being a terrorist from an ironic perspective. In her words, she terrorizes the world with her bleeding, massacred body. In this respect, a terrorist who terrorizes by being terrorized is an epitomized figure of irony.

Then the poet embarks on a secondary labour of teaching. This time she refers to the way the world approaches the war in Gaza. She quotes cliché phrases that have been frequented in the media. "a human story-not a political- we condemn and we deplore and we reject" (Ziadah 2011). For those who are familiar with the jargon of the government spokespersons, the word choice reminds of a journalist reporting official statements over an armed conflict. But in the end, abstract political ideas can yield very concrete catastrophes inflicted upon humanity. What needs to be noted here is that the political and humanist dimensions are in a close relationship that feeds off each other. The thought of 'they are convicted because they are guilty' soon gives rise to the thought of 'they are guilty because they are convicted', and this acceptance creates a dimension of reality as an autonomous mechanism. Ziadah is against this vicious circle and emphasizes the viciousness of the cycle with accentuated words. She does not deny the human-dimensions of the war, yet she undermines the deaf ear of the world when it comes to the political ground of the issue. She regards "the human story not a political one" notion as a tabloidized, further abstracted form of distancing (Ziadah 2011). The story, she mentions, that is tailored to fit in sound-bites, turns the phenomenon into a tragedy showcase blurring the actual political reasons behind it. So long as the pivotal attention is on the tragic outcomes of the war, the incentive behind it is to be free and active. Therefore, Ziadah uses the expression "we condemn and we deplore and we reject" with an allegorical skillfulness (Ziadah 2011). With the very same jargon the world reacts to the war in Gaza, she criticizes afar, distanced, and ineffective stance of these countries towards the war. To put it succinctly, words do not count but the death toll does. In order to underscore this fact even more saliently the poet voices the following lines:

And a hundred dead, two hundred dead, and a thousand dead.
And between that, war crime and massacre, I vent out words and smile “not exotic”,
“not terrorist”.
And I recount, I recount a hundred dead, a thousand dead.
Is anyone out there?
Will anyone listen?
 ...
Today, my body was a TV’d massacre
And let me just tell you, there’s nothing your UN resolutions have ever done about
this.
And no sound-bite, no sound-bite I come up with, no matter how good my English
gets, no sound-bite, no sound-bite, no sound-bite, no sound-bite will bring them back
to life (Ziadah, 2011).

Another symbolist resolution of the poem unravels as a reaction of the West that goes under the image of being “sorry for cattle over Gaza” (Ziadah 2011). Due to the debilitating conditions of the war, not only people but animals as well starve and get killed in the battlefield territories. This is a direct consequence of the violence inflicted upon the land that is marked as the enemy zone. Despite the sadness of the truth that animals fit the category of innocent victims, children and unarmed civilians who lose their lives are, at least, equally mistreated in this carnage. This is a simple respect, and a heart that feels sorry for animal life while bombs keep exploding on the lives of thousands of civilians is clearly missing a touch of justice. This lack of common sense paves the way for a form of thought in which human life poses a secondary place inferior to animal life. In other words, western sadness for the cattle stands as an image of the dehumanizing approach that is shown against human life. Then the poet ironically responds to this mentality with what has been passed earlier by the West to react to the war: “we condemn and we deplore and we reject” (Ziadah 2011).

Speaking of the concrete projections of abstract thoughts, the poet makes use of three striking imagery namely, occupation, apartheid and the occupied sky. These images remind of the racist bigotry imposed on the so-called inferior peoples across the world from South Africa to concentration camps. The occupation inherently implies a process of “forced presence” (Fredrickson 2002, 9-10). Once a party’s presence is forced, the other’s existence is forced to diminish and be limited. However, standing as a symbol of freedom, the blue sky also delineates an excessive sort of freedom loss once occupied. Indeed, the image points to the total loss of the entire concept of freedom. It is a Socratic mode of thought, which would compare two beings in terms of a greater quality that would stand as a touchstone. Only this time the loss of the touchstone annihilates the definition itself too. The dim and twilight could be compared with reference to a greater source of light, the sun for instance. In this analogy, Ziadah stands the ground of a blinded man for her debarred freedom with the imagery of the occupied sky.

We teach life, sir.
We Palestinians teach life after they have occupied the last sky.
We teach life after they have built their settlements and apartheid walls, after the last
skies (Ziadah, 2011).

The final imagery of the analysis emerges as a list of dead people expanding tens, and hundreds

and forcing the limits of thousands. The symbolic elaboration on a death list stretching endlessly is a clear reference to the loss of lives in great numbers. Mass murders are a common tenet of not only wars but also “pogroms, holocausts, and genocides” (Fredrickson 2002, 9-20). Case examples can enumerate chronologic events across continents. The foremost known ones are also the most recent ones that still pulse as images in the minds of those who have been through Nazi genocides. The concentration camps that literally consumed the lives of thousands left behind lists of names saying no more than a cold enumeration in the form of obituaries. Yet those lists were stained by the blood of human atrocities and tears of suffering. By the same analogy, the tapping sound of the typewriters of Mr. Schindler and the Iron Cross medal Mr. Erkin slammed on the table transcend their physical entities and symbolize thousands of lives that have been rescued (Encyclopedia of Holocaust 2024; Şalom 2008).

A list, in this respect, is more than a clustered bulk of names. When it is used as a particle of the imagery of a poem lamenting after a war, it represents the ongoing death toll that feeds on debarred rights and claimed lives. At this point, Ziadah's list is a blood and tear-stained one yet drained by the restriction of a sound-bite word limit. A list, in this respect, is a condensed recording of an actual phenomenon. Thousands of dead bodies can be enumerated on a piece of paper. Yet once even this list is demanded to fit in limits, the act becomes a condensation of the condensed. It not only doubles the scale of suffering in the form of 'list of lists', but at the same time, quite paradoxically, a list in limits drains the grave and serious essence of the mass destruction by further abstracting. It is a form of TV'd-framed filter for reality, the parodied soul of the logocentric stale truths. Yet the poet counters this wish with the striking image of “enough bone-broken limbs to cover the sun” (Ziadah 2011). While the journalist's ambition to abstract deaths as a list in limits, Ziadah discloses that list as concrete images in the form of broken limbs flooding over the lists to reach the sun. It is a clash of sheer reality versus representation of it reduced in numbers.

How about you?

Do you have enough bone-broken limbs to cover the sun?

Hand me over your dead and give me the list of their names in one thousand two hundred word limits (Ziadah 2011).

Pieced Together: The Gestalt of the Imagery

As stated at the beginning of the study, Rafeef Ziadah's poem *We teach life, sir* is a literary work that draws attention by means of its strong imagery. The existence of the symbolic meaning behind this attention-grabbing imagery is revealed through the images that are presented at the very beginning of the poem and tend to turn into an almost metaphysical phenomenon. Indeed, the great symbolic narrative revealed by all these images finds its embodiment in the imagery of the poem and overflows from this body, emerging as the exposition of a greater whole. Based on the example of Mona Lisa's face not being just a nose, eyes, and a mouth, but rather these parts coming together to form a supra-unit narrative; looking at the entirety of the units that the poem lists one by one as isolated images will mean reaching the ultimate goal of the study. Starting from this point, Ziadah's imagery-based symbolic expansions have been identified as follows.

A war in which innocent people are mass-extermiated is tabloidized through the media and reduced to a limited proportion of virtual reality. This politically based human tragedy cannot find the response it is looking for and continues day by day in the hands of the cycle of deadlock. People are separated by visible and invisible apartheid walls, and on the basis of this separation, the occupied people are forced to lose their freedom. Although the massacre takes place before

the eyes, it is met with an ironic and perhaps paradoxical apathy.

At this juncture the findings in question provide a theoretical ground on which the overarching image of the poem can rise with persuasive credibility. In the light of what has hitherto been cited above, it can be concluded that the Gestalt narrative of the poem portrays a silenced sort of genocide which is witnessed and observed through the lenses of a trauma spectacle. "Silenced genocide" is a form of "mass human killing" that does not attract adequate attention or is "systematically ignored" and disregarded by "the media or governments" (Totten & Bartrope 2009, 517-520). This destruction, which causes great trauma in human life, often fails to attract the attention it is supposed to due to the status quo; political, cultural, and economic reasons. Silenced sorts of genocide feed on misrepresented, manipulatively interpreted, and underreported reality distorting the real events (Bilal 2023; Salam 1988).

The trauma spectacle phenomenon, which constitutes the other face of the Gestalt narrative, is in an adaptive reality with the silenced genocide phenomenon, a condition that can only be described with the term paradox. The reason behind this claim lies in the definition of the spectacle. The violence, destruction, or suffering of the people are commodified as sensational realities yet consumed by the audiences without true involvement with the humane essence of the affected people (Sontag 2003; Weissman 2005). The paradox at this juncture stems from the handicap of developing a desensitized perception of reality despite its being before the eyes, a properly fitting definition of it with a symbolic image in this respect could be 'a Tv'd massacre'.

Conclusion

This study is entitled '*Mortui Vivos Docent*'- 'the dead teach the living'. The quote is conventionally seen above the entrances of anatomy laboratories. Nevertheless, the exacerbating course of the world is forcing the dead out of laboratories, history books and TV'd screens to teach us, the living, the sanctity and preciousness of life. It was enlightened Beilby Porteus in 1759 who had claimed: "One murder made a villain, millions a hero" (p.12) that would echo in Stalin's modernist mentality pitying the death of one person as a tragedy but of millions as statistics, in the 1930s.

Reports notify us that an approximate number of 6 million Jewish people were killed during the holocaust years (Holocaust Encyclopedia). When articulated like this, the tone of the words cannot avoid the apathy of statistics, nevertheless, only a few concerned people are abreast of the name 'Arthur Kahn' who is believed to be the first person to lose his life in the genocide years. Not a number in the list; but a son, a brother, a draftsman, a chess player, a student of medicine hoping to cure diseases, all of which have been terminated with the punctuation of an executing bullet. If analyzed from this perspective, 6 million people are not statistics anymore but individual lives that are marred, claimed, traumatized, and irreversibly lost.

Today thousands more are losing their lives from all corners of the world for no apparent guilt or justifying reason. One of the hot spots, maybe the hottest one, is Gaza, Palestine. What started as an armed conflict has turned into a genocidal mass murder of civilians including the old, the weak, women, and children and it is the very same heart that has once ached for Nazi holocausts that is still aching for the dying civilians in the ancient lands of Abrahamic religions.

6 million may be a high numeric value and tiresome to reach counting, yet it all starts with 1 repeating itself six million times. Based on this analogy, in addition to the exemplified and debated mindset of the analysis in the preceding sections, this scientific undertaking employs a secondary motivation as the heartset (!) of the study. "Whoever saves a life, it will be as if he saved all of humanity" (The Quran, 5:32; The Talmud, Sanhedrin 37a). Operating back verse, the

doctrine holds the unfair killing of one innocent life as equal to the death of all humanity. By this very principle, the purpose of not only this study but also Rafeef Ziadah's poem entitled *We teach life, sir* can be summarized as an effort spent for a peaceful world where people can live despite their differences, instead of dying and killing because of them.

We are living in the post-modern era that drastically differs from an earlier phase- modernism- in which mankind mastered the art of killing. As a verbal reference to the breaking point from this stale-bitter truth, our times carry the insignia of being the post phase of modernity, much like a wish for letting the bygone be bygone. As we leave behind the gloomy shadow of the catastrophic armed conflicts in which human life is disregarded for the sake of radical grand narratives, the responsibility to be the representative and architect of an era in which human life is preserved and deemed sacred is on all of us.

Ziadah, who fights a similar battle, argues that a genuine awareness lies at the basis of this architectural design, but even though she finds the eyes she is looking for, the reaction she expects is delayed and human life is being disregarded day by day. For this reason, the image of TV'd that appears in the title of the poem creates a skeletal infrastructure that is repeated frequently throughout almost the entire poem. All other imagery elements are defined and transmitted through this television frame. The image acts as a filter of alienation that works rather effectively, in perfect harmony with the argument of the poem. The concrete reality on one side of the screen turns into abstract imagery on the other side. This abstraction is not a result of media broadcasting but rather stems from developing desensitization for what is witnessed. At this point, Ziadah issues a couple of more images that have not been scrutinized yet. Before ending her words, she asks if there is anyone listening and she repeats it. Then with a Kafkaesque dignity, she veils the dead bodies and covers the ears of children so that they won't hear the bombings. In this position, she draws a closure saying, "We Palestinians wake up every morning to teach the rest of the world life, sir" (Ziadah 2011).

The allegorical tone of the poet and the intonational emphasis in her live performances emphasize the word 'life', and the way she teaches it to the world is by losing it, *Mortui vivos docent*. She defines her condition as a dark sort of spectacle where tragedy does not move any further than its showcased definition. Thus, the poet diagnoses the other side of the screen with the trauma spectacle. The high number of deaths, destroyed cities, apartheid walls, and occupied lands add upon each other to build the grand image of a genocide. Maurice Merleau-Ponty's idea of 'seeing' provides a central framework for questioning our level of perception in the face of these tragedies. For him, seeing is not just a physical process performed with the eye, but a bodily and phenomenological relationship with the world; responsibility arises in the face of what we see. However, in a world surrounded by contemporary media images, as Ziadah also expresses, this act of seeing has become an alienation. Even if the eye sees, the body does not feel, and therefore ethical responsibility is suspended. This situation coincides with Kristeva's concept of the abject: an 'object of disgust' is formed in the face of images that we can neither fully accept nor distance ourselves from. In particular, the frequent display of dead bodies in the media shapes the distanced relationship established with the viewer through the experience of the abject, both as a disgust and a repressed guilt. These images can no longer be completely left outside or digested inside. However, this ethical-political uncertainty can also be read through the concept of liminality. Today's war victims, refugees or occupied peoples are no longer completely dead or living, neither citizens nor enemies, neither subjects nor objects. While this liminality erodes the identity boundaries that fix the modern world, it also creates a gray area where the human rights discourse becomes dysfunctional. It is at this point that the principle of *mortui vivos docent*

is updated again: The dead speaking from the liminal zones, the screams of the ignored, teach us how weak the foundations of not only life but also seeing, understanding and responsibility are. What has been cited as striking imagery reminds of the actual footage instantiations of racist holocausts of the past. However, the TV'd McGuffin, insufficient sound-bites, the indictment of hate crime and unanswered questions alter the sort of racism generating a new one. Therefore, the Gestalt narrative of the remaining images depicts a genocide which cannot be comprehensively labeled as silent but silenced because of the passive spectacle the world is in.

BIBLIOGRAPHY

- Abrams M. H. 1953, *The mirror and the lamp*. Oxford.
- Abrams M. H. 1999, *A Glossary of Literary Terms*. Heinle & Heinle.
- Auerbach E. 1984, *Figura, Scenes from the Drama of European Literature*. University of Minnesota Press.
- Barthes R. 2013, *Yazarın Ölümü*, Dilin Çalışma Sesi. Yapı Kredi Yayınları.
- Bergen D. L. 2003, *War and Genocide: A Concise History of the Holocaust*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Bilal A. 2023, *Silenced Screams: the Genocide of Gaza and Global Apathy: Unveiling the Tragedy: a Chronicle of Gaza's Struggle and the World's Unheeding Ear*. Independently Published.
- Blake W. 1938, *Songs of Innocence and Experience*. Chatto and Windus.
- Bordwell D. & Thompson K. 2013, *Film Art: An Introduction* (10th ed.). McGraw-Hill.
- Burke K. 1950, *In a Rhetoric of Motives*. University of California Press.
- Butler J. G. 2006, *Television: Critical Methods and Applications*. Psychology Press.
- Candır Z. & Çelik Y. 2019, "Gestalt Bakış Açısıyla Edebiyat Eleştirisi- Bir Uygulama". *Sabahattin Ali. DEÜ Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı:2, 426-447.
- Chandler D. 2007, *Semiotics: The Basics*. Routledge.
- Coleridge S. T. 1817, *Biographia Literaria*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Copeland R. & Struck P. 2010, *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge.
- De Man P. 1982, *In Allegories of Reading*. Yale University Press.
- Eliot T. S. 1920, *The Sacred Wood*. Methuen & Co.
- Eliot T. S. 1933, *Tradition and the Individual Talent*. *The Sacred Wood*.
- Erden Y. 2024, "An Anti-Transhumanist Reading of Stef Smith's *Girl in the Machine*". *Litera: Journal of Language, Literature and Culture Studies*, 34(1), 115-135.
- "Facts and figures: Women and girls during the war in Gaza". (2024). In United Nations. Retrieved from: <https://www.un.org/unispal/document/facts-and-figures-women-and-girls-during-the-war-in-gaza-un-women/> 24.06.2025.
- Fredrickson G. M. 2002, *Racism: A Short History*. New Jersey: Princeton University Press.
- Frye N. 1957, *Anatomy of Criticism*. Princeton University Press.
- Ginger S. 2007, *Gestalt Therapy: The Art of Contact*. Karnac.
- Hall M. P. 2009, *The Secret Teachings of All Ages*. A&D Books.
- Harmon W. 2012, *A Handbook to Literature*. Longman.
- Holocaust Encyclopedia 2024, *Oskar Schindler*. Retrieved from: <https://encyclopedia.ushmm.org/content/tr/article/oskar-schindler-abridged-article> in 05.12.2024
- "Hopeless, Starving and Besieged". (2024). In Human Rights Watch. retrieved from: <https://www.hrw.org/report/2024/11/14/hopeless-starving-and-besieged/israels-forced-displacement-palestinians-gaza> 24.06.2025.
- Ibrahim A. 2016, *The Rohingyas: Inside Myanmar's Hidden Genocide*. Hurst & Company.
- Iser W. 1978, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. The John Hopkins University Press.
- Koffka K. 2013, *Principles of Gestalt Psychology*. Routledge.
- Lewis C. S. 2013, *The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition*. Cambridge University Press.
- Nirenberg D. 2002, *Medieval Concepts of the Past: Ritual, Memory, Historiography*. Cambridge University

Press.

Porteus B. 1759, *Death: A Poetical Essay*. Cambridge.

Postman N. 2005, *Amusing Ourselves to Death*. Penguin.

Powe B. W. 2007, *Mystic Trudeau: the Fire and the Rose*. Thomas Allen Publishing.

Prucha F. P. 2005, "Wounded Knee through the Lens of Colonialism" [Review of *The Plains Sioux and U.S. Colonialism from Lewis and Clark to Wounded Knee*, by J. Ostler]. *Diplomatic History*, 29(4), 725–728. <http://www.jstor.org/stable/24915067>

Salam A. 1998, "A Silent Genocide". *The UNESCO Courier: A Window Open on the World*. XLI, 5, 27-28.

Smith P. 2000, *100 Best-Loved Poems*. Dover Publication.

Sontag S. 2003, *Regarding the Pain of Others*. Penguin Books.

Steiman L. 1998, *Paths to Genocide: Antisemitism in Western History*. St. Martin Press.

Symons A. 2014, *The Symbolist Movement in Literature*. Carcanet Press.

Şalom Newspaper 2024, *Geniş Açı: Behiç Erkin*. Retrieved from:

<https://www.salom.com.tr/arsiv/haber/64962/genis-aci-%3E-behic-erkin> in 02.12.2024

The Holy Kuran (Khattab M.) 2015, *Book Of Signs Foundation*.

The Talmud (Polano H.) 2021, *Independently Published*.

Todorov T. 1982, *Symbolism and Interpretation*. Cornell University Press.

Totten S. & Bartrop P. R. 2009, *The Genocide Studies*. Routledge.

Weissman T. 2005, "The Spectacle of Trauma: 9/11 in the Museum". *Visual Resources*, 21(2), 155–170.

Wertheimer M. 1925, "Concerning Gestalt Theory". *Symposion*, 1, 39–60.

Yamamoto M. 2000, *Nanking: Anatomy of an Atrocity*. Praeger.

Ziadah R. 2011, *We Teach Life, Sir*. Retrieved from: https://www.rafeefziadah.net/js_videos/teach-life-original/ in 01.12.2024