

YIL:11 SAYI:20 MAYIS 2025
YEAR:11 ISSUE:20 MAY 2025

ÜSKÜDAR ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

ÜSKÜDAR UNIVERSITY JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

ÜSKÜDAR ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ (ÜSBİD)
Yıl 11 • Sayı 20 • Mayıs 2025 • ISSN 2459-0223 • Çevrimiçi ISSN 2717-7769

SAHİBİ

Üsküdar Üniversitesi Adına
A. Furkan Tarhan

ONURSAL EDİTÖR

Prof. Dr. Nevzat Tarhan

EDİTÖRLER

Prof. Dr. Deniz Ülke Kaynak
Prof. Dr. Sevil Atasoy
Prof. Dr. Tayfun Doğan

EDİTÖR YARDIMCILARI

Dr. Öğr. Üyesi Elif Kurtuluş Anarat
Dr. Berat Dağ
Dr. Cemal Cem Anarat

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Amr Abdalla, University for Peace
Prof. Dr. Wolfgang Gieger, Friedrich Schiller Jena Üniversitesi
Prof. Dr. Soner Karagül, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan Köni, İstanbul Kültür Üniversitesi
Prof. Dr. Adnan Ömerustaoglu, Birüni Üniversitesi
Prof. Dr. Cumhuri Taş, Üsküdar Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Vanessa Tinker, Collegium Civitas

İNGİLİZCE İÇERİK EDİTÖRLERİ

Arş. Gör. Paşa Abdullah Bayramoğlu
Arş. Gör. Cansu Civan

İSTATİSTİK EDİTÖRÜ

Dr. Öğr. Üyesi Elif Kurtuluş Anarat

YAZI KURULU

Arş. Gör. Deniz Atacan
Arş. Gör. Salih Bilgin
Arş. Gör. Bengi Çakmak Uçar
Arş. Gör. Doğan Demirkıran
Arş. Gör. Beril Sercem Şengül

BASKI

Butik Ajans Reklam& Matbaacılık İstiklal Mah. Kızılay Sok. No:24/36 – Ümraniye / İSTANBUL
Tel: 0535 553 17 32

Baskı Tarihi: Mayıs 2025

GRAFİK UYGULAMA

Esra Ulutaş

YAZIŞMA VE HABERLEŞME ADRESİ

Altunizade Mh. Kısıklı Cd. No: 16 Güney Yerleşke E Blok PK: 34662
Üsküdar / İstanbul / TÜRKİYE
Telefon: +90 216 400 22 22 / Dahili: 2346
E-posta: uusb@uskudar.edu.tr
www.uskudar.edu.tr

Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, yılda iki kez Mayıs ve Kasım aylarında yayımlanan, açık erişimli ve hakemli bir dergidir. Hakem değerlendirmeleri, çift kör hakemlik kuralına uygun olarak gerçekleştirilir. Makalelerdeki düşünce, görüş ve varsayımlar eser sahiplerine aittir; Üsküdar Üniversitesi sorumlu tutulamaz.

ÜSKÜDAR UNIVERSITY JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES (JOSOC)

Year 11 • Issue 20 • May 2025 • ISSN 2459-0223 • Online ISSN 2717-7769

OWNER

On behalf of Üsküdar University
A. Furkan Tarhan

HONORARY EDITOR

Prof. Nevzat Tarhan, MD.

EDITORS

Prof. Deniz Ülke Kaynak, Ph.D.
Prof. Sevil Atasoy, Ph.D.
Prof. Tayfun Doğan, Ph.D.

VICE EDITORS

Asst. Prof. Elif Kurtuluş Anarat Ph.D.
Berat Dağ, Ph.D.
Cemal Cem Anarat, Ph.D.

EDITORIAL BOARD

Prof. Amr Abdalla Ph.D., University for Peace
Prof. Wolfgang Gieler Ph.D., Friedrich Schiller Jena University
Prof. Soner Karagül, Ph.D., Çanakkale Onsekiz Mart University
Prof. Hasan Köni, Ph.D., İstanbul Kültür University
Prof. Adnan Ömerustaoglu, Ph.D., Birüni University
Prof. Cumhuri Taş, Ph.D., Üsküdar University
Asst. Prof. Vanessa Tinker Ph.D., Collegium Civitas

ENGLISH CONTENT EDITORS

Res. Asst. Paşa Abdullah Bayramoğlu
Res. Asst. Cansu Civan

STATISTICS EDITOR

Asst. Prof. Elif Kurtuluş Anarat, Ph.D.

PUBLICATION BOARD

Res. Asst. Deniz Atacan
Res. Asst. Salih Bilgin
Res. Asst. Bengi Çakmak Uçar
Res. Asst. Doğan Demirkıran
Res. Asst. Beril Sercem Şengül

PRINTED BY

Butik Ajans Reklam & Matbaacılık İstiklal Mah. Kızılay Sok. No: 24/36 Ümraniye - İSTANBUL
Tel: 0535 553 17 32

Published in May 2025

GRAPHICS APPLICATION

Esra Ulutaş

CORRESPONDENCE AND COMMUNICATION

Altunizade Mh. Kısıklı Cd. No: 16 Güney Yerleşke E Blok PK: 34662
Üsküdar / İstanbul / TÜRKİYE
Telephone: +90 216 400 22 22 ext: 2346
E-mail: uusb@uskudar.edu.tr
www.uskudar.edu.tr

Üsküdar University Journal of Social Sciences is an open-access, academic peer-reviewed journal and published biannually in May and November. The journal employs a double-blind peer review system. The opinions, thoughts and proposals within the articles are but reflections of the authors and do not, in anyway, represent those of Üsküdar University.

DANIřMA KURULU

Prof. Dr. Deniz lke Kaynak, řkdar niversitesi

Prof. Dr. Sevil Atasoy, řkdar niversitesi

Prof. Dr. Sevtap Demirci, Boęazii Üniversitesi

Prof. Dr. Barış Erdoğan, řkdar niversitesi

Prof. Dr. Mohammad Faghfoory, George Washington Üniversitesi

Prof. Dr. Nazife Güngör, řkdar niversitesi

Prof. Dr. Ragıp Kutay Karaca, Beykoz Üniversitesi

Prof. Dr. Havva Kök Arslan, řkdar niversitesi

Prof. Dr. İbrahim zdemir, řkdar niversitesi

Prof. Dr. Selahattin Sarı, Doğuş Üniversitesi

Prof. Dr. Nevzat Tarhan, řkdar niversitesi

Prof. Dr. Mehmet Bülent Uludağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Prof. Dr. Ateş Uslu, İstanbul Üniversitesi

Doç. Dr. Selçuk Akşın Somel, Sabancı Üniversitesi

**Liste soy isimlerine göre alfabetik olarak düzenlenmiřtir.*

ADVISORY BOARD

Prof. Deniz Ülke Kaynak, Ph.D., Üsküdar University

Prof. Sevil Atasoy, Ph.D., Üsküdar University

Prof. Sevtap Demirci, Ph.D., Boğaziçi University

Prof. Barış Erdoğan, Ph.D., Üsküdar University

Prof. Mohammad Faghfoory, Ph.D., George Washington University

Prof. Nazife Güngör, Ph.D., Üsküdar University

Prof. Ragıp Kutay Karaca, Ph.D., Beykoz University

Prof. Havva Kök Arslan, Ph.D., Üsküdar University

Prof. İbrahim Özdemir, Ph.D., Üsküdar University

Prof. Selahattin Sarı, Ph.D., Doğuş University

Prof. Nevzat Tarhan, MD, Üsküdar University

Prof. Mehmet Bülent Uludağ, Ph.D., Ondokuz Mayıs University

Prof. Ateş Uslu, Ph.D., İstanbul University

Assoc. Prof. Selçuk Akşin Somel, Ph.D., Sabancı University

**The list is in alphabetical order according to surnames.*

İÇİNDEKİLER

Editörden

ÖZGÜN ARAŞTIRMA MAKALELERİ

Politik Doğruculuk: Felsefi Bir Soruşturma (İngilizce) 1-25
Ali EKMEKÇİ

Türkiye’de “Dindar Olmayan” Bir Yaşam Sürmenin Siyaseti27-48
Nesibe DEMİR

Güç Mesafesi, İletişim ve Emniyet: Uçak Bakım Personeli
Üzerine Bir Araştırma (İngilizce)49-75
Özlem ÇAPAN ÖZEREN

Orta Çağ Manastır Scriptoriumunun İşlevi: Bilginin Üretimi,
Kopyalanması ve Muhafazası77-96
Havva TURAN

İhvân-ı Safâ Risalelerinde Avam, Havas ve Ara Sınıf Tasnifi
Üzerine Bir Değerlendirme 97-117
Nusret TAŞ

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ

Namus Siyaseti: 18. Yüzyıl Osmanlı Anadolu’sunda Irz, Şiddet, Hukuk,
Başak Tuğ (İletişim Yayınları, 2023)..... 119-122
Seval DOĞAN

Yazım Esasları (Türkçe/İngilizce)

Yayın Etiği ve Kötüye Kullanım Beyanı (Türkçe/İngilizce)

CONTENTS

Editor's Note

ORIGINAL RESEARCH ARTICLES

Political Correctness: A Philosophical Inquiry..... 1-25
Ali EKMEKÇİ

The Politics of Living a 'Nonreligious' Life in Türkiye (Turkish)27-48
Nesibe DEMİR

Power Distance, Communication, and Safety:
A Study on Aircraft Maintenance Workers49-75
Özlem ÇAPAN ÖZEREN

The Function of the Medieval Monastery Scriptorium:
Production, Copying, and Preservation of Knowledge (Turkish)77-96
Havva TURAN

Analysis on the Classification of Common People, Elite Class and
Intermediate Class in the Treatises of the Ikhwân As-Safâ (Turkish)..... 97-117
Nusret TAŞ

BOOK REVIEW

Politics of Honor in Ottoman Anatolia: Sexual Violence and Socio-Legal Surveillance in
the 18th Century (Turkish), Başak Tuğ (İletişim Yayınları, 2023) 119-122
Seval DOĞAN

Publication Guidelines (Turkish/English)

Publication Ethics and Malpractice Policy (Turkish/English)

Editörden

Mayıs 2025 itibariyle Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi olarak yirminci sayımıza ulaşmış bulunuyoruz. Şu ana kadar çıkarılan sayılarda olduğu gibi, bu sayıda da disiplinler arası ve çok disiplinli yaklaşımımızı korumaya özen göstererek Siyaset Felsefesi, Sosyoloji, Psikoloji ve Tarih alanlarından değerli akademisyenlerin yazdığı beş araştırma makalesine ve bir kitap incelemesine yer verdik.

İlk makalede, Ali Ekmekci, politik doğruculuk kavramını siyaset felsefesi temelinde incelemektedir. Bu çalışmada politik doğruculuğun normatif değerleri araştırılmakta ve eşitlik, ayrımcılık ve adalet gibi değerlerle ilişkisi güncel söylemler çerçevesinde değerlendirilmektedir.

İkinci makalede, Nesibe Demir, dindar olmayan bireylerin “dinden uzak” yaşantılarını sosyolojik bağlamda incelemektedir. Çalışmada, Türkiye’nin toplumsal yapısına ve gündelik hayat pratiklerine eklemlenmiş bir olgu olarak din ele alınarak dindar olmayan bir yaşantının kültürel ve toplumsal yapılar ile etkileşimleri nitel yöntemle araştırılmıştır ve bulgular sunulmaktadır.

Üçüncü makalede, Özlem Çapan Özeren, havacılık bakım sektöründe örgütsel güç mesafesinin iletişim, çalışanların fikir paylaşımı ve emniyetle ilgili kararlar üzerindeki etkilerini incelemektedir. Nitel araştırma yöntemiyle gerçekleştirilen bu araştırma, havacılık sektöründe katılımcı yönetim uygulamalarının önemini vurgulamakta ve örgüt kültürü ile psikolojik güvenliğin emniyeti artırma üzerindeki etkilerini ortaya koymaktadır.

Dördüncü makalede, Havva Turan, Orta Çağ’da Batı manastır scriptoriumlarının bilgi üretimi ve sürekliliğindeki rolünü incelemektedir. Çalışma, Cluny ve Sistersiyen gibi dini toplulukların scriptorium örnekleri ile destekleyerek, yazım araçlarının temini, el yazmalarının kopyalanma süreçleri ve manastır kütüphanelerinde bilgilerin korunması gibi konuları çok boyutlu bir şekilde ele almaktadır.

Beşinci makalede, Nusret Taş, erken dönem Müslüman filozoflar tarafından kaleme alınan İhvân-ı Safâ Risaleleri’nde toplumdaki bireylerin anlama ve kavrama seviyelerine göre avam, havas ve ara sınıf olarak sınıflandırılmasına dair görüşlerin değerlendirmektedir. Çalışma, risalelerdeki görüşleri on iki başlık altında tasnif ederek hem Arapça hem de Türkçe kaynaklardan yararlanarak konunun derinlemesine incelenmesine katkıda bulunmaktadır.

Son olarak, kitap incelemesinde, Seval Doğan, Başak Tuğ’un Namus Siyaseti: 18. Yüzyıl Osmanlı Anadolu’sunda Irz, Şiddet, Hukuk adlı kitabının bir incelemesini sunmaktadır. Osmanlı döneminde çeşitli biçimlerde kayda geçen cinsel suçların araştırılması üzerinden yargılanma süreçlerinin toplumsal ve siyasi boyutları tarihsel açıdan ele alındığı bu çalışmanın incelendiği yazıda, kadınların yetkisi ve hukukun yapısı da vurgulanmaktadır.

Ulusal ve uluslararası indekslerde taranmak için devam eden çalışmalarımız kapsamında dergimize gönderilen makaleler titizlikle gerekli kontrollerden geçirilmekte ve hakem değerlendirme süreçleri hassasiyetle yürütülmektedir. Dergimiz, 2019 yılından itibaren ULAKBİM tarafından taranmaktadır.

Bu süreçte değerli tavsiyeleriyle dergimizin kalitesinin üst düzeye çıkmasına katkı sağlayan hakemlerimizin yanı sıra, bu sayının hazırlanması aşamasında gösterdikleri çabalarından dolayı Yazı Kurulu'nda yer alan Prof. Dr. Tayfun Doğan'a, Dr. Öğr. Üyesi Elif Kurtuluş Anarat'a, Dr. Arş. Gör. Cemal Cem Anarat'a, Dr. Arş. Gör. Berat Dağ'a ve araştırma görevlileri Salih Bilgin, Bengi Çakmak Uçar, Doğan Demirkıran, Deniz Atacan ve Beril Sercem Şengül'e teşekkür ederim. Yabancı dil editörü Arş. Gör. Cansu Civan ve Arş. Gör. Paşa Abdullah Bayramoğlu'na, istatistik editörü Dr. Öğr. Üyesi Elif Kurtuluş'a, dil editörü olarak emeği geçen araştırma görevlileri Dr. Ali Ekmekci, Begüm Merve Çabuk, Betül Çelebi Dağ, Dr. Buğra Can Bayçıfci, Hasan Özdemir, Dr. Merve Arlı ve Safura Koçoğlu Eyiler'e teşekkür ederim. Bu sayı itibarıyla dergideki görevinden ayrılmış olan Prof. Dr. Tayfun Doğan'a dergiye sunduğu katkıları için teşekkür ederim.

Keyifli okumalar dileklerle...

Prof. Dr. Deniz Ülke Kaynak

Editor's Note

As of May 2025, Üsküdar University Journal of Social Sciences has reached its twentieth issue. As we have done so far, we have also tried to preserve our interdisciplinary and multidisciplinary spirit and approach to this issue. It includes eleven articles from the disciplines of Political Philosophy, Sociology, Psychology, and History.

In the first article, Ali Ekmekci examines the concept of political correctness within the field of political philosophy. This study investigates the normative values of political correctness and evaluates its relationship with values such as equality, discrimination and justice within the framework of current discourses.

In the second article, Nesibe Demir examines the lives of non-religious individuals who are “far from religion” in a sociological context. In the study, considering religion as a phenomenon entwined with the social structure and daily life practices in Turkey, the interactions of a non-religious life with cultural and social structures are investigated with qualitative methods, and the findings are presented.

In the third article, Özlem Çapan Özeren examines the effects of organizational power distance on communication, employee sharing of ideas, and safety-related decisions in the aviation maintenance sector. This research, which was conducted with a qualitative research method, emphasizes the importance of participatory management practices in the aviation sector and reveals the effects of organizational culture and psychological safety on enhancing safety.

In the fourth article, Havva Turan examines the role of Western monastery scriptoriums in the production and continuity of knowledge in the Middle Ages. Supported by examples of scriptoriums from religious communities such as Cluny and Cistercian, the study addresses issues such as the provision of writing tools, the copying processes of manuscripts, and the preservation of information in monastery libraries in a multidimensional manner.

In the fifth article, Nusret Taş evaluates the views on the classification of individuals in society as common, elite, and intermediate class according to their levels of understanding and comprehension in the *Ikhwân as-Safâ* Treatises, written by early Muslim philosophers. The study contributes to the in-depth examination of the subject by classifying the views in the treatises under twelve headings and making use of both Arabic and Turkish sources.

Finally, in the book review, Seval Doğan presents a review of Başak Tuğ's book titled *Politics of Honor in Ottoman Anatolia: Sexual Violence and Socio-Legal Surveillance in the Eighteenth Century*. This study examines the social and political dimensions of trial processes through the investigation of sexual crimes recorded in various forms during the Ottoman period and emphasizes the authority of the judges and the structure of the law.

Within our endeavor to be included in the national and international indexes, we punctiliously examine the articles sent to our journal and strictly follow the peer-review process. Our journal has been indexed in ULAKBİM since 2019.

I would like to thank all the referees for their invaluable contributions that put the quality of our journal over the top with their valuable advice, as well as the Publication Board, Prof. Tayfun Doğan, Ph.D., Assist. Prof. Elif Kurtuluş, Anarat, Ph.D., Cemal Cem Anarat, Ph.D., Berat Dağ, Ph.D., and the research assistants Salih Bilgin, Bengi akmak Uar, Doğan Demirkıran, Deniz Atacan, and Beril Sercem şengöl. I also thank English content editors Cansu Civan and Paşa A. Bayramoğlu, statistics editor Elif Kurtuluş, and the research assistants Ali Ekmekci, Ph.D., Begüm Merve abuk, Betöl Çelebi Dağ, Buğra Can Bayıfci, Hasan Özdemir, Merve Arlı, Ph.D., Safura Koođlu Eyiler for their efforts as language editors. I would like to thank Prof. Dr. Tayfun Doğan, who has left his position at the journal as of this issue, for his contributions to the journal.

I wish you a joyful reading...

Prof. Deniz Ülke Kaynak, Ph.D.

Political Correctness: A Philosophical Inquiry ^(*)

Ali EKMEKÇİ ^(**)

Abstract

In recent decades, political correctness has emerged as a contentious and widespread issue in global political and social discourse, influencing policies in numerous contexts. The rise of political correctness has also increased political and intellectual criticism, especially from those who see it as an unjustified and inefficient restriction on free speech. The term's enduring significance and the lack of literature on political correctness's normative foundations makes an analytical study of it relevant. This study intends to explore the term within the framework of political philosophy. While the study primarily aims to be explicatory it will also endeavor to present an argument that enhances the comprehension of political correctness as a normative appeal. This work explores normative references to political correctness, concluding that equality and non-discrimination are central values. However, in terms of speech the type of equality that would be pursued could not be found in the arguments who favor equality over freedom of speech. In this direction, then, this article aims to explicate and discuss how political correctness, as a norm, can be understood first as an effort for equality. Secondly and more specifically, it will be proposed that political correctness should be seen as an outgrowth moral effort resulting from the fusion of theories of recognition and epistemic justice. As such an effort, political correctness functions as a norm of granting recognition to others on equal terms while adjusting language by taking their differences into account. Being an effort of epistemic justice, it also aims to eliminate prejudices and stigmatization from language of dominant groups to give equal voice and opportunity of correct self-expression to those who are marginalized and oppressed.

Keywords: Political Correctness, Freedom of Speech, Equality, Recognition, Epistemic Injustice.

Original Research Article

Submission Date: 02.12.2024

Acceptance Date: 08.01.2025

^(*) This article has been derived from Ali Ekmekçi's ongoing PhD dissertation entitled "The Case of Political Correctness: Freedom of Speech, Recognition and Epistemic Injustice" at Istanbul Technical University, Department of Political Studies, Political and Social Thoughts PhD. Program.

^(**) PhD., Res Asst., Istanbul Technical University, Institute of Social Sciences, Political and Social Thoughts Program.

E-mail: ali.ekmekci@uskudar.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5802-5524>



Ali Ekmekci, "Political Correctness: A Philosophical Inquiry," *Üsküdar University Journal of Social Sciences*, no. 20 (May 2025): 1-25.

DOI: <https://doi.org/10.32739/uskudarsbd.11.20.150>



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Politik Doğruculuk: Felsefi Bir Soruşturma (*)

Ali EKMEKÇİ (**)

Öz

Son yıllarda, politik doğruculuk dünya çapında siyasi ve kamusal alanda tartışmalı ve yaygın bir konu haline geldi ve politikaları etkiledi. Politik doğruculuğun yükselişi, özellikle onu ifade özgürlüğü üzerinde haksız ve gereksiz bir kısıtlama olarak görenlerin politik ve entelektüel eleştirilerini de artırmıştır. Terimin süregelen önemi ve politik doğruculuğun normatif temellerine ilişkin literatürün eksikliği, bu terime ilişkin analitik bir çalışmayı önemli kılmaktadır. Bu çalışma, terimi siyaset felsefesi çerçevesinde incelemeyi amaçlamakta ve öncelikle açıklayıcı olmayı hedeflemektedir; ancak aynı zamanda normatif bir söylem olarak politik doğruculuğun anlaşılmasını geliştirecek bir argüman sunmaya çalışacaktır. Bu çalışmada politik doğruculuk kavramının normatif referansları incelenmiş ve eşitlik ve ayrımcılık karşıtlığının merkezi değerler olarak ortaya çıktığı sonucuna varılmıştır. Ancak, ifade özgürlüğünden ziyade eşitliği savunan argümanlarda, ifade özgürlüğü açısından nasıl bir eşitlik arayışı içinde olduğu tespit edilememiştir. Bu doğrultuda, bu makale, bir norm olarak politik doğruculuğun öncelikle eşitlik çabası olarak nasıl anlaşılabilirliğini açıklamayı ve tartışmayı amaçlamaktadır. İkinci ve daha spesifik olarak, politik doğruculuğun tanınma ve epistemik adalet teorilerinin birleşmesinden kaynaklanan bir ahlaki çaba sonucu olarak görülmesi gerektiği iddia edilecektir. Böyle bir çaba olarak, politik doğruculuk, farklılıklarını hesaba katarak kullanılan dili değiştirirken başkalarını eşit şartlarda tanıma normu olarak işlev görür. Epistemik adalet çabası olarak, aynı zamanda, marjinalleştirilmiş ve ezilenlere eşit söz hakkı ve kendini doğru ifade etme fırsatı vermek için baskın grupların dilinden önyargıları ve damgalamayı ortadan kaldırmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Politik Doğruculuk, İfade Özgürlüğü, Eşitlik, Tanınma, Epistemik Adaletsizlik.

Özgün Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 02.12.2024

Kabul Tarihi: 08.01.2025

(*) Bu makale Ali Ekmekçi'nin İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi Anabilim Dalı, Siyasal ve Toplumsal Düşünceler Doktora Programı'nda devam eden "Politik Doğruculuk: İfade Özgürlüğü, Tanınma ve Epistemik Adaletsizlik" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

(**) Dr., Arş. Gör., İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyasal ve Sosyal Düşünceler Programı.

E-posta: ali.ekmekci@uskudar.edu.tr

ORCID ID: [https:// orcid.org/0000-0001-5802-5524](https://orcid.org/0000-0001-5802-5524)



Ali Ekmekçi, "Politik Doğruculuk: Felsefi Bir Soruşturma," *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 20 (Mayıs 2025): 1-25.

DOI: <https://doi.org/10.32739/uskudarsbd.11.20.150>



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) ile lisanslanmıştır.

Introduction

Political correctness (PC), initially arising as a theme within the limited North American university setting¹ in the 80s, has evolved into a contentious and widespread subject in modern political and social discourse for many parts of the world in the last decades. The term, in its popular definition, refers to a set of social practices aimed at avoiding or regulating behaviors -primarily speech- that are perceived as derogatory or offensive to individuals or groups, particularly those considered marginalized, vulnerable, or oppressed.² In this context, political correctness refers to a moral norm that may or may not be codified into a legal standard via particular regulations designed to govern certain behaviors or expressions.

For instance, an entry-level case of political correctness implies the replacement of the noun “chairman” with “chairperson” to encompass women and to balance the roles of men and women in society, at least in verbal discourse. An advanced example might involve firing an employee³ for expressing his opinions regarding the underlying disparities between men and women, so “correcting” or restoring equality in discourse. In that sense, the identification and discourse surrounding language is the essential part of political correctness.

The rise in number of efforts aligned with the norm of political correctness has also heightened the backlash and criticism against it, both politically and intellectually, particularly by those who view it as an unjustified and unfruitful restriction claim on free speech. Political correctness has been implicated in the North American context in the cases such as university speech codes,⁴ corporate diversity training programs,⁵ gender pronouns,⁶ and public debates on cancel culture.⁷

¹ “PC is deemed a primarily American phenomenon” from Thomas Tsakalakakis, *Political Correctness: A Sociocultural Black Hole* (Routledge, 2020), 1. ; “Political correctness (PC) (...) as stated by the former British ambassador to the US, “an American import” from Bojana Klepač Pogrmilović, “Europe Will Soon Be Lost to Political Correctness’: Evaluating a Discourse of Political Correctness in the Main Treaties of the European Union,” *Politička Misao* 56, no. 3–4 (March 30, 2020): 107, <https://doi.org/10.20901/pm.56.3-4.05>.

² Waleed Aly and Robert Mark Simpson, “Political Correctness Gone Viral,” in *Media Ethics, Free Speech, and the Requirements of Democracy* (Routledge, 2018). Ian Buchanan, *A Dictionary of Critical Theory* (OUP Oxford, 2010).

³ An important case illustrating the tension surrounding the term was the firing of Google employee James Damore in 2017 for alleged behavior of “perpetuating gender stereotypes” due to a controversial note he published. In the note, Damore criticized Google for imposing a policy of equal representation gender-wise in a STEM company which he considered implausible policy and for fostering in the company a “politically correct monoculture that maintains its hold by shaming dissenters into silence.” “Google Fires Engineer Who Criticized Tech Giant’s ‘Politically Correct Monoculture,’” *HR Dive*, accessed November 25, 2024, <https://www.hrdive.com/news/google-fires-engineer-who-criticized-tech-giants-politically-correct-mono/448866/>.

⁴ Paul Berman, ed., *Debating P.C.: The Controversy over Political Correctness on College Campuses*, Reissue edition (New York: Delta, 1995), 215–24.

⁵ Nicole L. Smith and Elise J. Percy, “Diversity Training Methods, Opinions of Political Correctness, and Perceptions of Microaggressions,” *Psi Chi Journal of Psychological Research* 24, no. 2 (2019): 106–12, <https://doi.org/10.24839/2325-7342.JN24.2.106>.

⁶ Pablo De Lora, “Political Correctness and the Right to Free Speech: The Case of Preferred Pronouns,” *Undecidabilities and Law*, no. 1 (June 30, 2021): 133–45, https://doi.org/10.14195/2184-9781_1_6.

⁷ Pippa Norris, “Cancel Culture: Myth or Reality?” *Political Studies* 71, no. 1 (February 1, 2023): 145–74, <https://doi.org/10.1177/003232172111037023>.

In those policies, it is aimed to protect or elevate the status of groups of people, such as Afro-Americans, women and the LGBTI community, or some religious or ethnic minorities. Intensified criticism against political correctness has reached its peak in USA during Donald Trump's presidency and renewed candidacy for 2024 elections. Political correctness has become a significant aspect of political discourse during this period mostly because Trump's⁸ and the important supporters of him, like Elon Musk's outspoken denunciation of concept.⁹ Their denunciation resonated with numerous supporters, viewing political correctness as an infringement on free speech and a tool for discursive domination employed by liberal elites mostly concentrated on media, academia, and technology industries.

Outside of the North American context, global events like increased migration, the emergence of multicultural societies, and the rise of populism and far-right leaders in politics have created a fertile soil for new debates on political correctness in the public discourse. Migration, particularly in Europe, has ignited intense discussions regarding cultural integration, national identity, and the limits of tolerance to people from other cultures. While traditional EU political and legal bureaucracy attempts to uphold policies designed to safeguard and enhance the position of minorities and vulnerable identities, these measures have encountered increasing disdain from other politicians and significant parts of European societies. So-called populist and far-right leaders have often denounced political correctness, positioning themselves as advocates of unrestrained free speech and tackling contentious issues. Geert Wilders, for example, a rising figure Netherlands and European politics, stated¹⁰ that those who have a critical point of view about migration should not "be afraid to be politically incorrect" and state their minds. PC was targeted as one of the main reasons why the EU was unable to deal with the migrant crisis.¹¹ By one member of the European Parliament, PC efforts was considered as the cause of "enormous damage to the safety of women"¹² due to "reluctance of persecuting the crimes" committed by minorities. In terms of Brexit the rise in PC is considered by some as the reason why Brexit cannot be honestly discussed, due to labelling critics of Brexit as "bigots and xenophobes."¹³

⁸ Howard S. Schwartz, *Political Correctness and the Destruction of Social Order: Chronicling the Rise of the Pristine Self*, 1st ed. 2016 edition (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2016), 771.

⁹ "TruthGPT: Musk Working on AI to Counter 'Politically Correct' ChatGPT," *euronews*, 10:25:44 +02:00, <https://www.euronews.com/next/2023/04/18/truthgpt-elon-musk-says-he-is-working-on-an-ai-to-counter-politically-correct-chatgpt>. Accessed 20.11.2024

¹⁰ *WORLD EXCLUSIVE: The First Foreign Interview with Incoming Dutch PM Geert Wilders*, 2023, <https://www.youtube.com/watch?v=zKQY7mwFf6s>. Accessed 20.11.2024

¹¹ Nick Hallett, "Muslim Professor: Europe Is Crippled by Political Correctness," *Breitbart*, January 17, 2017, <https://www.breitbart.com/europe/2017/01/17/muslim-professor-europe-crippled-political-correctness/>. Accessed 20.11.2024

¹² *Political Correctness Causing Enormous Damage to the Safety of Women - Stuart Agnew MEP*, 2017, <https://www.youtube.com/watch?v=1R4MYTV5F1M>. Accessed 20.11.2024

¹³ Thomas Hunt, "PC Rise HAMPERs Debate and Paints Working Class Brexiteers as 'Bigots,'" *Express.co.uk*, April 3, 2018, <https://www.express.co.uk/news/uk/940667/Brexit-news-political-correctness-democracy-migrants-border-control-Tony-Blair>. Accessed 20.11.2024

In Turkey, political correctness has not yet become a dominant cultural or political theme; however, it is progressively expanding in response to societal shifts and global trends. Integration, cultural sensitivity, and discrimination have been the subject of increased attention as a result of the Syrian refugee crisis and the resulting rise in the number of other migrant minorities. In the same vein, the increasing awareness of identity-related issues, which include sexual, gender, and ethnic identity, has incited discussions regarding language and representation.¹⁴ A seemingly trivial yet symbolic occasion reflecting such changes was the renaming of the biscuit brand “Negro” to “Nero,” which suggests expanding sensitivity to the historical and cultural implications of certain terms.¹⁵ Although these developments are fragmented and occasionally disputed, they emphasize the gradual integration of political correctness into Turkey’s public discourse, indicating its potential influence on future societal norms.

The Aims and the Outline of the Article

Due to such occurrences in the political and social landscape, political correctness seems to stay as a persistent theme continually shaping public discourse and influencing policymaking in diverse contexts. Consequently, the term necessitates analytical scrutiny and given the scarcity of literature that is particularly addressing the normative underpinnings of political correctness, this study intends to explore the term within the framework of political philosophy. This article primarily seeks to be explicatory; however, it will also endeavor to present an argument that enhances the comprehension of political correctness as a normative appeal used as a claim of restriction over freedom of speech. The article seeks to elucidate the normative foundation of political correctness, namely equality, and strives to enhance understanding through the exploration of related ideas such as recognition and epistemic injustice. By doing that, the article aims to contribute to subsequent studies that will focus on the relationship between freedom of speech and political correctness.

An important concern with the concept of political correctness, for those who want to study it academically, lies in the absence of individuals who explicitly advocate it by its name as a normative ideal. Because the term is predominantly used in a pejorative manner, it is typically assigned to people by its critics. Nonetheless, certain academics have examined political correctness independently as a social and political phenomenon, even in the absence of explicit advocates, and their findings are advantageous for the current study. The absence of proponents continues to pose a barrier for the current study, while it may also be reinterpreted as a potential contribution. Given this limitation, I have broadly explored normative references to the concept of political correctness and concluded that equality and non-discrimination emerge as the central normative foundations within the analyses of political correctness by commentators.

¹⁴ Özatalay, Cem, and Seçil Doğuç. “Perceived Discrimination in Turkey: Types, Agents, Dimensions.” *Eşit Haklar İçin İzleme Derneği*, 2019. <https://www.esithaklar.org/wp-content/uploads/2019/10/T%C3%BCrkiyede-ayr%C4%B1mc%C4%B1l%C4%B1k-alg%C4%B1s%C4%B1-Eng.pdf>.

¹⁵ “ETİ Negro’nun adı değişti - *MediaCat*,” December 1, 2021, <https://mediacat.com/eti-negronun-adi-degisti/>. Accessed 20.11.2024

From that ground, this article limits its focus to the scholars who advocate for restriction of speech specifically for the sake of equality and using speech restrictions to the favor of the oppressed and marginalized. Through such a focus, it is possible to find some scholars that could be considered as proponents of political correctness in the domain of speech. With this lens, some scholars emerge, like Lawrence¹⁶ and Matsuda,¹⁷ who are called in a study as “post-modern-like advocates of PC who favor regulating speech and behavior to achieve social justice.”¹⁸ In some other work¹⁹ once again Lawrence and Matsuda along with Delgado and MacKinnon are referred as the representatives of “postmodern censorship theory” which implies the regulation of speech “to advance the competing goals of racial, gender and social equality.”²⁰

Although there are such references to equality among the writings of those scholars advocating speech restrictions in favor of specific groups, it is hard to detect in their works a well-articulated approach to equality in terms of speech and how it may be achieved through the regulation of language. It is partially, but critically, due to the absence of clarity regarding the type of equality that those proponents advocate for. Political correctness as a norm might be observed in various applications, such as the preferential policies in hiring or admissions. In such situations, the pursuit of equal outcomes in accordance with the objectives of political correctness may plausibly imply a form of equality that is associated with the equitable redistribution of resources. For that reason, it might be argued for and criticized on material grounds. When it comes to speech on the other hand, the type of equality or equal outcomes that would be pursued should be different in nature and such specificity cannot be found not be found in the arguments who favor equality over freedom of speech.

In this direction, then, this article aims to explicate and discuss how political correctness, as a norm, can be understood first as an effort to equality. Secondly and more specifically, it will be proposed that political correctness should be seen as an outgrowth of moral effort resulting from the fusion of theories of recognition and epistemic justice. As such an effort, political correctness functions as a norm of granting recognition to others on equal terms while adjusting language by taking their differences into account. Being an effort for epistemic justice, it also aims to eliminate prejudices and stigmatization from language of dominant groups to give equal voice and opportunity of correct self-expression to those who are marginalized and oppressed.

¹⁶ Charles Lawrence, “If He Hollers Let Him Go: Regulating Racist Speech on Campus,” *Duke Law Journal* 39, no. 3 (June 1, 1990): 431–83.

¹⁷ Mari J. Matsuda, *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, And The First Amendment*, 1st edition (Boulder, Colo: Westview Press, 1993).

¹⁸ Sandra Dzenis and Filipe Nobre Faria, “Political Correctness: The Twofold Protection of Liberalism,” *Philosophia* 48, no. 1 (March 2020): 96, <https://doi.org/10.1007/s11406-019-00094-4>.

¹⁹ Steven Gey, “Case Against Postmodern Censorship Theory,” *University of Pennsylvania Law Review* 145, no. 2 (December 1, 1996): 193.

²⁰ Richard Delgado, “Words That Wound: A Tort Action for Racial Insults, Epithets, and Name-Calling,” *SSRN Scholarly Paper* (Rochester, NY, 1982), <https://papers.ssrn.com/abstract=2000918>; Catharine A. MacKinnon, *Only Words* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996).

In terms of its structure, the article will begin with a historical background, tracing the development of the phenomenon and the concept of political correctness. This section will highlight the original features of the term and their evolution over time. Following this, the discussion will turn to the ongoing debates surrounding the definition of political correctness and various perspectives on that issue. A key part of the article will explore the normative dimensions of political correctness that is predominantly based on the value of equality. The article, then, will outline the foundational tenets of recognition and epistemic justice in order to assess their relevance to the concept of political correctness as manifestations of equality. The article will conclude with a synthesis of these discussions, offering insights into the broader implications of political correctness and proposing a new approach to its normative aims.

Historical Trajectory of the PC Phenomenon

Political correctness is a multifaceted term with unclear definitions, yet its historical development and integration into social discourse do not generally generate controversy. Its significance is rooted in historical phenomena that have evolved within political life, necessitating a particular historical and socio-political context for understanding and defining its current presence. Similarly, comprehending the normative objectives embedded in the term necessitates depicting its particular historical and socio-political context.

An early and notable instance of the term ‘political correctness’ can be identified during the communist regimes of Soviet Russia and Maoist China within their political organizations.²¹ In the context of Soviet Russia, “the concept of *partiinosť*” -which translates to “party-mindedness” or “party truth”- “is the most probable originator of political correctness,” according to Ellis.²² *Politicheskaya pravil’nost* (political correctness) has evolved from political party spirit and truth (*politicheskaya partiinosť*). *Pravil’nost* is particularly concerned with the dissemination of ideas and the publishing process, which includes the translation of foreign publications. Its objective is to ensure the preservation of ideological contours by supporting “publications that contribute to the accurate comprehension of life.”²³ The term political correctness, in this context, meant to be in consistence with party line in any matter that can be concern of politics such as education, psychiatry, literature, history.

An inevitable outcome of such initiatives was the alteration of language itself. The novelist Andrei Platonov, in his works, addresses the influence of Soviet political correctness on language, aiming to illustrate alienation as a consequence of the ideological manipulation of language. In his portrayal, the accurate interpretations of the word are contingent upon the Party’s determination, and language predominantly serves as an instrument of ideological rituals.

²¹ As a matter of fact, the earliest known reference to the term ‘political correctness’ in the English language dates back to 1793, found in the US Supreme Court case *Chisholm v. State of Georgia*. Since this usage is not inherently linked to subsequent meanings of the term it is not given in the main text. As part of that Court case, in discussions regarding citizens’ rights to sue the state, it is deemed ‘politically incorrect’ to refer to ‘the United States’ as the defendant in such cases. Such references should be substituted with ‘the people of the United States’ to signify that the ultimate authority resides with the populace. The application of the term remained rudimentary. Luigi Esposito and Laura Finley, *Political Correctness in the Era of Trump: Threat to Freedom or Ideological Scapegoat?* (Cambridge Scholars Publishing, 2018), 4–5.

²² Frank Ellis, “Political Correctness and the Ideological Struggle: From Lenin and Mao to Marcuse and Foucault,” *Journal of Social, Political, and Economic Studies* 27 (2002): 411.

²³ Ellis, 416.

Ellis argues²⁴ that Platonov, prior to Orwell, recognized and satirized the ideological issue of constructing language and terminology to supplant them with politically correct alternatives. In this context, language serves primarily as a means of signaling allegiance to the political regime and the censorship it imposes, rather than as a tool for communication.

China's communist regime, led by Mao Tse-Tung, implemented extensive control mechanisms similar to those of the Soviet Union to suppress dissent and protect communist rule. This was particularly critical for concealing the revolution's humanitarian failures, such as the Great Famine, which caused millions of deaths. Mass propaganda and education systems were geared toward instilling "correct attitudes, ideas, and beliefs" and ensuring "correct political orientation"²⁵ among the population. According to Ellis, the Chinese exhibited an intensified obsession with ideological correctness, partly due to their ideological rift with the Soviets, who had moderated their stance after Stalin. This commitment to strict ideological adherence is reflected in official directives emphasizing the elimination of "incorrect expressions"²⁶ and the necessity of following "Chairman Mao's correct line"²⁷ to sustain revolutionary fervor and proper political direction.

Some analysts suggest that the experiences of the Soviet Union and Maoist China significantly influenced Western thinkers, particularly those who travelled to these nations in search of inspiration for the future evolution of Western political life.²⁸ In conjunction with significant advancements in social rights movements and philosophical endeavors following the Second World War, the emergence of political correctness as an idea began to be noted.

In the West, the term 'political correctness' was to be observed in leftist political circles, starting by the New Left politics of the 1960s.²⁹ As the example of the first use of the term in the contemporary meaning, Toni Cade's *The Black Woman* (1970) is referred in which the sentence "*A man cannot be politically correct and a chauvinist too*" occurred.³⁰ According to Hughes, when the term left its original living space that is Communist and Maoist regimes by being borrowed into liberal and democratic context it has lost its doctrinaire character and become a sort of anomaly.³¹ Cameron explains that in the 1970s and the 1980s the term was used in ironic and mocking ways by US leftists to criticize people who have the tendency to "become over-earnest, humorless and rigidly prescriptive, poking fun at the notion that anyone could be wholly 'correct.'"³² What started as an approving phrase to value the ideological commitment, evolved later into an ironic expression "to denote someone whose line-toeing was too much to bear."³³

²⁴ Ellis, 422.

²⁵ Ellis, 424.

²⁶ Schoenhals, 1992, 76 as cited in Ellis, 426.

²⁷ Ellis, 425.

²⁸ Paul Hollander, *Political Pilgrims*, 4th edition (New Brunswick, N.J: Routledge, 1997).

²⁹ Ellis, "Political Correctness and the Ideological Struggle: From Lenin and Mao to Marcuse and Foucault," 428.

³⁰ Clare Fearon, "Disputes of Offence : Making Sense of the Discursive Construction of Political Correctness" (Thesis, Newcastle University, 2015), 13, <http://theses.ncl.ac.uk/jspui/handle/10443/2983>.

³¹ *Political Correctness: A History of Semantics and Culture* (Wiley, 2010), 64.

³² Cameron, 1994:19, as cited in Fearon, "Disputes of Offence," 14.

³³ Berman, *Debating P.C.*, 5.

In terms of ideological content, political correctness did not possess the communist overtones that were previously associated with it when it was introduced in the West, as the West was comprised of liberal democratic societies. The Marxist ideology that was being disseminated was simultaneously being transformed into a more democratic character by political philosophers during the 1960s and 1970s. Ellis posits that the works of Foucault, Althusser, and Derrida, in particular, were pioneering forces in this transformation by focusing on the deconstruction of canonical Western narratives, morals, and language, and by distinguishing themselves from conventional Marxism.

Contemporary Use and Applications

The current meaning emerged as a result of processes launched by new social movements in the 1960s, mainly in the United States. This encompasses the political and legal efforts that abolished racial segregation in public schools in the United States, the African American activism spearheaded by leaders such as Martin Luther King and Malcolm X, and the broader Civil Rights movement. The Civil Rights movement, focused on African Americans, was succeeded by analogous initiatives for other groups, including women's rights movements, LGBTQ+ liberation, and campaigns for Native Americans and other ethnic minorities. According to Becker:

“Cumulatively, these movements have underscored the significance of the feminist slogan ‘the personal is political.’ That is, areas of social life that were conventionally taken to be apolitical, such as everyday language, the canon of literary classics, jokes, advertising, norms of politeness, hiring decisions, and sports funding, came increasingly to be seen as potential sites for enacting racism, sexism, and Eurocentrism.”³⁴

During the period, the political arena was defined by a contest for new rights or the recognition of people who have been marginalized or, more severely, oppressed. The unifying factor among the above groupings was the recognition of a shared adversary: “ruling White male elite of American society, or, in some cases, by Western civilization in general.”³⁵ Their fights began to be identified as opposition to many forms of discrimination, including “sexism,” “homophobia,” and extending to “ableism,” “ageism,” and “lookism,” in order to contest all facets of standards perceived as “social constructs.”³⁶

The primary contribution of new left social movements was to transform the conceptualization of oppression. Contemporary versions of tyranny could not be conceived as a type of oppression similar to the subjugation of Hebrews by the Ancient Egyptians, but rather stems from the “everyday practices of well-intentioned liberal society,” with its roots in “unquestioned norms, habits, and symbols.”³⁷

³⁴ Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker, “Political Correctness,” in *Encyclopedia of Ethics* (Routledge, October 18, 2013), 1337.

³⁵ Martin E. Spencer, “Multiculturalism, ‘Political Correctness,’ and the Politics of Identity,” *Sociological Forum* 9, no. 4 (December 1, 1994): 547–67, <https://doi.org/10.1007/BF01466302>.

³⁶ Siegel, 1991 as cited in Spencer, 559.

³⁷ Iris Marion Young and Danielle S. Allen, *Justice and the Politics of Difference*, Revised edition (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2011), 41.

In her enumeration of the oppressed in the USA, Young mentions women and Black individuals, nearly all ethnic minorities, including Jews, as well as the elderly, working-class individuals, and those with physical and mental disabilities.³⁸

The word “political correctness” gained prominence in public discourse, in particular, due to issues inside universities and the education system in the United States during the late 1980s and early 1990s. The significant initial outcomes of the rise of the term were modifications to university curricula to incorporate diversity and multiculturalism, replacing the works of many cultures and ethnicities in lieu of the traditionally canonized Western texts authored by so-called “dead white European men.” Universities led in the efforts of political correctness by implementing speech codes on their campuses to ban statements that may offend or stigmatize students from marginalized groups.

According to Tsakalakis, the efforts under the name of political correctness are essentially a broad basket of epistemic and moral concerns.³⁹ These are:

“Whether to broaden and diversify the Western canon or not, what is the scientific legitimacy of disciplines and theories that emerged fairly recently (for instance, Women’s Studies, Gender Studies, queer theory, postcolonial theory, and so on), how to act, dress, or speak in the presence of members of minority communities (...) and how to ensure a level playing field for disadvantaged persons (in other words, though this is by no means an exhaustive list, for people who are ‘financially challenged’ [poor] or ‘differently abled’ [physically or mentally handicapped] (...).”

According to Schwartz,⁴⁰ “political correctness is everywhere” at present. This phenomenon notably impacts other elements beyond college diversity initiatives, multicultural curricula, and speech legislation, particularly in Western democracies. It is now pervasive in almost all aspects of both public and private spheres: the political arena, art, journalism, social media, international relations, and everyday social, political, and sexual interactions.⁴¹ In the employment sector, political correctness is manifested through affirmative action rules that favor candidates from historically marginalized groups over those considered privileged. Such efforts have been bolstered by the recent formulation and advancement of “DEI (Diversity, Equity, Inclusion)” policies across various organizations and enterprises, aimed at ensuring equitable treatment and full participation for all individuals, particularly those historically marginalized or discriminated against due to identity or disability.⁴²

³⁸ Young and Allen, 173.

³⁹ Tsakalakis, *Political Correctness*, 10.

⁴⁰ Schwartz, *Political Correctness and the Destruction of Social Order*, 2.

⁴¹ Glenn C. Loury, “Self-Censorship in Public Discourse: A Theory of ‘Political Correctness’ and Related Phenomena,” *Rationality and Society* 6, no. 4 (October 1994): 428–29, <https://doi.org/10.1177/1043463194006004002>; Tsakalakis, *Political Correctness*, 5.

⁴² See for details: “What Is DEI? The Oxford Review Guide to Diversity, Equity and Inclusion.,” *The Oxford Review - OR Briefings* (blog), accessed November 25, 2024, <https://oxford-review.com/what-is-dei-the-oxford-review-guide-to-diversity-equity-and-inclusion/>.

Debate over the Definition of PC

“Political correctness and its obverse, political incorrectness is more easily recognized than defined,” says Hughes, in one of the most extensive academic works on the issue of political correctness.⁴³ As Fairclough observes, “Political correctness’ and being ‘politically correct’ are, in the main, identifications imposed upon people by their political opponents.”⁴⁴ Therefore, it is almost impossible to encounter someone stating that “one should be politically correct for this and that reason” as a proponent of it. This complexity results in a possibility of defining the phenomenon and the concept not as a proponent but only as an outside observer.

The word “political correctness” is marked by considerable ambiguity and is intricately linked to political discourse, rendering the task of defining it quite difficult. Its informal usage is frequently imbued with political connotations, with instances of positive or neutral applications being infrequent.⁴⁵ Historically, the term has served as a battleground in the conflict between the political factions of the Left and Right. Critics contend that the political Right constructed the concept of political correctness to subvert the Left’s pursuit of equality, portraying it as a mechanism for sustaining control over underprivileged populations.⁴⁶ The phrase has evolved into an insult in ideological conflicts, primarily employed by conservatives to denounce alleged liberal attacks on tradition and civil freedoms, including free speech.⁴⁷ It is characterized as “an ideological narrowing, intolerance, and silencing of dissent, commonly attributed to the left by the right”⁴⁸ and as “a specter largely fabricated by those who urge us to take up arms against it”.⁴⁹

As it is argued by Ford “definitions of political correctness (...) have frequently been assumed from popular culture rather than from a scientific perspective.”⁵⁰ Therefore, here I will put forward several examples for definition of political correctness such from the popular sources:

“The deliberate avoidance of language use and behavior which may be perceived to be either derogatory or excluding of a political minority. Institutions and organizations that adopt political correctness as part of their communications policy thus expressly forbid the use of racist, sexist, and otherwise prejudicial language and require that politically neutral terms be used at all times.”⁵¹

⁴³ Hughes, *Political Correctness*, 9.

⁴⁴ Norman Fairclough, “‘Political Correctness’: The Politics of Culture and Language,” *Discourse & Society* 14, no. 1 (2003): 21.

⁴⁵ Robin Tolmach Lakoff, *The Language War*, First Paperback edition (Berkeley: University of California Press, 2001), 92–94.

⁴⁶ Dzenis and Nobre Faria, “Political Correctness,” 96.

⁴⁷ Mary Talbot, “Political Correctness and Freedom of Speech,” in *Handbook of Language and Communication: Diversity and Change* (De Gruyter Mouton, 2008), 751–64, <https://doi.org/10.1515/9783110198539>.

⁴⁸ Michael S. Cummings, *Beyond Political Correctness: Social Transformation in the United States* (Boulder, Colo.: Lynne Rienner Pub, 2001), 10.

⁴⁹ Stanley Fish, *There’s No Such Thing As Free Speech: And It’s a Good Thing, Too* (New York, 1994), 11.

⁵⁰ Becky R. Ford, “An Empirical Test of the Effects of Political Correctness: Implications for Censorship, Self-Censorship, and Public Deliberation” (UC Santa Barbara, 2017), 17–18, <https://escholarship.org/uc/item/12f562b0>.

⁵¹ Ian Buchanan, “Political Correctness,” in *A Dictionary of Critical Theory* (Oxford University Press, 2010), <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780199532919.001.0001/acref-9780199532919-e-533>.

“The principle of avoiding language and behavior that may offend particular groups of people. This term is usually used by people who do not agree with this principle or think it has been used in ways that are not reasonable.”⁵²

“Conforming to a belief that language and practices which could offend political sensibilities (as in matters of sex or race) should be eliminated.”⁵³

A definition that seems most inclusive and systematic is the one given by Moller.⁵⁴ According to him political correctness is:

“The attempt to establish norms of speech (or sometimes behavior) that are thought to (a) protect vulnerable, marginalized, or historically victimized groups, and which (b) function by shaping public discourse, often by inhibiting speech or other forms of social signaling, and that (c) are supposed to avoid insult and outrage, a lowered sense of self-esteem, or otherwise offending the sensibilities of such groups or their allies.”

Certain factors are essential to convey the meaning of the phrase. According to Kitrosser,⁵⁵ “the common denominator among competing definitions seems to be a devotion to recognizing and alleviating the burdens of marginalized groups.” One essential component of a definition of political correctness is the inclusion of certain groups of individuals deemed marginalized in some capacity. The second component is the prioritization of political correctness in the selection of words and their meanings when referring to a targeted group. As it is suggested by Hendley “no area of contemporary society has been more affected by political correctness than language.”⁵⁶

According to Moller, the point of political correctness is “responding to the sensibilities of marginalized groups by blocking the offending element.”⁵⁷ Consequently, political correctness begins with refraining from using terms that carry negative moral implications within a specific society to refer to a group of individuals. In areas where political correctness is upheld as a principle, the norm of ‘blocking the offending element’ is expanded to encompass remarks, ideas, and criticisms pertaining to oppressed groups.

⁵² “Political Correctness Noun - Definition, Pictures, Pronunciation and Usage Notes | Oxford Advanced Learner’s Dictionary at OxfordLearnersDictionaries.Com,” accessed November 25, 2024, <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/political-correctness?q=political+correctness>.

⁵³ “Politically Correct Definition & Meaning - Merriam-Webster,” accessed November 25, 2024, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/politically%20correct#h1>.

⁵⁴ Dan Moller, “Dilemmas of Political Correctness,” in *Governing Least*, by Dan Moller (Oxford University Press, 2019), 242, <https://doi.org/10.1093/oso/9780190863241.003.0015>.

⁵⁵ Heidi Kitrosser, “Free Speech, Higher Education, and the PC Narrative,” *Minn. L. Rev.*, January 1, 2017, https://scholarship.law.umn.edu/faculty_articles/593.

⁵⁶ W. Clark Hendley, “What Is Political Correctness? Shifting Understandings as the Media Define a New Ideology,” *The European Legacy* 1, no. 4 (July 1, 1996): 1619, <https://doi.org/10.1080/10848779608579620>.

⁵⁷ Moller, “Dilemmas of Political Correctness,” 242.

Normative Underpinnings of PC

The difficulty of defining political correctness is also observed in clarifying its normative aspects. Although several authors addressing the phenomena recognize its normative aspects, they do not specify any one researcher who articulates or underscores the normative basis of political correctness associated with the word. Consequently, delineating the normative foundation of PC can only be accomplished by identifying the aspects that reveal the shared moral implications underlying the endeavors of PC. To accomplish this, I shall initially analyze the efforts of others within this area. An analysis of the relevant literature and primary discourses on political correctness reveals that equality and non-discrimination are central to the predominant interpretation of political correctness and its various manifestations according to many commentators of the topic.

According to Bernstein, inclusive stance of political correctness posits that individuals require moral equality regardless of their race, religion, gender, and this requirement could be enforced through certain policies such as restrictive speech codes, anti-discrimination laws or affirmative action.⁵⁸ Elsewhere, Haidt⁵⁹ emphasizes that political correctness prioritizes equality and concern for others, while Sykes⁶⁰ notes that the counterculture of the 1960s, regarded as a forerunner to political correctness, was similarly characterized by ‘other directedness’. Underlining the politics of 60s as the precursor, Hollander draws attention to “the egalitarian impulse” that has been reinforced and gained institutional support since that era. He also highlights the anti-elitist nature of this impulse, asserting that political correctness not only seeks to elevate specific disadvantaged groups but also posits, in its multicultural objectives, that all cultures are equivalent and that no qualitative assessments should be rendered accordingly.⁶¹

According to several other authors, the concept of political correctness asserts that adopting an objective and neutral stance devoid of gender or racial bias fails to achieve true equality. What is needed is that individuals must consistently evaluate power disparities and historical discrimination when engaging with others and formulating legislation.⁶² The concept is the culmination of efforts to comprehend and address the imbalanced power structure in society that puts some groups to the disadvantaged position.

“Extreme sensitivity and absolute egalitarianism”⁶³ that is considered at the core of political correctness is also interpreted by others as “radical egalitarianism”⁶⁴ for the emphasis on a type of equality that is not based on mere equal opportunities but more on equal results or equality of outcome.

⁵⁸ David E. Bernstein, *You Can't Say That!: The Growing Threat to Civil Liberties from Antidiscrimination Laws* (Cato Institute, 2003).

⁵⁹ Haidt, 2012

⁶⁰ Charles J. Sykes, *A Nation of Victims: The Decay of the American Character* (St. Martin's Publishing Group, 1992), 90.

⁶¹ Paul Hollander, “‘Imagined Tyranny’? Political Correctness Reconsidered,” in *Discontents* (Routledge, 2002), 40–41.

⁶² Maryann Ayim, “Just How Correct Is Political Correctness? A Critique of the Opposition's Arguments,” *Argumentation* 12, no. 4 (November 1, 1998): 445–80, <https://doi.org/10.1023/A:1007718113969>; Loury, “Self-Censorship in Public Discourse.”

⁶³ Christine Brophy, “Political Correctness: Social-Fiscal Liberalism and Left-Wing Authoritarianism” (Thesis, 2015), 5, <https://tspace.library.utoronto.ca/handle/1807/75755>.

⁶⁴ Hollander, “‘Imagined Tyranny’?” 41.

Since society is thought to be grounded on hierarchical structure, the idea that granting the same rights and rules to the most and least powerful would always lead to the oppression of some. Political correctness, therefore, aims to enhance the power of underprivileged groups for the aim of realizing equality and non-discrimination.⁶⁵

Another reference to equality comes in the form of 'equal freedom'. According to that idea the elimination of offensive types of expressions towards certain groups is legitimate and required to promote the liberties of individuals belonging to those groups. A sort of "repressive tolerance," which implies restrictions should be applied to privileged groups is necessary to ensure equal freedom for all members of society.⁶⁶

The most direct dealing with the normative characteristics of political correctness in the literature can be found in the arguments of Narveson.⁶⁷ According to Narveson, political correctness involves, in its normative connotations, a 'politicization' attempt in the domains of life, public or private, which are not considered in terms of politics. However, it is still not clear in what direction such an effort to politicize works. Only after understanding that direction it would be possible to understand the kinds of normative project that political correctness rests on philosophically. Narveson argues that in order to have such an understanding we need to review the main areas that political correctness aims to bring criticism and change. These are the debates whether there should be a canonical body of literature in universities and education; whether study of certain subjects reflect multiplicity of cultures of contributors; whether the concepts such as 'truth', 'objectivity', 'impartiality', can be reasonably employed; whether some groups that are considered to have been oppressed should be given preference over others as in affirmative action; whether the scope of words that are considered 'harmful' or 'offensive' should be expanded and be subject to regulation.

To all those questions, political correctness can be considered as a vision that offers some answers. For Narveson, a common motivation can be identified in 'politically correct' type of actions in those different areas, which "take shape various applications of a single general idea" and that is "the pursuit of what is claimed to be *equality*."⁶⁸ Political correctness, then, is the umbrella term of the efforts to rectify such situations as much as possible in the domains in which similar claims can be made. For Narveson, "the fundamental aim, in short, is *equality of outcome* and the politically correct principle is that everyone has the right to that status, a right overriding any considerations of merit deployed within the offending field."⁶⁹

For example, in terms of education, this principle is pursued in the efforts of curriculum changes along with some other policy applications to ensure equal representation in the canon or in study materials of those who are considered as under-represented because of historical injustices, oppression, and exclusion.

⁶⁵ Hollander, 69.

⁶⁶ Dzenis and Nobre Faria, "Political Correctness," 100.

⁶⁷ Marilyn Friedman and Jan Narveson, *Political Correctness: For and Against* (Rowman & Littlefield, 1995).

⁶⁸ Friedman and Narveson, 51.

⁶⁹ Friedman and Narveson, 52.

By doing that education is being saved from the possibility of being racist, sexist or discriminatory in some other way. In terms of job market, it is observed in the affirmative action policies and quotas to ensure that enough diversity is achieved in the workplaces. In terms of speech, the norm of political correctness implies that there is certain speech which must be viewed as “manifesting a kind of domination of the hearers by the speakers.” Regulations in language use by speech codes in universities and workplaces and similar arrangements are meant to equalize the communication scene by sanctioning certain forms of expression while promoting the use of other options.⁷⁰

Due to the problem of finding explicit proponents of political correctness in the literature, thus far, I have hovered over the references to equality and non-discrimination among the analysis made by commentators over the concept. Now it may be possible to find scholars who could be considered as proponents, even though they do not identify, by focusing on the scholars who happen to advocate for restriction of speech for the sake of equality and using speech restrictions to the favor of the oppressed and marginalized.

With this lens, there are some scholars like Lawrence Matsuda, who are called in a study as “post-modern-like advocates of PC who favor regulating speech and behavior to achieve social justice.”⁷¹ In some other work, again Lawrence, Matsuda along with Delgado, MacKinnon are referred as the representatives of “postmodern censorship theory” which implies the regulation of speech “to advance the competing goals of racial, gender and social equality.”⁷²

Within the works of mentioned scholars, we can find direct reference to the value of equality as a countervailing value against freedom of speech. While Lawrence states that “at the center of the controversy is a tension between the constitutional values of free speech and equality,”⁷³ MacKinnon agrees by saying that “the law of equality and the law of freedom of speech are on a collision course.”⁷⁴ Delgado and Jean Stefancic further join in this perspective, positing that speech and equality are not independent values but rather “opposite sides of the same coin.”⁷⁵

For them, the conventional free speech philosophy fails to acknowledge cultural and gender distinctions, as it overlooks unequal power dynamics and operates under the assumption of a free market where all individuals possess equal power. Where there is inequality in the social status of different identities, unfettered freedom of speech will be not just inconsistent with equality but often a direct threat to it. Commenting on the role of speech in the hierarchical and unequal power structure of society, Delgado argues that “free speech is a powerful asset to the dominant group, but a much less helpful one to subordinate groups.”⁷⁶

⁷⁰ Friedman and Narveson, 51–53.

⁷¹ Lawrence, “If He Hollers Let Him Go.”; Matsuda, *Words That Wound*.; Dzenis and Nobre Faria, “Political Correctness,” 96.

⁷² Gey, “Case Against Postmodern Censorship Theory.”; Delgado, “Words That Wound.”; MacKinnon, *Only Words*.

⁷³ Lawrence, “If He Hollers Let Him Go,” 434.

⁷⁴ MacKinnon, *Only Words*, 26.

⁷⁵ Richard Delgado and Jean Stefancic, “Hateful Speech, Loving Communities: Why Our Notion of a Just Balance Changes so Slowly Symposium: Critical Race Theory: Essays on Hate Speech,” *Cal L. Rev.* 82 (January 1, 1994): 856.

⁷⁶ Richard Delgado, “Campus Antiracism Rules: Constitutional Narratives in Collision,” SSRN Scholarly Paper (Rochester, NY, 1991), 385–86, <https://papers.ssrn.com/abstract=2104287>.

Delgado further believes that inequality is also found in relation to the status of the target of the speech because “speech which constructs a stigma-picture of a subordinate group stands on a different footing from sporadic speech aimed at persons who are not disempowered.”⁷⁷ Speech is seen as a weapon used to subjugate racial minorities, women, and other historically oppressed groups.

Similarly, according to Delgado and Stefancic, many groups are left out in the process that give to free speech its value: “Blacks, women, gays and lesbians, and others were not part of the speech community that framed the Constitution and Bill of Rights... Later, when they did speak, their speech was deemed incoherent, self-interested, worthy of scorn.”⁷⁸ Within the domain of combat against racism, Lawrence explains that it is necessary to “see equality as a precondition to free speech and place more weight on the side of the balance aimed at the removal of the badges and incidents of slavery that continue to flourish in our culture.”⁷⁹

This imbalance suggests a systemic failure to create conditions where all voices can be equally heard. Advocates of this perspective argue that addressing inequality may necessitate limiting free speech, particularly forms of expression that perpetuate subordination. For instance, hate speech codes on campuses or restrictions on campaign spending by wealthy individuals are seen as mechanisms to “tune down the voice of the rich” and provide disadvantaged groups with a more equitable platform. Some of their proposals are limited to race; others extend to members of other ascriptive groups, but they share the conviction that harmful speech constitutes subordination and that “the remedy cannot be ‘more speech.’”⁸⁰

Although there are many such references to equality among the writings of those scholars, it is not well articulated how equality could be manifested in terms of speech and achieved by its regulation. It is partly, but crucially, because there is lack of clarification for what kind of equality they suggest.

Free Speech and Equality

The discourse on free speech and political correctness ultimately revolves around their potential to either uphold or detract from the principle of equality. Conventional conceptions of free speech, for example as the one firmly rooted in U.S. legal history, promote an “equality of status in the realm of ideas,” ensuring that every perspective receives an equitable platform for expression. This is seen in the robust protection provided by the laws against content-based limitations on speech, highlighting a governmental impartiality that does not prioritize one viewpoint over another. This method corresponds with the principles of free speech absolutism or viewpoint neutrality, which asserts that for democracy to flourish, citizens must possess the liberty to impact policy beyond electoral periods through unrestricted and open discourse.⁸¹

⁷⁷ Delgado, 385–86.

⁷⁸ Delgado and Stefancic, “Hateful Speech, Loving Communities,” 862.

⁷⁹ Lawrence, “If He Hollers Let Him Go,” 467.

⁸⁰ Kathleen Sullivan, “Free Speech Wars,” *SMU Law Review* 48, no. 1 (January 1, 1994): 203.

⁸¹ Eric Heinze, “Viewpoint Absolutism and Hate Speech,” *The Modern Law Review* 69, no. 4 (2006): 543–82.

However, this traditional stance on free speech encounters significant critique from advocates of political correctness, who argue that without some form of regulation, the so-called “marketplace of ideas” becomes disproportionately dominated by those who already hold power in society. From this perspective, the freedom to speak freely does not inherently lead to equality if the voices of marginalized groups are drowned out by louder, more influential ones. Critics like Catharine MacKinnon argue that the current legal frameworks fail to recognize how speech can perpetuate social inequality, pointing out that “free” speech is not equally accessible.⁸² They contend that what is needed is not just the absence of government censorship but positive actions ensuring that the speech of all, especially the marginalized, carries equal weight in societal discourse.

The tension here lies in reconciling the value of free speech with the imperative for social equality. Traditionalists view free speech as inherently supporting equality by allowing all voices to be heard, envisioning a society where ideas compete on merit alone in a metaphorical marketplace. However, PC advocates see this as potentially naive or even harmful if not paired with mechanisms to address existing societal inequalities in influence and access. They argue that without some moderation or regulation of speech, the status quo, which often benefits the majority or those in higher social strata, will remain unchallenged, thus perpetuating inequality.⁸³

The critique from the PC camp goes further, suggesting that equality in speech should be measured not just by the opportunity to speak but by the impact of that speech. They propose that equality might sometimes require restrictions on speech to protect the dignity, security, and equal participation of historically marginalized groups.⁸⁴ This stance challenges the notion that free speech alone can level the playing field, advocating instead for a balance where freedom of speech is adjusted to truly serve the interests of all, especially those less heard.

The discourse on whether traditional free speech doctrines can integrate the principle of equality or if they overlook it entirely is complex. While traditionalists might argue that the very essence of free speech supports equality by providing an open platform, PC proponents are skeptical, suggesting that without some form of speech regulation, the promise of equality remains unfulfilled. They push for a system where freedom of speech does not inadvertently reinforce or amplify existing social inequities but instead actively works towards dismantling them.

This debate highlights a fundamental philosophical conflict about the role of speech in society: whether it should be completely free, allowing all ideas to compete in a supposedly level playing field, or if should be moderated to ensure that this field is indeed level, giving equal consideration to voices that have historically been marginalized.

⁸² Catharine A. MacKinnon, *Only Words* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996), 72. {\\i}Only Words} (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996

⁸³ Steven Gey, “Case Against Postmodern Censorship Theory,” *University of Pennsylvania Law Review* 145, no. 2 (December 1, 1996): 283.

⁸⁴ Bhikhu Parekh, “Is There a Case for Banning Hate Speech?,” in *The Content and Context of Hate Speech*, ed. Michael Herz and Peter Molnar, 1st ed. (Cambridge University Press, 2012), 45, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139042871.006>.

As we delve deeper into these issues, it becomes clear that the reconciliation of these views might not be straightforward, suggesting a need for ongoing dialogue and perhaps innovative approaches to how we understand and implement free speech in the context of equality.

When it comes to speech, the type of equality or equal outcomes that would be pursued should be different in nature than equal outcomes of material grounds. Such specificity could not be found in the arguments who favor equality over freedom of speech. I will contend that the concepts of recognition and epistemic justice could be used to articulate the equality that is pursued in terms of speech. The arguments of proponents of political correctness could be reframed with the help of those concepts. Such reframing is not only helpful but also necessary to understand normative tension between political correctness and freedom of speech for later works. To establish such a perspective, I will continue with an elaboration of recognition theories and epistemic justice which will be followed by the discussion of how political correctness functions as the effort of granting proper recognition and ensuring epistemic justice.

Recognition and Epistemic Injustice

Recognition refers to the favorable acknowledgment of an individual or group's standing, bestowing a normative status and honoring them as moral actors. Proper recognition is deemed an essential prerequisite for a just society, wherein all individuals are regarded as free and equal moral actors.⁸⁵ Misrecognition denotes failures in recognition that adversely affect an individual's political and psychological standing within society.

Scholars concur that the concept "recognition" has gained significance in the evolution of political philosophy. This agreement asserts that after the conclusion of the Second World War, the political landscape, especially in Western nations, saw a shift.⁸⁶ As the connection with economic class diminishes, alternative social movements have emerged that highlight novel forms of identity that do not conform to the traditional left-right spectrum. The defining feature of these movements is their creation of new identities focused on issues such as race, culture, gender, religion, and other comparable societal classifications. Starting from the 1960s, the calls for equality manifested themselves as "demands for the equal status of cultures and genders."⁸⁷ These demands eventually extended to include any kind of difference that was considered essential for the identity of those who possessed it. Therefore, the contemporary scholarship on equality demands had to turn to the idea of recognition with an enhanced focus on identity and difference.

The alteration in the political landscape resulted in the formation of novel demands for equality, which have therefore been the focus of theoretical contemplation.

⁸⁵ Mattias Iser, "Recognition," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Summer 2019 (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/recognition/>.

⁸⁶ Simon Thompson, *The Political Theory of Recognition: A Critical Introduction* (Polity, 2006), 1–4.

⁸⁷ Charles Taylor et al., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. Amy Gutmann, Revised edition (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1994), 27.

Therefore, instead of considering equality as only a matter of redistribution, there emerge a new group of theorists who emphasized the social dimensions of equality.⁸⁸ They argue that there are two primary issues that should be opposed in society: status hierarchy and oppression. Despite the absence of overt hierarchies akin to those in aristocracies and the observable deference individuals exhibit towards one another there exist hierarchies defined by nuanced and elusive interactions. Oppression denotes the act of harassing, frightening, and mocking people from subordinate groups only for the goal of humiliation and stigmatization.⁸⁹ Oppression also shows in subtler forms when the prevailing cultural views of the majority dominate, leading subordinates to perceive themselves as nonconforming to what is deemed 'normal'. From the standpoint of these scholars, the primary political struggle to be raised is one against misrecognition. As Honneth suggests, the political struggle in this sense is not about the elimination of inequality in traditional sense, but about "the avoidance of humiliation and disrespect."⁹⁰

The need for recognition by other parties of society is a vital part of human nature which has been acknowledged throughout the history of philosophy. As freedom and equality gained more and more prominent values of social reality, the hierarchical organization of societies began to collapse and the need for recognition also started to become democratized. The demand of recognition led to the expansion of individual liberties and equal rights. As societies became more multidimensional in many senses, such as in cultural, religious, ethnic, gender, formal equality became less satisfied to the need of recognition. Since groups that are diverse enough now coexist, it is argued that treating them equally requires differentiation in the applications of the policies and norms.

The growth of awareness about the distinctions necessarily led also to the rise of negative perceptions of difference such as stigmatization. This concept is further emphasized by some of these scholars since it entails depicting subordinate groups in ways that associate them with negative traits, such ignorance, criminal behavior, ineptitude, or irrationality.⁹¹ Consequently, another type of injustice is coined by Fricker in the name of epistemic injustice, which is further intensified by negative representations of marginalized groups.⁹² This concept encompasses two primary manifestations: testimonial injustice and hermeneutical injustice.

Testimonial injustice arises when a listener unfairly diminishes the credibility of a speaker's assertions due to biases or stereotypes.⁹³ This process is often enabled by stigmatization—the perpetuation of preconceived notions and biases about the abilities and legitimacy of different social groups.

⁸⁸ Elizabeth Anderson, "What Is the Point of Equality?" *Ethics* 109, no. 2 (1999): 287–337; David Miller, *Principles of Social Justice*, Revised edition (Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999); Taylor et al., *Multiculturalism*.

⁸⁹ Michael Walzer, *Spheres Of Justice* (Basic Books, 1983), xiii.

⁹⁰ Axel Honneth, "Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice," *Acta Sociologica* 47, no. 4 (2004): 351.

⁹¹ Elizabeth Anderson, *The Imperative of Integration*, Reprint edition (Princeton Oxford: Princeton University Press, 2013).

⁹² Miranda Fricker, *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2007).

⁹³ Fricker, 17.

For example, individuals from racial minorities or women may be unjustly deemed untrustworthy or incompetent, leading their contributions to be undervalued or dismissed in discussions on topics where their insights could be significant. Hermeneutical injustice, another dimension of epistemic injustice, occurs when the absence of adequate language or conceptual frameworks impedes individuals from articulating their experiences of injustice.⁹⁴ This form of injustice typically stems from the historical marginalization of specific groups, which restricts the development of collective hermeneutic resources needed to understand and communicate their perspectives.

To address these forms of injustice, it is crucial to engage in intentional efforts to counteract the biases and structural inequalities that underpin them. For instance, mitigating testimonial injustice involves cultivating an awareness of unconscious biases and striving to assess the credibility of speakers more charitably. This intentionality helps to correct for the undue influence of prejudice on judgment.

Similarly, addressing hermeneutical injustice requires the development of what Fricker describes as hermeneutical virtue. This involves a reflexive critical sensitivity to instances where a speaker's reduced intelligibility stems from gaps in collective interpretive resources. In Fricker's words, the virtuous hearer demonstrates "reflexive awareness of how the relation between his social identity and that of the speaker is impacting on the intelligibility to him of what she is saying."⁹⁵ This practice fosters a more equitable and inclusive interpretive process, enabling marginalized voices to be understood and validated within broader societal dialogues.

To Conclude: Reframing Normative Objectives of Political Correctness

This article has argued that the normative goals of political correctness efforts promote the principle of equality. This emphasis enables us to identify individuals who prioritize equality as a rationale for limiting speech as those who could be considered as proponents of political correctness even though they do not explicitly state their advocacy. Although the article identified specific advocates and their references to equality, their writings did not elucidate the type of equality that should be comprehended concerning speech rules. At that point this work argued that such advocates actually lack in their terminology references to equal recognition and epistemic justice and that it may be helpful to reframe the normative background of political correctness in the light of these two concepts.

In the context of speech, equality claims can be interpreted as promoting "equality of opportunity" by striving to improve the chances for individuals to speak and be heard. This initiative may enhance opportunities for various individuals to articulate their views and be acknowledged, while also guaranteeing that diverse perspectives are adequately represented in the 'marketplace of ideas'. However, the particular assertion of equality that political correctness seeks to imply is not of this nature.

⁹⁴ Fricker, 161.

⁹⁵ Fricker, 169.

Instead, it looks like, as argued in Friedman & Narveson “the fundamental aim (...) is *equality of outcome* and the politically correct principle is that everyone has the right to that status, a right overriding any considerations of merit deployed within the offending field.”⁹⁶

Equality, as a guiding element, operates by censoring or self-censoring specific types of speech deemed offensive to marginalized or oppressed groups. Political correctness aims to address the injustices faced by particular groups by eradicating offensive behaviors or language directed at them, emphasizing non-material forms of injustice and equality in terms of social status. This is predicated on the belief that granting unrestricted freedom of speech, particularly when it is derogatory towards marginalized and oppressed groups, would ultimately silence those people. Proponents consider the ‘silencing’ of these groups to be a manifestation of injustice. On the other hand, political correctness seeks to enhance and equalize the position of excluded and oppressed groups by prohibiting the use of inappropriate language that undermines their dignity in society. Injustices related to group traits are examined in the literature using the frameworks of recognition and epistemic injustices. To properly comprehend the normative attributes of political correctness, it is essential to create connections with relevant theories.

According to the concept of recognition, the failure to meet the expectations of proper recognition and respect is deemed a form of injustice. This is a substantial and persistent experience encountered by oppressed populations. Similarly, in the context of unequal power dynamics within a society, the concept of epistemic injustice highlights the perspectives of marginalized groups who are denied equivalent trust, accountability, and respect regarding their experiences. Honneth, a leading theorist of recognitional justice, argues that recognitional justice and epistemic justice are connected by their shared belief that individuals who are marginalized and disadvantaged in a society are often subjected to a form of unjust treatment characterized by condescension, disdain, and humiliation.⁹⁷ Political correctness may be viewed as a tactical tool employed by its proponents to confront and mitigate such injustices. The purpose is to mitigate potential harms arising from unrestrained freedom of speech, especially when such discourse targets underprivileged communities.

The literature on freedom of speech associates the harm related to the aforementioned injustices with the concept of dignity. Speech deemed detrimental to marginalized and oppressed groups is usually classified as hate speech, which is regarded as an affront to the dignity of individuals based on their identity. Political correctness, whilst matching the same problems as hate speech, tries to widen the scope of speech regulation in order to more completely address issues of recognition and epistemic inequities.

Aimed at fostering equality, political correctness endeavors to expand the scope of speech deemed unacceptable by including any expression that suggests disparity among various groups or identities, as though all differences inherently signify unfairness in other domains.

⁹⁶ Friedman and Narveson, *Political Correctness*, 52.

⁹⁷ Axel Honneth, “Two Interpretations of Social Disrespect A Comparison between Epistemic and Moral Recognition,” in *Epistemic Injustice and the Philosophy of Recognition*, ed. Paul Giladi and Nicola McMillan (New York: Routledge, 2022), 11, <https://doi.org/10.4324/9780429435133>.

Advocates of political correctness contend that the appropriate use of language influences the transformation of power dynamics throughout society. For instance, in the pursuit of advancing gender equality across all societal dimensions, the utilization of politically correct terminology is essential. This entails refraining using language that emphasizes differences between men and women, as it may imply inequitable treatment of women. The offensiveness of speech, in terms of political correctness, may stem from its implication of inequality that can be construed as differential treatment.

In keeping with the aforementioned reasoning, politically incorrect speech serves as a vehicle for the failure of recognition and epistemic injustice. If a statement of difference inherently suggests inequality that would necessitate uneven treatment, then such discourse indicates that the equal status of its recipient has not been adequately recognized. Through many forms of politically incorrect discourse, the target of that speech may perceive a lack of respect for their dignity. They may be effectively marginalized and regarded as inferior due to the stereotypes and biases perpetuated by such politically incorrect discourse.

By the logic of the proponents of political correctness, such anticipated effects of politically incorrect speech justify its restriction. However, for the limitation claim to be plausible, it must be evaluated against persuasive arguments that underscore the significance of unrestricted free speech. Such plausibility could only come from the scrutiny of the values shape the norm of political correctness, and the principle of freedom of speech to clarify their interplay and tensions. Although political correctness appears to be influenced by the notions of recognition and epistemic injustice, the substantial literature advocating for freedom of speech predominantly emphasizes arguments related to truth, autonomy, democracy, and the acceptance of varied perspectives. This means that political correctness and traditional justifications of speech appeal to different values at first sight. This paper was an attempt to understand the normative attractiveness of political correctness better, so that future research on its tension with freedom of expression can benefit from it.

REFERENCES

- Aly, Waleed, and Robert Mark Simpson. "Political Correctness Gone Viral." In *Media Ethics, Free Speech, and the Requirements of Democracy*. Routledge, 2018.
- Anderson, Elizabeth. *The Imperative of Integration*. Reprint edition. Princeton Oxford: Princeton University Press, 2013.
- . "What Is the Point of Equality?" *Ethics* 109, no. 2 (1999): 287–337.
- Ayim, Maryann. "Just How Correct Is Political Correctness? A Critique of the Opposition's Arguments." *Argumentation* 12, no. 4 (November 1, 1998): 445–80. <https://doi.org/10.1023/A:1007718113969>.
- Becker, Lawrence C., and Charlotte B. Becker. "Political Correctness." In *Encyclopedia of Ethics*, 1337–40. Routledge, October 18, 2013.
- Berman, Paul, ed. *Debating P.C.: The Controversy over Political Correctness on College Campuses*. Reissue edition. New York: Delta, 1995.
- Bernstein, David E. *You Can't Say That!: The Growing Threat to Civil Liberties from Antidiscrimination Laws*. Cato Institute, 2003.

- Brophy, Christine. "Political Correctness: Social-Fiscal Liberalism and Left-Wing Authoritarianism," 2015. <https://tspace.library.utoronto.ca/handle/1807/75755>.
- Buchanan, Ian. *A Dictionary of Critical Theory*. OUP Oxford, 2010.
- . "Political Correctness." In *A Dictionary of Critical Theory*. Oxford University Press, 2010. <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780199532919.001.0001/acref-9780199532919-e-533>.
- Cummings, Michael S. *Beyond Political Correctness: Social Transformation in the United States*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner Pub, 2001.
- De Lora, Pablo. "Political Correctness and the Right to Free Speech: The Case of Preferred Pronouns." *Undecidabilities and Law*, no. 1 (June 30, 2021): 133–45. https://doi.org/10.14195/2184-9781_1_6.
- Delgado, Richard. "Campus Antiracism Rules: Constitutional Narratives in Collision." SSRN Scholarly Paper. Rochester, NY, 1991. <https://papers.ssrn.com/abstract=2104287>.
- . "Words That Wound: A Tort Action for Racial Insults, Epithets, and Name-Calling." SSRN Scholarly Paper. Rochester, NY, 1982. <https://papers.ssrn.com/abstract=2000918>.
- Delgado, Richard, and Jean Stefancic. "Hateful Speech, Loving Communities: Why Our Notion of a Just Balance Changes so Slowly Symposium: Critical Race Theory: Essays on Hate Speech." *Cal L. Rev.* 82 (January 1, 1994): 851.
- Dzenis, Sandra, and Filipe Nobre Faria. "Political Correctness: The Twofold Protection of Liberalism." *Philosophia* 48, no. 1 (March 2020): 95–114. <https://doi.org/10.1007/s11406-019-00094-4>.
- Ellis, Frank. "Political Correctness and the Ideological Struggle: From Lenin and Mao to Marcuse and Foucault." *Journal of Social, Political, and Economic Studies* 27 (2002): 409.
- Esposito, Luigi, and Laura Finley. *Political Correctness in the Era of Trump: Threat to Freedom or Ideological Scapegoat?* Cambridge Scholars Publishing, 2018.
- "ETİ Negro'nun adı değişti - MediaCat," December 1, 2021. <https://mediacat.com/eti-negronun-adi-degisti/>.
- euronews. "TruthGPT: Musk Working on AI to Counter 'Politically Correct' ChatGPT," 10:25:44 +02:00. <https://www.euronews.com/next/2023/04/18/truthgpt-elon-musk-says-he-is-working-on-an-ai-to-counter-politically-correct-chatgpt>.
- Fairclough, Norman. "'Political Correctness': The Politics of Culture and Language." *Discourse & Society* 14, no. 1 (2003): 17–28.
- Fearon, Clare. "Disputes of Offence : Making Sense of the Discursive Construction of Political Correctness." Thesis, Newcastle University, 2015. <http://theses.ncl.ac.uk/jspui/handle/10443/2983>.
- Fish, Stanley. *There's No Such Thing As Free Speech: And It's a Good Thing, Too*. New York, 1994.
- Ford, Becky R. "An Empirical Test of the Effects of Political Correctness: Implications for Censorship, Self-Censorship, and Public Deliberation." UC Santa Barbara, 2017. <https://escholarship.org/uc/item/12f562b0>.
- Fricker, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2007.
- Friedman, Marilyn, and Jan Narveson. *Political Correctness: For and Against*. Rowman & Littlefield, 1995.
- Gey, Steven. "Case Against Postmodern Censorship Theory." *University of Pennsylvania Law Review* 145, no. 2 (December 1, 1996): 193.

- Hallett, Nick. "Muslim Professor: Europe Is Crippled by Political Correctness." *Breitbart*, January 17, 2017. <https://www.breitbart.com/europe/2017/01/17/muslim-professor-europe-crippled-political-correctness/>.
- Hendley, W. Clark. "What Is Political Correctness? Shifting Understandings as the Media Define a New Ideology." *The European Legacy* 1, no. 4 (July 1, 1996): 1615–21. <https://doi.org/10.1080/10848779608579620>.
- Hollander, Paul. "‘Imagined Tyranny’? Political Correctness Reconsidered." In *Discontents*. Routledge, 2002.
- . *Political Pilgrims*. 4th edition. New Brunswick, N.J: Routledge, 1997.
- Honneth, Axel. "Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice." *Acta Sociologica* 47, no. 4 (2004): 351–64.
- . "Two Interpretations of Social Disrespect A Comparison between Epistemic and Moral Recognition." In *Epistemic Injustice and the Philosophy of Recognition*, edited by Paul Giladi and Nicola McMillan, 11–35. New York: Routledge, 2022. <https://doi.org/10.4324/9780429435133>.
- HR Dive. "Google Fires Engineer Who Criticized Tech Giant’s ‘Politically Correct Monoculture.’" Accessed November 25, 2024. <https://www.hrdiver.com/news/google-fires-engineer-who-criticized-tech-giants-politically-correct-mono/448866/>.
- Hughes, Geoffrey. *Political Correctness: A History of Semantics and Culture*. Wiley, 2010.
- Hunt, Thomas. "PC Rise HAMPERS Debate and Paints Working Class Brexiteers as ‘Bigots.’" *Express.co.uk*, April 3, 2018. <https://www.express.co.uk/news/uk/940667/Brexit-news-political-correctness-democracy-migrants-border-control-Tony-Blair>.
- Iser, Mattias. "Recognition." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Summer 2019. Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/recognition/>.
- Kitrosser, Heidi. "Free Speech, Higher Education, and the PC Narrative." *Minn. L. Rev.*, January 1, 2017. https://scholarship.law.umn.edu/faculty_articles/593.
- Klepač Pogrmišević, Bojana. "‘Europe Will Soon Be Lost to Political Correctness’: Evaluating a Discourse of Political Correctness in the Main Treaties of the European Union." *Politička Misao* 56, no. 3–4 (March 30, 2020): 106–36. <https://doi.org/10.20901/pm.56.3-4.05>.
- Lakoff, Robin Tolmach. *The Language War*. First Paperback edition. Berkeley: University of California Press, 2001.
- Lawrence, Charles. "If He Hollers Let Him Go: Regulating Racist Speech on Campus." *Duke Law Journal* 39, no. 3 (June 1, 1990): 431–83.
- Loury, Glenn C. "Self-Censorship in Public Discourse: A Theory of ‘Political Correctness’ and Related Phenomena." *Rationality and Society* 6, no. 4 (October 1994): 428–61. <https://doi.org/10.1177/1043463194006004002>.
- MacKinnon, Catharine A. *Only Words*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1996.
- Matsuda, Mari J. *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, And The First Amendment*. 1st edition. Boulder, Colo: Westview Press, 1993.
- Miller, David. *Principles of Social Justice*. Revised edition. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1999.
- Moller, Dan. "Dilemmas of Political Correctness." In *Governing Least*, by Dan Moller, 241–53. Oxford University Press, 2019. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190863241.003.0015>.

- Norris, Pippa. "Cancel Culture: Myth or Reality?" *Political Studies* 71, no. 1 (February 1, 2023): 145–74. <https://doi.org/10.1177/00323217211037023>.
- Political Correctness Causing Enormous Damage to the Safety of Women - Stuart Agnew MEP*, 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=1R4MYTV5F1M>.
- "Political Correctness Noun - Definition, Pictures, Pronunciation and Usage Notes | Oxford Advanced Learner's Dictionary at OxfordLearnersDictionaries.Com." Accessed November 25, 2024. <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/political-correctness?q=political+correctness>.
- "Politically Correct Definition & Meaning - Merriam-Webster." Accessed November 25, 2024. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/politically%20correct#h1>.
- Schwartz, Howard S. *Political Correctness and the Destruction of Social Order: Chronicling the Rise of the Pristine Self*. 1st ed. 2016 edition. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2016.
- Smith, Nicole L., and Elise J. Percy. "Diversity Training Methods, Opinions of Political Correctness, and Perceptions of Microaggressions." *Psi Chi Journal of Psychological Research* 24, no. 2 (2019): 106–12. <https://doi.org/10.24839/2325-7342.JN24.2.106>.
- Spencer, Martin E. "Multiculturalism, 'Political Correctness,' and the Politics of Identity." *Sociological Forum* 9, no. 4 (December 1, 1994): 547–67. <https://doi.org/10.1007/BF01466302>.
- Sullivan, Kathleen. "Free Speech Wars." *SMU Law Review* 48, no. 1 (January 1, 1994): 203.
- Sykes, Charles J. *A Nation of Victims: The Decay of the American Character*. St. Martin's Publishing Group, 1992.
- Talbot, Mary. "Political Correctness and Freedom of Speech." In *Handbook of Language and Communication: Diversity and Change*, 751–64. De Gruyter Mouton, 2008. <https://doi.org/10.1515/9783110198539>.
- Taylor, Charles, Kwame Anthony Appiah, Jürgen Habermas, Stephen C. Rockefeller, Michael Walzer, and Susan Wolf. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Edited by Amy Gutmann. Revised edition. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1994.
- The Oxford Review - OR Briefings. "What Is DEI? The Oxford Review Guide to Diversity, Equity and Inclusion." Accessed November 25, 2024. <https://oxford-review.com/what-is-dei-the-oxford-review-guide-to-diversity-equity-and-inclusion/>.
- Thompson, Simon. *The Political Theory of Recognition: A Critical Introduction*. Polity, 2006.
- Tsakalakis, Thomas. *Political Correctness: A Sociocultural Black Hole*. Routledge, 2020.
- Walzer, Michael. *Spheres Of Justice*. Basic Books, 1983.
- WORLD EXCLUSIVE: The First Foreign Interview with Incoming Dutch PM Geert Wilders*, 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=zKQY7mwFf6s>.
- Young, Iris Marion, and Danielle S. Allen. *Justice and the Politics of Difference*. Revised edition. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2011.

Uzlaşma, Çatışma ve Pazarlık: Türkiye’de “Dindar Olmayan” Bir Yaşam Sürmenin Siyaseti^(*)

Nesibe DEMİR^(**)

Öz

Türkiye gibi İslami değer ve pratiklerin kültürün içine yerleşik olduğu bir toplumda dinden uzak bir yaşam sürmek ya da İslam’dan çıkmak sadece inançla ilgili bir durum değildir. Bu durum ortak bir kültürü paylaşma, aidiyet ve sosyalizasyon süreçleri ile yakından ilgilidir. Özellikle dindar bir aile ve çevrede yetişen bireyler için süreç daha karmaşık, bazen sancılı hale gelmektedir. Bağlamsal özellikler hem son yıllarda Amerika ve Batı ülkelerinde öne sürülen “dindışılık” (nonreligion) kavramsal yaklaşımlarına hem de bireylerin günlük yaşamlarındaki deneyimlerine farklı bir bakış açısını zorunlu kılar. Bu makale “dindar olmayan” bireylerin toplumsal ilişkilerde nasıl bir pozisyon aldıklarını yani “dinden uzak” bir yaşam sürerken kültürel ve toplumsal yapı ile nasıl bir etkileşim yaşadıklarını, TÜBİTAK destekli yedi ilde gerçekleştiren nitel araştırma yöntemlerinin kullanılarak bireylerin deneyimlerinin araştırıldığı çalışma ile analiz etmektedir. Makale bireylerin aile geçmişleri ve içinde bulundukları toplumsal mekânla ilişkisini de göz önünde bulundurarak girdikleri etkileşimleri uzlaşma, çatışma ve pazarlık başlıkları altında toplumsal etkileşim ve gündelik hayat teorik çerçevesinde ele alıp tartışmaktadır. Birçok katılımcı için bu etkileşim türlerinin ikisi, hatta üçü süreç içinde bazen de eş zamanlı olarak bir arada bulunmakla birlikte katılımcıların çoğu daha dindar ve muhafazakar bir ailede yetiştiği için “gerekli/zorunlu uzlaşma” ya da “duygulanımsal uzlaşma” olarak ifade edilebilecek durumlar daha fazla karşımıza çıkmaktadır ve metinde bu konumlanmalar üzerinde daha fazla durulacaktır. Bütün bu değişken konumlanmalarda istisnalar hariç “saygı” kavramının ön plana çıktığı, bu yüzden derin farklılıklara ve ayrımlara rağmen “saygı” çerçevesinde bir arada yaşamaya çalışmanın temel motivasyon olduğu vurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dindar Olmama, Duygulanımsal/Gerekli Uzlaşma, Çatışma, Pazarlık, Saygı, Türkiye.

Özgün Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 22.12.2024

Kabul Tarihi: 27.03.2025

^(*) Bu makale 6 Aralık 2024 tarihinde İbn Haldun Üniversitesi’nde düzenlenen Çağdaş Dünyada Lâdini İnançlar, Davranışlar, Aidiyetler ve Ötesini Keşfetmek isimli Konferans’ta sunulan “Uzlaşmalar ve Çatışmalar: Türkiye’de ‘Dindar Olmayan’ Bir Yaşamın Siyaseti” başlıklı sunudan üretilmiştir. Bu çalışma, Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK) tarafından 121K876 numaralı “Türkiye’de Lâ-Dini İnançlar ve Pratikler: Değişen Toplumsal Yapıda Din Dışı Arayışlar” projesi ile desteklenmiştir. Projeye verdiği destekten ötürü TÜBİTAK’a teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca makaleyi gözden geçirerek olgunlaşmasına katkı sunan proje yürütücüsü değerli Doç. Dr. Önder Küçükural ve projede araştırmacı olan Doç.Dr.Kurtuluş Cengiz hocalarıma teşekkür ediyorum. TÜBİTAK projesinde bulguların toplanmasına ve tartışılmasına katkılarından dolayı ekip arkadaşlarıma da teşekkürü bir borç bilirim.

^(**) Doktora Adayı, İbn Haldun Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

E-posta: nesibedemir@stu.ihu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4452-5146>



Nesibe Demir, “Uzlaşma, Çatışma ve Pazarlık: Türkiye’de “Dindar Olmayan” Bir Yaşam Sürmenin Siyaseti,”
Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, no. 20 (Mayıs 2025): 27-48
DOI: <https://doi.org/10.32739/uskudarsbd.11.20.151>



Bu eser [Creative Commons Atf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) ile lisanslanmıştır.

Compromise, Conflict and Bargaining: The Politics of Living a 'Nonreligious' Life in Türkiye (*)

Nesibe DEMİR (**)

Abstract

In a society like Türkiye, where Islamic values and practices are embedded in the culture, living a life far from religion or abandoning Islam is not only a matter of faith. This situation is closely related to sharing a common culture, belonging, and socialization processes. Especially for individuals who grow up in a religious family and environment, the process becomes more complex and sometimes painful. Contextual characteristics necessitate a different perspective both on the nonreligion conceptual approaches put forward in the United States and Western countries in recent years and on the experiences of individuals in their daily lives. This article explores how "nonreligious" individuals position themselves within social relations, in other words, how they interact with the cultural and social structure while living a life "far from religion." A qualitative study was conducted in seven provinces using qualitative research methods supported by TUBITAK, where the experiences of individuals were investigated. The article examines and discusses the interactions that individuals enter into within the theoretical framework of social interaction and daily life under the titles of compromise, conflict, and bargaining, also taking into account their family background and the relationship with their social space. For many participants, two or even three of these types of interactions coexist during the process, sometimes simultaneously, but since most of the participants grew up in more religious and conservative families, situations that I will call "necessary compromise" or "affective compromise" are more common, and these positions will be discussed more in the article. I claim that in all these variable positions, with some exceptions, the concept of "respect" comes to the fore, and therefore, despite deep differences and divisions, trying to live together within the framework of "respect" is the main motivation.

Keywords: Nonreligion, Affective/Necessary Compromise, Conflict, Bargaining, Respect, Türkiye.

Original Research Article

Submission Date: 22.12.2024

Acceptance Date: 27.03.2025

(*) This article is based on a presentation titled "Compromise and Conflicts: Politics of a 'Non-Religious' Life in Turkey" presented at the Conference titled Exploring Secular Beliefs, Behaviors, Belongings and Beyond in the Contemporary World held at Ibn Haldun University on December 6, 2024. This study was supported by the Scientific and Technological Research Council of Turkey (TÜBİTAK) with the project number 121K876 titled "Secular Beliefs and Practices in Turkey: Non-Religious Quests in a Changing Social Structure." I would like to thank TÜBİTAK for their support of the project. I would also like to thank my professors Assoc. Prof. Önder Küçükural, PhD, who is the project manager, and Assoc. Prof. Kurtuluş Cengiz, PhD, who is the researcher in the project, for reviewing the article and contributing to its maturation. I would also like to express my sincere thanks to my friends for their contributions to the collection and discussion of the findings in the project.

(**) PhD Candidate, Ibn Haldun University, Department of Sociology.

E-mail: nesibedemir@stu.ihu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4452-5146>



Nesibe Demir, "Compromise, Conflict and Bargaining: The Politics of Living a 'Nonreligious' Life in Türkiye," *Üsküdar University Journal of Social Sciences*, no. 20 (May 2025): 27-48

DOI: <https://doi.org/10.32739/uskudarsbd.11.20.151>



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Giriş

İnsan içine doğduğu toplumun hâkim olan kültür, gelenek, inanç ve değerlerinden bağımsız bir yaşam sürebilir mi ya da nasıl sürebilir? Bu bir boyun eğme, baskılanma ve geri çekilme alanı mıdır yoksa değişim ve dönüşüme yönelik gerilim ve mücadeleyi içeren uzlaşma ve direniş alanı mıdır? Bu makaledeki ana sorunsalın arka planında bu sorular yatmaktadır. Türkiye’de son yıllarda bireylerin İslam’dan uzaklaştığına, ateizm ve deizm gibi din dışı eğilimlerin özellikle gençler arasında önceki dönemlere göre nispeten arttığına dair çalışmalar ve tartışmalar bulunmaktadır.¹ Hatta bu yüzden “endişeli muhafazakarların” her geçen gün arttığı iddia edilmektedir.² Batıda ve Amerika’da yükselen dindışı deneyimleri keşfetmek ve analiz etmek için *irreligion* (dinsizlik) ya da seküler kavramları yerine *nonreligion* (dindışılık) kavramı öne sürülmüş ve artan çalışmalarla bu kavramların artık din sosyolojisinin kurumsallaşmış bir alt dalı haline geldiği belirtilmiştir.³ Peki Türkiye’de bu alan nasıl çalışılmalıdır? Dindışılık Türkiye’de nasıl deneyimlenmektedir ve bireyler sosyo-kültürel alanda nasıl bir konumlanmaya gitmektedirler?

Bu makalede öncelikle *nonreligion* kavramına dair süregelen tartışmalar ve Türkiye bağlamındaki kullanımının sınırlılıkları ele alınıp tartışılacaktır. Sonrasında ise “dindar olmayan”⁴ bireylerin gündelik hayatta takip ettikleri siyasetin izini sürerek, deneyimleri uzlaşma, çatışma ve pazarlık olarak üç başlık altında incelenerek tartışılacaktır.

Nonreligion kavramı ateizm, agnostisizm, kayıtsızlık, dindışı spiritüellik ve sekülerliği içine alan⁵ genel “hâkim” ve “kullanışlı”⁶ bir kavram olarak kabul edilmektedir. Sekülerliğin “artık ve ikincil” bir kategori olarak çalışıldığı, dolayısıyla artık aşırı kullanımının akademik tartışmalarının sıradanlaştığı ve alternatif olarak *nonreligion* kavramının olumlu bir şekilde merkezde ele alınması gerektiği savunulmaktadır.⁷

¹ Mucahit Bilici, “The Crisis of Religiosity in Turkish Islamism,” *Middle East Report* 288, sayı. 1 (2018): 43–45; E. Kirdiş, “Revisiting Religious Economy Models: The Decline of Religious Engagement among Turkish Youth,” *Political Science Quarterly* 137, no. 1 (1 March 2022): 73–97, <https://doi.org/10.1002/polq.13280>; Merve Kütük-Kuriş, “Moral Ambivalence, Religious Doubt and Non-Belief among Ex-Hijabi Women in Turkey,” *Religions* 12, sayı. 1 (6 January 2021): 33, <https://doi.org/10.3390/rel12010033>.

² Volkan Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye* (Ankara: Orient, 2015).

³ Stephen Bullivant, “Explaining the Rise of ‘Nonreligion Studies’: Subfield Formation and Institutionalization within the Sociology of Religion,” *Social Compass* 67, no. 1 (1 March 2020): 86–102.

⁴ *Nonreligious* kavramının çevirisi makale boyunca “dindar olmayan, dinsiz, dindışı” şeklinde değişken şekilde kullanılacaktır.

⁵ Bullivant, “Explaining the Rise of ‘Nonreligion Studies,’” 88.

⁶ Lois Lee, “Locating Nonreligion, in Mind, Body and Space: New Research Methods for a New Field,” *Annual Review of the Sociology of Religion* 3 (1 January 2012): 135–57, https://doi.org/10.1163/9789047429470_008; Lois Lee, “Secular or Nonreligious? Investigating and Interpreting Generic ‘Not Religious’ Categories and Populations,” *Religion* 44, no. 3 (3 July 2014): 466–82, <https://doi.org/10.1080/0048721X.2014.904035>.

⁷ Stephen Bullivant and Lois Lee, “Interdisciplinary Studies of Non-Religion and Secularity: The State of the Union,” *Journal of Contemporary Religion* 27, no. 1 (January 2012): 19–27, <https://doi.org/10.1080/13537903.2012.642707>.

Bu nedenle, bu son çalışmalar genellikle “dindışılığın” “dinin ötekisi”⁸ olarak negatif değil, kendine özgü bir dünya görüşü veya yaşam tarzı olduğu yönünde pozitif bir bakış açısı olduğunu benimsemektedir.⁹ Dolayısıyla *nonreligion* kavramının kendi dünya görüşü ve değerleri olan daha geniş bir olguya işaret ederken *irreligion* kavramının dini bir bağlılıktan uzak olmayı ya da dini reddetmeyi işaret ettiği ayrımı vurgulanır. Aslında bu yaklaşım dindar olmayan insanların neye inandığını sorgulamaktadır. Bu anlamda büyük soruları açıklamak için “dünya görüşü (*worldview*)”¹⁰ veya dindışı bireyleri daha iyi anlamak için “tahayyüller” (*imaginaries*)¹¹ terimleri ortaya atılmıştır. Örneğin, dünyanın “bozulmuşluğuna (*brokenness*)” bir yanıt olarak deniz kaplumbağalarını kurtarmak, dindar olmayan insanların “tahayyüllerine” odaklanarak “dünyayı onarmanın” bir parçası olarak kabul edilmektedir.¹² Dinsizliği “dinin ötekisi” olarak keşfetmemeye çalışırken, “yaşam döngüsü törenleri” gibi “din benzeri” ritüeller aramak¹³ çelişiktir ve aslında bu durum bize *dindışılığın* dinle ilgili alana içkin olduğunu gösterir.

Bu ilişkisel alana vurgu yapan Quack, Talal Asad’ın dine yaklaşımından ve Bourdieu’nun alan teorisinden yararlanarak “pozitif” ama aynı zamanda ilişkisel bir yaklaşım benimser; bu yaklaşıma göre, din ve dindışı arasında kesin ve evrensel bir ayrım yoktur, ancak ilişkiler vardır ve bu ilişkiler alanlara göre değişir.¹⁴ Quack sekülerizmin dinin düşüşüne yaptığı vurgu yerine, hümanizm, natüralizm ve rasyonaliteyi dinsizliğin “pozitif” yanları olarak içeren ve bunların “dini geleneklerle ayırıcı ilişkilerini” aramaya çalışan bir anlayış önermektedir.¹⁵ Quack ayrıca, dindarlığın ortak ahlak ya da kültürel ve etnik kimlikle ilişkilendirildiği toplumlarda sekülerizme ya da “dindışılığa” pozitif bir şekilde yaklaşmanın zor olduğunu vurgulamaktadır.¹⁶ Bütün bu açıklamalar ve pozitif olduğu iddia edilerek ortaya atılan argümanlar Batı toplumlarında ve özellikle kolektif şekilde hareket ederek belli bir program ya da dini olmayan “ritüeller” benimseyen bireylerin deneyimlerini açıklamak için yerinde olabilir. Fakat Quack’ın da işaret ettiği gibi birey içine doğduğu kültür içinde gömülü olan dini pratik ve söylemlerle bir habitus oluşturmuşsa ve dinden ayrılrsa bile bu pratik ve değerleri bir şekilde uygulamaya/benimsemeye

⁸ Jesse M. Smith and Ryan T. Cragun, “Mapping Religion’s Other: A Review of the Study of Nonreligion and Secularity,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 58, no. 2 (2019): 319–35, <https://doi.org/10.1111/jssr.12597>.

⁹ Lee, “Locating Nonreligion, in Mind, Body and Space”; Lee, “Secular or Nonreligious?”; Ann Taves, “What Is Nonreligion? On the Virtues of a Meaning Systems Framework for Studying Nonreligious and Religious Worldviews in the Context of Everyday Life,” *Secularism and Nonreligion* 7, no. 1 (14 November 2018): 9, <https://doi.org/10.5334/snr.104>.

¹⁰ Taves, “What Is Nonreligion?,” 2.

¹¹ Timothy Stacey and Lori G. Beaman, “Introduction,” içinde *Nonreligious Imaginaries of World Repairing*, ed. Lori G. Beaman and Timothy Stacey (Cham: Springer International Publishing, 2021), 1–15, https://doi.org/10.1007/978-3-030-72881-6_1.

¹² Stacey and Beaman, “Introduction,” 5.

¹³ Lee, “Secular or Nonreligious?,” 469.

¹⁴ Johannes Quack, “Outline of a Relational Approach to “Nonreligion,”” *Method & Theory in the Study of Religion* 26, no. 4–5 (28 November 2014): 439–69, <https://doi.org/10.1163/15700682-12341327>.

¹⁵ Quack, “Outline of a Relational Approach,” 447.

¹⁶ Quack, “Outline of a Relational Approach,” 454.

devam ediyorsa, ya da devam etmese bile gerek toplum pratiklerinde gerek kamusal ve siyasal alandaki dinle alakalı sık sık yaşanan tartışmalara bir şekilde muhatap oluyor ve dahil oluyorsa, bu durumda “dindışılığı” nasıl açıklayacağız? Bu (dini) değerler ve söylemler birey kendini “dindışı” olarak tanımlıyorken de kimliğinin “pozitif” bir parçası olamaz mı? Bu sorulara cevap bulmak için Müslüman çoğunluktaki toplumlarda ortaya konan çalışmalara bakmak meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir.

Çoğunluğu Müslüman Olan Toplumlarda Dindışılık

Özellikle Arap baharından sonra Arap dünyasında dinden uzaklaşanların sayısının artması “sessiz tsunami” olarak görülmüştür.¹⁷ Schielke Mısır’daki çalışmasında herhangi bir dine bağlı hissetmeyenlerin kendilerini *mulhid/a* (nonbeliever, atheist) ya da *lâ-dîniyya* (nonreligious, dindışı) olarak tanımladıklarını ifade eder ve dinin bireylerin hayatlarından kaybolmadığını, bu ikircikli duruma buldukları çözümün ise din olarak inanmasalar bile İslam’ı ait oldukları kültür olarak görmek olduğunu belirtir.¹⁸ Bu yüzden bireyler İslam’ı ait oldukları bir kültür olarak görmekte ve daha önce yaptıkları pek çok alışkanlığı devam ettirmektedirler. Dolayısıyla bu süreç, “sabit konumlar ve ikili kategorilerle iyi uyuşmayan oldukça karmaşık bir süreçtir”.¹⁹ Bu anlamda, İslam’dan ayrılmak onlar için sadece inançla ilgili değil, aynı zamanda aidiyetle de ilgilidir. Fakat ne olursa olsun çoğunluğun benimsediği dinin dışına çıkmak çoğu zaman ahlaksızlıkla eşdeğer görülmektedir;²⁰ bu yüzden Ortadoğu’da inançsız olan bireylerin birçoğu “gizli hayatlar” sürmektedirler ve başkalarını memnun etmek için Müslümanmış gibi davranmaktadırlar.²¹

Türkiye’de de İslam’ı terk etmek ya da dini reddetmek, çocuklarının dinlerine göre yaşamasını isteyen aileler tarafından genellikle hoş karşılanmamakta ve yaşadıkları ortama ve aile yapısına göre değişmekle birlikte pek çok sosyal mekânda ahlaksızlıkla eş tutulabilmektedir. Dinini reddeden bireyler, inançsızlıklarını açıklamaları durumunda aile, arkadaş çevresi ve daha geniş sosyal bağlarını kaybetme riskiyle karşı karşıya kalmakta; bununla birlikte toplumsal dışlanma ve damgalanma gibi sonuçlarla da karşılaşabilmektedirler.²² Bireyler bu süreçte nasıl bir yol izlemektedir? Aile ve sosyal çevresine karşı nasıl bir pozisyon benimsemekte ve onlarla nasıl bir etkileşim kurmaktadır?

¹⁷ Jack David Eller, “A Quiet Tsunami: Nonreligion and Atheism in the Muslim World,” *Secular Studies* 4, no. 2 (13 October 2022): 117–39, <https://doi.org/10.1163/25892525-bja10032>.

¹⁸ Schielke, “Being a Nonbeliever in a Time of Islamic Revival: Trajectories of Doubt and Certainty in Contemporary Egypt,” 307.

¹⁹ Karin Van Nieuwkerk, “Introduction: “Religious Transformation in the Middle East: Spirituality, Religious Doubt, and Non-Religion in the Middle East”, *Religions* 12, no. 6 (9 June 2021): 5, <https://doi.org/10.3390/rel12060426>.

²⁰ Bu makalenin temel konusu olmamakla birlikte yürütülen saha çalışmasında bu şekilde dinsiz ve ahlaksız eşitlemesi bireyler tarafından dile getirilmiş olup bazı katılımcılar dinin ahlaki ilkeleri düşünüldüğünde kendilerinin “dinsiz” olmasına rağmen ülkedeki birçok Müslümandan daha müslüman olduğunu belirtmiştir.

²¹ Van Nieuwkerk, “Introduction,” 4.

²² Pierre Hecker, “Resistance Through Nonperformance: Atheism and Nonreligion in Turkey,” *Religion and Society* 1, no. aop (2023): 1–14.

Türkiye’de *nonreligion* alanında yapılan çalışmalar oldukça yenidir ve geniş bir alanı kapsayacak şekilde değil, daha çok inançsızlık, ateizm, deizm gibi spesifik alanlara ayrılarak yapılan nicel çalışmalardır.²³ *Nonreligion* kavramının Türkçe’ye dindar olmayış/dinsizlik olarak çevrildiği görülür.²⁴ Kavramsal bir tartışmanın yürütüldüğü diğer bir çalışmada *nonreligion* kavramının karşılığı olarak Cumhuriyet’in ilk yıllarında laik kavramına atıfla kullanılan *lâdini* kavramı tercih edilmiştir.²⁵ Günümüzde Türkiye’de toplumsal yaşamda kullanılan bir kavram olmamasına rağmen *lâdiniliğin* tercih edilmesi muhtemelen alanı tanımlayan ve bireyler tarafından da daha çok kullanılan “dinsizlik” kelimesinin olumsuz çağrışımını engellemeye yönelik kavramsal bir siyasettir. Araştırmacılar *lâdiniliğin* bir şekilde dini alanla ilişkili olduğu ve Türkiye’deki dinin içi/dışı tartışmasının oldukça geçişken olduğu gerçeğine vurgu yaparak Batıdaki ilişkisel yaklaşımları takip ettiklerini belirtmişlerdir.²⁶ Bu makale kavramsal bir tartışmadan ziyade dinden uzak/dinsiz/dindışı bir yaşam süren bireylerin gündelik hayat etkileşimlerini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Dolayısıyla kavramsal tartışmaya dair pozisyonumu Türkiye’deki duruma ve alanın kapsamının genişliği hakkında bir bakış sunacak sahadan birkaç alıntıyla ortaya koymak istiyorum.

Araştırmanın Yöntemi, Kavramsal ve Kuramsal Konumlanma

Bu makale TÜBİTAK destekli olarak 2021-2024 yılları arasında Türkiye’nin yedi bölgesinin nüfus olarak en kalabalık illerinde (Ankara, İstanbul, İzmir, Antalya, Gaziantep, Van ve Samsun) toplamda 70 yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşme, üç odak grup görüşmesi ve hem sosyal medya hem de saha gözlemlerinden oluşan nitel yöntemlerle yürütülen saha çalışmasına dayanmaktadır.²⁷ Bu saha çalışmasında bireylerin gündelik hayattaki deneyimlerinin, bu deneyimlere yükledikleri anlamların ve bu deneyimleri oluşturan unsurların refleksif bir şekilde incelenebilmesini sağlayan yorumlayıcı fenomenolojik desen²⁸ benimsenmiştir. Seçilen illerde cinsiyet, yaş, sınıf açısından demografik çeşitlilik sağlanarak katılımcı dengesi sağlanmaya çalışılmış olup kartopu tekniği ile katılımcılara ulaşılmıştır. Görüşmelerde katılımcıların izni dahilinde ses kaydı alınmış ve ses kayıtları deşifre edilerek nitel araştırma veri analiz programı Atlas.Tİ aracılığıyla deşifreler proje ekibi tarafından belirlenen temalara göre kodlanmıştır.

²³ Kenan Sevinç, Metin Güven, and Tuğba Yeşilyurt, “Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe’ye Uyarlanması,” *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015): 59–86; Kenan Sevinç and Ali Ulvi Mehmedoğlu, “İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi,” *İnsan ve Toplum* 6, no. 2 (2016): 87–116; Sibel Kandemir, “Lise Öğrencilerinde Din Dışı Yönelim: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması,” *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, no. 2 (2021): 230–56.

²⁴ Sevinç, Güven, ve Yeşilyurt, “Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe’ye Uyarlanması,” 58.

²⁵ Önder Küçükural, Kurtuluş Cengiz, and Mehmet Ali Başak, “Türkiye’de Lâdinî (nonreligious) Arayışları Çalışmak: Dinden Uzaklaşma ve Ayrılma Eğilimlerine Dair Kavramsal Bir Çerçeve Önerisi,” *Abant Sosyal Bilimler Dergisi*, 3 February 2023, <https://doi.org/10.11616/asbi.1217040>.

²⁶ Küçükural, Cengiz, ve Başak, “Türkiye’de Lâdinî (nonreligious) Arayışları Çalışmak,” 444.

²⁷ Araştırma için 15/09/2021 tarihinde İbn Haldun Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Başkanlığı tarafından 2021/07-5 karar numarası ile Etik İzin Raporu alınmıştır.

²⁸ John W. Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing among Five Approaches* (Sage Publications, 2013).

Bu makalede daha çok “uzlaşma/stratejik manevralar,” “ters düşme/düşmeme” ve “aktif karşıtlık” kodları üzerinden söylem analizi gerçekleştirilmiştir. Araştırma ekibinin farklı dini arka planlardan gelmesi ve farklı dini pozisyonlara sahip olması saha çalışmalarının ve saha üzerine yapılan tartışmaların çok yönlü olarak ele alınıp değerlendirilmesine ve tartışılmasına imkân sağlamıştır. Bu anlamda araştırma süreci her araştırmacının kendi pozisyonunu, bedenini ve öznelliğini de sorguladığı “öz-dönüşümsel”²⁹ bir nitelik kazanmıştır.

Saha çalışmasından elde edilen veriler ışığında araştırma başında tahmin ettiğimiz üzere bireylerin birçoğu dindar/muhafazakâr ya da geleneksel Müslüman olarak tanımladıkları bir aileden geldiklerini ve bayram namazı, cenaze namazı, imam nikahı gibi kültüre yerleşik dini ritüellerin bir kısmını sürdürmeye devam ettiklerini, bir kısmı bundan rahatsızlık duymadıklarını belirtmektedirler. Bu noktada şu anki pozisyonunu “dindar değilim desem de yalan, dindarım desem de yalan” şeklinde ifade eden İzmir’deki katılımcılarımızdan Yeliz’in sözleri oldukça dikkat çekicidir:³⁰

“Ya din benim ... çok erken tanıştığım bir şey olduğu için ve çok ee hemhal olduğum bir şey olduğu için, o benim, nasıl anlatılır, kişiliğimin mi denir, kişiliğimi de çok etkiledi, karakterimi de çok etkiledi, hayata bakışımı da çok etkiledi. Ya o benden tamamen ayırlamayacak bir düzeyde artık. Neremde din var, neremde yok, bilmiyorum yani. Hala düşünürken pek çok referans noktam ayetler oluyor, hadisler oluyor, sünnet oluyor. Çünkü bir yaşam biçimi ve bir düşünce biçimi, bir tavırla alakalıydı öğrendiğim şeyler. O tavır pek değişmedi bende. O yüzden, ama hadi bunu din adına değil, yani bu nasıl anlatılır... hani ateistler bile kültürel Müslümandır ya Türkiye’de.” (İzmir, Yeliz, 44 yaşında).

Bu durum Türkiye’deki durumun Batı’daki ile aynı olmadığını ve Schielke’nin paylaştıklarıyla -bu ikircikli duruma buldukları çözümün ise din olarak inanmasalar bile İslam’ı ait oldukları kültür olarak görmek- benzer olduğunu göstermektedir. Bu anlamda birçok katılımcı dinden ayrıldıklarında ya da kendi tabirleriyle “inançlarını kaybettiklerinde” hayatlarında çok da bir şeyin değişmediğini belirtmektedir. Yeliz konuşmanın devamında öğrendiği şeylerden “işine yarayanları” benimsemeye devam ettiğini belirtmektedir.

Çok dindar bir ailede büyümediğini, İlâhi bir düzenin olduğuna inandığını fakat başka bir inancının olmadığını belirten Hasan:

“Gidiyorum. Orada namaz falan. Hatta anneannemin cenaze namazını da kıldım. İnanmasam da saygı gereği kıldım yani. Dinimiz sonuçta öyle bir şey. Benim kimliğimde İslam yazıyor abi? Ben İslam’ı reddetmiyorum ama bir gelenek var, görenek var, ona da uyarım. Bayramlaşırım da. (Ezan okunurken) ‘Aziz Allah’ derim. Biri ölmüş ise ‘Allah rahmet etsin’ derim.

- Hiç rahatsız olduğun oluyor mu?

- Yoo. Ben her mezarlıktan geçince de Fatiha okurum.” (Van, Hasan, 32 yaşında)

²⁹ Henry Barnard, “Bourdieu and Ethnography: Reflexivity, Politics and Praxis,” *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu* içinde, ed. Richard Harker, Cheleen Mahar, and Chris Wilkes (London: Palgrave Macmillan UK, 1990), 75, https://doi.org/10.1007/978-1-349-21134-0_3.

³⁰ Bu çalışmadaki tüm katılımcıların isimleri anonimleştirilmiştir.

Ama Hasan sokakta köpeğine laf edip haram olduğunu söyleyen amcayla tartışmaktadır ve bu şekilde kendisine karışılmasından oldukça rahatsızdır. Ya da babasıyla yıllarca bu dini meseleleri tartıştıklarında ona sürekli karşılık verdiği için artık kendisine karışmadıklarını söylemektedir. Dolayısıyla onun çevresiyle çatışmalar yaşıyor olması kültüre yerleşik gördüğü, çocukluğunda alışageldiği şeyleri yapmasına engel değildir.

Elbette saha oldukça katmanlıdır ve burada tek bir izleğin olmadığını belirtmek gerekir. Aile/akraba ortamında şiddete varan sert tepkilerle karşılaşan, bu yüzden rol yapmak zorunda kalan ya da hükümetin mevcut politikalarına tepkileri yüzünden dini alana yönelik her sembol ve uygulamaya karşı olan ve bu anlamda İslamofobik tavırlar gösterenler de vardır. Örneğin farklı cemaatlara mensup, daha baskıcı bir ailede büyüdüğünü söyleyen Kübra için Türkiye’de “lanet edilecek, sürekli insanın hayatına müdahale olan bir ortam” vardır. Ailesiyle sık sık çatışma yaşayan Kübra Kur’an’dan ayet örnekleri vererek onlara dinin anladıkları ya da uyguladıkları gibi olmadığını anlatmaya çalışmaktadır. Dini metinlerin çoğunu okuduğunu, bunun da sebebini şu sözlerle dile getirir:

“Benim annem çok masumane inanan bir kadındı yani bu art niyetini düşünmeden iyi niyetini kabul ederdi. Ben dedim bunu neden okuycaz, niye kabul edicem? Niye kabul etmiycem? Etmeyeceğim bir şeyi de çok iyi bilmem gerek diyerekten inciciğini cinciğini okudum.” (Gaziantep, Kübra, 32 yaşında).

Burada çatışmalar içinde de olsa dindışı/dinden uzak şeklinde bahsettiğimiz insanların sürekli bu tartışmaların içine girdiği, belki girmek zorunda kaldığı görülür. Bu anlamda bireylerin geçmiş deneyimleri dindışı kimliğin inşasında oldukça etkilidir ve kimliğin ayrılmaz bir parçasıdır.³¹ Dolayısıyla *nonreligion* kavramsallaştırmasındaki negatif/pozitif ayrımının muğlak olduğunu, hatta bazı bireyler inanç olarak kurumsal bir dini reddetseler bile dine ait belli değer ve ritüelleri sürdürdükleri için tüm sahayı ve bireyleri “dindışı” ya da “dinsiz” olarak tanımlamak problemli olabilir. Yine çok farklı alt kimlikleri ve kavramsallaştırmaları (ateizm, deizm, kayıtsızlık, spiritüel fakat dindar olmayan, agnostisizm, sekülerizm) içine alan şemsiye bir kavramın yürütülen saha çalışmalarını analiz etmeyi de zorlaştırdığı gözlemlenmektedir.

Her topluma özgü değişen etkileşimler ve ilişkiler varsa, tartışmalı alanda dolaşan ve kendini inşa eden belirli söylemler de var. Cotter’in ifadesiyle “İnsanlar belirli durumlarda birden fazla söylem kullanabilir; belirli bir kültürel bağlamda kendilerine sunulan söylemsel kaynaklara bağlı olarak bir durumu birçok farklı şekilde söyleyebilirler”³² açıklamasına ve onun alana söylemsel yaklaşımına daha yakın buluyorum. Makalenin bundan sonraki kısmında da söylemlerin ortamlara, durumlara göre nasıl değişkenlik gösterebildiğini göstermeye çalışacağım. Söylemsel bir yaklaşım, bireylerin deneyimlerinin tamamen bağlamsal olduğu konusunda daha refleksif olmamızı sağlar; söylemler hem sosyal olarak kurucu hem de sosyal olarak inşa edilendir.³³ Dolayısıyla makale boyunca dindışı/dinden uzak/dindar olmayan ve dinsiz kavramları hem süreci anlatma hem de bireylerin kendi öz-tanımlamalarına bağlı olarak değişken şekilde kullanılacaktır.

³¹ Smith and Cragun, “Mapping Religion’s Other,” 8.

³² Christopher R. Cotter, *The Critical Study of Non-Religion: Discourse, Identification and Locality* (Bloomsbury Publishing, 2020), 32.

³³ Norman Fairclough, Jane Mulderrig, and Ruth Wodak, “Critical Discourse Analysis,” *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*, 2011, 358.

Makale başında da belirtildiği üzere Türkiye’de dinden uzak bir yaşam sürdürmek ya da dini reddetmek sadece inançla ilgili bir mesele değildir. Farklı aile ve çevrelerden gelen bireyler olduğu için buna bağlı olarak farklılaşan tutum ve söylemler söz konusudur. Bu alan çok geniş bir yelpazeyi kapsadığı ve bireyler farklı aile geçmişlerine ve çevrelerine sahip oldukları için bulgularımız oldukça çeşitlidir ve bütünsel bir analiz yapmak zorlaşmaktadır. Fakat yine de muhafazakâr/dindar/çok dindar ve baskıcı olan aileden gelenler, çocukluğundan beri oldukça seküler/laik/dinden uzak bir ortamda yetişenler ve siyasi parti veya feminist hareket gibi ideolojik bir kolektif yapı (örgüt) içinde olanların girdikleri etkileşimler ve konumlanmalar farklılaşmaktadır. Buna göre bireyler maruz kaldıkları baskı yüzünden zorunlu olarak, duygusal sebeplerle ya da toplumsal düzlemde gerekli gördükleri için uzlaşarak; bazen kendi özgürlük alanlarını korumak ya da karşı tarafı yanlışlığı konusunda ikna etmek için çatışarak ya da toplumsal bir değişim ve dönüşüm yolunda fedakarlıkla, “sessiz” bir direnişle pazarlık yaparak dinden uzak yaşamının siyasetini izlemektedirler. Bu farklı konumlanmaları anlamak için gündelik hayat teorilerinden faydalanılmıştır. Özellikle Erving Goffman’ın bireylerin bir taraftan toplumsal normlara uygun davranması diğer taraftan bireysel alandaki tutumlarının daha iyi anlaşılmasını sağlayan *dramaturjik* yaklaşımı bu gerilimleri anlamak için faydalı bir merceğe sağlar.³⁴ Onun terimleriyle, bireyler aileleriyle etkileşime girerken “ön sahne” performansları sergilerler ve genellikle beklenen normlara uygun davranış ve ifadeleri benimserler. Ancak bu performanslar gerçek inançlarını yansıtmayabilir ve devam eden bir iç mücadele yaratır. “Sahne arkası” ise, cepheyi bırakıp “dindar olmayan” kimliklerini daha açıktan ifade edebildikleri yerdir, ancak bu aşamalar arasında sürekli geçiş yapmak psikolojik ve duygusal gerginlik yaratabilir. Bu gerginlikleri aşmaya çalışan bireylerin mücadele yolları ise genellikle incelikli ve gündelik hayatın sıradan etkileşimlerinin içine gömülüdür. Michel de Certeau’nun “taktikleri”³⁵, bireylerin karşılaştıkları güç yapıları arasında gezinmek için kullandıkları küçük, yaratıcı eylemler olarak sürecin daha iyi analizine olanak sağlar. Makalenin bundan sonraki kısmında sırasıyla bu farklı siyasetler analiz edilip tartışılacaktır.

Duygulanımsal/Gerekli ve Zorunlu Uzlaşmalar: “(Toplum ve Aile ile) Aramızda Zımnî Bir Sözleşme Var”

Araştırma kapsamında katılımcıların çoğu “dindar,” “aşırı dindar,” “muhafazakâr,” “kültürel Müslüman” olarak tanımladıkları bir aile ve çevrede yetiştiğini belirtmiştir. Birçoğu resmi ya da gayri resmi din eğitimi almış, dini ritüelleri hayatlarının belli dönemlerinde yerine getirmiştir. Bu yüzden bireyler dinden uzaklaşma ya da dini reddetme süreçlerinde ailelerini üzmemek ya da çatışmalardan kaçınmak için belli “taktikler” kullanırlar. Burada taktiği De Certeau’nun kullandığı anlamda yani hegemonik olana karşı zayıf olanın eylem biçimleri, “bir durumdan nasıl sıyrılacağını bilmek,” “zekice manevralar”³⁶ olarak kullanıyorum. Taktik aslında bir üretim biçimidir. Bireyler gün içinde kullandıkları her taktikle gündelik olanı üretmeye devam ederler.

³⁴ Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (New York: NY: Basic Books, n.d.), 1959.

³⁵ Michel de Certeau, *The Practice of Everyday Life* (Berkeley: U of California P), 1988.

³⁶ Certeau, *The Practice of Everyday Life*, 19.

Aslında birey bunu yeniden üreterek egemen olanın kurallarını içselleştirdiğini ve bunun üzerinden bu taktikleri üretebildiğini gösterir. Bu içselleştirme kesinlikle egemenin kurallarını kabul ettiğini göstermez. Burada esas olan egemen olanın kurallarını yapıyor gibi görünüp fark ettirmeden aslında onları delmektir.

Dindar bir aile yapısında büyüdüğünü, çocukluğunda Kur'an kurslarına gittiğini belirten fakat şu anda kendini deist olarak tanımlayan Antalyalı katılımcılarımızdan Irmak hâlâ dua ettiğini, belli sureleri okuduğunu, gusül abdesti almaya devam ettiğini ve bunların ona huzur verdiğini söylemektedir. Fakat dinle ilgili düşüncelerini ailesinin yanında rahatça konuşmadığını şu sözlerle ifade eder:

“Tartışmak da istemiyorum artık, çünkü annem direk üzülüyor. Ben nasıl evlatlar yetiştirmişim, gavur olmuşlar diyip üzülüyor. O yüzden hiç o konuda ı şey yapmıyorum ailemin yanında ve İstanbul'a gittiğimde. İstanbul'a gittiğimde mesela kılık kıyafetime de dikkat ediyorum ben. Hani bir şekilde bu benim saygımdan, özellikle dedem – ananem yaşarken daha şeydim. Çünkü yani neden üzeyim, görecekler, üzülecekler, gerek yok. Şu anda da dikkat ediyorum. Çünkü bir mahalle baskısı zaten var. E zaten rahat olmaz annem, babam, dayım. O yüzden dikkat ediyorum ve orada görüşlerimi çok belli etmemeye çalışıyorum.” (Antalya, Irmak, 43 yaşında)

Namaz kılmamasına ve başörtüsü takmamasına annesinin çok üzüldüğünü belirten Irmak'ın ailesine olan sevgiden dolayı onları üzmemek istemediği için uzlaşma yolunu seçtiğini görürüz. “Neden üzeyim?” ifadesi onun duygusal bağı zedelememeye yönelik tercih ettiği bir yoldur. Irmak ayrıca Antalyalı olduğu için mesela Ramazan'da etrafında zaten çoğu kişinin oruç tutmadığını, bulunduğu yerde herhangi bir baskı hissetmediğini belirtmiştir. Yani onun için ailesinin yanındaki ortam uzlaşmaya gitmesine neden olurken yaşadığı sosyal çevrede böyle bir sıkıntı yaşamamaktadır.

Yine muhafazakâr (babası daha dindar) bir ailede büyüdüğünü ve çocukken Kur'an kursuna gittiğini belirten, şu anda ise kendini ateist olarak tanımlayan Samsun katılımcılarımızdan Ateş, ailesinin çok baskıcı olmadığını fakat yine de ailesine dinden uzaklaştığını yavaş yavaş açıklayabildiğini, zamanla durumu kabul ettiklerini belirtmiştir. Babasının onu namaza çağırmaya devam ettiğini belirten Ateş sadece gitmeyerek direniş gösterdiğini, fakat toplu olarak yerine getirilen cenaze namazına katılmaya devam ettiğini şu sözlerle açıklar:

“Evet yani bir; uygulama pratiği biliyorum. İki; oradaki diyelim ki o defnedilen insanın inancına saygı olarak görüyorum o uygulamayı. Ben orada hakkımı helal etmesem de ruhuna Fatıha okumasam da ellerimi kulaklarım götürüp götürmesem de o kişi o şekilde defnediliyor zaten. Ona katılmak oradaki bütünlüğü artırıyor, katılmamak oraya zarar veriyor. Yani kişinin inancına ve maneviyatına o pratikleri orada saygı duyduğum için devam ettiriyorum.” (Samsun, Ateş, 29 yaşında).

Bir önceki örnekte sevgiyle bağlantılı olan uzlaşma burada toplumsal saygı ve bütünlük üzerinden bir uzlaşmadır. Ailesi ile olan yakın ilişkide ise yine o duygusal ilişkiye en az zarar verecek şekilde bir taktik benimsediği görülür:

“Açıklamama gerek olmayacağı ya da açıklasam da anlamayacağını kişinin tahlil etmişimdir öncesinden onu artık navigate etmeyi başarmıştım. Ya da anlasam, açıklasam anlayacak ölçüde bir insandır, anlatmışımdır, anlamıştır vs.

O kadar büyük sürtüşme yaşadığım, kendimi ifade edemediğim, etmeme konusunda baskılandığım bir ortamda olduğumu, biriyle temasa geçtiğimi hatırlamıyorum. Yani akraba içinde de şöyle...Evet, sizin kendi diyelim ki Ateizminiz o paradigma içinde haliyle yeni ama şöyle yani kendi yaşantımı zora sokmayacağı sürece, çatışmadığı sürece onun pratikleriyle benimki açıklamaya gerek duymuyorsunuz zaten birey olarak. İkincisi şöyle orası o kadar hâkim bir paradigma ki birey olarak sizin varlığınız ya da fikirleriniz zaten hiçbir şeyi değiştiremez oluyor. Don Kişot misali şeylere karşı, yel değirmenlerine karşı savaşıyorsunuz. Öyle olduğunda da zaten savaşmaya değmiyor. Gerçekten Don Kişot olmanız lazım. O yüzden akrabalarımı kendi fikri perspektifime taşımaya uğraşmıyorum. Onların kendi pratiklerini sorgulamıyorum. Onlarkini değiştirmeye uğraşmıyorum. Onlar benimkine müdahale etmediği ya da benimkiyle kendininkileri çıkartmadığı sürece çok dert değil.” (Samsun, Ateş, 29 yaşında)

Bu alıntı önemli bir noktaya dikkat çekmektedir. Birçok katılımcı buna benzer ifadelerde bulunmuştur. “Kavga etmeye ne gerek var? Bir şey değişmeyecek ki!” tarzı ifadeler. “Yel değirmenleri” olarak görmek aslında genel toplum normları içindeki yalnızlığa işaret etmektedir. Bireyin buradaki kriteri ise kendi yaşantısını zora sokmaması, özel alanına müdahale edilmemesidir. Evet birçok katılımcı için de bu temel kriter gibidir. O alan ihlal edilmediği sürece uzlaşma yolunu seçmektedirler. Yakın ilişkileri zedelememek adına bireylerin tartışmalardan bilerek uzak durdukları görülür.

Anne tarafı dindar olsa bile ailesinden değil ama çevresinden dini anlamda bir baskı gördüğünü belirten İzmir katılımcılarımızdan Ali çocukluğunda dindar cemaatlerin içinde bulunduğunu belirtir ve şu anda zor bir durumda kaldığında, ateist olmasına rağmen ağzından “Allah” kelimesi çıktığını, dini terimleri hala kullanmaya devam ettiğini, bunun hem dile yerleşik olması hem de diğer insanlar üzerinde bazı ortamlarda o izlenimi vermesi açısından işine yaradığını söylemektedir.

“Dün cumaydı. İşte çalıştığım iş yerindeki bazı kişiler cuma namazına gidiyordu. Onlar cuma namazından geldikten sonra ben onları Allah kabul etsin de dedim. Hani bu beni ateizmden çıkarmaz diye düşünüyorum. Beni ateizm topluluklarının içinden atmazlar bunu. Varsa eğer böyle bi toplum. Bilmiyorum. Ama hani ama bu o insan inanıyor sonuçta. O insanın bir Allah’ı var. Onun için oraya gitti. Ve benim o kurduğum cümle onu mutlu edecek. Ona duyduğum saygıdan dolayı ki hani onun o namazı kılabilmesi için elinden geleni de yaparım. Elimden bir şey geliyorsa elimden geleni de yaparım. Aynı saygıyı ondan bana da beklerim. Bu yüzden yaparım. Yani ona o inandığı dinde o iyi cümleyi söylerim.” (İzmir, Ali, 34 yaşında)

Vurgulu olan ifade aslında algılanan ateizmin de bir baskı oluşturduğunu gösteriyor. Yani ateist olmasına rağmen bu şekilde davranmasının onda negatif bir algı oluşturmaması gerektiğini vurguluyor. Bunu bir baskıdan dolayı değil istediği için, karşıdakinin değerlerine önem verdiğinden yaptığını belirtiyor. Saygının merkezde olması önemlidir ve katılımcımız bir taraftan karşıdan da saygı görmek için bunu yaptığını söylemektedir. Bu aslında toplumsal etkileşim teorilerindeki mübadelenin örneklerindendir. Georg Simmel her etkileşimin bir mübadele olduğunu ve her şeyi ekonomik gören insanın belli faydalar elde etmek için fedakarlıkta bulunması gerektiğini belirtir.³⁷

³⁷ Georg Simmel, *On Individuality and Social Forms*, Edited by Donald N. Levine’ (Chicago: University of Chicago Press, 1971), 43–46.

“Hayatımız şeylerin nesnelliği tarafından belirleniyor gözükse de aslında onlara yön veren duygularımızdır”³⁸ der aynı zamanda. Yani mübadelede bireyler duygusal da olsa bir kazanç elde etmek için müzakere sürecine girerler.³⁹

Ankara odak grubu katılımcılarımızdan birisi de yine tanıdığı birinin cenazesine katılmasının, dua etmesinin ateist kimliğiyle çelişen şeyler olmadığını, bu pratiklerin insanları birbirine yakınlaştırdığını, “zımni bir şekilde de olsa dayanışmanın olduğunu” söylemektedir. Kendi kimliğini, düşüncelerini ailesine açıklama konusunda ise daha çekimser bir tutum sergilediğini şu sözlerle ifade eder:

“Şu şekilde. Ben inanmıyorum, hiçbir zaman böyle açıkça konuşmadım. Şöyle diyebilirim, aramızda zımni bir sözleşme var, burada ikisi de benim inanmadığının farkında. Ben babamla hep onu tartışırız. İşte kardeşim etkilenmesin diye ‘tövbe estağfurullah şöyle şeyler söyleme’ diyor, gidiyorlar. Ama aramızda öyle bir zımni bir, sözleşme var diyebiliyorum şöyle, hani lisede sigara içersiniz, aileniz çok üzerinize gelmek istemez, görmezden gelir hani. Yani ateistim desem, çok hoş karşılamazlar bir tepki unsuru olabilir. Ama inanmadığımı Biliyorlar. Yani. Ama üzerime gelmiyorlar.” (Ankara Odak Grup Görüşmesi, OD).

Zımni sözleşme ne demektir? Sessizce sürdürülen bir direniş, kırıp dökmeden ilişkilerin devam ettirilmesi şeklinde anlaşıyor. Birey kimliğini çok açık etmeyerek ailesinin üzerine gelip, gergin bir ortam yaşanmasının önüne geçecek şekilde bir taktik uyguluyor. Bu bir boyun eğme ya da zorunlu bir geri çekilme olarak da değerlendirilebilir belki fakat dayanışma, bir arada yaşamanın önemine vurgusu nedeniyle sevgi bağlarının zedelenmemesine yönelik bir çaba ve mücadele olarak görüyorum aynı zamanda. Bu tarz örnekleri Demet Lüküslü özellikle 1980 sonrası dönemde gençlerin sisteme ya da çoğunluk kurallarına uyum sağlamaları ve direnişin azalmasını François Dubet’in “gerekli kurgular” açıklamasından yola çıkarak “yaşama sanatı” şeklinde “gerekli konformizm”⁴⁰ olarak açıklamaktadır. Bu durum insanların gerçekten inanmasalar da kurallara uyarken aslında isyan etmeden belli taktiklerle onları nasıl deldiklerine işaret etmektedir. Birincisinde (gerekli kurgular) daha çok kayıtsız bir durum vardır, ikincisinde ise güçlü bir rahatsızlığı saklama vardır. Yukarıdaki örneklerde güçlü bir rahatsızlıktan ziyade yakın ilişkiler, duygusal bağlar, anne-babanın yıllarca inandıkları değerler ön plana çıkar ve bu değerleri reddetmenin ebeveynlerde duygusal yıkıma neden olma endişesi vardır. Dolayısıyla buradaki konumlanmaların “gerekli uzlaşma” olarak nitelendirilebileceğini düşünmekteyim. Gerekli derken bireyler aslında bu taktikleri bir arada yaşamak, yakın bağları zedelememek, sonrasında ise ailelerinin kendilerine çok fazla karışmasının önüne geçmek için gerekli görmektedir. “Zımni bir sözleşme” olması iki tarafın da zamanla fikirleri, pratikleri değiştirme anlamında birbirini rahat bırakması, istedikleri saygının gösterilmesine zemin hazırlaması açısından tek taraflı bir boyun eğme, onlara uyum sağlama olarak görülmemelidir.

³⁸ Simmel, *On Individuality and Social Forms*, 47.

³⁹ Jonathan H. Turner, *A Theory of Social Interaction* (Stanford University Press, 1988), 42.

⁴⁰ Demet Lüküslü, “Necessary Conformism: An Art of Living for Young People in Turkey,” *New Perspectives on Turkey* 48 (2013): 91.

Çünkü bazı katılımcılar “bütün hayatının başka bir şeye inanarak geçirdiğini bilmek bir insan için çok acı” diyerek anne babanın da dini inanç ve pratiklerinin yanlışlığına, onları da değiştirmeye yönelik açıklamalara girdiklerinden bahseder ve onların da “bana karışma” şeklinde tepki verdiği şu sözlerle ifade eder:

“Bu arada korkunç doğru bir şey söylüyor: Bana karışma. Ben bu yaştan sonra kadını nasıl değiştireceğim? Değiştirsem ne olacak? Evet. Bütün hayatının başka bir şeye inanarak geçirdiğini bilmek bir insan için çok acı. O yüzden kardeşim sen namazını kıl, orucunu tut benim rakıma da karışma.” (İzmir, Arif, 46 yaşında)

Bazıları için ise bu uzlaşma gerekli değil belli çatışmalar ve aşırı baskılar sonucu oluşan zorunlu uzlaşmadır. Yani inanmadığını söyleyen ve buna yönelik o süreçte deneyimlediği dövme yaptıрма, başörtüsünü çıkarma gibi durumlar sonrası gördüğü fiziksel şiddet, psikolojik şiddet sonrası bireyler mecburen etrafına uyum sağlamak zorunda kalmaktadır. Dindar bir ailede büyüdüğünü belirten katılımcımız buna benzer bir durumu şu sözlerle ifade ediyordu:

“Sürdü ya 1-2 yıl kabullenmemiz sürdü. İşte babam hakkımı helal etmem. Sen ucube misin? Vesaire dediği dönemler olmuştu. Yani bayağı sıkıntı yaşandı. İşte her dövme yaptırdığımda bana kızıyordu. Ben gıcık olup bir daha yapıyordum. Hani inadına yapıyordum. Bir de inatçı bir çocuğum. Her zaman da öyleydin. Çok kolay bir çocuk değildim yani. O yüzden ama yani bir şekilde geçmiş olması çok güzel bir şey. Çünkü hani bir tık damarı vardır ya. Biz onu attırdık ailemle. Hani birbirimizin ayarlarını öğrendik. Bazı konuları konuşmayarak mesela bir şeyler atıyoruz.” (İzmir, Ayça, 22 yaşında)

Dolayısıyla bu şekilde baskı ve karşılıklı zıtlaşmalar sonucu oluşan bir uzlaşma söz konusudur. Bu anlamda başka bir katılımcımızın yaşadığı süreci, şiddeti ve sonunda nasıl “inanıyorum” demek zorunda kaldığını görürüz:

“Peder annemle haber göndermiş. Şu bilmem ne yaptığının çocuğu, eğer bundan sonra benim evimde namaz kılmayacaksa evimden çektir olsun gitsin, gibisinden bir şey. Yani sürekli bu tarz şeyleri yaşıyordum, ama kafam yani Çıldırımdı, geçtim karşısında dedim. Böyle böyle seninle oturup konuşmamız lazım. Öyle yapmamam lazım. Dedim kılısam da bir şey ifade edemeyecek. Benden o zamana kadar. Hiç düşünmediğim, öngöremediğim bir sosyolojik vaziyetle karşı karşıya geldim. Nihayetinde benim ailem Türk toplumunun en az şöyle bir %20-%30'luk bir kesiminin bir karşılığı gibi. Ben zannediyordum ki hani, hiç olmazsa yani ağır bir tepki verebilirler vesaire, anlayabilirler diye düşünüyordum. Yani anlayış gösterebilirler değil. Ne olduğunu anlayabilirler. Fakat anladım ki sahip oldukları görgü, idrak yeteneği, yetisi bunu kavrayabilmelerine kâfi değil. Yani onlara, yani iman öyle bir şey ki bilirsiniz, yani iman etmek yalnızca inanmak demek değildir, aynı zamanda inanmak da direktmeyi gerektiren bir şeymiş ve bunun bir sonraki aşamasını gördüm. Öyle bir inanmışlar ki evlatlarının inanmayışını reddedecek bir hale, mesele evrilmiş. Yani ben kendimin inanmadığımı onlara inandıramadım. Tabi çok ağır, işte evin içerisinde sportif faaliyetler [şiddet gördüğünü ima ediyor], daha sonra biraz dışarıda kaldım. İnşaatta falan çalışmak zorunda kaldım. Yani ve halen daha benim Müslüman olduğumu düşünüyorlar yani.”

-Şu an aranız nasıl peki?

- Limoni. Yani ciddi bir güven problemleri var. Ben baktım, yani olmayacak, bunlar bazı şeyleri Anlayabilecek gibi değiller. Dedim ki tamam. Ya öyle olsun. Tamam, ben hani sizin dediğiniz gibi olsun, “inanıyorum” demek durumunda kaldım. O an durumu kurtarabilmek için. Bir Gusül abdesti aldım. Ondan sonra bir yatsı namazı kıldık. Şu anda o ev içerisinde barınabilmek için, bu tarz aşağılayıcı bir tavra maruz kaldım.”

Buradaki örnekte “mış gibi davranmak” zorunda bırakılan birey ailesiyle yaşayabilmek için zorunlu bir uzlaşmaya gitmektedir. Çünkü istemediği, ciddi rahatsızlık duyduğu bir şeye maruz kalmaktadır. Bu şekilde davranmak zorunda kalan katılımcılar “ikiyüzlü gibi hissettiklerini” ya da “rol yaptıklarını” ifade etmişlerdir. Bu durum özellikle toplumsal normlara uymak durumunda kalan bireylerin başkaları tarafından nasıl algılandığını kontrol etmeye veya etkilemeye yönelik bilinçli bir çaba ile karakterize edilen “ön sahne” performanslarına işaret eder. Goffman, ön sahnedeki performansların sosyal roller ve beklentilerle tutarlı olacak şekilde tasarlanmak zorunda kaldığını belirtmektedir.⁴¹

Zorunlu Çatışmalar ve İslamofobik Tutumlar

Katılımcıların bir kısmında ve aynı katılımcılarda da bazen karşı çıkma, çatışma ve hatta nefret boyutuna ulaşan konumlanmalar söz konusudur. Yukarıdaki “gerekli/zorunlu ve duygulanımsal” uzlaşmalar yerini “zorunlu çatışmaya” bırakmaktadır. Çünkü birey o çatışmayla bir şeylerin değişeceğine inanmaktadır. Genelleme yapmak doğru olmasa da daha seküler, laik, solcu ya da geleneksel Müslüman olarak tanımladıkları aile ve çevreden gelen bireylerin bu anlamda bu grupta daha fazla yer aldığı söylenebilir. Çünkü onların özellikle aile, yakın çevre ve arkadaş grubunda kaybedeceği yani yukarıdaki örneklerde olduğu gibi uzlaşma için gerekli gördüğü çok fazla durum, yakın duygusal bağlar yoktur. Onlar kendilerini daha özgürce ifade etmekte, aile içinde ciddi tepkilerle karşılaşmamakta, sosyal çevrelerinde fikirlerini açıklamaktan ve tartışmaya girmekten daha az çekinmekte ve kültürel olarak yerleşik ritüellere katılma zorunluluğunu daha az hissetmektedirler. Bu anlamda direniş ve çatışmalar daha çok karşımıza çıkmaktadır. Ancak çevreleri dindarsa ve kendi deyimleriyle bir “mahalle baskısı” varsa yine saygı duyarak, tartışmalara kayıtsız kalarak ya da kimliklerini gizleyerek müzakere yolunu seçtikleri görülür. Ateist olan ve ailesinin dinden uzak olduğunu, çocukluğunda dini bir ortamda büyümediğini belirten Samsun katılımcılarımızdan Ela şöyle söyler:

“Böyle 40’lı 50’li yaşlarında bir abi vardı bizim yazlık tarafında komşumuz. Ben ona söyledim hani konu geçince bir anda ben çok inanmıyorum zaten falan dedim. Bunu çok insana söyleme kızım dedi bana. Ben de söylesem, sen rahatsız olduysan sana söylemem abi dedim yani. Bir daha konuşmayız bu konuyu dedim yani.

-Şey hissetmiyorsun o zaman yani biri sorarsa çekinmiyorsun.

-Söylerim, çekinmedim hiçbir zaman. Ben lisede kavga ediyordum.” (Samsun, Ela, 29 yaşında)

⁴¹ Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 22–23.

Dolayısıyla Ela görüşlerini söylemekten çekinmediğini, saçma bulduğu şeyleri insanlarla tartıştığını ifade etmektedir. Yine eğer eşi ya da onun ailesi imam nikahı isterse bunu istemeyeceğini, insanlar ne der düşüncesinde hareket etmeyeceğini ifade etmektedir.

Yine ailesinin de sosyalist (babası), inançsız olduğunu belirten Antalya katılımcılarımızdan Gülden on yıldır evli olmadan sürdürdüğü ilişkisinden dolayı çevresindeki bazı komşularının onunla ilişkisini kestiğini, bu anlamda Sünni Müslüman ve ataerkil çoğunluğun onun için dezavantaj olduğunu belirtmektedir. “Tercih ettiğimiz şeyin ee bazı sonuçları oluyor. Bunu tabii ki göze alarak yapıyorsunuz her şeyi. Ben tabii ki bütün bunları karşı olabilecek şeyleri göze alarak böyle yaşamayı tercih ediyorum” diyen Gülden elinde bira şişeleriyle apartmana girince dindar bir kadının “O poşetin içindekiler bira mı?” diye sorduğunu ve buna sinirlendiğini, tepkisini şu şekilde aktarmaktadır:

“Evet evet kadındı. Ve dindar, muhafazakâr bir kadın, biri o. Bir diğer erkek yöneticiye ertesi günü gittim, dedim ki, dün dedim Hanım’la böyle böyle bir şeyler yaşadık. Ee ben yaşına hürmeten cevap vermedim ama bir dahakine terslerim, onu ilgilendirmez dedim. Ee hani çok da samimi değilim terslemek de istemedim, yaşça benden büyük. Saygısızlık yapmak istemedim ama bir daha böyle soru sorarsa ters cevap veririm. Hoş olmaz, dedim.” (Antalya, Gülden, 50 yaşında)

Antalyalı katılımcılarımızdan deizme yakın olduğunu ifade eden Günhan annesi inançlı olsa da babasının dini bir yaşamı olmadığını, “aydın” biri olduğunu (laik/demokrat Atatürkçü anlamında) belirtir ve dini konularda rahatça konuşabildiğini şöyle ifade eder:

“Aileme de söylüyorum. Anne babama. Belki bu kadar çok ayrıntılı değil ama ben diyorum yani işte öldüğümü zannediyorum. Merak etme orada çürüyüp gidicez bundan ibaret. Ben öteki dünya öbür dünyaya bırakıyor bazı şeyleri mesela, bazı kızgınlıklarının öteki dünyada adaletin bulacağını düşünüyor. Öyle diyeyim. Öyle düşünme hiç boşuna üzülmeye diyorum. Şey bu dünyada yani çözümünü bulmaya çalış. Çünkü öteki dünyada çürüyeceğiz gideceğiz diyorum. Günaha girme diyor bana. Ha hah (gülüyor). Yıllardır bu böyle gidiyor.” (Antalya, Günhan, 52 yaşında)

Günhan ailesine ve çevresine düşüncelerini rahatça ifade ettiğini, toplumda bu anlamda kendini oldukça iyi hissettiğini belirtmektedir. Bazen çatışmaya girmekten çekinmediğini hatta mevcut hükümetten rahatsızlığından dolayı bunu diğer dindarlara da yansıtabildiğini ifade etmektedir. Mesela başörtüsü konusunda artık siyasallaştığını düşündüğü için başörtülülerin onu rahatsız ettiğini, onlara zavallı gözüyle baktığını, nefret duygularının da oluştuğunu ve onlarla günlük hayatta tartıştığını, hatta onlara karşı daha az hoşgörülü olduğunu ifade etmektedir. Bunun nadir olduğunu ve aslında başörtülülere karşı olduğundan değil de daha çok devletin siyasallaştırması yüzünden böyle davrandığını vurgulamaktadır. Bireysel yaşamında ise aslında örneğin bazı dini pratikleri (ölünün arkasından dua etme, Kur’an ayetleri okuma) “yıllardır oturmuşluğun verdiği bi rahatlama yöntemi” olarak yapmaya devam ettiğini ifade etmektedir.

“İzmir laiki/Müslümanı” olarak tanımladığı bir ailede büyüdüğünü ve birçok dini eser okuduğunu ifade eden İzmir katılımcılarımızdan Fazıl, ramazan davulcusunun “yok edilmesi gereken bir gerilik olduğunu” ve ramazanda herkesin önünde yemek yemekten imtina etmediğini şu sözlerle belirtir:

“Ben yiyip içerim ama hani bu ne böyle gavur mu bu herif diye de bakarlar. Hala oluyor. Benim kendi meslek çevremde özellikle. Ama iş dışında yok yani yaşadığım hiçbir yerde o bakışları atabilecek ya da homurdanabilecek bir çevreyle ilişkim olmadı açıkçası. Tanımadığım anlamına gelmiyor çevreyi. Sadece yaşamadım bu çevrelerde. İnternetteyse beni şu rahatsız ediyor, her Ramazan’da olur ya millet yediğini paylaşır, bazıları da bunları İslam’ın kutsal ayına saygısızlıkla suçlar... Ramazan’a inat atılan yeme içme fotoğrafları. Şey gibi mesela, geçen seneki o Kadir Gecesi özel fotoğrafı. Onun aynısını ben atmıştım ama tabii ki yüzüm görünmediği için sanırım viral olmadı. (Gülüyorlar) O tarz dürtmeleri çok hoş buluyorum. Ve samimi bir Müslümanın o dürtmeleri orucun bir parçası olarak görmesi gerektiğine inanıyorum. Dolayısıyla o dürtmelere, çok terbiyesizce olanları da var, ama o dürtmelere karşı verilen tepkiler beni rahatsız ediyor... Öyle olunca laf atıyorum, laf sokuyorum. Mesela geçen yıl onlinedan tanıştığım bir arkadaşımın Ramazan’da paylaştığı içki videosuna tepki göstermişti. Müslüman memleketteyiz, yapma bu kadar diye. Bu arkadaşım “müslüman çıldırtma” challenge’ı öyle bir şey başlatmıştı. Ramazan’da her gün bir kadeh bir şey koyup Şerefe! diye kaldırıp post paylaşıyorduk.” (İzmir, Fazıl, 37 yaşında)

Bu şekilde girdiği çatışma ve dindar kesimi rahatsız edecek durumları Fazıl “kendimce bir kişilik, bir cephe açıyorum” şeklinde özetlemektedir. Rahat olduğu ortamlarda bu şekilde tepkiler ortaya koyan Fazıl da mesela inançsız olduğunu ailesine “düş kırıklığına uğramasınlar” diye söylememiştir. Aslında bu tür çatışma ve gerginlikler toplumsal düzlemde düşündüğümüzde “tahammül edilmez insanlarla bile birlikte yaşamayı mümkün hale getirdiği için” olumlu olarak değerlendirilebilir.⁴² Simmel bu durumun ilişkilere canlılık getirdiğini şöyle ifade eder:

Zorbalığa, keyfiliğe, aksiliğe, pervasızlığa isyan etme gücümüz ve hakkımız bile olmasaydı, karakterleriyle bize böyle acı veren insanlarla herhangi bir ilişki kurmaya katlanamazdık. Ümitsiz adımlar atmaya mecbur kalırdık — ve bunlar da ilişkiyi gerçekten bitirirlerdi ama “çatışma” yaratmazlardı belki. Sadece baskı, itirazla karşılaşmadığında ve sakince sineye çekildiğinde genelde arttığı için değil (gerçi burada bu şart değildir), aynı zamanda tıpkı farklı psikolojik koşullarda aşağılanma ve sabrın yaptığı gibi baskının bize bir iç tatmin, oyalanma imkânı, rahatlık vermesinden dolayı da. İtirazımız, bütünüyle koşullarımızın kurbanı olmadığımızı hissettirir bize. Gücümüzü bilinçli olarak kanıtlamamızı sağlar ve ne pahasına olursa olsun geri çekileceğimiz koşullara hayatiyet ve karşılıklılığı da ancak bu şekilde kazandırır. İtiraz gözle görülür bir başarı kazanmadığında, dışa çıkmayıp sadece üstü kapalı kaldığında bile bu amacı gerçekleştirir. Pratikte pek bir sonucu olmasa bile yine de (hatta bazen ilişkinin her iki tarafı için de) bir iç denge kazanılmasını sağlayabilir, teskin edici bir etki uygulayabilir, sanal bir güç hissi üretebilir ve bu sayede dışarıdan bakan gözlemcinin genelde nasıl olup da devam ettiğine şaşıtıcı ilişkileri kurtarabilir.⁴³

⁴² Simmel, *On Individuality and Social Forms*, 75.

⁴³ Georg Simmel, *Bireysellik ve Kültür* (İstanbul: Metis Yayıncılık, 2009), 91–92.

Bu ilginç bir tartışmadır aslında. Katılımcılarımızın birçoğu dinle ilgili meseleleri çok da umursamadığını ifade ederken bile konu din eğitime geldiğinde, hükümetin politikalarına geldiğinde soruyu geçiştirmemiş, kayıtsız kalmayıp fikirlerini beyan etmiştir. En son örnekteki Fazıl da örneğin Türkiye'deki birçok dini alandaki ilahiyatçıları takip edip dinlediğini, tartışmaları yakından takip ettiğini ifade etmektedir. Bu da toplumsal ya da siyasi düzlemdeki tartışmaların bir şekilde içine çekildiklerini, onlardan uzak kalamadıklarını gösterir.

Büyük Resimde Dönüşüm Fikri: Pazarlık ve Fedakârlık

Yukarıdaki bölümlerde aile ve çevresi ile bir şekilde uzlaşmaya gidilen ya da karşıtlık ya da nefret içeren konumlanmaları ele alıp tartıştım. Bunların dışında bazı katılımcılarımız için mesele daha büyük çerçevede ele alınıp değerlendirilmelidir. Onlar için olay sadece kişisel alan açmak, bir şekilde toplumsal yapıyla bağları korumaktan öte toplumsal bir değişim ve dönüşüm için önemlidir. Kolektif bir şekilde daha fazla özgürlük kazanmak ya da gelecekte daha fazla kazanım elde etmek için fedakârlık yapılması gerekmektedir ve bunun için bazı taktiklere başvurulur. Başka bir deyişle, kültürel bir pazarlık söz konusudur. Deniz Kandiyoti kadınların ataerkillikle olan mücadelesini ve bazı dayatmaları kabul ederek başka kazanımlar elde etmek ya da sahip oldukları birtakım güçleri koruma anlamında pazarlık kavramını açıklamıştır.⁴⁴ Dindar olmayan bireyler de kültüre yerleşik olan dini ritüel ya da söylemlere uyarak ya da görmezden gelerek bir pazarlık yapmaktadırlar.

Babasının solcu/ateist, dinden uzak olduğunu, annesinin ise daha inançlı olduğunu belirten Van katılımcılarımızdan Zeliha kendisinin de çocukluktan itibaren ateist olduğunu ve feminist hareketin içinde olduğunu belirtiyor. Kendi ailesiyle ilgili meselelerde mesela çocuğuna okulda dini müzik (ilahi) dinletildiği için okuldan alarak tepki gösterdiğini fakat toplumsal alanlarda bir pazarlık yaptığını şu sözlerle açıklıyor:

“Mesela ben, kendim için söyleyeyim, dindar değilim ama köyde bayrama gittiğimizde bir büyüğüm geldiğinde gidiyorum “Bayramın kutlu olsun.” diyorum, elini öpüyorum. Niye? Daha başka alanlarda özgür olmak için. Onun o istediğini yapıyorum, onun gönlünü hoş ediyorum. Bir yandan da kendi hayatımı yaşıyorum. Anlatabildim mi? Maalesef bir yere gittiğimde işte herkes el-Fatiha okuyor, ben de açıyorum elimi onlar gibi davranıyorum ama başka şeyler söylüyorum...bu da işte ortama uyum sağlamak. Ortama uyum sağlıyorum. (Gülerek) Zaten, ben başı açık gidiyorum. Başımı örtmüyorum taziyede. O bir isyan zaten.” (Van, Zeliha, 47 yaşında)

Zeliha sahip olduğu birtakım özgürlük alanlarını koruma adına ortaya uyum sağladığını anlatmaktadır. Konuşmanın devamında yine kendisine saygı gösterilmesi için Ramazan'da oruç tutanlara saygı göstermek zorunda olduğunu ifade etmektedir. İlk bölümde tartıştığımız duygulanımsal ya da gerekli uzlaşmadan öte bir durum vardır bu siyasette. Çünkü aile ya da toplumla kurduğu duygusal bağdan ya da ait olma hissinden ziyade kendine özgürlük alanı açmak temel motivasyon olmaktadır.

⁴⁴ Deniz Kandiyoti, “Bargaining with Patriarchy,” *Gender & Society* 2, no. 3 (September 1988): 274–90, <https://doi.org/10.1177/089124388002003004>.

Zeliha diğer taraftan hasta biri için kullanılan “Rabbim şifa versin” tarzı dini ifadelerle bile karşı olduğunu bazen dindarlara karşı iğrenme hissi oluştuğunu belirtiyor. Yine evlenirken eşinin ailesi istemesine rağmen dini nikah yaptırmadığını, çocuğuna gittiği okulda dini içerikli derslerden dolayı okuldan aldığını, hatta mümkünse başörtüsüz öğretmen istediğini belirtmektedir. Yani çatışmaları sürekli yaşamaktadır ve aktif karşıtlıklarını ortaya koymaktadır.

Ailesinde dini bir atmosfer olmadığını belirten İstanbul katılımcılarımızdan Osman, genç yaşlardan itibaren örgütlü bir şekilde hareket ettiğini söylüyor ve kendini sosyalist ateist olarak tanımlıyor. Toplumsal olarak bazı değişim ve dönüşümlerin yaşanması için de fedakârlık yapılması gerektiğini vurguluyor:

“Teması nasıl sağlamam lazım, kendinden fedakârlık ederek, sivrilmeden yani. Bir adım, geri adım atacaksın, fikrini söyleyeceksin, karşı taraf sana bir adım gelebilsin, fedakârlık yapmak gerekiyor yani.” (İstanbul, Osman, 39 yaşında)

Dini nikahla ilgili sorulan soruya da şu şekilde cevap verir Osman:

“Yani şey dedim anlattım ya hani kişinin örgütlenme sürecinde fedakârlık yapıyordum ben yani, orada da seviyorsan fedakârlık yapman gerekir. Bu hani gerçekten sen inançsızlığın konusunda kendinden eminsen zaten bunun bir şeyi yok zaten, kendinden şüphe duyacak bir şeyin yok. Yaparsın gider, tamam senin dediğin de oldu, ben de senin dediğini yaptım, mutlu musun, mutluyum, ben de mutluyum, kazan-kazan durumu yani. [gülüşmeler] Fedakarlık yapmadan olmuyor bazı şeyler.” (İstanbul, Osman, 39 yaşında)

Buradaki örneklerde bireyler sadece kendileri için bir kazanç/karşılık bekledikleri için değil içinde bulundukları ideolojik grubun da uzun dönemde kazanç elde etmesine yönelik tavırlarda ve söylemlerde bulunmaktadır. O yüzden fedakârlık ve yine saygı öne çıkan kavramlardır.

Sonuç ve Tartışma

Bu çalışma Türkiye’de “dindar olmayan/dinden uzak” bireylerin hayat hikayelerine ve toplum içinde aldıkları pozisyon ve etkileşimlere odaklandığı için literatüre önemli bir katkı sunmaktadır. Türkiye’de kültürle iç içe geçmiş olan dini ritüel, pratik ve söylemler bireylerin bir şekilde hayatına değmektedir. Kimisi zaten dindar ailede büyüdüğü ve çocukluktan itibaren dini telkinlere maruz kaldığı için dinden ayrılma sürecinde daha çok kendilerini saklama ve Müslümanmış gibi görünme taktiklerine başvurmak zorunda kalmaktadır. Kimileri için bu normaldir ve sevdikleri, saygı duydukları aile ve arkadaşlarıyla ilişkilerinin zedelenmemesi adına onlarla uzlaşmayı gerekli görmektedirler. Daha seküler ya da dini yaşamdan uzak bir aileye doğan bireyler için süreç daha az sancılı gözükmemektedir fakat onlar da toplumsal ritüellerde bazen tepkilerini gösterebilirler de çoğu zaman saygı duyarak, uyum sağlayarak, eğer örgütlü bir faaliyet içindelerse ileride daha fazla kazanım elde etme amaçlı fedakarlıklarda bulunacak şekilde bir pozisyon almaktadırlar. Görülmektedir ki Quack’ın belirttiği gibi, “din ve dinsizlik arasındaki ilişkiyi neyin oluşturduğu her zaman belirli bir uzam-zamansal ortama bağlıdır.”⁴⁵

⁴⁵ Quack, “Outline of a Relational Approach to “Nonreligion,”” 450.

Bu nedenle politikaları, belirli söylemlerin ve güç ilişkilerinin dolaşımında olduğu toplumsal alana göre değişir. Aynı birey kendini çok rahat hissettiği arkadaş ortamında dini meselelerle ya da dindarlarla ilgili dalga geçip, oldukça karşıt argüman oluşturabilirken baskı altında hissettiği ya da kendisinin hiç anlaşılamayacağını düşündüğü aile/akraba ortamında sessiz kalabilmekte hatta istemediği pratikleri yaparak “ikiyüzlü” bir şekilde davranabilmektedir. Yani dinden uzak bir yaşam “kararsız” ve “durumsal” olarak karşımıza çıkar.⁴⁶ Bourdieu, sosyal mekânı farklı pozisyonlara sahip bireylerin karşılaştığı bir “ilişkiler sistemi” olarak görmüş, çok ya da az hâkim olan ve hâkim olunan sosyal konumların olduğu bir sosyal hiyerarşi olarak hayal etmiştir.⁴⁷ Bu anlamda aslında Türkiye’de ateist ya da dinsiz olmak da bazı ortamlarda baskın olan söylem ya da eylemlere dönüşebilmektedir.

Ne olursa olsun uzlaşma, çatışma ya da pazarlık bütün bu etkileşim biçimlerinde ve konumlanmalarda saygı kavramı ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla bireylerin karşılıklı saygıya dayalı bir toplumda bir arada yaşamaya yönelik bu tür taktik ve siyaseti izlediklerini iddia ediyorum. Oldukça baskıcı bir aile ve çevrede yetişen bazı bireyler günlük hayattaki etkileşimlerinde oldukça tepkisel davranıp çatışmalara girseler de görüşmelerin çoğunda kültürel olarak toplumda yerleşik kabul ettikleri birçok uygulamaya saygı duymaları gerektiğini düşündükleri ve bu nedenle uzlaşmanın yollarını aradıkları görülmektedir. Bu anlamda saygı, aile sevgisi ve kendine/grubuna özgür bir alan yaratma bu uzlaşmanın ve çatışmaların öne çıkan motivasyonlarıdır.

Lori Beaman’ın “Sadece başarısızlıklar belgelenir ve incelenirse bilim, sosyal yaşamın olumlu modellerinin oluşturulmasına nasıl katkıda bulunabilir?” sorusunu ve önerdiği “derin eşitlik” kavramını oldukça önemli buluyorum.⁴⁸ Onun önerdiği eşitlik gündelik etkileşimlerde saklıdır ve tanımdan ziyade bir sürece işaret eder. Eşitliği gündelik hayatın bir kazanımı olarak yeniden tanıır ve “agonistik saygı, benzerliğin tanınması ve eş zamanlı olarak farklılığın kabulü, topluluk yaratma ve komşuluk yoluyla izlenebilir” der.⁴⁹ Beaman, farklı toplumlarda derin eşitliğin saygı, sevgi, affetme ve gündelik ilişkilerde yanlış anlamaları görmezden gelmeyi içeren bir süreç olduğunu belirtmektedir.⁵⁰ Onun altını çizdiği, kişinin kendi inançlarını dayatmaya çalışmadığı ilişkilerde daha sık bulabileceğimiz ideal bir eşitlik anlayışı olabilir. Ancak Türkiye’deki örneklerdeki bu uzlaşmacı ve hatta aktif karşıtlık ve çatışmaları da bu “derin eşitlik” sürecinin bir parçası olarak değerlendirebileceğimizi düşünüyorum. Eşitlik kavramı burada çok daha ideal bir olguya gönderme yapıyor gözükeceği için hatta ben sürece “derin uzlaşma” demenin daha doğru olabileceğini düşünüyorum. Ya da katılımcımızın belirttiği gibi birey ve toplum arasındaki “zımnî sözleşme.”

⁴⁶ Johannes Quack and Mascha Schulz, “Who Counts as “None”?: Ambivalent, Embodied, and Situational Modes of Nonreligiosity in Contemporary South Asia,” *Religion and Society* 1, no. aop (2023): 1–14.

⁴⁷ Pierre Bourdieu, “Social Space and Symbolic Power,” *Sociological Theory* 7, no. 1 (1989): 16, <https://doi.org/10.2307/202060>.

⁴⁸ Lori G. Beaman, ‘Deep Equality as an Alternative to Accommodation and Tolerance,’ *Nordic Journal of Religion and Society* 27, no. 2 (10 February 2017): 89–111, <https://doi.org/10.18261/ISSN1890-7008-2014-02-01>.

⁴⁹ Beaman, 96.

⁵⁰ Beaman, 104.

Öyle görünüyor ki Türkiye'deki derin anlaşmazlıkların en aza indirilmesi adına her kesim tarafından talep edilen budur; tahakkümün ve baskının olmadığı, herkesin birbirine saygıyla yaklaştığı bir zeminde yaşamak. Bu anlamda farklı grupların saygıya yaklaşımları, “saygı adına” yaptıkları nelerdir? Saygısızlığın sınırları nerede başlamaktadır? Bu sorular ışığında saygıya dair söylemlerin daha derin tartışılacağı araştırmaların yapılması önemlidir.

KAYNAKÇA

- Barnard, Henry. “Bourdieu and Ethnography: Reflexivity, Politics and Praxis,” içinde *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu*, Editörler: Richard Harker, Cheleen Mahar, and Chris Wilkes, 58–85. London: Palgrave Macmillan UK, 1990. https://doi.org/10.1007/978-1-349-21134-0_3.
- Beaman, Lori G. “Deep Equality as an Alternative to Accommodation and Tolerance.” *Nordic Journal of Religion & Society* 27, sayı. 2 (November 2014): 89–111. <https://doi.org/10.18261/issn1890-7008-2014-02-01>.
- Bilici, Mucahit. “The Crisis of Religiosity in Turkish Islamism.” *Middle East Report* 288, sayı. 1 (2018): 43–45.
- Bourdieu, Pierre. “Social Space and Symbolic Power.” *Sociological Theory* 7, sayı. 1 (1989): 14–25. <https://doi.org/10.2307/202060>.
- Bullivant, Stephen. “Explaining the Rise of “Nonreligion Studies”: Subfield Formation and Institutionalization within the Sociology of Religion.” *Social Compass* 67. 1 (1 March 2020): 86–102. <https://doi.org/10.1177/0037768619894815>.
- , Stephen, and Lois Lee. ‘Interdisciplinary Studies of Non-Religion and Secularity: The State of the Union.’ *Journal of Contemporary Religion* 27, sayı. 1 (January 2012): 19–27. <https://doi.org/10.1080/13537903.2012.642707>.
- Certeau, Michel de. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: U of California P, 1988.
- Cotter, Christopher R. *The Critical Study of Non-Religion: Discourse, Identification and Locality*. Bloomsbury Publishing, 2020.
- Creswell, John W. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches*. Sage Publications, 2013.
- Eller, Jack David. “A Quiet Tsunami: Nonreligion and Atheism in the Muslim World.” *Secular Studies* 4, sayı. 2 (13 October 2022): 117–39. <https://doi.org/10.1163/25892525-bja10032>.
- Ertit, Volkan. *Endişeli Muhafazakârlar Çağı: Dinden Uzaklaşan Türkiye*. Ankara: Orient, 2015.
- Fairclough, Norman, Jane Mulderig, and Ruth Wodak. “Critical Discourse Analysis.” *Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*, 2011, 357–78.
- Hecker, Pierre. “Resistance Through Nonperformance: Atheism and Nonreligion in Turkey.” *Religion and Society* 1, no. aop (2023): 1–14.
- Kandemir, Sibel. “Lise Öğrencilerinde Din Dışı Yönelim: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması.” *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, no. 2 (2021): 230–56.
- Kandiyoti, Deniz. “Bargaining with Patriarchy.” *Gender & Society* 2, no. 3 (September 1988): 274–90. <https://doi.org/10.1177/089124388002003004>.
- Kirdiş, E. “Revisiting Religious Economy Models: The Decline of Religious Engagement among Turkish Youth.” *Political Science Quarterly* 137, no. 1 (1 March 2022): 73–97. <https://doi.org/10.1002/polq.13280>.

- Küçükural, Önder, Kurtuluş Cengiz, and Mehmet Ali Başak. "Türkiye'de Lâdinî (Nonreligious) Arayışları Çalışmak: Dinden Uzaklaşma ve Ayrılma Eğilimlerine Dair Kavramsal Bir Çerçeve Önerisi." *Abant Sosyal Bilimler Dergisi* 23, no. 1 (2023): 437–51.
- Kütük-Kuriş, Merve. "Moral Ambivalence, Religious Doubt and Non-Belief among Ex-Hijabi Women in Turkey." *Religions* 12, sayı: 1 (6 January 2021): 33. <https://doi.org/10.3390/rel12010033>.
- Lee, Lois. "Locating Nonreligion, in Mind, Body and Space: New Research Methods for a New Field." *Annual Review of the Sociology of Religion* 3 (1 January 2012): 135–57. https://doi.org/10.1163/9789047429470_008.
- . "Secular or Nonreligious? Investigating and Interpreting Generic "Not Religious" Categories and Populations." *Religion* 44, sayı: 3 (3 July 2014): 466–82. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2014.904035>.
- Lüksüslü, Demet. "Necessary Conformism: An Art of Living for Young People in Turkey." *New Perspectives on Turkey* 48 (2013): 79–100.
- Quack, Johannes. "Outline of a Relational Approach to "Nonreligion". *Method & Theory in the Study of Religion* 26, sayı. 4–5 (28 November 2014): 439–69. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341327>.
- Quack, Johannes, and Mascha Schulz. "Who Counts as "None"?: Ambivalent, Embodied, and Situational Modes of Nonreligiosity in Contemporary South Asia." *Religion and Society* 1, aop (2023): 1–14.
- Schielke, Samuli. "Being a Nonbeliever in a Time of Islamic Revival: Trajectories of Doubt and Certainty in Contemporary Egypt." *International Journal of Middle East Studies* 44, sayı: 02 (2012): 301–20. <https://doi.org/10.1017/S0020743812000062>.
- Sevinç, Kenan, Metin Güven, and Tuğba Yeşilyurt. "Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması." *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015): 59–86.
- . "İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi." *İnsan ve Toplum* 6, sayı: 2 (2016): 87–116.
- Simmel, Georg. *Bireysellik ve Kültür*. İstanbul: Metis Yayıncılık, 2009.
- . "On Individuality and Social Forms, Edited by Donald N. Levine." Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- Smith, Jesse M., and Ryan T. Cragun. "Mapping Religion's Other: A Review of the Study of Nonreligion and Secularity." *Journal for the Scientific Study of Religion* 58, 2 (2019): 319–35. <https://doi.org/10.1111/jssr.12597>.
- Stacey, Timothy, and Lori G. Beaman. "Introduction." *Nonreligious Imaginaries of World Repairing* içinde, edited by Lori G. Beaman and Timothy Stacey, 1–15. Cham: Springer International Publishing, 2021. https://doi.org/10.1007/978-3-030-72881-6_1.
- Taves, Ann. "What Is Nonreligion? On the Virtues of a Meaning Systems Framework for Studying Nonreligious and Religious Worldviews in the Context of Everyday Life." *Secularism and Nonreligion* 7, 1 (14 November 2018): 9. <https://doi.org/10.5334/snr.104>.
- Turner, Jonathan H. *A Theory of Social Interaction*. Stanford University Press, 1988.
- Van Nieuwkerk, Karin. "Introduction: "Religious Transformation in the Middle East: Spirituality, Religious Doubt, and Non-Religion in the Middle East". *Religions* 12, 6 (9 June 2021): 426. <https://doi.org/10.3390/rel12060426>.

Power Distance, Communication, and Safety: A Study on Aircraft Maintenance Workers

Özlem ÇAPAN ÖZEREN (*)

Abstract

This study examines the influence of organizational power distance on communication, voice behavior, and safety-related decisions in the aviation maintenance sector. In this high-risk field, precision and collaboration are critical. Using a qualitative research design, in-depth interviews were conducted with 13 aircraft maintenance technicians from four companies. Thematic analysis identified four main categories: social withdrawal, acquiescence to power, instrumental use of power, and sensitivity to others' judgments, which refers to the tendency of employees to consider the opinions and reactions of their peers and superiors before speaking up or making decisions. Our findings reveal a significant aspect of the aviation maintenance sector. While many employees are willing to speak up when they disagree with the majority, some—especially younger and less experienced technicians—prefer to remain silent due to hierarchical pressures and fear of retaliation. This behavior contributes to organizational silence, which may hinder the detection of safety threats. Participants also strongly opposed favoritism, linking it to the unethical instrumental use of power. While some viewed strict leadership as necessary for enforcing discipline, others emphasized the importance of respectful, human-centered management. The study underscores the urgent need for participatory management practices in the aviation maintenance sector. Power distance is not static but shaped by organizational culture, self-confidence, seniority, and perceived psychological safety. To reduce risks and promote safety, organizations must prioritize the development of participatory management practices, transparent communication structures, and environments that support speaking up without fear. These findings contribute to broader discussions on organizational culture and safety in high-stakes industries like aviation.

Keywords: Aviation, Organizational Power Distance, Communication, Safety Culture, Aircraft Maintenance Technicians

Original Research Article

Submission Date: 05.10.2024

Acceptance Date: 16.04.2025

(*) Asst. Prof. PhD, Maltepe University, Vocational School, Department of Transport Services.

E-mail: ozlemozeren@maltepe.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5128-8698>



Özlem Çapan Özeren, "Power Distance, Communication, and Safety: A Study on Aircraft Maintenance Workers," *Üsküdar University Journal of Social Sciences*, no. 20 (May 2025): 49-76
DOI: <https://doi.org/10.32739/uskudarsbd.11.20.152>



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Güç Mesafesi, İletişim ve Emniyet: Uçak Bakım Personeli Üzerine Bir Araştırma

Özlem ÇAPAN ÖZEREN (*)

Öz

Bu çalışma, havacılık bakım sektöründe örgütsel güç mesafesinin iletişim, çalışanların görüş bildirme ve fikir paylaşımı konusundaki davranışları (literatürde "voice behavior" olarak geçen) ve emniyetle ilgili kararlar üzerindeki etkisini incelemektedir. Hassasiyet ve iş birliğinin kritik olduğu bu yüksek riskli alanda, nitel araştırma yöntemi kullanılmış ve dört farklı şirkette görev yapan 13 uçak bakım teknisyeniyle derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Tematik analiz sonucunda dört ana kategori belirlenmiştir: sosyal geri çekilme, güce razı olma, gücün araçsal kullanımı ve başkalarının yargılarına duyarlılık. Bu son tema, çalışanların fikirlerini ifade etmeden veya karar almadan önce çevrelerindeki kişilerin ve üstlerinin görüşlerini ve tepkilerini dikkate alma eğilimini ifade etmektedir. Bulgularımız, havacılık bakım sektörüne özgü önemli bir noktayı ortaya koymaktadır. Katılımcıların bir kısmı çoğunlukla aynı fikirde olmadıklarında görüşlerini dile getirmeye istekli olsalar da, özellikle genç ve deneyimsiz teknisyenler, hiyerarşik baskılar ve misilleme korkusu nedeniyle sessiz kalmayı tercih etmektedir. Bu durum, emniyet risklerinin fark edilmesini engelleyebilecek örgütsel sessizliğe yol açmaktadır. Katılımcılar ayrıca kayırmacılığa güçlü biçimde karşı çıkmakta ve bunu, gücün etik dışı araçsal kullanımının bir göstergesi olarak değerlendirmektedir. Bazı çalışanlar katı liderliği disiplin sağlamak açısından gerekli görürken, diğerleri saygılı ve insan odaklı bir yönetim tarzının önemini vurgulamıştır. Çalışma, havacılık bakım sektöründe katılımcı yönetim uygulamalarının gerekliliğine dikkat çekmektedir. Güç mesafesi durağan bir yapı değildir; örgüt kültürü, özgüven, kıdem ve algılanan psikolojik güvenlik gibi unsurlar tarafından şekillenmektedir. Emniyeti artırmak ve riskleri azaltmak için, örgütlerin şeffaf iletişim yapıları, korkusuzca görüş ifade etme ortamları ve katılımcı yönetim anlayışlarını önceliklendirmeleri gerekmektedir. Elde edilen bulgular, havacılık gibi yüksek riskli sektörlerde örgüt kültürü ve emniyet üzerine yürütülen literatüre anlamlı katkılar sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Havacılık, Örgütsel Güç Mesafesi, İletişim, Emniyet Kültürü, Uçak Bakım Teknisyenleri

Özgün Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 05.10.2024

Kabul Tarihi: 16.04.2025

(*) Dr. Öğr. Üyesi, Maltepe Üniversitesi, Meslek Yüksek Okulu, Ulaştırma Hizmetleri Bölümü.

E-posta: ozlemozeren@maltepe.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5128-8698>



Özlem Çapan Özeren, "Güç Mesafesi, İletişim ve Emniyet: Uçak Bakım Personeli Üzerine Bir Araştırma,"
Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, no. 20 (Mayıs 2025): 49-76
DOI: <https://doi.org/10.32739/uskudarsbd.11.20.152>



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) ile lisanslanmıştır.

Introduction

Current research has increasingly focused on the non-technical aspects of aviation accidents, with numerous studies conducted on human factors,¹ which systematically explore the interaction and optimization between individuals, technology, and organizations.² The factors contributing to accidents in aviation are closely related to both individuals and organizations.³ New safety approaches view human error as the outcome of underlying systemic issues,⁴ where organization-wide behaviors or structural flaws can predispose individuals to make mistakes.⁵ As a result, cultural factors that may expose human errors leading to accidents have become a key focus of research.⁶ This shift in perspective has led researchers to examine not only individual actions but also the broader cultural environments that shape those actions. The potential impact of this research on improving aviation safety is significant, and it is now understood that employees are influenced by the culture they belong to and tend to act by that culture's values.⁷

¹ Vala Lale Tüzüner, "Pilotlarda Ekip Kaynak Yönetimi Becerileri" In *Havacılık Psikolojisi: Kavramlar, Araştırmalar, Uygulamalar*, eds. Pınar Ünsal and Seda Çeken, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2022), 137.

² J. Matthew Beaubien and David P. Baker, "A Review of Selected Aviation Human Factors Taxonomies, Accident/Incident Reporting Systems and Data Collection Tools." *International Journal of Applied Aviation Studies* 2, no.2 (2002): 12; Scott Shappell et al., "Human Error and Commercial Aviation Accidents: An Analysis Using the Human Factors Analysis and Classification System." *Human Factors* 49 no.2 (2007): 227. <https://doi.org/10.1518/001872007X312469>; Awatef Ergai et al., "Assessment of the Human Factors Analysis and Classification System (HFACS): Intra-Rater and Inter-Rater Reliability." *Safety Science* 82 (2016): 393; Damien Kelly and Marina Efthymiou, "An Analysis of Human Factors in Fifty Controlled Flight into Terrain Aviation Accidents from 2007 to 2017" *Journal of Safety Research* 69 (2019): 155. <https://doi.org/10.1016/j.jsr.2019.03.009>

³ Tarık Güneş, Uğur Turhan, and Birsen Açikel. "Hava Aracı Bakım Teknisyenlerinin Nitelikleri ve Yetkinliklerinin Önemi." In *Havacılık Psikolojisi: Kavramlar, Araştırmalar, Uygulamalar*, eds. Pınar Ünsal and Seda Çeken, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2022), 532.

⁴ Nektarios Karanikas, "Correlation of Changes in the Employment Costs and Average Task Load with Rates of Accidents Attributed to Human Error" *Aviation Psychology and Applied Human Factors* 5, no. 2 (2015): 107. <https://doi.org/10.1027/2192-0923/a000083>

⁵ James Reason, "Achieving a Safe Culture: Theory and Practice" *Work & Stress* 12 (1998): 297. <https://doi.org/10.1080/02678379808256868>

⁶ Ashleigh Merritt and Daniel Maurino, "Cross-Cultural Factors in Aviation Safety." In *Cultural Ergonomics (Advances in Human Performance and Cognitive Engineering Research, Vol. 4)*, eds. Michael Kaplan, (Bingley: Emerald Group Publishing Limited, 2004), 147. [https://doi.org/10.1016/S1479-3601\(03\)04005-0](https://doi.org/10.1016/S1479-3601(03)04005-0); Wen-Chin Li et al., "The Differences of Aviation Human Factors between Individualism and Collectivism Culture" In *Human-Computer Interaction. Interacting in Various Application Domains: 13th International Conference, HCI International 2009, San Diego, CA, USA, July 19-24, 2009, Proceedings, Part IV*, edited by Julie A. Jacko (Berlin Heidelberg: Springer, 2009), 723. https://doi.org/10.1007/978-3-642-02583-9_78; Barry Strauch, "Can Cultural Differences Lead to Accidents? Team Cultural Differences and Sociotechnical System Operations," *Human Factors* 52, no. 2 (2010): 246. <https://doi.org/10.1177/0018720810362238>.

⁷ Duygu Anuk, "Pilot Seçiminde Psikolojik Özelliklerin Önemi ve Değerlendirilme Yöntemleri." In *Havacılık Psikolojisi: Kavramlar, Araştırmalar, Uygulamalar*, edited by Pelin Ünsal and Seda Çeken (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2022), 128.

Employee attitudes and behaviors in the workplace are shaped by a three-layered cultural model.⁸ The first layer is national culture, which individuals are born into and which tends to resist change. The second layer is the organizational culture, which embodies the organization's core values, policies, and operational practices. These components form the foundation of the safety culture and management systems. The third layer is professional culture, which encompasses the norms, values, and beliefs learned through professional training and shared practices.⁹ Organizational culture, which plays a critical role in shaping employee behavior, is also a significant determinant of a hazardous environment that may lead to accidents.¹⁰

1. Human Factors, Cultural Dimensions, and Power Distance

According to ICAO (International Civil Aviation Organization), organizations promote effective safety practices by fostering a safety culture that facilitates safety reporting.¹¹ Safety culture -an extension of organizational culture- reflects the values and communication practices that shape how safety is perceived and managed. In essence, safety involves the prevention of errors and violations that could result in accidents, making it an ongoing and active component of an organization's operations. Reason¹² argues that safety culture consists of five essential characteristics,¹³ the first of which is reporting culture. A reporting culture refers to an environment where employees can openly express their concerns regarding flight safety without fear of being questioned or blamed. It also entails an atmosphere of trust, where employees feel comfortable "confessing" their mistakes.¹⁴ Organizations that foster a robust safety culture prioritize feedback on all incidents, emphasizing investigating underlying causes of unsafe actions rather than penalizing unintentional errors. In this context, fostering an environment of open and effective communication is essential for building and maintaining a strong safety culture within the organization.¹⁵

⁸ Robert L. Helmreich and Ashleigh C. Merritt, *Culture at Work in Aviation and Medicine: National, Organizational, and Professional Influences* (Aldershot, U.K.: Ashgate, 1998), 1.

⁹ Helmreich and Merritt, *Culture at Work in Aviation and Medicine: National, Organizational, and Professional Influences*, 27.

¹⁰ Özlem Çapan Özeren, Şener Odabaşoğlu, and Güray Tezer, "Investigation of Organizational Power Distance Levels of Pilots Working on Airlines in Turkey: Flight Safety and Professional Courtesy Dilemma," *Journal of Aviation* 6, no. 2 (2022): 187, <https://doi.org/10.30518/jav.1110524>; Jing, Hung-Sying, C. J. Lu, and Shang-Jee Peng, "Culture, Authoritarianism and Commercial Aircraft Accidents," 341.

¹¹ International Civil Aviation Organization, *Doc 9859 AN/474 Third Edition — 2012 International Civil Aviation Organization Safety Management Manual (SMM)*, (2012), 22, 24. https://www.icao.int/sam/documents/rst-smssp-13/smm_3rd_ed_advance.pdf

¹² James Reason, "Achieving a Safe Culture: Theory and Practice," 305.

¹³ M. Dominic Cooper, "The Safety Culture Construct: Theory and Practice" In *Safety Cultures, Safety Models*, edited by Claude Gilbert, Benoît Journé, Hervé Laroche, and Corinne Bieder (Springer Briefs in Applied Sciences and Technology. Cham: Springer, 2018), 49. https://doi.org/10.1007/978-3-319-95129-4_5

¹⁴ James Reason, "Achieving a Safe Culture: Theory and Practice," 305.

¹⁵ Seda Çeken and Hakkı Aktaş, "Uçuş Ekiplerinde İletişim" In *Havacılık Psikolojisi: Kavramlar, Araştırmalar, Uygulamalar*, eds. Pelin Ünsal and Seda Çeken (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2022), 200.

Research on culture suggests that it broadly affects individuals at cognitive, emotional, motivational, and behavioral levels.¹⁶ For instance, Hofstede and colleagues identified five key dimensions of culture—individualism, power distance, uncertainty avoidance, long-term orientation, and masculinity-femininity—through their research involving 80 countries.¹⁷ Power distance refers to hierarchical structures such as gender, age, social status, economics, politics, race, and seniority and how these factors are perceived regarding privilege or inferiority. Research indicates that influential individuals are seen as superior in high-power-distance cultures. In contrast, those with less power often accept their position and show loyalty and obedience to their leaders.¹⁸ As a cultural dimension, individualism has been shown to be inversely related to power distance, highlighting the power imbalance between younger individuals and those in senior positions within a society.¹⁹ Gorodnichenko and Roland found that individualism is linked to values like personal freedom, opportunity, achievement, progress, and recognition while neglecting harmony, cooperation, and relationships with superiors. Their research reveals that nations with elevated power distance tend to experience higher airline accidents, whereas countries with greater individualism demonstrate lower accident rates.

Enomoto and Geisler expanded this research by adding new parameters to further examine the relationship between cultural dimensions and aviation accidents.²⁰ Their study confirmed that nations with high power distance are more prone to aviation accidents, while those with high individualism tend to have lower accident rates.²¹

2. Maintenance Errors, Communication, and the Culture of Silence

According to a study, maintenance failures account for a substantial 12% to 18% of global aviation accidents, resulting in a staggering cost of \$7 billion or more to the industry.²²

¹⁶ Michael Knoll et al., “International Differences in Employee Silence Motives: Scale Validation, Prevalence, and Relationships with Culture Characteristics Across 33 Countries” *Journal of Organizational Behavior* 42, no. 5 (2021): 625, <https://doi.org/10.1002/job.2512>

¹⁷ Geert Hofstede, *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations* (Thousand Oaks, CA: Sage, 2001).

¹⁸ Michael A. Daniels and Gary J. Greguras, “Exploring the Nature of Power Distance: Implications for Micro- and Macro-Level Theories, Processes, and Outcomes.” *Journal of Management* 40, no. 5 (2014): 1204, <https://doi.org/10.1177/0149206314527131>; Stephen Bochner and Beryl Hesketh, “Power Distance, Individualism/Collectivism, and Job-Related Attitudes in a Culturally Diverse Work Group.” *Journal of Cross-Cultural Psychology* 25, no. 2 (1994): 250, <https://doi.org/10.1177/0022022194252005>; Bradley L. Kirkman et al., “Individual Power Distance Orientation and Follower Reactions to Transformational Leaders: A Cross-Level, Cross-Cultural Examination,” *Academy of Management Journal* 52, no. 4 (2009): 749, <https://doi.org/10.5465/amj.2009.43669971>

¹⁹ Yuriy Gorodnichenko and Gérard Roland, “Which Dimensions of Culture Matter for Long-Run Growth?” *American Economic Review: Papers & Proceedings* 101, no. 3 (2011): 493.

²⁰ Carl E. Enomoto and Karl R. Geisler, “Culture and Plane Crashes: A Cross-Country Test of The Gladwell Hypothesis” *Economics and Sociology* 10, no. 3 (2017), <https://doi.org/10.14254/2071-789X.2017/10-3/20>

²¹ Enomoto and Geisler, “Culture and Plane Crashes: A Cross-Country Test of The Gladwell Hypothesis,” 289.

²² Hamad S. J. Rashid, Simon. Place, and Graham Braithwaite, “Investigating the Investigations: A Retrospective Study in the Aviation Maintenance Error Causation” *Cognition Technology & Work* 15 (2013): 171.

When serious incidents are included in these accidents, the rate increases to 23%.²³ It is alarming to note that maintenance-related causes of aviation accidents are 6.5 times more likely to result in fatalities than others.²⁴ Aviation maintenance services are not only a very challenging job field²⁵ but also full of cultural and climate influences that lead to unsafe and risky practices.²⁶ Aircraft maintenance workers operate in a complex work environment that requires teamwork skills in cooperation, coordination, and communication with other employees.²⁷

Communication is not just a tool but a crucial factor in preventing aviation accidents and incidents.²⁸ The most essential factor that determines attitudes towards communication and coordination in aviation is the motivation of individuals to communicate and coordinate with other members of the team.²⁹ Various reasons motivate employees to remain silent due to the potential costs of speaking up.³⁰ While poor communication is a primary factor contributing to conflicts,³¹ behaviors such as expressing opinions and addressing problems to improve conditions in the workplace can also be perceived as actions that challenge authorities, disrupt routines, and threaten group order.³²

²³ Rashid, Place, and Braithwaite, "Investigating the Investigations: A Retrospective Study in the Aviation Maintenance Error Causation," 171.

²⁴ Neelakshi Majumdar et al., "An Analysis and Review of Maintenance-Related Commercial Aviation Accidents and Incidents" In *Digital Human Modeling and Applications in Health, Safety, Ergonomics and Risk Management*, edited by Vincent G. Duffy (Cham: Springer, 2023), 532, https://doi.org/10.1007/978-3-031-35748-0_36

²⁵ Gülsen Serap Çekerol and Emre Aydın, "Uçak Bakım Teknisyenlerinin Kişiler Arası Çatışma Çözme Yaklaşımlarının Takım Algısına Etkisi" *Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü E-Dergisi* 3, no. 1 (2019): 40, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/913073>

²⁶ Karen B. Marais and Matthew R. Robichaud. "Analysis of Trends in Aviation Maintenance Risk: An Empirical Approach." *Reliability Engineering & System Safety* 106 (2012): 104-118. <https://doi.org/10.1016/j.res.2012.06.003>; Öznur Usanmaz, "Training of the Maintenance Personnel to Prevent Failures in Aircraft Systems," *Engineering Failure Analysis* 18, no. 7 (2011): 1684, <https://doi.org/10.1016/j.engfailanal.2011.02.010>

²⁷ David C. Kraus and Anand K. Gramopadhye, "Effect of Team Training on Aircraft Maintenance Technicians: Computer-Based Training Versus Instructor-Based Training," *International Journal of Industrial Ergonomics* 27, no. 3 (2001): 152, [https://doi.org/10.1016/S0169-8141\(00\)00044-5](https://doi.org/10.1016/S0169-8141(00)00044-5)

²⁸ Çekerol and Aydın, "Uçak Bakım Teknisyenlerinin Kişiler Arası Çatışma Çözme Yaklaşımlarının Takım Algısına Etkisi," 26.

²⁹ Hakkı Aktaş, "Sivil Havacılık İşletmelerinde Beşerî Faktörler Perspektifinden Uçuş Ekibi Kaynak Yönetimi: Sivil Havacılık İşletmeleri Pilotlarının Kişilik Yapıları ile Uçuş Ekibi Kaynak Yönetimi Tutumları Arasındaki İlişki" (Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 68.

³⁰ Elizabeth W. Morrison, "Employee Voice and Silence" *Annual Review of Organizational Psychology and Organizational Behavior* 1 (2014): 175, <https://doi.org/10.1146/annurev-orgpsych-031413-091328>; Elad N. Sherf, Michael R. Parke, and Sofya Isaakyan, "Distinguishing Voice and Silence at Work: Unique Relationships with Perceived Impact, Psychological Safety, and Burnout" *Academy of Management Journal* 64, no. 1 (2021): 115, <https://doi.org/10.5465/amj.2018.1428>

³¹ Emel Arslan, "Analysis of Communication Skill and Interpersonal Problem Solving in Preschool Trainees" *Social Behavior and Personality* 38, no. 4 (2010): 523, <https://doi.org/10.2224/sbp.2010.38.4.523>

³² Van Dyne, Linn, Lary L. Cummings, and Judi McLean Parks. "Extra-role Behaviors: In Pursuit of Construct and Definitional Clarity (A Bridge Over Muddied Waters)." In *Research in Organizational Behavior*, Vol. 17, edited by Barry M. Staw and Lary L. Cummings, 247-285. Bingley, UK: JAI Press, 1995, 247.

In high-risk sectors such as aviation, effective and open communication and employee feedback are critical in preventing accidents.³³ The success of maintenance is possible through communication and teamwork.³⁴ Because it was revealed that a lack of communication caused 15.80% of maintenance errors, it was also found that 16.60% of communication-related maintenance errors were between managers and employees.³⁵

Aircraft-maintenance technicians operate in time-pressured, uncertain environments in which the line between correct and incorrect procedures is often blurred and supporting information may be scarce. In these challenging conditions, healthy communication, reporting, and coordination play a pivotal role in preventing potential errors.³⁶ Conversely, uncertainties stemming from hesitation and lack of communication during the operation process can pose a significant threat to flight safety. As we delve into the following section, we'll see how power distance can further hinder open communication, leading employees to withhold their opinions and refrain from sharing their thoughts due to respect for seniority, fear of punishment, embarrassment, and fear of deterioration of relationships. The high hierarchy among the teams can also create a communication barrier when one employee considers his/her task superior.

3. Power Distance, Social Approval, and Safety Culture

Power distance is essential in defining power relations between individuals.³⁷ This concept describes the degree of inequality between individuals with less power and those with more power within the same social structure. Power distance shows significant differences between societies with high and low power distance, and this situation also affects organizational cultures. In societies with high power distance, people find it difficult to express their concerns to more powerful individuals and avoid challenging this hierarchical structure.³⁸ Especially in organizations with a strong hierarchical structure, employees avoid giving feedback in situations that go wrong and prefer to remain silent due to fear of retaliation.³⁹

As discussed earlier, in organizations with a strong hierarchical structure, employees may avoid giving feedback due to fear of retaliation or disrupting authority. This communication avoidance can result in missed opportunities to detect and correct errors, potentially compromising safety. As a part of organizational culture, power distance is considered one of four basic dimensions.⁴⁰

³³ Nadine Bienefeld and Gudela Grote. "Speaking Up in Ad Hoc Multiteam Systems: Individual-Level Effects of Psychological Safety, Status, and Leadership within and across Teams" *European Journal of Work and Organizational Psychology* 23, no. 6 (2014): 930, <https://doi.org/10.1080/1359432X.2013.808398>

³⁴ Darko Virovac, Anita Domitrović, and Ernest Bazijanac, "The Influence of Human Factor in Aircraft Maintenance" *Promet-Traffic & Transportation* 29, no. 3 (2017): 263, <https://doi.org/10.7307/ptt.v29i3.2068>; Güneş et al., "Hava Aracı Bakım Teknisyenlerinin Nitelikleri ve Yetkinliklerinin Önemi," 534.

³⁵ Virovac, Domitrović and Bazijanac, "The Influence of Human Factor in Aircraft Maintenance," 262.

³⁶ Rashid, Place, and Braithwaite, "Investigating the Investigations: A Retrospective Study in the Aviation Maintenance Error Causation," 172.

³⁷ Yılmaz İlker Yorulmaz vd., "Örgütsel Güç Mesafesi Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması" *Trakya Eğitim Dergisi* 8, no. 4 (2018): 673, <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/562548>

³⁸ Knoll et al., "International Differences," 625.

³⁹ Hofstede, *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations*, 83.

⁴⁰ Solmaz, G., and C. Serinkan. "Örgütlerde Güç Mesafesinin Örgütsel Sessizlik ile İlişkisi: Bir Alan Araştırması." *Yeni Fikir Dergisi* 12, no. 25 (2020), 17.

As a part of organizational culture, power distance is considered one of four basic dimensions.⁴¹ The first is “legitimizing power”; this dimension is defined as employees’ acceptance of the unequal distribution of power within the organization and making efforts to legitimize this situation. Hierarchically superior individuals legitimize their power based on laws, rules, and regulations.⁴² This situation is also socially reinforced by proverbs such as “Order cuts iron” or “Water belongs to the young, words belong to the elder.”⁴³ The second dimension, “instrumental use of power,” involves using power to achieve goals without regard for ethical standards. The concept of nepotism, characterized by granting privileges to individuals based on personal closeness rather than merit, is a typical reflection of the ‘instrumental use of power’ dimension within power distance. In such cases, power is utilized not in line with ethical or organizational principles but to serve individual or group interests. This highlights the urgent need for a deeper understanding of power dynamics to address such issues. The third dimension, “accepting power,” reflects the internalization of unequal power structures and the uncritical acceptance of leaders’ views. Lastly, “acquiescence to power” refers to individuals accepting the situation based on the belief that they cannot influence managerial practices, often indicating a culture of fear where people comply with dominant groups’ directives.⁴⁴

The need for social approval, which is widely observed in countries with collectivist cultures such as Turkey, causes individuals to act according to the expectations of their environment rather than their wishes and expectations.⁴⁵ This need causes individuals, particularly in business settings, to refrain from sharing their opinions and accept the existing hierarchy without question to gain social approval. As the need for approval grows, communication between individuals diminishes, potentially leading to adverse outcomes in business processes. In environments where communication and coordination are crucial, avoidant and defensive behaviors become more common, adversely impacting organizational effectiveness and productivity.⁴⁶ As the desire for social approval grows, individuals are more inclined to stay silent and refrain from voicing criticism or negative opinions.

This can lead to severe consequences in high-risk industries such as the aviation sector. In industries such as aviation, where safety is at the forefront, employees must be able to express themselves clearly and openly. For a healthy safety culture to develop, employees need to be able to communicate honestly, directly, and constructively with each other and with their managers.⁴⁷ In this context, creating an organizational structure that minimizes the need for social approval and encourages open communication is indispensable for ensuring safety in the aviation industry.

⁴¹ Yorulmaz vd., “Örgütsel Güç Mesafesi Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması,” 677.

⁴² Yorulmaz vd., “Örgütsel Güç Mesafesi Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması,” 681.

⁴³ Yorulmaz vd., “Örgütsel Güç Mesafesi Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması,” 681.

⁴⁴ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*. Edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. (New York: International Publishers, 1971).

⁴⁵ Çapan Özeren, Odabaşoğlu, and Tezer, “Investigation of Organizational Power Distance Levels of Pilots Working on Airlines in Turkey: Flight Safety and Professional Courtesy Dilemma,” 187.

⁴⁶ Knoll et al., “International Differences,” 626.

⁴⁷ Patricia Jakubowski-Spector, “Facilitating the Growth of Women Through Assertive Training” *The Counseling Psychologist* 4, no. 1 (1973): 75, <https://doi.org/10.1177/001100007300400107>

Power distance and the need for social approval significantly influence organizational culture in different ways. In high-power-distance organizations, employees often struggle to give feedback to their superiors and prefer to remain silent in negative situations. In such environments, the need for social approval is strong, leading to reduced open communication and an increased fear of challenging authority. This can create serious risks, especially in sectors like aviation, where safety is a priority.

The lack of feedback makes it harder to prevent operational errors and accidents. Emphasizing the potential for operational success through open communication, it is crucial for aviation organizations to foster a culture that encourages employees to share their thoughts and feedback freely. This approach not only helps in identifying potential hazards and errors early but also instills a sense of optimism about the future, thereby enhancing safety and operational success.

Purpose of the Study

This study seeks to explore the influence of organizational power distance on the communication patterns of aircraft maintenance engineers and technicians, offering valuable insights into the dynamics of workplace interactions.

The hypothesis suggests that organizational power distance may influence individuals who prioritize social approval over defending the truth or those who display excessive professional courtesy, even in inappropriate contexts. It assumes that individuals who overly value others' opinions and are willing to compromise safety for management approval are more influenced by high power distance cultures.

Limitations of the Study

The study's data collection methods carry the risk of biased responses, especially on issues such as power distance and social approval. The fact that the Research is based on personal experiences will make obtaining accurate and unbiased results difficult.

Research Model

For this study, we employed qualitative research methods, a robust approach to understanding the motivations related to organizational power distance and the need for approval. In-depth interviews were conducted with 14 participants from four different companies, centered around four main themes. It is essential to mention that one participant opted out after the interview, requesting that their recording not be used and voluntarily withdrew from the study.

Demographic information of the 13 participants is shown in Table 1.

Table 1: Demographic Information of the Participants

Participant	Gender	Education	Age	Occupation	Experience
P1	Male	Graduate	37	Aeronautical Engineer	12 Years
P2	Male	Bachelor's Degree	25	Technician	5 Months
P3	Male	Associate's Degree	53	Technician	32 Years
P4	Male	Bachelor's Degree	38	Technician	12 Years
P5	Male	Bachelor's Degree	23	Technician	6 Months
P6	Male	Bachelor's Degree	31	Technician	10 Years
P7	Male	Bachelor's Degree	30	Technician	8 Years
P8	Male	Bachelor's Degree	52	Technician	33 Years
P9	Male	Bachelor's Degree	54	Technician	37 Years
P10	Male	Associate's Degree	24	Technician	4 Years
P11	Female	Bachelor's Degree	33	Technician	10 Years
P12	Female	Bachelor's Degree	22	Technician	1 Year
P13	Female	Associate's Degree	26	Technician	4 Years

In the interview, 12 questions were asked to the participants to better understand the survey results from a psychosocial and cultural perspective. The researchers converted the transcripts of the interviews, which were recorded with the participants' permission, into written texts.

Figure 1 shows the scales and sub-dimensions used for the research and the questions sought in the in-depth interviews.

Figure 1: In-depth Interview Questions Used in the Study

1. Theme-1: Social Withdrawal

What do you do when you disagree with the majority?

- > Do you object or stay silent?
- > What is the reason behind this attitude?

2. Theme-2: Acquiescence to Power

How do you behave if you think your words will not influence management?

- > Would you still express your opinion?
- > What motivates this decision?

3. Theme-3: Instrumental Use of Power

How do you feel about a manager giving privileges to close associates or relatives?

- > Do you find it acceptable or object to it?

Do you think harsh and commanding managerial behavior is acceptable?

- > Why?

4. Theme-4: Sensitivity to the Judgments of Others

How important is others' approval and affection to you?

Have you ever avoided doing something you believed was right because others did not approve?

How do you feel when you are not liked or are negatively judged?

Method

Reliability and Validity

One of the accepted methods to ensure reliability in qualitative studies is to establish credibility.⁴⁸ In this context, participant validation, referred to as internal validity, has been conducted. The data collected from the field has been deciphered and sent to participants for confirmation, and their approval has been obtained. Additionally, the literature method has been adopted to ensure reliability, and the questions formulated have been based on a literature review.

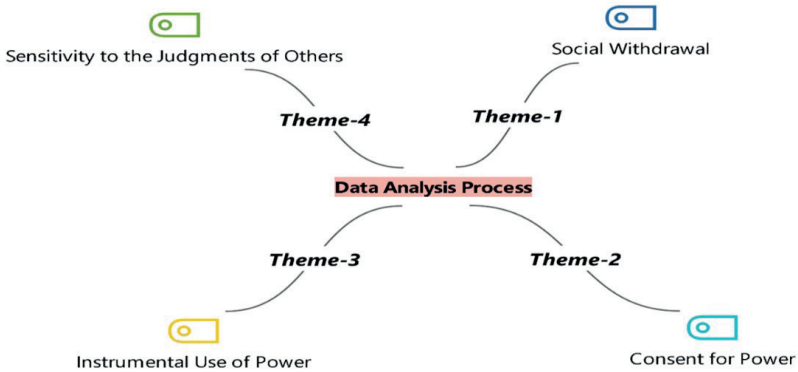
Expert opinion has been embraced to ensure the validity of the data. An expert researcher in qualitative studies was consulted, and consensus among codes was reached before proceeding to the data analysis phase.

Data Analysis Process

The research used the computer-assisted analysis program MAXQDA 20 to analyze qualitative data. The basis of the study was the ‘Qualitative Analysis Cycle’ expressed by Yin and translated into Turkish by Kurnaz.⁴⁹

Data collection from the field is considered the first stage of the process. The second stage comprises the disaggregation of the collected data. The third stage involves reintegration and interpretation of the coded and disaggregated data. The process concludes with interpretation of the integrated data and the drawing of conclusions.⁵⁰

Figure 2: Data Analysis



⁴⁸ Hatice Başkale, “Nitel araştırmalarda geçerlik, güvenirlik ve örneklem büyüklüğünün belirlenmesi” *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi E-Dergisi* 9, no. 1 (2016): 24.

⁴⁹ Robert K. Yin, *Qualitative Research from Start to Finish* (New York: The Guilford Press, 2011), 178; Zeynep Kurnaz, “Türkiye’de Siyasal Korku ve Akademik Hayatın İnşası.” (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 2016), 13.

⁵⁰ Bayram Balcı, “Endüstri 4.0 ve İstihdam İkilemi: İşverenlerin Bu İkilem Üzerine Görüşleri” In *İktisadi ve İdari Bilimlerde Araştırma ve Değerlendirmeler*, edited by Ferhat Çıtak (Ankara: Gazi Kitabevi, 2023), 61.

Coding is considered one of the most essential processes in qualitative studies.⁵¹ The questions developed based on the literature were made meaningful through coding. In this research, the inference process was applied during the data analysis. Automatic coding or pre-codes were not determined. The hierarchy process of themes > sub-themes > codes was followed, and thematic coding was conducted.

In this study, the Alt Code Statistics, Code-Theory Model, Code-Sub Code-Sections Model, and Hierarchical Code-Sub Code Models were applied.

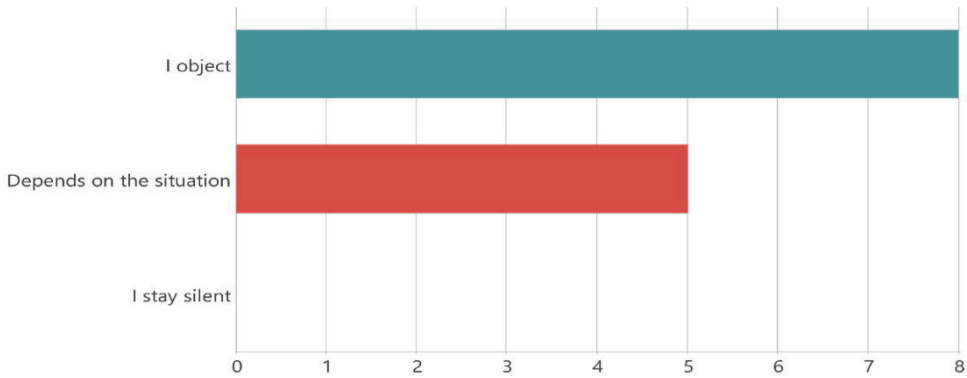
Findings

The qualitative findings were classified into four distinct themes. These include findings related to social withdrawal, findings related to acquiescence to power, findings related to instrumental use of power, and findings related to sensitivity to others' judgments.

Theme-1: Social Withdrawal

The aim was to investigate how individuals react when disagreeing with the majority's views in the aviation industry workplace. Figure 3 presents findings regarding the participants.

Figure 3: Response to Not Agreeing with Majority Decisions in the Workplace



The findings regarding how participants react when they do not agree with the majority in the workplace, as generated with the Code Matrix Browser, are presented. In this context, while 8 participants objected to this situation, five stated that their reaction varies depending on the situation. It was found that none of the participants preferred to remain silent.

The majority of participants' views on the majority's decision are as follows:

I don't keep silent. I mean, I definitely express my opinion (P3, Location 4). Of course I object. I try to find a solution (P4, Location 4). I definitely object because I object because I base it on a specific source (P8, Location 8). I object if I am not satisfied (P12, Location 6).

⁵¹ Corrine Glesne, *Nitel Araştırmaya Giriş*. Translated by Ali Ersoy and Pelin Yalçınoglu. (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 140.

The general attitude of the people around you also affects your willingness to express a different opinion. In other words, you can either be timid, or you can be more active at work, or you can think it through and say it that way. Or you prefer not to say anything. I am not one of those who prefer not to say anything (P1, Location 8).

Actually, as a matter of fact, we have a job that affects everyone's lives. Hundreds of thousands of people fly on the airplanes we repair, so when I see any problems in any environment, I can explain this to my managers with peace of mind (P2, Location 2).

We proceed within the rules in aviation. Therefore, everyone's decisions are taken based on those rules. That's why you don't have much chance to oppose, since everything is clear. But of course, there are some issues that you object to in internal decisions. I try to object as much as I can, but if not, I try to adapt (P5, Location 6).

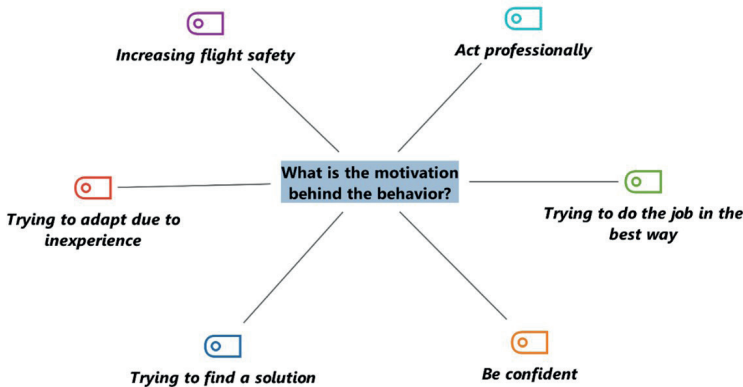
In general, when I encounter this kind of situation, I don't object, but I put forward my own opinion and say that if there is something that everyone accepts and there is a situation where I conflict with it, either I am wrong or there is a glitch in the opinion of the society. First of all, I open this up for discussion. If I think I am wrong and they convince me, then I agree with that view, I mean, with peace of mind (P7, Location 2).

We can say all our thoughts up to a certain point. After a certain point, we experience a blockage, and I think that I can now express my own thoughts or make objections (P11, Location 5). In our sector, unfortunately, authority goes one click higher than respect. Because sometimes you cannot say what you want to say (P13, Location 5).

We can say all our thoughts up to a certain point. After a certain point, we experience a blockage, and I think that I am now able to express my own thoughts or make objections (P11, Location 5). In our sector, unfortunately, authority goes one click higher than respect. Because sometimes you cannot say what you want to say (P13, Location 5).

In case of disagreement with the views accepted by the majority in the workplace, it was aimed to investigate the motivation behind the behavior of individuals. In this context, the findings regarding the participants are presented in Figure 4.

Figure 4: Motivation Behind the Behavior of Decision Making



In the figure 4 created with the Code Theory Model, the findings regarding the motivation behind the participants' reaction even though they disagreed with the majority decision are shown. It's worth noting the participants' professionalism, which was a key motivator, along with their commitment to flight safety, doing their job in the best way possible, trying to adapt to the process due to inexperience, self-confidence, and their eagerness to offer a solution.

The participants, who were [specific role or background], shared the following insights on behavioral motivation:

I mean, it is both professional and, for example, the unit I work in is very international. Because there are almost people of every nationality. I mean, there are also people from Europe. There are people from our Middle East Region or Anatolia or from America and so on, from various regions, from various nationalities or racial or religious or various backgrounds (P1, Location 12).

I think trying to do your job in the best way possible is related to this, so we can say that I would behave in this way because I accept that it is right (P2, Location 6). I am a person who respects myself and respects my job (P9, Location 11).

I think my motivation here actually stems from my self-confidence. I can interpret it like that. I trust myself (P3, Location 10). I think this is more related to self-improvement and self-confidence (P11, Location 5).

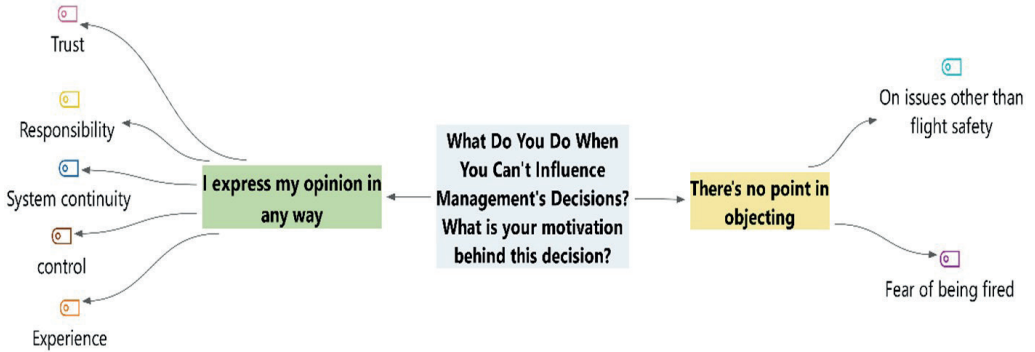
In the end, since we are all focused on solving a problem at work, we need to find solutions. Our motivation is always focused on doing better, so of course we try to find solutions (P4, Location 6).

Since it is based on experience, I don't have the experience of objecting to such things at the moment. So my motivation is to adapt (P5, Location 8). Registries are working here. There is also a record of their position or reputation or speaking up or being able to speak in public (P10, Location 21).

It is all about flight safety. You know, in the airplanes we build, in the work we do, we actually entrust the lives of the people who will fly in that airplane (P7, Location 6). We never compromise on flight safety (P8, Location 21).

Theme-2: Acquiescence to Power

It was aimed at investigating the views of the participants who thought that they could not influence management decisions in the face of this situation and what motivated them to hold this view. In this context, the findings regarding the participants are presented in Figure 5.

Figure 5: Opinions of Participants Who Cannot Influence Management Decisions

The Hierarchical Code-Sub-Code Model illustrates how participants behave when they feel unable to influence their managers' decisions and the motivations underlying these behaviors. In this context, several participants indicated that they still choose to voice their opinions despite their lack of influence. The primary motivations include trust, a sense of responsibility, system continuity, oversight, and accumulated experience. Conversely, other participants noted their reluctance to voice objections, with key reasons being the fear of job termination and concerns unrelated to flight safety.

The views of the participants regarding the decisions of the managers are as follows:

I take it into consideration and say it. At least this has been my practice so far (P3, Location 16). I mean, even if I know that it will not change, at least I say what I think (P5, Location 12). Since our job is safety management, there are some truths in safety management that the other side should accept anyway, even if they don't like it. Whatever the necessary legislation or techniques are, we need to do them (P1, Location 16).

In our company, we received an e-mail in the last weeks. If we have a problem in any situation, as you said, we cannot share it with our managers or we can share it but we cannot find a solution. They created a hotline for these issues (P2, Location 8).

I mean, if the other side doesn't listen to me no matter what, I will express my views on the part that affects me and as I said, at the end of the work we do, we are held responsible for our own actions because we are responsible for all the responsibility, and we have to go on what we know is right and let's continue to defend what we know is right (P4, Location 10).

If the result doesn't change, I don't make any effort (P10, Location 28). We express our opinions in the environment of coworkers, but frankly, in that situation, I cannot stand up and reproach the managers about this (P11, Location 33).

If it has something to do with the system and its existence, as I said, it cannot be left alone (P1, Location 16). The delays we will experience cause delays in the airplane and the flight. This causes the operation to be disrupted (P7, Location 26).

Since we are fully responsible and the lives of many people are entrusted to us, we need to be careful in our actions (P4, Location 18). In the sector, people are directly responsible for what they do, directly responsible to whom, to the law, to civil aviation, to the labor law, so I would not accept anything too extreme (P9, Location 16).

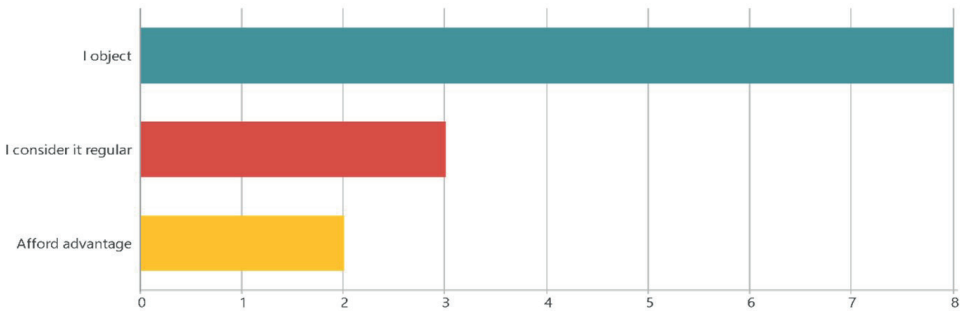
Since it is based on experience, I do what I trust in the sector (P5, Location 20). I trust my profession, and if I become unemployed, I can find a job elsewhere (P6, Location 42). I keep quiet until flight safety. If flight safety is in question in any way, I will speak up no matter what (P10, Location 41).

As a company, we use two different systems where we can express our requests and statements on this issue anonymously. In other words, having two different control mechanisms both inside and outside and being able to trust these control mechanisms and express what you think is wrong in any way (P13, Location 8-19).

Theme-3: Instrumental Use of Power

The aim was to investigate the participants' reactions to this situation if the workplace managers favored people with the same worldview or close to themselves. In this regard, the findings related to the participants are illustrated in Figure 6.

Figure 6: Participants' Views on the Favoritism of Managers



The figure generated using the Code Matrix Browser highlights the participants' perspectives on managerial favoritism towards certain employees. Their views are not just data points but integral to our understanding of this issue. In this context, most participants indicated that they strongly reacted to any perceived favoritism. A smaller portion of the participants mentioned that their responses were either neutral or driven by their self-interest.

The participants' views on managers showing favoritism towards specific employees are summarized as follows:

I mean, frankly speaking, I am against preferences made between people with your background in a professional environment based on emotional, cultural, etc. rather than technical or professional points (P1, Location 22).

I object to this. I mean, I object to any kind of privilege. I object to it. In fact, if there is another privilege other than one's own opinion, I would object to that too. I mean, I am in favor of people working under equal conditions in work environments (P3, Location 20).

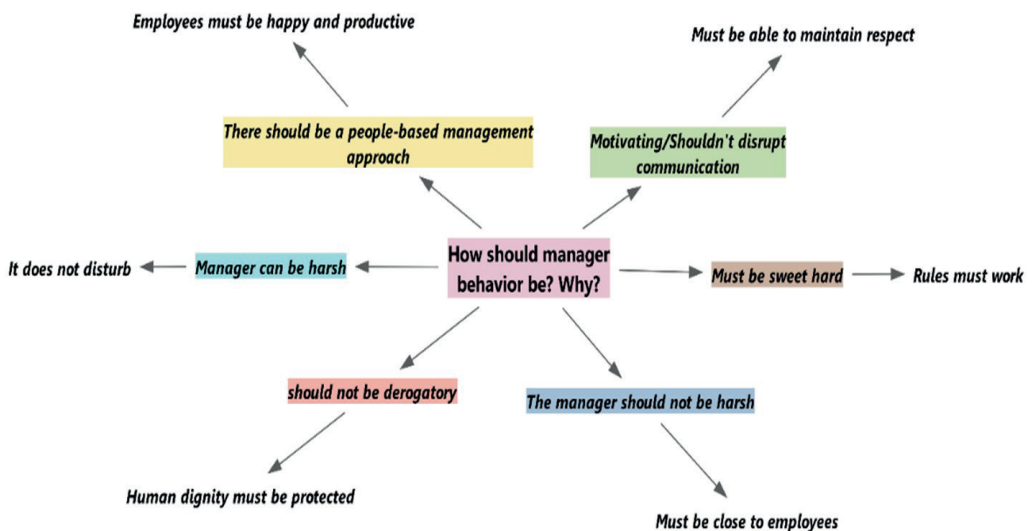
We inevitably encounter these situations, but at this point, in some cases we cannot do anything. No matter how much we object, they can do whatever they want because they have the authority and power. But as I said, even if we object, it is not finalized (P4, Location 20).

What I encounter is the granting of extra privileges to someone else, I mean, I'm frankly not interested in those parts myself. Let me speak for myself. You know, it may be difficult for someone else, you may not like it. My only problem is that if there is a situation that I deserve or if it will create a situation that will prevent me from advancing in my career, then I start to do something, that's when it starts to bother me. Other than that, I have never actually been in such a situation (P7, Location 32).

We show our reaction, but I don't know to what extent it is applied. As Turkish society, we like to segregate very much. For example, when we meet someone, we are immediately asked about their hometown. We try very hard to establish a connection. If we don't like their hometown, we ask about their team. We always try to unite with people (P10, Location 43).

The study aimed to explore how participants perceived their managers' harsh or authoritarian behavior. In this regard, the findings related to the participants' evaluations are detailed in Figure-7.

Figure 7: Participants' Views on Managers' Behaviors



In the figure created with the Hierarchical Code-Subcode Model, the findings of the participants regarding the harsh and overbearing behaviors of their managers are shown. In this context, while some participants stated that managers' behaviors should not be harsh and overbearing, others stated that they should be harsh or sweetly harsh. According to the participants, managers should not be harsh; on the contrary, they should be close to their employees, they should not exhibit humiliating behaviors and protect human dignity, they should be motivating and maintain respect, they should adopt a human-based management approach and ensure that employees are happy and productive. It was also suggested that managers should strike a balance between being kind and assertive, as this is viewed as the most effective way to enforce rules properly. Employees typically perceive this level of strictness as both normal and acceptable.

If there are people who will not disrupt the communication of the environment too much or who can motivate people more or who are more respectful to people, who will not jeopardize the future of the system in the system they are in, and then, apart from that, if there are people who can tolerate differences regardless of what they are, who can maintain their respect even when there are things that are contrary to them, as I said, you will definitely prefer them among equals (P1, Location 22).

I mean, I actually like it more when managers are a bit closer to their employees. Otherwise, I wouldn't want to have a very harsh manager (P2, Location 30)

It doesn't bother me in terms of style, in terms of tone, that the manager is harsh and imperious. I don't believe that companies can be governed by democracy. I mean, a company is not like a state. There is an owner. This company has a purpose. It has a quality policy. I think it is not necessary to behave in such a democratic way as it is necessary to manage the situation in accordance with them (P3, Location 28-32).

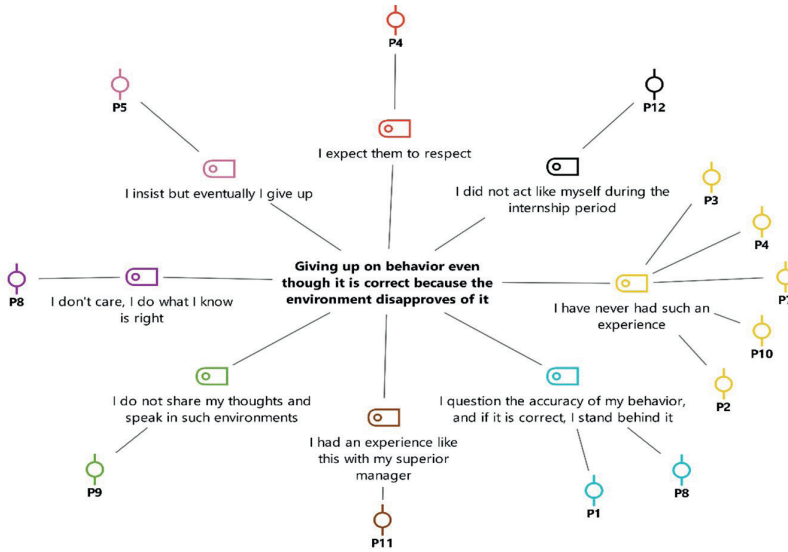
When I put myself in their shoes, sometimes I can understand their harshness, because what I mean by harshness is that there should be a distance so that it works with rules. I mean, too much sincerity leads to problems at work. You know, not taking it seriously and so on. That's why I say that in some cases, in general, rather than bilateral relations, you should be a little harsh in some cases, but you should also adjust it sufficiently. When I say harsh, I don't mean like mobbing, but there should be a little more appropriate harshness (P5, Location 26).

After a certain point, we intervene when the other person is unable to defend himself/herself, whether it is humiliation or exceeding certain limits of humanity (P4, Location 32).

I have always avoided and disliked places where there is no human-based management approach. Societies that prioritize people are always happy, productive and efficient. They enjoy life (P9, Location 46).

Theme-4: Sensitivity to the Judgments of Others

It aimed to investigate the question, "Have you ever had behaviors that you felt uncomfortable with and stopped doing because the people around you disapproved of them even though you thought they were right?" In this context, the findings regarding the participants are presented in Figure 8.

Figure 8: Behaviors Abandoned Due to Environmental Disapproval

In the figure created with the Code-Subcode-Sections Model, the findings related to giving up on their behaviors due to the disapproval of the environment, even though it is thought to be correct by the participants, are stated. Most participants stated that they had yet to experience such an experience in their business life. On the other hand, while some participants stated that they had this problem with their managers, some participants emphasized that they continued their behaviors that they knew to be right, that they should be respected in this regard, and that they preferred not to talk about it if they did not.

The participants' views on the act of giving up their behaviors are as follows:

In my current position, for example, there was a job that I thought was not suitable. My manager, his immediate superior, everyone agreed with me, for example. But we couldn't get the person at the top to change his/her mind. Now I am the one who is going to do the work, and I am actually exposed to it. You published this document. You wrote it. This is wrong. I am directly exposed to these ridiculous things (P11, Location 93). In the company where I did my internship, I acted like a person I was never like so that they would like me. No lie. Because it was my first experience (P12, Location 51).

I first question the correctness of what I do from an outside perspective, and if it is correct, I stand behind my behavior (P1, Location 26). I get respect for what I do, but when I don't, I don't care about it, I think it is right and I am doing what I know is right (P8, Location 55).

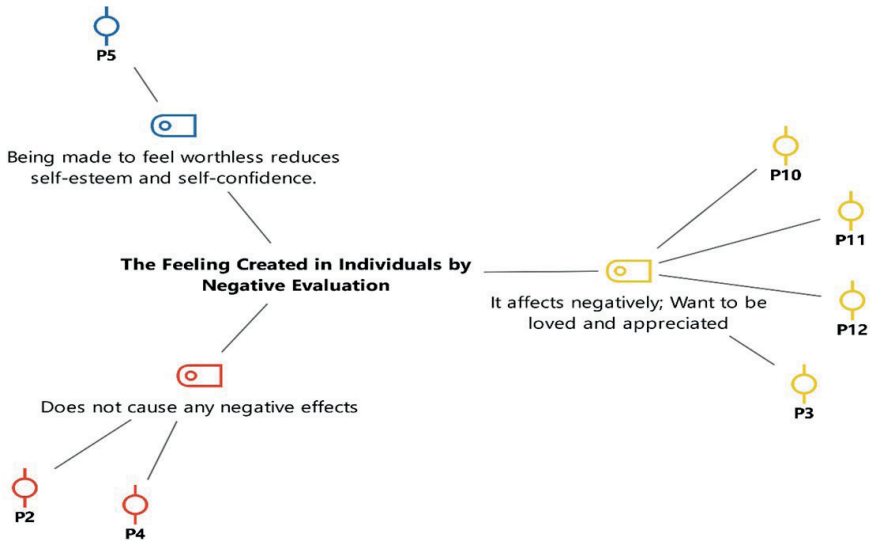
I mean, to be honest, I have not experienced such a situation. But if it had happened, I would have looked first, I mean, why do so many people think negatively against my opinion? You know, maybe their opinion is right in the face of my opinion (P2, Location 52).

Like I'm persistent, but at some point I have to give up. I mean, I give up at some point. Yes, because after all, I am my manager, I am sure that it is right, I insist, I try to explain as much as I can, but of course the manager has the final say (P5, Location 54). I don't share, I don't talk, but my own truths are mine. There is nothing to do about it, it is the way I behave, my actions, they do not change (P9, Location 62).

I did not think of such a specific issue at the moment (P3, Location 73). I guess not (P7, Location 56). I have not had such an experience (P2, Location 52; P4, Location 46; P10, Location 86).

The question, "Do you feel worthless or hurt when people evaluate you negatively or dislike you?" was investigated. Figure 9 presents findings related to the participants in this context.

Figure 9: Participants' Feelings About Negative Evaluation



In the figure derived from the Code-Subcode-Sections Model, the findings illustrate participants' responses to negative evaluations and whether they felt devalued. Notably, the majority expressed that such feedback had a detrimental impact on them, and they conveyed a desire for recognition and appreciation, similar to others. One participant specifically mentioned that negative assessments diminished their self-worth and confidence. However, it is essential to highlight that a more resilient subset of participants reported being unaffected by these evaluations, demonstrating their inner strength and confidence.

Participants' views on negative evaluation are as follows:

Nobody has to like anybody. But in a work environment, if I am doing my job right, I just try to focus on my job. I mean, nobody has to like anybody, but they have to respect each other in the environment. The rest would not be very important for me to be honest (P2, Location 58).

Of course I feel it, it is a very natural human emotion and everyone wants to be loved and appreciated. I mean, of course, if this does not happen, I would feel that way, I mean I can feel it (P3, Location 52). I would definitely be negatively affected. That is related to my temperament. It affected me to the point of depression and anxiety. I mean, I am still undergoing treatment for it, but I think it is related to my personality. Internalizing the issue more like this is related to this. It happened, it happens (P11, Location 95).

Of course, I mean, it is very important for me to be able to express my ideas and have them adopted. I mean, this is important for everyone. This increases your self-esteem. I think it takes your self-confidence one step further as a person. So it is definitely very important for me to be able to convey my ideas to the other side and it is also very important for me to be taken seriously (P5, Location 46).

It doesn't affect me. After all, we work in a big business. We don't work with the same person every day. We can work with more than one person. The person we work with one day, maybe ten days later we work together again. So, of course, as you said, it is human nature to want to be loved. We may want something as an impulse, but the fact that they don't like me doesn't really bind me professionally. As I said, within the point of respect (P4, Location 48).

Results and Discussion

This study, employing a qualitative approach, has unearthed significant insights into the complex interplay between power distance, managerial attitudes, and employee behavior in the aviation maintenance sector—a domain where safety is of utmost importance. The data gleaned from participant interviews were meticulously categorized under four main themes: social withdrawal, acquiescence to power, instrumental use of power, and sensitivity to others' judgments. Each theme serves as a guiding light, revealing how internal power dynamics and individual self-confidence shape employees' communication preferences and decision-making processes, particularly in the context of safety.

Under the theme of Social Withdrawal, it was observed that most participants did not remain silent when they disagreed with the majority view. Instead, they chose to express their opinions. This finding aligns with Reason's definition of safety culture, emphasizing that open communication and feedback are foundational to maintaining safety. However, some participants reported feeling "blocked" and struggling to voice their opinions, supporting Morrison's and Sherf et al.'s view that silence is contextual and selective.⁵²

In the theme of Acquiescence to Power, some participants stated that even when they believed their input would not influence managerial decisions, they still chose to speak up. This behavior supports Bienefeld and Grote's findings that psychological safety encourages voice behavior. Conversely, the fear of job loss or the belief that speaking up would not change outcomes contributed to silence.⁵³

⁵² Morrison, Elizabeth Wolfe. "Employee Voice and Silence." *Annual Review of Organizational Psychology and Organizational Behavior* 1 (2014): 173–197.

⁵³ Bienefeld, Nadine, and Gert Grote. "Silence That May Cost Lives: A Multilevel Process Model of Voice in Healthcare Teams." *Academy of Management Journal* 57, no. 5 (2014): 1414–1431; Detert, James R., and Amy C. Edmondson. "Implicit Voice Theories: Taken-for-Granted Rules of Self-Censorship at Work." *Academy of Management Journal* 54, no. 3 (2011): 461–488.

A particularly notable finding is that younger and less experienced technicians were likelier to remain silent. These individuals felt they were positioned lower in the organizational hierarchy and believed their opinions were unlikely to be valued. Morrison and, Detert, Burris have emphasized that employee tenure and status significantly affect voice behavior. Furthermore, Hofstede notes that in high power distance cultures, authority is associated with age and status⁵⁴. This creates an environment where new ideas are only accepted when expressed by senior or experienced employees.

Under the Instrumental Use of Power theme, most participants strongly opposed favoritism shown by managers to their close associates or those sharing similar views. This supports Redding's argument that unethical use of power undermines organizational justice and motivation.⁵⁵ Views on harsh and authoritarian leadership varied: some criticized such behaviors, while others argued that strictness was necessary for enforcing rules. These perspectives align with the leadership theories of Yukl and Bass, who highlight the role of both transformational and directive leadership styles⁵⁶.

In the Sensitivity to Others' Judgments theme, most participants stated that they did not change their behavior due to social disapproval. However, some—particularly early in their careers—admitted to modifying their behavior to gain social acceptance, reflecting Goffman's impression management theory⁵⁷. Participants' emotional responses to negative evaluations also varied. While some were adversely affected, others maintained professional composure, supporting Eisenberger et al.'s findings on the buffering effects of perceived organizational support⁵⁸.

Overall, these findings show that even in hierarchical environments like aviation maintenance, the impact of power distance is not static but influenced by confidence, seniority, organizational culture, and safety awareness. Employees' choices to speak up, conform, or remain silent are shaped by contextual factors, perceived risk, and psychological safety. Moreover, this study highlights the significant influence of power distance on employee behavior in aviation maintenance, where safety is paramount. Power distance affects how employees perceive managerial actions, especially concerning favoritism and differing opinions on strict management styles. These dynamics often result in organizational silence, which can hinder open communication, which is vital for safety. Understanding these dynamics can help aviation maintenance organizations identify and address potential safety risks, thereby enhancing their safety culture.

⁵⁴ Detert, James R., and Ethan R. Burris. "Leadership Behavior and Employee Voice: Is the Door Really Open?" *Academy of Management Journal* 50, no. 4 (2007): 869–884; Hofstede, Geert. *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions and Organizations Across Nations*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2001; Hofstede, Geert. "Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context." *Online Readings in Psychology and Culture* 2, no. 1 (2011): 1–26. <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1014>

⁵⁵ Redding, F. S. "Individualization Is a State of Mind." *Music Educators Journal* 59, no. 3 (1972): 24–25. <https://doi.org/10.2307/3394205>.

⁵⁶ Yukl, Gary A. *Leadership in Organizations*. 8th ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2013; Bass, Bernard M. "From Transactional to Transformational Leadership: Learning to Share the Vision." *Organizational Dynamics* 18, no. 3 (1990): 19–31. [https://doi.org/10.1016/0090-2616\(90\)90061-S](https://doi.org/10.1016/0090-2616(90)90061-S).

⁵⁷ Goffman, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, NY: Doubleday, 1959.

⁵⁸ Eisenberger, Robert, Robin Huntington, Steven Hutchison, and Debora Sowa. "Perceived Organizational Support." *Journal of Applied Psychology* 71, no. 3 (1986): 500–507.

While some employees overcome hierarchical barriers and speak up, many remain silent due to fear of retaliation or feeling that their input is undervalued. This silence, often referred to as 'organizational silence', allows safety risks to persist, particularly in aviation maintenance, where minor errors can have severe consequences. Favoritism and strict management styles further exacerbate these challenges by reinforcing power imbalances and discouraging transparency.

To address these issues, organizations must strive to foster a participatory management culture where all employees, regardless of rank, feel empowered to express their ideas. Such a culture not only fosters trust, collaboration, and accountability but also holds the potential to significantly enhance safety culture. Employees in high-power-distance organizations often conform rather than challenge inappropriate practices, making sustaining a safe work environment harder. Therefore, an open, empowering communication climate is not just essential, but also a beacon of hope for a safer future.

Future research should continue to explore how power distance influences employee behavior across diverse cultural and organizational contexts. Additionally, expanding access to detailed accident reports in Turkey would support safety culture and provide invaluable educational material for training and continuous improvement. The journey towards a safer aviation maintenance sector is ongoing, and these research avenues are crucial stepping stones that we are all part of.

Establishing a participatory management structure that values mutual respect and open communication alongside authority is essential for achieving organizational safety⁵⁹.

Recommendations

Based on this study's findings, several recommendations are offered to foster a safer, more equitable, and participatory environment in aviation maintenance. First, it is essential to create psychologically safe communication spaces where younger and less experienced employees can freely express their opinions.

Rather than promoting authoritarian leadership styles, managers should adopt a human-centered and transformational leadership approach. Targeted training programs focused on communication and leadership should be implemented. Transparent evaluation systems must be established to combat favoritism and ensure that promotions, rewards, and task distribution are based on objective criteria.

Psychological safety and voice culture should be reinforced at individual and organizational levels. The workplace should encourage learning from mistakes and foster a growth-oriented atmosphere. Junior employees should be actively included in technical evaluations and problem-solving discussions to ensure that competence, rather than age or seniority, determines participation.

Finally, safety reporting systems and feedback mechanisms should be more visible and accessible. These systems should not be viewed merely as procedural tools but as essential components of an internalized safety culture. Implementing these recommendations will enhance the organization's overall safety and efficiency.

⁵⁹ Cooper, Dominic. *Improving Safety Culture: A Practical Guide*. Chichester: Wiley, 2018.

REFERENCES

- Aktaş, Hakkı. "Sivil Havacılık İşletmelerinde Beşerî Faktörler Perspektifinden Uçuş Ekibi Kaynak Yönetimi: Sivil Havacılık İşletmeleri Pilotlarının Kişilik Yapıları ile Uçuş Ekibi Kaynak Yönetimi Tutumları Arasındaki İlişki." Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.
- Anuk, Duygu. "Pilot Seçiminde Psikolojik Özelliklerin Önemi ve Değerlendirilme Yöntemleri." In *Havacılık Psikolojisi: Kavramlar, Araştırmalar, Uygulamalar*, edited by Pelin Ünsal and Seda Çeken, 97-134. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Arslan, Emel. "Analysis of Communication Skill and Interpersonal Problem Solving in Preschool Trainees." *Social Behavior and Personality* 38, no. 4 (2010): 523-530. <https://doi.org/10.2224/sbp.2010.38.4.523>.
- Balcı, Bayram. "Endüstri 4.0 ve İstihdam İkilemi: İşverenlerin Bu İkilem Üzerine Görüşleri." In *İktisadi ve İdari Bilimlerde Araştırma ve Değerlendirmeler*, edited by Ferhat Çıtak, 55-71. Ankara: Gazi Kitabevi, 2023.
- Bass, Bernard M. "From Transactional to Transformational Leadership: Learning to Share the Vision." *Organizational Dynamics* 18, no. 3 (1990): 19-31. [https://doi.org/10.1016/0090-2616\(90\)90061-S](https://doi.org/10.1016/0090-2616(90)90061-S).
- Başkale, Hatice. "Nitel Araştırmalarda Geçerlik, Güvenirlik ve Örneklem Büyüklüğünün Belirlenmesi." *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi E-Dergisi* 9, no. 1 (2016): 23-28.
- Beaubien, J. Matthew, and David P. Baker. "A Review of Selected Aviation Human Factors Taxonomies, Accident/Incident Reporting Systems and Data Collection Tools." *International Journal of Applied Aviation Studies* 2, no. 2 (2002): 11-36.
- Bienefeld, Nadine, and Gudela Grote. "Speaking Up in Ad Hoc Multiteam Systems: Individual-Level Effects of Psychological Safety, Status, and Leadership within and across Teams." *European Journal of Work and Organizational Psychology* 23, no. 6 (2014): 930-945. <https://doi.org/10.1080/1359432X.2013.808398>.
- Bochner, Stephen, and Beryl Hesketh. "Power Distance, Individualism/Collectivism, and Job-Related Attitudes in a Culturally Diverse Work Group." *Journal of Cross-Cultural Psychology* 25, no. 2 (1994): 233-257. <https://doi.org/10.1177/0022022194252005>.
- Cooper, M. Dominic. "The Safety Culture Construct: Theory and Practice." In *Safety Cultures, Safety Models*, edited by Claude Gilbert, Benoît Journé, Hervé Laroche, and Corinne Bieder, 47-62. *Springer Briefs in Applied Sciences and Technology*. Cham: Springer, 2018. https://doi.org/10.1007/978-3-319-95129-4_5.
- Çapan Özeren, Özlem, Odaşoğlu, Şener, and Tezer, Güray. "Investigation of Organizational Power Distance Levels of Pilots Working on Airlines in Turkey: Flight Safety and Professional Courtesy Dilemma." *Journal of Aviation* 6, no. 2 (2022): 187-205. <https://doi.org/10.30518/jav.1110524>.
- Çeken, Seda, and Aktaş, Hakkı. "Uçuş Ekiplerinde İletişim." In *Havacılık Psikolojisi: Kavramlar, Araştırmalar, Uygulamalar*, edited by Pelin Ünsal and Seda Çeken, 171-208. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Çekerol, Gülsen Serap, and Aydın, Emre. "Uçak Bakım Teknisyenlerinin Kişiler Arası Çatışma Çözme Yaklaşımlarının Takım Algısına Etkisi." *Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü E-Dergisi* 3, no. 1 (2019): 25-43. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/913073>.

- Daniels, Michael A., and Gary J. Greguras. "Exploring the Nature of Power Distance: Implications for Micro- and Macro-Level Theories, Processes, and Outcomes." *Journal of Management* 40, no. 5 (2014): 1202-1229. <https://doi.org/10.1177/0149206314527131>.
- Detert, James R., and Ethan R. Burris. "Leadership Behavior and Employee Voice: Is the Door Really Open?" *Academy of Management Journal* 50, no. 4 (2007): 869-884. <https://doi.org/10.5465/AMJ.2007.26279183>.
- Detert, James R., and Amy C. Edmondson. "Implicit Voice Theories: Taken-for-Granted Rules of Self-Censorship at Work." *Academy of Management Journal* 54, no. 3 (2011): 461-488. <https://doi.org/10.5465/AMJ.2011.61967925>.
- Eisenberger, Robert, Robin Huntington, Steven Hutchison, and Debora Sowa. "Perceived Organizational Support." *Journal of Applied Psychology* 71, no. 3 (1986): 500-507.
- Enomoto, Carl E., and Karl R. Geisler. "Culture and Plane Crashes: A Cross-Country Test of The Gladwell Hypothesis." *Economics and Sociology* 10, no. 3 (2017): 281-293. <https://doi.org/10.14254/2071-789X.2017/10-3/20>
- Ergai, Awatef, Tal Cohen, John Sharp, Dale A. Wiegmann, A. K. Gramopadhye, and Sally Shappell. "Assessment of the Human Factors Analysis and Classification System (HFACS): Intra-Rater and Inter-Rater Reliability." *Safety Science* 82 (2016): 393-398.
- Glesne, Corrine. *Nitel Araştırmaya Giriş*. Translated by Ali Ersoy and Pelin Yalçinoğlu. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Goffman, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, NY: Doubleday, 1959.
- Gorodnichenko, Yuriy, and Gérard Roland. "Which Dimensions of Culture Matter for Long-Run Growth?" *American Economic Review: Papers & Proceedings* 101, no. 3 (2011): 492-498.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*. Edited and translated by Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1971.
- Güneş, Tarık, Turhan, Uğur, and Açikel, Birsen. "Hava Aracı Bakım Teknisyenlerinin Nitelikleri ve Yetkinliklerinin Önemi." In *Havacılık Psikolojisi: Kavramlar, Araştırmalar, Uygulamalar*, edited by Pınar Ünsal and Seda Çeken, 523-564. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Helmreich, Robert L., and Ashleigh C. Merritt. *Culture at Work in Aviation and Medicine: National, Organizational, and Professional Influences*. Aldershot, U.K.: Ashgate, 1998.
- Hofstede, Geert. *Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations*. Thousand Oaks, CA: Sage, 2001.
- International Civil Aviation Organization. *Doc 9859 AN/474 Third Edition — 2012 International Civil Aviation Organization Safety Management Manual (SMM)*. 2012. https://www.icao.int/sam/documents/rst-smssp-13/smm_3rd_ed_advance.pdf.
- Jakubowski-Spector, Patricia. "Facilitating the Growth of Women Through Assertive Training." *The Counseling Psychologist* 4, no. 1 (1973): 75-86. <https://doi.org/10.1177/001100007300400107>.
- Jing, Hung-Sying, C. J. Lu, and Shang-Jee Peng. "Culture, Authoritarianism and Commercial Aircraft Accidents." *Human Factors and Aerospace Safety* 1, no. 4 (2001): 341-359.
- Karanikas, Nektarios. "Correlation of Changes in the Employment Costs and Average Task Load with Rates of Accidents Attributed to Human Error." *Aviation Psychology and Applied Human Factors* 5, no. 2 (2015): 104-113. <https://doi.org/10.1027/2192-0923/a000083>.

- Kelly, Damien, and Marina Efthymiou. "An Analysis of Human Factors in Fifty Controlled Flight into Terrain Aviation Accidents from 2007 to 2017." *Journal of Safety Research* 69 (2019): 155-165. <https://doi.org/10.1016/j.jsr.2019.03.009>.
- Khatri, Naresh. "Consequences of Power Distance Orientation in Organisations." *Vision: Journal of Business Perspective* 13, no. 1 (2009): 1-9. <https://doi.org/10.1177/097226290901300101>.
- Kirkman, Bradley L., Gilad Chen, Jiing-Lih Farh, Zhen Xiong Chen, and Kevin B. Lowe. "Individual Power Distance Orientation and Follower Reactions to Transformational Leaders: A Cross-Level, Cross-Cultural Examination." *Academy of Management Journal* 52, no. 4 (2009): 744-764. <https://doi.org/10.5465/amj.2009.43669971>.
- Knoll, Michael, Martin Götz, Elisa Adriasola, Amer Ali Al-Atwi, Alicia Arenas, Kokou A. Atitsogbe, Stephen Barrett et al. "International Differences in Employee Silence Motives: Scale Validation, Prevalence, and Relationships with Culture Characteristics Across 33 Countries." *Journal of Organizational Behavior* 42, no. 5 (2021): 619-648. <https://doi.org/10.1002/job.2512>.
- Kraus, David C., and Anand K. Gramopadhye. "Effect of Team Training on Aircraft Maintenance Technicians: Computer-Based Training Versus Instructor-Based Training." *International Journal of Industrial Ergonomics* 27, no. 3 (2001): 141-157. [https://doi.org/10.1016/S0169-8141\(00\)00044-5](https://doi.org/10.1016/S0169-8141(00)00044-5).
- Kurnaz, Zeynep. "Türkiye'de Siyasal Korku ve Akademik Hayatın İnşası." Doktora tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 2016. YÖK Tez Merkezi (434284).
- Li, Wen-Chin, Don Harris, Lon-Wen Li, and Thomas Wang. "The Differences of Aviation Human Factors between Individualism and Collectivism Culture." In *Human-Computer Interaction. Interacting in Various Application Domains: 13th International Conference, HCI International 2009, San Diego, CA, USA, July 19-24, 2009, Proceedings, Part IV*, edited by Julie A. Jacko, 723-730. Berlin Heidelberg: Springer, 2009. https://doi.org/10.1007/978-3-642-02583-9_78.
- Majumdar, Neelakshi, Divya Bhargava, Tracy El Khoury, Karen Marais, and Vincent G. Duffy. "An Analysis and Review of Maintenance-Related Commercial Aviation Accidents and Incidents." In *Digital Human Modeling and Applications in Health, Safety, Ergonomics and Risk Management*, edited by Vincent G. Duffy, 531-547. Cham: Springer, 2023. https://doi.org/10.1007/978-3-031-35748-0_36.
- Marais, Karen B., and Matthew R. Robichaud. "Analysis of Trends in Aviation Maintenance Risk: An Empirical Approach." *Reliability Engineering & System Safety* 106 (2012): 104-118. <https://doi.org/10.1016/j.res.2012.06.003>.
- Merritt, Ashleigh, and Daniel Maurino. "Cross-Cultural Factors in Aviation Safety." In *Cultural Ergonomics (Advances in Human Performance and Cognitive Engineering Research, Vol. 4)*, edited by Michael Kaplan, 147-181. Bingley: Emerald Group Publishing Limited, 2004. [https://doi.org/10.1016/S1479-3601\(03\)04005-0](https://doi.org/10.1016/S1479-3601(03)04005-0).
- Morrison, Elizabeth W. "Employee Voice and Silence." *Annual Review of Organizational Psychology and Organizational Behavior* 1 (2014): 173-197. <https://doi.org/10.1146/annurev-orgpsych-031413-091328>.
- Rashid, Hamad S. J., Simon Place, and Graham Braithwaite. "Investigating the Investigations: A Retrospective Study in the Aviation Maintenance Error Causation." *Cognition Technology & Work* 15 (2013): 171-188.

- Redding, F. S. "Individualization Is a State of Mind." *Music Educators Journal* 59, no. 3 (1972): 24-25. <https://doi.org/10.2307/3394205>.
- Reason, James. "Achieving a Safe Culture: Theory and Practice." *Work & Stress* 12 (1998): 293-306. <https://doi.org/10.1080/02678379808256868>.
- Shappell, Scott, Cristy Detwiler, Kali Holcomb, Carla Hackworth, Albert Boquet, and Douglas A. Wiegmann. "Human Error and Commercial Aviation Accidents: An Analysis Using the Human Factors Analysis and Classification System." *Human Factors* 49, no. 2 (2007): 227-242. <https://doi.org/10.1518/001872007X312469>.
- Sherf, Elad N., Michael R. Parke, and Sofya Isaakyan. "Distinguishing Voice and Silence at Work: Unique Relationships with Perceived Impact, Psychological Safety, and Burnout." *Academy of Management Journal* 64, no. 1 (2021): 114-148. <https://doi.org/10.5465/amj.2018.1428>.
- Solmaz, G., and C. Serinkan. "Örgütlerde Güç Mesafesinin Örgütsel Sessizlik ile İlişkisi: Bir Alan Araştırması." *Yeni Fikir Dergisi* 12, no. 25 (2020): 2-19.
- Strauch, Barry. "Can Cultural Differences Lead to Accidents? Team Cultural Differences and Sociotechnical System Operations." *Human Factors* 52, no. 2 (2010): 246-263. <https://doi.org/10.1177/0018720810362238>.
- Tüzüner, Vala Lale. "Pilotlarda Ekip Kaynak Yönetimi Becerileri." In *Havacılık Psikolojisi: Kavramlar, Araştırmalar, Uygulamalar*, edited by Pınar Ünsal and Seda Çeken, 135-170. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Usanmaz, Öznur. "Training of the Maintenance Personnel to Prevent Failures in Aircraft Systems." *Engineering Failure Analysis* 18, no. 7 (2011): 1683-1688. <https://doi.org/10.1016/j.engfailanal.2011.02.010>
- Van Dyne, Linn, Lary L. Cummings, and Judi McLean Parks. "Extra-role Behaviors: In Pursuit of Construct and Definitional Clarity (A Bridge Over Muddied Waters)." In *Research in Organizational Behavior*, Vol. 17, edited by Barry M. Staw and Lary L. Cummings, 247-285. Bingley, UK: JAI Press, 1995.
- Virovac, Darko, Anita Domitrović, and Ernest Bazijanac. "The Influence of Human Factor in Aircraft Maintenance." *Promet-Traffic & Transportation* 29, no. 3 (2017): 257-266. <https://doi.org/10.7307/ptt.v29i3.2068>.
- Yin, Robert K. *Qualitative Research from Start to Finish*. New York: The Guilford Press, 2011.
- Yorulmaz, Yılmaz İlker, İbrahim Çolak, Yahya Altınkurt, and Kürşad Yılmaz. "Örgütsel Güç Mesafesi Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması." *Trakya Eğitim Dergisi* 8, no. 4 (2018): 671-686. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/562548>.
- Yukl, Gary A. *Leadership in Organizations*. 8th ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 2013.

Orta Çağ Manastır Scriptoriumunun İşlevi: Bilginin Üretimi, Kopyalanması ve Muhafazası

Havva TURAN (*)

Öz

Manastırlar, iffet, yoksulluk ve itaat ilkelerine kendini adanmış keşişlerin bir arada yaşadığı dışa kapalı mekanlardır. Kendi kendine yetebilen bu kurumlar, sadece ibadet merkezleri olmakla kalmayıp aynı zamanda Hristiyan toplumunun entelektüel zeminini de oluşturmuştur. Manastır kompleksi içinde bulunan scriptorium bölümü el yazmaların kopyalanması, yazılması ve arşivlenmesi gibi süreçlerle bilginin sürekliliğini sağlamıştır. Bu çalışma, Batı manastır scriptoriumunu merkeze alarak tarihsel süreçte bilginin işlenişine odaklanmıştır. Aynı şekilde 10. ilâ 13. yüzyıl Batı coğrafyasında hızla yayılan Cluny ve Sistersiyen gibi dini toplulukların scriptorium örnekleriyle desteklenmiştir. Çalışmada Katolik doktrinine göre şekillenen dini toplulukların kültürel çalışmalara dair belirledikleri kararlardan yararlanılmıştır. Ayrıca yazım araçlarının temini, el yazmalarının nasıl kopyalandığı, nitelikli keşişlerin bir ibadet tarzı olarak kopyalama işini nasıl üstlendiği, bilginin nasıl korunduğu, manastır kütüphanelerinde hangi bilgilerin arşivlenip işlendiği gibi konular çok boyutlu olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda manastır bilgi hafızası tarihsel, toplumsal, ideolojik ve kültürel yönleriyle incelenmiştir. Çalışma Orta Çağ manastır scriptoriumunun bilginin üretiminde ve sürekliliğindeki etkin rolünü ve günümüze katkısını ortaya koymayı hedeflemiştir.

Anahtar Kelimeler: Manastır, Scriptorium, Bilgi, İstinsah, Muhafaza Yöntemleri

Özgün Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 17.03.2025

Kabul Tarihi: 29.05.2025

(*) Dr., Arş. Gör., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Tarih Bölümü.

E-posta: havvasebetc@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8932-3962>



Havva Turan, "Orta Çağ Manastır Scriptoriumunun İşlevi: Bilginin Üretimi, Kopyalanması ve Muhafazası," *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 20 (Mayıs 2025): 77-96.

DOI: <https://doi.org/10.32739/uskudarsbd.11.20.153>



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) ile lisanslanmıştır.

The Function of the Medieval Monastery Scriptorium: Production, Copying, and Preservation of Knowledge

Havva TURAN (*)

Abstract

Monasteries are closed spaces where monks committed to chastity, poverty, and obedience coexist. These self-sufficient institutions were not only places of worship, but also the intellectual heart of Christian society. The scriptorium within the monastic complex ensured the continuity of knowledge through processes such as copying, writing, and archiving manuscripts. The focus of this study is on the Western monastic scriptorium and how knowledge is processed in the historical process. Likewise, it is supported by the scriptorium examples of religious communities such as Cluny and Cistercians, which spread rapidly in Western geography in the 10th to 13th centuries. In the study, the decisions of religious communities shaped according to Catholic doctrine regarding cultural studies were utilized. In addition, issues such as the provision of writing tools, the copying process, the role of qualified monks in copying as a form of worship, the preservation of knowledge, and the archiving and processing of information in monastic libraries are discussed in a multidimensional manner. In this context, monastic knowledge memory is analyzed in its historical, social, ideological, and cultural aspects. The article aims to reveal the effective role of medieval monastic scriptoria in the production and continuity of knowledge, as well as their contribution to the present day.

Keywords: Monastery, Scriptorium, Knowledge, Copying, Protection Methods

Original Research Article

Submission Date: 17.03.2025

Acceptance Date: 29.05.2025

(*) PhD, Res. Asst., Zonguldak Bülent Ecevit University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of History.

E-mail: havvasebetci@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8932-3962>



Havva Turan, "The Function of the Medieval Monastery Scriptorium: Production, Copying, and Preservation of Knowledge," *Üsküdar University Journal of Social Sciences*, no. 20 (May 2025): 77-96
DOI: <https://doi.org/10.32739/uskudarsbd.11.20.153>



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Giriş

Orta Çağ boyunca manastırlar, yalnızca dinî ibadet ve inziva mekânları olmanın ötesinde, aynı zamanda bilginin üretildiği, saklandığı ve yeniden inşa edildiği entelektüel merkezler olarak önemli bir işlev üstlenmişlerdir. Manastır kompleksinin bir uzantısı olan *scriptorium*lar bu işlevin yürütüldüğü yazı alanları olarak entelektüel yapıya hizmet etmiştir. Batı manastırcılığı bağlamında özellikle de Fransa coğrafyasında 10. ve 13. yüzyıllar arasında hızla gelişip yaygınlaşan Cluny ve Sistersiyen gibi dini toplulukların aracılığıyla ve Benedikten geleneği kapsamında manastır *scriptorium*ları gelişmiştir. Bu manastır kurumlarında ekonomik şartlara göre değişkenlik gösteren küçük veya büyük ölçekli bir *scriptorium* alanının olmasına özen gösterilmiştir. Manastırın nitelikli keşişleri de ibadet esaslı el emeğine dayalı iş gücü doğrultusunda bu özel alana istihdam edilmiştir. Kilise otoritesi altında şekillenen manastır bilgi hafızası, Latince bilen eğitimli keşişlerin *Kutsal Kitap* ve Kilise Babalarının eserlerini okuyup anlamlandırmasıyla güçlenmiştir. Nihayetinde de bu keşişler manastırda sadece mevcut metinleri kopyalamakla kalmayıp aynı zamanda metinler üzerine şerh düşme ve yeni metinler yazma gibi entelektüel bir zemin de oluşturmuşlardır. Keşişlerin *scriptorium*da çalışma çabalarından da anlaşılacağı üzere sadece bilgi üretim süreciyle ilgilenmemişler aynı zamanda bilginin sürekliliğini de sağlayarak Hristiyan toplumuna hizmet etmişlerdir.

Manastır *scriptorium*larında çalışan keşişler, Aziz *Benedictus Kuralı*'nda¹ vurgulanan *ora et labora* (dua et ve çalış)² ilkesine bağlıydı. Özellikle de keşişlerin dua etmesinin yanı sıra çalışmaları gerektiğine dair vurgu diğer günlük işlerde olduğu gibi yazı ve kopyalama işleri için de geçerliydi. Böylece ruhsal ve bedensel bir disiplin olan yazı eylemi sadece bilgi aktarımı değil, aynı zamanda Tanrı'nın sözünün korunması ve yayılması bakımından da kutsal bir görevdi. Bu kutsallıktan dolayı keşişler için büyük emek ve sabır isteyen *scriptorium*da çalışmak bireysel tefekkür ve manevi kurtuluştur.

Karolenj Rönesansı'ndaki kültürel değişimler, Orta Çağ yazı biçimine ve manastır edebi literatürüne de katkı sunmuştur. Her ne kadar klasik metinlerin göz alıcılığı söz konusu olsa da kutsal metinlerin önemi manastır keşişleri tarafından unutulmamıştır. Manastır keşişleri klasik yazarların eserlerini okumakla birlikte onları kopyalama ve muhafaza etme sorumluluğunu da üstlenmiştir. Dini kitaplar, ayin kitapları, hagiografiler, gramer ve ders kitapları, dini sözlükler, tarih ve pek çok edebi metinler manastır *scriptorium*unda çoğaltılmış, yazılmış ve manastır kütüphanelerinde muhafaza edilmiştir. Neticede Kilise çatısı altında bulunan manastır kurumunda bilgi sadece metinsel içerik olarak tanımlanmamış aynı zamanda seçme, yasaklama ve çoğaltma süreçleriyle biçimlenen ideolojik bir yapı olarak da değerlendirilmiştir.

Kolektif belleğe hizmet eden manastır *scriptorium*larında üretilen ve kopyalanan bilgi aynı zamanda ortak bir kimlik inşası da demektir. Bu özelliğinde dolayı *scriptorium*un manastır

¹ Aziz Benedictus (ö. 480-547) başrahibi olduğu Monte Cassino Manastırı'nda keşişlerin yaşamını belli bir standarda oturtma girişimi sonucunda *Aziz Benedictus Kuralı* adlı bir kılavuz kitapçığı ortaya çıkmıştır. Batı manastırcılığını şekillendiren bu kurallar bütünü uzun süre çeşitli dini topluluklar tarafından uygulanmıştır.

² Benedictus de Nursia, *The Rule of St. Benedict*, trans. Carolinne White (London: Penguin Books, 2008), 118-19.

yerleşkesi içindeki konumu, bilgi üretiminde gerekli olan yazı malzemelerinin oluşumu, manastır keşişlerinin bu sürece katkısı, çoğaltma ya da yeniden yazımda tercih edilen eserler ve muhafaza yöntemleri ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. Nihayetinde de bu alanların toplumsal hafızaya katkısı vurgulanmıştır.

Manastır *Scriptorium*unun Tanımı ve Mekansal Özelliği

Latince *scribere* (yazmak) fiilinden türeyen *Scriptorium* terimi, yazı yazılan yer anlamına gelmektedir. Genelde dini bir kurumda organize bir şekilde kitap çoğaltılması, kodekslerin transkripsiyonu ve metinlerin yazıldığı uygun aydınlatma ve uygun mimari özelliklere sahip alanlar için kullanılmaktadır.³ Diğer bir deyişle kendini dine adanmış kimseler tarafından bilginin üretildiği, çoğaltıldığı ve korunduğu istikrarlı ya da karmaşık atölyeler olarak da tanımlanmaktadır. Orta Çağ Avrupası'nda manastırlarda el yazmalarının kopyalanması, manastır yaşamında keşişlerin el emeğine dayalı iş gücüne de örnek teşkil etmektedir. Zira orada üretilen el yazmaların saklanıp korunması hem nitelikli yazman keşişin hem de yazıhanenin varlığına işaret etmektedir. Manastır bağlamında Benedikten, Cluny ve Sistersiyen Manastırı ve bunlara bağlı kurumların yazıhanelerinde keşişler tarafından el yazmaları kopyalanmıştır.⁴ Bu kopyalama işleminde merkez manastırdan kitap alınarak tanınan süre içerisinde kopyalama işlemi tamamlanınca tekrar merkez kütüphanesine gönderilmesi zaruridi. Örneğin Sistersiyenlerin merkez manastırı olan Cîteaux Manastırı'nın 1098 yılındaki kuruluşunda Başrahip Robertus'un Molesme Manastırı'na geri gönderilmesi esnasında kitaplar hariç yanında getirdiği diğer şeyleri Cîteaux'da bırakmasına izin verilmişti. Dua kitaplarının ise kısa bir süre içerisinde kopyalanarak orijinal nüshalarının Molesme'e gönderilmesi vurgulanmıştı.⁵ Bu örnekten de anlaşıldığı üzere kitaplar sadece bilgiyi temsil etmiyordu, aynı zamanda bir manastırın mülkü olarak da değerli nesnelerdi.

Yazmanlar için aydınlatma gün ışığıydı ve bu alanda nitelikli keşişler çalışırken bu ışığı kullanırlardı. Manastır kroki örneklerine göre değişiklik gösteren bu çalışma alanları bazen kompleksin sadece bir köşe veya odasına konumlu iken bazen de sadece yazmanlara ve kitaplara ayrılmış donanımlı alanlardı.⁶ Bir Sistersiyen Manastır (Beaulieu) incelemesinde *scriptorium*un kompleksin kuzey koridorunda kurulu olduğu ve keşişin yeni yazılmış parşömeni kuruması için koridora serdiği kaydedilmiştir.⁷ Yapının konumuna ilaveten manastır uygulamaları kapsamında keşişlerin manastır içinde olduğu gibi yazma eylemini yürüttüğü alanlarda da sessizlik temel unsurlardan biriydi.⁸

³ Ana Suarez Gonzalez, "Cistercian Scriptoria in the Twelfth and Thirteenth Centuries," *Culture and Society in Medieval Galicia: A Cultural Crossroads at the Edge of Europe*, ed. James D'Emilio (Leiden: Brill Academic Publication, 2015), dipnot, 777.

⁴ Alison Stones, "Scriptorium: The Term and Its History," *Perspective* 1, (2014), 114.

⁵ Chrysogonus Waddell, (ed.), "Exordium Parvum," *Narrative and Legislative Texts From Early Cîteaux* (Cîteaux: Commentarii Cistercienses, 1999), 81; Conrad of Eberbach, *The Exordium Magnum of Conrad of Eberbach: The Great Beginning of Cîteaux, A Narrative of the Beginning of the Cistercian Order*, ed. E. Rozanne Elder, trans. Benedicta Ward - Paul Savage (Minnesota: Cistercian Publications, 2012), 425.

⁶ Stones, "Scriptorium: The Term and Its History," 113.

⁷ David H. Williams, *The Cistercians in the Early Middle Ages* (Trowbridge: Cromwell Press, 1998), 101.

⁸ Chrysogonus Waddell, (ed.), "Instituta Generalis Capituli Apud Cistercium," *Narrative and Legislative Texts From Early Cîteaux* (Cîteaux: Commentarii Cistercienses, 1999), 492.

9. yüzyıla kadar dikte ve sesli okuma yöntemi olarak tasvir edilen manastır yazı üretim tarzı, bu yıldan sonra sadece kopyalayan kişinin iç sesine dönüşmüştür. Bu değişime anonim bir yazarın tamamladığı kitabın ardından düştüğü sözler örnek verilebilir: “Ne zorlu çaba gerektirdiğini kimseler bilmez. Üç parmak yazıyordu. İki göz okuyordu. Bir dil söylüyor ve tüm beden çalışıyordu. Ancak müstensih çalışırken iç sesiyle sözcükleri parşömene aktarıyordu.”⁹ *Scriptorium*lardaki sessiz olma ilkesi neticesinde keşişlerin birbirleriyle iletişimlerini işaretle yapmış oldukları anlaşılmaktadır. Buna göre, müstensih eğer yeni bir kitaba ihtiyaç duyuyorsa eliyle boşlukta sayfa çevirir gibi işaret yapmaktaydı. Eğer Mezmurlar kitabını istiyorsa o zamanda Kral Davut’a atfen iki elini kafasının üzerinde taç şeklinde gösterirdi. Haç işareti dua kitabını temsil ederken mumlardan düşen hayali yağdı silmek de dua sözlüğüne işaret ederdi. Bedenin bir köpek gibi kaşınması pagan dönemden kalma bir esere atıftı.¹⁰ Sistersiye uygulamalarında manastırda olduğu gibi yazı odalarında da sessiz olunması gerektiği kuralı mevcuttu¹¹ ve onlar da işaret dilini kullanmıştı.

910 yılında temelleri atılmış olan ve 11. yüzyılın en etkili manastır topluluklarından olan Clunylilerin ise heterojen nüfus yapısından dolayı Latincenin dışında yerel dilde konuşan keşişleri vardı. Bu keşişlerin bazıları Latince bilmemekte, bazıları da kendi dillerinde anlaşılamamaktaydı. 11. yüzyılda Cluny yetkilileri bu kontrolsüz iletişim sorununu kendine özgü bir işaret dili ile çözmeye çalışmıştır. Böylece sözlü iletişim dışında bilgi alışverişinde belirlenmiş işaret dili kullanımıyla ritüeller sırasında uygun adabı sağlama, farklı ve belki de karşılıklı olarak anlaşılmaz dilsel geçmişlerden gelen bireyler arasında ortak bir kimlik duygusunu teşvik etmenin etkili bir yolunu bulmuşlardır.¹² Cluny geleneğine bağlı Hirsau Kütüphanesi’nde okuyucuların işaretle ifade edemeyecekleri acil bir durum olmadıkça konuşmalarına izin verilmemesi örneği sessizlik ilkesine verilen önemi göstermektedir.¹³

Sessizlik kuralıyla birlikte manastır hayatının bir parçası olan yazı ve okuma odaları keşişlerin bilgi üretimi ve ibadetlerini icra ettiği sakin ve sade mimari özelliğe sahiptir. Yangın tehlikesine karşı kandil kullanmayıp gündüz çalışan keşişlerin gün ışığından tümüyle yararlanabilmesi için daha uzun pencere şekli tercih edilmiştir. Parşömenlerin muhafazası ve yazıların akmaması için nem ve rutubetli alanlardan uzak durulmuş; hatta bazı manastır örneklerinde mutfağın üst katında da yazı alanı konumlanmıştır.¹⁴ Böylece bu çalışma alanlarının belli bir oda sıcaklığında olmasına dikkat edilmiştir.

⁹ Alıntılanan eser. Alberto Manguel, *Okumanın Tarihi*, çev. Füsun Elioğlu. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 73.

¹⁰ Alan G. Thomas, *Great Books and Book Collectors* (London: Chancellor Press, 1975), 9; Manguel, *Okumanın Tarihi*, 73; Jean Lerlercq, *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*, trans. Catharine Misrahi. (New York: Fordham University Press, 1982), 124.

¹¹ Aziz *Benedictus Kuralı*’nda geceleri ve yemek vakitlerinde sessizliğin korunmasındaki hususa göre Sistersiye’ler de manastırın bazı bölümlerinde sessiz olunması kuralını uygulamıştır. 1150’li yıllarda olduğu varsayılan manastır *scriptorium*larında da sessizlik ilkesini kurallaştırdıkları anlaşılmaktadır. Bu kural: “In omnibus scriptoriis ubicumque ex consuetudine monachi scribunt, silentium teneatur sicut in claustris” şeklinde geçmektedir. Chrysogonus Waddell, “Instituta Generalis Capituli Apud Cistercium,” 492; Scott G. Bruce, *Silence and Sign Language in Medieval Monasticism: The Cluniac Tradition 900-1200* (New York: Cambridge University Press, 2007), 146–47.

¹² Bruce, *Silence and Sign Language in Medieval Monasticism*, 99–100.

¹³ Bruce, *Silence and Sign Language in Medieval Monasticism*, 89.

¹⁴ Monte Cassino Manastırı’ndaki nem vurgusuna dair bkz. Francis Newton, *The Scriptorium and Library at Monte Cassino (1058-1105)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 222.

Manastır *Scriptorium*unda Bilgi Üretiminde Kullanılan Malzemeler

Yazar ve müstensihler tarafından kullanılan malzemeler arasında hayvan derisi, mürekkep, çeşitli kök boyları, tüy kalemler ve tabletler başlıca temel araçlardı. Tedarik ve dayanıklılık gibi sebeplerden ötürü papirüse alternatif olan hayvan derisinden üretilen parşömenler Orta Çağ yazı malzemesi olarak ön plana çıkmıştır.¹⁵ Özellikle inek, keçi ya da koyun derisi uzun bir işlem sürecinin ardından yazıma hazır hale getirilmiştir. Hayvan derisinin yüzülmesiyle başlayan bu işlem derinin üzerindeki et, yağ ve tüy gibi kalıntıların ayrıştırılması için kireç ve sudan oluşan bir çözelti içerisinde yumuşayana kadar bekletilirdi. Ardından kaygan ve sarkık deri bir tonoz şeklinde tahta parçası üzerine yerleştirilir, üzerindeki tortular ve tüyler *lunellum* adı verilen hilal şeklinde ucu keskin bir aletle temizlenirdi.¹⁶ Bu işlemde en önemli husus, derinin delinme ve yırtılma ihtimaline karşı dikkatli olunmasıydı. Nihayetinde deri iyice durulanıp kuruması ve gergin bir şekle dönüşmesi için büyük bir çerçeveye tutturulurdu. Kurumasının ardından davul derisini andıran ince katman, *lunellum* ile tekrar kazınır ve tüm kirlerden ovularak temizlenirdi. Gerildiği çerçeveden çıkarılarak yaprak yaprak kesilip yazı için *bifolia* haline getirilirdi.¹⁷ *Bifolia* katlanarak iki yaprak şeklini alırdı; bunlar da kâğıt destesi ve en nihayetinde de bir kitabın temel yapısını oluşturmaktaydı.¹⁸

Kitap formatında katlanmış bu yapraklar keskin bir tıgla delinip kenarlarına cetvel çekilerek delikler açılırdı. Yazar da ölçüsü belirlenen alanlar üzerine yazı yazardı. Yaprakların bir araya getirilmesinin ardından nüshalar gevşek cilt kalıpları ya da meşe tahtalar arasında ciltlenirdi. Üst yüzey deri veya metallerle kaplanırdı; eğer İncil gibi değerli ve kutsal metinlerse kaplanmakla kalınmaz ayrıca da süslenirdi.¹⁹ İmparator II. Henry'nin (ö. 1189) bir yüzü saf altın ve çok değerli mücevherlerle kaplı İncil metin örneği kitap süslemesine atfedilen önemi göstermektedir.²⁰ Bu tür değerli taşlarla kitapların süslenmesi hırsızlık ve yağmalanma tehlikelerine karşı tartışma konusu olmuş ve manastır tüzüklerinde vurgulanan sadelik ilkesi bağlamında zaman zaman değişime uğramıştır.

Yazının üretiminde parşömen kadar önemli ve üretimi çok fazla çaba isteyen diğer temel malzeme ise mürekkeptir. Mürekkep yapımında bitki malzemesi, şarap, reçine ve su gibi çeşitli bileşenler kullanılmıştır. Bu içeriklere 10. yüzyılda safra, 12. yüzyılda ise *vitriol* adlı bir bileşen mürekkep üretim hammaddesi olarak eklenmiştir.²¹

¹⁵ Papirüs kullanımından parşömene geçiş ile ilgili bkznz. Özlem Genç, *Orta Çağ Avrupası: Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Hayat* (İstanbul: Kronik Kitap, 2022), 17–20.

¹⁶ Elaine Treharne, *Perceptions of Medieval Manuscripts: The Phenomenal Book* (Oxford University Press, 2021), 20–24.

¹⁷ Treharne, *Perceptions of Medieval Manuscripts*, 24.

¹⁸ Treharne, *Perceptions of Medieval Manuscripts*, 24.

¹⁹ Treharne, *Perceptions of Medieval Manuscripts*, 20.

²⁰ Newton, *The Scriptorium and Library at Monte Cassino (1058-1105)*, 219.

²¹ Teknik olarak demir sülfatı demirin sülfürik asit içinde çözülmesiyle elde edilir. Bu madde ahşabın korunmasında, bitkisel boyamada ve tabaklamada kullanılmaktadır.

İlk mürekkep yapım örneklerinde çeşitli ağaç parçalarının yakılması sonucu elde edilen kurumun ezilip suyla karıştırılması ve akışkan bir kıvam içinse tutkal eklenip şaraba batırılması gibi tarifler dikkat çekmektedir.²² Kurumdan elde edilen siyah mürekkep yazı yazmaktan ziyade genelde tezhip ve resim yapımında kullanılmaktaydı.²³

Başka bir mürekkep yapım tarifinde ise nisan yahut mayıs aylarında henüz filizlenmemiş alıç ağacından koparılan parçaların kurutulması, ardından da suda bekletilip çıkan öz suyun kaynatılması sonucu elde edilmesi söz konusudur. Önceki tarifte de olduğu gibi hammaddeye şarabın ve çeşitli kimyasal asitlerin eklenmesiyle mürekkep belli bir kıvama getirilmektedir.²⁴ Yazı, resim ve süsleme için kullanım haline getirilen mürekkep işleminde şarap önemli bir bileşen olmuştur. Şarabın sudan daha uçucu olma özelliği kuruma süresini kısaltmaktadır. Suyun aksine şarap karışımı ile elde edilen mürekkepler yazım esnasında akmamakta ve parşömeden silinmesi zorlaşmaktadır.²⁵ Sirke kullanımında ise 13. yüzyılda asidik oranından dolayı sirkenin yazı yüzeyindeki aşındırıcı etkisi yazarlar tarafından fark edilmiş olmalı ki kullanılmamasına vurgu yapılmıştır. Her ne kadar sirke ve şarap kullanımına itirazlar yapılmış olsa da parşömen üzerine yazı yazılmasında bu iki sıvının kullanımına sıkça rastlanmıştır. Yağmur suyu kullanımı da bahis konusu olmuş ancak beyaz şarabın vermiş olacağı fermenteyi geçemediği anlaşılmıştır. Neticede mürekkep yapımında suda bekletme, kaynatma ve filtreleme işlemleri en kritik süreçler olarak tarif edilmiştir.²⁶

Yazarlar tarafından soluk bir çizgi ile parşömenin üzerinde belirtilen satırlar arasında hem siyah hem de kırmızı renk mürekkep kullanılarak yazı yazılmıştır. Özellikle kırmızı renk el yazmasının başlığını, baş harfini, tarih ve metinlerdeki hataların ve düzeltmelerin gösteriminde kullanılmıştır. Ayrıca el yazma süslemesinde mavi, mor, yeşil, kahverengi ve altın sarısı renklerin kullanımı da söz konusudur.²⁷

Diğer bir yazım aracı ise tüy kalemlerdi. 7. yüzyılda Sevilalı Isidore (ö. 636) tarafından yazılan *Etymologiae* adlı eserde tüylü hayvanların kanatlarından elde edilen bu yazım aracı kanat anlamına denk gelen *pinna/penna* sözcüğüyle tanımlanmıştır.²⁸ Çok sert ve çabuk yıpranan kamış kalemlerin yerini almaya başlayan bu tüy kalemler parşömen üzerinde daha estetik izler bırakmasından dolayı sıkça tercih edilmişlerdi.

²² Monique Zerdoun Bat-Yehouda, *Les Encres Noires Au Moyen Âge* (Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1983), 145; Isidore of Seville, *The Etymologies of Isidore of Seville*, trans. Stephen A. Barney, W.J. Lewis, et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 381.

²³ Zerdoun Bat-Yehouda, *Les Encres Noires Au Moyen Âge*, 152.

²⁴ Zerdoun Bat-Yehouda, *Les Encres Noires Au Moyen Âge*, 157–58.

²⁵ Zerdoun Bat-Yehouda, *Les Encres Noires Au Moyen Âge*, 175.

²⁶ Zerdoun Bat-Yehouda, *Les Encres Noires Au Moyen Âge*, 176–77.

²⁷ Mavi, kırmızı ve kahverengi gibi renklerin kullanımına dair örnekler için bkzn. Gonzalez, “Cistercian Scriptoria in the Twelfth and Thirteenth Centuries,” 799; Karolenj döneminde değerli taşlarla kitapların süslenmesi ve el yazmalarında farklı renklerin kullanımı sonraki dönemlerde üretilen el yazmalarında bu tür yöntemlerin kullanılmasını şekillendirmiştir. Seda Demir, “Karolenj Rönesansı Bağlamında Kütüphaneler, Manastırlar ve Karolenj El Yazmaları,” *Türk Kütüphaneciliği* 35/2 (2021): 195.

²⁸ Isidore of Seville, *The Etymologies of Isidore of Seville*, 142.

Büyük kuş türlerinden özellikle de kuğu, hindi ve kazlardan elde edilen bu tüylerin kullanışlı hale getirilmesi için büyük bir hassasiyetle işlenmesi gerekmektedir. İlk olarak kuşlardan koparılan tüyler ısıtılarak ya da suda bekletildikten sonra kuma batırılarak sertleştirilirdi. Buradaki amaç, tüyün yapısının iyileştirilme ve daha uzun süre yazı yazmaya dayanıklı esnek bir araca dönüştürülmesiydi. Ardından tüyün uç noktasından çok uzak olmayan bir açıdan keskin bir bıçakla kesilir ve tüyün üst kısmı açılarak oval bir delik oluşturulurdu.²⁹ Daha sonra hafif bir eğimle tüyün uçları şekillendirilir ve mürekkebin nüfuz edebileceği bir alan yaratılırdı. Parşömen üzerinde kalem ve mürekkebin kolaylıkla buluşması için tüyün en uç kısmı törpülenirdi.³⁰ Doğru yöntemlerle hazırlanmış bir kalem uzun ömürlü olabilmekteydi. Ayrıca kalem ucunun kesim eğimi yazının şeklini de belirlemekteydi. Örneğin, sıradan yazılar genellikle ince bir kalemle yazılırken formal kitap yazıları geniş uçlu bir kalemle yazılmaktaydı.³¹ Yazarların sağ ve sol el kullanımına göre de tüy seçimi söz konusuydu. Sağ elini kullananlar kazın sol kanadından yapılan tüy kalem kullanırken solaklar ise sağ kanattan yapılmış bir tüy kalem kullanmayı tercih ederek, daha hızlı ve kıvrak bir şekilde yazı yazmaktaydı.³²

Yazım araçları içerisinde sıkça adı geçen bir diğer araç ise balmumundan yapılmış tabletlerdir. Tablet kullanımı Antik Çağ'da olduğu gibi Orta Çağ'da da hemen hemen aynı kapsamda kullanılmıştır. Formal yazıların dışındaki günlük şeyler ve öğrenci ders notları genelde balmumundan yapılmış tabletler üzerine kaydedilmekteydi. Bir eseri kopya eden müstensihin aksine kendisi için ya da dikte yoluyla yazan bir yazarın önemli ekipmanı olan yazı tabletleri taslak metinlerin not edilmesinde kullanılan araçlardı. Farklı renklerde balmumu kullanılmış olsa da siyah ve yeşil renk kullanımı ağırlıktaydı. Bir dizi tablet bazen deri kayışlarla ya da deri bir kılıf içinde birbirine bağlanır ve bir tablet bütünü oluşturulurdu.³³ Deriden ya da ahşaptan kapaklara sahip olan bu tabletler aniden kaydedilmesi gereken bilgilerin mumlu yüzeye bir kalemle not edilmesi görevini üstlenmişti.³⁴ Pahalı parşömen ve diğer yazı araçlarının aksine hem kolay erişilebilir hem de taşınabilir olma özelliğinden dolayı günümüzün not defterleri fonksiyonunu görmekteydi. Tabletlerin işlevleri arasında metin taslakları hazırlamak, sanatsal tasarımları denemek, ayinleri kaydetmek, çalışma esnasında not almak, muhasebe ve şiir karalaması gibi hususlar bulunmaktadır.³⁵ Clanchy'nin Benedikten keşişi ve tarihçi olan Orderic Vitalis (ö.1142) anekdotu üzerinden vurguladığı tablet kullanımı taşınabilirlik ve erişim imkânına iyi bir örnektir.³⁶

²⁹ Michelle P. Brown, *Understanding Illuminated Manuscripts* (California: The J. Paul Getty Museum, 1994), 97.; Erişim 14.01.2025 <https://www.historyofpencils.com/writing-instruments-history/history-of-quill-pens/>; Erişim 14.01.2025 <https://www.regia.org/research/church/quill2.htm>

³⁰ Tüy kalem yapımının görsel anlatımı için bkzn. Ralph Douglass, "How to Make Your Own Goose Quill Pen," *Pen Design* 52/1 (1950): 21.

³¹ Brown, *Understanding Illuminated Manuscripts*, 97.

³² Owen Thomas, "The Mighty Pen," *The Christian Science Monitor*, 2001. Erişim 14. 01.2025 <https://www.csmonitor.com/2001/0828/p22s1-hfks.html>

³³ M. T. Clanchy, *From Memory to Written Record: England, 1066-1307* (Chichester, West Sussex, UK ; Malden, MA: John Wiley & Sons, 2013), 120; Brown, *Understanding Illuminated Manuscripts*, 119.

³⁴ Clanchy, *From Memory to Written Record*, 120.

³⁵ Brown, *Understanding Illuminated Manuscripts*, 119.

³⁶ Clanchy, *From Memory to Written Record*, 120–21.

“Winchester keşişi Anthony tarafından ziyaret edilmiş olan Orderic, keşişte önemli bir eser olduğunu duyunca heyecanlanmış ve kendisine Aziz William’ın hayatının bir kopyasını içeren bu nüshanın gösterilmesini istemiştir. Bunun bir kopyasını almak isteyen Orderic ‘ama doğrusu, taşıyıcı yola çıkmakta acele ettiğinden ve kış soğuğu yazmamı engellediğinden, tabletler üzerinde tam ve doğru bir kısaltma yaptım ve şimdi onu kısaca parşöme aktarmaya çalışacağım.”³⁷

Bu ifadeler hem tablet kullanımının pratikliğine hem de yazma işleminin kış aylarındaki zorluğuna dikkat çekmiştir. Balmumuyla kaplanmış tabletler üzerine soğuk havalarda yazı yazmanın, parşöme yazmaktan daha kolay olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Sistersiyen manastırının koridoruna kuruması için serilen parşömen nüshaları³⁸ da Orderic’in vurguladığı gibi yazı yazma eyleminin sıcaklığa bağlı olarak mevsimsel bir eylem olabileceğinin kanıtı olabilir. Tabletlerin dezavantajları çokça kaybolmaları ve herhangi bir müdahale ile kolayca parçalanmalarıdır. 13. yüzyıla gelindiğinde bu tür tablet kullanımının yerini parşömen parçalarına bıraktığı anlaşılmaktadır. Parşömen üzerine not alma uygulamasına Fransisken mensubu Robert Grosseteste’in³⁹ el yazmalarında rastlanılmıştır.⁴⁰ Nihayetinde manastır yazarlarının tabletler üzerine alınan notları parşömenlere kopyalaması, bilginin kaydedilmesinde önemli bir yöntem olarak göze çarpmaktadır.

Yazarların metinlerin yazılmasında ve kopyalanmasında kullandıkları yazı masaları genelde eğimli olarak tasarlanmıştır. Yazı araçlarının pratik bir şekilde kullanılması ve nüshaların üzerinde herhangi bir el değmesinden kaynaklanan karalamaların oluşmaması için ergonomik bir özelliğe sahipti. Eğimden dolayı güç bilekten ziyade kola verilmekteydi ve böylece yazar hem daha az yorulmakta hem de elinin parşöme değmesinin önüne geçmekteydi. Yazar, yazı yazmaya başlamadan önce mürekkep daha kolay nüfuz etsin diye parşömenin yüzeyini temizlemekteydi. Ayrıca kopyalama esnasında sayfaların kapanmaması ve yazı sırasının karıştırılmaması için küçük tutturucu aletler de kullanılmaktaydı.⁴¹ Neticede bir metnin üretilmesi ve çoğaltılmasında kullanılan tüm yazım araç-gereçleri manastır ekonomik şartlarına uygun şekilde temin edilmekte, bilginin üretimi ve sürekliliği için de manastır keşişinin hizmetine sunulmaktaydı.

Manastır Keşişlerinin Bilgi Üretimine Katkısı

Bilginin manastır duvarları arasındaki muhafazası manastır başrahibinin görevlendirdiği keşişler tarafından üstlenilmiştir. Nitelikli keşişler çiftlik işlerinden ziyade manastır *scriptoriumunda* el yazmalarının kopyalanması ve manastır kütüphanesinin oluşturulmasında da önemli ölçüde katkı sağlamışlardır. Manastırlarda bu keşişlerin yetiştirilmesi zaman zaman farklılık gösterebilir. Aziz Benedictus’un başrahipliği zamanında keşişlerin eğitimine dair herhangi bir düzenleme yapıp yapmadığı tartışma konusu olsa da *Aziz Benedictus Kuralı*’nda harflerin bilgisi ve Tanrı’yı arama arasındaki ilişki dikkat çekmektedir.

³⁷ Ordericus Vitalis, *The Ecclesiastical History of England and Normandy*, trans. Thomas Forester, Vol. II (London, 1854), 243–44.

³⁸ Williams, *The Cistercians in the Early Middle Ages*, 101.

³⁹ 1175–1253 yılları arasında yaşamış olan İngiliz asıllı Robert Grosseteste, özellikle Yunan ve Arap bilim dünyasının çalışmalarını Avrupa Hristiyan dünyasına tanıtmış teologdur.

⁴⁰ Clanchy, *From Memory to Written Record*, 121.

⁴¹ Genç, *Orta Çağ Avrupası: Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Hayat*, 27.

Bir keşişin meditasyonu da dâhil *lectio divina* (*meditari aut legere*) ile Tanrı'nın şefkat ve merhametine nail olma isteği onu okuma-yazma bilmeye sevk etmektedir.⁴² Dolayısıyla manastırda kitap bulundurmak ve bu kitapların keşişler arasında dolaşması dikkat çeken husustur. Perhiz zamanlarında keşişlerin yoğun bir okuma yaptıkları anlaşılmaktadır. Başta *Kutsal Kitap* olmak üzere Jerome, John Cassian ve Aziz Basil'in yazıları ve ayin kitabı okumaları önerilmekte, hatta zaman zaman yemekhanede, koroda ve misafirlerin önünde keşişlerin okuma yaptıkları kaydedilmiştir.⁴³ Diğer yandan keşişlerin manastır kayıtlarını tutabilmesi için yazı yazmayı bilmesi mühimdir. *Kural*'da ise bir başrahibin izni kapsamında keşişler kitap, yazı tableti ve kalem alıp kullanabilmekteydi. Bu da Aziz Benedictus'un manastırında okuma-yazma eğitiminin verildiğine dair işarettir.⁴⁴ Cluny Manastırlarında ise başrahiplerin metin çoğaltma ve kitap biriktirme girişimleri ile seküler kesimden manastır topluluğuna katılan okur-yazar seçkinlerin aracılığıyla Cluny *scriptorium*ları da önemli bilgi üretim merkezleri olmuştur.⁴⁵ Keşişlerin gerek dini amaçlarla gerekse manastır işleyişi için donanımlı olması manastır kültür ve ekonomisine katkı sağlamıştır. Bir başrahip ya da kilercinin gelir-gider hesaplarını yapması manastır ekonomisinin kontrolü ve takibi için ne kadar önemliyse manastır yönetimine dair alınan kararların, o dönemde önemli bir iletişim aracı olan mektupların ve yapılan sözleşmelerin yazılması, kitapların kopyalanması ve arşivlenmesi de bir o kadar elzemdir.

Keşişlerin bazılarının ise kitap yapma, kopyalama, ciltleme ve hatta süsleme gibi alanlarda yetkinlikleri vardı. Kolektif bir yaşamın çatısı altında kitaplar da manastıra aitti ve bu keşişler tüm üretimlerini manastır için yapmaktaydı. Manastıra kültürel bir zenginlik sağlayan kitap kopyalama, Cassiodorus tarafından çok önemli görülmüş ve Vivarium Manastır keşişlerine verilen el yazmalarını çoğaltma görevi manastır *scriptorium*larına da eskiyi koruma ve geleneği sürdürme bağlamında esin kaynağı olmuştur.⁴⁶ Cassiodorus'un *Institutes of Divine and Secular Learning* adlı eserinde kitap kopyalamaya dair aşağıdaki görüşleri şöyledir:

“Tüm bedensel işler arasında kitap kopyalamak her zaman diğerlerinden daha çok zevkime hitap etmiştir. Özellikle de kopyalama sırasında zihin Kutsal Metinleri okuyarak eğitilmektedir. Bu kitapların ulaşabileceği diğerlerine bir tür vaazdır. Bu, elle vaaz vermek, parmaklarla dilleri çözmektir; insanlara sessizce kurtuluş sözcüklerini fısıldamaktır; kısacası, kalem ve mürekkeple şeytana karşı savaşmaktır. Bir yazıcı ne kadar çok sözcük yazarsa, şeytan o kadar çok yara almaktadır.”⁴⁷

Böylece göreve bir kutsiyet de atfetmektedir. Bu bağlamda keşişlerin üstlendikleri sorumluluk aynı zamanda bir ibadet şekli olarak da kabul edilebilir. Cluny Başrahibi Muhterem Peter'in manastırda boş zamanı olan keşişlerin kendini bu işe adayışı yönündeki söylevi duruma netlik kazandırmaktadır.

⁴² Kutsal Okuma: Hristiyanlıkta kutsal metinlerin sadece okunmakla kalınmayıp üzerine düşünüldüğü ve dua ile içselleştirildiği manevi bir yolculuktur.

⁴³ Lerercq, *The Love of Learning and the Desire for God*, 13.

⁴⁴ Benedictus de Nursia, *The Rule of St. Benedict*, 101.

⁴⁵ Bruce, *Silence and Sign Language in Medieval Monasticism*, 19,113.

⁴⁶ Jacques Le Goff, *Ortaçağ Batı Uygarlığı*, çev. Hanife Güven-Uğur Güven. (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015), 133.

⁴⁷ Cassiodorus, *Institutes of Divine and Secular Learning*, trans. James W. Halporn -Barbara Halporn (Liverpool: Liverpool University Press, 2004), 61; Treharne, *Perceptions of Medieval Manuscripts*, 49.

“Saban kullanamıyor mu? O zaman kalemi eline alsın, bu çok daha yararlı olacaktır. Parşömen üzerinden açtığı karıklara ilahi sözlerin tohumlarını ekecektir. Ağzını açmadan vaaz verecek ve sessizliğini bozmadan, Tanrı’nın öğretisini ulusların kulaklarında yankılandırılacaktır; nihayetinde manastırını terk etmeden, karada ve denizde uzaklara yolculuk edecektir.”⁴⁸

14. yüzyılda Ter Doest Sistersiyen Manastır kütüphane kataloğunun başlığı da buna benzer şekildedir: “Keşişler Tanrı’nın sözünü ağızdan vaaz edemeyeceklerine göre, bunu elleriyle yapsınlar. Transkribe edilen kitaplar gerçeğin pek çok ilanidir.”⁴⁹ Bu tür anekdotlardan da anlaşıldığı üzere keşişler tarafından el yazmalarının kopyalanması kısa süre içinde manastır rutininin önemli bir parçası haline gelmiş ve en önemlisi de bu iş görevlendirilen keşişlerin el emeğine dayalı ibadet şekli olmuştur.⁵⁰

Manastır *scriptorium*unda kitap yapımında atölye şefi, müstensihler, redaktörler, rubrikatörler⁵¹, ressamalar, tezhipçiler ve ciltçilerden oluşan pek çok keşişin varlığından bahsedilebilir. Zor bir görevi üstlenen müstensih, kötü durumdaki bir el yazmasını, uzun ve anlaşılması zor bir metni deşifre etmek ve doğru bir şekilde üretmek için büyük çaba sarfetmekteydi. Bu keşişler tüm parmaklarını kullanarak işine odaklanırdı. Tümüyle el emeğine dayalı kopyalama işi aynı zamanda entelektüel bir iş olarak prestijliydi. Metinler sadece kopyalanmaz aynı zamanda da gözden geçirilir, düzeltilir ve eleştirilirdi. En iyi kopyaların temin edilmesi için büyük bir çaba sarf edilmekte ve nihayetinde farklı manastırlar arasında bir “kütüphaneler arası ödünç verme ve değişim sistemi” söz konusuydu.⁵² Çoğaltma işi tamamlandığında kitaplar manastır geleneğine bağlı olarak ya Aziz Benedictus gibi kutsal sayılan din adamlarına adanır ya da Tanrı’ya sunulurdu. Böylece iş kutsanır ve müstensih keşişlere, Ter Doest Sistersiyen Manastır *scriptorium*unda ve Başrahip Muhterem Peter’in örneğinde olduğu gibi önem atfedilirdi.

Manastır tarafından kutsal kabul edilen bu işlem, planlı ve organize bir şekilde yapılmaktaydı. İlk olarak kitap üretimine başlamadan önce biçim, parşömenin kalitesi ve hazırlanması, sayfa başına sütun sayısı ve sütun başına satır sayısı, süslemenin derecesi ve buna ayrılacak alan, başlıklar, başlık sayfaları ve genel olarak başlıkların eklenmesi ya da çıkarılması gibi hususlar kopyalama başlamadan önce belirlenirdi. Bu tür kararların *scriptorium* başkanı ya da onun tarafından atanan biri tarafından verilmesi muhtemeldir.⁵³ Manastır *scriptorium*larında kaç kişinin çalıştığı ya da kopyalama yapanların tamamının manastır keşişleri olup olmadığı hakkında net bir şey söylenemez. Zira manastır dışından gelen yazarların varlığı da örneklerden anlaşılmaktadır.

⁴⁸ Jean Lerlercq, *The Love of Learning and the Desire for God*, 123.

⁴⁹ Lerlercq, *The Love of Learning and the Desire for God*, 123.

⁵⁰ C.H. Lawrence, *Medieval Monasticism* (New York: Routledge, 2015), 115–18; Rodney Thomson, “Scribes and Scriptoria,” *The European Book in the Twelfth Century*, ed. Erik Kwakkel-Rodney Thomson (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 92.

⁵¹ El yazmalarında kırmızı mürekkeple vurgu yapmak için metin ekleyen kişilerdir.

⁵² Lerlercq, *The Love of Learning and the Desire for God*, 122; Treharne, *Perceptions of Medieval Manuscripts*, 92.

⁵³ Newton, *The Scriptorium and Library at Monte Cassino (1058-1105)*, 135.

Manastır kitap üretimine katkı sunan bu profesyonel kişiler gezgin yazıcılar olarak kabul edilmekteydi.⁵⁴ Diğer yandan niceliksel olarak İngiliz tarihçi Malmesburyli William'ın (ö. 1143) kitap çalışması örneğinde iş birliği yapan kimselerin varlığı göze çarpmaktadır. Pek çok çalışması bulunan Malmesburyli William'ın el yazmalarında farklı yazı biçimlerine rastlanılmıştır. Bunlardan bazılarının profesyonel bazılarının da deneyimsiz kimselerden oluşan William tarafından organize edilen bir ekip olduğu anlaşılmaktadır. Bu kimselerin bir *scriptorium* başkanından ziyade William gibi dönemin önemli yazarları tarafından yönlendirildiği hem bireysel hem de grup halinde çalışma örnekleri manastırda bulunan müstensihlerin nicel ve nitel durumdaki değişkenliğinin anlaşılmasına yardımcı olabilir.⁵⁵ Daha küçük manastır kurumlarında ise daha az sayıda kişilerin olduğu ve kitap üretim sürecinin tek bir kişi tarafından üstlenildiği, profesyonellerin, kaligrafların ve tezhipçilerin farklı yerlerden gelip belirli sürelerde çalıştığı düşünülmektedir.⁵⁶ Gonzalez'e göre manastır *scriptorium*undaki sayının belirlenmesine kitaplar üzerine düşülen notların dikkatli bir şekilde incelenmesi yardımcı olmaktadır. Bu bağlamda manastır üyesi orijinal metin üzerinde kendini *frater N. Scripsit, N. Monachus notuit*⁵⁷ gibi ifadelerle belirtebilir ve yazarın kimliği bu işaretlerle tespit edilebilirdi.⁵⁸

Bir manastır *scriptorium*unda keşişlerin kitap yapımı ve çoğaltmadaki çalışma süresine bakılacak olursa bu çalışmanın niteliğine, müstensihin profesyonelliğine ve mevsimsel şartlara göre değişmektedir. Bu değişkenlerden biri de göreve ayrılan süredir. Bu süre muhtemel bir keşiş için günde beş saat olarak hesaplanabilmiş olsa da kendini işine adanmış profesyonel bir müstensih için daha kısa bir zaman dilimi olabilir. Bir manastırda yaşayan yazar ya da müstensihin yerine getirmesi gereken dini ve ayinsel görevler vardı ve bu görevlerin süresi de manastır topluluklarının geleneklerine göre değişmekteydi. Profesyonel yazarlar pazar günleri ve bayram günleri hariç her gün çalışabilirken, manastır keşişleri için aynı şey geçerli değildi.⁵⁹ Hatta bu keşişler dini görevlerini yerine getirdikten sonra kopyalama işine çekilebilmekteydi. Bu da manastırda kopyalama süresinin neden uzun olduğunu açıklamaktadır. Buna ilaveten yazma hızı ile kitapların boyutu ve türü arasında ters orantı vardır. Kitabın boyutu arttıkça hızı azalmıştır. Ayrıca resmi yazıların güncel yazılara göre daha yavaş kopyalanması da değişkenler arasındadır.⁶⁰ Nihayetinde ister manastır dışından bir kimse olsun ister manastır üyesi olsun yazar süre ile ilgili herhangi bir not geride bırakmamışsa bu tür işlerin süresinin tam hesaplanması kolay değildir. Diğer yandan yazarın yazma kariyeri de ömrünün uzunluğuna göre değişebilir. Örneğin, yetmiş yaşına kadar yaşamış bir yazarın 50 yıllık bir yazarlık kariyeri olduğu tahmin edilebilir.⁶¹

⁵⁴ Thomson, "Scribes and Scriptoria," 70.

⁵⁵ Thomson, "Scribes and Scriptoria," 78.

⁵⁶ Gonzalez, "Cistercian Scriptoria in the Twelfth and Thirteenth Centuries," 779.

⁵⁷ *Birader N. yazdı, Keşiş N. kaydetti.*

⁵⁸ Gonzalez, "Cistercian Scriptoria in the Twelfth and Thirteenth Centuries," 781.

⁵⁹ Profesyonel yazar olarak çalışan din adamıdır. Bir sözleşme ile ücret karşılığında kitap çoğaltma işini yapardı. Manastırlar da zaman zaman bu profesyonel kişilerle iş karşılığında anlaşma yapmıştır. Yapılan bu sözleşmelerde ne kadar süre içerisinde işi bitirmesi gerektiği yazmaktadır ve hatta o anda başka istisna işleriyle meşgul olup olmadığı da bu belgelerden tespit edilmektedir. Eef Overgaauw, "Fast or Slow, Professional or Monastic: The Writing Speed of Some Late-Medieval Scribes," *Scriptorium* 49/2 (1995): 211–27.

⁶⁰ Overgaauw, "Fast or Slow, Professional or Monastic," 213.

⁶¹ Thomson, "Scribes and Scriptoria," 75.

Güney İtalya'daki *Brundisium* (*Brindisi*) yarımadasında bulunan Andrew Manastır onuruna Gregory adlı bir keşiş tarafından bir kopyalama işleminde keşiş süre ile ilgili ipuçları vermiştir. Anlatıya göre o, çok yoğun olduğu bir dönemde bu işi üstlenmişti; ancak kopyalanan metin 134-157 sayfaları ya da on sekiz yapraktan biraz daha az olduğu varsayıldığında kopyalama işi pazar günü hariç altı iş gününden fazla sürmüştü. Yani kopyalama hızı günde yaklaşık üç yaprak ya da altı sayfa şeklinde hesaplanmıştır.⁶² Marc Drogin'a göre kitabın tamamının standart boyutlu sayfalara kopyalanmasıyla ortalama bir el yazması üç ila dört ay emeğe denk gelmekteydi. Bir İncil ise haftada altı gün, günde altı saatlik bir yıllık çalışma sonucu kopyalanabilirdi.⁶³ İklim şartlarında ise Orderic kitap yazım aşamasında kış mevsiminin kendisini edebi uğraşlar için aciz bırakacak kadar şiddetli olduğundan dert yanmıştı. Onun, soğuktan dolayı yazmaya ara vererek bahar mevsiminde sıcaklığın artışıyla tekrar yazmaya başlayacağına olan vurgusu yazım sürecinin çok daha uzun olabileceğini göstermektedir.⁶⁴

Genel olarak manastır keşişleri kopyalama ve kitap yazma işini kutsayarak ona önem atfetmişlerdir. Müstensihlerin niceliklerinin ve niteliklerinin zaman zaman değiştiği ve çeşitli aşamalardan geçtiği anlaşılmaktadır. Manastırların *scriptorium*larında üretilen kitaplar da onların kültürel belleğine çok fazla katkı sağlamıştır.

Manastır Scriptoriumda Bulunan Bilgilerin İçerikleri

Keşişler, merkezi otoritenin uygun gördüğü metinleri okuyup içselleştirerek dini faziletlerini yerine getirmiş olurlardı. Kendilerini evrensel bir topluluğun üyeleri olarak hisseden keşişler, kültüştirdikleri azizleri kendilerine örnek alarak geçmiş ile gelecek arasında bağlantıyı korumayı amaçlamışlardır. Pastoral bir özelliğe sahip olan manastır hayatı kendini geleneklere adapte etmiş ve keşişler de bunu sürdürmekte ısrarcı olmuştur. Aktarım konusunda ise tarih her zaman ilgi çeken bir alan olmuştur. 12. yüzyılın önemli tarihçilerinden Freisingli Otto'nun tarihsel yazılarında geniş teolojik kavramlar hâkimdir. Mesih'in Rahip ve Kral olarak görüldüğü Epifani gizemi, eskatolojinin anlamı, göksel Kudüs'ün ve Mahşer gününün tasvirleri örnek olarak gösterilebilir.⁶⁵ Cluny'de ve ona bağlı yerlerde, Aziz Odo ile Ralph Glaber ve Orderic Vitalis arasında, Fleury ve Flavigny vakanüvisleri aracılığıyla bağlantı kuran bir tarih yazıcıları silsilesi vardır. Sistersiyen Tarikatı da bu bağlantıda geride kalmamıştır. Freisingli Otto, Froidmontlu Helinand, Parisli Gunther, Coggeshallı Ralph ve Trois-Fontainesli Aubrey gibi yazarlar birçok anonim kronik yazarıyla yarışır olmuştur. Tarihe olan bu ilgi sadece keşişlerin yazılarında değil, okudukları kitaplarda da görülürdü. Cluny keşişlerinin Perhiz döneminde Josephus, Orosius, Bede'nin *Chronica* ve hatta Livy gibi yazarların tarihle ilgili eserlerini okudukları bilinmektedir.⁶⁶

⁶² Newton, *The Scriptorium and Library at Monte Cassino (1058-1105)*, 137.

⁶³ Marc Drogin, *Anathema : Medieval Scribes and the History of Book Curses* (New Jersey: Allanheld, Osmun & Co. Publishers, 1983), 15.

⁶⁴ Ordericus Vitalis, *The Ecclesiastical History of England and Normandy*, II:110, 244.

⁶⁵ Otto Frisingensis, *The Two Cities: A Chronicle of Universal History to the Year 1146 A.D (Chronica Sive Historia de Duabus Civitatibus)*, trans. Charles Christopher Mierow (New York: Columbia University Press, 2002).

⁶⁶ Lerlercq, *The Love of Learning and the Desire for God*, 155–56; Bernhard Bischoff, *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, trans. Michael Gorman (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 153–54.

Antik kronikçileri okumanın yanı sıra Sozomen gibi tarihçilerin, Isidore gibi vakanüvislerin, Jerome ve Gennadius gibi bibliyografların eserleri de okumalarına eklenmişti.⁶⁷ Bu eserlerin yanı sıra Donatus, Priscian, Quintilian'ın gramer üzerine temel eserlerinin bulunması da muhtemeldir.⁶⁸ Neticede manastır yazarlarının klasik yazarlara merakları olmuş ve bilgi üretiminde manastır yazarlarının zaman zaman klasik eserlerden etkilendikleri de söylenebilir.

Cluny'dinadamları her ne kadar klasik yazarları küçümsemiş gibi gözüksede kütüphanelerinde Virgil, Horace, Terence, Plinius, Sallust ve Cicero gibi bilginlerin eserleri de dâhil Roma tarihi ve şiirlerine ait ciltleri korumuşlardı. Bu kitaplar belli günlerde manastır üyelerine okunması için dağıtılmıştır. Hatta bir örnekte 1040'ta Clunyalı Peter adlı rahibe, Livius'un Roma tarihiyle ilgili eserinin bir kopyası ödünç olarak verilmişti.⁶⁹ Cluny Manastırı'nın başrahipleri Odilo (994-1049) ve Hugh (1049-1109) uzun başrahiplikleri boyunca edebi alanda da önemli gelişmelere eşlik etmişlerdi. Nasıl Cluny keşişleri ayin geleneklerinin ilk derlemelerini parşömenlere aktarmışsa başrahiplerin erdemleri ve mucizelerinin kaydedildiği hagiografi çalışmaları da ortaya çıkmaya başlamıştı. Başrahip Hugh yönetiminde keşişler yüzlerce tüzük belgelerini bir nüshada toplamışlar ve uzun süre devam eden geleneklerini derleyip hacimli bir kitap olarak arşivlemişlerdir.⁷⁰

Cîteaux Manastır Başrahibi Stephan Harding (ö.1134), manastırda kitap yapımını teşvik etmiş ve üç kâtibin çalışmasıyla iki ciltlik bir İncil'i tamamlatmıştır. Hatalardan arındırılması ve anlaşılması için Yahudi uzmanların desteğine başvuran Başrahip Stephanus, İncil ve diğer kitapların çoğaltılmasına destek vermiştir. Onun zamanında Cîteaux'nun keşişleri Latince el yazmaları üzerinde çalışmış ve ileriki yıllarda Cîteaux Manastır kütüphanesinde 100'e yakın kitap birikmiştir.⁷¹ Bunlardan biri *Moralia*'nın ağaç kesme, tahıl hasadı, üzüm toplama, dokuma gibi manastır işçiliğini tasvir eden nüshasıdır. Başrahibin ölümünün ardından manastır meclisi kendi izni olmadan kitap yapımını kısıtlamış ve her türlü tezhibi yasaklayarak tek renk harflerin yazımına izin vermişti. Ancak daha sonraki yüzyıllarda Pontigny Manastır metin örneklerinde çeşitli renkler kullanılmış olup bu kural zamanla geçerliliğini kaybetmiştir.⁷² Her ne kadar Sistersiyen *scriptoriumu* mütevazı olsa da 1200 yılında Himmerod Manastırı'nda 200 cilt üretilmiş, 13. yüzyılda da edebi çalışmalar devam ederek Ren Manastırı (1210 civarı) müzehhipler için el işi tekniklerini gösteren, balıkçılık ve av sahneleri ile hayvanlar dünyasından örnekler veren bir ders kitabı hazırlatmıştır.⁷³ Araştırmacı William'ın çıktıklarına göre tarikatın kanon hukuku çalışmalarına yönelik belirgin hoşnutsuzluğuna rağmen Marienfeld'de Başrahip Nicholas (1321-44) tarafından en az otuz üç hukuk eseri kopyalanmıştır.

⁶⁷ Lerlercq, *The Love of Learning and the Desire for God*, 156.

⁶⁸ Lerlercq, *The Love of Learning and the Desire for God*, 14; Bischoff, *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, 153–59.

⁶⁹ Bruce, *Silence and Sign Language in Medieval Monasticism*, 89.

⁷⁰ Bruce, *Silence and Sign Language in Medieval Monasticism*, 19–20.

⁷¹ J.B. Dalgairns, *The Life of St. Stephen Harding* (London: Art and Book Company, 1898), 134–36; Melanie Holcomb, *Pen and Parchment Drawing in the Middle Ages* (New York: The Metropolitan Museum of Art, 2009), 18.

⁷² Williams, *The Cistercians in the Early Middle Ages*, 101.

⁷³ Williams, *The Cistercians in the Early Middle Ages*, 101.

Diğer yandan Dunes keşişleri harfler ve noktaları kullanarak bir sayfa numaralandırma sistemi geliştirmiştir. Aulne ve Vaucelles keşişleri ise bir sayı sistemi üzerinden şifreleme yapmıştır.⁷⁴ Herhangi bir arazi anlaşmazlığı ve saldırılara karşı sözleşmeler ve çeşitli arazi tapuları ciltlenerek kaydedilmiştir. Bu kayıtlara dayalı bilgiler manastırların güvencesi olduğu için önemlidir. Sistersiye Başrahibi Stephen Lexington, bu amaçla sözleşmelerin ve diğer belgelerin harfiyen kaydedilmesine büyük özen göstermiştir.⁷⁵

Cluny ve Sistersiye örnekleriyle *scriptorium* envanterinde bulunan çalışmalar manastır geleneklerine göre şekillenmiş olduğu ve klasik yazarlara da tedirginlikle beraber merakın da devam ettiği anlaşılmaktadır. Tedirginliğin sebebi eserler ya müstehcenlik içermekte ya da pagan mitolojisini sürdürmekteydi. Büyük bir özen ve sabırla kopyalanan metinler, Umberto Eco'nun kurgusundaki gibi onlara maruz kalanların hafızalarında kalıp zihinlerini meşgul etmekteydi.⁷⁶ Örneğin, Ovid'in *Art of Love* (Aşk Sanatı) eseri ya da Terence'nin komedilerini kopyalayan keşişlerin hayal dünyalarına nasıl yansıdığı bilinemez.⁷⁷ Diğer yandan antik olanın saygınlığı ve üslubun mükemmelliği her ne kadar merak uyandırmış olsa da bu özelliklerin Kutsal Metinleri gölgede bırakması, eserlerdeki betimlemelerin, fikirlerin, insani duyguların ve bunların ifade ediliş şekli etkileyiciydi. Bu tarzın İncil'in tamamen içsel, doğüstü ve ruhani çekiciliğinden daha etkileyici olma kaygısı ise tedirginliğin başlıca sebebiydi.⁷⁸ Neticede klasik kaynaklara manastır kültürü içerisinde küçük ya da büyük bir etki atfetmekten ziyade bu kültürü besleyen tüm kaynaklar içerisinde bunların göreceli bir konumda olması gerekmektedir. Dili, Vulgate tarafından şekillenmiş İncil dili, Hristiyanlık temelli *Kutsal Kitap* rehberliğinde şekillenen manastır kültürü, aynı zamanda düşünme konularında, alegorik tefsir yönteminde, kelime dağarcığında ve hatta edebi eserlerin genel üslubunda ortaya çıktığı gibi patrisliğe dayandırılmaktaydı.⁷⁹ Umberto Eco'nun betimlemesindeki insani hislerin ve şevklerin bu kültürden ayrıştırılması için okunması sakıncalı görünen kitapların sayfalarına zehir çalınması kadar olmasa da her manastır topluluğu kendi geleneğine göre otorite dışı eserlere karşı ciddi tedbirler almış olabilir. Yasaklı bir kataloglama ile ya da kilitli sandukalar içerisinde manastır üyelerinden uzak tutulmuş olmaları muhtemeldir.⁸⁰ Neticede manastır bilgi içerikleri İncil, Kutsal Metinler, Mezmur ve liturjik kitapları, azizlerin yaşam öyküleri, klasik yazar ve metinleri, din adamlarının yazıları, manastır ders kitapları, edebi ve tarihi kitaplar gibi manastır kültürünü oluşturan tüm çalışmaları kapsamaktaydı.

⁷⁴ Williams, *The Cistercians in the Early Middle Ages*, 102.

⁷⁵ Williams, *The Cistercians in the Early Middle Ages*, 102.

⁷⁶ Umberto Eco, *Gülün Adı*, çev. Şadan Karadeniz. (İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2019), 192–98; Yelda Gürlek, "Scriptorium'dan Beytül Hikme'ye: Gülün Adı Işığında Orta Çağ Elyazmaları," *İdil* 91 (2022): 379–87.

⁷⁷ Lerlercq, *The Love of Learning and the Desire for God*, 123.

⁷⁸ Lerlercq, *The Love of Learning and the Desire for God*, 128.

⁷⁹ Lerlercq, *The Love of Learning and the Desire for God*, 127.

⁸⁰ Kitap kataloglaması için bkz. Richard Sharpe, "Accession, Classification, Location: Shelfmarks in Medieval Libraries," *Scriptorium* 50/2 (1996): 279–87; John Willis Clark, *The Care of Books* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 116.

Kitap Temini ve Muhafaza Yöntemi

Bir el yazması, sermaye yatırımı anlamına gelmekteydi. Klasik yazarlardan Seneca ve Cicero'nun bir kitabını kopyalamak için gerekli parşömen sağlamanın yolu bir koyun sürüsünden geçmekteydi. Cilt cilt eserlerin oluşması için deri ve postları temin etmek şarttı. Bunların temininde de manastırların ya vahşi hayvanları (geyik, karaca, domuz) avlama izinleri ya da av hayvanlarını bulabilecekleri ormanlara sahip olması gerekmekteydi.⁸¹ Manastırlar satın alma, bağış ve kopyalama yöntemi ile kitap biriktirebilmekteydi. Özellikle de manastıra giren soylu kimselerin akrabaları, yüksek ruhban sınıfı ve çeşitli kişiler manastıra kitap bağışı yapmaktaydı.⁸² Sistersiyen manastırı olan Pontigny'deki kitap dolabının 1170'li yıllarda bu tür vasıtalarla doldurulduğu kaydedilmiştir. Yüzyılın sonuna doğru Clairvaux Manastırı kütüphanesinde 340 eser, daha sonraki yıllarda Ter Doest ve Dunes'n kütüphanelerinde toplam 1200 cilt kitap olduğu varsayılmaktadır. Bunlar arasında Kilise Babalarına ait 259 eser, 93 tıp kitabı, Aziz Augustinus'un 77 yazısı ve Aziz Bernard'ın 33 eseri bulunmaktaydı.⁸³ Sistersiyen manastırlarında kitapların ciltlenmesinde pahalı tokalar ve cilt malzemelerinin kullanımına izin verilmemiştir. Zira takriben 1237 yılında Milano'daki manastırın yağmalanması esnasında kitapların ciltlenmesinde kullanılan malzemelerin çalınması izin verilmemesinin nedenini açıklamaktadır.

Malzeme temin örneklerinde ise Beaulieu Manastır kayıtlarında manastır atölyesinde dana derisinden çok koyun derisinden parşömen yapıldığı kaydedilmiştir. Buna göre sadece 1270 yılında manastırın tabakhanesinden altmış üç koyun derisi alınmıştır. Ancak 20 libre kuru mürekkep, bir mürekkep kutusu, cilt ipliği ve kitap tokaların yanı sıra bazı derilerin de satın alınması gerekmiştir. Pazar ve panayırlara parşömen götürülüp satıldığına dair ibareler de dikkat çekmektedir.⁸⁴

Benedictus'un başrahipliği esnasında kitapların temini ve el yazmalarının kopyalanmasına dair herhangi bir ifadenin varlığına rastlanmazsa da keşişlerin kitap, yazı tableti ve kalemlere ancak başrahip izniyle erişimi olabileceği vurgusu⁸⁵ okur-yazar varlığının göstergesidir. Ayrıca Benedikten manastırları da keşişlerin okuması için yeterli kitap deposuna sahiptir.⁸⁶ Kitaplara dair diğer bir vurgu ise Aziz Benedictus'un keşişlerin kitap kullanımına gösterdiği önemdir. Kitabın nadir ve çok pahalı olması nedeniyle Aziz Benedictus keşişlerine okudukları kitapları ve "mümkünse sol elleri ile tutsunlar, harmanilerinin kollarına sarsınlar, kitabı dizlerinin üstüne yerleştirsinler; sağ elleri ise tutma ve sayfa çevirme için boşta kalmalıdır"⁸⁷ gibi talimatlarda bulunmuştur.

Özellikle İncil ve Mezmur gibi dini kitaplar, kutsiyetten dolayı muhafazası çok önemliydi. Keşiş ya da rahibelerden oluşan dini bir topluluk, aristokrat patronlar ya da bir kasabadaki hatta bir vilayetteki tüm bir sosyal grup kitapların sahipleri olabilirdi.

⁸¹ Lerlercq, *The Love of Learning and the Desire for God*, 123.

⁸² Gonzalez, "Cistercian Scriptoria in the Twelfth and Thirteenth Centuries," 805.

⁸³ Williams, *The Cistercians in the Early Middle Ages*, 100.

⁸⁴ Williams, *The Cistercians in the Early Middle Ages*, 102.

⁸⁵ Benedictus de Nursia, *The Rule of St. Benedict*, 101.

⁸⁶ Benedictus de Nursia, *The Rule of St. Benedict*, 29; Lanfranc, *The Monastic Constitutions of Lanfranc*, ed. David Knowles (Oxford: Clarendon Press, 2002), 29–31.

⁸⁷ Alıntılan eserler. Clark, *The Care of Books*, 106; Manguel, *Okumanın Tarihi*, 33.

Kitabın kutsal ve bu yüzyıllarda Hristiyan dininin özü olan temel niteliği sayesinde bazı metinler kutsal emanet, kutsallaştırılmış eser, temel kayıtların kutsal deposu olarak saygıdeğer statüsünü korumuştur.⁸⁸ Bu kitaplar, çoğunlukla olağanüstü durumlarda ilk kurtarılması gereken kitaplar listesinin başında gelmiştir. İstilalar sonucu pek çok değerli eşyaların arasında kitaplar da yağmalanmıştır. Kutsal kitapların yağmacıların elinden kurtarılmasında adanmış kullar devreye girerek kitabın fidesini ödemekte ve kitapların kötü kimselerin ellerinden kurtarılıp kiliselere bağışlanarak kurtarıcılarına dua edilmesi anekdotları sıkça göze çarpmaktadır.⁸⁹ Kitapları korumanın diğer yöntemi ise aforoz edilme tehdidiydi. Kitabın sorumluluğunu üstlenen kimseler onların korunmasından da sorumluydu; aksi durumda kitapların kaybolması ve zarar görmesinde bahsedilen yaptırımla karşı karşıya kalırlardı. Manastır duvarlarının dışında bir kimseye kitap emanet edilmişse ona karşı ağır bir teminat bırakılmış demektir. Lakin hiçbir rehin bir kitabın kaybını telafi edecek kadar değerli olmamış ve bu yüzden manastır toplulukları bazı koşullarda ödünç vermeyi yasaklayan katı kuralları çıkarmışlardır.⁹⁰ Kitaplar her türlü tehdiye karşı Tanrı'nın koruması altına alınmış ve onlara bir kutsiyet atfedilmiştir. Bundan dolayı kitapların çalınması durumunda sayfaları üzerinde yazılan beddualar vasıtasıyla lanetlenme gibi caydırıcı yöntemler de kullanılmıştır.⁹¹ Kitapların çalınmasına ilaveten onların diğer tehlikelerden korunmasına karşı da bazı tedbirlerin alındığı örneklerden anlaşılmaktadır.⁹² 11. yüzyıl başlarında Albuinus el yazmasında okuyucuya hitaben düşülen bir uyarıda "iyi hazırlanmış bir kitabın yazarına saygı duyulması gerektiği ve kitabın fare tarafından kemirilmesine, kitap kurdu tarafından tahrip edilmesine ve nem gibi çeşitli problemlere karşı önlemlerin alınması" belirtilmiştir.⁹³ Neticede lanetlemede, kopyalama ve hırsızlık tehlikesiyle bağlantılı olarak kitaplar zaman zaman kutsal kişilere atfedilmiş ve böylece atfedilen azizler tarafından korunduğu inancı da toplumda oluşturulmuştur.

Farklı manastır uygulamaları çerçevesinde kitapların temin, muhafaza ve üretimine dair benzer yöntemler dikkat çekmektedir. Bunlardan Cluny ve Benedikten manastırlarında kitaplardan sorumlu bir görevlinin varlığı söz konusudur. Kitap üretiminde gerekli olan tüm araç ve gereçlerin sorumlu kişiler tarafından temiz tutulmakta, tadilat işleri yapılmakta ve eğer olursa, bu kimseler tarafından envanterin zararının karşılanması gibi yaptırımlar mevcuttu. Başrahipler her ne kadar bir görevli atamış olsa da tüm kitapların sorumluluğunu üstlenmekte ve onları korumakta dikkatli ve bilgili olması gerekmektedir. Kitaplar ödünç verilirken ve alınırken günümüzdeki kayıt sistemini andıran bir defter kaydı yöntemiyle güvenceye alınmıştır.⁹⁴ Bu iki manastırın bilgi muhafaza yöntemi devamındaki manastır kurumları tarafından genişletilerek takip edilmiştir. Kitaplar her türlü tehdiye karşı güvence altına alınmış, onların dolaşımı büyük bir titizlikle kaydedilmiş ve üretimine de özen gösterilmiştir.

⁸⁸ Treharne, *Perceptions of Medieval Manuscripts*, 64–65.

⁸⁹ Treharne, *Perceptions of Medieval Manuscripts*, 72; Bağış örneği için bkz. Bischoff, *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, 60.

⁹⁰ Drogin, *Anathema*, 46.

⁹¹ Newton, *The Scriptorium and Library at Monte Cassino (1058-1105)*, 222; Drogin, *Anathema*, 47, 62-64.

⁹² Clark, *The Care of Books*, 108–9.

⁹³ Newton, *The Scriptorium and Library at Monte Cassino (1058-1105)*, 222.

⁹⁴ Clark, *The Care of Books*, 99–104.

Sonuç

Orta Çağ manastır *scriptorium*ları, bilginin sistemli bir şekilde üretildiği, çoğaltıldığı ve korunduğu kurumsal alanlar olarak yazılı kültürün sürekliliğini sağlamıştır. Bu alanlar sadece dini metinlerin korunmasıyla sınırlı kalmayıp, teoloji, edebi ve tarihi pek çok metinlerin aktarılmasıyla Avrupa düşünce yapısının da şekillendiği kurumsal alanlar olmuştur. Kilisenin otoritesi altında şekillenen manastır yazılı kültürü Hristiyan kimliğinin de devamlılığını sağlamıştır. *Scriptorium*da bilgiye sadece kutsallık atfedilmemiştir, aynı zamanda burada yazılan ve kopyalanan tüm kitaplar manastır mülkü olarak manastıra ekonomik güç ve statü de kazandırmıştır.

Manastır *scriptorium*unda bilgi üretiminde kullanılan çeşitli yazım araç ve gereçlerindeki dönüşüm teknolojik gelişmelere de katkı sağladığını göstermektedir. Papirüsten parşömene, kamyş kalemden tüy kaleme, balmumu tabletlerinden parşömen parçalarına kayıtlar gibi teknik gelişmeler bilgiyle kurulan dönüşümün anlaşılmasına yardımcı olmuştur.

12. ve 13. yüzyılın sonlarında üniversitelerin yaygınlaşması, ticaretin hızla gelişerek burjuva sınıfının güçlenmesi ve şehirleşme oranının artışıyla bilginin yönü manastırlardan üniversite ve kolejlere kaymıştır. Manastır kütüphaneleri bilgi hazinesi olarak değerini korumaya devam etmiş olsa da üniversite öğrencilerinin kitap talebi ve ortaya çıkan okur-yazar orta sınıfın teşvikiyle şehirlerde ve kasabalarda daha modern yazı atölyeleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Profesyonel yazarları sayısı hızla artmış ve bazen şehirlerdeki bürokratik işlerde bazen de gezici yazar olarak manastırlarda karşılaştığımız gibi kopyalama işlerinde çalışmışlardır. Bilgi üretimi manastır keşişlerinin tekelinden yavaşça çıkarak şehirlerin yetiştirdiği bu kimselere geçmeye başlamıştır. Bahsedilen yüzyıllarda arazi işlemleri ve ticaretteki artış yazılı belgelerin yerel olarak hazırlanmasını gerektirmiştir. Bu da okur yazar sayısının artmasında önemli bir etken olmuştur. Manastır dışındaki bireylerin de günlük işlerini yürütebilecek kadar okuma yazma bilmesi bireysel öğrenmeyi de hızlandırmıştır. İnsanlar evlerinde el yazmaları üretmeye ve kitap koleksiyonu yapmaya devam etmiştir. Paris ve Oxford Üniversiteleri gibi kamusal alanların kütüphaneleri önemli bilim merkezleri haline gelmiştir. Yunan ve Roma yazarların eserlerinin yanı sıra pek çok bilgi birikiminin bu dönüşüm içerisinde korunması sağlanmış ve günümüze aktarılmasında aracı kurumlar olarak tarihsel süreçte yerini almışlardır.

KAYNAKÇA

- Benedictus de Nursia. *The Rule of St. Benedict*. Translated by Carolinne White. London: Penguin Books, 2008.
- Bischoff, Bernhard. *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*. Translated by Michael Gorman. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Brown, Michelle P. *Understanding Illuminated Manuscripts*. California: The J. Paul Getty Museum, 1994.
- Bruce, Scott G. *Silence and Sign Language in Medieval Monasticism: The Cluniac Tradition 900-1200*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Cassiodorus. *Institutes of Divine and Secular Learning*. Translated by James W. Halporn - Barbara Halporn. Liverpool: Liverpool University Press, 2004.
- Chrysogonus Waddell, ed. "Exordium Parvum." *Narrative and Legislative Texts From Early Citeaux*. Citeaux: Commentarii Cistercienses, 1999.

- , ed. "Instituta Generalis Capituli Apud Cistercium." *Narrative and Legislative Texts From Early Citeaux*. Citeaux: Commentarii Cistercienses, 1999.
- Clanchy, M. T. *From Memory to Written Record: England, 1066-1307*. Chichester, West Sussex, UK; Malden, MA: John Wiley & Sons, 2013.
- Clark, John Willis. *The Care of Books*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- Conrad of Eberbach. *The Exordium Magnum of Conrad of Eberbach : The Great Beginning of Citeaux, A Narrative of the Beginning of the Cistercian Order*. Edited by E. Rozanne Elder. Translated by Benedicta Ward - Paul Savage. Minnesota: Cistercian Publications, 2012.
- Dalgairns, J.B. *The Life of St. Stephen Harding*. London: Art and Book Company, 1898.
- Demir, Seda. "Karolenj Rönesansı Bağlamında Kütüphaneler, Manastırlar ve Karolenj El Yazmaları." *Türk Kütüphaneciliği* 35/2 (2021): 183–207.
- Douglass, Ralph. "How to Make Your Own Goose Quill Pen." *Pen Design* 52/1 (1950): 21–21.
- Drogin, Marc. *Anathema : Medieval Scribes and the History of Book Curses*. New Jersey: Allanheld, Osmun & Co. Publishers, 1983.
- Eco, Umberto. *Gülün Adı*. Çeviren: Şadan Karadeniz. İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2019.
- Genç, Özlem. *Orta Çağ Avrupası: Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Hayat*. İstanbul: Kronik Kitap, 2022.
- Goff, Jacques Le. *Ortaçağ Batı Uygarlığı*. Çeviren: Hanife Güven-Uğur Güven. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2015.
- Gonzalez, Ana Suarez. "Cistercian Scriptoria in the Twelfth and Thirteenth Centuries." *Culture and Society in Medieval Galicia: A Cultural Crossroads at the Edge of Europe*, edited by James D'Emilio, 765–811. Leiden: Brill Academic Publications, 2015.
- Gürlek, Yelda. "Scriptorium'dan Beytül Hikme'ye: Gülün Adı Işığında Orta Çağ Elyazmaları." *İdil* 91 (2022): 379–87.
- Holcomb, Melanie. *Pen and Parchment Drawing in the Middle Ages*. New York: The Metropolitan Museum of Art, 2009.
- Isidore of Seville. *The Etymologies of Isidore of Seville*. Translated by Stephen A. Barney, W.J. Lewis, J.A. Beach, Oliver Berghof. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Lanfranc. *The Monastic Constitutions of Lanfranc*. Edited by David Knowles. Oxford: Clarendon Press, 2002.
- Lawrence, C.H. *Medieval Monasticism*. New York: Routledge, 2015.
- Lerlercq, Jean. *The Love of Learning and the Desire for God: A Study of Monastic Culture*. Translated by Catharine Misrahi. New York: Fordham University Press, 1982.
- Manguel, Alberto. *Okumanın Tarihi*. Çeviren: Füsun Elioğlu. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.
- Newton, Francis. *The Scriptorium and Library at Monte Cassino (1058-1105)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Ordericus Vitalis. *The Ecclesiastical History of England and Normandy*. Translated by Thomas Forester. Vol. II. London, 1854.
- Otto Frisingensis. *The Two Cities: A Chronicle of Universal History to the Year 1146 A.D (Chronica Sive Historia de Duabus Civitatibus)*. Translated by Charles Christopher Mierow. New York: Columbia University Press, 2002.
- Overgaauw, Eef. "Fast or Slow, Professional or Monastic: The Writing Speed of Some Late-Medieval Scribes." *Scriptorium* 49/ 2 (1995): 211–27.
- Sharpe, Richard. "Accession, Classification, Location: Shelfmarks in Medieval Libraries." *Scriptorium* 50/2 (1996): 279–87.

- Stones, Alison. "Scriptorium: The Term and Its History." *Perspective* 1, (2014): 113–18.
- Thomas, Alan G. *Great Books and Book Collectors*. London: Chancellor Press, 1975.
- Thomas, Owen. "The Mighty Pen." *The Christian Science Monitor*, 2001.
- Thomson, Rodney. "Scribes and Scriptoria." *The European Book in the Twelfth Century*, edited by Erik Kwakkel - Rodney Thomson. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Treharne, Elaine. *Perceptions of Medieval Manuscripts: The Phenomenal Book*. Oxford University Press, 2021.
- Williams, David H. *The Cistercians in the Early Middle Ages*. Trowbridge: Cromwell Press, 1998.
- Zerdoun Bat-Yehouda, Monique. *Les Encres Noires Au Moyen Âge*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1983.
- <https://www.historyofpencils.com/writing-instruments-history/history-of-quill-pens/>
Erişim: 14.01.2025; <https://www.regia.org/research/church/quill2.htm>

İhvân-ı Safâ Risalelerinde Avam, Havas ve Ara Sınıf Tasnifi Üzerine Bir Değerlendirme

Nusret TAŞ (*)

Öz

Bu çalışmanın amacı, ilk dönem Müslüman filozoflar arasında yer alan bir grup düşünürün kaleme aldığı İhvân-ı Safâ Risalelerinde, toplumdaki insanları anlama-kavrama seviyesi bağlamında avam, havas ve ara sınıf olarak tasnif etme çabalarına dayalı görüşlerinin değerlendirmesidir. Konunun seçilmesinde, İslâmî ilimlerin teşekkül döneminde kaleme alınan risalelerde bu konunun detaylı olarak ele alınması etkili olmuştur. Risale yazarları, toplumdaki insanları, anlama-kavrama seviyeleri bakımından genel olarak avam, havas ve bunlar arasında yer alanlar olmak üzere üç ana gruba ayırmaktadır. Onlara göre avam kesim; çocuklar, kadınlar, köleler, akli kıt olanlar ve zihinsel engellilerden oluşmaktadır. Havas kesim, ilimde derinleşmiş, akli rehber edinen, teorik ve pratikte kemal yolculuğunda olanlardır. Ara sınıf ise bazı yönleriyle avama, bazı yönleriyle de havasa benzer nitelikler taşıyan kesimdir. Risalelerde konuyla ilgili tespit edilen görüşler, toplam on iki başlık altında tasnif edilerek değerlendirilmiştir. Çalışmada risalelerin hem Arapça aslından hem de Türkçe çevirilerinden yararlanılmıştır. Literatür taramasında konuyla doğrudan ilgili olan herhangi bir çalışmaya denk gelinmemiştir. Dolayısıyla bu çalışmayı, alanında yapılan örnek bir çalışma olarak değerlendirmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Din Felsefesi, İhvân-ı Safâ Risaleleri, Toplumsal Sınıflar, Avam, Havas.

Özgün Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 28.02.2025

Kabul Tarihi: 05.05.2025

(*) Doç. Dr., Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı.

E-posta: nusrettas@ardahan.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4108-7697>



Nusret Taş, "İhvân-ı Safâ Risalelerinde Avam, Havas ve Ara Sınıf Tasnifi Üzerine Bir Değerlendirme,"
Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, no. 20 (Mayıs 2025): 97-118
DOI: <https://doi.org/10.32739/uskudarsbd.11.20.154>



Bu eser [Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) ile lisanslanmıştır.

Analysis on the Classification of Common People, Elite Class and Intermediate Class in the Treatises of the Ikhwân As-Safâ

Nusret TAŞ (*)

Abstract

The aim of this study is to evaluate the views of the Ikhwân as-Safâ Treatises, written by a group of thinkers among the early Muslim philosophers, based on their efforts to classify people in society as common people, elites and intermediate classes in terms of their level of understanding and comprehension. The detailed treatment of this subject in treatises written during the formation period of Islamic sciences was effective in choosing the subject. The authors of the treatises generally divide people in society into three main groups in terms of their level of understanding and comprehension: common people, elites and those in between. According to them, the common people consist of children, women, slaves, those with limited intelligence and mentally disabled people. The elite people are those who are deep in knowledge, guided by reason and on the journey to perfection in theory and practice. The intermediate class is the group that has some aspects similar to common people and some aspects similar to elites. The views determined in the treatises on the subject have been classified and evaluated under a total of twelve headings. In the study, both the original Arabic and Turkish translations of the treatises were used. No study directly related to the subject was found in the literature review. Therefore, it is possible to evaluate this study as an pioneering study in the field.

Keywords: Philosophy of Religion, Treatises of the Ikhwân as-Safâ, Social Classes, Common People (Awam), Elite Class (Hawas).

Original Research Article

Submission Date: 28.02.2025

Acceptance Date: 05.05.2025

(*) Assoc. Prof. Dr., Ardahan University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion.

E-mail: nusrettas@ardahan.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4108-7697>



Nusret Taş, "Analysis on the Classification of Common People, Elite Class and Intermediate Class in the Treatises of the Ikhwân As-Safâ," *Üsküdar University Journal of Social Sciences*, no. 20 (May 2025): 97-118
DOI: <https://doi.org/10.32739/uskudarsbd.11.20.154>



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Giriş

“Avam” kelimesi, sıradan insanlar, genel halk tabakası anlamında kullanılan Arapça kökenli bir sözcüktür.¹ Bu terim, genel olarak ilim sahibi âlimler, anlama kavrama sahibi bilgiler, hekimler, filozoflar, keşif, keramet ve irfan sahibi ârifler, mutasavvıflar, hatta akıl, irade ve güç sahibi idareciler sınıfının dışında kalan ve toplumun çoğunluğunu oluşturan toplum kesimi için kullanılmaktadır. “Havas” terimi ise genel olarak avam terimine karşıt anlamda kullanılan, yani anlama-kavrama seviyesi yüksek seçkin kişiler anlamında kullanılan Arapça kökenli bir sözcüktür.²

Toplumu, anlama ve kavrama seviyesi bakımından avam ile havas şeklinde ayırıştırma çabasını, İlk Çağ düşünürlerine kadar geriye götürmek mümkündür. Örneğin Platon’un bazı felsefi görüşlerini kitaplara yazmaktan çekindiği, Aristoteles’in de ehil olmayanları hesaba katma adına görüşlerini kapalı ifadelerle dile getirdiği nakledilmektedir. Onların bu tutumu, aslında Müslümanlar arasındaki avam-havas ayırımına dayalı tutumla aynı amacı gütmektedir.³

Müslümanlar arasındaki avam ile havas ayrımı, en fazla mutasavvıflarda görülmektedir. İlk sûfiler bile avam ile havas ayrımı yapmışlardır. Örneğin Zünnûn el-Mısıri’ye (öl. 859?) göre avam ile havas arasındaki fark, tövbe etme gerekçeleridir. Avam, günah işlediği için tövbe eder. Havas ise günah işlediği halde gaflete düştüğü için tövbe eder.⁴ Cüneyd-i Bağdâdi (öl. 909), “Ene’l-Hakk” gibi sözleri sarf eden Hallac’ın (öl. 922) öldürülme hadisesini, kilitli kapılar arkasında sadece havasa anlatılması gereken bilgilerin avam tarafından doğru anlaşılmasına bağlamıştır.⁵ Ayrıca avam ile havasın tevhit anlayışının farklı olduğunu iddia etmiştir.⁶ Serrâc (öl. 988) da avam ile havasın tevhit anlayışını ayrı görmüş ve “şühûd tevhidi” olarak adlandırdığı makama ancak âriflerin ulaşabileceğini iddia etmiştir.⁷ Sûfilere göre avam, genel olarak teorik ve pratik olarak şeriatın görünür kısmına, yani zahire tabi olurlar. İbadetlerin şekil, kural ve düzenlerine, merasim ve törenlere dikkat ederler. Genel olarak şeriat âlimlerini, “rûsûm ulemâsı” olarak adlandırır ve onları da avam tabakası içinde sayarlar. Avam tabakasının, mânevî yücelme çabası yerine cennet nimetlerine kavuşma arzusuna dayalı talepler ve cehennem azabına maruz kalma korkusuna dayalı korku ve kaygılara dayalı bir din anlayışına sahip olduklarını iddia ederler. Diğer bir ifadeyle avamın, Allah’a yakınlaşma gibi yüce hedefler yerine dünyevî ve uhrevî menfaatler peşinde koştuklarını iddia ederler.⁸

¹ Süleyman Uludağ, “Avam,” içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 105.

² Süleyman Uludağ, “Havas,” içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 517.

³ Emine Taşçı Yıldırım, “İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı,” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 24, sy 2 (2020): 667.

⁴ Necdet Tosun, “Zünnûn el-Mısıri,” içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), 575; Uludağ, “Havas,” 517.

⁵ Uludağ, “Avam,” 106.

⁶ Ebû Nasr es-Serâc, *el-Lüma’* (Kahire, 1960), 49.

⁷ es-Serâc, 409.

⁸ Es-Serâc, 78-79; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmîd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, c. IV (İstanbul: Bedir Yayınları, 2002), 178-79, 468 vd.; Uludağ, “Avam,” 106.

Müslümanlar arasında özellikle tasavvuf ile şeriatı yakınlaştırmaya, her ikisi arasında bağ kurmaya çalışan ve bir bakıma Sünnî İslâm anlayışının tasavvuf algısını şekillendiren Gazzâlî (öl. 1111), kendisinden önce yaşayan İhvân-ı Safâ'ya benzer şekilde toplumdaki insanları “avam,” “havas” ve “havasü'l-havas” olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. Havas'ül-havas grubunu “ârifler” olarak tabir ettiği sınıfa tahsis eder.⁹ Ona göre avam kesim, hakikati görünür olanda, yani zahirde aramaktadır. Zira mükâşefe ve müşâhede gibi derûnî, sezgisel hallere ihtiyaç duyan hakikatleri keşif ve idrak etmekten acizdirler.¹⁰ Gazzâlî, avam ile havasın tevhit inancını da farklı şekilde tasvir eder. Ona göre avamın tevhit anlayışı, Allah'tan başka varlıkların varlığına imkân tanıyan bir anlayıştır. Havasinki ise bütün varlıkları “nurların nuru,” yani Allah'ın nurunun tecellileri sayan bir anlayıştır.¹¹

Toplumdaki insanların görüş, inanç ve itikatları, yani teorik yetkinlikleri ile tutum, davranış ve fiilleri, yani pratik yetkinlikleri bakımından üç kısma ayırma geleneğinde sûfiler ile filozoflar arasında benzer bir yaklaşım olduğu görülmektedir. Örneğin Fârâbî (öl. 950), avam tabakasını “zayıf ruhlular” olarak adlandırır ve olumlu faaliyetleri icra etmede yaratılış bakımından düşük kapasiteli olduklarını iddia eder. İbn Miskeveyh (öl. 1030), avam ile havas arasındaki farkın, hikmet/felsefe sevgisi olduğunu iddia eder. İbn Sînâ (öl. 1037) ise avam kesimi “ebleh nefisler,” yani ahmak, yeteneksiz kişiler olarak tasvir etmektedir. Ona göre bu nefisler, asıl saadete kavuşmayı arzulamazlar. Bu nedenle feyiz ve ilhamla beslenen, Faal Akıl'la ittisal kuran “temiz ve kutsî nefisler” mertebesinde daha düşük mertebelerdir. Bu nedenle havas ile avamın mutluluk ve mutsuzluğu, birbirinden farklılık arz eder.¹²

İbn Rüşd (öl. 1126), “*Rabbînin yoluna, hikmet ve güzel öğütle davet et ve onlarla en güzel şekilde mücadele et/tartış...*”¹³ anlamındaki ayeti de kanıt göstererek insanların üç farklı yöntemle tasdik edebildiklerini belirtir. Bu yöntemler; burhan (kesin kanıt), cedel (diyaletik) ve hitabet yöntemleridir. Ona göre insanlardan bir kısmı burhan ile yani kesin kanıtla ikna olurlar. Bir kısmı cedel ile yani kanıt arayarak, tartışarak, mücadele ederek ikna olabilmektedir. Bir kısmı ise hitabetle, yani vaaz, nasihat ve tavsiyelerle ikna olabilecek düzeydedir. İbn Rüşd, İslâm Peygamberini, şeriatı/dini tebliğ ederken muhatapların durumuna göre bu üç yöntemi de kullandığını ifade etmektedir.¹⁴ Dolayısıyla İbn Rüşd de insanları anlama, kavrama, tahkik, tasdik ve ikna olma bakımından “burhânî,” “cedelî” ve “hitâbî” olmak üzere üç gruba ayırmış durumdadır.

Çalışmanın amacı, İslâm düşünce tarihinde hem felsefi hem de tasavvufî anlamda avam ile havas anlayışını en detaylı şekilde işleyen ve bu konuda kendilerinden sonraki düşünürlere de bir bakıma ilham kaynağı olan İhvân-ı Safâ'nın (X. yüzyıl) konuya bakış açısı inceleyip değerlendirmektedir. Çalışmanın temel kaynağı, İhvân-ı Safâ Risaleleridir. Bu anlamda hem risalelerin Arapça aslını tetkik ettik. Hem de Türkçe tercümelerinden yararlandık. Yerine göre her iki kaynağa da atıfta bulunduk. Öncelikle yazarların risalelerde yer alan konuyla ilgili görüşlerini tespit ederek onları belli başlıklar altında tasnif ettik.

⁹ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Bedir Yayınları, 1994), 15.

¹⁰ Gazzâlî, *İhyâ*, 2002, IV:249-50, 453, 469, 769; Uludağ, “Avam,” 106.

¹¹ Gazzâlî, *Mişkât*, 35-36.

¹² Uludağ, “Avam,” 106.

¹³ en-Nahl 16/125.

¹⁴ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi)*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: İşaret Yay., 1992), 74-75.

Ardından onları yorumlayarak değerlendirmeye çalıştık. Bununla birlikte yeri geldikçe literatür taramasında tespit ettiğimiz ve konuya katkı sunacak, konunun anlaşılmasına destek olacak farklı çalışmalardan da yararlandık. Örneğin *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin doğrudan konuyla ilgili olan maddelerinden yararlandık.¹⁵ Bunun yanı sıra literatür taramasında tespit edip konuyla ilgili olduğunu düşündüğümüz bazı tez,¹⁶ makale¹⁷ ve kitapları¹⁸ inceledik ve yerine göre onlardan yararlanmaya çalıştık. Ancak yaptığımız literatür çalışmasında doğrudan İhvân-ı Safâ'nın konuyla ilgili görüşlerini ele alan bağımsız bir çalışmaya denk gelmedik. Bu bağlamda Yıldırım'ın "İslâm Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı" adlı çalışmasında İhvân-ı Safâ'nın konuyla ilgili görüşlerine kısaca değindiğini tespit ettik. Ancak ilgili çalışmada İhvân'ın konuyla ilgili görüşlerine dair verilen bilgi ve değerlendirmelerin oldukça sınırlı olduğunu gördük. Dolayısıyla çalışmamızın konuyla ilgili ilk detaylı çalışma olduğunu söyleyebiliriz. İhvân-ı Safâ'nın İslâm felsefesinin tedvin döneminde yaşaması, dolayısıyla konuyla ilgili görüşlerinin kendilerinden sonraki düşünürlere etkisi dikkate alındığında, çalışmamızın önemi fark edilecektir.

Bu kısa girişten sonra İhvân-ı Safâ'nın konuyla ilgili görüşlerini ele alıp değerlendirmeye başlayabiliriz.

İhvân-ı Safâ'nın Teorik ve Pratik Yetkinliklerine göre İnsanları Tasnif Etme Tutumu

İhvân-ı Safâ, insanı, nefis ile bedeninin birleşiminden meydana gelen bir varlık olarak tasavvur etmektedir. Onlara göre nefis, ruhanî aleme aittir. Sonradan meydana gelmiştir. Ancak ölümsüzdür. Bedenden ayrıldıktan sonra ruhanî aleme geri dönmekte ve bu dünyadaki teorik ve pratik yaşamına bağlı olarak mutlu veya mutsuz olarak bedensiz bir şekilde varlığını devam ettirmektedir.¹⁹

¹⁵ Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ," içinde *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000); Enver Uysal, "Resâilü İhvânî's-Safâ," içinde *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007); Uludağ, "Avam"; Uludağ, "Havas"; Metin Yurdagür, "Haşviyye," içinde *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997).

¹⁶ Bk. Haris Macic, "İhvân-ı Safâda zâhir ve bâtın" (Yüksek Lisans Tezi, Konya, Selçuk Üni. SBE, 2011); Zeynep Arıç, "Muhataplarının Seviyesi Bağlamında Gazzâlî'nin Kelâm Algısındaki Çeşitlilik Sorunu" (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, Marmara Üni. SBE, 2015); Meryem Gökdere, "Tasavvufi Tecrübede Avâm-Havâs Ayrımının Anlamı ve Önemi: Gazzâlî Örneği" (Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep, Gaziantep Üni. SBE, 2021).

¹⁷ Necdet Subaşı, "Bir Toplumsal Kategoriyi Anlamaya Giriş: Avam'ın Sosyolojisi," *Bilgi ve Hikmet*, sy 10 (1995): 78-82; Cevdet Kılıç, "Filozofların Hakikat Arayışında Kategorik Yaklaşımları," *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 5 (2000): 117-33; Adnan Algül ve Meryem Gökdere, "İslam Hukuku ve Tasavvufta İlmi Bir sınıflandırma Olarak Avâm-Havâs," *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 6, sy 2 (2022): 442-59; Tuğçenur Erilli, "Birûnî'nin Ötekini Anlamada Özgün Yöntemi: Havas ve Avam Ayrımı," *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, sy 11 (2019): 95-109; Yıldırım, "Avâm-Havâs Ayrımı"; Nusret Taş ve Haydar Dölek, "X. Yüzyılın Bilimler Akademisi: İhvân-ı Safâ Teşkilatı," *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22, sy 1 (2017): 271-86.

¹⁸ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, c. I (İstanbul: Bedir Yayınları, 2002); Gazzâlî, *Mışkât*; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekikiye Havas ve Avam İtikadı*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015); Nusret Taş, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: KDY Akademi, 2021); Nusret Taş, *İnsanlar Efendi, Hayvanlar Köle midir?* (Ankara: İlahiyat, 2024).

¹⁹ İhvânü's-Safâ, "er-Risâletü's-Sâliseti ve'l-İşrin: fî Terkibi'l-Cesed," içinde *Resâilü İhvânî's-Safâ*, c. II (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), 386 vd.; İhvân-ı Safâ, "23. Risâle: Bedenin Oluşumuna Dair," içinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. İsmail Çalışkan, c. II (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 266 vd.; Nusret Taş ve Haydar Dölek, "İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsanın Mahiyeti ve Nefs-Beden İlişkisi," *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 33, sy 1 (2023): 414-15.

Beden ise ay altı alemdeki varlıkların temel kaynağı olan dört temel unsurdan (anasır-ı erbaa) mürekkep olan bir varlıktır. Beden kabuk, nefis öz konumundadır. Bu anlamda beden, nefsin aleti konumundadır. Ölüm anında nefis bedeni terk eder. Beden de bozulur, dağılır ve ana maddesi olan dört unsura geri dönerek yeni oluşumlara madde olur.²⁰

İhvân-ı Safâ, toplumdaki insanları genel olarak anlayış ve kavrayış yeterlilikleri bakımından üç farklı gruba ayırmaktadır. Bunlardan birinci grup, anlayış ve kavrayış bakımından toplumun en alt tabakasını oluşturanlardır. İhvân, bunlar için “avam” tabirini kullanmaktadır. İkinci grup, anlayış ve kavrayış bakımından toplumun en üst tabakasını oluşturanlardır. İhvân, bunlar için “havas” tabirini kullanmaktadır. Üçüncü grup ise anlayış ve kavrayış bakımından bu iki tabaka arasında yer alanlardır. Bir bakıma bu tabaka, bazı konularda avam tabakası gibi bir tutum ve davranış içinde yer almakta, dolayısıyla onlara benzemektedir. Bazı konularda ise havas tabakası gibi bir tutum ve davranış içinde yer almakta, dolayısıyla onlar gibi görünmektedir. İhvân’a göre bu tabaka, sayı olarak toplumun çoğunluğunu oluşturmaktadır. Bu nedenle ilahi hikmet, genel olarak dinin emir ve yasaklarını, yani vahyin dilini, bu tabakanın anlayış ve kavrayış seviyelerine uygun olarak takdir etmiştir. Diğer bir ifadeyle Peygamber, meleklerden anlam olarak aldığı vahyi, muhatapların çoğunluğunu oluşturan bu tabakanın anlama, kavrama seviyesine uygun bir dil ile aktarmıştır. İhvân’a göre her üç tabakayı da muhatap alabilen fikir, görüş, inanç ve ameller, en hayırlı olanlardır.²¹

İhvân, “*Mezheplere ve Dinlere Dair*” risalelerini şöyle tanıtmaktadır: “*Bu risale, ... herkes için doğru olanla avam ile havas için doğru olanın ne olduğu hakkındadır...*”²² İhvân, buradaki ifadelerinde de anlama kavrama yeteneği bakımından üç farklı sınıfa işaret etmekte ve her üç sınıf için neyin doğru olacağını açıklayacağını ifade etmektedir. Burada avam ve havas ifadeleri açık ve anlaşılırdır. “*Herkes için doğru olan*” ifadesiyle de her üç seviyedekiler için uygun olan bilgi, inanç, itikat, fikir, görüş, kanaat, tutum, davranış ve fiiller kastedilmektedir. İhvân’ın bu tutumunun, başta Gazzâlî olmak üzere kendisinden sonraki birçok âlim ve düşünür tarafından miras alındığını söylemek mümkündür.²³ Bu arada İhvân-ı Safâ’nın hem risale yazarları ve teşkilat/cemaat yöneticileri olarak kendilerini hem de “*Kardeşlerimiz*” olarak adlandırdıkları kendi teşkilatlarının/cemaatlerinin mensuplarını “*havas (seçkin)*” sınıfından saydıklarını²⁴ belirtmemiz yerinde olacaktır.

²⁰ Taş ve Dölek, “Nefs-Beden İlişkisi,” 417.

²¹ İhvânü’s-Şafâ, “er-Risâletü’s-Sâbi’ati ve’s-Şelâsin: fi Mâhiyeti’l-‘İşk,” içinde Resâilu İhvânî’s-Şafâ, c. III (Beyrut: Dârü’l-İslamiyye, 1992), 284-86; İhvânü’s-Şafâ, “er-Risâletü’l-Erbe’in: fi’l-‘İleli ve’l-Ma’lûlât,” içinde Resâilu İhvânî’s-Şafâ, c. III (Beyrut: Dârü’l-İslamiyye, 1992), 359-61; İhvânü’s-Şafâ, “er-Risâletü’s-Sâniyeti ve’l-Erbe’in: fi’l-Ârai ve’d-Diyânâti fi’l-‘Ulûmî’n-Nâmûsiyyeti’l-İlâhiyyeti ve’s-Şerî’a,” içinde Resâilu İhvânî’s-Şafâ, c. III (Beyrut: Dârü’l-İslamiyye, 1992), 452-54, 477, 495.

²² İhvânü’s-Şafâ, “Fihristu’r-Resâil,” içinde Resâilu İhvânî’s-Şafâ, c. I (Beyrut: Dârü’l-İslamiyye, 1992), 38; İhvân-ı Safâ, “Fihrist Risâlesi,” içinde İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman, çev. Enver Uysal, c. I (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 25.

²³ Gazzâlî, *İhyâ*, 2002, I:4, 40-41, 62-63, 77 vd.; Gazzâlî, *Mışkât*, 15-17, 70.

²⁴ İhvânü’s-Şafâ, “er-Risâletü’l-Ülâ: fi’l-‘Aded,” içinde Resâilu İhvânî’s-Şafâ, c. I (Beyrut: Dârü’l-İslamiyye, 1992), 48; Ayrıca bak. İhvânü’s-Şafâ, “er-Risâletü’s-Selâsin: fi Hâşyeti’l-Lezzâti ve Hikmeti’l-Hayâti ve’l-Mevti ve Mâhiyyetihâ,” içinde Resâilu İhvânî’s-Şafâ, c. III (Beyrut: Dârü’l-İslamiyye, 1992), 87; İhvân-ı Safâ, “1. Risâle: Sayılar Hakkında,” içinde İhvân-ı Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman, çev. Bayram

Sınıflar Arasındaki Dereceler

İhvân-ı Safâ, insanları teorik ve pratik yetkinliklerine göre genel olarak üç sınıfa ayırmaktadır. Ancak bu sınıfların her birinin kendi içinde birçok tabakaya ayrıldığını da hesaba katmaktadır. İhvân'ın özel olarak dinî düşüncüyü yayma ve hayal ettikleri dindar bir toplumu inşa etme gayesi, onları daha çok inanç merkezli değerlendirmelere sevk etmiş durumdadır. Nitekim toplumu üç gruba ayırma çabalarında da bu tutuma tanık olmaktadır. Örneğin tüm insanların bir kısmının havas/seçkin, bir kısmının avam/sıradan, bir kısmının ise bu iki grup arasında yer alanlar olduğunu ifade eder. Bununla birlikte havas kesimi; inanç, amel ve ihlas gibi kriterler bakımından kendi içinde birtakım mertebelere ayırıştırır. Onlara göre havas kesimin öncüleri, ilâhî hitabı hesaba katan inançlı ve akıllılardır. Bunların arasında öne geçenler, ihlaslı olanlardır. Bunların arasındaki seçkinler, din ilimlerini tahsil etmekle uğraşan âlimler ve fakihlerdir. Bunlar içinde öne geçenler, dini hükümlerle amel etme gayretinde olan “tevbekârlar, abitler, salihler, verâ, takvâ ve ihsan sahipleridir.” Bunlar arasında öne çıkanlar, dünyayı önemsemeyen zahit, onun kusurlarını bilen ârif ve yaşamında ahireti hesaba katan, onunla ilgili ilimlerde derinleşendir.²⁵ İhvân, bu tasnifini şu ifadelerle temellendirmeye çalışmaktadır: “Allah, onları evliyâullâh, ûlû'l-elbâb, ûlû'l-ebsâr ve ûlû'n-nühâ şeklinde adlandırmıştır...”²⁶

Anlaşıldığı üzere İhvân, bu görüşlerini bazı Kur'ân ayetleri ile temellendirmeye çalışmaktadır.²⁷ İhvân'ın konuyla ilgili görüşlerini hem akli hem de nakli verilerle kanıtlama çabası, onların din ile felsefeyi uzlaştırma niyetine dayanmaktadır.²⁸

Avam Sınıfından Havas Sınıfına Geçebilmek için Gereken Asgari Şartlar

İhvân, sınıflar arası geçişin imkân dahilinde olduğunu savunmaktadır. Örneğin teorik ve pratik yetkinlikte değişikliğine bağlı olarak her zaman avam sınıfında havas sınıfına geçmek veya havas sınıfından avam sınıfına düşmek mümkündür. Dolayısıyla bir kere havas sınıfına geçenler, artık ölüme kadar kendilerini sağlama almış olmazlar. Eğer teorik ve pratik yetkinliklerini koruma adına sürekli çaba içinde olmazlarsa kolay bir şekilde avam tabakası içine düşebilirler. İhvân, bu anlamda şöyle bir örnek vermektedir: Toplumun yönetici olan melik/kral ve onun yardımcıları ile dostlarından oluşan sınıfının ahlâk ve karakterleri, sıradan insanlardan oluşan avam tabakasınınkinden farklılık arz eder.

Ali Çetinkaya, c. I (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 33; İhvân-ı Safâ, “30. Risâle: Lezzetlerin Nitelikleri, Hayatın ve Ölümün Hikmeti ile Bunların Mahiyetlerine Dair,” içinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Murat Demirkol, c. III (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 75-76; İhvân'ın konuyla ilgili iddialarına dair detaylı değerlendirme için bk. Taş, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi*, 164-65.

²⁵ İhvânü's-Şafâ, “er-Risâletü't-Tâsi' a: fî Beyâni'l-Ahlâk ve Esbâbi İhtilâfihâ ve Enva' i ' İlelihâ,” içinde *Resâilu İhvânî's-Şafâ*, c. I (Beyrut: Dâru'l-İslamiyye, 1992), 356; İhvân-ı Safâ, “9. Risâle: Ahlakın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Hastalıklarının Çeşitleri,” içinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. İsmail Çalışkan ve Enver Uysal, c. I (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 243-44.

²⁶ İhvânü's-Şafâ, “er-Risâletü't-Tâsi' a,” 356.

²⁷ Söz konusu ayetler için bk. Yûnus 10/62; Bakara 2/269; el-Haşr 59/2; Tâhâ 20/54. İhvân, bu ayetlerin dışında ayrıca şu ayetleri de kanıt olarak sunmaktadır: el-Mücâdele 58/11; ez-Zümer 39/9; es-Secde 32/16; es-Sâd 38/47; el-Hicr 15/42.

²⁸ Taş, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi*, 33 vd.

Dolayısıyla belli bir eğitim ve bilgilendirme yapılmadan, belli âdâp ve ilkelere uyulmadan avam kesiminden kimse kralın/melikin meclisine alınmaz. Aynı şekilde gökler alemindeki cennetlere, oradaki meleklerin meclisine katılmak isteyenlerin de hazırlık yapmaları ve oraya lâıyk hale gelmeleri gerekir. Örneğin kötülüklerden arınıp bilgi, inanç, görüş, kanaat, amel ve ahlâklarını düzeltmeleri gerekir.²⁹

İhvân'ın bu söylemleri, onların toplumsal sınıflar arası geçişe imkân tanıyan bir düşüncede olduklarını göstermektedir. Hatta muhataplarına, seçkinler sınıfına geçmenin yollarını açıklayarak onları bu konuda teşvik etmektedir. Bu söylemler, aynı zamanda onların din ile felsefeyi uzlaştırma çabalarını yansıtmaktadır. Zira verdikleri örnek, bir yandan akıl/mantık yürütmeye dayanmakta, diğer yandan onların ahiret hayatıyla ilgili inançlarını esas almaktadır.

Batın ve Zâhir Algısı Bakımından Avam ile Havas Arasındaki Farklar

İhvân'a göre avam ile havas arasındaki farkların başında, zahir ile batın algı ve anlayışları gelmektedir. İhvân'ın düşüncesine göre var olan her şey, zahir ve batın olmak üzere iki yönlüdür. Zahir taraf, kabuk, yani dış kısmı temsil eder. Batın taraf ise öz, yani cevheri temsil eder. İhvân, dinin de zahir ve batın olmak üzere iki yönlü olduğunu savunur. Onlara göre dinin zahir tarafı, açık olan hükümler ve uygulamalardır. Bunlara inanmak ve onlarla amel etmek, özellikle avam için uygundur. Batın olan taraf ise bu hüküm ve uygulamaların sırlarıdır. Bunları da ancak havâs ve ilimde derinleşenler bilir.³⁰

Bu söylemler, İhvân'ın avam ile havas arasındaki ayrıma dayalı düşüncelerine ışık tutmaktadır. Nitekim zahir ile batın anlayışlarını dile getirirken avam kesimin anlama kavrama yeteneği bakımından batını hakikatleri idrak etme yeteneğinden yoksun olduğunu, bu nedenle sadece zahir ile ilgilenmek ve yetinmek durumunda kaldığını belirtmektedirler. Buna karşılık havas kesimin anlama ve kavrama seviyesi bakımından yetkin olduğunu, bu nedenle zahirle ilgilenme ve onunla yetinme yerine batını hakikatlerle ilgilendiklerini ve onlarla hakikate ulaşabildiklerini iddia ettirmektedir. İhvân'ın zahir ile batın bağlamındaki düşüncelerine sonraki başlıklar altında da değinileceği için şimdilik bu değerlendirme ile yetinelim.

Bilgiye Ulaşma Yolları Bakımından Avam ile Havas Arasındaki Farklar

İhvân, bilgi türlerini geçmişte olanlar, şu anda olanlar ve gelecekte olacılara dair bilgiler olmak üzere üç kısma ayırmaktadır. İhvân'a göre bu bilgilere ulaşma yolları da üç türdür. Geçmişte olanların bilgisine ulaşma yolu, duyum ve haberlerdir. Şimdiki zamanda olanları bilmenin yolu, duyumsama ve tecrübe etmedir. Gelecekte olacakları bilmenin yolu ise akıl yürütmedir. İhvân, üçüncü yolun, birkaç türe ayrıldığını söyler ve örnekendirir. Onlara göre bunların en şerefli, kalbe gelen işaretler, ilham ve vahiydir. İhvân, bu yolu, Allah'ın, seçkin kılmak istediklerine yönelik bir ikramı³¹ olarak tabir etmektedir.

²⁹ İhvânü's-Şafâ, "er-Risâletü't-Tâsi' a," 334-35.

³⁰ İhvânü's-Şafâ, 328-29.

³¹ İhvânü's-Şafâ, "er-Risâletü's-Sâliye: el-Mevsûmetu bi'l-Uşrunümyâ fi'l-'İlmî'n-Nücûm ve Terkibi'l-Eflâk," içinde *Resâilu İhvânü's-Şafâ*, c. I (Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992), 153-54; İhvân-ı Safâ, "3. Risâle: Astronomi-Astroloji ve Kürelerin (Gök Cisimlerinin) Oluşumu Hakkında," içinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Elmin Aliyev, c. I (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 108-9.

İhvân, başka bir risalelerinde, Allah'ın birtakım ihsanlarının, herkesi değil sadece havas olan kullarını kapsadığını savunur. Ancak bu ihsanların da karşılıksız olmayıp onların özel gayret, emek ve güzel amellerine karşılık olduğunu vurgular. İhvân'a göre bu durum, adaletsizlik değildir. Bilakis Allah'ın adalet ve insafının gereğidir.³² İhvân, başka bir risalelerinde bu ayrıcalıklı bilgilerin neler olduğunu da dile getirmektedir. Onlara göre Allah'ın peygamberler ve seçkin kullarına verdiği ayrıcalıklar, onlara ilham etmek, başlangıç (mebde) ve sonu (meâd), yeniden diriliş ve ahiret hayatına hazırlık yollarını açıklamaktır.³³

Bu söylemlerden anlaşıldığına göre İhvân, bilgi tasnifi ve bilgiye ulaşma yolları konusunda rasyonel bir tutum, dolayısıyla bilimsel olarak nitelendirilebilecek bir yaklaşım sergilemektedir. Fakat gelecekte yaşanacaklara dair bilgilere ulaşma yolu olarak gösterdiği, “akletme,” yani akıl ve mantık yürütme, düşünme, tefekkür etme gibi eylemlerin içeriklerini izah ederken dinî inanç, itikat, duygu ve hassasiyetleri devreye koymaktadır. Nitekim “kalbe gelen düşünceler (havâtır), vahiy ve ilham” yollarını da “akletme” yöntemi içine dahil etmekte, hatta bu yolu, “en üstün yol” olarak takdim etmektedir.

İhvân, bir yandan bu yolla elde edilen bilgilerin birtakım çabalarla keşfedilecek bir yol olmadığını, yani kesbî değil Allah tarafından seçkin kılmak istediği havas kullarına bahşettiği bir yol olduğunu iddia etmektedir. Öte yandan bu yolu bulan, bu yol sayesinde hakikatlere ulaşanların, özel birtakım çabaları, teorik ve pratik eylemleri nedeniyle Allah'ın bu lütfunu mazhar olduklarını iddia etmektedir. Dolayısıyla İhvân'ın düşüncesine göre bu yolla elde edilen hakikatler, her ne kadar Yüce Allah'ın bir lütfu veya bağışı olsa da o lütuf veya bağışa mazhar olmak için özel olarak hem teorik hem de pratik olarak kemâle erme yolunda birtakım çaba ve gayret göstermek gerekmektedir. İhvân, peygamberleri, irfan ehli olarak kabul ettiği ârifleri ve doğal olarak kendilerini de bu grubun içinde saymaktadır.³⁴

İhvân'ın bu söylemlerinde dikkat çeken hususlardan biri de Allah'ın seçkin kılmak istediği kullarına ulaşma imkânı verdiği bilgilerin mahiyetine dair ifadelerdir. İhvân'ın ifadelerine göre bu bilgiler, başlangıç (mebde) ve son (meâd), yeniden diriliş ve ahiret hazırlık yollarıdır. İhvân'ın “özel bilgiler” olarak adlandırdığı bilgilerin, dünyevî mal, makam, mevki, siyaset, zevk, eğlence ve çıkarlarla ilgili olmaması, onların din ile felsefeyi, akıl ile vahiy uzlaştırma çabalarıyla uyumlu görünmektedir.

Ahlâkî Karakter ve Fiiller Bakımından Avam ile Havas Arasındaki Farklar

İhvân, bedenlerdeki nefislerin türlerini, ahlâk, huy ve seciyelerini anlatırken yaşadıkları dönem ve toplumdaki sosyal sınıfları örnek vermektedir. Örneğin nefsin/kişinin fiillerinden bir kısmını toplumun en üst tabakasını oluşturan aristokratların ve yönetici konumundakilerin fiillerine, bir kısmını ticaretle, ihracat ve ithalat işleriyle uğraşanların fiillerine benzetirler. Yine bir kısmını fitne- fesat ve bozgunculuk yapanların fiillerine, bir kısmını meliklerin ve halkı için savaşan askerlerin fiillerine, bir kısmını ise toplumda adaleti tesis etmeye çalışan hâkimlerin ve arabulucuların fiillerine benzetirler.

³² İhvânü's-Şafâ, “er-Risâletü't-Tâsi'a,” 343-44.

³³ İhvânü's-Şafâ, 384.

³⁴ İhvânü's-Şafâ, 335; Ayrıca bk. İhvânü's-Şafâ, “er-Risâletü's-Selâsin,” 78.

Ardından bu fiillerden her birinin hangi toplumsal tabakaya denk düştüğünü açıklamaktadırlar.³⁵

İhvân'ın toplumdaki insanları, karakterleri ve fiilleri bakımından avam, havas ve arada kalanlar olmak üzere çeşitli gruplara ayırması ve muhataplarını ikna etme amacıyla o dönemin toplumsal yaşamındaki farklı sosyal grupları örnek vermesi dikkat çekmektedir. Kanaatimize göre İhvân'ın bu metodu, düşüncelerinin kolayca anlaşılmasında ve muhatapları çabuk ikna etmelerinde, dolayısıyla cemaatlerinin mevcut üyelerini koruma, onları besleme ve cemaatlerine yeni üyeler kazandırma adına çok etkili olmuştur. Aynı şekilde risalelerinde uyguladıkları bu metodun, risalelerin günümüze kadar ulaşmasına da vesile olduğu söylenebilir.

Abbâsî Halifesi *el-Muktafi li'Emri'l-Lâh döneminde*, 1150 yılında İbn Sinâ'nın eserleriyle birlikte İhvân-ı Safâ Risalelerinin de Bağdat'ta toplatılarak yakıldığı rivayet edilmektedir.³⁶ Bu durumun, İhvân'ın etkisini azaltmaya neden olduğu söylenebilir. Ancak, onların risaleleri aynı zamanda farklı beldelerde ikamet eden mensuplarına yönelik bir eğitim programı oldukları için risaleler, çoğaltılarak farklı beldelere gönderilmiştir. Bunun yanı sıra Endülüslü âlim el-Mecrîti tarafından da risalelerin bir nüshasının Endülüs'e götürüldüğü nakledilmektedir.³⁷ Dolayısıyla toplatılıp yakılan risalelerin Bağdat merkez, belki de çevre muhitlerdeki mescit, cami ve kütüphanelerdeki risalelerle sınırlı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bu yakılma eyleminin risalelerin günümüze ulaşmasında ciddi bir etki engel teşkil etmediği sonucuna varılabilir.

Avam ile Havasın Karakter ve Yeteneklerinin Oluşumunda Gök Cisimlerinin Etkisi

İhvân, ay üstü alemde yer alan gök cisimlerinin yakınlık-uzaklık, hareket ve konumlarına bağlı olarak yeryüzündeki oluş ve bozuluş (kevn-u fesâd) sürecini etkilediğini iddia etmektedir. Bu bağlamda söz konusu olgunun, bütün yönleriyle insan bireylerini de etkilediğini savunmaktadır.³⁸ Örneğin Mars, Venüs ve Merkür'ün etkisinde olanların sanatsal yetenek kazanmaya müsait olduğunu; buna karşılık Güneş, Satürn, Jüpiter, özellikle de Ay'ın etkisinde olanların sanatsal yetenek kazanmaya fazla elverişli olmadıklarını iddia eder.³⁹

³⁵ İhvân-ı Safâ, "23. Risâle," 267.

³⁶ Uysal, "İhvân-ı Safâ," 5.

³⁷ Ömer Mahir Alper, "Mecrîti," içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 278-79; Uysal, "İhvân-ı Safâ," 5.

³⁸ İhvânü's-Şafâ, "er-Risâletü'l-Hâmiseti ve'l-İşrîn: fi Muskatî'n-Nutfe," içinde *Resâilu İhvânî's-Şafâ*, c. II (Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992), 432 vd.; İhvân-ı Safâ, "25. Risâle: Spermin Düştüğü Yere Dair," içinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. İsmail Çalışkan, c. II (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 301 vd.

³⁹ İhvânü's-Şafâ, "er-Risâletü's-Sâmine: fi's-Senâi'il-'Ameliyyeti ve'l-Garezi Minhâ," içinde *Resâilu İhvânî's-Şafâ*, c. I (Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992), 291; İhvân-ı Safâ, "8. Risâle: Pratik Sanatlar ve Amaçları Üzerine," içinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Enver Uysal, c. I (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 197; Ayrıca bk. İhvânü's-Şafâ, "er-Risâletü'l-Hâmiseti ve'l-İşrîn," 436-37; İhvân-ı Safâ, "25. Risâle," 303.

Bu anlamda İhvân, insanların bazı yeteneklere sahip olma istidat ve yeteneğinin, kendilerinden kaynaklanmadığı düşüncesindedir. Zira İhvân, genel anlamda insanların huy ve karakterlerinin oluşumunda içinde yaşadıkları doğal çevre, iklim ve beslenme kaynaklarının doğrudan etkili olduğunu savunmaktadır.⁴⁰ İhvân'ın, bu düşüncesini temellendirebildiğini söylemek mümkün değildir. Ancak onların bu konuda kaderci bir tutum sergilemediğini, insanın alacağı eğitim ve göstereceği çabayla avam tabakasından havas tabakasına geçebilme imkânını savunduğunu vurgulamak ve bu haklarını teslim etmek yerinde olacaktır.

Bâtıl İnanç ve Çarpıtmalardan Etkilenme Bakımından Avam ile Havas Arasındaki Farklar

İhvân, ahlâkî karakterin oluşumu bağlamında sürekli tekrarlanan günlük alışkanlıkların, kişide yerleşik bir karakter oluşturup güçlendirdiğini, dolayısıyla avam tabakasıyla birlikte yetişenlerin, onların karakterine sahip olacağını savunmaktadır.⁴¹ İhvân, hayvanların insanlar aleyhinde açtıkları davayı konu edinen ünlü hikâyesinde,⁴² “cinler, vesvese verme, çarpma gibi çeşitli yollarla insanlara zarar vermektedir”⁴³ gibi batıl inançlar konusunda, avam olarak nitelenen kesimin çok daha çabuk etkilendiklerini belirtmektedir. Yine aynı hikâyede müneccim ve sihirbazların çarpıtma, vehme düşürme ve aldatma çabalarından en fazla avam tabakasının etkilendiğini dillendirmektedir.⁴⁴

İhvân, Hz. Muhammed'in vefatından sonra Müslümanlar arasında yaşanan fikhî ve siyasi görüşlere dayalı vakalara değinirken başta Peygamberin aile fertlerine (ehl-i beyt) olmak üzere yapılan zulümlere işaret etmektedir. İhvân, bu zulümleri yapanların, kendilerini temize çıkartmak, sorumluluk ve kınamadan kurtulmak için özetle şu mazeretlere sığındıklarını ifade etmektedir: “Her şey Allah'ın kaza, kader ve hükmüyle gerçekleşti. Kimse Allah'ın hükmünü geçersiz kılmaya güç yetiremez... Bunu inkâr eden kafir olur.”⁴⁵

İhvân'a göre onların işledikleri kötülükleri duyan sıradan insanlar, yani avam tabakası, bu sözlerden etkilenerak sakinleşmişlerdir. Ancak İhvân, bu sözlerin amacının Allah'ın kaza, kader ve hükmüne dair inancı dile getirmek olmadığını, bilakis yaptıkları zulme kılıf uydurma çabası olduğunu iddia eder.⁴⁶

⁴⁰ Nusret Taş, “İbn Haldun'un Mukaddime Adlı Eserindeki Teorilerin, İhvân-ı Safâ Risâleleri'nden İntihal Olduğuna Dair İddia,” içinde *Sosyal Bilimlerde Seçme Konular-7*, ed. Sadettin Paksoy ve Hasan Çiftçi (Ankara: İKSAD Publishing House, 2022), 267-95.

⁴¹ İhvân-ı Safâ, “23. Risâle,” 267.

⁴² Taş, *İnsanlar Efendi, Hayvanlar Köle midir?*

⁴³ İhvânü's-Şafâ, “er-Risâletü's-Sâniyeti ve'l-'İşrin: fi Keyfiyeti Tekvini'l-Hayvânât ve Eşnâfihâ,” içinde *Resâilu İhvânî's-Şafâ*, c. II (Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992), 223; İhvân-ı Safâ, “22. Risâle: Hayvanların ve Hayvan Türlerinin Yaratılış Şekline Dair,” içinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Murat Demirkol, c. II (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 167.

⁴⁴ İhvânü's-Şafâ, “er-Risâletü's-Sâniyeti ve'l-'İşrin,” 349-50; İhvân-ı Safâ, “22. Risâle,” 241.

⁴⁵ İhvân-ı Safâ, “31. Risâle: Dillerin, Yazı Şekillerinin ve İbarelerin Farklı Olmasının Sebeplerine Dair,” içinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Ali Avcu, c. III (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 136-37.

⁴⁶ İhvân-ı Safâ, 136-37.

Risalelerde yer alan bu ve benzeri ifadelerden anlaşıldığına göre İhvân, avam tabakasından genel olarak anlama kavrama seviyesi düşük kesimleri kastetmektedir. Özel olarak da sadece zahir veya görünür ya da somut verilerle ikna olabilen başta çocuklar, kadınlar, köleler ve akı kıt olanları kastetmektedir. İhvân'a göre bu sınıf, tahkik etme yeteneğinden ve soyut düşünme becerisinden yoksundur. Bu nedenle batıl inançlardan, hurafelerden ve iyi niyetli olmayan hakikatleri çarpıtma girişimlerinden çabuk etkilenirler.

Kanaatimize göre İhvân, “avam” olarak tabir ettiği kesimleri aşağılama niyetinde değildir. Anlaşıldığına göre İhvân, kendilerine göre itiraz edilmez bir hakikati dile getirme niyetindedir. Dolayısıyla İhvân'ın bu düşünceleri tartışılabilir, eleştirilebilir hatta reddedilebilir. Ancak onların avam olarak adlandırdıkları toplumun bir kesimini aşağılamaya çalıştıkları söylenemez.

Güzellik ve Estetik Anlayışları Bakımından Avam ile Havas Arasındaki Farklar

İhvân, güzel konuşma (belâgat) ile ilgili görüşlerini açıklarken hem avam tabakasından kastının kimler olduğuna hem de onların algı ve tutumlarına değinmektedir. İhvân'a göre sadece görünen zâhiri, somut verilerle ikna olan avam kesim, dünyevî haz, lezzet ve duyusal şehvetlere bağlandıkları için anlamlarının hakikat içerip içermediğine bakmaksızın belâgati; güzel ses, tatlı konuşma ve açık söz olarak algılamaktadır. Oysa bunların bir kısmı, akı kıt olanları oyalayan birtakım hezeyanlardan ibarettir.⁴⁷ İhvân, böyle bir anlayışta olan avam tabakası arasında başta haşviyye⁴⁸ olarak adlandırdığı grubu, yani sadece görünür olan zâhiri anlamlarla uğraşan kesimi saymaktadır. Bunun yanı sıra çocuklar, kadınlar, kıt akıllılar, deliler ve sarhoşları da saymaktadır.⁴⁹

İhvân'ın bu söylemleri, bir bakıma avam tabakasıyla kastettiği kesimlerin kimler olduğunu ortaya koymaktadır. Burada özel olarak kadınlara yer vermelerinin gerekçeleri, bağımsız bir çalışma konusu olarak ele alınmayı gerektirdiği için konuyla ilgili detaylı değerlendirmelere giremiyoruz.

İhvân, avam ile havas kesimin güzel ve estetik anlayışlarıyla ilgili başka bir risalelerinden özetle şu görüşleri dile getirmektedir. “Avam kesim, güzel bir şey veya süslü bir kişi gördükleri zaman ona bakmaya ve yakın olmaya, onu düşünmeye heveslenirler. Havas insanlar ise sağlam bir sanat veya süslü bir şahıs gördükleri zaman onu meydana getiren hikmetli zata, onu yaratan ilim sahibine, onu şekillendiren merhametli zata özlemle yönelir, ona bağlanır ve onda huzur bulurlar. Ayrıca teorik ve pratik işlerinde onu örnek almaya, ona benzemeye çaba sarf ederler.”⁵⁰

İhvân'ın bu bakış açısının hem akla hem de vahye uygun düştüğünü söylemek mümkündür. Zira akıl, her zaman asıl faili hesaba katmayı gerekli kılmaktadır. Aynı şekilde vahiy de varlık alemindeki her şeyin arka planında yer alan asıl faile dikkat çekmektedir. Bu anlamda İhvân'ın avam ve havasa dair bu değerlendirmesinin yerinde bir değerlendirme olduğunu söyleyebiliriz.

⁴⁷ İhvânü's-Şafâ, “er-Risâletü'l-Vâhdeti ve's-Selâsin: fî 'İlel'l-İ'tilâfi'l-Lügâti ve Rûsûm'l-Huţûti ve'l-İbârât,” içinde *Resâilü İhvânî's-Şafâ*, c. III (Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1992), 119.

⁴⁸ Yurdagür, “Haşviyye”.

⁴⁹ İhvânü's-Şafâ, “er-Risâletü'l-Vâhdeti ve's-Selâsin,” 119.

⁵⁰ İhvânü's-Şafâ, “er-Risâletü's-Sâbi'ati ve's-Selâsin,” 284-85; İhvân-ı Safâ, “37. Risâle: Aşkın Mahiyetine Dair,” içinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. H. İbrahim Şimşek ve Yalçın Atalık, c. III (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 229-30.

Havas Kesimin Her Bildiklerini Avam Kesimle Paylaşmama Tutumu

İhvân, genel anlamda seçkin davranmakta, her bilginin herkesle paylaşılması; bununla birlikte hak edenlerden de ihtiyaç duydukları bilgilerin saklanılmaması gerektiğini savunmaktadır. Risalelerin tanıtımı mahiyetine olan “Fihrist Risalesi”nde yer aşağıdaki ifadeler, onların bu tutumunu yansıtmaktadır:

“İşte bu risâlelere ve er-Risâletü'l-Câmiaya sahip olan kimseye de böylesi gerekir. Onları, ehli olmayan ve ilgi göstermeyen kimselere vermek suretiyle, onların değerini düşürmemeli, ama değerini bilenlere engel olarak, hak edenleri onlardan uzaklaştırarak da risâlelere zulmedilmemelidir. İlim yolcusu, edebi tercih eden, hikmetleri seven, özgür, iyi ve doğru, hedefi gören, olgunlaşmayı arzulayan herkes bu risâleleri tanıtır. Onları koruma, gizleme ve açıklama konusunda olabildiğince dikkatli olunmalı, onları en güzel şekilde korumalıdır. Onları sadece hak edenlere vermek ve hak edenleri onlardan mahrum etmemek suretiyle, risâleler konusunda emanet hakkı yerine getirilmelidir...”⁵¹

İhvân, elli ikinci risalelerinde de bu tutumlarını destekleyen şu ifadeleri kullanmaktadır:

“İlmi ehli olmayan ve değerini bilmeyen kimseye bolca vermemiz nasıl uygun değilse aynı şekilde danışan ve arayan kimseyi ondan alıkoymamız ve hak edene cimrilik etmemiz de caiz ve helal değildir. Değerli kardeşlerimizden (İhvân) bu risaleleri elde eden herkesin layık olan kimseye bunlardan kavrayışına yakın olan ve onun işine yarayacağını veya mertebesine uygun olduğunu bildiği şeyleri “Fihrist Risalesi”nde yaptığımız sıralamaya göre tedrici olarak iletmesi gerekir.”⁵²

İhvân’a göre ilimde derinleşen seçkin (havas) filozoflar, bütün sır ve işaretlerin hakikatlerini bildikleri için fazla açıklamaya ihtiyaç duymazlar. İhvân, bu iddiasını anlamları açık olmayan, genel olarak müteşabih olarak adlandırılan bazı ayetlerde geçen bazı ifadeleri örnek olarak vermektedir.⁵³ İhvân’a göre Kur’ân’da yer alan, örneğin anlamları açık olmayan bazı surelerin başlarındaki kesik harfler gibi ifadelerin arkasında, avam ve cahillere, özellikle de ahir zamanda açılması uygun olmayan birtakım sırlar vardır. Bu amaçla şeylerin hakikatleri, avam insanların anlayışına uygun olmayan bir elbise ile örtülüdür. Fakat seçkinler (havas) ve filozoflar, bundaki amaç ve hakikati bilirler. Ancak “İlmi cahillere veren onu zayi eder. Hak edenlerden alıkoyan zulmeder.” ilkesine uyararak onu kötülerden ve bedevilerden gizlerler.”⁵⁴

İhvân, başka bir risalesinde benzer bir görüş ortaya koymaktadır. Onlara göre Arapça alfabedeki şemsî ve kamerî harflerle⁵⁵ ilgili hükmün arka planında sadece Allah’ın ihlaslı kulları olan havas kesimin bilmesi caiz olan bir sır vardır.

⁵¹ İhvân-ı Safâ, “Fihrist Risâlesi,” 29.

⁵² İhvân-ı Safâ, “52. Risale: Sihir, Büyü ve Göz Değmesinin Mahiyeti Hakkında,” içinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Murat Demirkol, c. 4 (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 215.

⁵³ İhvân’ın örnek olarak verdiği bazı ayetler: en-Neml 27/16. el-Kalem 68/1. et-Tür 52/11. el-İsrâ 17/1. el-Kasas 28/30. et-Tîn 95/1. et-Tekvîr 81/1. Âl-i İmrân 3/133. Hud 11/119. Yasin 36/78...

⁵⁴ İhvânü’ş-Şafâ, “er-Risâletü’ş-Şâniyeti ve’l-‘İşrîn,” 243-44.

⁵⁵ <https://arapcaokulu.com/index.php/en/component/content/article/2-arapca-anasayfa/17-semi-kameri-harfler> Erişim Tarihi: 15.02.2025.

İhvân'ın iddiasına göre bu sırları açıklamak uygun değildir. İhvân, şu ifadeyi kullanmaktadır: “Zira bilgiler ve peygamberler bize izin vermemiştir. Temiz bir kalbi, arınmış bir nefsi ve temiz bir ahlâkı olan kişi için anlattıklarımız yeterlidir.”⁵⁶

İhvân'ın bu seçkinici tutumu, genel olarak filozoflarda özel olarak da mutasavvıflarda rastlanan bir tutumdur. Örneğin Gazzâlî de birçok eserinde aynı gerekçelerle benzer bir tutumu sergilemektedir.⁵⁷ Gazzâlî'nin bu hassasiyetine rağmen İbn Rüşd tarafından bu konularda dikkatli davranmamakla, avamdan saklanması gereken bilgileri yazdığı eserler yoluyla herkesle paylaşmakla eleştirilmiştir.⁵⁸ İbnü'l-Nedim, eski dönemlerde hikmetin/felsefenin ehil olmayanlara yasak olduğunu, filozofların sadece ehil olanlara felsefeyi öğrettiğini aktarmaktadır.⁵⁹

İhvân'ın “bu sırları açıklamak caiz değildir” veya “bunun için bize izin verilmemiştir” gibi sözleri, onları Sûfilere benzer bir tutuma sevk etmiş durumdadır. Buna karşılık onların avam tabakasından çıkıp havas tabakasına geçme anlamında özel olarak teşkilat/cemaat mensuplarına, genel olarak da tüm risale okurlarına yaptıkları bazı tavsiyeler, onların bu konuda çok da tutucu davranmadıklarını göstermektedir. Örneğin söz konusu tavsiyelerden biri özetle şöyledir: “Hayatta karşılaştıklarınızla ilgili tecrübe ve gözlemlerden yararlanın. Ayrıca risalelerimizde Allah'ın seçkin (havas) kulları olan peygamberlere, Allah dostlarına (evliya) ve salih kullara dair anlattığımız hikâyeleri, onların güzel ahlâkı, âdil yaşam tarzı ve güzel davranışları üzerine düşünün. Onları örnek alın ve onların yollarına tabi olun.”⁶⁰ Risalelerde çokça yer alan bu tür tavsiyeler, İhvân'ın ilimlerini, tecrübe ve birikimlerini özellikle “kardeşlerimiz” olarak andıkları cemaat/teşkilat mensuplarından çok da saklama ihtiyacı hissetmediklerini göstermektedir.

Vahyin Dilinin Tüm Sınıfları Hesaba Katan Sembolik Bir Dil Olma İddiası

İhvân, ahiret hayatının sadece ruhanî olacağını savunmaktadır. Onlara göre uhrevî hayatta cismanî olan bedenler olmayacak. Buna karşılık nefisler, bedensiz bir şekilde varlıklarını devam ettirecekler. Bu anlamda ödül ve cezalar da ruhanî olacaktır. Dolayısıyla Kur'an'da uhrevî hayata dair cismanî anlatım ve tasvirlerin tamamı, mecaz, sembol ve remizlerdir. Zira Peygamber'in muhatapları arasında toplumun tüm kesimleri vardır. Diğer bir ifadeyle Peygamber'in davetine hem avam hem havas hem de bu iki grup arasında yer alanlardan oluşan toplumun tüm kesimleri muhataptır. İhvân, “Muttakilere vaat olunan cennetin misali şöyledir...”⁶¹ anlamındaki ayeti kanıt olarak göstermektedir.

⁵⁶ İhvânü's-Şafâ, “er-Risâletü'l-Erbe'in,” 382; İhvân-ı Safâ, “40. Risâle: Nedenler ve Nedenlilere Dair,” içinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Ali Durusoy, c. III (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 310.

⁵⁷ Gazzâlî, *İhyâ*, 2002, I:96; Gazzâlî, *Mişkât*, 14-15.

⁵⁸ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*, çev. Kemal Işık ve Mehmet Dağ (Samsun: OMÜ Basım Evi, 1986), 192 vd.; Kılıç, “Filozofların Hakikat Arayışı,” 117-18.

⁵⁹ Muhammed b. İshak en-Nedim, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 784.

⁶⁰ İhvânü's-Şafâ, “er-Risâletü't-Tâsi'a,” 286-87.

⁶¹ Muhammed 47/15.

Onlara göre bu ayet, uhrevî hayatta karşılaşılabilecek olan ödül ve ceza ya da nimet ve azaplarla ilgili ifadelerin teşbih ve temsil nitelikli olduğunu göstermektedir.⁶²

İhvân, konuyla ilgili görüşlerini kanıtlamak için daha ileri bir adım atmaktadır. Onların iddiasına göre Hz. Muhammed, çöl halkından okuma-yazma bilmeyen (ümmî) bir kavme gönderilmişti. Bu kavim, eğitimsiz olduğu için uhrevî hayattan da dünyevî nimetlerden de habersiz idi. Bu nedenle Hz. Muhammed, kavranmasını ve tasavvurunu kolaylaştırmak ve onları buna teşvik etmek için cennet nimetlerini daha çok cismanî şekilde tasvir etmiştir. İhvân, buna karşılık kendi muhataplarının ilimde derinleşmiş, kavrama yetenekleri gelişmiş, felsefi riyazetlerle yetişmiş bir topluluk olduğunu, bu nedenle risalelerinde ilâhî kitapların sırlarını araştırıp onların anlamlarını açıkladıklarını iddia etmektedir.⁶³

İhvân, bu söylemi ile kendi cemaatlerinin fertlerini anlama kavrama seviyeleri bakımından Hz. Muhammed'in muhataplarıyla kıyaslamaktadır. Bunun neticesinde de birinci derecede muhatapları olan cemaatlerinin/teşkilatlarının mensuplarını soyut düşünme, anlama ve kavrama seviyesi bakımından daha üst düzeyde görmektedir.⁶⁴ Konunun sınırları dışına çıkmamak için İhvân'ın bu söylemlerinin, hakikati içerip içermemesine dair tartışmalara girilmemiştir. Bununla birlikte İhvân'ın bu söylemlerini, onların avam ile havas tabakasına dair düşüncelerini yansıtan ilginç bir örnek olarak değerlendirmek mümkündür. Anlaşıldığına göre avam ile havas konusundaki düşüncelerinin haklılığı konusunda o kadar emindirler ki kendilerini ve cemaatlerinin mensuplarını, Hz. Muhammed'in muhataplarıyla kıyaslamaktan ve soyut düşünme yeteneği, dolayısıyla anlama kavrama yeteneği bakımından daha üstün görmektedirler.

İhvân, bazen ihtilaflara yol açan vahyin lafızlarını anlama problemine değinirken özetle şu görüşleri dile getirmektedir. Peygamberliğin özelliklerinden birisi de avam, havas ve bu ikisi arasında yer alan muhataplarına dair hükümleri ayrıntılı bir şekilde açıklamaktır.⁶⁵ İhvân, bu gerekçeye dayalı olarak herkesin lafızları, kendi kavrayış, zekâ ve tabiatının saflığı ölçüsünde iyice anlayıp kavramasını sağlama amacıyla Hz. Muhammed'in, ilâhî vahye dayalı kitapta müşterek, müteradif/eşanamlı, zıt, benzer ve türemiş olan lafızların hepsini kullandığını söyler.⁶⁶

Burada “peygamberler, vahyi melek vasıtasıyla alırken sadece anlam olarak mı alır, dolayısıyla lafza dökerken kendi inisiyatifini mi kullanır? Yoksa hem anlam hem de lafız olarak mı alırlar?” gibi sorulara dayalı tartışmalara girmeyeceğiz. Zira bu tartışmalar, konumuzun sınırlarını aşmaktadır. Ancak İhvân'ın, vahyin lafızlarının anlamları üzerine yaşanan ihtilafları, muhataplar arasında avam ve havas olarak nitelendirilebilecek farklı anlama ve kavrama seviyesinde insanların varlığı bağlamında değerlendirmesini rasyonel bir yaklaşım olarak değerlendirmekteyiz.

⁶² İhvân-ı Safâ, “30. Risâle,” 75.

⁶³ İhvân-ı Safâ, “30. Risâle,” 75-76.

⁶⁴ Taş, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi*, 164-65.

⁶⁵ İhvân-ı Safâ, “42. Risâle: Mezhepler ve Dine Dair,” içinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Metin Özdemir, c. III (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 395.

⁶⁶ İhvân-ı Safâ, 390.

Metafizik Alanla İlgili Sorularda Avam ile Havasa göre Değişen Cevaplar

İhvân; “Âlem yok iken Allah neden onu yarattı?” “İnsan, mevcut suret/şekil dışında daha sağlam ve daha düzgün bir surette/şekilde yaratılamaz mıydı?” gibi sorulara verilebilecek cevapları gündemine almakta ve bu bağlamda özetle şu ifadeleri kullanmaktadır: “Her bir sorunun birçok cevabı olabilir. İnsanlar avam ve havastan oluştuğu için her cevap, her soru için uygun değildir.”⁶⁷

İhvân’ın gündeme getirdiği bazı sorular ve bu sorulara verilebilecek en uygun cevaplar bağlamında muhatapların anlama ve kavrama seviyesinin, yani avam veya havas olma durumlarının dikkate alınması gerektiğine dair görüşleri, kayda değerdir. Zira bu görüşlerinin geçerliliğini, her birimiz, örneğin çocuklar üzerinde tecrübe etme imkânına sahibiz. Nitekim küçük çocukların sorularına cevap verirken onların anlayabilecekleri bir dille, olabildikçe basit ve somut şekilde cevaplar vermeye çalışırız. Diğer bir ifadeyle kanıtlara dayalı, soyutlayıcı, genelleyici ve detaylı cevaplardan sakınıyoruz. Zira bu tür cevapların, onların kafalarını daha fazla karıştıracaklarını biliriz. Bu nedenle İhvân’ın avam olarak adlandırdığı anlama ve kavrama seviyesi düşük yetişkinler için de çocuklara anlatır gibi anlatmak gerektiğine dair görüşlerini, değerli bulmaktayız. Ancak İhvân’ın vahyin dilinde avam tabakasının anlama seviyesine indirgendüğünü iddia ettiği bazı konularla ilgili iddiaları, konuyu basit bir dille anlatma değil, tamamen sembolik anlatım olarak ele alınmaktadır. Örneğin cennet nimetleri ve cehennem azabına dair cismanî anlatımların tamamı, sembolik ifadeler olarak yorumlanmaktadır. Onların iddiasına göre cennet nimetleri de cehennem azapları da sadece ruhanî olacaktır. Bu anlamda İhvân’ın avam ile havas seviyesine uygun bir dil kullanma gereğine dair yaklaşımlarında, özellikle bazı Kur’ân ayetleri söz konusu olduğunda dil bakımından basite indirgemeyi değil, anlam bakımından zahirin aksine yorumlanabilecek sembolik anlatımı kastettiğini belirtmek gerekmektedir.

Avam, Havas ve Ara Sınıflar için Uygun Olan İnanç, İlim ve Ameller

İhvân’a göre bazı inançlar sadece avam, bazıları sadece havas, bazıları ise hem avam hem de havas için uygundur. İhvân, sadece avam veya sadece havas olanlar için uygun olan inançların sayı ve çeşitleri çok fazla olduğu için o konulara girmek yerine inançların en sağlamı ve en hayırlısı olan hem avam hem de havas için uygun olan inançları anlatmakla yetineceğini belirtir.⁶⁸

İhvân’ın bu tutumu, rasyonel bir tutumdur. Zira toplumsal barış, huzur ve mutluluk için toplumdaki her kesimin birbirini anlaması, birbiriyle olabildikçe uyum içinde yaşaması gerekmektedir. Bir toplumdaki sınıflar arasında fikir, görüş, inanç ve yaşam tarzları arasındaki farklılıklar, onların birbiriyle uyumunu bozacak boyutlara varırsa örneğin bazı sınıflar bazı sınıfları küçümseyip aşağılamaya veya dışlamaya yönelirse o toplumdaki her bir sınıf için barış, huzur veya mutluluktan bahsedilemez. Bu anlamda İhvân’ın “hem avam hem de havas için uygun olan inançlar, en sağlam ve en hayırlı inançlardır” şeklinde özetlenebilecek olan görüşünün, kayda değer olduğunu düşünmekteyiz.⁶⁹

⁶⁷ İhvân-ı Safâ, “40. Risâle,” 294-95.

⁶⁸ İhvân-ı Safâ, “42. Risâle,” 364.

⁶⁹ İhvân-ı Safâ, 364.

İhvân'a göre avam ve cahil kesim için en uygun hal, onların ibadetlerle ilgili sorumluluklarını yerine getirmeleri, gereksiz, batıl ve boş işlerden yüz çevirmeleridir. Allah'ın has kulları olan havas için en faziletli hal ise duysal olarak algılanan şeylerin hakikatleri üzerine düşünmek, tefekkür etmektir. Zira tefekkür, hayırlı işlerin en faziletlisidir.⁷⁰ İhvân, bu görüşlerini desteklemek için ayeti kanıt olarak takdim etmektedir: “*De ki: Size tek bir öğüdüm vardır: Allah için ikişer ikişer ve tek tek kalkınız, sonra düşününüz...*”⁷¹

İhvân, Allah'a dair inançlar konusunu ele alırken özet olarak şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: Bazı kimseler, Allah'ın gökte olup tüm mahlukatı gözetlediğine, dolayısıyla her şeyden haberdar olduğuna inanır. İhvân, bu tür inançların havasa uygun olmadığını ancak toplumun genelini oluşturan avam tabakası için yararlı olduğunu savunur. İhvân'a göre avam sınıfı, bu tür inançlar sayesinde Allah'ın varlığı ile ilgili şüphelerden uzaklaşır. Peygamberler vasıtasıyla ilettiği emir, yasak ve tavsiyeleri benimseyip onlara uyar.⁷²

İhvân, başka bir risalesinde özet olarak şu görüşleri dile getirmektedir. Ahiret hayatı, cismani değil ruhani olacaktır. Kur'an'daki cennet ve cehennem hayatına dair tasvirler sembolik/mecazi anlamlardadır. Bunların zâhir, yani görünür anlamlarına olduğu gibi inanmak, havas kesim için değil, avam kesim için uygundur.⁷³

İhvân'a göre insanın sadece bedenden ibaret olduğunu zannedenler, yeniden diriliş ve kıyamet olgularının hakikatini algılayamazlar. Zira bu cesetlerin şu anda olduğu şekliyle tekrar diriltileceğini, ardından bir alanda toplatılıp hesaba çekileceklerini zannederler. Ahiret hayatının ruhanî olacağını iddia eden İhvân, bu tür inançların havas kesimi için uygun olmadığını, ancak sıradan insanlardan oluşan avam kesimi için faydalı olduğunu savunur. Zira bu tür inançların, avam kesimi kötülüklerden uzaklaştırıp iyiliklere yönlendirme, dolayısıyla ahlâklı ve erdemli olmaya sevk ettiği ifade eder.⁷⁴

İhvân, “*Mezhepler ve Dine Dair*” adlı risalelerinde özetle şu görüşleri dile getirmektedir. İnsanlar, karakter, tutum ve fiilleriyle genel olarak avam, havas ve ara sınıf olmak üzere üç grupta toplanabilir. Bunlardan her biri için öncelikli ve uygun olan ilimler farklıdır. Bununla birlikte avam, havas ve bu ikisi arasında bulunanların hepsi için en uygun olanı, dine, onun âdâp ve erkânına ve bunlarla ilgili amellere dair ilimdir. Örneğin avam sınıfı için en uygun olan ilke ve kurallar, dinin zâhir, yani görünür kısmını teşkil eden kural ve ilkelerdir. Havas sınıfı için en uygun olanı, dinin batın, yani görünmez kısmıyla ilgili muhkem ve müteşâbih anlamlardır. Avam ile havas arasında yer alan sınıf için en uygun olanı ise dinin zahir ile batın arasında kalan kural ve ilkeleridir.⁷⁵

İhvân, başka bir risalesinde yine peygamberlerin muhataplarının avam, havas ve ara sınıf olmak üzere herkes olduğu her bir kesimin kendi akıl kapasitesine göre anlaması için ortak manâlar kullandıklarını iddia eder. İhvân'a göre bu, herkesin hayrınadır.⁷⁶

⁷⁰ İhvân-ı Safâ, 402.

⁷¹ Es-Sebe' 34/46.

⁷² İhvân-ı Safâ, “42. Risâle,” 409.

⁷³ İhvân-ı Safâ, 419-20.

⁷⁴ İhvân-ı Safâ, “38 Risâle: Öldükten Sonra Diriliş ve Kıyâmete Dair,” içinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. & çev. Abdullah Kahraman, c. III (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 249-51.

⁷⁵ İhvân-ı Safâ, “42. Risâle,” 407.

⁷⁶ İhvân-ı Safâ, “46. Risâle: İmanın Mahiyeti ve Araştırmacı Müminlerin Özelliklerine Dair,” içinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Murat Demirkol, c. IV (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 95.

Anlaşıldığına göre İhvân, özel olarak avam ve havas kesimin her birine uygun olan birtakım bilgi, inanç, itikat, tutum, davranış ve fiiller olduğunu savunmakla birlikte özellikle dinî anlamda hem avam hem havas hem de ara sınıfı kapsayan herkes için uygun olanları, en hayırlı olanlar olarak nitelendirmektedir. İhvân'ın bu tutumu, onların din ile felsefeyi uzlaştırma çabalarının bir yansımasıdır. Bize göre onların bu tutumu, sağlıklı bir tutumdur. Zira bu tutum, toplumun farklı kesimlerinden teorik ve pratik olarak yeterli görülmemeyen, diğer bir ifadeyle kendileri gibi düşünmeyen, inanmayan ve yaşamayan kesimleri de hoş görü ile karşılama imkânı sunmaktadır. Bu da toplumsal barış ve huzur açısından önem arz eden bir tutumdur.

Sonuç

Toplumdaki insanları teorik ve pratik yetkinlik durumuna göre tasnif etme geleneği, İlk Çağ düşünürlerine kadar geriye gitmektedir. Bu gelenek, ilk dönemden itibaren İslâm dünyasında da devam ettirilmiştir. Özellikle Müslüman sûfî ve filozoflar, insanları anlama ve kavrama seviyelerine göre tasnif etme geleneğini, İslâmî inanç esaslarıyla da uzlaştırma çabalarıyla birlikte sürdürmeye gayret göstermişlerdir. Bu çalışmada bu gelenekte önemli bir yer tutan İhvân-ı Safâ Risalelerindeki toplumu sınıflara ayırıştırma çabası ele alınmıştır.

İlk dönem İslâm filozofları arasında yer aldığı için İhvân-ı Safâ'nın konuyla ilgili görüşleri önem arz etmektedir. Zira onların konuyla ilgili görüşlerinin kendilerinden sonra yaşayan başta Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve İbn Haldun gibi meşhur İslâm düşünürlerinde benzer şekilde tekrarlandığına tanık olunmaktadır.

Çalışmada tespit edilen İhvân-ı Safâ'nın konuyla ilgili görüşlerini toplam on iki başlık altında toplanmıştır. Söz konusu görüşlerden anlaşıldığına göre İhvân, insanları anlama, kavrama seviyelerine göre genel olarak avam, havas ve bunların arasında yer alanlar olarak üç gruba ayırmaktadır. Bunlardan birinci grup, toplumun en alt sınıfını, ikinci grup, toplumun en üst sınıfını, aradıkları ise toplumun büyük çoğunluğunu oluşturmaktadır. En alt sınıf olan avam tabakası, genel olarak ya eğitimsiz kesim ya da çocuklar, kıt akıllılar, ahmaklar ve cahillerden oluşmaktadır. Bu nedenle genel anlamda soyut düşünme yeteneğinden yoksundurlar. Bunun yansıması olarak da sadece varlıkların veya olay ve olguların görünen yönleri, yani zahir taraflarıyla ilgilenmektedirler. Diğer bir ifadeyle varlıkların, olay ve olguların hakikatleriyle, yani batın yönleriyle ilgilenmezler. İhvân, bunların durumunu ve tutumunu onaylamamakta, fakat onları mazur görmekte, varlıkların, olay ve olguların sadece görünen, somut yönleriyle ilgilenmelerini normal karşılamaktadır.

İhvân'ın havas olarak adlandırdığı sınıf ise toplumun en üst kesimini oluşturmaktadır. İhvân'ın tasavvuruna göre bu sınıf, ilim, amel ve anlayışta seçkin olan kimseleri kapsamaktadır. Bunlar, kendilerini her alanda geliştiren, ilimde derinleşen, inanç, görüş, tutum ve davranışlarında hakikate uygun davrananlardır. İhvân, Kur'an'daki ayetlerde ismi zikredilen nebiler, akıllı müminler, salihler, muhlisler, muttakiler, ârifler ve Allah dostları olan velilerini bu grupta saymaktadır. Doğal olarak kendilerini ve cemaat/teşkilat mensuplarını da bu grup içinde değerlendirmektedirler.

İhvân'ın, toplumun büyük çoğunluğu olarak tasvir ettiği avam ile havas arasında yer alanlara gelince, İhvân, bu grubun nazarî ve amelî olarak orta derecede olduğunu savunmaktadır.

İhvân'a göre dinî inanç ve uygulamaların esaslarını oluşturan vahyin dili, yani anlamların kılıfı olan lafızları hem avam hem havas hem de orta sınıfın kendi akıl seviyelerine göre yararlanacağı tarzda bir dildir. Bu nedenle bazı konularda, özellikle yeniden diriliş ve ahiret hayatı hakkındaki ifadelerin çoğu, sembolik anlamlar içermektedir. İhvân, genel anlamda özel olarak havas tabakasına hitap eden inanç, görüş ve amelleri önermektedir. Bununla birlikte en hayırlı inanç ve amellerin, avam, havas ve orta sınıfın tamamına hitap edenler olduğunu savunmaktadır.

Son olarak İhvân'ın kadınları da avam tabakası içinde sayması, vahyin dilinin çok anlamlı sembolik bir dil olduğunu, özellikle yeniden diriliş ve ahiret hayatının cismanî değil, ruhanî olacağını, Kur'an'da bu anlamdaki ayetlerin tamamen sembolik anlamlar içerdiğine dair görüşlerinin yeni bağımsız akademik çalışmalara uygun olacağını söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Algül, Adnan, ve Meryem Gökdere. "İslam Hukuku ve Tasavvufta İlmi Bir sınıflandırma Olarak Avâm -Havâs." *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 6, sy. 2 (2022): 442-59.
- Alper, Ömer Mahir. "Mecrîti." *İçinde Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28:278-79. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Arıç, Zeynep. "Muhataplarının Seviyesi Bağlamında Gazzâlî'nin Kelâm Algısındaki Çeşitlilik Sorunu." *Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üni. SBE, 2015.
- Erilli, Tuğçenur. "Birini'nin Ötekini Anlamada Özgün Yöntemi: Havas ve Avam Ayrımı." *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 11 (2019): 95-109.
- Gazzâlî. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Çeviren Ahmet Serdaroglu. C. IV. İstanbul: Bedir Yayınları, 2002.
- . *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Çeviren Ahmet Serdaroglu. C. I. İstanbul: Bedir Yayınları, 2002.
- . *Mişkâtü'l-envâr*. Çeviren Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınları, 1994.
- Gökdere, Meryem. "Tasavvufî Tecrübede Avâm-Havâs Ayrımının Anlamı ve Önemi: Gazâlî Örneği." *Yüksek Lisans Tezi*, Gaziantep Üni. SBE, 2021.
- İbn Rüşd. *Faslû'l-Makâl (Felsefe-Din İlişkisi)*. Çeviren Bekir Karlığa. İstanbul: İşaret Yay., 1992.
- . *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*. Çeviren Kemal Işık ve Mehmet Dağ. Samsun: OMÜ Basım Evi, 1986.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fütûhâtü'l-Mekikiye Havas ve Avam İtikadı*. Çeviren Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İhvân-ı Safâ. "1. Risâle: Sayılar Hakkında." *İçinde İhvân-ı Safâ Risâleleri*, editör Abdullah Kahraman, çeviren Bayram Ali Çetinkaya, I:31-50. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- . "3. Risâle: Astronomi-Astroloji ve Kürelerin (Gök Cisimlerinin) Oluşumu Hakkında." *İçinde İhvân-ı Safâ Risâleleri*, editör Abdullah Kahraman, çeviren Elmin Aliyev, I:81-110. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- . "8. Risâle: Pratik Sanatlar ve Amaçları Üzerine." *İçinde İhvân-ı Safâ Risâleleri*, editör Abdullah Kahraman, çeviren Enver Uysal, I:187-200. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- . "9. Risâle: Ahlakın Anlamı, Farklı Oluşunun Nedenleri ve Hastalıklarının Çeşitleri." *İçinde İhvân-ı Safâ Risâleleri*, editör Abdullah Kahraman, çeviren İsmail Çalışkan ve Enver Uysal, I:201-67. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- . "22. Risâle: Hayvanların ve Hayvan Türlerinin Yaratılış Şekline Dair." *İçinde İhvân-ı Safâ Risâleleri*, editör Abdullah Kahraman, çeviren Murat Demirkol, II:139-258. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- . "23. Risâle: Bedenin Oluşumuna Dair." *İçinde İhvân-ı Safâ Risâleleri*, editör Abdullah Kahraman, çeviren İsmail Çalışkan, II:259-72. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.

- . “25. Risâle: Spermin Düştüğü Yere Dair.” İçinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, editör Abdullah Kahraman, çeviren İsmail Çalışkan, II:289-315. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- . “30. Risâle: Lezzetlerin Nitelikleri, Hayatın ve Ölümün Hikmeti ile Bunların Mahiyetlerine Dair.” İçinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, editör Abdullah Kahraman, çeviren Murat Demirkol, III:55-79. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- . “31. Risâle: Dillerin, Yazı Şekillerinin ve İbarelerin Farklı Olmasının Sebeplerine Dair.” İçinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, editör Abdullah Kahraman, çeviren Ali Avcu, III:81-144. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- . “37. Risâle: Aşkın Mahiyetine Dair.” İçinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, editör Abdullah Kahraman, çeviren H. İbrahim Şimşek ve Yalçın Atalık, III:217-31. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- . “38 Risâle: Öldükten Sonra Diriliş ve Kıyâmete Dair.” İçinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, düzenleyen & çeviren by Abdullah Kahraman, III:233-61. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- . “40. Risâle: Nedenler ve Nedenlilere Dair.” İçinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, editör Abdullah Kahraman, çeviren Ali Durusoy, III:281-311. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- . “42. Risâle: Mezhepler ve Dine Dair.” İçinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, editör Abdullah Kahraman, çeviren Metin Özdemir, III:327-428. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- . “46. Risâle: İmanın Mahiyeti ve Araştırmacı Müminlerin Özelliklerine Dair.” İçinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, editör Abdullah Kahraman, çeviren Murat Demirkol, IV:55-96. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- . “52. Risale: Sihir, Büyü ve Göz Değmesinin Mahiyeti Hakkında.” İçinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, editör Abdullah Kahraman, çeviren Murat Demirkol, 4:213-319. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- . “Fihrist Risâlesi.” İçinde *İhvân-ı Safâ Risâleleri*, editör Abdullah Kahraman, çeviren Enver Uysal, I:13-30. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012.
- İhvânü’s-Şafâ. “er-Risâletü’l-Erbe’in: fi’l-‘İleli ve’l-Ma’lûlât.” İçinde *Resâilu İhvânî’s-Şafâ*, III:344-83. Beyrut: Dâru’l-İslamiyye, 1992.
- . “er-Risâletü’l-Hâmîseti ve’l-‘İşrîn: fi Muskatî’n-Nuṭfe.” İçinde *Resâilu İhvânî’s-Şafâ*, II:417-54. Beyrut: Dâru’l-İslamiyye, 1992.
- . “er-Risâletü’l-Ülâ: fi’l-‘Aded.” İçinde *Resâilu İhvânî’s-Şafâ*, I:48-77. Beyrut: Dâru’l-İslamiyye, 1992.
- . “er-Risâletü’l-Vâhdeti ve’s-Selâsîn: fi ‘İleli’l-İḥtilâfi’l-Lügâti ve Rûsûmî’l-Huṭûṭi ve’l-‘İbârât.” İçinde *Resâilu İhvânî’s-Şafâ*, III:84-177. Beyrut: Dâru’l-İslamiyye, 1992.
- . “er-Risâletü’s-Sâbi’ati ve’s-Selâsîn: fi Mâhiyeti’l-‘İşk.” İçinde *Resâilu İhvânî’s-Şafâ*, III:269-86. Beyrut: Dâru’l-İslamiyye, 1992.
- . “er-Risâletü’s-Sâlise: el-Mevsûmetu bi’l-Ustrunûmyâ fi’l-‘İlmi’n-Nücûm ve Terkîbi’l-Eflâk.” İçinde *Resâilu İhvânî’s-Şafâ*, I:114-57. Beyrut: Dâru’l-İslamiyye, 1992.
- . “er-Risâletü’s-Sâliseti ve’l-‘İşrîn: fi Terkîbi’l-Cesed.” İçinde *Resâilu İhvânî’s-Şafâ*, II:378-95. Beyrut: Dâru’l-İslamiyye, 1992.
- . “er-Risâletü’s-Sâmine: fi’s-Senâi’l-‘Ameliyyeti ve’l-Ġarezi Minhâ.” İçinde *Resâilu İhvânî’s-Şafâ*, I:274-95. Beyrut: Dâru’l-İslamiyye, 1992.
- . “er-Risâletü’s-Sâniyeti ve’l-Erbe’in: fi’l-Ârai ve’d-Diyânâti fi’l-‘Ulûmî’n-Nâmûsiyyeti’l-İlâhiyyeti ve’s-Şerî’a.” İçinde *Resâilu İhvânî’s-Şafâ*, III:401-538. Beyrut: Dâru’l-İslamiyye, 1992.
- . “er-Risâletü’s-Sâniyeti ve’l-‘İşrîn: fi Keyfiyeti Tekvîni’l-Hayvânât ve Eşnâfihâ.” İçinde *Resâilu İhvânî’s-Şafâ*, II:178-377. Beyrut: Dâru’l-İslamiyye, 1992.

- . “er-Risâletü’ş-Şelâsin: fî Hâşyeti’l-Lezzâtı ve Hikmeti’l-Hayâtı ve’l-Mevti ve Mâhiyyetihâ.” İçinde *Resâilu İhvânî’s-Şafâ*, III:52-83. Beyrut: Dâru’l-İslamiyye, 1992.
- . “er-Risâletü’t-Tâsi’a: fî Beyânî’l-Ahlâk ve Esbâbi İhtilafihâ ve Enva’i ‘İlelihâ.” İçinde *Resâilu İhvânî’s-Şafâ*, I:296-389. Beyrut: Dâru’l-İslamiyye, 1992.
- . “Fihristu’r-Resâil.” İçinde *Resâilu İhvânî’s-Şafâ*, I:21-46. Beyrut: Dâru’l-İslamiyye, 1992.
- Kılıç, Cevdet. “Filozofların Hakikat Arayışında Kategorik Yaklaşımları.” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 5 (2000): 117-33.
- Macic, Haris. “İhvân-ı Safâ’da zâhir ve bâtin.” Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üni. SBE, 2011.
- Nedim, Muhammed b. İshak en-. *el-Fihrist*. Çeviren Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Serâc, Ebû Nasr es-. *el-Lüma’*. Kahire, 1960.
- Subaşı, Necdet. “Bir Toplumsal Kategoriyi Anlamaya Giriş: Avam’ın Sosyolojisi.” *Bilgi ve Hikmet*, sy 10 (1995): 78-82.
- Taş, Nusret. “İbn Haldun’un Mukaddime Adlı Eserindeki Teorilerin, İhvân-ı Safâ Risâleleri’nden İntihal Olduğuna Dair İddia.” İçinde *Sosyal Bilimlerde Seçme Konular-7*, editör Sadettin Paksoy ve Hasan Çiftçi, 267-95. Ankara: İKSAD Publishing House, 2022.
- . *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: KDY Akademi, 2021.
- . *İnsanlar Efendi, Hayvanlar Köle midir?* Ankara: İlâhiyat, 2024.
- Taş, Nusret, ve Haydar Dölek. “İhvân-ı Safâ Felsefesinde İnsanın Mahiyeti ve Nefs-Beden İlişkisi.” *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 33, sy 1 (2023): 413-26.
- . “X. Yüzyılın Bilimler Akademisi: İhvân-ı Safâ Teşkilatı.” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22, sy 1 (2017): 271-86.
- Tosun, Necdet. “Zünnün el-Mısıri.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 44:575-76. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Uludağ, Süleyman. “Avam.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, IV:105-6. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- . “Havas.” İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16:517. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- Uysal, Enver. “İhvân-ı Safâ.” İçinde *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22:1-6. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- . “Resâilü İhvânî’s-Safâ.” İçinde *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34:576-79. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Yıldırım, Emine Taşçı. “İslam Düşüncesinde Avâm-Havâs Ayrımı.” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 24, sy 2 (2020): 665-85.
- Yurdağür, Metin. “Haşviyye.” İçinde *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16:426-27. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.
- <https://arapcaokulu.com/index.php/en/component/content/article/2-arapca-anasayfa/17-semis-kameri-harfler> Erişim Tarihi: 15.02.2025.

Namus Siyaseti: 18. Yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda Irz, Şiddet, Hukuk, Başak Tuğ (Çev. Gülbin Akkun, İletişim Yayınları, 2023)

Book Review: Politics of Honor in Ottoman Anatolia: Sexual Violence and Socio-Legal Surveillance in the 18th Century, Başak Tuğ (Translated by Gülbin Akkun, Published by İletişim Yayınları, 2023)

Seval DOĞAN (*)

Kitap Değerlendirmesi (Book Review)

Geliş Tarihi: 05.02.2025

Kabul Tarihi: 29.04.2025

(*) Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yeniçağ Anabilimdalı.

E-posta: sevaldogan66@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-7106-3860>



Seval Doğan, "Namus Siyaseti: 18. Yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda Irz, Şiddet, Hukuk, Başak Tuğ (Çev. Gülbin Akkun, İletişim Yayınları, 2023)," *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, no. 20 (Mayıs 2025): 119-122
DOI: <https://doi.org/10.32739/uskudarsbd.11.20.155>



Bu eser [Creative Commons Atf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) ile lisanslanmıştır.

Yazar, Osmanlı'nın merkezî hükümetleri ile yerel kadı mahkemeleri arasındaki hukuki ilişkileri inceleyerek, 18. yüzyıl Osmanlı toplumunda cinsel suçların nasıl denetlendiğini araştırmaktadır. Çalışma, kadı sicilleri, ahkâm defterleri ve arzuhaller gibi kaynaklar kullanarak, bu belgelerin tarihsel, toplumsal ve hukuki açıdan nasıl şekillendirildiğini ortaya koymaktadır. Kitabın ana konusu, meşru ve gayrimeşru cinsel ilişkilerin düzenlenmesi etrafında şekillenmektedir. Kitapta, kanunnameler ve yerel hukuk kayıtları incelenerek Osmanlı hukukunda had ve tâ'zir cezalarının uygulanmasına dikkat çekilmektedir. Ayrıca, kitapta İslam hukukunun zorunlu delil kuralları çerçevesinde zina ile cinsel suçlar arasındaki ilişkilerde belirsizliklerin bulunduğu belirtilmektedir. Bu bağlamda, I. Süleyman'ın 16. yüzyılda çıkardığı ceza kanunnamesiyle genişletilen suç tanımlarının mevcut mahkemelere yansımaları ele alınmaktadır.

Birinci bölümün adı "18. Yüzyılda Toplumsal ve Hukuki Düzen"dır (s.39). Kitap, beş ana bölümden oluşmaktadır. Yazar, bu bölümde Karlofça Antlaşmasıyla başlayan kırılmaları; iltizam sisteminin yerelleşmesi, malikâne modeline geçiş ve taşradaki zenginleşen âyan sınıfının oluşması gibi etmenlerin merkezi otoritenin üzerindeki ekonomik ve siyasi etkilerini anlatmaktadır (s.39). Osmanlı Devleti'ndeki uzun süreli savaşların ekonomik ve toplumsal düzenin üzerindeki yıkıcı etkileri işlenmektedir. Tuğ, Karlofça Antlaşması sonrası terhis edilmiş başıboş askerlerin (sekbanlar) taşrayı eşkıya yatağına çevirdiğini ve bu durumun Anadolu'da daha büyük bir sorun olarak yeniden ortaya çıktığından bahsetmektedir (s.42).

Yazar, 18. yüzyılda Osmanlı kanun uygulamalarının yalnızca şeriatın etkisiyle değil, aynı zamanda siyasi anlaşmalar ve toplumsal uzlaşmanın sonucunda şekillenen hukuk sistemi olarak ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Ayrıca yazar, şer'î hükümlerin toplumun ihtiyaçlarını karşılamada yetersiz kaldığını da belirtmektedir (s.55). Tuğ, Osmanlı adalet anlayışının tarihsel köklerinin derinine inerken hükümdarın değerleri ile tebaasının refahı arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir.

Ele alınan eserde, 18. yüzyıl taşrasındaki âyan sınıfının artan gücü ile merkezi otoriteyle olan ilişkilerine de değinilmektedir. Burada, merkezi hükümetin taşradaki gücünü yitirmesiyle gerçekleşen manzara gözler önüne serilmektedir. Buna karşılık, gerekli mali düzenlemelerin yapılmasıyla tarım ve ticaret ekonomisinde meydana gelen dönüşüm ele alınmaktadır (s.70). Tuğ, iktisadi dalgalanmaların mali konularda ne gibi düzenlemeler getirdiği hakkında bilgiler vermektedir. Ayrıca, Osmanlı sultanının 17. yüzyıldan itibaren mutlak iktidarını kaybetmeye başladığı ve yönetimin daha oligarşik bir yapıya dönüştüğünden bahsetmektedir (s.73).

Osmanlı hukuk sisteminin yazılı hale getirilmesi ve kurumsallaşması sürecinde çeşitli bürokratların katkıları dikkat çekmektedir. Bu kapsamda, Hakani Emni Ayn' Ali Efendi, Hezarfen Hüseyin Efendi ve Nişancı Abdurrahman Paşa'nın hazırladığı hukuki metinler örnek gösterilmektedir (s.82). Burada, düzenli defter kayıtlarının tutulmaya başlanması, hukuksal açıdan önemli bir adım olarak değerlendirilmektedir.

İkinci bölümün adı "Arzuhal ve Müdahale: Bir İktidar Meselesi"dir (s.95). Bu bölümde 5 adet ana başlık bulunmaktadır. Yazar, Divân-ı Hümayun'un hukuk sisteminde halkın adalet aradığı bir merci haline geldiğini vurgulamaktadır. Tebaanın kendi şikayetlerini kadıların divanına alternatif olarak Divan-ı Hümayun'a göndermesi, oluşan sorunların çözümü için daha kesin bir merci arayışına girildiğini göstermektedir (s.97). Ancak 18. yüzyıldan itibaren halkın şikayetlerinin, Divân-ı Hümayun toplantıları yerine Sadrazam Divânı aracılığıyla dinlenilmeye başladığı belirtilmektedir (s.101). Bu değişim siyasal karar alma süreçlerinde daha merkezi ve oligarşik bir yapının egemenliğine işaret etmektedir. Yazar, sonuç olarak tebaa ile merkezi otorite arasındaki ilişkinin sadece idari bir iletişim mekanizması olmadığını, aynı zamanda toplumsal adalet arayışının da bir yansıması olduğunu ortaya koymaktadır.

Arzuhallerin sistemli bir şekilde kaydedilmesi, 17. yüzyılda başlamakta ve 18. yüzyılda vilayet-i ahkâm defterleriyle düzenli hale gelmektedir (s.112). İlerleyen yıllarda, şikâyet defterlerinin sayısındaki artıştan söz edilmektedir (s.113). Ayrıca, arzuhallerin kimler tarafından yazıldığı ve yazım aşamasında nelere dikkat edildiği ele alınmaktadır (s.135). Bu bölümde, arzuhallerin merkezi hükümete olan yolculuğuna ışık tutulmaktadır. Arzuhallerin sistematik olarak kayıt altına alınması, Osmanlı devlet yapısının hem bürokratik hem de toplumsal dinamiklerini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır.

Üçüncü bölümün adı "Eşkiyalık Cinsel Şiddet ve Irz"dır (s.159). Bu bölümde iki ana başlık bulunmaktadır. Yazar, âyanların merkezi otoriteyle olan belirsiz bağı ve devlet çıkarlarını karşılamadıkları durumlarda eşkıya ilan edilmelerini ele almaktadır (s.164). Daha sonra, bu başlık altında çeşitli cinsel şiddet davalarını incelemektedir. Kitabın ilerleyen bölümlerde ele alınan davalar ışığında, "fi'l-i şen" ve "hetk-i ırz" terimleri incelenmektedir (s.89). Tuğ, davalar incelerken kadının kendi hakkını savunmasından ve savunamadığı bazı olaylardan bahsetmektedir. Aynı zamanda erkeğe karşı işlenen Livata (eşcinsellik) davası üzerinde de inceleme yapılmaktadır (s.172). Kitapta yer alan davalar incelendiğinde, yalnızca kadınlara yönelik dava kayıtlarının yer almadığı görülmektedir.

Osmanlı hukuk ve siyaset sisteminin, toplumsal olaylara nasıl müdahale ettiğini ve normatif yapıları nasıl oluşturduğunu anlamak açısından bu davaların içeriği, karara giden süreci ve ulaşılabilirse sonucu önemli bir yer tutmaktadır.

Dördüncü bölümün adı “Mahkemenin Cinsel Suçlar Repertuarı”dır (s.193). Bu bölümün iki ana başlığı bulunmaktadır. Tuğ, dava içerisindeki terimin neden zina olarak değil de “fî'l-i şen” olarak kaydedildiğini açıklamaktadır (s.194). Bu bağlamda, kelime farkının davaların işleyişine olan etkileri incelenmektedir. Bu ayrıma neden ihtiyaç duyulduğu üzerinde durulmaktadır (s.197). Yazar, davalarda bulunan cinsel suçları tanımlamak için kullanılan diğer terimleri de ele almaktadır (s.221). Bu bölümde terimlerin hukuki süreçlerdeki rolü ve toplumsal bağlamdaki işlevleri detaylı bir şekilde incelenmektedir. Osmanlı hukuk sisteminin cinsel suçlara yaklaşımında terminolojinin ne kadar stratejik bir yer tuttuğunu ve bu terimlerin hem hukuki hem de toplumsal anlamda nasıl bir işlev gördüğünü derinlemesine irdelemektedir. Yazar, bu seçim üzerinden suçun doğasına, fail ile mağdurun toplumdaki konumuna ve devlete olan güvenin yeniden inşa edilmesi sürecine dikkat çekmektedir. Aynı zamanda, bu sürecin işlenişindeki değişimin ne kadar da gerekli olduğunu vurgulamaktadır (s.226). Yazara göre, bu yeni terimler, mağdurların yaşadıkları durumu açıklama bakımından büyük önem taşımaktadır.

Beşinci bölümün adı “18. Yüzyılda Anadolu'da Ceza Düzeni”dir (s.227). Burada ise 4 ana başlık bulunmaktadır. Tuğ, bu başlıklar dâhilinde suçu sabit görülen kişiye ceza verilip verilmediğini, verildiyse cezanın kim tarafından ve nasıl gerçekleştirildiğinin belirlenemediğini ifade etmektedir (s.228). Belgeler bu konuda sessiz kalmaktadır. Kadı sicilleri üzerinde inceleme yapan birçok araştırmacı da belgelerin içindeki bu sessizliğe dikkat çekmektedir (s.229). Yazara göre, bu durum karşısında alınacak en önemli önlem, kadı sicillerinin Divan-ı Hümayun kayıtlarıyla birlikte incelenmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır (s.232). Diğer taraftan yazar, cezai meselelerle ilgili kadıların kararlarının yerel ve merkezî otoritelerden bağımsız olmadığından bahsetmektedir (s.233). Aynı zamanda bu bölümde, Vali Divanı'nın yerel mahkemelerin çözemediği davaları ele alarak kamu düzeninin sağlanmasında önemli bir konumda olduğu belirtilmektedir (s.246). Buna bağlı olarak kadıların yetki bakımından tamamen bağımsız olmadıklarından bahsedilmektedir. Yazar, bu sebeple cezalarla ilgili belgelerin kadı sicillerinde bulunmasının ne denli zor olduğuna değinmektedir.

Tuğ, Osmanlı hukukunda cinsel suçlara yönelik fetvaların gündelik sorunları ele aldığını ve ta'zir cezalarının kullanımını sıradanlaştırdığını ortaya koyarken, bu hukukun Behcetü'l-Fetava, Tuhfetü'l-Fetava ve Neticetü'l-Fetava gibi fetva mecmualarından beslendiğini de belirtmektedir (s.261). Yine 18. yüzyılda en yaygın bedensel cezanın sopa olduğu ve bunun yanı sıra mahalleden ya da köyden ihraç gibi cezaların da uygulandığı belirtilmektedir (s.268). Bu cezalar arasında kalebendlik (suçlunun kaleye hapsedilmesi), cezirebendlik (adaya sürülmesi), nefy (başka bir şehre sürülmesi) ve huruc (mahalleden kovulması) yer almaktadır (s.280). Buradan hareketle yazar, kadı sicillerini inceleyerek kadıların ceza verme yetkisini sorgulamaktadır. Bu yetkiyi kiminle ve nasıl paylaştığı sorusu üzerinde de durmaktadır. Tuğ, Osmanlı hukuk sisteminin karmaşıklığını; kadı sicillerindeki belirsizlikler, cezaların uygulanma süreçlerindeki şeffaflığın eksikliği ve kadıların yetkisinin merkezi otoritelerle olan bağımlılığı üzerinden ortaya koymaktadır.

Bu bölümde hem yerel hem de merkezi güçlerin etkileşimini, hukukun esnek ve çok yönlü yapısını gözler önüne sererken bununla ilişkili olarak adaletin uygulanmasında yaşanan zorluklar ve çelişkileri de irdelemesi bakımından önemli bir perspektif sunmaktadır.

Sonuç olarak yazar, namus davalarının incelenmesi sürecinde bu davaların hükümetin çeşitli düzeylerine nasıl intikal ettiğini ve hangi aşamalardan geçtiğini detaylı bir şekilde ele almaktadır. Bu bağlamda değerlendirilen kitapta, tebaa ile merkezî hükümet arasındaki ilişki açığa çıkarılmaya çalışılırken namus davalarının, toplumsal ve idari yapılarla olan etkileşimi de ortaya konulmaktadır. Yazar, 18. yüzyıl perspektifinden bakarak bu davaların sadece hukuki değil, aynı zamanda siyasi boyutlarını da irdelemekte ve bunun imparatorluğun içindeki siyasal süreçlerle olan bağlantılarına değinmektedir. Ayrıca namus davalarında karşılaşılan cinsel suçlara atfedilen terimlerin analizine de önemli bir yer ayırmaktadır. Yazar, bu terimlerin hem kültürel hem de hukuki anlamlarını irdeleyerek cinsel suçların toplumsal algıdaki yeri hakkında derinlemesine bir değerlendirme yapmaktadır.

YAZIM ESASLARI

Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi'ne gönderilen yazıların başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanması amacıyla başka bir yere iletilmemiş olması gerekir.

Dergide yayımlanan yazıların, telif hakkı dergiye aittir. Yazar, dergiye eserinin yayımlanması için başvurduğunda, derginin yazım esasları ile yayın ve etik ilkelerini kabul etmiş olur. Yazar, dergide yayımlanmasına onay verilen yazısının her türlü telif hakkını devretmiş olduğunu kabul eder. Yazı kurulu, telif hakkı karşılığında yazarlarına iki adet dergi gönderir. Yayımlanmış yazının başka bir yayında tekrar yayımlanması derginin iznine bağlıdır.

Makaleler, *The Chicago Manual of Style (17th Edition, Notes and Bibliography)* atıf ve referans sistemi esas alınarak hazırlanmalıdır.

Dergiye gönderilen tercüme edilmiş yazılar için, yazının sahibinin yayın izni ve metnin orijinali gereklidir.

Dergide yayımlanan makalelerdeki görüşler, yazarlarının şahsi görüşleri olup; Üsküdar Üniversitesi'nin ve dergi kurullarının resmi görüşleri niteliğini taşımaz.

Yazım dili Türkçe ve İngilizcedir. Dergiye gönderilen yazıların yazım düzeltilmesi Editörler/Editör yardımcıları tarafından yapılır. Türkçe makalelerin yazımında, noktalamasında ve kısaltmalarda TDK Yazım Kılavuzu'nun en son baskısı esas alınır.

Makalelerde kelime sayısı sadece nicel araştırmaya dayanan makaleler için 4000'den diğer alanlarda yazılan makaleler için ise 5000'den az olmamalı; makale Öz/Abstract ve kaynakça dâhil 30 sayfa veya 10.000 kelime sınırını geçmemelidir.

Kitap değerlendirmelerinde kelime sayısı 2000'den fazla olmamalıdır.

Yazım esaslarının tam metnine yandaki karekoddan veya sosyalbilimlerdergisi.com/tr/sayfa/yazim-esaslari bağlantısından erişilebilir. Matbu ve dijital sürümler arasında fark olması halinde, dijital sürüm esas kabul edilir.



PUBLICATION GUIDELINES

Papers submitted to Üsküdar University Journal of Social Sciences must not be published before or sent for publication elsewhere.

The copyright of the papers published in the journal belongs to the journal. The author agrees to transfer all copyrights of the paper that is approved to be published in the journal. Following the submission of the article to the journal, the author accepts to abide by the ethical principles and publication guidelines. The Editorial Board sends two copies of the journals to the author in exchange for the copyright. Any re-publication of the published work is subjected to the approval of the journal.

The articles must be prepared on the basis of *The Chicago Manual of Style (17th Edition, Notes and Bibliography)* citation rules.

Regarding translations submitted to the journal, publication permission of the author and the original text are required. Translations must also be submitted to the approval of the referee as in copyright issues.

The opinions, thoughts, and proposals within the articles are but reflections of the authors and do not, in any way, represent those of Üsküdar University.

Languages of publication are Turkish and English. Corrections regarding the principles are made by editors/co-editors. The most recent edition of the spelling guide of Turkish Language Institution is taken into account for language use, punctuation, and abbreviations.

The texts must be no less than 5,000 words (4,000 words for papers that extensively rely on quantitative analyses) and no more than 30 pages or 10,000 words including the Öz/Abstract and references.

Book reviews must be no more than 2000 words.

Full text publication guidelines can be accessed via <https://sosyalbilimlerdergisi.com/en/page/publication-guidelines> hyperlink or the QR code. In case of differences between published and digital versions, digital version is considered as valid.



YAYIN ETİĞİ VE KÖTÜYE KULLANIM BEYANI

Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi'nin (ÜSBİD) yayın süreci bilginin bilimsel yöntemle yansız biçimde üretilmesi, geliştirilmesi ve paylaşılmasına dayanır; akademik ilkelere bağlı kalarak, belirlenmiş akademik ve etik standartlarla uyumlu bir şekilde yayıncılıkta yanlış uygulamaların önüne geçmeyi taahhüt eder. Etik standartları sağlamak için gönderilen bilimsel yazılarda **COPE** (Committee on Publication Ethics)'un belirlediği uluslararası standartlar dikkate alınmaktadır.

ÜSBİD'deki çalışmalar *Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı* ile lisanslanmıştır.

ÜSBİD hakem değerlendirmeleri "Çift Kör Hakemlik" kuralına uygun olarak gerçekleştirilir.

ÜSBİD açık erişimli bir dergidir ve makale gönderme/değerlendirme süreçleri ücretsizdir.

ÜSBİD, gönderilen yazılarda düzeltme yapmak, yazıları yayımlamak ya da yayımlamamak hakkına sahiptir.

Telif Hakkı Devri Formu, tüm yazarlarca imzalanarak makale ile beraber ÜSBİD'in ilgili DergiPark sayfasına yüklenmelidir.

ÜSBİD'de editörler, hakemler, yazarlar ile ilgili etik ilkelere uymayan bir davranış ya da değerlendirme sürecindeki, erken görünümdeki ya da yayımlanmış bir makale ile ilgili etik ilkelere aykırı bir durumla karşılaşılması durumunda, lütfen uusbd@uskudar.edu.tr adresine ileti yoluyla bildiriniz.

Etik ilkelere uymayan durumların bildirilmesi halinde dergi editörlüğü şikâyeti değerlendirir. Değerlendirme sonucunda gerekli görülmesi halinde, editörlük, konunun incelenmesi için Üsküdar Üniversitesi Girişimsel Olmayan Araştırmalar Etik Kuruluna şikâyeti iletir. Kurulun raporuna göre nihai karar verilir ve uygulanır.

Hakem Değerlendirme Süreci, Makale Değerlendirme Süreci, Yayın Kurulunun Sorumlulukları, Editörler / Editör Yardımcılarının Sorumlulukları, Hakemlerin Sorumlulukları, Yazarların Sorumlulukları, Makalenin Geri Çekilmesi, Lisans Bilgisi, Telif Hakları ve Etik İlkelerin İhlali ve Kötüye Kullanım Durumun Editöre Bildirilmesi başlıklarını içeren Yayın Etiği ve Kötüye Kullanım Beyanı tam metnine yandaki karekoddan veya <https://sosyalbilimlerdergisi.com/sayfa/yayin-ve-etik-ilkeleri> bağlantı adresinden erişilebilir.



Matbu ve dijital sürümler arasında fark olması halinde, dijital sürüm esas kabul edilir.

PUBLICATION ETHICS AND MALPRACTICE POLICY

The publication process of Üsküdar University Journal of Social Sciences (JOSOC) is predicated on the objective production, development and sharing of knowledge through scientific methods. The Journal promises to adhere to academic principles and prevent false practices in conformity with academic and ethical standards. In order to maintain the ethical standards for submitted articles, the international standards of the **COPE** (Committee on Publication Ethics) are taken into account.

The works in JOSOC are licensed under a *Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License*.

JOSOC employs a double-blind peer review system.

JOSOC is an open-access journal and the article submission/evaluation process is free of charge.

JOSOC has the right to edit, publish or not publish the submitted articles.

The author(s) has/have to sign the Copyright Transfer and Author Agreement and has/have to upload the form on the DergiPark page of JOSOC along with the manuscript.

If a violation of ethical principles in the evaluation process, preliminary assessment or a published article in JOSOC concerning Editors, Referees or Authors, is observed, please report to **uusbd@uskudar.edu.tr**.

Upon the reporting of a violation of ethical principles, the journal's editors evaluate the complaint. As a result of the evaluation of the complaint, if deemed necessary, they forward the matter to the Üsküdar University Non-Interventional Research Ethics Board for examination. The final decision is made and implemented according to the report of the Board.

This text is for informational purposes only. Full text of Publication Ethics and Malpractice Policy containing topics of Peer-review Process, Article Review Process, Responsibilities of the Editorial Board, Responsibilities of Editors / Vice-Editors, Responsibilities of Referees, Responsibilities of Authors, Retraction Policy, License Notice, Copyright Information, and Notifying the Editors about Malpractices and Violations of Ethical Principles can be accessed via <https://sosyalbilimlerdergisi.com/en/page/ethical-principles> hyperlink or the QR code.



In case of differences between published and digital versions, digital version is considered as valid.