

TARR

TURKISH ACADEMIC RESEARCH REVIEW

TÜRK AKADEMİK ARAŞTIRMALAR DERGİSİ

# Turkish Academic Research Review

eISSN: 2602-2923

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Sayı/Issue: 9/2 (Haziran/June 2024)

## Yayıncı / Publisher

Doç. Dr. Mehmet Şahin – [orcid.org/0000-0002-2548-211X](https://orcid.org/0000-0002-2548-211X) –  
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – [orcid.org/0000-0002-2548-211X](https://orcid.org/0000-0002-2548-211X) –  
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature

## Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office and Address

Şafak Mah. 4291. Sok. No: 3/20 07220 Kepez/Antalya,  
Türkiye  
www.turkisharr.com - <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

İletişim/Communication  
turkisharr@gmail.com

## Editör / Editor in Chief

Doç. Dr. Mehmet Şahin – [orcid.org/0000-0002-2548-211X](https://orcid.org/0000-0002-2548-211X) –  
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – [orcid.org/0000-0002-2548-211X](https://orcid.org/0000-0002-2548-211X) –  
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature

## Sayı Editörü / Issue Editor

Prof. Dr. Rıfat Atay – [orcid.org/0000-0001-8715-3023](https://orcid.org/0000-0001-8715-3023) –  
rifatay@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Din Felsefesi

Prof. Dr. Rıfat Atay – [orcid.org/0000-0001-8715-3023](https://orcid.org/0000-0001-8715-3023) –  
rifatay@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology-Philosophy of Religion

## Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Aziz Karabulut – [orcid.org/0000-0002-3670-6860](https://orcid.org/0000-0002-3670-6860)  
azizkarabulut@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi – Tefsir

Res.Assist. Aziz Karabulut – [orcid.org/0000-0002-3670-6860](https://orcid.org/0000-0002-3670-6860)  
azizkarabulut@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology – Department of Exegesis

Mehmet Aslan – [orcid.org/0000-0002-9308-6960](https://orcid.org/0000-0002-9308-6960)  
mehmetaslan.8863@gmail.com  
Uşak Üniversitesi – <https://ror.org/05es91y67>  
İlahiyat Fakültesi – Türk İslam Edebiyatı

Mehmet Aslan – [orcid.org/0000-0002-9308-6960](https://orcid.org/0000-0002-9308-6960)  
mehmetaslan.8863@gmail.com  
Uşak University – <https://ror.org/05es91y67>  
Faculty of Theology – Turkish Islamic Literature

## Etik Editörü / Ethical Editor

Prof. Dr. Mehmet Kasım Özgen – [orcid.org/0000-0002-3559-0333](https://orcid.org/0000-0002-3559-0333)  
mkozgen@erciyes.edu.tr  
Erciyes Üniversitesi - <https://ror.org/047g8vk19>  
Edebiyat Fakültesi-Felsefe

Prof. Dr. Mehmet Kasım Özgen – [orcid.org/0000-0002-3559-0333](https://orcid.org/0000-0002-3559-0333)  
mkozgen@erciyes.edu.tr  
Erciyes University - <https://ror.org/047g8vk19>  
Faculty of Letters-Philosophy

## İstatistik Editörü / Statistics Editor

Prof. Dr. Rıfat Atay – [orcid.org/0000-0001-8715-3023](https://orcid.org/0000-0001-8715-3023) –  
rifatay@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Din Felsefesi

Prof. Dr. Rıfat Atay – [orcid.org/0000-0001-8715-3023](https://orcid.org/0000-0001-8715-3023) –  
rifatay@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology-Philosophy of Religion

## İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors

Prof. Dr. Rıfat Atay – [orcid.org/0000-0001-8715-3023](https://orcid.org/0000-0001-8715-3023) –  
rifatay@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Din Felsefesi

Prof. Dr. Rıfat Atay – [orcid.org/0000-0001-8715-3023](https://orcid.org/0000-0001-8715-3023) –  
rifatay@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology-Philosophy of Religion

**Arapça Dil Editörleri / Arabic Language Editors**

Dr. Öğr. Ü. Kiyasettin Arslan – orcid.org/0000-0003-2191-7582  
kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Arap Dili ve Balagatı Ana Bilim Dalı

*Assist.Prof.Dr. Kiyasettin Arslan – orcid.org/0000-0003-2191-7582  
kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology–Department of Arabic Language and Rhetoric*

**Farsça Dil Editörü / Persian Language Editor**

Dr. Mousa Rahimi – orcid.org/0000-0003-3807-1747  
musarahimi@atu.ac.ir  
Allameh Tabataba'i Üniversitesi- <https://ror.org/02cc4gc68>  
Fars Edebiyatı ve Yabancı Diller Fakültesi-Türk Dili ve Edebiyatı  
Bölümü

*Dr. Mousa Rahimi – orcid.org/0000-0003-3807-1747  
musarahimi@atu.ac.ir  
Allameh Tabataba'i University- <https://ror.org/02cc4gc68>  
Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Department  
of Turkish Language and Literature*

**Fransızca Dil Editörü / French Language Editor**

Öğr. Gör. Ümmü Seher Göküş – orcid.org/0000-0002-5912-7597  
sehergokus@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
Yabancı Diller Yüksekokulu - Fransızca

*Lect. Ümmü Seher Göküş – orcid.org/0000-0002-5912-7597  
sehergokus@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
School of Foreign Language - French*

**Almanca Dil Editörü / German Language Editor**

Doç. Dr. Kemal Demir – orcid.org/0000-0002-1158-7690  
kdemir@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
Edebiyat Fakültesi – Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü

*Assoc.Prof. Dr. Kemal Demir – orcid.org/0000-0002-1158-7690  
kdemir@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University- <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Letters – German Language and Literature*

**Alan Editörleri / Field Editors****Türk Dili ve Edebiyatı & Türk-İslam Edebiyatı / Turkish Language and Literature & Turkish Islamic Literature**

Dr. Mousa Rahimi – orcid.org/0000-0003-3807-1747  
musarahimi@atu.ac.ir  
Allameh Tabataba'i Üniversitesi- <https://ror.org/02cc4gc68>  
Fars Edebiyatı ve Yabancı Diller Fakültesi-Türk Dili ve Edebiyatı  
Bölümü

*Dr. Mousa Rahimi – orcid.org/0000-0003-3807-1747  
musarahimi@atu.ac.ir  
Allameh Tabataba'i University- <https://ror.org/02cc4gc68>  
Faculty of Persian Literature and Foreign Languages, Department  
of Turkish Language and Literature*

**Filoloji / Philology**

Prof. Dr. Ali Cin – orcid.org/0000-0002-9243-5604  
alicin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
Edebiyat Fakültesi – Türk Dili ve Edebiyatı

*Prof. Dr. Ali Cin – orcid.org/0000-0002-9243-5604  
alicin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Letters – Department of Turkish Language and  
Literature*

**Türk-İslam Sanatları & Türk İslam Musikisi / Turkish Islamic Arts & Turkish-Islamic Music**

Prof. Dr. Fatih Koca – orcid.org/0000-0003-1555-0251  
neyzenfatihkoca@yahoo.com  
Ankara Üniversitesi - <https://ror.org/01wntqw50>  
İlahiyat Fakültesi – Türk Din Musikisi Bölümü

*Prof. Dr. Fatih Koca – orcid.org/0000-0003-1555-0251  
neyzenfatihkoca@yahoo.com  
Ankara University- <https://ror.org/01wntqw50>  
Faculty of Theology – Department of Turkish Religious Music*

Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić – orcid.org/  
c.hadzimejlic@alu.unsa.ba  
Sarajevo Üniversitesi- <https://ror.org/02hhwg43>  
Academy of Fine Art - Sarejevo, Bosna-Hersek

*Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić – orcid.org/  
c.hadzimejlic@alu.unsa.ba  
Sarajevo University – <https://ror.org/02hhwg43>  
Academy of Fine Art - Sarejevo, Bosna-Hersek*

**Eğitim / Education**

Doç. Dr. Şeref Göküş – orcid.org/0000-0003-3322-0723  
serefgokus@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Din Eğitimi

*Assoc.Prof. Dr. Şeref Göküş – orcid.org/0000-0003-3322-0723  
serefgokus@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology – Departmen of Religious Education*

**Hukuk / Law**

Prof. Dr. Mehmet Altunkaya – orcid.org/0000-0003-0709-9034  
altunkaya@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
Hukuk Fakültesi – Medeni Hukuk

*Prof. Dr. Mehmet Altunkaya – orcid.org/0000-0003-0709-9034  
altunkaya@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Law – Department of Civil Law*

**Dini Araştırmalar / Religious Studies**

Prof. Dr. Rifat Atay – [orcid.org/0000-0001-8715-3023](https://orcid.org/0000-0001-8715-3023) - [rifatay@akdeniz.edu.tr](mailto:rifatay@akdeniz.edu.tr)  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Din Felsefesi

Prof. Dr. Yusuf Gökalgp - [orcid.org/ygokalp@cu.edu.tr](https://orcid.org/ygokalp@cu.edu.tr)  
Çukurova Üniversitesi - <https://ror.org/05wxkj555>  
İlahiyat Fakültesi-İslam Mezhepleri Tarihi

Prof. Dr. Erdal Toprakyan – [orcid.org/0000-0001-5508-9012](https://orcid.org/0000-0001-5508-9012)  
[erdal.toprakyan@zith.uni-tuebingen.de](mailto:erdal.toprakyan@zith.uni-tuebingen.de)  
Universität Tübingen, Tübingen, Germany-  
<https://ror.org/03a1kwz48>  
İslam İlahiyat Merkezi-İslam Tarihi ve Çağdaş Kültür

Prof. Dr. Ebrahim Moosa – [orcid.org/0000-0002-8375-0135](https://orcid.org/0000-0002-8375-0135)  
[emoosal@nd.edu](mailto:emoosal@nd.edu)  
Notre Dame University, Indiana-ABD -  
<https://ror.org/04mwhg379>  
Barış Çalışmaları ve İslami Araştırmalar Bölümü

Prof. Dr. Yasin Pişgin – [orcid.org/0000-0001-9337-2863](https://orcid.org/0000-0001-9337-2863)  
[ypisgin@mehmetakif.edu.tr](mailto:ypisgin@mehmetakif.edu.tr)  
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi -  
<https://ror.org/04xk0dc21>  
İlahiyat Fakültesi-Tefsir

Doç. Dr. Zailabidin Ajimatov – [orcid.org/ajimatov@oshsu.kg](https://orcid.org/ajimatov@oshsu.kg)  
[ajimatov@oshsu.kg](mailto:ajimatov@oshsu.kg)  
Oş Devlet Üniversitesi-<https://ror.org/0449rh157>  
İlahiyat Fakültesi-İslam Mezhepleri Tarihi

**İletişim / Communication**

Prof. Dr. Zakir Avşar – [orcid.org/0000-0002-1427-127X](https://orcid.org/0000-0002-1427-127X)  
[zakir.avsar@hbv.edu.tr](mailto:zakir.avsar@hbv.edu.tr)  
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi -  
<https://ror.org/05mskc574>  
İletişim Fakültesi – Radyo, Televizyon ve Sinema Bölümü

**Sosyal Araştırmalar / Social Researchs**

Prof. Dr. Ömer Bozkurt – [orcid.org/0000-0001-5317-1012](https://orcid.org/0000-0001-5317-1012)  
[omerbozkurt21@gmail.com](mailto:omerbozkurt21@gmail.com)  
Mardin Artuklu Üniversitesi - <https://ror.org/0396cd675>  
İslami İlimler Fakültesi – Felsefe ve Din Bilimleri

Prof. Dr. Bahset Karslı – [orcid.org/0000-0002-6810-0900](https://orcid.org/0000-0002-6810-0900)  
[bkarsli@akdeniz.edu.tr](mailto:bkarsli@akdeniz.edu.tr)  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi – Din Sosyolojisi

**Afrika Editörü / Africa Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Nadjat Boukezzoula – [orcid.org/0000-0009-0007-5127-8941](https://orcid.org/0000-0009-0007-5127-8941)  
[n.boukezzoula@univ-boumerdes.dz](mailto:n.boukezzoula@univ-boumerdes.dz)  
M'Hamed Bouguerra Üniversitesi - <https://ror.org/02dveg925>  
Arap Dili, Edebiyatı ve Kültürü

**İndekslere Başvuru ve Süreç Takip Sorumlusu / Data Controller**

Doç. Dr. Mehmet Şahin – [orcid.org/0000-0002-2548-211X](https://orcid.org/0000-0002-2548-211X) - [mehmetsahin@akdeniz.edu.tr](mailto:mehmetsahin@akdeniz.edu.tr)  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı

Prof. Dr. Rifat Atay – [orcid.org/0000-0001-8715-3023](https://orcid.org/0000-0001-8715-3023) - [rifatay@akdeniz.edu.tr](mailto:rifatay@akdeniz.edu.tr)  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology-Philosophy of Religion

Prof. Dr. Yusuf Gökalgp - [orcid.org/ygokalp@cu.edu.tr](https://orcid.org/ygokalp@cu.edu.tr)  
Çukurova University - <https://ror.org/05wxkj555>  
Faculty of Theology-Departmen of History of Sects

Prof. Dr. Erdal Toprakyan – [orcid.org/0000-0001-5508-9012](https://orcid.org/0000-0001-5508-9012)  
[erdal.toprakyan@zith.uni-tuebingen.de](mailto:erdal.toprakyan@zith.uni-tuebingen.de)  
Universität Tübingen, Tübingen, Germany-  
<https://ror.org/03a1kwz48>  
Center for Islamic Theology-Chair of Islamic History and Contemporary Culture

Prof. Dr. Ebrahim Moosa – [orcid.org/0000-0002-8375-0135](https://orcid.org/0000-0002-8375-0135)  
[emoosal@nd.edu](mailto:emoosal@nd.edu)  
Notre Dame University, Indiana-ABD -  
<https://ror.org/04mwhg379>  
Mirza Family Professor of Islamic Thought and Muslim Societies

Prof. Dr. Yasin Pişgin – [orcid.org/0000-0001-9337-2863](https://orcid.org/0000-0001-9337-2863)  
[ypisgin@mehmetakif.edu.tr](mailto:ypisgin@mehmetakif.edu.tr)  
Burdur Mehmet Akif Ersoy University -  
<https://ror.org/04xk0dc21>  
Faculty of Theology-Department of Exegesis

Assoc.Prof.Dr. Zailabidin Ajimatov – [orcid.org/ajimatov@oshsu.kg](https://orcid.org/ajimatov@oshsu.kg)  
[ajimatov@oshsu.kg](mailto:ajimatov@oshsu.kg)  
Osh State University, Osh-Kyrgyzstan-  
<https://ror.org/0449rh157>  
Faculty of Theology-Departmen of History of Sects

Prof. Dr. Zakir Avşar – [orcid.org/0000-0002-1427-127X](https://orcid.org/0000-0002-1427-127X)  
[zakir.avsar@hbv.edu.tr](mailto:zakir.avsar@hbv.edu.tr)  
Ankara Hacı Bayram Veli University-  
<https://ror.org/05mskc574>  
Faculty of Communication – Departmen of Radio, Cinema and Television

Prof. Dr. Ömer Bozkurt – [orcid.org/0000-0001-5317-1012](https://orcid.org/0000-0001-5317-1012)  
[omerbozkurt21@gmail.com](mailto:omerbozkurt21@gmail.com)  
Mardin Artuklu University - <https://ror.org/0396cd675>  
Faculty of Islamic Sciences – Department of Philosophy and Religious Studies

Prof. Dr. Bahset Karslı – [orcid.org/0000-0002-6810-0900](https://orcid.org/0000-0002-6810-0900)  
[bkarsli@akdeniz.edu.tr](mailto:bkarsli@akdeniz.edu.tr)  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology - Department of Sociology of Religion

Dr. Lecturer Professor Nadjat Boukezzoula – [orcid.org/0000-0009-0007-5127-8941](https://orcid.org/0000-0009-0007-5127-8941)  
[n.boukezzoula@univ-boumerdes.dz](mailto:n.boukezzoula@univ-boumerdes.dz)  
M'Hamed Bouguerra University - <https://ror.org/02dveg925>  
Arabic Language, Literature and Culture

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – [orcid.org/0000-0002-2548-211X](https://orcid.org/0000-0002-2548-211X) – [mehmetsahin@akdeniz.edu.tr](mailto:mehmetsahin@akdeniz.edu.tr)  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature



**Etik Konularla İlgili İletişim Yetkilisi / Address all ethical issues to**

Doç. Dr. Mehmet Şahin – [orcid.org/0000-0002-2548-211X](https://orcid.org/0000-0002-2548-211X) –  
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı

*Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – [orcid.org/0000-0002-2548-211X](https://orcid.org/0000-0002-2548-211X) –  
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature*

**Editorial Süreçler İletişim Yetkilisi / Address all editorial correspondence to**

Doç. Dr. Mehmet Şahin – [orcid.org/0000-0002-2548-211X](https://orcid.org/0000-0002-2548-211X) –  
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Türk-İslam Edebiyatı

*Assoc. Prof. Dr. Mehmet Şahin – [orcid.org/0000-0002-2548-211X](https://orcid.org/0000-0002-2548-211X) –  
mehmetsahin@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology-Department of Turkish Islamic Literature*

**Uluslararası Yayın Kurulu / International Editorial Board**

Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić – [orcid.org/](https://orcid.org/)  
c.hadzimejlic@alu.unsa.ba  
Sarajevo Üniversitesi – <https://ror.org/02hhwgd43>  
Academy of Fine Art - Sarejevo, Bosna-Hersek

*Prof. Dr. Ćazim Hadžimejlić – [orcid.org/](https://orcid.org/)  
c.hadzimejlic@alu.unsa.ba  
Sarajevo University – <https://ror.org/02hhwgd43>  
Academy of Fine Art - Sarejevo, Bosna-Hersek*

Prof. Dr. Rifat Atay – [orcid.org/0000-0001-8715-3023](https://orcid.org/0000-0001-8715-3023) -  
rifatay@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi-Din Felsefesi

*Prof. Dr. Rifat Atay – [orcid.org/0000-0001-8715-3023](https://orcid.org/0000-0001-8715-3023) -  
rifatay@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology-Philosophy of Religion*

Prof. Dr. Ömer Bozkurt – [orcid.org/0000-0001-5317-1012](https://orcid.org/0000-0001-5317-1012)  
omerbozkurt21@gmail.com  
Mardin Artuklu Üniversitesi - <https://ror.org/0396cd675>  
İslami İlimler Fakültesi – Felsefe ve Din Bilimleri

*Prof. Dr. Ömer Bozkurt – [orcid.org/0000-0001-5317-1012](https://orcid.org/0000-0001-5317-1012)  
omerbozkurt21@gmail.com  
Mardin Artuklu University - <https://ror.org/0396cd675>  
Faculty of Islamic Sciences – Department of Philosophy and  
Religious Studies*

Prof. Dr. Fatih Koca – [orcid.org/0000-0003-1555-0251](https://orcid.org/0000-0003-1555-0251)  
neyzenfatihkoca@yahoo.com  
Ankara Üniversitesi - <https://ror.org/01wntqw50>  
İlahiyat Fakültesi – Türk Din Musikisi Bölümü

*Prof. Dr. Fatih Koca – [orcid.org/0000-0003-1555-0251](https://orcid.org/0000-0003-1555-0251)  
neyzenfatihkoca@yahoo.com  
Ankara University- <https://ror.org/01wntqw50>  
Faculty of Theology – Department of Turkish Religious Music*

Doç. Dr. Okan Alay – [orcid.org/0000-0003-3065-5705](https://orcid.org/0000-0003-3065-5705)  
okanalay@hacettepe.edu.tr  
Hacettepe Üniversitesi - <https://ror.org/04kwvgz42>  
Türk Dili

*Assoc.Prof.Dr. Okan Alay – [orcid.org/0000-0003-3065-5705](https://orcid.org/0000-0003-3065-5705)  
okanalay@hacettepe.edu.tr  
Hacettepe University - <https://ror.org/04kwvgz42>  
Turkish Language*

Doç. Dr. Selçuk Erincik – [orcid.org/0000-0002-4326-2452](https://orcid.org/0000-0002-4326-2452)  
erincik@divinity.ankara.edu.tr  
Toronto Kültür Ataşesi-Kanada  
Felsefe Tarihi

*Assoc.Prof.Dr. Selçuk Erincik – [orcid.org/0000-0002-4326-2452](https://orcid.org/0000-0002-4326-2452)  
erincik@divinity.ankara.edu.tr  
Attache for Cultural Affairs and Promotion-Canada  
History of Philosophy*

Doç. Dr. Anar Gafarov – [orcid.org/0000-0002-3113-1287](https://orcid.org/0000-0002-3113-1287)  
a.philosophy@hotmail.com  
Azerbaycan Milli İlimler Akademisi - <https://ror.org/006m4q736>  
Felsefe ve Sosyoloji Enstitüsü

*Assoc.Prof. Dr. Anar Gafarov – [orcid.org/0000-0002-3113-1287](https://orcid.org/0000-0002-3113-1287)  
a.philosophy@hotmail.com  
Azerbaijan National Academy of Sciences -  
<https://ror.org/006m4q736>  
Institute of Philosophy and Sociology; Azerbaijan Institute*

Doç. Dr. Muhammet Yeşilyurt – [orcid.org/0000-0003-0770-6850](https://orcid.org/0000-0003-0770-6850)  
25yesilyurt@gmail.com  
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi - <https://ror.org/024nx4843>  
İslami İlimler Fakültesi – Din Bilimleri

*Assoc.Prof.Dr. Muhammet Yeşilyurt – [orcid.org/0000-0003-0770-6850](https://orcid.org/0000-0003-0770-6850)  
25yesilyurt@gmail.com  
İzmir Katip Çelebi University - <https://ror.org/024nx4843>  
Faculty of Islamic Sciences – Religious Studies*

Dr. Öğr. Üyesi Encümen Bayram – [orcid.org/0000-0001-6891-3680](https://orcid.org/0000-0001-6891-3680)  
encbayram@hotmail.com  
Akdeniz Üniversitesi - <https://ror.org/01m59r132>  
İlahiyat Fakültesi – Arap Dili ve Belagati

*Assist.Prof.Dr. Encümen Bayram – [orcid.org/0000-0001-6891-3680](https://orcid.org/0000-0001-6891-3680)  
encbayram@hotmail.com  
Akdeniz University- <https://ror.org/01m59r132>  
Faculty of Theology – Arabic Language and Rhetoric*

Dr. Öğr. Üyesi Recep Kırcı – [orcid.org/0000-0003-0893-6885](https://orcid.org/0000-0003-0893-6885)  
rkirci@mehmetakif.edu.tr  
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi –  
<https://ror.org/04xk0dc21>  
İlahiyat Fakültesi – Arap Dili ve Belagati

*Assist.Prof.Dr. Recep Kırcı – [orcid.org/0000-0003-0893-6885](https://orcid.org/0000-0003-0893-6885)  
rkirci@mehmetakif.edu.tr  
Burdur Mehmet Akif Ersoy University – <https://ror.org/04xk0dc21>  
Faculty of Theology – Arabic Language and Rhetoric*

Dr. Öğr. Üyesi Tunahan Erdoğan – orcid.org/0000-0003-3374-6063  
terdogan@mehmetakif.edu.tr  
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi –  
https://ror.org/04xk0dc21  
İlahiyat Fakültesi – Arap Dili ve Belagati

Arş. Gör. Aziz Karabulut – orcid.org/0000-0002-3670-6860  
azizkarabulut@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz Üniversitesi - https://ror.org/01m59r132  
İlahiyat Fakültesi – Tefsir

Arş. Gör. Mehmet Koyuncu – orcid.org/0000-0002-8919-8089  
mehmetkoyuncu@odu.edu.tr  
Ordu Üniversitesi - https://ror.org/04r0hn449  
İlahiyat Fakültesi – Felsefe ve Din Bilimleri

Assist.Prof.Dr. Tunahan Erdoğan – orcid.org/0000-0003-3374-6063  
terdogan@mehmetakif.edu.tr  
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi – https://ror.org/04xk0dc21  
Faculty of Theology – Arabic Language and Rhetoric

Res.Assist. Aziz Karabulut – orcid.org/0000-0002-3670-6860  
azizkarabulut@akdeniz.edu.tr  
Akdeniz University - https://ror.org/01m59r132  
Faculty of Theology – Department of Exegesis

Res.Assist. Mehmet Koyuncu – orcid.org/0000-0002-8919-8089  
mehmetkoyuncu@odu.edu.tr  
Ordu Üniversitesi - https://ror.org/04r0hn449  
Faculty of Theology – Philosophy and Religious Studies

### Bilim Kurulu / Scientific Advisory Board

Prof. Dr. Metin Akis  
Kilis 7 Aralık Üniversitesi, Kilis-  
Türkiye  
Prof. Dr. Behruz Bekbabayi  
Allameh Tabataba'i University,  
Tahran-Iran  
Prof. Dr. Ivan Balta  
Osijek Üniversitesi, Osijek-  
Hrvatistan

Prof. Dr. Cazim Hadzimejlić  
Saraybosna Üniversitesi,  
Saraybosna-Bosna Hersek

Prof. Dr. Dzemat Latif  
Saraybosna Üniversitesi İslâmî  
İlimler Fakültesi, Saraybosna-  
Bosna Hersek

Prof. Dr. Suheyl Sapan  
Kral Suud Üniversitesi, Riyad-  
Suudi Arabistan

Doç. Dr. Zaynabidin  
Acimamatov  
Osh Devlet Üniversitesi, Osh-  
Kırgızistan  
Prof. Dr. Birgül Bozkurt  
Mardin Artuklu Üniversitesi,  
Mardin-Türkiye

Prof. Dr. Bahset Karslı  
Akdeniz Üniversitesi, Antalya-  
Türkiye

Doç. Dr. Thomas Kuehn  
Simon Fraser University, Canada

Doç. Dr. Tuncay Akgün  
Ankara Hacı Bayram Veli  
Üniversitesi, Ankara-Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Ercan Ömirbayev  
Ahmet Yesevi Üniversitesi,  
Türkistan-Kazakistan

Dr. Tyulyubayeva Akmaral  
L.N.Gumilyov Eurasian National  
University-Kazakistan

Prof. Dr. Numan Aruç  
Makedonya Bilim ve Sanatlar  
Akademisi, Üsküp-Makedonya  
Prof. Dr. Leyla Blili  
Manuba Üniversitesi, Manouba-  
Tunus  
Prof. Dr. Hayri Erten  
Necmettin Erbakan Üniversitesi,  
Konya-Türkiye

Prof. Dr. Said Haşimi  
Umman Tarih Cemiyeti Başkanı,  
Umman

Prof. Dr. Ebrahim Moosa  
Notre Dame University, Indiana -  
ABD

Prof. Dr. Redzep Skrijelj  
Novi Pazar Devlet Üniversitesi,  
Novi Pazar-Sırbistan

Prof. Dr. Şahin Ahmetoğlu  
Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale-  
Türkiye

Prof. Dr. Bilal Çakıcı  
Ankara Üniversitesi, Ankara-  
Türkiye

Prof. Dr. Fatih Koca  
Ankara Üniversitesi, Ankara-  
Türkiye

Doç. Dr. Abdulaziz Süleyman el-  
Mukbil  
Kassim Üniversitesi, Buraydah-  
Suudi Arabistan

Dr. Öğr. Üyesi Camelia Elena  
Călin  
Spiru Haret Üniversitesi, Bükreş-  
Romanya

Dr. Öğr. Üyesi Qoşqar Selimli  
Bakü Devlet Üniversitesi, Bakü-  
Azerbaycan

Assist. Prof. Jasim Zinelabidin  
Kerkuk University, Irak

Prof. Dr. Safi Arpağuş  
Marmara Üniversitesi, İstanbul-  
Türkiye  
Prof. Dr. İhsan Çapçioğlu  
Ankara Üniversitesi, Ankara-  
Türkiye  
Prof. Dr. Şakir Gözütök  
Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi,  
Van-Türkiye

Prof. Dr. Aleksandar Kadijević  
University of Belgrade, Belgrad-  
Sırbistan

Prof. Dr. Abdullah Mutawa  
Kral Suud Üniversitesi, Riyad-  
Suudi Arabistan

Prof. Dr. Erdal Toprakçıyan  
Universität Tübingen, Tübingen-  
Almanya

Prof. Dr. Ali Albayrak  
Kastamonu Üniversitesi,  
Kastamonu-Türkiye

Doç. Dr. Nihada Delibegović  
Džanić  
Tuzla Üniversitesi, Tuzla-Bosna  
Hersek

Doç. Dr. Oksana Koshulko  
Polotsk State University, Polotsk-  
Belarus

Doç. Dr. Nadia Yaseen  
Bagdad University, Bağdat-Irak

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih  
Duman  
Akdeniz Üniversitesi, Antalya-  
Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Ebubekir Sıddık  
Şahin  
Ankara Üniversitesi, Ankara-  
Türkiye

Prof. Dr. Sabina Bakšić  
Saraybosna Üniversitesi,  
Saraybosna-Bosna-Hersek  
Prof. Dr. Halil Çeltik  
Gazi Üniversitesi, Ankara-  
Türkiye  
Prof. Dr. Zülfikar Güngör  
Ankara Üniversitesi, Ankara-  
Türkiye

Prof. Dr. Ulvi Keser  
Girne Amerikan Üniversitesi,  
Girne-Kuzey Kıbrıs Türk  
Cumhuriyeti

Prof. Dr. İbrahim Sadavi  
Tunus Üniversitesi, Tunus

Prof. Dr. Kaplan Üstüner  
Harran Üniversitesi, Şanlıurfa-  
Türkiye

Doç. Dr. Liliana Elena Boşcan  
University of Bucharest, Bükreş-  
Romanya

Doç. Dr. Hassen Abdullah  
Güneyman  
Kral Suud Üniversitesi, Riyad-  
Suudi Arabistan

Doç. Dr. Memli Krasnigi  
Institute of Albanology, Priştine-  
Kosova

Yrd. Doç. Dr. Musa Rahimi  
Allameh Tabataba'i Üniversitesi,  
Tahran-İran

Dr. Öğr. Üyesi Hamza Karcic  
University of Sarajevo,  
Saraybosna-Bosna-Hersek

Dr. Öğr. Üyesi Lamiye Vagifkizi  
Azerbaycan Bilimler Akademisi,  
Bakü-Azerbaycan

**İndeksler/Indexing**

[ERIH PLUS](#): European Reference Index For The Humanities And Social Sciences (Indexing Star: 05.09.2019)

[EBSCO](#): Academic Search Premier (07.01.2020)

[EBSCO](#): Humanities International Index (Indexing Start: 10.1.2021)

[MLA](#) International Bibliography

[Ulrich's Periodicals Directory](#)

# Turkish Academic Research Review

eISSN: 2602-2923

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tarr>

Sayı/Issue: 9/2 (Haziran/June 2024)

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### Araştırma Makaleleri / Research Articles

Merve Nur Kaptan	Ecstasy in Music: The Case of Sema and Semah <i>Müzikte Esrime: Semâ ve Semah Örneği</i>	94-109
Sebile Yıldız Aybak Büşra Bigat Akça	The First Strike Attempts in Republican History: The 1925 Telegraphers' Strike <i>Cumhuriyet Tarihi'nin İlk Grev Girişimlerinden: 1925 Telgraflılar Grevi</i>	110-132
İhsan Sütşurup	14 <sup>th</sup> Century Ottoman Mufasssirs and Their Works <i>14. Yüzyıl Osmanlı Müfessirleri ve Eserleri</i>	133-148
Arif Akbaş	Aijaz Ahmad'in Edebiyat Teorisine Katkıları: Eleştirel Bir İnceleme <i>Contributions of Aijaz Ahmad to Literary Theory: A Critical Analysis</i>	149-163
Selin Güleröglü	Dilin Anlam Dünyası: Alegori, Metafor, Mecaz ve Benzetme <i>Semantic Depth in Language: Allegory, Metaphor, Trope and Simile</i>	164-187
Ali Karpuz Gizem Çelik Özkan	Görünmez Sınırlar: Mikro Aldatma ve Romantik İlişkilerdeki İnce Çizgiler <i>Invisible Boundaries: Micro-cheating and the Sensitive Lines in Romantic Relationships</i>	188-204
Melek Dikmen Sevde Neslinur İyiyolbulan	Âşık Şem'i'nin Şiirlerinde Konya <i>Konya in the Poems of Âşık Şem'i</i>	205-226

## Ecstasy in Music: The Case of Sema and Semah *Müzikte Esrime: Semâ ve Semah Örneği*

Merve Nur Kaptan<sup>1\*</sup>

<sup>1</sup> Öğr. Gör. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Türk Müziği Devlet Konservatuarı, Çalgı Eğitimi Bölümü, Tekirdağ Türkiye | <https://ror.org/01a0mk874>, <https://orcid.org/0000-0001-7887-5921>, mnkaptan@nku.edu.tr

Lecturer Doktor, Tekirdağ Namık Kemal University, Turkish Music State Conservatory, Instrument Training Department, Tekirdağ, Türkiye | <https://ror.org/01a0mk874>, <https://orcid.org/0000-0001-7887-5921>, mnkaptan@nku.edu.tr

\* Corresponding author

### Araştırma Makalesi

#### Süreç

Geliş Tarihi: 29.02.2024

Kabul Tarihi: 23.04.2024

Yayın Tarihi: 30.06.2024

#### Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

#### Değerlendirme

Ön İnceleme: İç hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

#### Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanmaktadır.

#### Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Merve Nur Kaptan

#### Etik Bildirim

[turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

#### Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

#### Finansman

Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

#### Yayıncı

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

#### Atf

Kaptan, M.N. (2024). Ecstasy in music: The case of sema and semah. *Turkish Academic Research Review*, 9/2, 94-109, <https://doi.org/10.30622/tarr.1444929>

### Öz

Esrime, kişinin içinde bulunduğu bir bilinç değişimi durumudur. Bu durum içerisinde olan kişi, bir iç gözlem deneyimi yaşar ve özüne döner. Mezkûr durum uyuklu veya hipnotize olma durumuna da benzetilebilir. Fakat bu durumlardan daha ziyade esrime, gelenekselleşmiş bir sıra dışılık durumunu ifade eder. Yani toplumlarda esrime durumlarına rastlanabilir ve bu esrime durumları değişebilir. Dolayısıyla esrime sadece geçmişte değil, günümüzde de var olmaya devam eder. Bu yönde esrime, kültürden kültüre farklı anlamlarla ve farklı isimlendirmelerle, evrensel bir kelime olarak karşımıza çıkar. Farklı anlamlar ve farklı isimlendirmeler ihtiva eden esrime, genel itibarıyla müzik ile ilişkilendirilir. Aslında müzik, esrime durumuna geçişte bir aracı vazifesi görür. Bu durum, esrime ve müzik arasında bir ilişkiden söz etmemize olanak sağlar. Bu ilişkide ise kültürel farklılıklar belirleyicidir. Müzik ve esrime arasındaki ilişki, konunun merkezinde yer alan semâ merasimi ve semah merasimlerinde de görülmektedir. Bu doğrultuda iki çeşit kullanım ile karşımıza çıkan semâ ve semah, aynı anlamı muhteva eder; fakat bu kelimeler uygulama noktasında birbirinden ayrılır. Yani semâ, Mevlevî ritüellerinde, semah ise Alevî ritüellerinde müzik eşliğinde ifa edilen uygulamalardır. Mevlevî semâ merasimi, müzik ve devinimsel hareketlerin bir arada olduğu esrime hali olarak imgelelenebilir. Bu esrime hali ile kişinin özüne dönme amacı doğrultusunda icra edilen semâ merasiminde müzik ve devinimsel hareketler esrimenin meydana gelmesine katkıda bulunur. Bu bağlamda müzik ve devinimsel hareketler bir nevi esrimeye aracı unsurlar olarak düşünülebilir. Mevlevî semâ merasiminde na't, kudüm icrası, ney taksimi, peşrev ve ayin-i şerif icrası ile insanın miracı hem müzik hem de devinimsel hareketlerle anlatılır. Bu merasimde esrimenin zirve yaptığı bölüm ise üçüncü selamdır. Bu selamda müziğin temposunun ve semazenlerin hareketlerinin hızlanması bundan dolayıdır. Ayrıca mezkûr merasimde ney ve kudüm çalgıları da esrimenin yaşanmasına aracı unsurlar olarak belirtilebilir. Alevî semah merasimlerinde de benzer bir durum söz konusudur. Semah merasimi de semâ merasimleri gibi bir çeşit esrime hali olarak ifade edilebilir. Bu esrime haliyle kişi özüne, yani Allah'a döner. Cem erkanlarında miraçlamaların içerisinde bir bölüm olarak icra edilen semah, müzik ve devinimsel unsurlar vasıtasıyla iki ya da üç bölümlü olarak ifa edilir. Semahların ağırlama ve yeldirme ya da ağırlama, yürütme ve yeldirme olmak üzere iki kısma veya üç kısma ayrılarak icra edilmesi semahın esrimeye yönelik olduğuna işaret eder. Bu manada semahtaki bölümlerde müzik eşliğinde icra edilen devinimsel hareketler yavaştan hızlıya doğrudur. Böylece tıpkı semâdaki gibi semahtaki müzik ve devinimsel hareketler de esrime durumuna geçişe olanak sağlayarak, esrimeye aracılık etmiş olurlar. Bunun dışında semâ merasimlerinde ney ve kudüm çalgılarının esrimenin yaşanmasına aracı oldukları gibi semah merasimlerinde de bağlamanın bu durumun yaşanmasına aracı olduğu görülür. Bu bağlamda semâ merasimleri ve semah merasimlerinde meydana gelen esrime ve esrime ile yaşanan seyir haline müziğin, müziksel unsurların ve devinimsel hareketlerin aracı olduğunu söylemek mümkündür. Bu çerçevede literatüre bakıldığında Mevlevîlik semâ ritüelleri ve Alevîlik semah ritüelleri ile ilgili muhtelif çalışmanın olduğu; fakat semâ ve semah ritüellerinde esrimenin ve esrime unsurlarının ele alındığı bir çalışmanın olmadığı müşahede edilmektedir. Bu doğrultuda çalışma, alandaki boşluğu doldurarak benzer araştırmalara kaynak olması açısından önem arz etmektedir. Bu minvalde araştırma semâ merasimleri ve semah merasimlerinde esrime durumlarını ortaya koymaya odaklanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda araştırmada betimsel bir modelle belgesel tarama yöntemi yapılmış, konu ile ilgili kaynaklar incelenmiş ve elde edilen veriler yorumlanarak bulgular ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Müzik, Esrime, Mevlevîlik, Semâ, Alevîlik, Semah.

## Research Article

### History

Received: 29.02.2024

Accepted: 23.04.2024

Date Published: 30.06.2024

### Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

### Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board), Double anonymized-Two external.

### Copyright & License

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

### Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Merve Nur Kaptan

### Complaints

[turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

### Conflicts of Interest

The author(s) has no conflict of interest to declare.

### Grant Support

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

### Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

### Cite as

Kaptan, M.N. (2024). Müzikte esrime: semâ ve semah örneği. *Turkish Academic Research Review*, 9/2, 94-109, <https://doi.org/10.30622/tarr.1444929>

## Abstract

Ecstasy is a state of altered consciousness in which a person is in a state of trance. The person in this state experiences an introspection and returns to their essence. Such a state can also be likened to being asleep or hypnotized. But more than these states, ecstasy refers to a conventionalized state of unusualness. In other words, ecstasy can occur in societies and these moods of ecstasy can change. Therefore, ecstasy continues to exist not only in the past but also in the present. In this regard, ecstasy appears as a universal word with different meanings and different nomenclatures from culture to culture. Containing different meanings and different nomenclature, ecstasy is generally associated with music. In fact, music acts as an intermediary in the transition to the state of ecstasy. This situation allows us to speak of a relationship between ecstasy and music. Cultural differences are decisive in this relationship. The relationship between music and ecstasy is also seen in the sema ceremony and semah ceremonies, which are at the center of the subject. In this direction, sema and semah, which are used in two different ways, contain the same meaning; however, these words differ from each other in terms of application. In other words, sema is performed in Mevlevi rituals and semah is performed in Alevi erkans/rituals accompanied by music. The Mevlevi sema ceremony can be visualized as a state of ecstasy in which music and kinetic movements are together. In the sema ceremony performed for the purpose of returning to one's essence with this state of ecstasy, music and kinetic movements contribute to the occurrence of ecstasy. In this context, music and kinetic movements can be considered as a kind of mediating elements for ecstasy. In the Mevlevi sema ceremony, the human ascension is described with both music and kinetic movements through the performance of na't, kudüm, ney, peşrev and ayin-i şerif. The climax of the ecstasy in this ceremony is the third salute. This is why the tempo of the music, and the movements of the whirling dervishes accelerate in this salute. In addition, in the aforementioned ceremony, ney and kudüm instruments can also be mentioned as instrumental elements in the experience of ecstasy. There is a similar situation in Alevi semah ceremonies. Semah ceremonies, like sema ceremonies, can be described as a state of ecstasy. In this state of ecstasy, the person returns to his/her soul, that is, to Allah. Semah, which is performed as a part of Miraçlama in cem erkans, is performed in two or three parts with the help of music and kinetic elements. The fact that the semahs are performed in two or three parts, namely, hospitality and swaying, or hospitality, execution and swaying, indicates that the semah is directed towards ecstasy. In this sense, the kinetic movements performed in the sections of the semah accompanied by music move from slow to fast. Thus, just like in sema, the music and kinetic movements in semah mediate ecstasy by enabling the transition to a state of ecstasy. Apart from this, it is seen that the ney and kudüm instruments mediate the experience of ecstasy in sema ceremonies, as well as the bağlama in semah ceremonies. In this context, it is possible to say that music, musical elements and kinetic movements are the mediators of the state of ecstasy and the state of motion experienced with ecstasy in sema ceremonies and semah ceremonies. In this context, when the literature is examined, it is realized that there are various studies on Mevlevi sema rituals and Alevi semah rituals; however, there is no study that deals with ecstasy and its elements in sema and semah rituals. In this regard, the study is important in terms of filling the gap in the field and being a source for similar studies. In this manner, the research aims to reveal the state of ecstasy in sema ceremonies and semah ceremonies. In line with this purpose, a documentary research method with a descriptive model was used in the research, the sources related to the subject were examined and the findings were revealed by interpreting the data obtained.

**Keywords:** Music, Ecstasy, Mevlevi Order, Sema, Alevism, Semah.



## Introduction

Music, which is at the focal point of the spiritual system and religious rituals, has an important place in Sufi worship, which is the esoteric aspect of Islam. In this sense, music, which is important in Sufi worship, is approached from different perspectives in sects and belief systems. In this context, while music and dance are forbidden in some belief systems, in others music and dance appear as an indispensable part of rituals (Uyar and Beşiroğlu, 2012: 138). Such is the case in the beliefs of Mevlevi order and Alevism, which are at the center of this study. In other words, music is an indispensable part of rituals in these belief systems.

The Mevlevi sect, which has survived to the present day on the axis of Hz. Mevlânâ's doctrines, is based on an esoteric belief system. As a reflection of this belief system, sema draws attention as a ceremony that contains symbolic meanings at every stage (Uysal, 2016: 37). In other words, the ceremony of sema contains subtle meanings that go far beyond the external. In the framework of these meanings, the purpose of the sema ceremony is expressed as the ascension of the person to the divine realm in ecstasy through the performances of na't, kudüm, ney, peşrev and ayin-i şerif, which are accompanied by music and rhythmic movements. In this sense, the sema itself can be considered as an element of ecstasy (Altınölçek, 2014: 855-856).

Alevism, like Mevlevi order, is based on an implicit belief system. In the aforementioned belief system, the practices in which worship is performed and the teachings of this community are repeated are cem erkans. One of the inseparable parts of these erkans/rituals is semah. Semah, like sema rituals, should not be considered as a ritual or ceremony involving only music and kinetic movements. Each part of the semah contains symbolic meanings and symbolizes a kind of ecstatic state of reaching Allah. In other words, this is a state of isolation from the material world and integration with the creator in the spiritual world, that is, a state of "monotheism" (Bulut, 2023: 198).

In line with the above information, the problem statement of the study has been determined as "Is there a state of ecstasy in the sema rituals of Mevlevi and semah rituals of Alevism?". When the literature is examined in this regard, it is seen that there are many studies on the belief systems of Mevlevi and Alevism, the rituals performed in these belief systems, the practices and esoteric meanings of these rituals, but there is no study specifically on the element of ecstasy in these rituals. Therefore, this study is thought to be a source for similar studies. In this framework, the element of ecstasy, which is at the heart of the study, constitutes the backbone of the research and appears as an inseparable part of the rituals. In order to reveal the element of ecstasy in these rituals, the concepts of sema and semah will be mentioned first, then sema in Mevlevi order and semah in Alevism, and finally the element of ecstasy in sema and semah rituals will be discussed. In addition, the last part will reveal whether there is an element of ecstasy in sema and semah rituals.

### 1. The Concept of Ecstasy

Ecstasy, which is the equivalent of "ecstasy" in English and "extase" in French, is defined as the act of ecstasy, gashiy, gashyolma, rapture, vecit, wajd, trance, inspiration, feeling, a state of altered consciousness experienced in the heart without any intention or effort (Turkish Language Association Dictionaries; Uludağ, 1991: 514). In this sense, ecstasy can be likened to a state of sleepiness or hypnotism in which the person is unaware of his/her surroundings and actions (Akter, 2022: 114), and has limited sensory and motor skills. The person in this state undergoes an experience of introspection in which he/she feels nothing but his/her own body (Becker, 2004: 38).

Trance, or ecstasy, refers to a mysterious state in which the sense of self and ego disappears (Becker, 2004: 25). Music, on the other hand, acts as an intermediary in experiencing this state. In this sense, ecstasy is a state of

absence, slippage or a kind of syncope. Syncope can be divine or demonic. In this respect, it is possible to encounter different sources indicating that there is a relationship between music and ecstasy. In this respect, it is seen that the relationship between music and ecstasy is shaped according to cultural expectations. In other words, social context and cultural determinism are important in this relationship. In addition, all kinds of vocal or instrumental music can be associated with ecstasy (Rouget, 1980).

Ecstasy should not be considered as an ordinary state of altered consciousness. Rather than an ordinary state of altered consciousness, ecstasy is a traditionalized state of unusualness. This indicates that ecstatic traditions exist in societies and that ecstatic traditions change. Therefore, ecstasy continues to exist not only in the past but also in the present (Öyken, 2009: 85). In this respect, ecstasy appears as a universal word with different meanings from culture to culture (Holm, 1982: 9; Hell, 1999: 9). In other words, words such as change of consciousness, trance, ecstasy, rapture correspond to the same meaning.

In general, ecstasy is defined as a state of altered consciousness; however, when defining ecstasy, it is important to keep in mind that there are different types of it. In this sense, apart from intoxication caused by the use of psycho-active substances, the first type of ecstasy that comes to mind in various cultures is the type that takes place in collective religious ceremonies. This type of ecstasy is also found in different belief systems such as the cult of Dionysus and the cult of the Phrygian Mother Goddess. It is likely to find different factors of ecstasy in these belief systems. Intoxicants, music and dance, elements with sacred content are some of them. The use of these elements may vary from culture to culture (Öyken, 2009: 87-89).

According to the literature, collective religious ecstasy belongs to the distant past of Greek culture. In this sense, it is observed that there is a religious framework in the types of ecstasy caused by gods such as Dionysus, Apollo, Cybele, Hecate, Hera, Ares or divine beings such as Korybas or Nymphas; however, collective religious ecstasy is understood exclusively as the type of ecstasy experienced collectively by people who take part in the rituals of Dionysus and Cybele belief systems (Öyken, 2009: 95).

It has been stated in general that the origin/root of ecstasy is religious in nature. In this context, there is information that ecstasy is mainly related to Shamanism (Burkert, 1972: 162). In this framework, it is thought that the tradition of ecstasy may have been carried to Greek culture from Asia by the Black Sea Scythians (Dodds, 1966: 140-141) and it is pointed out that ecstasy is in parallel with ecstatic traditions in many other cultures, including the shamanic tradition in Asia (Rohde, 1927: 278).

It is possible to say that collective religious ecstasy is also present in Mevlevi and Alevi semah rituals, which are the main focus of this study. In these rituals, some elements mediate the state of ecstasy. Some of these elements are melody, lyrics -music- and kinetic movements.

Based on the relevant literature, it is apparent that sema in Mevlevi order and semah in Alevism refer to the same religious ceremony; however, there are differences between them in terms of practices (Yöndemli, 2007: 248). In this respect, the concepts of sema and semah will be discussed below, followed by the ceremonies of sema in Mevlevi order and semah in Alevism, and the states of ecstasy in sema and semah.

## 2. The Concept of Sema and Semah

The word “sema” etymologically comes from the Arabic root “sm” and appears as an infinitive like “sam” and “sim”. Semantically, it means hearing, listening, sky, flying, song, tune, dance, ecstasy, going into a trance while listening to musical melodies, moving and spinning, performed music and dhikr practiced ayin specific dervish by estates and sects (Ayışit Onatçı, 2007: 58; Erseven, 1998: 86-103; Bozkurt, 1990b: 15; Menteş, 2011:

25; Güray, 2012: 10) Apart from these meanings, the word sema is also considered from a different perspective and all sounds, spiritual truths, secrets, wisdoms and even silence heard through the ear are expressed as sema (Uludağ, 2004: 69).

The origin of the word semah, which is known by different names such as semah, samah, zamah, zemah, zamak, semak, semağ, is thought to be “sema” and the origin of this word is thought to be based on the Arabic root “sema” or “sima”. Thus, the letter “a” in the word sema was changed with the letter “h” and the word semah was formed (Güray, 2012: 10). In this direction, it is thought that the word semah originated from the word sema (Güray, 2018a: 31). When the word semah is considered semantically and from a musical perspective, it means hearing and listening (Erol, 2018: 146).

Apart from these, the concept of sema/semah stands out as the reflection of the fertility cult and the messianic tradition, that is, the divine power, in the world within the world of historical meaning in Ancient Greece (Xeravits, 2001: 342, 343). It is pointed out that these two concepts mentioned here are important in the reflection of cyclical worship systems (Güray, 2018b: 615).

In addition, it is seen that the word sema/semah was also used to symbolize divination based on the heavens, signs, celestial bodies and fortunes (Liddell et al., 2011). In this context, Güray (2018b: 613-614), uses the concept of sema/semah to describe dhikr with music and dance, he states that it is important that it points to a “heavenly” tradition before the Islamic Medieval Period, when it began. When it came to the Islamic period, the tradition in question diversified; Anatolia of sema and semah traditions and surrounding regions (Güray, 2012: 8-9).

The words sema and semah, which are used in two different ways, have the same meaning; however, these words are the names of two different forms of dances. In this context, sema is used in Mevlevi and other Sunni sects, while semah is the name of a religious dance performed with musical accompaniment in Alevi-Bektashi erkans/rituals (Bozkurt, 1990b: 15; Erseven, 1998: 104; Korkmaz, 1993: 310; Birdoğan, 1995: 441; Er, 1998: 75). There is no change in the origin of the word sema in the Mevlevi sect; however, instead of the word semah in Alevism, different words such as pervaz, çark, dem are used according to ethnicity and spoken language (Ayışıt Onatçı, 2007: 59; Özdemir, 2022: 11; Özdemir and Ersoy Çak, 2022: 191). In addition, the words samah, zamah, zemah, zamak, semağ, zamağ, zemak are also used instead of the word semah in Anatolian dialects (Elçi, 1999: 172-173; Er, 1998: 75; Bozkurt, 1990b: 20; Birdoğan, 1995: 441).

In this context, it would be worthwhile to include information on the origins of sema in Mevlevi order and semah in Alevism. It is not possible to find clear information about the origins of sema and semah in the documents; however, there is information that there are some similarities between Mevlevi sema rituals and Alevi semah rituals and Shaman rituals (Bozkurt, 1990a: 88).

It is seen that there are similarities in the rituals of Shamanism and Mevlevi order, especially in terms of the inclusion of melody, lyrics and dance elements and the state of ecstasy accompanied by these elements (Yöndemli, 2007: 224-228). There is similar situation in Alevi erkans/rituals (Birdoğan, 1995: 464-487; Turan, 2013: 155-158). However, it would not be correct to say that there is only the influence of Shamanism in neither sema nor semah rituals (Zelyut, 1992: 330), because there is some information that there is also the influence of Islamic mysticism and ancient Anatolian cultures in sema and semah rituals in addition to the influence of Shaman belief (Ayışıt Onatçı, 2007: 67; Er, 1998: 75; Paşlı, 2013: 148; Yöndemli, 2007: 224-228).

### 3. Sema in Mevlevi Order

In Sufi symbolism, the state of ecstasy is expressed with words such as ecstatic, mesmerized and intoxicated. The combination of music, sema and the state of divine ecstasy, even if symbolically, brings to mind the Apollon-Dionysus (Apollon-Bacchus) dualism that Nietzsche uses to explain artistic events. In this dualism, the Dionysian or Bacchusian state is united in music because no phenomenon in music can be expressed in words. The Dionysian or Bacchusian human being searches for the subtle, not the overt. In this sense, the Dionysian or Bacchusian state appears as an expression of the human being's desire to return to his essence (Yöndemli, 2007: 268).

In Islam, sema is similar to Nietzsche's Dionysian or Bacchusian state. In this respect, sema is expressed as a movement or a demonstration of the love of God that reminds us of the pleasure of the sounds of music in God's address "Am I not your Lord?" in the assembly of bezm-i elest (Hidayetoğlu, 2010: 185; Yiğitler, 2005: 200).

In general terms, sema is defined as hearing the sounds of music, going into a state of ecstasy and whirling. The act of whirling appears as a mystical dance. This movement is inspired by cosmic symbolism; it is a representation of the planets revolving around the sun and the search for God symbolized by the sun (Yöndemli, 2007: 266). Sufis perceived the universe as a manifestation of God, and accordingly, they stated that sema is not just music or the act of whirling. In fact, according to Mevlevi dervishes, sema, as a form of prayer and a spiritual journey, is a state of ecstasy that enables direct communication with God (Gribetz, 1991: 43).

When the literature is examined, it is seen that sema is not a phenomenon that started with Hz. Mevlânâ or Mevlevi order and that these rituals have been performed since the pre-Islamic true religions (Özer, 2015: 96); that sema began with Hz. Ebubekir and the first person to perform sema was Hz. Ebubekir; and that sema later became a religious ecstasy during the time of Ebu Said-i Ebu'l-Hayr and two centuries later during the time of Mevlânâ (Duru, 2012: 34). However, in general, the appearance of sema is attributed to the time of Hz. Mevlânâ (Çetinkaya, 2016: 122).

There is no definite evidence in the sources that Mevlânâ performed sema as it is done today. In this period, sema ceremonies were not regulated in a certain order. After Mevlânâ's lifetime, these ceremonies were organized until the time of Sultan Veled, Ulu Ârif Çelebi and Pîr Âdil Çelebi (Ak, 2011: 163) and finalized with the rules set by Pîr Hüseyin Çelebi (Talu, 2014: 941).

As mentioned above, the ceremony performed in the Mevlevi sect is called sema (Tanrıkorur, 2019: 116). Every practice and each act in this ceremony contains symbolic meanings. In this direction, the sema ceremony stands out as a ceremony in which the relationship between God-human-universe is explained as a form of recitation with a dense meaning content and as a reflection of the journey of human creation (Gürer and Ulupınar, 2023: 111-112).

The sema ceremony, which has an esoteric meaning, consists of four parts. These four parts are actually important in terms of revealing the spiritual aspect of the ceremony. In this context, the four parts, which are expressed as çarh, raks, muallak and pertav, represent certain periods of human life. The çarh, which is performed by turning in a circle, symbolizes the spring of human life -the first 20 years of life-; the raks, in which the body moves in place, symbolizes the summer of human life -between the ages of 20 and 40-; the muallak, in which the body rises into the air, symbolizes the autumn of human life -between the ages of 40 and 60-; and the pertav, which represents the state of old age, such as flaking, swaying and falling, symbolizes the winter of human life -after the age of 60-. Moreover, the last part symbolizes the integration of the person with God (Erseven, 1998: 106-113;

Ergin, 1995: 117; Bozkurt, 1990b: 43-44). In this framework, sema, which is performed in four parts, appears as one of the instruments that enable a person to get closer to God or to meet God (Menteş, 2011: 18-27).

When the sources are examined, not much information can be obtained about the division of the sema into four parts. The reason for this may be that the information in question is not widely accepted.

The sema ceremony begins with Na't-ı Mevlânâ, composed by Buhûrîzade Mustafa İtrî in Rast mode and praising the Prophet Muhammad. When the na't is over, a few blows are played by the head of the kudüm player, followed by the ney improvisation. When the improvisation is over, while the peşrev is being performed, Devr-i Veledi -walking around the sema house three times- takes place. At the end of Devr-i Veledi, the ritual is performed with the ney improvisation (Alvan and Alvan, 2019: 232-236).

Mevlevi rituals are the musical pieces performed by the musicians during the return of the whirling dervishes (Çakır, 2018: 120). The rituals consist of four sections called selam (salute) and after the four salutes are performed, the last peşrev and the last yürük semai conclude the composed part of the ritual. In case there is a special occasion, the last peşrev and the last yürük semai are not played; The Niyaz cantus composed by İtrî is recited, the last improvisation is performed, and the sema ceremony ends with the aşr-ı şerif (the honorable ten verses) and prayer (Alvan and Alvan, 2019: 232-236).

#### 4. Semah in Alevism

In the Alevi belief system, the ceremony performed with the congregation accompanied by music is called “cem” (Ayışit Onatçı, 2007: 28; Demirci, 2019: 4) and it is known that this ceremony has a systematic and hierarchical structure. Of course, there are differences in these services and practices from region to region or from community to community; but despite these differences, the purpose of cem erkans performed with a Sufi understanding is common. This purpose is to bring the person closer to God (Öcal, 2023: 11-14).

When we look at the literature, lyrics, music and dance are some of the ways of expressing belief in Alevi cem erkans. In this sense, semahs are considered as a combination of these three elements. In this context, semahs have both a physical and a spiritual quality since they have a musical, poetic and bodily content. Therefore, semahs stands out as a structure that can fulfill the purpose of cem erkans (Özdemir and Ersoy Çak, 2022: 191-192).

In this context, it would be appropriate to mention the origin of semah. The origin of semah is generally attributed to the semah that Hz. Muhammad whirled with the Kırklar on the night of Miraj (Kaya Şahin, 2023: 114). Different definitions of semah, which is shaped within this framework, are also seen in the literature. In this direction, semah appears as a genre created to accompany the dance performed in cem erkans and expressed as semah (Güllü, 2022: 5; Öztürk, 2006: 2; Ayaz and Sultanova, 2013: 129; Demir and Demir, 2022: 222-224).

In addition to being a genre, semah is defined as a form of worship and a form of practice based on beliefs related to religion (Ayışit Onatçı, 2007: 59). Besides being a genre and a form of practice based on beliefs related to religion, semahs are also defined as one of the services included in Alevi cem erkans (Bozkurt, 1990b: 48).

Apart from the above-mentioned definitions, it is seen that semah is mostly expressed as a dance-based dhikr or ritual. In this context, semah is defined as a set of movements performed in Alevi erkans/rituals (Özbek, 1998: 158), a religious dance performed by men and women with rhythmic movements (Alvan and Alvan, 2019: 317), a folkloric dance in which the myth of Kırklar is dramatized in Alevi erkans/rituals (Mustan Dönmez, 2013: 76), and a practice consisting of verbal, melodic and figurative features performed during cem erkans (Tamay, 2009: 168). Even though there are melodies and rhythmic movements in the structure of semahs, which cannot be

separated from cem erkans, semahs should not be considered only as a dance because semahs are expressed as a form of worship rather than dance (Erol, 2018: 145).

As well as being expressed as a form of worship, semah is also defined as an activity in which community members display the ability to act and move together with melody and rhythm. In this sense, semah, which is generally performed accompanied by bağlama, appears as an integral part of Alevi cem erkans and is expressed as a ritual movement (Öztürkmen, 2005: 251).

In short, semah is a structure in which lyrics, music and rhythmic movements -dance elements- come together in a metaphysical perspective and cultural perception (Sayın, 2020: 42). In this sense, it is possible to define semah as one of the religious dance rituals performed during Alevi erkans/rituals and the melody accompanying this dance (Aykurt and Börekci, 2020: 494). Apart from the aforementioned definitions, semah also represents a threshold to reach religious satisfaction with the relationship between voice, word and body within the cem erkan (Özdemir and Ersoy Çak, 2022: 187).

When we look at the literature, we come across semahs with two or three parts. In this respect, two-part semahs are named as welcoming (ağırlama) and swaying (yeldirme) (Bozkurt, 1990b: 29); three-part semahs are named as welcoming (ağırlama), revival and swaying (yeldirme). In other words, the semahs are characterized by slow and fast or slow, medium and fast movements (Korkmaz, 1993: 311). This is also applied to musical performance.

As a result of all these conveyances, a general definition can be made for semah. Semah is the name given to a set of movements and the accompanying melody in Alevism, which are performed in the cem erkan with the aim of reaching religious satisfaction and integrating with the divine essence through melody, lyrics and rhythmic movements. Although Semahs differ musically, structurally and literarily according to customs and belief structures, they have the same function in Alevi communities in terms of belief. This function is that the person experiences a state of spiritual navigation and reaches absolute existence (Özdemir and Ersoy Çak, 2022: 191).

### 5. Ecstasy in Sema and Semah

Mevlevi sema rituals and Alevi semah rituals have an esoteric meaning, describing the state of ecstasy in which a person is freed from the world in longing to reach God (Önder, 31). In this sense, the ecstasy experienced during sema is expressed as the outcome of sema (Uludağ, 2004: 172). In other words, ecstasy can be considered as the result of sema. Therefore, sema or semah serves as a means to enter a state of ecstasy.

When we look at the literature, it is seen that researches aiming at universal and objective explanations of the relationship between music and ecstasy are at the forefront. In this sense, it is reported that the rhythmic elements in the rituals cause unusual behaviors (Akter, 2022: 114-115). It is possible to talk about the same situation in the sema and semah rituals, which are at the center of the study. In this context, it would be appropriate to say that the element of rhythm in the rituals contributes to ecstasy.

Music and poetry appear as inseparable parts of the rituals in Mevlevi sema rituals, where a state of ecstasy is experienced from beginning to end. In fact, music, in these rituals, is expressed as a divine source and poetry as a complementary element to music (Erseven, 1998: 113). Furthermore, music and poetry allow the person to become entranced, in other words, to experience a state of ecstasy. Therefore, the sema ceremony, in which music and poetry are together, can be defined as a kind of ecstasy. In this respect, sema has a feature that brings people closer to Allah (Bozkurt, 1990b: 17).



In line with the aforementioned purpose, Mevlevi sema symbolizes the spiritual journey of human beings, in other words, their ascension. In this framework, every phenomenon and every act in the sema ceremony intrinsic meanings as a representation of this journey. In this respect, it is probable to state that ecstasy is experienced, and the person completes his ascension by reaching Allah with the practices realized in the Mevlevi sema ceremony. The sema ceremony begins with the na't (poem praising the prophet Mohammad), which is stated as the example of the human being. In this sense, na't appears as the manifestation of the goal of becoming a perfect human being under the leadership of the Prophet (Gürer and Ulupınar, 2023: 114). After the na't is performed, the blows hit by the head of the kudüm player on the kudüm on the right also carries mystical meanings, just like the na't. The strokes are Allah's command to the whole universe to "kün", that is "be". In fact, the command of kün is an indication that the process of maturation has begun (Menteş, 2011: 80). The improvisation performed by the ney after the na't describes the divine breath that gives life to the universe and the human being who desires to be reunited with Allah. When the improvisation is over, Devr-i Veledi takes place accompanied by a peşrev performed in the Devr-i Kebir usul. The kinetic movements performed during Devr-i Veledi represent resurrection after death (Talu, 2014: 945). The peşrev is performed uninterruptedly during the realization of Devr-i Veledi, even returning to the beginning. Devr-i Veledi symbolizes the stages of ilme'l-yakın (knowing God with knowledge), ayna'l-yakın (seeing God) and Hakka'l-yakın (becoming one with God) in the spiritual journey of man (Önder, 34; Alvan and Alvan, 2019: 34). In other words, Devr-i Veledi is the process of human maturation. In Mevlevi rituals performed after Devr-i Veledi, each salute has a different meaning and expression. The first salute is to observe the universes (Önder, 36). This section represents the glory of Allah, the fact that there is no creator but him (Ateş, 2015: 144) and the realization of one's own servitude. The second salute symbolizes admiration for the glory of Allah. The third salute describes the transformation of this admiration into love, surrender, and annihilation in the beloved. This section, which is a kind of ascension state and expressed as the climax of ecstasy, is the sacrifice of the mind to love (Adar, 2015: 1397). This is expressed as Fenafillah in Islam and Nirvana in Buddhism (Top, 2001: 136). This salute is the part where the enthusiasm reaches its peak, that is, a kind of miraculous situation occurs. In this respect, it differs from other salutes. Moreover, the difference of the third salute from the other parts is the use of mode and tempo transitions. In this section, there is no information about whether the passages of mode contribute to the ecstasy. In any case, when approached from an ethical perspective, that is, from an external point of view, a clear conclusion cannot be reached. It is seen that this salute usually starts with the Devr-i Kebir usul, rarely with the Frenkçin, Heavy Düyek and Evsat usuls. After this section, it is connected to the Yürük Semai section with the instrument terennüm in the Aksak Semai usul. (Çevikoğlu, 2008: 97). In addition, the fact that this section is in high pitches and the tempo is gradually accelerating shows that it is different from other sections (Yöndemli, 2014: 937). Thus, with the increase in the speed of this salute, the rotation of the whirling dervishes also accelerates and the ecstasy in the sema reaches its climax. In this sense, it can be said that the increasing tempo contributes to the experience of ecstasy. The fourth salute signifies the end of the spiritual journey and the return of the human being to the mission of creation, servitude (Adar, 2015: 1397). After the fourth salute, the last peşrev, last yürük semai, last improvisation, aşr-ı şerif (the honorable ten verses), Fatiha and gülbank are performed in Düyek usul and the ceremony ends.

As mentioned before, the musical and kinetic elements in the sema ceremony contain intrinsic meanings. In the sema ceremony performed on the axis of these meanings, music and kinetic movements can be considered as elements that mediate a kind of ecstasy. The na't, the kudüm performance, the ney improvisation, the peşrev

and the ayin-i şerif, which are performed respectively in the sema ceremony, describe the miraculous journey of the person and the return of the person to servitude through both music and kinetic movements. This journey/ascension is likened to propeller or butterfly, stars or pigeons (Feratan and Solmaz, 2023: 325; Tanrıkorur, 2014: 913). Because the body of a person is like a cage and the soul wants to leave the body and return to its original homeland. In this sense, the soul is like a propeller, a star or a pigeon that is constantly longing (Özköse, 2005: 239).

Especially the third salute of the ritual stands out as a part where the rhythm and the speed of the whirling dervishes increase and the enthusiasm reaches its peak. In addition, the ney and kudüm performed during the sema ceremony appear as elements that mediate the transition to a state of ecstasy.

The projection of rituals in Alevi society is the cem erkans in which worship is performed. Just like in the Mevlevi faith, music is the sine qua non of rituals in cem erkans. Semah, which is a combination of melody, lyrics and rhythmic movements, is an integral part of cem erkans. As in sema, it is thought that semah is based on a state of divine ecstasy, in other words, semah has a feature that brings people closer to God (Alpaslan, 2012: 285). In this respect, semah is defined as a journey towards one's essence, one's original self; in other words, it is defined as the experience of dying before dying, of passing into ecstasy and reaching to God (Öcal, 2013: 354). In this context, we can say that the music and rhythmic movements in the semah, and even the semah itself, mediate the person's reaching God by entering a state of ecstasy.

For the purpose of reaching God, semah in Alevism is expressed as the ultimate point of ascension. In this sense, ascension is the integration of the individual with Allah and the annihilation of the self in divine love. In Sufism, this state is called "fenafillah". In this framework, semah appears as the last divine level (Kaya, 2010: 140).

Semah, which represents the origin of the cem erkan in Alevism, is a way of keeping the assembly of Kırklar alive and reaching God; an effort to make sense of individuals' faith; a spiritual fulfillment and many other meanings. In this framework, semah is expressed as a point where ecstasy reaches its peak. Therefore, the semah symbolizes the most ecstatic moment in which a person abstracts from everything external and worldly and disappears in the Truth. In fact, the purpose of cem erkans is to reach this ecstatic moment and experience the first semah that took place at the Assembly of Kırklar. In this sense, when we think of semah, what comes to mind is the Cem of Kırklar and the semah performed in this cem. The Kırklar semah, which is a part of the music of ascension performed in cem erkans, is performed after the verse describing the start of the semah by Prophet Muhammad and the Kırklar. In the ascensions performed in these rituals, there is a verse indicating the transition to the semah. After the Zakir (the reciter) recites this verse, the semah begins; the semah is performed at a fast rhythm called çark and ends with the completion of the music of ascension. When the music of ascension is over, the other parts of the Kırklar semah, if any, the tawhid or other semahs are performed. This order or form of performance may differ according to the communities or regions. In addition, when we look at the content of semahs in some regions, we come across semahs that do not contain any trace of Kırklar, except those that are about Kırklar Cem; However, despite this situation, it is generally seen that the semah is associated with the belief in Kırklar (Akın, 2020: 101-104; Üçer, 2005: 365; Subaşı, 2010: 109; Özdemir and Ersoy Çak, 2022: 189-190).

The fact that the semahs are divided into two parts, namely, welcoming and swaying /acceleration, is due to the ecstasy-oriented nature of the semah. In line with this purpose, the movements in the semah, mediated by music, move from slow to fast. These movements represent the distance between Mecca and Masjid al-Aqsa, the

first stage of the ascension. This path is started by bowing to the left and right. The second movement is the distance between Masjid Aqsa and Sidre-i muntaha, the end point of space. In this section, the first movement is done on the spot and the second movement is started. The section called the wheel, or the jib symbolizes the distance between the end point of space and the Throne of Allah. In fact, this distance is an indication of the glory of Allah. In this section the movements are fast and the semah is whirled quickly. These turns symbolize flying. The *gülbank* recited at the end of the semah is the herald of the completion of the music of ascension of the performers (Mustan Dönmez, 2013: 77; Kaya, 2010: 140-142). In addition to two parts, semahs can also consist of three parts: welcoming -heavy-, revitalization -medium- and swaying -fast- (Korkmaz, 1993: 311). The kinetic movements in three-part semahs also move from slow to fast, as in two-part semahs. This situation is again related to the fact that the semah is for ecstasy. In this regard, it is possible to state that the music and kinetic movements performed in the semahs provide the experience of ecstasy and therefore mediate the ascension of the person, that is, bring him closer to God.

The interview with Ç. Y., who regularly attends the cem erkans, confirms the above information. Accordingly, C. Yeniay's (personal communication, April 4, 2024) feelings upon returning from the semah are as follows:

"I don't see anyone when I'm spinning. I feel like I'm getting closer to God, especially in the fast part we call *yeldirme*. So I'm in a trance. In addition, returning to semah makes a positive contribution to my psychology and body. For example, if I had a headache that day, after the semah, my headache goes away and I feel psychologically relieved."

Based on the above statements, she said that the semah brings a person closer to Allah; that it causes ecstasy in the person; we can also say that it has a positive contribution to the body and psychology.

In general, semah, which is performed with kinetic movements accompanied by music, is a kind of ecstasy (Zelyut, 1992: 330). The kinetic movements performed by means of music and rhythmic movements in semah describe the eternal cycle of time. Therefore, this dance depicts the process of becoming a human being (Gray, 2010: 123-127). In addition, these kinetic elements express the idea of returning to the essence; in other words, the element of rotation expresses the stages of reincarnation, reaching the point of human perfection and reunion with God. At the same time, semah mediates the individual's realization of his/her essence by disconnecting from this world with the ecstatic effect of spinning (Erdemir and Harmanah, 2006: 275; zmen, 2020: 80).

As a result, in line with the aforementioned purposes, we can say that in sema and semah rituals, ecstasy is experienced accompanied by music and kinetic movements, and that music and kinetic movements mediate the transition to the state of ecstasy. In fact, the separation of the soul from the body during ecstasy means accessing absolute existence, that is, leaving the material world and accessing the spiritual world. In this context, the music and kinetic movements performed in sema or semah represent this desire (Yöndemli, 2007: 227).

### Conclusion

Ecstasy is a state of altered consciousness in which the person is not aware of the events around him/her and the sense of self is lost. This state should not be considered as an ordinary change of consciousness because ecstasy, as a traditional state of change, has continued to exist with different expressions -such as change of consciousness, trance, ecstasy- and different meanings from the past to the present.

When we look at the literature, it is observed that the original ecstasy is of a religious nature. In this framework, it is possible to state that religious ecstasy is also experienced in Mevlevi and Alevi semah rituals,

which are at the center of the study. In these rituals, some elements mediate the state of ecstasy. The most important of these elements are melody, lyrics -music- and kinetic movements.

The sema ceremonies, which are shaped by Mevlânâ's teachings, can be considered as a state of ecstasy in which melody, lyrics and rhythmic movements are together. In the sema ceremony, where a state of ecstasy is experienced from beginning to end, a person's miraculousness, his return to servitude is told through music and dynamic movements. Especially the third salute of the liturgy is an episode in which ecstasy reaches its peak. In this section, there are mode and usul transition. Since there is no information in this salute about whether the mode transitions contribute to ecstasy, it does not seem possible to reach a clear conclusion when considered from an ethical perspective. However, we can say that performing in high pitches and gradually increasing the tempo in this part contribute to ecstasy. Apart from all these, the ney and kudüm performed in the ceremony can also be shown among the elements that mediate the ecstasy.

This is also the case in semah, which is a combination of melody, lyrics and rhythmic movements in Alevi cem erkans. In other words, it is possible to express semah ceremonies as a state of ecstasy just like sema ceremonies. In this framework, the semah symbolizes the ecstatic moment when a person is stripped of everything external and disappears in the Truth. In fact, the purpose of cem erkans is to experience the first semah performed at the Assembly of Kırklar by witnessing this enthusiastic moment. In this context, the semah, which takes place as a part of the cem erkans, is generally performed in two or three parts accompanied by music and kinetic elements. In this sense, the fact that the semahs are performed in two parts, namely the welcoming and the swaying, or in three parts, namely the welcoming, execution and swaying, is an indication that the semahs are intended for ecstasy. In the semah ceremony, with the performance of the parts of welcoming and the swaying or welcoming, execution and swaying accompanied by music and rhythmic movements, the return of the person to servitude is described. Especially the last part, expressed as swaying, draws attention as a part where the ecstasy reaches its peak.

As a result, we can say that music -song and lyrics- and rhythmic movements mediate the state of ecstasy and ecstasy that the state of spiritual navigation experienced with ecstasy in the practices performed in Mevlevi sema ceremonies and Alevi semah ceremonies. In fact, we can express the aforementioned rituals themselves, namely sema and semah, as a state of ecstasy. Apart from all these, both the sema and the semah bring people closer to God; we can conclude that it also contributes positively to the body and psychology.

## References

- Adar, Ç. (2015). Mevlevî Ayinlerinde Kullanılan Makamların Dönemsel Değişiklikleri Üzerine Bir İnceleme: Hicaz Mevlevî Ayini Örneği. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(41), 1394-1405.
- Ak, A. Ş. (2011). *Türk din musikisi*. İstanbul: Akçağ Yayınları.
- Akın, B. (2020). *Mitten tasavvufa Alevi ritüellerinin sır dili kırklar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Akter, E. İ. (2022). Ritüeller ve dinsel müzikler. U. Özdemir, M. Demir and E. Hikmet Öğüt (Ed.), *Etnomüzikoloji kültürler ve müzikler* (s. 111-136) içinde. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Alpaslan, H. H. (2012). *Anadolu'daki Alevilik ve Kızılbaş Türkler*. İstanbul: Kum Saati Yayınları.
- Altınöççek, S. (2014). Anadolu Selçukluları'nda Tasavvuf Müziği ve Semâ. *Yeni Türkiye*, 10(57), 853-861.
- Alvan, T. and Alvan, M. H. (2019). *Saz ve söz meclisi şiir ve musikî medeniyetimiz*. İstanbul: Şule Yayınları.
- Ateş, E. (2015). *Türk din mûsikîsi*. İstanbul: Rağbet Yayınları.

- Ayaz, N. and Sultanova, A. (2013). Mevlevilik ve Bektaşılığın Simgesi Olan Ayin ve Ayin Müziğinin Karşılıklı Tahlili. *İdil Sanat ve Dil Dergisi*, 2(7), 119-134. Doi: 10.7816/idil-02-07-07
- Ayışıt Onatçı, N. (2007). *Alevi-Bektaşî kültüründe kırklar semahı müzikal analiz çalışması*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Aykurt, H. and Börekci, A. (2020). Tahtacı Türkmenlerinde Semah: Müzikal Yapıya Dair Bir İnceleme. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, 96, 491-512. Doi: 10.34189/hbv.96.022
- Becker, J. (2004). *Deep listeners: music, emotion and trancing*. Bloomington: Indiana University Press.
- Birdoğan, N. (1995). *Anadolu'nun gizli kültürü Alevilik* (3. Basım). İstanbul: Berfin Yayınları.
- Bozkurt, F. (1990a). *Aleviliğin toplumsal boyutu*. İstanbul: Yön Yayıncılık.
- Bozkurt, F. (1990b). *Semahlar*. İstanbul: Cem Yayınları.
- Bulut, A. (2023). Alevilerin Gündelik Hayatlarını ve İnanç Dünyalarını Şekillendiren Ritüel: Cem. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 27, 192-210. Doi: 10.24082/2023.abked.415
- Burkert, W. (1972). *Lore and science in Ancient Pythagoreanism*. çev. Edwin L. Minar. Cambridge: Harvard University Press.
- Çakır, A. (2018). Tekke mûsikîsi. A. H. Turabi (Ed.). Türk din mûsikîsi el kitabı (s. 106-125) içinde. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Çelebi, C. B. (2013). *Semâ ve kâinatın hareketi*. Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Çetinkaya, Y. (2016). *Müziği düşünmek*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- Çevikoğlu, T. (2008). *Sema'nın sadası*. İstanbul: Türkiye Finans Kültür Yayınları.
- Demir, E. and Demir, S. (2022). Günümüz Eskişehir Cemlerinde İcra Edilen Semahların Tespiti, Müzikal Analizi ve Bu Semahların Müzik-Dans Bağlamında Geçirdiği Değişimler. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 126, 220-234. Doi: 10.29228/ASOS.57496
- Demirci, Ç. (2019). *Bir kimlik göstergesi olarak Alevi müziği ve popülerleşmesi* [Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü].
- Dodds, E. R. (1996). *The Greeks and the irrational* (5. Print). Berkeley&Los Angeles: University of California Press.
- Duru, R. (2012). *Mevlevîname çeviri metinler ve resimlerle batılı seyahatnamelerinde Mevlevîlik*. Konya: T. C. Konya Valiliği Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları.
- Elçi, A. (1999). Semah Geleneğinin Uygulanması. *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 12, 171-184.
- Er, P. (1998). *Geleneksel Anadolu Aleviliği*. Ankara: Ervak Yayınları.
- Erdemir, A. and Harmanşah, R. (2006). Turnanın Semahı ve Ezoterizmin Zamanı: Bektaşî ve Alevi Zaman Kavrayışları. *Cogito*, 46, 260-279.
- Ergin, E. (1995). Türklerde Dini Danslar. *Tiyatro Araştırmaları Dergisi*, 12(12), 111-121.
- Erol, A. (2018). *İslam, Alevilik ve müzik*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Erseven, İ. C. (1998). *Aleviler'de semah* (3. Baskı). İstanbul: Ant Yayınları.
- Feratan, M. and Solmaz, E. (2023). Anadolu Dans Geleneğinde Türk Dinî Dansları ve Hayvan Sembolizmi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 106, 319-336.
- Gribetz, A. (1991). The Sama Controversy: Sufi vs. Legalist. *Studia Islamica*, 74, 43-62.

- Güllü, U. (2022). *Trt Türk halk müziği repertuarında bulunan semâh formundaki türkülerin makamsal geçki ve ritmik kalıplar açısından incelenmesi* [Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü]. <https://hdl.handle.net/20.500.12712/34117>
- Güray, C. (2010). Sema'dan Semah'a Sonsuz Bir Devir. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, 56, 119-152.
- Güray, C. (2012). *Anadolu'daki inanç ve müzik ilişkisinin semâ-semah kavramları çerçevesinde incelenmesi* [Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü]. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/518985>
- Güray, C. (2018a). Devirsel İbadet Modelleri Olarak Semah-Semâ Uygulamalarının Tarihsel Kökenleri. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, 87, 23-48.
- Güray, C. (2018b). Semah Kavramını Devir Nazariyesi Üzerinden Anlamak: Aynayı Tuttum Yüzüme. *IV. Uluslararası Alevilik ve Bektaşilik Sempozyumu (Ankara)*, 611-631.
- Gürer, B. and Ulupınar, H. (2023). Tasavvufi Sembolizm Açısından Mevlâî Semâ Âyini. *Atatürk Üniversitesi Yayınları*, 59(1), 110-119. <https://doi.org/10.5152/ilted.2023.23338>
- Hell, B. (1999). *Possession et chamanisme: les maîtres du désordre*. Flammarion, Paris.
- Hidayetoğlu, A. S. Ç. (2010). Semâ. *1. Uluslararası Sultan Dîvânî ve Mevlevîlik Sempozyumu (Afyon)*, 185-190.
- Holm, N. G. (1982). Ecstasy Research in the 20th Century-An Introduction, Religious Ecstasy. *Based on Papers Read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Abo, Finland*, 7-26. <https://doi.org/10.30674/scripta.67128>
- Kaya, H. (2010). *Alevilik tarihi (başlangıcı)*. İzmir: Gökçe Matbaa.
- Kaya Şahin, E. (2023). Menkıbelerde Ezoterik Yolculuğun Ritüeller Bağlamında İncelenmesi: Semah, Kurban, Çerağ Uyarma. *Alevilik-Bektaşilik Araştırmaları Dergisi*, 27, 104-130. <https://doi.org/10.24082/2023.abked.416>
- Korkmaz, E. (1993). *Ansiklopedik Alevilik Bektaşilik terimleri sözlüğü*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Menteş, M. Ü. (2011). *Hız. Mevlâna'nın mirası sema merasimi*. İstanbul: Cinius Yayınları.
- Mustan Dönmez, B. (2013). Türk İnançsal Halk Danslarının Figürlerine Göstergibilimsel Bir Bakış: Alevi Semah Figürlerinin Anlamları. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 4(7), 75-79.
- Öcal, M. N. (2013). Muğla'da Alevi-Tahtacı Kültürü. *Turkish Studies*, 8(9), 343-366.
- Öcal, M. (2023). *Alevi-Bektaşî kültüründe cem ritüelleri ve müzik pratikleri: Samsun canlar derneği örneği* [Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü].
- Önder, M. *Mevlâna, Mevlevîlik ve Mevlâna müzesi*. İstanbul: Dönmez Ofset.
- Özbek, M. (1998). *Türk halk müziği el kitabı I terimler sözlüğü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Özdemir, D. (2022). *Halk oyunlarında türlerarası geçişkenlik ve fonksiyon değişimi: semah, mengi, kol oyunu örneği* [İstanbul Okan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü].
- Özdemir, D. and Ersoy Çak, Ş. (2022). Bir Demistifikasyon Örneği: Semahtan Kol Oyunu ve Mengiye. *Etnomüzikoloji Dergisi*, 5(2), 187-207.
- Özer, M. (2015). *Hız. Pîr Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve Mevlevîlik kültürü*. İstanbul: Başakşehir Belediyesi.
- Özköse, K. (2005). Mevlânâ Düşüncesinde Firkat ve Vuslat. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 14, 233-249.
- Özmen, İ. (2020). *Alevilikte cem uygulamaları -anlam-tür-içerik-uygulama biçimleri-*. İstanbul: Sarmal Kitabevi.



- Öztürk, G. (2006). *Ege bölgesi semahları ile Doğu Anadolu semahlarının söz ve ezgi yapıları bakımından karşılaştırılması* [İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü]. <http://hdl.handle.net/11527/17585>
- Öztürkm, A. (2005). Staging a Ritual Dance out of its Context: The Role of an Individual Artist in Transforming the Alevi Semah. *Asian Folklore Studies*, 2(64), 247-260.
- Öyken, E. (2009). *Roma'da Bacchus bayramı ve esrime* [İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü]. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/183122>
- Paslı, C. (2013). *Anadolu Aleviliği tarihi süreç*. Konya: Nüve Kültür Merkezi Yayınları.
- Rohde, E. (1927). *Psyché. le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*. çev. par Auguste Reymond. Payot, Paris.
- Rouget, G. (1980). *La musique et la transe: esquisse d'une theorie generate des relations de la musique et de la possession*. Paris: Edition Gallimard.
- Sayın, F. (2020). *Dini ritüeller bağlamında söz-müzik ilişkisi* [Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü].
- Subaşı, N. (2010). *Alevi modernleşmesi sırrı fâş eylemek* (3. Baskı). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Talu, R. H. (2014). Mevlevî Müziği ve Mevlevî Âyinleri. *Yeni Türkiye*, 10(57), 941-954.
- Tamay, S. (2009). Bir İbadet Ritüeli Olarak “Semah” ve Tahtacı Turnalar Semahının Halk Bilimi ve Müzik Bilimi Açısından İncelenmesi. *Alevilik-Bektaşılık Araştırmaları Dergisi*, 1, 163-187. <https://doi.org/10.24082/abked.2009.01.010>
- Tanrıkorur, C. (2014). Osmanlı Müsikiğinde Mevlevî Âyini Besteciliği. *Yeni Türkiye*, 10(57), 913-940.
- Top, H. H. (2001). *Mevlevî usûl ve âdâbı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat A.Ş.
- Turan, F. A. (2013). Şaman Ritüellerinden Alevi Semahlarına Esrarlı Yolculuk. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi*, 56, 153-162.
- Uludağ, S. (1991). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Yaylacık Matbaası.
- Uludağ, S. (2004). *İslam açısından müzik ve semâ*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Uyar, Y. M. and Beşiroğlu, Ş. Ş. (2012). Recent Representations of the Music of the Mevlevî Order of Sufism. *Journal of Interdisciplinary Music Studies*, 6(2), 137-150.
- Uysal, G. (2016). *Mevlevîlik geleneğindeki sema töreni hareketlerinin seramik formlara yansımaları* [Hacettepe Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü]. <https://acikbilim.yok.gov.tr/handle/20.500.12812/436824>
- Üçer, C. (2005). *Tokat yöresinde geleneksel Alevilik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Xeravits, G. (2001). Reviewed Work(s): Zemah and Zerubbabel: Messianic Expectations in the Early Postexilic Period (JSOTSup 304) by Wolter H. Rose. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, 32(3), 341-344.
- Yiğitler, H. Z. (2005). *Mevlâna'da insan olmak*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Yöndemli, F. (2007). *Mevlevîlikte semâ ve mûsikî*. İstanbul: Nüve Kültür Merkezi Yayınları.
- Zelyut, R. (1992). *Öz kaynaklarına göre Alevilik* (6. Basım). İstanbul: Yön Yayıncılık.

#### Web References

- Esime—*Türk Dil Kurumu Sözlükleri*. (2023). <https://sozluk.gov.tr/>
- Sema/semah—*The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon Elektronik Liddell-Scott-Jones Yunanca-İngilizce Sözlük*. (2011). <https://stephanus.tlg.uci.edu/lj>

## The First Strike Attempts in Republican History: The 1925 Telegraphers' Strike Cumhuriyet Tarihi'nin İlk Grev Girişimlerinden: 1925 Telgrafçılar Grevi

**Sebile Yıldız Aybak<sup>1\*</sup> - Büşra Bigat Akça<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> Dr., TBMM Kütüphane ve Arşiv Hizmetleri Başkanlığı, Ankara/Türkiye I <https://ror.org/2awp8a87>, <https://orcid.org/0000-0002-7339-4317>, [sebileyildiz60@gmail.com](mailto:sebileyildiz60@gmail.com)

Dr., Grand National Assembly of Türkiye, <https://ror.org/2awp8a87>, <https://orcid.org/0000-0002-7339-4317>, [sebileyildiz60@gmail.com](mailto:sebileyildiz60@gmail.com), [sebileyildiz60@gmail.com](mailto:sebileyildiz60@gmail.com)

<sup>2</sup> Dr., <https://orcid.org/0000-0001-7552-5352>, [busra.bigat@gmail.com](mailto:busra.bigat@gmail.com)

\* Corresponding author

### Araştırma Makalesi

#### Süreç

Geliş Tarihi: 27.03.2024

Kabul Tarihi: 07.06.2024

Yayın Tarihi: 30.06.2024

#### Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

#### Değerlendirme

Ön İnceleme: İÇ hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

#### Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

#### Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Sebile Yıldız Aybak – Büşra Bigat Akça

#### Etik Bildirim

[turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

#### Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

#### Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

#### Yayıncı

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

#### Yazar Katkıları

Yazar-1 (%70)

Yazar-2 (%30)

#### Atıf

Yıldız Aybak, S. – Bigat Akça, B. (2024). The First Strike Attempts in Republican History: The 1925 Telegraphers' Strike. *Turkish Academic Research Review*, 9/2, 110-132, <https://doi.org/10.30622/tarr.1459713>

### Öz

19. yüzyılda Batı'da sanayileşmeyle birlikte modern anlamda emek ve işçi kavramları ortaya çıkmaya başladı. Esasen dünyanın birçok ülkesinde daha erken dönemlerde çalışma hayatında birtakım isyan ve direnişler görülmüştü. Ancak günümüzdeki anlamıyla işçilerin haklarını korumak için gerçekleştirdikleri grevler İngiltere'de başlayan sanayileşmenin ürünü olmuştur. Osmanlı Devleti'nde ücretli işçi sınıfı da Batı'daki gelişmeler ışığında devletin sanayileşme çalışmalarının yoğunlaştığı 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmaya başladı. Bu dönemde işçiler, çalışma hayatında karşılaştıkları sorunlara yönelik memnuniyetsizliklerini belli eden farklı tutumlara giriştiyse de grev hareketleri tam anlamıyla 19. yüzyılın son çeyreğinde cereyan etti. 23 Temmuz 1908'de II. Meşrutiyet ilan edildikten sonra işçi hareketlerinde artış yaşandı ve devamında 9 Ağustos 1909'da Meclis-i Mebusan'da grev ve lokavt kanunu olan "Tatil-i Eşgal Kanunu" kabul edildi. Tatil-i Eşgal Kanunu ile grev hareketleri tamamıyla ortadan kalkmadı ancak büyük oranda azaldı. 1914 yılından itibaren Birinci Dünya Savaşı'nın etkisiyle işçi hareketlerinde bir süre durgunluk yaşandı. 30 Ekim 1918 tarihinde Mondros Mütarekesi imzalandıktan sonra ise 1908'de kurulmuş olan işçi örgütlerinin yanı sıra yeni işçi örgütleri de faaliyetlerini artırdı. Sonuç olarak 19. yüzyılda Batı'da başlayan sanayileşme süreci, işçi hareketlerini ve işçi haklarının korunmasını sağlayan önemli bir faktör oldu. Osmanlı Devleti'nde de farklı koşullar altında benzer bir süreç yaşandı. Mütareke dönemi Birinci Dünya Savaşı'nın yıkıcı etkileri, ülke genelinde önemli ekonomik sıkıntılar yaşanması gibi sebeplerle Osmanlı için zorlu bir dönemdi. Uzun savaş yılları ve yıkımları nedeniyle gıda stokları tükenme noktasına geldi, ithalat yolları neredeyse tamamen kapandı. Bu durum Osmanlı topraklarında üretimin azalmasına ve tüketim maddelerinde ktlık yaşanmasına sebep oldu. Özellikle İstanbul, bu ekonomik sıkıntıları daha yoğun şekilde hissetti. Şehir, hem savaşın doğrudan etkileri hem de mülteci akınlarıyla karşı karşıya kaldı. Mültecilerin gelmesiyle birlikte, İstanbul'da nüfus hızla artarken kaynaklar ise giderek azaldı. Bu durum, kentteki ekonomik darboğazı daha da derinleştirdi. Gıda ve diğer temel ihtiyaç maddelerinin kıtlığı, fiyatların yükselmesine ve karaborsacıların faaliyetlerinin artmasına neden oldu. Karaborsacılar, gayri-meşru yollarla kıt kaynaklara ulaşarak ekonomiyi manipüle ettiler ve fiyatları kontrol altına aldılar. Anadolu'da ise durum farklı değildi. Savaş koşulları, tarım ve üretim faaliyetlerini olumsuz etkiledi. Üretimdeki azalma ile birlikte ihracat da düşüşe geçti. Tarıma dayalı ekonomik yapının hakim olduğu Anadolu'nun birçok bölgesinde, savaş dolayısıyla tarım ürünlerinin miktarı ve kalitesi düştü. Bu durum hem iç piyasada hem de dış ticarete ciddi kayıplar yaşanmasına neden oldu. Mütareke dönemi, Osmanlı Devleti için ekonomik açıdan zorlu bir geçiş dönemi oldu. Savaşın yıkıcı etkileriyle birlikte ülkenin her köşesinde ekonomik dar boğazlar yaşandı. Bu dönemde, sadece İstanbul değil ülkenin her yerinde halk zorlu ekonomik koşullarla mücadele etmek zorunda kaldı. Devletin yeniden yapılandığı ve modernleşme çabalarının yoğunlaştığı Cumhuriyet Dönemi'nin ilk yılları, Türkiye için önemli bir dönüşüm sürecini işaret ediyordu. Bu süreçte işçiler de çeşitli cemiyetler ve örgütler aracılığıyla faaliyetlerini sürdürerek haklarını aramaya devam ettiler. Çalışma hayatında daha iyi koşullar talebinde olan işçiler, grev gibi etkili araçları kullanarak seslerini duyurmaya çalıştılar. Grevler, işçilerin haklarını savunmak için sıklıkla başvurdukları bir yöntem oldu. Ücretlerin artırılması, çalışma saatlerinin düzeltilmesi ve daha iyi çalışma koşulları gibi konularda işçiler grevler düzenleyerek taleplerini dile getirdiler. Cumhuriyet döneminde dikkat çeken grevlerden biri 1925 yılında Adana, Samsun ve Trabzon telgraf memurları tarafından yapılmaya çalışılan grev girişimidir. Bu grevin işçi grevlerinden farkı memurlar tarafından yapılması ve devletin bunu direkt olarak kendisine tehdit olarak algılamasıdır. Temelde, telgraf çalışanlarının ücret ve çalışma koşullarının iyileştirilmesi arzusunu taşıyan grevin hükümete iletiliş şekli ve metnin hazırlanışı esnasında yaşananlara dair çalışanlar tarafından verilen çelişik bilgiler, Ankara'da birtakım şüpheler doğurdu. Bu bağlamda 1925 yılında ülkenin içinde bulunduğu kaotik ortam, grev girişiminde bulunan Telgraf memurlarının Ankara İstiklal Mahkemesi'nde yargılanmalarına neden oldu. 1925 yılı Telgrafçılar grev girişimi konusunda Ankara İstiklal Mahkemesi belgelerinin TBMM tarafından açılması ile yeni bilgi ve belgelere ulaşılmıştır. Bu doğrultuda, çalışmada Ankara İstiklal Mahkemesi'nde yargılanan telgrafçıların ifadeleri ve tahkikat raporları ilk defa değerlendirilmeye çalışılmaktadır. Çalışmanın bu özelliği nedeniyle Cumhuriyet tarihi literatürüne katkıda bulunması hedeflenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Türkiye Cumhuriyeti Tarihi, Grev, İşçi Hareketleri, Telgraf, Samsun, Trabzon, Adana.

## Research Article

### History

Received: 27.023.2024

Accepted: 07.06.2024

Date Published: 30.06.2024

### Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

### Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

### Copyright & License

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

### Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Sebile Yıldız Aybak – Büşra Bigat Akça

### Complaints

[turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

### Conflicts of Interest

The author(s) has no conflict of interest to declare.

### Grant Support

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

### Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

### Author Contributions

Author-1 (%70)

Author-2 (%30)

### Cite as

Yıldız Aybak, S. – Bigat Akça, B. (2024). Cumhuriyet Tarihi'nin ilk grev girişimlerinden: 1925 telgrafçılar grevi. *Turkish Academic Research Review*, 9/2, 110-132, <https://doi.org/10.30622/tarr.1459713>

## Abstract

In the 19th century, with industrialization in the West, the modern concepts of labor and workers began to emerge. In fact, in many countries of the world, there had been some revolts and resistances in working life in earlier periods. However, the strikes carried out by workers to protect their rights in today's sense were the product of the industrialization that started in England. In the Ottoman Empire, the paid working class began to emerge in the second half of the 19th century, when the state's industrialization efforts intensified in the light of developments in the West. In this period, workers took different attitudes that showed their dissatisfaction with the problems they encountered in working life, but the strike movements took place in the last quarter of the 19th century. With the declaration of the Second Constitutional Era on July 23, 1908, workers' movements began to increase. Therefore, on August 9, 1909, the "Tatil-i Eşgal Law", which is the strike and lockout law, was accepted in the Meclisi Mebusan (Parliament). Although strike movements did not completely disappear with the acceptance of the "Tatil-i Eşgal Law", they largely decreased. Workers' movements experienced a period of stagnation from 1914 onwards due to the effects of war conditions. After the signing of the Armistice of Mudros on October 30, 1918, both the existing labor organizations established in 1908 and new labor organizations increased their activities. Consequently, the industrialization process that began in the West in the 19th century became a significant factor influencing labor movements and the protection of workers' rights. A similar process was experienced in the Ottoman Empire, however it developed under different conditions. With significant economic difficulties experienced throughout the country due to the destructive effects of World War I, The Armistice period was a challenging one for the Ottoman Empire. Owing to the long years of war and destruction, food stocks reached the point of depletion, and import routes were almost completely closed. This situation gave rise to a decrease in production in the Ottoman territories and a scarcity of consumer goods. Specifically, Istanbul felt these economic difficulties more intensively. The city faced both the direct impacts of the war and influxes of refugees. With the arrival of refugees, the population of Istanbul rapidly increased while resources gradually diminished. This deepened the economic bottleneck in the city even further. The scarcity of food and other essential commodities led to price increases and an increase in the activities of black marketeers. Black marketeers manipulated the economy by reaching scarce resources through illegitimate means and controlling prices. The situation was no different in Anatolia. War conditions negatively affected agricultural and production activities. The decrease in production naturally also affected exports negatively. Especially in many regions of Anatolia known for its agriculture-based economy, the quantity and quality of agricultural products decreased due to the war's effect. As a result, casualties were experienced both in the domestic market and in foreign trade. The Armistice period was also an economically challenging transitional period for the Ottoman Empire. Economic bottlenecks were experienced throughout the country due to the destructive effects of the war. During this period, not only Istanbul but also the entire country had to struggle with difficult economic conditions. The early years of the Republic of Türkiye marked an important period of transformation for the country. During this period, there was a restructuring of the state and intensified efforts towards modernization. However, the working class did not remain silent during this process. On the contrary, workers continued their activities through various associations and organizations to demand their rights. Workers demanding better conditions in the workplace attempted to make their voices heard by using effective tools such as strikes. Strikes became a common method that workers frequently resorted to defend their rights. Workers organized strikes to demand increases in wages, improvements in working hours, and better working conditions. One notable strike during the early years of the Republic was the attempted strike by telegraph workers in Adana, Samsun, and Trabzon in 1925. Although the strike fundamentally aimed to improve the wages and working conditions of telegraph workers, conflicting information provided by workers during the preparation of the strike's communication and text raised suspicions in Ankara. In this context, the chaotic environment in the country in 1925 led to the trial of telegraph workers who attempted the strike at the Ankara Independence Court. Although the strike attempt by telegraph workers in 1925 is mentioned in several sources, the statements of telegraph workers and the clarification of the incident remain incomplete. Therefore, in this study, the statements of telegraph workers tried in the Ankara Independence Court and investigation reports are attempted to be evaluated. Because of this feature of the study, it is expected to contribute to the literature on the history of the Republic.

**Keywords:** History of the Republic of Türkiye, Strike, Labor Movements, Telegraph, Samsun, Trabzon, Adana.

## Introduction

As a word having entered Turkish language from French, “*Strike*” is a concept defined in different ways from sociological and legal perspectives, however it has been used to describe different phenomena throughout the ages. Since the 19th century, strike has gained the meaning of “*collective and voluntary interruption of work by workers in order to secure various benefits*” (Sur, 1987: 6-7).

Although there were some strike attempts in accordance with this definition in the historical process, these took place as small-scale labour movements (Deniz, 2018: 470; Sur, 1987: 30; Ulucan, 1981: 10-11). With the Industrial Revolution, strikes began to be realised as actions in accordance with their current meaning. After the Industrial Revolution in England, the fact that the majority of the population, regardless of men, women and children, were employed in unhealthy and heavy conditions with low wages led to various actions. The legal recognition of labour movements also began in the early 19th century in England. However, it took until the early 20th century for strikes to be fully legalised. It was in the 20th century that strikes gained a legal status in many countries of the world other than England (Deniz, 2018: 471; Sur, 1987: 30).

It is necessary to briefly touch upon the political, economic, and social situation of the Ottoman Empire in the years when the West was transitioning to mechanisation and a new order. Long before industrialisation, the changes and transformations that took place in Europe towards the end of the classical period of the Ottoman Empire had begun to affect the Ottoman Empire directly or indirectly. The discovery of new trade routes because of the geographical discoveries made in this period reduced the importance of the trade routes dominated by the Ottoman Empire. In the face of this situation, the Ottoman Empire continued to maintain its power for a while by taking some economic measures. However, the central authority was gradually shaken by the fact that the systems and institutions that had been in place for centuries in the military, social and economic fields within the state began to suffer setbacks. Local beys, called ayans, began to exploit the local population and turned into local dynasties with the rights they acquired (Kodaman, 2007: 12-16; Quataert, 2004: 62; Zürcher, 2010: 37; Lewis, 2015: 30-31)<sup>1</sup>. In addition, the successive defeats in the wars that were fought put the state in a difficult situation in many respects (Quataert, 2004: 74-75). Although economic and political steps were taken to save the Ottoman Empire from its downturn, it is very difficult to say that the Ottoman Empire kept pace with the Reform and Renaissance movements during the period of enrichment and enlightenment that emerged as a result of the discoveries in the Western world. Changing conditions caused the Ottoman Empire to fall behind its contemporaries. In the face of this situation, although the rulers tried to get rid of the current situation with a change of attitude towards the West and reforms, the desired result could not be achieved (Lewis, 2015: 41-45). On the other hand, the Industrial Revolution, which inevitably took place with the scientific and technical advances that emerged in Europe, especially in production, affected the Ottoman Empire along with other countries (Küçükcalay, 1997: 51-61).

As in the Ottoman-British Treaty of 1838, the Ottoman Empire further expanded the economic privileges it had granted to European states, particularly Britain, and this left the state out of economic developments (Kütükoğlu, 1974: 108-117). In this period, when the economic superiority of the West began to be felt more and more, the “*Gülhane Hatt-ı Hümayun*” was signed in 1839. Thus, the Tanzimat Period, in which many new and

<sup>1</sup> Although these developments will not be discussed in detail, these developments can be listed as the economic and military shaking of the state with the deterioration of the fief system, the problems that emerged in the land order as a result of the spread of the Iltizam System, which was put into practice by making concessions from the Fief System in the face of the increasing cash needs of the state due to the wars in the 16th century, the weakening of the central authority as of the 17th century and the prominence of the provincial administrators accordingly. Bkz. Kodaman, 2007: 12-16; Quataert, 2004: 62; Zürcher, 2010: 37.

important developments were to take place, began. Although the other developments will not be discussed, while concessions continued to be made to the European States through the trade treaties concluded during the Tanzimat Period, attempts were made to establish some production facilities (Önsoy, 1984: 9; Seyitdanlıoğlu, 2009: 66; Sur, 1987: 30-31). At this point, it is an important development that the Land Law of 1858, which introduced the right to private property in land, was extended to foreigners with an edict issued in 1867 (Baskıcı, 2003: 32; Kenanoğlu, 2006: 134; Şener, 2007, p.67). With the granting of property rights to foreigners in this way, facilities started to be established with the help of foreign experts.

It was under these conditions that the concept of workers and wage labour emerged in the Ottoman Empire. However, in the Ottoman Empire, which was in the grip of economic and political modernisation movements and industrialisation, workers did not have the organisation to strike at first. Due to the difficult situation of the state, the negative perspective towards workers' organisations was quite influential (Yaşar, 2014: 81). In the following periods, new job opportunities and labour force emerged with the construction of railways, ports and shipyards, which led to the emergence of workers' rights and workers' strikes (Aslan, 2009: 34-35).

#### 1. First Labour Movements in the Ottoman Empire

From 1839 onwards, machine strikes have been recorded at various times. In the early 1870s, the Ottoman Empire saw the first strike actions in the sense of collective work stoppages in defence of occupational rights and interests. Until this date, women workers protested the installation of a mechanical comb in Samakov in 1851. The action was abandoned after a promise that the comb in question would never be used again. There were also some other actions, such as the burning of a factory built on a cemetery in Bursa in 1861 by the people of Bursa. However, these were considered as machine-breaking actions owing to the fear of unemployment caused by the introduction of the machine phenomenon into industrial life and were not seen as a strike movement in the full sense (Gülmez, 1985: 792; Karakışla, 1988: 29).

The workers' resistance in the Zonguldak coal mine in 1865 is widely recognized as the first strike, despite differing perspectives in this regard (Aslan, 2009: 42). The Beyoğlu Telegraph Office employees organized the first significant strike movement in February 1872. A salary disagreement led to a walkout by the railway workers in Ömerli-Yarımburgaz and İzmit in April of the same year. The first strike, which some sources refer to as the first strike, happened on January 24, 1873, when workers at shipyard building sites went on strike because they had not received their salaries in a long time. The workers went to “*Bâb-ı Âli*” to demand their rights with petitions to the government. In the following years, many strikes were organised by different shipyard workers. Apart from the shipyard workers, various strikes were organised by bricklayers, shoemakers, painters, Haydarpaşa Railway Workers, “*Şirket-i Hayriye*” workers, Tophane workers and Haliç Ferry Workers. These strikes were mostly organised with the demands of wage shortages and the provision of accumulated wages. There were also a few labour movements related to the non-payment of wages in depreciated currencies and the intensity of working hours (Gülmez, 1985: 808). In addition, some strikes also included demands for week holidays and working hours. 43% of the strikes before 1908 took place in public investments and 57% in private investments (Yaşar, 2014: 80).

Similar to the petition examples, the workers' movements at this time were disorganized and presented their demands in a way that was compromise driven. Indeed, groups like the Pro-worker Society (1871) and the Ottoman Worker's Society (1894) were formed in secret, disbanded after a year, and reorganized in 1901–1902; nevertheless, these organizations did not organize workers in the same sense as trade unions in the West. The first of these served as a charitable institution by undertaking tasks such as finding jobs for workers, while the second was a more class-



conscious organisation, but its work was short-lived due to the conditions of the period (Aslan, 2009: 40; Gülmez, 1985: 794; Güzel, 1985: 810). The Strike Committee, established in 1876 by the Izmir tailor workers to manage the strike, was considered a meaningful attempt as a form of organisation (Güzel, 1985: 808). Nevertheless, the labour movements and organisation of this period are considered important in terms of bearing the buds of the developments in 1908 and afterwards (Güzel, 1985: 804).

In the early years of the 20th century, even the word strike was censored under the influence of the repressive regime and strikes began to stagnate (Gülmez, 1985: 794). However, the labour movement revived in the atmosphere of freedom that emerged with the declaration of the Constitutional Monarchy II and 1908 became a key year for strikes. The 1908 strikes brought a new dimension to the Constitutional Monarchy II in terms of labour-capital relations (Toprak, 1996a: 6). In the two months following the re-proclamation of the Constitutional Monarchy, strikes were observed in places where workers were concentrated and in various branches of labour. With these initiatives, workers tried to improve their living and working conditions. Strikes took place mainly in the transport (railway, tramway and port company strikes), lighting, mining, and tobacco sectors. There were also various strikes in private enterprises (Gülmez, 1985: 794-797; Güzel, 1985: 8). Especially workers working under harsh conditions in foreign capital enterprises went to seek their rights (Deniz, 2018: 475; Toprak, 1996b: 6).

Following the Second Constitutional Monarchy, there was a significant increase in worker organization and strikes during a period of labor scarcity brought on by war and mobilization. After 1908, nominal salaries increased by around 20% because of these causes (Ökçün et al., 1985: 756). During this time, in addition to pay increases, strikes were called for with a host of new demands, including reducing working hours, controlling annual paid leave, adjusting weekday holidays, and even implementing labor inspections and restructuring the company (Güzel, 1985: 811-812; Karakışla, 1988: 190-205). In the face of the gradual increase in strikes, the “*İttihat ve Terakki Cemiyeti*” enacted a legal regulation on 8 October 1908 under the name of the Kanun-ı Muvakat about the Law on “*Tatil-i Eşgal*”, without submitting it to the parliament, with the decision of the “*Heyet-i Vükela*”. (Doğan, 2012: 282). The “*Tatil-i Eşgal*” Law enacted in 1909 to stop the increase in strikes was a more comprehensive version of the regulation enacted in 1908. With this law, trade unions were banned, previously established trade unions were dissolved, and those who violated the law were sentenced to fines or imprisonment. Attempts were made to prevent strikes through conciliation committees, and strikes were prohibited while conciliation was in process. The other articles of the law were generally focused on solutions through conciliation without strikes, and only in the sixth article, the right to strike was recognised if the conciliation board did not take a decision (Doğan, 2012: 285-289). Although strikes were tried to be taken under control with the “*Tatil-i Eşgal*” Law, strikes could not be stopped, but the number of strikes decreased. Apart from the law, the decline in the number of strikes was influenced by the Tripoli and Balkan Wars, the loss of Thessaloniki, which was one of the most influential cities after Istanbul in the labour movement, and the fact that the Union and Progress Party became more dominant in the administration after the “*Bab-ı Ali*” Raid in 1913 (Yaşar, 2014: 83).

After 1913, when the “*İttihat ve Terakki*” increased its power, dissidents were suppressed, democratic rights and freedoms were restricted, workers' and tradesmen's organisations, protests and strikes were banned (Tanör, 1985: 25). Thirty-eight strikes were organised between 1909 and 1913. These strikes had similar reasons to the strikes of 1908 and included demands such as the recognition of the new trade union or association by the employer, the prohibition of the employment of women and children in industry, and the introduction of social security measures against work accidents. In this period, workers also attempted to organise themselves through



trade unions. Workers' organisations succeeded in organising demonstrations, marches, rallies, and meetings with predominantly political characteristics (Güzel, 1985: 817-823).

## 2. Labour Movements during the Armistice Period

After the First World War, strike movements, which had come to a halt, began to rekindle (Yaşar, 2014: 85). During the Armistice Period and the years of the National Struggle, twenty strikes were organized, with 1920 seeing the largest increase in the number of strikes (Güzel, 1985: 824). The first strike of 1919 is credited to the “*Şirket-i Hayriye*” ferries workers currently. On January 14, when the workers went on strike over the notification that they would no longer be receiving bread. The action came to an end after the corporation promised to keep providing food to the workers. On January 27, 1922, employees of the Dersaadet Telephone Company went on strike. Women participated in this walkout as well. The strike ended in two days after the workers' demands for wages and raises were mostly met (Yaşar, 2014: 94).

Apart from these, the workers at the Reji Factory in Cibali on 18 February 1919, the typesetters of Greek newspapers in March 1919, the workers of the “*Şirket-i Hayriye*” on 30 April 1919, the Istanbul Tramway workers on 10 May 1919, the workers of the Bank Memurin ve Müstahdemini Club on 27 June 1919, the ferry stokers of the “*Şirket-i Hayriye*” on 29 June, In July 1919, the cleaning workers of the Istanbul Municipality went on strike, the tunnel workers went on strike for 45 minutes in July, the porters of the Hisar Pier went on strike on 13 July, the workers of the “*Tersane-i Amire*” (Kasımpaşa) went on strike in October 1919, and the porters of the Haliç Dock went on strike on 30 October 1919. As can be seen, almost every month of 1919 saw one or more strikes. The common point in all these strikes organised by different labour groups was the demand for wage increases. Apart from this, the regulation of working hours and timely payment of wages were among the other demands of the workers (Güzel, 1985: 824; Yaşar, 2014: 93-102).

In 1920, strikes by Istanbul primary school teachers, Istanbul Municipality cleaning workers, French and Greek newspaper typesetters, Tramway Company workers, Kasımpaşa Shipyard workers, Tunnel workers and Tramway Depot workers, Kazlıçeşme Debbaghane workers, Coal porters and Eastern Railways Company workers were added to the strikes. The reason for all these strikes was the failure to raise the wages of the workers in the face of the difficult living conditions. In the following years, strikes for wage increases continued to be organised. In 1921, the strike of Mekteb-i Sultani teachers, who had not received their wages for a long time, stands out. Afterwards, the workers of the Haliç Dersaadet Ferry Company went on strike and demanded that their wages be doubled and that workers be given bonuses every year. After that, almost all the strikes by the workers of Silahtarağa Electricity Factory and Eastern Railways, Tramway Company workers and printing press workers were again caused by the scarcity of wages and working conditions. Similarly, in 1922, tram company workers and municipal cleaning workers continued to strike with similar demands (Yaşar, 2014: 109-120).

In addition to their economic and social characteristics, the political character of the strikes between 1919 and 1922 became clearer. In the strikes, the struggle against foreign capital took on a political front and more than half of the strikes were organised in companies owned by foreign capital (Güzel, 1985: 825). The strikes between these years were a period in which divisions were triggered by extraordinary conditions and wars, and this became evident during the occupation years of Istanbul (Yaşar, 2014: 129).

## 3. Republican Period Labour Movements

Before the proclamation of the Republic, labour groups also participated in the Turkish Economic Congress convened in Izmir in February 1923. Workers raised many issues such as working conditions, working hours, wages, unionisation, week holidays and annual leave (Ökçün, 1981: 95-100). There was no demand for strikes at the Congress, but between July and November, many labour strikes took place in cities such as Istanbul, Edirne, Aydın, İzmir and Zonguldak (Tekerek, 2020: 183).

In July 1923, Zonguldak-Ereğli workers went on strike for job security and in August, Bomonti brewery workers went on strike for the reinstatement of their dismissed colleagues. The strikes were resolved with the intervention of the Istanbul Umum Union of Workers (IUAB), founded in 1922, and the Ministry of Economy. Also in August, there were uprisings by Izmir textile workers led by Belgians and Aydın railway workers. In September, strikes were organised by the Istanbul crewmen, and in October by the Istanbul textile workers and the workers of the Eastern Railways. The Eastern Railways strike caused debates in the Parliament and Mahmut Esat Bey, the Minister of Economy, who was criticised for being tolerant, was forced to resign (Yavuz, 1988: 169).

Workers began organizing themselves to secure a position for themselves following the Republic's declaration, during a time when the state was going through a renewal in practically every sector (Tekerek, 2020: 180). Strikes and organizing efforts persisted in 1924. After a series of dramatic events on May 1, 1924, the gendarmerie put an end to the protests. Conflicts broke out in July between the security services and the Tramway Company employees who were protesting the unfair termination of one of their colleagues. In addition to these, postmen staged work stoppages to demand a wage increase, women workers in Ortaköy tobacco warehouses staged work stoppages due to their working conditions, and Istanbul Municipality workers staged work stoppages to demand first paid week holidays and then the right to this right for all workers. In 1925, workers from various sectors continued to strike. Although many sources state that strike movements came to a standstill due to the declaration of the “*Takrir-i Sükûn*” Law on 4 March 1925, telegraph officers also attempted a strike in July 1925.

#### 4. July 1925 Telegraphers' Strike

The 1925 walkout by telegraph officers in several provinces was one of the strikes called during the Republican era. The Sheikh Sait Rebellion, the Republic of Turkey's first uprising, occurred in February 1925. The fact that this attempted insurrection, which originated in the East, quickly gained support and expanded, forced the government to intervene. In this context, the scope of the “*Hıyanet-i Vataniyye*” was expanded, the Progressive Republican Party was shut down on the grounds that it was linked to the rebellion, and it was decided to establish two Independence Courts, one in Ankara and the other in the East, with the “*Takrir-i Sükûn*” Law in order to suppress the rebellion (Aybars, 2018: 378; Tunçay, 1989: 128-142; Zürcher, 2017: 254). On 4 March 1925, the “*Takrir-i Sükûn*” (Peace and Order) Law imposed restrictions on labour organisations and movements. The first article of the law authorised the government to ban all kinds of “associations”, “attempts”, “incitement” and “publications” that would disrupt peace, security, public tranquility, and social order (Yavuz, 1988: 163).

In such an environment, on 2 June 1925, two telegraph officers in Adana sent a telegram to the “*Ankara Müdüriyet-i Umumiyye*” (Directorate General) asking for their transfer to Ankara. The reasons for this request, which was rare in Ankara due to the high prices, were being investigated when a telegram was received from the Adana Chief Directorate. In the telegram dated 10 June 1925, it was reported that due to the low salaries and health conditions, officers started to resign one by one and two telegraph officers in Adana and Mersin resigned. While they were busy appointing new officers to replace these two officers in order to prevent the interruption of communication, another telegram was received with their own signatures stating that five officers in Adana had

resigned. One day later, on 2 July 1925, another telegram was received from the Trabzon “*Müdüriyet-i Umumiyye*” stating that some of the Trabzon telegraph officers did not report for duty citing their illnesses and that the telegraph officers were invited to duty in the presence of the police, but they did not respond to the invitation. Also at this time, a telegram was sent to the “*Telegraph Directorate General*” with the signature of Samsun telegraph officers. The telegram read as follows:

*“Telegram*

*Address: Telegraph Directorate General*

*Origin: Samsun Mahreç No: 2199*

*Date 7/7 Time Minute 17.50*

*Signature: Faruk*

*The number of civil servants was reduced from twenty-five to eighteen. He works every other day, that is, twenty-four hours without sleep. We kill twenty-four hours with sleep. We are all sick and miserable. It is expensive here, the air is malarial, the water is dysentery, a few of our friends are sick every day. We are not satisfied with promises. We have no strength to wait for the beginning of the year and no intention to die. The officer who will do the work wants bread to feed us. If it is impossible, let us take care of ourselves (TBMM Archive, T3, K\_20, D\_69-1, G\_001\_0010).*

*Samsun Telegraph Officers”*

Accordingly, the telegraphists stated that if their salaries were not to be increased, they would take care of themselves which they did not have the strength to wait for the beginning of the year and that they needed bread to fill their bellies.

Upon the resignations of the telegraphists, the Ministry of Interior took measures and stated that the services of the telegraph officers were also appreciated by the government, but that their requests would be evaluated at the beginning of the year since the issue of salary increase was a matter of the budget and the Grand National Assembly, and that the telegraphists should continue their duties in the best way possible and notified the governorships to notify the telegraphists. However, the continued discontent of the telegraph officers, the cessation of telegraph communications, and the fact that the telegrams sent to the authorities with the signature of Samsun Telegraph officers were written with a violent expression were considered within the scope of the “*Takrir-i Sükun*” Law on the grounds that it would violate the internal order of the country. For this reason, a decree was issued on 9 July 1925, decreeing that all telegraph officers in Trabzon, Samsun and Adana, from the oldest to the youngest, who resigned and left their posts or not, would be sent to the Ankara Independence Court. According to this decree: “*These actions of telegraph communication officers who resigned from their duties on the grounds of some unreasonable reasons and showed reluctance in the performance of their duties, while their applications for the satisfaction of their needs were being taken into consideration and a form of settlement was being considered, and they were communicating with their localities by their departments, led to the postponement and cancellation of telegraph communications and, as a result, to the suspension and cancellation of telegraph communications and, as a result, to the suspension of the order of the country. Since it was deemed to be a violation of the peaceful assembly, it was approved and accepted at the meeting of the Executive Board of Deputies dated 9 July 341 upon the proposal of the Ministry of Internal Affairs with the memorandum dated 9 July 341 and numbered 49, upon the proposal of the Ministry of Internal Affairs with the memorandum dated 9 July 341 and numbered 49, that the telegraph officers in Trabzon and Adana who abandoned their service by resignation and all telegraph officers in*

*Samsun who did or did not abandon their duties be handed over to the Ankara Independence Court in accordance with the provisions of the Takrir-i Sükun Law.”*

*Gazi Mustafa Kemal, President of the Republic of Türkiye” (IM\_T3\_K020\_D069-1\_G019\_0002)*

After the decree, İsmet Pasha wrote a letter to the Ankara Independence Court and informed that the Executive Board of Deputies had issued a decree at its meeting dated 9 July 1925 on the transfer of Trabzon, Adana and Samsun telegraph communication officers who resigned from their duties to the Independence Court and asked for the necessary action to be taken on this matter (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G019\_0001). Thus, the telegraph workers' strike was transferred to the Ankara Independence Court and the telegraph officers arrested in accordance with the decree were sent to the court.

The indictment issued by the Ankara Independence Court on the telegraphists' strike reads as follows: *“The Board of Deputies deemed the actions of the telegraphists, who sent a threatening telegram threatening that many people performing telegraph duties in the state institution would resign and resign, to be contrary to the Takrir-i Sükun Law and submitted them to the Board of Deputies. They had endured all kinds of deprivations during the most violent and fiery periods of the revolution and remained devoted to their duties more than anyone else. However, there is no doubt that they were not grateful for all these services and that the central government was not grateful to them out of goodwill. However, they took a stance against the government by claiming that their salaries were low. The issue of salary increase is a matter concerning the budget. Everyone knows that since the Grand National Assembly will approve the budget and a law will be enacted, the central government cannot raise anyone's salary by ten money when there is no parliament. Having known this fact, they paralysed the telegraph communication which is the life of the country.”* (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G003\_0001). The Ankara Independence Court interpreted this strike as a rebellion against the state and started the trial of the telegraphists of Samsun, Trabzon and Adana.

Ankara Independence Court convened on 13 July 1925 under the presidency of Necip Ali Bey. Ali Rıza Efendi, son of Mustafa, one of the telegraphists of Samsun, was tried first. Ali Rıza Efendi stated that he had worked as a civil servant from 1317 to 1321 and that he had been appointed as a telegraph officer in Samsun after working in various deputy offices. He stated that his salary was last increased in 1923 and that he received a salary of 1500 kuru because he was in a higher class, but that his friends in lower classes received salaries between 1000 and 1200 kuru (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0004). Ali Rıza Efendi also signed the telegram written on behalf of Samsun telegraphists. Ali Rıza Efendi explained his purpose in sending this telegram as follows: *“Sir, my intention is that as the number of civil servants decreases, their duties are imposed on us and we are asked to perform the same duties. If it is not done, we are liable. I said that if such a thing is written, at least the resignation of officers will be prevented.”* He said that the director of Samsun had also written many letters to the Ministry of Internal Affairs about the salary issue, but they could not get a reply and they were forced to send a telegram (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0005). Ali Rıza Efendi stated that Halim Bey, their superior, was also aware of the telegram to the authorities and that they did it in line with his request, and that Halim Bey had spoken to Trabzon Telegraph Director just before they sent the telegram and after this conversation he asked Ali Rıza Efendi to write a telegram (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0007). According to Ali Rıza Efendi's statements, Mehmet Efendi and Rıza Tevfik Bey, who oversaw the Samsun Telegraph Office, also dictated a telegram. Finally, when the telegram

written by Rıza Tevfik Bey was liked, all the employees working in the Samsun telegraph office, except Kemal Efendi, signed this telegram and sent a copy of the telegram to both the “*Müdüriyet-i Umumiyye*” and the Ministry of Interior (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0009).

The Ankara Independence Court insisted on the procedural propriety of such an application to the authorities. The irregularity of this situation aroused suspicion (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0010). However, Ali Rıza Efendi also stated that they were very tired which they were wandering around like a fool, which the work was too heavy, that they had to do this, which he could not have foreseen that this would happen, and that their aim was not to threaten the office. In the light of Ali Rıza Efendi's statements, the court learnt that the director of Samsun and the director of Trabzon were in communication and decided to include the director of Trabzon in the case along with the director of Samsun (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0014). After Ali Rıza Efendi, the testimony of Nazmi, son of Hüsnü from Eğrişar was taken. Nazmi Efendi stated that he had been a civil servant for twenty-one years and that he had first started his civil service in Rumelia and had been in Samsun for four years. He said that he was not aware of the composition of this telegram and that he had seen and signed it after it was written. Upon this, the court asked Nazmi Bey whether their aim was to revolt (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0015). He also added that the state had a security system and that there could not be such an application procedure and that it would be rebellion. Nazmi Bey stated that they would not even think of going against the state that their salaries were not enough and that the working conditions were very tiring, and that the chief officer Ziya Efendi and Merzifonlu Mehmet Efendi encouraged them (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0016).

Following Nazmi Efendi, Ahmet son Kemal from Rizeli was deposed (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0017). Kemal Bey stated that he had been working in Samsun for four years which he did not sign the telegram sent to the Ministry of Interior because he did not want to get involved in such things, and that most of his friends were working for an increase in their salaries and that the ones who worked the hardest for this were Merzifonlu Mehmet Efendi and Rıza Tevfik Bey (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0018,0019). Since his signature was not on the telegram, the court decided to continue the trial of Kemal Efendi without arrest.

Following Kemal's trial, Bahattin son Nuri from Sivas was put on trial. Nuri Efendi stated that he had been in Ladik before where he had arrived in Samsun eight months ago, and that his signature was on the telegram sent to the Ministry of Interior (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0019). Another telegrapher whose statement was taken was Ali Avni, son of Mehmet Arif. Ali Avni stated that he had come to Samsun seven years ago, which his signature was on the draft of the telegram, but that he had no knowledge of its composition, with which he thought the telegram was addressed to the “*Müdüriyet-i Umumiyye*” and not to the Ministry of Interior, and that they had no intention of rebellion (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0021, 0022). Immediately after Ali Avni, Mustafa son Hüseyin was called to the hearing. Hüseyin stated that he had been a civil servant for seven or eight years and that he had signed the telegram to the Ministry of Internal Affairs in the hope of an increase in his salary which he had not read the telegram at first because it was signed in a hurry, and that he had read it after signing. Upon this, Necip Ali Bey asked Ali Avni to answer by saying, “*What do you think about this telegram after reading it, have you seen such a thing used in all these telegrams sent to so many authorities?*”. Ali Avni claimed that if he had read it, perhaps he would not have signed it, but he did not read it. The other person on trial was Muzaffer, son of Mehmet. Muzaffer stated that he had been working in Samsun for ten years and that he was not aware of the telegram and that an officer named Kaşif Efendi had brought it to him and made him sign it without reading it (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0026). Suadiyeli Mehmet, who was among those on trial, said that he had signed the



telegram because they were working two shifts which they were sick almost every day due to the weather in Samsun, which two shifts were too much and that they could not make a living due to lack of money. He added that they wrote the telegram to increase their salaries (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0027). When Kılıç Ali Bey asked whether Mehmet thought it was appropriate to write such a telegram, Mehmet claimed that they would work again and that their aim was to increase their salaries. Another person was Faik son Ömer (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0028). Ömer Efendi: *“I entered the watch at nine in the morning of 7 July 341. Since Samsun officers had been doing separate watches for a long time, they had been applying for three watches for a long time. The chief officer showed me a direction. I was busy with that, and my friends were busy making manuscripts. One of my friends, whom I could not remember, came in. Mehmet Effendi and Faruk Effendi were the ones doing the drafting. At that time, I was busy again. A friend, whom I could not recognise or remember, sent the telegram. We signed it. Faruk Efendi collected the money to send the telegram.”* He explained how the telegram was sent. Emin Efendi, son of Vehbi, whose statement was taken after this, said that he had been a civil servant in Samsun for five years and that when his colleagues signed, he also signed. Emin Efendi stated that he worked under Rıza Efendi and said: *“I was working that day, but the manager was talking to Trabzon. He called the chief officer. Chief officer Rıza Efendi wrote a manuscript. They did not like it (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0030). The Müstedayat Officer wrote a manuscript again. The manager spoke to the Trabzon manager and at that time Ankara and Trabzon were working. The director cut Ankara and spoke to Trabzon. In other words, Trabzon was agreed upon first, and the telegram was written afterwards. Our director is from Thessaloniki, he has been in Samsun for a year.”* In this way, he explained what happened on the day the telegram was written and stated that Rıza and Mehmet Efendis were responsible for writing the telegram (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0031). After Emin Efendi, Hamdi Bey from Amasya stated in his testimony that he was in the organisation of the ser officer Rıza Efendi and they were forced to make an application due to lack of administration since they could not manage with the money they received (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0032). Rıfat, son of Vehbi from Amasya, described what happened that day as follows: *“One hour after I went on guard duty in the morning, the manager came to the engine room. He said, Call the Trabzon centre manager to the machine room and let's talk. Rıza Efendi called him and the manager talked a lot with Trabzon. The chief officer told Rıza Efendi to write something. He wrote something and took it to the director. The press officer Rıza Tevfik Efendi also wrote a telegram. Faruk Efendi drew it up. Mehmet Efendi had also written something before. But I don't know whether he gave it or not and I don't know what the director discussed with Trabzon.”* With these words, he mentioned that the writing of the telegram was agreed between the directors of Trabzon and Samsun and that their aim was salary (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0033).

After these statements, the statements of Ahmet, son of Celal, Necati, son of Idris, Hasan, Mustafa, Akif, son of Mustafa were taken from Samsun telegraphists. All of them stated that the telegram was first organised by Mehmet and Faruk Efendis under the watch of Kaşif and Ali Rıza Efendis (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0038) and later expanded by Rıza Tevfik (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0034), (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0035) which they had written this telegram with no malicious intent (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0036).

After the trial of Samsun telegraphists, it was the turn of Adana telegraphists. Firstly, the testimony of Mustafa son Arif was taken from the Adana telegraphists. (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0003) Arif said that he had been a telegraph clerk for four years and had been in Adana for two months, and that he had resigned from telegraph work one and a half months ago because he could not make a living. After Arif, the testimony of Ali son Nazım began. Nazım stated that he had been in the Fifth Caucasian Brigade during the National Movement and had



learnt communications there, and that he had then started working as a telegraph clerk at the telegraph directorate in Adana. He stated that he had resigned a month ago because he could not make a living in Adana and that he was preparing to go to Tokat, his hometown, and that this was his purpose in resigning (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0004). Afterwards, Seyfi, son of Mehmet Ali, was put on trial. Seyfi stated that he was not aware of the telegram sent by the Samsun telegraphists which he did not know anyone in Adana who resigned before or after him, and that he was forced to resign in order to ensure the administration of his children.

After these statements, the court decided to postpone the hearings to 18 July 1925 until the other suspects came to court (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0005).

When the court reconvened on 18 July, Ali Rıza son Hasan, Abdülkadir son Rauf, Salih son Şinasi, Nuri son Nihat, Abdullah Şükrü son Hilmi were put on trial. Almost all of them stated that their salaries were not enough that they could no longer tolerate the night shifts and that they had resigned in the hope of finding another job. Among them, only Asaf, son of Niyazi, stated that he did not resign and that he was on leave because his family was ill. The court terminated the trial of Asaf since he had a document stating that he was on leave and had nothing to do with this work (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0006).

After the trial of Adana telegraphists, the trial of Trabzon telegraphists began. The trial of Abdi, son of Ahmet, started first. Abdi stated that he had been in Trabzon for a year and a half, which he had not resigned, which he had taken a medical report due to his illness, and that he had even gone to the office on the orders of the director Rüştü Bey and the chief director Edip Bey before the report expired (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0010). After Abdi, İsmail Habip, son of Hasan, was put on trial. İsmail Habip stated that he had been suspended because he had gone on duty half an hour late due to the holiday, and that he had been sick for a week but had continued to work in this way. After these statements, Necip Ali Bey found it noteworthy that both the previous and İsmail Habip said that they had not resigned and decided to ask the manager Rüştü Bey and Edip Bey about this situation (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0011). After İsmail Habip, the testimony of Sadi, son of Zühtü, began. Sadi said that he had not resigned which he had taken a medical report on the second day of the feast because he was sick, which the “Müdüriyet-i Umumiyye” had rejected the report as unfit which he had come to work sick and that as a result he found himself in court. He said that this situation was caused by the chief director's mismanagement and asked for this matter to be clarified as soon as possible. In the light of these statements, the court committee stated that the reason for the work in Trabzon was shown as Edip Bey and requested that he be detained and brought to the Ankara Independence Court (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0012). Then Sadi and his friends said that although they had not taken reports, they had made it look like a strike and thus delayed the proceedings. Reşit Galip Bey said to Sadi, “*You took the reports and then sat in the café and the police called you and you did not come.*” Sadi did not accept this situation and told Reşit Galip Bey, “*No, sir, I could not come one day. No one called me from the café. However, he told me that my report was not in order or I would be suspended. So I got scared. I came to my duty sick.*” He defended himself by saying. After Sadi, Mustafa's son Cevdet testified. Cevdet said, “*I couldn't get a report because it was Eid, so I wrote a memorandum. One day later I gave my report. I had taken a one-week report. The “Müdüriyet-i Umumiyye” revealed it. I received the report from Dr Sabri and Mr Lütfü. My ear ached and I couldn't hear. The report and prescriptions are at the directorate. They told me to come back in two days and sent me here the next day. Under no circumstances have I left my job for eight years.*” (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0013). The fact that these three people did not come to work on the first day of Eid after receiving a medical report was deemed noteworthy by the court and the testimony of other people was started. After this,

Ragıp, son of Mehmet, stated that he was going for treatment in Istanbul because his eyes hurt and therefore, he resigned on the second day of Eid and that he was not aware of the resignation of other colleagues (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0014). After Ragıp, the trial of Yusuf, son of Osman, started. Yusuf said that he had applied to the “Müdüriyet-i Umumiyye” for leave of absence the day before the Eid and that he had been referred to the hospital in accordance with his petition and that the hospital had given him a one-week report and that he had come to work on Eid even though he was on medical leave. The court asked whether there was an alliance between them since everyone's report coincided with the feast day. Yusuf stated that there was never an alliance which even in the most depressed times of the country, they worked with bread in one hand and maniple in the other, which the machines were never empty on the day of the Eid and that although they had no grudge, it was understood that this was done for a purpose (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0015).

In the light of the testimonies given, the court first announced the verdict against the Adana telegraphists. According to the verdict announced by the prosecutor on 19 July 1925: *“The case of the Adana telegraphists has been finalised. It is understood that the Adana telegraphists resigned individually due to necessity. Since it is understood that the Adana telegraphists were aware of the homeland issue and resigned for the sake of sustenance and not for any specific purpose, it has been decided that their trials shall be held in a non-residential manner until the arrival of their documents and that the detention order against them shall be revoked.”* (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0015,16,17). Thus, the Adana telegraphists were to be tried without arrest until the end of the trial.

After the testimonies of the telegraph officers, it was time to put the directors on trial. The court convened on 22 July 1925. Since Necip Ali Bey, the president of the court, was excused, Ali Bey, the deputy of Rize, presided the court in his place. Trabzon director Rüştü Bey was put on trial first. The court committee explained the inclusion of Rüştü Bey, the Trabzon director, in the trial as follows: *“Trabzon telegraph director Rüştü Bey's inclusion in the trial was deemed necessary by our authorities for the following reasons. He said that the telegraphers, and especially a chief officer in his testimony, had applied to the authorities in obedience to the order they had not received from the Samsun telegraph directorate. Since the director of Samsun and the director of Trabzon said that they were in telegraphic communication, it was deemed necessary to include them in the case.”* After reading the reason for Rüştü Bey's inclusion in the case, Ali Bey said, *“An illegal situation has occurred in Samsun. A telegram was sent to the authorities with the signature of Samsun Telegraph officers. The text of the telegram was written with an aggressive and unruly expression, and the authorities claimed that the director of Samsun corresponded with you and then this telegram was sent.”* After stating why the case was filed, he asked Mr Rüştü Bey to explain how the incident took place. Trabzon Director Rüştü Bey said that he and Samsun Director Halim Bey had a small talk before Eid and that he did not know anything about the telegram sent to the authorities (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0018). He also stated that on the second day of the feast, some of the officers did not come on duty and that he applied to the “Müdüriyet-i Umumiyye” and that some of the officers had taken a report beforehand and then the others sent a report and three officers stated that they were sick and did not come on duty. He said that he suspended two officers and started an investigation about the others. He even said that when there were no officers left, he himself worked day and night for five days. Rüştü Bey, to the question asked by the court about Edip Bey, the chief manager, said: *“The family of Edip Bey, the chief manager, is in Batum. I do not know how he is related there. Edip Bey is a bit unmanageable. It would not have been necessary to reduce the shifts to two. The duty could still be fulfilled by taking other measures. In other words, if we had been given one or two masters from the teller and accounting officers, this situation would not have occurred. Currently we have thirteen*

officers and among them there are two masters whose name is Asaf. There is no correspondence. The other is a man named Sirri Bey who cannot communicate. These are former officers. They used to work in the pen. I would like them to be employed only in the pen. In this way, the staff will expand. He said that nothing will be prevented. But Edip Bey was not interested in this new operation.” With these words, he stated that Edip Bey indeed failed to fulfil his responsibilities regarding the administration (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0019).

Following Rüşti Bey, the trial of Halim Bey, Samsun Director, commenced (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0020). Halim Bey stated that he was from Thessaloniki and had been appointed to Samsun a year ago. He stated that they were subordinated to Trabzon Chief Directorate in all kinds of transactions (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0024). Regarding the telegram, he said that the officers wrote it without his knowledge, signed it and sent it, and that he was only aware of it when an officer showed it to him on the day it was sent. Upon this, he said, “*This telegram is violent. You have called telegraphists here. This is a generalisation. Call them telegraph officers.*” Halim Bey's behaviour as if he was unaware of anything and his saying the words “*Telegraph officers*” to the court committee drew reaction. Upon this, Ali Bey, the president of the court, said, “*What does it mean to write 'telegraph officers'? Is that term an individuality? Is it a society? Or is it a committee? You claim to have been an officer for the last twenty years. Is there such a procedure of application? Is there a procedure of enquiry?*” he asked. Halim Bey replied with the words “*Why not, sir, it is not just once, but many times they write, request, complain.*” (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0025) and insisted that the word “*telegraph officers*” would be correct. In addition, the court committee said to Halim Bey: “*According to the continuous testimony of Ali Rıza Efendi and your other manager and officer, you first communicated with the Trabzon manager about this matter via relay, and 15/20 minutes later you ordered them to apply by printing this telegram and gave this order to Ali Rıza Efendi.*” Halim Bey said that he would never accept this situation, but the court committee said that Halim Bey was trying to mislead the court committee and summarised the statements given by other people as follows: “*Firstly, a manuscript is written by Ali Rıza Efendi. On the other hand, another manuscript is written by the preparatory officer. Then something is written by Rıza Tevfik Efendi. Finally, with some modifications, the telegram is fixed and signed by Rıza Tevfik, Raşit and Mehmet masters to the officers on duty and the money is taken. This is the statement they gave.*” (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0026) After saying this, Ali Bey read the telegram, but despite all the questioning, Halim Bey said that he was not aware of this telegram and that these officers had always applied.

Following Mr Halim's statement, the court took the statement of Inspector Sadi Bey. Inspector Sadi Bey stated that his duty was to take care of the electrification of the lines and that he had nothing to do with the matter since he had nothing to do with the officers. Upon this, the court decided to release Mr. Sadi on the grounds that he had nothing to do with this matter (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0029).

On 22 July 1925, the second session of the trial began. In this session, the testimonies of Ali Rıza Efendi, Merzifonlu Mehmet Efendi, Rıza Tevfik, Faruk and Kaşif, who were alleged to have prepared the telegram drafts, were taken.

Firstly, Ali Rıza Efendi stated that the telegraph director asked him to write the telegram drafts. In his testimony, he said: “*The director called me in. He told me to write a telegram. I wrote it and he did not like it. So I wrote it again, and then my friends wrote it. Faruk Effendi drew up the telegram. They all signed it. Mehmet Efendi of Merzifon was the one who took the lead in this. He talked to the principal. They organised it together. They met with the director of Trabzon.*” Upon this, President Ali Bey turned to Halim Bey, the Samsun Director, and asked

him to answer. Halim Bey said that he had not met with the Trabzon manager for this matter, and that he had asked him to send the batteries some eye stone because they had run out of eye stone (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0031). Halim Bey stated that they had hired two new officers in Trabzon and when their own officers heard about them, they asked them to hire them in Samsun as well. Halim Bey said, *“I was fed up and wrote to the chief directorate and signed it. I said, ‘Whatever you do, do it.’ Then they drafted a telegram. They brought it to me. I said this would not do. I said, ‘Write to the Directorate General, I have nothing else to do. I did not have time to read the written telegram.’”* He continued his words as follows. In response to Halim Bey's statement, Ali Rıza Efendi said, *“I don't know, sir. I don't know whether it was shown to the director or not, since it was written inside. Some of the masters say it was shown before it was withdrawn. Some say it was shown after it was withdrawn. I couldn't look at them because I was too busy, I didn't attach any importance to them. I did not think about it.”* (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0032). After this comparison, the court committee stated that the part of the matter between the director and the chief officer was understood, and that the director had said that he had never spoken to the chief officer and that he had met with the Trabzon telegraph director, but that he had confessed and admitted all of this during the confrontation, and that the matter should now proceed to the other stages, and they started the trial of Merzifonlu Mehmet Efendi.

When asked by the court whether you wrote the copy of the telegram to the authorities, Mehmet Efendi of Merzifonlu replied: *“I was on guard duty. There were some rumours. Here he is meeting with Trabzon. At that time, Rifat Efendi, one of my friends, said to Faruk Efendi that Trabzon had three watches, whereas we had two watches and I was working on the fourth machine and he was working on the sixth machine. That's what he told me. I also looked at Rıza Efendi, the chief officer, and he was writing a telegram. You were against such things until now. I said, ‘Why are you writing this?’”* He said he was only making a request. Then I looked and saw that Faruk Efendi was also writing on. Faruk Efendi had heard the Director's communication. When he saw that the chief officer was writing, he started to write a manuscript. *Sir, I have been applying to the director for eight months so that I could be given a house like my peers. Except for a few bachelors, they all have houses. I have applied to the province many times. I have applied to the official and unofficial directorate. I have been going back and forth for eight months and nothing has happened. Merchants also live in this house. The telegram sent here was written and dated by Rıza Tevfik Efendi. We wrote something like this, and they told me to sign it, and I did.”* In the rest of his testimony, Merzifonlu Mehmet Efendi stated that he had been insulted by his landlord that morning because he could not pay the rent of his house and that he had written a manuscript to the Ministry of Internal Affairs to ask for a house, but that Rıza Tevfik Efendi had made him write it again because he did not like it (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0033, 0034). Merzifonlu Mehmet Efendi's testimony was met with reaction by the court committee and Ali Bey said, *“I understand that there is nothing in the name of order and order among your officers. Now the telegram is mentioned. You say in the presence of the panel of judges that you were going to apply to the Ministry of Interior for a house. Is such talk acceptable? How can this telegram be a matter of asking for a house?”* After saying these words, he addressed Samsun Telegraph Director Halim Bey and asked him what they had discussed with Trabzon Director before the telegram to the authorities. Halim Bey said that the batteries had run out of eyeglasses and that was why they had talked (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0035). About the writing of the telegram: *“The chief officers were constantly contacting us, saying that we were short of officers, make two shifts, how long will it continue like this, make us get paid for our overtime work. On that day, the Trabzon Telegraph Manager was present, the officers were hearing the conversation and they repeated it again that day. The duty of*

*the manager is to manage. I said, "If you want, you can make another application in a certain way and write to the "Müdüriyet-i Umumiyye and stop the whining." He said, "Then let me make a manuscript." I said, "Make a manuscript. I told him to do it, and he brought me a manuscript. At that time, a friend named Yusuf Bey came. He wanted to change two thousand liras. I was thinking that it would be easier to send it to the "Müdüriyet-i Umumiyye". My desk was full of money. I told him to leave the manuscript and I'd look at it. He did. As I was putting the rest of the money in, he said that the science inspector wanted you. I looked and saw Yusuf Bey and Muhtar Ziya Şakir sitting in the science inspector's room. The reporter of Cumhuriyet and the science inspector were talking. There was a discussion about photography. At this time, Rıza Efendi, the preparations officer, came in and read the paper. I said, You should write 'telegraph officers' and had the manuscript drawn. The Müstedayat room and Rıza Tevfik Efendi's room are next to each other. We asked them if they had written this signed telegram. They said they had written it, but I said that the result would not be good, and I did not find it appropriate because it was not written to the authority to which it belonged. The next day the governor came to the telegraph office and spoke to the head of the machine and the Ministry of Interior."*(IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0036)

Rıza Tevfik, who allegedly wrote the draft of the telegram, said that he wrote the draft of the telegram, Merzifonlu Mehmet, chief officer Rıza Bey, Faruk Efendi were at the desk of the chief officer, *"Friends, this is our last application (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0037). If there is no solution to our problem, we will leave" and that they all read and signed the manuscript. He stated that the final draft was never shown to the director and that it was also expanded and filmed by Faruk Efendi. Another person, Faruk Efendi, stated, "Firstly, our chief officer Ali Rıza Efendi was writing on his desk. Mehmet Efendi and other friends went to him and we saw that he was writing a telegram. He wrote a draft for three watches. He took it to the manager. The manager told Ali Rıza Efendi to leave it and we would write it. Yusuf Bey, the former postmaster, was there, and after a few minutes Rıza Tevfik Efendi said I would write it. He went to the manager's office. He brought a telegram manuscript. They gave it to me, I drew it up and put my signature on it. Then this paper was passed from hand to hand in the communication room and all the people there signed it. And I sent the telegram."* He stated that he sent the telegram himself. Kaşif Efendi, who allegedly had his friends sign the telegram, stated that he was a teller which he did not know about the telegram until he came to the counter, which the telegram was brought to the counter by Faruk Efendi, which the telegram was written by Ali Rıza Efendi and Rıza Tevfik which the director had met with the director of Trabzon and that they wanted to send the telegram (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0039). He did not accept the allegations that he had signed the telegram. He only said that the chief officer Muzaffer Bey saw the telegram at the counter and signed it without offering it (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0040).

After the end of the trials, the Ankara Independence Court asked Ali Rıza, Mehmet, Faruk, Rıza Tevfik and Trabzonlu Yusuf if they had anything to say before announcing the verdict. Ali Rıza admitted that he had not written the telegram but had signed it out of obligation (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G003\_0002), Mehmet of Merzifonlu admitted that he had not written it and had signed it without reading it due to a duty issue, Faruk admitted that he had fulfilled the request of all his friends, and Rıza Tevfik admitted that he had prepared a manuscript with the approval of ten people. Yusuf from Trabzon made a long speech and said, *"In my eleven years of civil service, I have honourable services to my beloved nation and sacred homeland."* and explained his services to his country during the war years (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G003\_0003).

*"On July 13, 1925, the Ankara Court of Independence decided to close the case against the telegraph operators as there were no further events to be investigated. According to the verdict announced regarding the*



defendants, the Adana Province telegraph clerks Mahmut Mahir, Nazım, Asaf, Hilmi, Şinasi, Seyfettin, Nihat, Tevfik, Vehbi and the Samsun Province telegraph clerks Ali Rıza, Nazmi, Fikri, Muzaffer, Mehmet, Faruk, Celal, Galip, Ömer, Nuri, Kemal, Rıza, Tevfik, Hüseyin, Ali Avni, Hüseyin Hüsnü, Emin, Necati, Kaşif, Akif, Rifat and the Telegraph Manager Halim and Technical Inspector Sadi and the Trabzon Telegraph Clerks Yusuf, Abdi, Cevdet, Ragıp, Sadi, Habip and the Branch Manager Rüştü were tried by the Ankara Court of Independence on charges of resigning from their positions, failing to come to work, intentionally violating telegraph communications and opposing the Law on the Declaration of Calm.

In the trials, it was determined that Samsun Telegraph Manager Halim and Communications Clerks Ali Rıza, Supply Clerk Mehmet, Communications Clerk Faruk, and again Communications Clerk Rıza Tevfik acted with a specific purpose and neglected their duties. "...due to the fact that their actions occurred at a crucial time coinciding with the mobilization period declared for the suppression of the rebellious movements in the east, their actions are in accordance with the '102nd Article' of the Kanun-ı Ceza-yı Umumi (General Penal Code), according to its second paragraph." Samsun Telegraph Manager Halim was sentenced to three years in prison, Senior Duty Officer Ali Rıza was sentenced to two years in prison, and Supply Clerk Mehmet, Communications Clerk Faruk, and Communications Clerk Rıza Tevfik were each sentenced to one year in prison. The remaining telegraph clerks were all acquitted."

After being sent to prison to serve his sentence, Samsun Telegraph Director Halim Efendi sent a letter to Mustafa Kemal Pasha on 24 October 1925, asking for his pardon. The letter read: "Honourable and Dear President,

"While I was working as a telegraph director in Samsun, which was attributed to the title of Thessaloniki refugee, and while I was engaged in honouring those who had given me that title, I was transferred to the Ankara Independence Court with a speed that was unreasonable, on the grounds that I was one of the rancid men of the palace based on the laws established fourteen hundred years ago, or one of the ingrates of the immense blessings that you had obtained and given to us with your great genius. The court did not find any of these things in me, even without asking me.

He put me in prison, saying that I was only the product of an untimely complaining spirit. I request the honourable president of the republic to pardon this part of the unpardonable suspicion and conviction. I am not miserable in realising that the accounts of my twenty-two years of life as a civil servant have been liquidated in this way under the eyes of so many things and so impartial. What is miserable for us is not to understand under any of your orders - which we love as much as we love ourselves. We are not the only ones who cannot bear to stay away from this honour. Those who were pardoned and those who were about to be pardoned all cried for you as we did. In our eyes, you and the country are two equal and holy heavenly parts. There is no reason to show this to you. Forgive us, our honourable president." (IM\_T3\_K20\_D069-1\_G005\_0001). In the reply given to this letter by Mahmut Esat Bey, the Deputy Minister of Justice, Halim, son of Ali, stated that "although he asked for his pardon, he could not be pardoned as there was no remarkable evidence to warrant his pardon".

### Conclusion and Discussion

With the Industrial Revolution, workers used organised actions to ensure the formation of an organised society and to explain that they were not machines or slaves. The biggest tool of their organised actions against their employers was strikes. They tried to get their social and economic rights through strikes.



In Türkiye, the process that started with machine breaking actions due to the fear of unemployment turned into strikes in the following years. Although strikes consisted of demands such as leave rights, job security and increased social rights, they were mostly caused by the employer's failure to pay the worker's salary or underpayment. In the strikes that took place from the last period of the Ottoman Empire to the Republic, the state first tried to prevent strikes with law enforcement forces, and those who participated in strikes were arrested and interrogated. Laws were enacted to prevent strikes.

One of the strikes that took place during the Republican period was the “*Telegraphists Case*”, which was heard by the Ankara Independence Court. In 1925, in a turbulent period in Türkiye, when the courts of independence were dealing with extremely serious offences, the “*Telegraphists Case*” came to the agenda as a case involving economic demands. The court evaluated the telegraphists' case separately from other cases, and its verdict against the telegraphists was a warning. In its judgement, the court specifically stated that the telegraphists' demands were justified, but that such a demand should have been duly requested. The telegraph officers were not penalised in the case, but they had to wait for the budget negotiations in the parliament in order to receive their salary increase demands.

The directors and the telegraphists who drove the telegraphists to such actions and who were in opposition to the “*Takrir-i Sükûn*” Law were sentenced to some penalties by the court. Considering that even today civil servants do not have the right to strike or that workers must make many efforts to obtain their rights, this initiative of the telegraph officers in 1925, when the country was going through the most sensitive times, was a great courage. The court, considering the work and benefits of the telegraph officers during the National Struggle period, released the workers, but the managers were sentenced. The reasons for the release of the officers can be considered as the difficulty of training new officers during this critical period and the lack of suitable personnel who could work if the officers were arrested. This strike attempt occupies an important place in the history of the labour and civil servant movements in Türkiye and is considered as one of the important turning points in the struggle for workers' and civil servants' rights.

#### Kaynakça | References

- Aslan, T. (2009). İkinci Meşrutiyet Dönemi İşçi Hareketleri ve Bu Hareketlerin Meydana Getirdiği Sorunlar Üzerine Bir Deneme. *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 25, 33-65.
- Aybars, E. (2018). *İstiklal Mahkemeleri* (2. Baskı). İstanbul: Doğan Kitap.
- Baskıcı, M. (2003). Osmanlı tarımında makineleşme: 1870-1914. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi*, 58(1), 29-53.
- Deniz, Ö. (2018). *Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne Grevlerin Çalışma Hayatındaki Yeri*. XVIII. Türk Tarih Kongresi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Doğan, C. (2012). Türk İş Hukuku ve Çalışma İlişkileri Alanına Uzlaştırma Kurulunun Girişi: Ta'til-i Eşgâl Kanunu Üzerine Bir Değerlendirme. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 31, 273-296.
- Gülmez, M. (1985). *Tanzimat'tan Sonra İşçi Örgütlenmesi ve Çalışma Koşulları (1839-1919)*. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi (Cilt 3). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Güzel, Ş. (1985) *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İşçi Hareketi ve Grevler*. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi (Cilt 3). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Karakışla, Y. S. (1988). Osmanlı Sanayi İşçisi Sınıfının Doğuşu, 1839-1923, (der. Donald Quataer - Eric Jan Zürcher, çev. Cahide Ekiz), *Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiye'sine İşçiler 1839-1950* (ss. 27-54). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karakışla, Y. S. (1998). Osmanlı İmparatorluğu'nda 1908 Grevleri. *Toplum ve Bilim*, 78, 187-208.
- Kenanoğlu, M. M. (2006). Arazi Kanunnamesi ve Uygulanması. *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 1, 107-138.
- Kodaman, B. (2007). Osmanlı Devleti'nin Yükseliş ve Çöküş Sebeplerine Genel Bakış. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2007(16), 1-24.
- Küçükkalay, M. (1997). Endüstri Devrimi ve Ekonomik Sonuçlarının Analizi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2, 51-68.
- Kütükoğlu, M. (1974). *Osmanlı-İngiliz İktisadi Münasebetleri I (1580-1838)*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.
- Lewis, B. (2015). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, İstanbul: Arkadaş Yayınevi.
- Ökçün, G. (1981). *1923 Yılında İzmir'de Toplanan Türkiye İktisat Kongresi Haberler, Belgeler, Yorumlar*. Ankara: AÜSBF Yayınları.
- Ökçün, G., Boratav, K. ve Pamuk, Ş. (1985). *Osmanlı Devleti'nde Ücretler (1839-1913)*. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, (Cilt 3). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Önsoy, R. (1984). Tanzimat Dönemi Sanayi Politikası. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2(2), 5-12.
- Quataert, D. (2004). *Osmanlı İmparatorluğu, 1700-1922* (3. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Seyitdanlıoğlu, M. (2009) Tanzimat Dönemi Osmanlı Sanayisi (1839-1876). *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 28(46), 53-69.
- Sur, M. (1987). *Grev Kavramı-Türk Fransız Hukuku Açısından Karşılaştırmalı İnceleme*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Şener, S. (2007). Osmanlı Sanayileşme Süreci ve Bu Süreçte Özel Sektörün Rolü, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(3), 56-89.
- Tanör, B. (1985). *Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış*. Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi (Cilt 1). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tekerek, M. (2020). Cumhuriyet Halk Partisi İktidarında İşçiler (1923-1938). *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 20(40), 175-199.
- Toprak, Z. (1996a). Türkiye'de İlk İş Kanunu Teklifi: Amelenin Sureti istihdamına Dair Kanun Teklifi 1911. *Toplumsal Tarih*, 6(32), 6-10.
- Toprak, Z. (1996b). Şirket-i Hayriye Amele Cemiyeti ve 1925 Grevi. *Toplumsal Tarih Dergisi*, (30), 6-15.
- Tunçay, M. (1989). *Türkiye'de Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)* (2.Baskı). İstanbul: Doğan Ofset.
- Ulucan, D. (1991) Grev Olgusu (Tarihi Gelişim). *İş ve Hukuk Dergisi*, 26(212), 11-22.
- Yaşar, S. (2014). *Mütareke döneminde Osmanlı'da işçi hareketleri* [İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü]. <https://avesis.istanbul.edu.tr/dosya?id=e02454fa-fb23-4bb3-9cd6-afc13901c912>
- Yavuz, E.(1988). *Sanayideki İşgücünün Durumu, 1923-1940* (der. Donald Quataer - Eric Jan Zürcher, çev. Cahide Ekiz), İstanbul: İletişim Yayınları
- Zürcher, E. J. (2017). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi* (34. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.

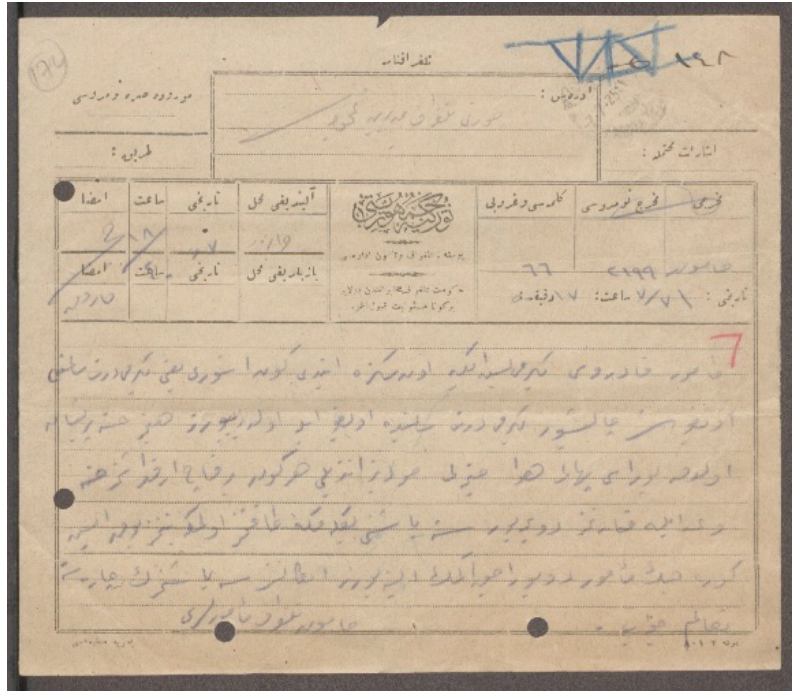
### Archive Documents

Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K020\_D069-1\_G001\_0010.  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K020\_D069-1\_G019\_0002  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G019\_0001  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G003\_0001  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0004  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0005  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0007  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0009  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0010  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0014  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0015  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0016  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0017  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0018,0019  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0019  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0021, 0022  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0026  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0027  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0028  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0030  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0031  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0032  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0033  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0038  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0034  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0035  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G001\_0036  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0003  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0004  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0005  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0006  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0010  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0011  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0012  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0013  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0014  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0015  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0015,16,17  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0018

Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0019  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0020  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0024  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0025  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0026  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0029  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0031  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0032  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0033, 0034  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0035  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0036  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0037  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0039  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G002\_0040  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G003\_0002  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G003\_0003  
Grand National Assembly of Turkey Archive, IM\_T3\_K20\_D069-1\_G005\_0001

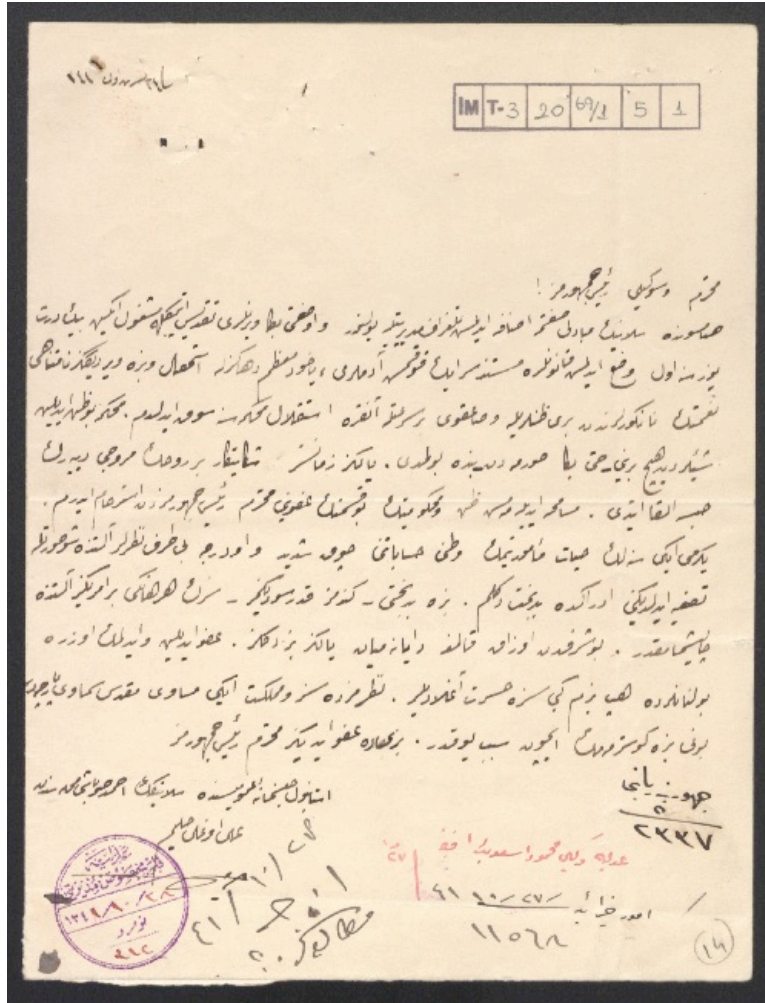
APPENDICES

1. Copy of Telegram





2. Letter written by Halim Efendi, Telegraph Manager of Samsun, to Mustafa Kemal Pasha





## 14th Century Ottoman Mufassirs and Their Works 14. Yüzyıl Osmanlı Müfessirleri ve Eserleri

**İhsan Sütşurup<sup>1\*</sup>**

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İzmir/Türkiye| <https://ror.org/024nx4843>, <https://orcid.org/0000-0001-5757-6447>, [ihsan.sutsurup@ikc.edu.tr](mailto:ihsan.sutsurup@ikc.edu.tr)

Asist Prof. Dr., İzmir Katip Çelebi University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, İzmir/Türkiye| <https://ror.org/024nx4843>, <https://orcid.org/0000-0001-5757-6447>, [ihsan.sutsurup@ikc.edu.tr](mailto:ihsan.sutsurup@ikc.edu.tr)

\* Corresponding author

### Araştırma Makalesi

#### Süreç

Geliş Tarihi: 08.03.2024

Kabul Tarihi: 30.04.2024

Yayın Tarihi: 30.06.2024

#### Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

#### Değerlendirme

Ön İnceleme: İç hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

#### Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

#### Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. İhsan Sütşurup

#### Etik Bildirim

[turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

#### Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

#### Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

#### Yayıncı

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016- Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

#### Atıf

Sütşurup, İ. (2024). 14. yüzyıl Osmanlı müfessirleri ve eserleri. *Turkish Academic Research Review*, 9/2, 133-148, <https://doi.org/10.30622/tarr.1449466>

### Öz

Osmanlı devleti kendisinden önce gelen diğer Müslüman devletler gibi İslâm'a ve Kur'an-ı Kerim'e hizmet etmeye çalışmış ve ilahi kitaptan kastedilen manayı ortaya çıkarmayı amaç edinen tefsir ilmine katkı sağlamaya gayret etmiştir. Bu bağlamda başlangıcından itibaren diğer kurumlarla beraber eğitim ve öğretime büyük önem verilmiş, daha ilk dönemlerden itibaren medreselerin kurulması amaçlanmıştır. Osmanlılarda ilk medrese Orhan Gazi (725-764/1324-1362) tarafından İznik'te 731/1330 tarihinde kurulmuş, daha sonraları devletin sınırlarının gelişmesine paralel olarak Bursa, Edirne vb. merkezlerde yeni medreseler açılmıştır. Tefsir ilmi de medreselerde okutulan derslerin başında gelmesi sebebiyle, bu dersi okutmakla vazifelenen alimlerin tefsir ilmi hususunda donanımlı ve maharetli olmasına itina gösterilmiştir. Dolayısıyla Osmanlı uleması, Allah kelâmını izah sadedinde Kur'an-ı Kerim'in Arapça veya Türkçe (Osmanlıca) olmak üzere tamamını veya bazı sûre ve ayetlerini tefsir etmiş, şerh veya hâşiyeler kaleme almışlardır. Beylik sisteminden hemen çıkılmaması, devletin varlık mücadelesi ve medrese sisteminin henüz teşekkül etmemesi gibi sebeplerden, Osmanlı'nın özellikle kuruluşunun ilk yıllarındaki ilim tedrisi, sonraki yüzyıllara nispeten daha iptidai ve asgari ölçüde olmuştur. Bununla beraber Osmanlı ilim geleneğinde ilk telif eserlerin 14. Yüzyılın sonu ile 15. Yüzyılın başlarında kaleme alındığı müşahede edilmektedir. Binaenaleyh kendisinden sonrakilere rehberlik edecek ulemanın kahir ekseriyeti bu dönemde yetişmiş ve onlar da birçok eser vücuda getirmişlerdir. Araştırmanın amacı, 14. yüzyılda Osmanlı coğrafyası içinde yaşayan veya dolaylı yoldan da olsa Osmanlı ulemasından kabul edilen müfessirlerin dönemsel olarak belirlenmesi ve telif ettikleri eserlerinin tespitinin sağlanmasıdır. Bu doğrultuda ilgili dönemde yaşayan ve tefsir ilmine katkı sunmuş olan ilim adamlarının hayatları ve kaleme olmuş aldıkları eserler zikredilip ulaşıldığı kadaryla tefsirleri hakkında bilgi verilecektir. Çalışma hazırlanırken "İsam Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı" ve "Yazmalar.gov.tr"nin kataloglarında, belirtilen dönem ve tefsir alanı dikkate alınarak detaylı bir şekilde inceleme yapılmış, ulaşılan eserler müellifleriyle beraber tasnif edilerek incelenmiş ve elde edilen bilgiler tablo olarak çalışmanın sonuna eklenmiştir. Netice olarak Türklerin Müslüman olmasından sonra özellikle ilk yüz yıllarda Osmanlıca (Türkçe) müstakil bir eser kaleme alınmamıştır. İlk dönem âlimlerinden Hattâb b. Ebî Kâsım el-Karahisarî (ö. 717/1317), ilk Osmanlı kadısı olan Şeyh Edebâli el-Karamânî (ö. 726/1325), Dursun Fakih (ö. 726/1325), Kâdî Mahmûd el-Bursevî gibi âlimler tefsir alanında bilgi sahibi olmalarına rağmen eser vermemiş kendilerinden önceki telifleri okutmakla iktifa etmişlerdir. Bu dönemde Şeyh Şihâbu'd-dîn es-Sivâsî (ö. 1006/1597), *'Uyûnü't-tefâsîr lil'l-fuzalâi's-semâsîr* isimli bir tefsir kaleme almış fakat Osmanlı tefsir hareketine önemli ölçüde yenilik kazandıramamış, yine de müstakil bir tefsir kaleme alması sebebiyle Osmanlı'da tefsir hareketinin öncüsü olarak kabul edilmiştir. 14. Yüzyıla gelindiğinde ise yalnızca Muslihiddin Mustafa b. Muhammed'in sure tefsiri özelliğini taşıyan Amme Cüzü, Fâtîha, İhlâs, Mülk ve Yâsin surelerini Türkçe olarak tefsir ettiği gözlenmektedir. Bununla beraber 14. yüzyılda ulaşabildiğimiz kadaryla toplamda yirmi yedi tefsir hâşiyesi bulunmaktadır. Osmanlı'da ilk hâşiyeyi yazan kişi Cemalüddin el-Aksarâyî olup, o Zemaşerî, Kâdî ve Râzî'nin tefsirlerinde kullandıkları akıl metodunun Osmanlı medreselerine yerleşmesinde büyük rol oynamıştır. Ayrıca Keşşâf üzerinde yaptığı çalışma ile Zemaşerî'nin bu eserinin Osmanlı medreselerinde okutulup yaygınlaştırılmasına öncülük ettiği söylenmiştir. Aksarâyî'den sonra Ekmelüddin el-Bâbertî gibi bazı âlimlerin de yine hâşiyeler yazarak bu alana katkı sağladığı bilinmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Müfessir, Osmanlı, Osmanlı Müfessirleri, 14. yy. Osmanlı.

**Research Article****History**

Received: 08.03.2024

Accepted: 30.04.2024

Date Published: 30.06.2024

**Plagiarism Checks**

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Peer-Review**

Single anonymized-One internal (Editorial Board), Double anonymized-Two external.

**Copyright & License**

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

**Ethical Statement**

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. İhsan Sütşurup

**Complaints**

[turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

**Conflicts of Interest**

The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support**

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Published**

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

**Cite as**

Sütşurup, İ. (2024). 14th century Ottoman mufassirs and their works. *Turkish Academic Research Review*, 9/2, 133-148, <https://doi.org/10.30622/tarr.1449466>

**Abstract**

The Ottoman state, like other Muslim states that came before it, tried to serve Islam and the Qur'an al-kerim and endeavored to contribute to the science of tafsir, which aims to reveal the meaning of the divine book. In this context, great importance was attached to education and training along with other institutions from the very beginning, and it was aimed to establish madrasahs from the earliest periods. The first madrasah in the Ottomans was established by Orhan Gazi (725-764/1324-1362) in Iznik in 731/1330, and later, in parallel with the development of the borders of the state, new madrasahs were opened in centers such as Bursa, Edirne, etc. Since the science of tafsir was one of the most important courses taught in madrasahs, care was taken to ensure that the scholars assigned to teach this course were well-equipped and skilled in the science of tafsir. Therefore, Ottoman scholars exegeted all or some sūrah's and verses of the Qur'an al-kerim, in Arabic or Turkish (Ottoman Turkish), and wrote commentaries or glosses in order to explain the word of God. Due to reasons such as the inability to leave the Principality system immediately, the state's struggle for existence, and the fact that the madrasah system had not yet been formed, the Ottoman scholarship, especially in the early years of its establishment, was more primitive and minimal compared to the later centuries. Nevertheless, it is observed that the first works of Ottoman scholarly tradition were written in the late 14th and early 15th centuries. Consequently, the vast majority of the scholars who would guide those who would come after them were trained in this period and they produced many works. The aim of this study is to periodically identify the mufassirs who lived in the Ottoman geography in the 14th century or who were accepted as Ottoman scholars, even if indirectly, and to identify their works. In this direction, the lives of the scholars who lived in the relevant period and contributed to the science of tafsir and the works they wrote will be mentioned and information about their tafsirs will be given as far as possible. While preparing the study, a detailed examination was made in the catalogs of "İsam Turkey Libraries Database" and "Yazmalar.gov.tr", taking into account the specified period and the field of tafsir, the works reached were classified and examined together with their authors, and the information obtained was added to the end of the study as a table. In conclusion, after the Turks became Muslims, especially in the first centuries, no independent Ottoman (Turkish) work was written. Scholars such as Khattāb b. Abī Qāsim al-Karahisārī (d. 717/1317), Shaykh Edebālī al-Karamānī (d. 726/1325), Dursun Fakih (d. 726/1325), Qāḍī Mahmūd al-Bursawī, who was the first Ottoman qadi, did not publish works despite their knowledge in the field of tafsir, and contented themselves with reading the previous works. In this period, Shaykh Shihāb al-dīn al-Sivāsī (d. 1006/1597) wrote a tafsir titled 'Uyūn al-tafāsīr lil al-fuzalā'ī al-samāsīr, but he could not bring a significant innovation to the Ottoman tafsir movement; nevertheless, he was accepted as the pioneer of the tafsir movement in the Ottoman Empire as he wrote an independent tafsir. In the 14th century, only Muslihiddīn Mustafa b. Muhammad wrote a tafsir in Turkish on the surahs Amme Juz, Fātiha, Ihlās, Mülk and Yâsin. In addition, a total of twenty-seven tafsir commentaries exist from the 14th century, based on the available records. The first commentary writer in the Ottoman Empire was Jamal al-Dīn al-Aksarāyī, who played a major role in introducing the method of reason used by Zamakhsharī, Qāḍī and al-Rāzī in their commentaries into Ottoman madrasahs. It is also said that he pioneered the teaching and popularization of Zamakhshari's work in Ottoman madrasahs with his work on Kashshāf. After Aksarāyī, it is known that some scholars such as Ekmelüddīn al-Bābertī also contributed to this field by writing commentaries.

**Keywords:** Tafsir, Mufassir, Ottoman, Ottoman Mufassirs, 14th century, Ottoman.

## Introduction

The Ottoman Empire, established in Söğüt in 1299, experienced limited and rudimentary educational activities in its early years due to the continuation of the beylik system, the struggle for survival, and the delayed establishment of the madrasah system. The first madrasah, founded around 1330 by Orhan Gazi in İznik, marks a significant point in this regard. Post-conquest periods saw a considerable increase in scholarly activities and the number of works, including those in tafsir (Qur'anic exegesis).

Like previous Muslim states, the Ottoman Empire prioritized serving Islam and contributing to the science of tafsir, which aims to elucidate the meanings intended in the Qur'an. Ottoman scholars wrote commentaries on the entire Qur'an or specific surahs and verses in Arabic or Turkish (Ottoman). Initially, word-for-word Turkish translations, a habit from the beylik period, were replaced by more comprehensive commentaries in the 14th and 15th centuries (Müjgân, 1962: 123-141). While most works were authored in Arabic, Turkish commentaries were also produced, including translations of Arabic works (Günay, 2016: 86).

Turkish tafsir efforts in the Ottoman period included interlinear translations, translations of long commentaries, and works of intermediate length (Kaya, 2012: 303). Despite many scholars being trained, independent works in tafsir were rare. The popularity of Zemahşeri's "al-Kashshâf" and Kâdî Baydâvi's "Anwâr al-Tanzîl wa Asrâr al-Ta'wîl" meant that new works were seldom authored, with scholars instead writing commentaries on these texts.

Initially, educational activities took place in mosques and masjids (Yakuboğlu, 2006: 14). Eventually, dedicated facilities, or madrasahs, were built to meet growing needs, and scholarly activities were moved there.<sup>1</sup> The formal establishment and development of madrasahs as institutions began during the Great Seljuks under Nizâmülmülk's efforts (Baltacı, 2005: 1/107). The first Ottoman madrasah, continuing the tradition of Seljuk and Anatolian beylik madrasahs, was established during Orhan Gazi's reign, around 1330-31 in İznik (Baltacı, 2005: 1/64-72). This delay in establishing madrasahs explains the late start of scholarly activities.

Few analytical tafsir works were written in the Ottoman Empire. Factors such as the belief that the gate of ijtihad was closed, the prioritization of Qur'anic recitation as an act of worship, the lack of specialization in tafsir, the use of commentaries as textbooks, rote learning in madrasahs, unqualified appointments of teachers, and the lack of scholarly training during wartime contributed to this (Dartma, 2012: 92-103; Abay, 2012: 91-104).

The first tafsir works in the Ottoman literary culture emerged at the end of the 14th and the beginning of the 15th centuries. Thus, significant scholars and mufasssirs who would guide subsequent generations were trained during this period, producing numerous works. This article examines the lives and works of mufasssirs who lived in the Ottoman lands or were considered part of the Ottoman scholarly tradition in the 14th century, focusing on their contributions to tafsir.

Research was conducted using the "ISAM Turkey Libraries Database" (<http://ktp.isam.org.tr/?url=ktpgenel/findrecords.php>) and the "Manuscripts" catalog (<http://www.yazmalar.gov.tr/>), focusing on the relevant period and field of tafsir. Scholars considered Ottoman

<sup>1</sup> Due to the primary function of mosques being places of worship and the occasional increase in the number of students, it became impossible to conduct both teaching and worship activities simultaneously in these locations. This was because the instructional process involved not only the lecturer's explanations but also interactions such as questions and answers, and sometimes discussions that could lead to disputes, which did not align with the spirit of mosques as places of worship and tranquility. These mentioned reasons led to the educational activities moving out of the mosques and the emergence of madrasahs. (Bilge, 1984: 2).

mufassirs were identified, and the research continued using biographical works, books, theses, and similar sources. The study covers the periods of the first four Ottoman sultans—Osman Gazi (d. 1326), Orhan Gazi (d. 1362), Murad Hüdavendigâr (d. 1389), and Yıldırım Bayezid (d. 1403), focusing on scholars who lived between 1300-1400.

Previous studies have generally provided an overview of tafsir activities in the Ottoman period or focused on famous Ottoman mufassirs. However, there has been no study specifically examining Ottoman mufassirs and their works from the founding years (1300-1400). This study aims to fill this gap by exploring the lives and works of mufassirs from this period, particularly their contributions to tafsir.<sup>2</sup> The lives of these scholars will be briefly outlined, followed by a discussion of their works, with a focus on their tafsir writings based on available sources.

### 1. İbn Türkmen Alâaddin Ali b. Osman el-Mardîni (d. 750/1349)

His full name is Abū'l-Ḥasan Alâuddīn Alī b. 'Uthmān b. Ibrāhīm al-Turkmānī al-Mardīnī. He was born in 683 (1284). As indicated by his title, he was originally from Mardin but moved to Cairo, the capital of Egypt, with his family at a young age (Kehhāle, 1993: 192; Ziriklī, 1995: 1/168).

His father was a renowned Hanafī jurist in Egypt and a scholar who wrote a commentary on Muḥammad b. Ḥasan al-Shaybānī's "al-Jāmi' al-Kabīr." Known as an authority in Hanafī jurisprudence, Ibn Türkmen also produced nearly seventy works across various fields including hadīth, tafsir, theology, jurisprudence, Sufism, history, literature, poetry, mathematics, and inheritance laws, though many were left incomplete. He excelled in both rational and transmitted sciences, served as a teacher and mufti in Egypt, and held the position of Hanafī Chief Judge of Egypt from Shawwal 748 (January 1348) until his death on 10 Muharram 750 (31 March 1349) (Tāhir Efendi, n.d.: 1/349; Kehhāle, 1993: 192; Ziriklī, 1995: 1/168; Polat, 2000: 21/234-235; Doğan, 2011: 139).

#### 1.1. Works

1. Behīmetü'l-e'ārib bimā fi'l-Qur'ān mine'l-qarīb
2. al-Jawharat al-naqiyy fi'l-radd 'alā al-Bayhaqī
3. al-Mu'talif
4. al-Muntaḥab fi'l-ḥadīth
5. Kitāb al-Ḍu'afā' wa'l-matrūkīn
6. Muḳtaṣar 'Ulūm al-ḥadīth li-Ibn al-Şalāh
7. Muḳtaṣar Muḥaṣṣil Afkār al-mutaqaddimīn wa'l-muta'akhhirīn min al-ḥukamā'
8. Muḳtaṣar Risālat al-Qushayriyya
9. Muḳtaṣar al-Hidāya
10. Sādiyya fi uşūl al-fiqh
11. Sunan al-şaghīr wa'l-kabīr
12. Sharḥ Jāmi' al-kabīr
13. Sharḥ al-Hidāya
14. Sharḥ al-Shamsiyya (Bursalı, n.d.: 1/349; Ziriklī, 1995: 1/168)

#### 1.2. Works in the Field of Tafsir

##### 1.2.1. Behīmetu'l-E'ārib bimā fi'l-Qur'ān mine'l-Qarīb

<sup>2</sup> Yıldırım Bayezid ascended to the throne in 1389 and remained in power until he was captured by Timur in 1402. Since our study focuses on 14th-century scholars, only those exegetes who lived during Bayezid's reign up to the year 1400 are mentioned.

Although sources mention this work by the author, detailed searches in the Islamic Research Center's (ISAM) Turkey Libraries Database and the manuscripts.org archives yielded no results for such a work.

Further research revealed that this work was recorded in the literature under the title **Behjat al-arīb fi bayān mā fi Kitābillāh min al-gharīb**. This book explains the obscure words in the Qur'an briefly according to the order of surahs and verses and was published in 1410/1990 by 'Alī Ḥusayn al-Bawwāb in Jordan (Polat, 2000: 21/234-235).

## 2. Dâvûd-i Kayserî (d. 751/1350)

His full name was Dâvûd b. Mahmûd b. Muḥammad al-Rûmî al-Kayserî al-Sawî, and he was born around 661/1260 (Fazlıoğlu, 2011: 33; Bayrakdar, 2012: 12-13). He is reported to have been born in either Karaman (Brockelmann, 1995: 2/299) or Kayseri, with most sources indicating Kayseri as his birthplace. Indeed, he himself used the nisba "al-Rûmî al-Kayserî" (Taşköprizâde, 1985: 7).

A prominent Sufî, Dâvûd-i Kayserî traveled to Egypt, one of the leading centers of learning at the time, to further his education. There, he studied hadith, tafsir, and usul (principles of Islamic jurisprudence) (Taşköprizâde, 1985: 7). After spending several years in Egypt, he returned to Anatolia and continued his teaching activities in Konya or Kayseri (Bayrakdar, 2012: 13). Sultan Orhan Gazi offered him the positions of judge and chief justice, which he declined. He was later appointed as an administrator and instructor at the İznik Madrasa, the first madrasa of the Ottoman Empire, established by converting a church or building it from scratch according to differing accounts (Bayrakdar, 2012: 15-16).

### 2.1. Works

1. Sharḥ Ta'wîlât al-Basmala
2. Kashf al-ḥijāb 'an kalām Rabb al-arbāb
3. Maṭla'
4. Taḥqîq Mā' al-ḥayāt wa kashf asrār al-zulumāt
5. Sharḥ al-Qaṣīda al-tā'iyya
6. Sharḥ al-Qaṣīda al-mîmiyya
7. Muqaddimāt
8. Asās al-waḥdāniyya wa mabna' al-fardāniyya
9. Nihāyat al-bayān fî dirāyat al-zamān
10. Sharḥ 'Anqā mughrib
11. Sharḥ asmā' al-ḥusnā
12. Risālat al-irāda
13. Risāla marmūza
14. Sharḥ Kitāb al-ḥujūb
15. Gūldeste
16. Maqāmāt.<sup>3</sup>

### 2.2. Works in the Field of Tafsir

#### 2.2.1. Sharḥ Ta'wîlât al-Basmala

<sup>3</sup> The last seven works mentioned are attributed to the author, but their authenticity needs to be verified. (Bayrakdar, 2012: 24-26).

With the establishment of the first Ottoman madrasa, the tradition of writing commentaries began, indicating the start of authorship activities in tafsir. Dâvûd-i Kayserî's commentary on the interpretation of the basmala, found in Kamal al-Dîn Kashânî's "Ta'wîlât al-Qur'ân," is an example of this tradition. The full title of the work is **Sharḥ al-Basmala min al-Ta'wîlât al-Kâshâniyya** (also known as **Tafsîr al-Basmala**). This commentary exemplifies the foundational commentary approach of the Ottoman madrasas, blending it with a Sufi perspective. However, this Sufi approach did not continue in later tafsir commentaries, making it a unique example (Abay, 2012: 183-184).

### 3. Ebü's-Senâ Mahmud b. Ahmed Cemaleddin Konevî (d. 770/1369)

His full name was Abû'l-Mahâsin (Ebü's-Senâ) Jamâluddîn Maḥmûd b. Sirâjuddîn Aḥmad b. Mas'ûd al-Konevî al-Dimashqî. He was born in Damascus and became famous as Ibn al-Sirâj. He was a notable jurist and also knowledgeable in theology (kalâm) and principles of Islamic jurisprudence (usul). As a leading Hanafi scholar, Jamaledin Konevî served twice as the chief Hanafi judge in Damascus, first in 759 (1358) and again in 766 (1365). He also taught at the Umayyad Mosque and the Rayhaniyya and Hatuniyya madrasahs, producing numerous works, primarily in jurisprudence (Bağdâdî, 1951: 2/409; Bursalı, n.d.: 1/305; Kehhâle, 1993: 3/797; Ziriklî, 1995: 7/162).

#### 3.1. Works

1. Kitâb tahdhîb aḥkâm al-Qur'ân
2. Ikhtisâr Sharḥ al-Hidâya al-musammâ bi Khulâşat al-nihâya
3. Kitâb mashriq al-anwâr fî mushkil al-âthâr
4. Kitâb al-jam' bayna waqf hilâlîn wa'l-ḥisâb
5. Kitâb al-ghaniya fî'l-fatâwâ
6. Kitâb al-ijâz fî'l-i'tirâq 'alâ adillat al-shar'î
7. Kitâb al-qalâ'id fî Sharḥ al-'aqâ'id
8. Kitâb al-mu'tamad
9. Kitâb al-nadîd fî Sharḥ al-'umda wa'l-uşûl
10. Kitâb al-tafrîd fî Sharḥ al-Tajrîd li'l-Kudûrî
11. Kitâb al-Takmila fî fawâ'id al-Hidâya
12. Mukhtaşar Musnad Abî Ḥanîfa
13. Muqaddima fî raf' al-yadayn fî'l-şalât
14. Sharḥ 'Aqîdat ahl al-sunna wa'l-jamâ'a
15. Sharḥ Mughni al-musammâ bi Kitâb al-muntahâ fî uşûl al-fiqh
16. al-Zubda Sharḥ al-'Umda (Bağdâdî, 1951: 2/409; Bursalı, n.d.: 1/305; Ziriklî, 1995: 7/162)

#### 3.2. Works in the Field of Tafsir

##### 3.2.1. Kitâb tahdhîb aḥkâm al-Qur'ân

Although the title of this book is mentioned in the sources, detailed information about its contents has not been found in our research.

### 4. Ekmeluddîn Muhammed Babertî (d. 786/1384)

His full name was Ekmeluddîn Abû 'Abd Allâh Muḥammad b. Muḥammad b. Maḥmûd b. Kamâluddîn Aḥmad al-Bâbertî al-Rûmî al-Mişrî al-Ḥanafî. Although he spent most of his life outside the Ottoman borders, he is generally considered an Ottoman scholar (Demir, 2007: 347). The nisba "Babertî"



suggests he was from Bayburt, a city in present-day Turkey. Some scholars like Shāh Walī Allāh, Dihlawi, and Laknawi referred to him as being from the village of Bāberta near Baghdad, leading to confusion. However, his title "Rūmī" (indicating Anatolia) supports the Bayburt origin (Aytekin, 1991: 4/377-378).

Baberti began his education in Bayburt and then moved to Aleppo, where he continued his studies until 740. His exceptional intelligence and talent made him stand out among his peers. He later went to Cairo for advanced studies, learning from prominent scholars like Quṭbuddīn al-Rāzī, Shamsuddīn Maḥmūd al-Iṣfahānī, Ibn Qudāma al-Maqdisī, Abū Ḥayyān al-Andalusī, Ibn ‘Abd al-Hādī, and al-Dawlāsī, receiving authorization (ijazah) from them. Recognized as an Egyptian scholar, he taught at al-Azhar and the Shaykhūniyya Madrasah. His fame reached the palace, and he developed a friendship with Sultan Zahir Berkuk, who would sometimes visit Baberti’s classes. Despite numerous offers, he declined judicial positions, preferring teaching and scholarly activities. Baberti passed away in 786/1384 at the age of 72. His funeral was attended by many, including Sultan Berkuk, and he was buried in the garden of the Shaykhūniyya Madrasah, where he had taught for many years (Bağdādī, 1951: 1/171; Bursalı, n.d.: 1/305; Kehhâle, 1993: 3/691; Laknawi, 1324: 195; Bilmen, 1955: 2/394-395; Aytekin, 1991: 377-378).

#### 4.1. Works

Baberti authored numerous works in various fields including jurisprudence, tafsir, hadith, theology, and Arabic language. Some of his notable works are:

1. Ḥāshiya ‘alā al-Kashshāf
2. Risāla fī ba‘ḍ laṭā’if Sūrat al-Ikhlās
3. Tafsīr al-Qur’ān (Risāla fī tafsīr ba‘ḍ al-āyāt)
4. Tuḥfat al-abrār fī Sharḥ Mashāriq al-anwār
5. al-Taqrīr fī Sharḥ uṣūl al-Pazdawī
6. al-Anwār fī Sharḥ al-Manār
7. al-‘Ināya fī Sharḥ al-Hidāya
8. al-Nukat al-zarīfa fī tarjīḥ madhhab al-imām al-Ḥanīfa
9. al-Irshād fī Sharḥ al-Fiqh al-akbar
10. Sharḥ Farā’id al-sirājiyya
11. al-Maqṣad fī’l-kalām
12. Ḥāshiya ‘alā Sharḥ al-Tajrīd
13. Sharḥ Talkhīṣ al-Miftāḥ
14. al-Sadafat al-maliyya bi’l-durrat al-alfiyya li Ibn al-Mu‘tī (fī al-naḥw) (Bağdādī, 1951: 1/171; Kâtip Çelebi, 1941: 1/112-155-351-443-472-477-750-852, 2/1158-1247-1478-1688-1806-1824-1854-1861-1977-2015-2035; Bilmen, 1955 2/573)

#### 4.2. Works in the Field of Tafsir

##### 4.2.1. Ḥāshiya ‘alā al-Kashshāf

This commentary, as mentioned above, was written by Baberti on the early part of al-Kashshāf, covering from Fātiḥa to the end of Āl ‘Imrān. Several copies of this work exist in Istanbul libraries. Baberti began his work with a lengthy introduction, explaining that he aimed to correct the errors in al-Kashshāf, respond to incorrect ideas, and provide accurate explanations, especially regarding Mu'tazilite views, to align

with Sunni beliefs. He drew on the statements of the companions and sectarian leaders, touching on theology and auxiliary sciences without referencing his sources (Demir, 2007: 352).

In this commentary, Baberti did not explain every verse but focused on significant points. He provided extensive commentary on the Fātiḥa and Baqara surahs and summarized previous discussions in Āl 'Imrān to avoid repetition (Demir, 2007: 352).

#### 4.2.2. Treatise on Some Subtleties of the Surah Al-Ikhlās

In this work, as suggested by its title, Baberti focuses on Zamakhshari's exegesis of Surah Al-Ikhlās. The work consists of an introduction, two main discussions, and a conclusion. In the introduction, the author states that he wrote this work to ensure the full comprehension of Allah's attributes of perfection and to alleviate the difficulties in understanding the discourse (Demir, 2007: 353). Similarly, it addresses the early days of Islam when the Quraysh asked the Prophet, "Describe to us the Lord you are inviting us to believe in." The Prophet's explanations to them, attempting to prove Allah's attributes with various evidences, are discussed. In the main discussion section, the surah is first examined in terms of grammar and rhetoric, and then its theological aspects are touched upon, highlighting the uniqueness of Allah in terms of existence, unity, and incomparability. In the final part, the conclusion, the author completes the treatise by explaining the virtues of the surah and the oneness of Allah through various hadith narrations (Demir, 2007: 354).

#### 4.2.3. Commentary on the Qur'an (Treatise on the Exegesis of Certain Verses)

This work, mentioned by Ismail Pasha al-Baghdadi among Baberti's works (Baghdadi, 1951: 2/171), is not an independent commentary but rather consists of the exegesis of a few selected verses. In this work, the author discusses certain issues in the Kashshaf that do not align with Sunni beliefs, addressing controversial matters, fulfilling the requests and desires of his friends, and answering questions by interpreting specific selected verses.

### 5. Cemaleddin Muhammed Aksarayî (d. 791/1388)

His full name is Cemalüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Aksarayî er-Razi el-Hanafî, and he was one of the prominent scholars and sheikhs during the reign of Sultan Murad I Hudavendigâr (764-791/1362-1389) (Bursalı, n.d.: 1/265; Ali Cevad, 1314: 4/1007). Aksarayî is reputed to be the great-grandson of the famous exegete Fakhrüddin al-Razi (d. 606/1210) from the fourth generation. He received his education primarily from his father and other notable scholars of his time (Bilmen, 1955: 2/569). Developing himself not only in religious and rational sciences but also in medicine, Aksarayî became an authority in fields such as jurisprudence, exegesis, Arabic language, and rhetoric (Isfahani, 1280: 2/409).

Aksarayî taught for many years in his hometown of Aksaray before moving to Karaman. In Karaman, he was appointed as a professor at the Madrasah-i Muselsele,<sup>4</sup> where, in addition to being proficient in various sciences, one was required to have memorized "Sihah al-Jawhari".<sup>5</sup>

#### According to the narration, Aksarayî categorized his students into three groups.

1. **First Group:** He would explain the lessons to the first group on their way from home to the madrasa. Since they had their lessons while walking, they were called "meşşâiyûn" (walkers).

<sup>4</sup> The reason for this is that the person who endowed the madrasa stipulated in the endowment deed that the lecturers must memorize the mentioned work (Ali Cevad, 1314: 4/1008; Hoca Muhammed, 1280: 2/409, Bilmen, 1955: 2/569).

<sup>5</sup> Sîhâh-ı Cevherî, known as the first book printed in Turkey, is the Turkish translation of the Arabic dictionary titled Tâcû'l-luġa ve sîhâhu'l-'Arabiyye, authored by the scholar Jawharî. The work, consisting of twenty-eight sections and eight chapters each, became famous as Vankulu Dictionary. It was published in two volumes in Istanbul by İbrahim Müteferrika in 1141 AH (1729 AD) and later had various editions (Kaçalın, 2012: 42/513).

2. **Second Group:** The second group of students would gather and have lessons in the porticos of the madrasa. They were referred to as "revâkıyyûn" (portico students).

3. **Third Group:** The third group consisted of students who took lessons inside the madrasa (Öz, 1993: 6/307-309).

Aksarayî is noted for having a significant role in introducing the rational methods used by Zemahshari, Qadi, and Razi in their exegeses into Ottoman madrasas. It is even said that his work on the "Kashshaf" paved the way for this exegesis to enter madrasas (Kılıç, 1981: 92-95). Additionally, one of Aksarayî's notable features is that he wrote the first gloss in the Ottoman Empire.

### 5.1. His Works

1. Gloss on al-Kashshaf
2. Commentary on the Difficulties of the Noble Qur'an and the Difficulties of the Hadith (in Persian)
3. Akhlaq-i Jamali
4. Hadith-i Arba'in
5. Gloss on Multaqa
6. Treatise on the Permissibility of Dance and Music
7. Commentary on Ghayat al-Quswa
8. Commentary on Majma' al-Bahrayn
9. Commentary on Talhis
10. Commentary on "Indeed, Allah Created Adam in His Image"
11. Commentary on Lubbab, named "Unveiling of Syntax"
12. Commentary on al-Idah
13. Commentary on the "Miraculous Canon," named "Solving the Miracle" (Baghdadi, 1951: 2/165; Bursalı, n.d.: 1/291; Bilmen, 1955: 2/391-392)

### 5.2. His Works on Exegesis

Aksarayî did not leave behind an independent work on exegesis but rather wrote commentaries and glosses.

#### 5.2.1. Gloss on al-Kashshaf

In this work, the author objected to the glosses of Qutb al-Din al-Razi on Zamakhshari's "Kashshaf" and tried to clarify issues he found ambiguous (Nüveyhid, 1988: 3/618). He defended the attributes and actions of Allah mentioned in the Surahs Al-Fatiha and Al-Baqara according to Sunni beliefs, and criticized some views. While analyzing these views, he made extensive use of the sciences of morphology, syntax, and rhetoric, and conducted syntactical analyses (Demir, 2007: 359).

The said gloss on the "Kashshaf," written in 1388 and dedicated to Çandarlı Kara Halil, holds great significance in the history of Ottoman exegesis. If the date of writing is correct, it would be the first gloss written in the Ottoman Empire (Abay, 2012: 184).

#### 5.2.2. Commentary on the Difficulties of the Noble Qur'an and the Difficulties of the Hadith

The exact nature of this Persian work is unknown, as it does not appear in library records.

### 6. Felekabadi (d. 799/1397)

Known fully as Mu'min b. Ali b. Muhammad al-Rumi al-FeleKabadi, little is known about this scholar's life in the sources.

### 6.1. His Works

The only known work of FeleKabadi is "Jami' al-Kalam" (Brockelmann, 1995: 7/372). Although the renowned German orientalist Brockelmann mentions this work in his studies, no further information about the work has been found in other sources.

## 7. Ibn Melek (d. 801/1399)

His full name is Izzuddin Abdul Latif b. Abdul Aziz b. Aminuddin al-Aydini al-Tirevi al-Rumi. He was one of the famous Hanafi jurists of his time and was known as Ibn Melek and Ibn Ferishta. He continued his life in Tire, both during the beylik period and after Yildirim Bayezid integrated this beylik into the Ottoman administration. Little is known about his childhood and education, but it is noted that he memorized many books due to his excellent memory and retention skills. The author, known for his inclination towards jurisprudence, also engaged in Sufism. He died in Tire, with different sources providing varying death dates (797-801-885). The prevailing view considers him one of the commentators of the 14th century (Baghdadi, 1951: 1/617; Zirikli, 1995: 4/182; Kehhale, 1993: 6/11, Ibn al-Imad, n.d.: 7/342; Laknawi, 1354: 107).

### 7.1. His Works

1. Exegesis of Surah Al-An'am
2. Benefits of the Qur'an
3. Mabarik al-Azhar fi Sharh Mashaariq al-Anwar by al-Saghani
4. Commentary on Majma' al-Bahrayn
5. Commentary on Masaabih al-Sunnah
6. Commentary on Manar al-Anwar
7. Al-Ashbah wa'l-Naza'ir
8. Minyat al-Sayyadin fi Ta'lim al-Istiyad wa Ahkamih
9. Commentary on al-Wiqaya
10. Commentary on Tuhfat al-Muluk fi Furu' al-Hanafi
11. Treatise on Sufism
12. Commentary on the Introduction to Jurisprudence by Abu'l-Layth
13. Manzumah Kanun al-Lughah

### 7.2. His Works on Exegesis

#### 7.2.1. Exegesis of Surah Al-An'am

As the title suggests, this book is written as an exegesis of the Surah. In this treatise, written in the nature of dirayah exegesis, the author does not cite any sources; he does not mention any chains of transmission or names in the narrations of hadith and reports. The exegesis provides brief information on theological topics, the existence and unity of Allah, angels, miracles, and the afterlife, sometimes touching upon different readings (qiraat) (Demir, 2007: 168).

#### 7.2.2. Benefits of the Qur'an

This work, mentioned in the sources but with doubts regarding its attribution to the author, has no available information..

## 8. Şihâbuddin es-Sivâsi (d. 803/1402)

The author, whose full name is Shihabuddin Abu's-Sana Ahmed b. Mahmoud es-Sivasi, was a renowned exegete from the era of the Anatolian beyliks. However, due to some beyliks being incorporated into the Ottoman Empire during Yıldırım Bayezid's reign, he is also considered part of the Ottoman scholarly tradition of that period (Taşköprizâde, 1985: 31). Sivasi holds a significant place in the Ottoman scholarly tradition, primarily because he broke away from the tradition of writing glosses and authored an independent exegesis. His creation of an independent exegesis marked him as a pioneer of exegesis in the Ottoman Empire (Arslan, 1990: 9/189).

Sivasi lived during the time of the Eretnaogulları<sup>6</sup> and the Kadı Burhaneddin Beylik, which was later terminated by Yıldırım Bayezid (Mehmet Süreyya Bey, 1308: 3/176). His strong desire and interest in knowledge led him to study under renowned scholars from a young age. After attaining a high level of proficiency in the religious sciences, he turned towards Sufism, joining the Zeyniyye order and rising to the position of sheikh (Bursalı, n.d.: 1/90). He later moved to Ayaslug (present-day Selçuk) and settled there due to the favor shown by Aydınoglu Mehmet. He remained in Ayaslug until his death, engaging in teaching, preaching, and spiritual guidance (Taşköprizâde, 1985: 31; Bilmen, 1955: 2/571; Dartma, 2005: 9/2).

Although there are varying accounts regarding the date of his death (780, 803, 860), the fact that he wrote his exegesis before 800 leads to his classification as a 14th-century exegete (Taşköprizâde, 1985: 31; Kehhâle, 1993: 4/309; Hoca Sadeddin, 1280: 2/415). Sivasi was buried in Ayaslug, and his tomb is a well-visited site among the notable Sufi graves (Doğan, 2011: 212).

### 8.1 His Works

1. 'Uyûnü't-tefâsîr li'l-fudalâi's-semâsîr (Tefsîr-i Şeyh)
2. Commentary on Surah Al-Kahf (Süleymaniye Library, Pertevniyal Sultan, nr. 85/2)
3. Dâiru'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl
4. Risâletü'n-necât min şerri's-sifât
5. Cezzâbü'l-kulûb ilâ tarîkı'l-mahbûb
6. Commentary on al-Misbah
7. Riyâdu'l-ezhâr fî celâili'l-ebâr
8. 'Uyûnü't-tevârih
9. Commentary on al-Fara'id al-Sirajıyya (Baghdadi, 1951: 1/118; Bursalı, n.d.: 1/200-201; Bilmen, 1955: 2/393-394; Sülün, 2010: 38/418-420)

### 8.2 His Works on Exegesis

#### 8.2.1. 'Uyûnü't-tefâsîr li'l-fudalâi's-semâsîr

This exegesis, written by the author in Sivas, is known among scholars as "Tefsîr-i Şeyh" (Taşköprizâde, 1985: 31; Bilmen, 1955: 2/572). Since no mystical interpretations are found in the exegesis, it is understood that the author wrote this work before engaging in Sufism (Arslan, 1990: 9/195). The exegesis primarily employs the dirayah method and is compiled from works that are not difficult to understand. The author's choice of clear language makes the exegesis easier to comprehend. Despite being the first independent exegesis written in the Ottoman Empire, it did not introduce significant innovations to the Ottoman exegetical movement and was not frequently referenced (Arslan, 1990: 9/195). Nonetheless, scholars such as Ebû's-Suûd

<sup>6</sup> The Eretna Beylik, founded by Alaeddin Eretna, originally from the Uyghur Turks, was a Turkish principality that existed in Anatolia between 1335 and 1381, with its centers in Kayseri and Sivas (Göde, 1995: 11/295-296).

(d. 982/1574), İsmail Hakkı Bursevî (d. 1137/1724), Lutfullah Erzurûmî (d. 1202/1787), and Hasan Basri Çantay benefited from Sivasi's work when writing their own (Dartma, 2001, 144).

In his exegesis, the author did not introduce a new methodology but repeated what had been done before. He utilized verses, hadiths, and reports from companions and followers in his interpretations, mentioned the reasons for revelation, abrogation, and recitation differences, and provided concise information on jurisprudential and theological issues without engaging in criticism (Yıldız, 1987: 2/1; Arslan, 1990: 9/197; Dartma, 2001: 4/11).

### **9. Musluhiddin Mustafa b. Muhammed (d. ?)**

There is not much information available about the life of Mustafa b. Muhammed. He lived during the period of the Hamidoğulları and İnançoğulları Beyliks and was known for his short surah exegeses (Bursalı, n.d.: 2/13). It is known that he was born in Eğirdir, and although it is mentioned that he lived during the period of Orhan Gazi (725-764/1324-1362), it can be inferred that he was born much earlier and was alive around 1362, given that the famous Muslim traveler Ibn Battuta (d. 770/1368) visited the region in 1333 and praised a man named "Faqih Musluhiddin" (Ibn Battuta, 1997: 2/168). Additionally, the dedications in his commentaries on Surah Yasin and Surah Mulk to İshak Bey Murad Arslan, along with the 1362 coin and the continuation of İshak Bey's reign until 1368, suggest that he was alive during this period (Yelten, 1999: 250; Okulu, 2018: 3-4).

Bursalı Mehmet Tahir Efendi, who wrote about Ottoman authors, mistakenly identified the exegete Mustafa b. Muhammed as Mustafa b. Muhammed el-Ankaravi. Bursalı mentioned that Musluhiddin was an early Ottoman scholar who wrote a commentary on Surah Mulk dedicated to Prince Suleyman, and he also mentioned a work titled "Hallu'n-nâsihîn" that discusses the miracles of the three holy months and salawat, as well as ancient stories (Bursalı, n.d.: 1/385). However, due to the lack of connection between the scholar's region and Ankara, the sources used in "Hallu'n-nâsihîn" being written after his period, and the different style of the work, it is understood that Musluhiddin Mustafa b. Muhammed and Mustafa b. Muhammed Ankaravi are two different individuals (Öztürk, 2001: 731-732).

Based on his commentary on Surah Ikhlas, where he frequently included Persian couplets, it can be inferred that he knew Persian well. Additionally, using sources like Thalabi, Samarkandi, and Najm al-Din Daya indicates his proficiency in Arabic. It is also evident that he had a rich knowledge of stories, a deep affection for Mawlana, and a Sufi inclination (Okulu, 201: 5).

#### **9.1. His Works**

1. Commentary on the Amme Juz
2. Commentary on Surah Al-Fatiha
3. Commentary on Surah Al-Ikhlâs
4. Commentary on Surah Al-Mulk
5. Commentary on Surah Yasin
6. Translation of Tazkirat al-Awliya

#### **9.2. His Works on Exegesis**

The early Ottoman period exegeses of surahs are significant for examining the development of the Turkish language. This is because language studies that began during the Seljuk period accelerated during the Ottoman period, with translations from Arabic and Persian, and the writing of treatises and hagiographies in the fields of Sufism and religion (Demir, 2007: 451-452).



### 9.2.1. Commentary on the Amme Juz

The exact date of this translation is unknown, and it was written using the narrative method. The author first mentions the virtues of the surahs, then their reasons for revelation, and finally translates the verses. The commentary includes relevant verses, various stories, admonitions, and the views of exegetes (Özkan, 2010: 115-159).

### 9.2.2. Commentary on Surah Al-Fatiha

This commentary was dedicated to Murad Arslan Bey of the İnançoğulları. The author used a fluent and simple language, benefiting from exegeses and hadiths, and included stories and witty remarks (Demir, 2007: 551-452).

### 9.2.3. Commentary on Surah Al-Ikhlâs

In the introduction of his work, the author highlights the virtues and abundant rewards of this surah, drawing attention to the existence and oneness of Allah and the authenticity and finality of the Prophet Muhammad. He states that he decided to write the exegesis of the surah after multiple instances of istikhara (Demir, 2007: 452).

### 9.2.4. Commentary on Surah Al-Mulk

This commentary, written in the first half of the 14th century, was presented to Orhan Bey's sons Murad and Suleyman, Hizir b. Golbeyi, and Murad Arslan's son İshak Bey (Öztürk, 2001: 115-159). The commentary, which was presented to multiple individuals, has many different copies with significant variations (Okulu, 2018: 8). After discussing the virtues of the surah, the author mentions its reasons for revelation and then interprets the verses. In this work, aimed at guiding people, the author included many hadiths, parables, stories, admonitory sayings, Persian couplets, and narrations (Özkan, 2010: 115-159). Some sources used in his commentary include: Tafsir of Abu'l-Layth, Tafsir of Kawashi, Tafsir of Shafi'i, Tafsir of Thalabi, Tafsir of Qushayri, Tafsir of Najm al-Din Nasafi, Tafsir of Nisaburi, Realities of Sulami, Anis al-Asrar, Anis al-Nufus, Dastur al-Mudhakirin, Wonders of Creation, Subtleties of the Qur'an, Light of Hearts (Ibn Muhammed, 2005: 12-13).

### 9.2.5. Commentary on Surah Yasin

Muslihuiddin Mustafa dedicated this commentary to Hizir b. Golbeyi of the Hamidoğulları, who ruled in the Burdur, Isparta, and Antalya regions between 1300-1391, and to Murad Arslan Bey of the İnançoğulları, who ruled in Denizli and its surroundings between 1261-1368 (Sertkaya, 2010: 395-432). In his commentary, the author discussed the virtues of the surah, emphasizing its significance as the heart of the Qur'an. He used other verses, hadiths, the views of exegetes, stories, and different readings in his interpretation of the verses (Özkan, 2010: 538).

### Conclusion

The partial continuation of the beylik system, the struggle for the state's existence, and the incomplete establishment of the madrasa system during the early years of the Ottoman Empire, founded in Söğüt in 1299, resulted in relatively lower levels of scholarly activity compared to later centuries. The fact that the first madrasa was built in İznik in 1331, thirty-two years after the state's establishment by Orhan Gazi, is a significant indicator of the scholarly capabilities of that period. Therefore, a significant increase in the quality of education in madrasas and the number of works authored by scholars in various fields, including exegesis, is observed, particularly post-conquest.

In the early years of the Ottoman Empire, word-for-word Turkish translations of the Qur'an, a tradition from the beylik period, began to be replaced by more extensive commentaries in the 14th and 15th centuries. Although Ottoman scholars wrote most of their works in Arabic, they also authored or translated their Arabic works into Ottoman Turkish.

Prominent early Ottoman scholars such as Hattâb b. Ebî Kâsım el-Karahisarî, the first Ottoman judge Sheikh Edebâlî el-Karamânî, Dursun Fakih, and Qadi Mahmoud el-Bursevi were knowledgeable in exegesis but did not produce any works, contenting themselves with teaching existing texts. Contrary to other scholars of this period, Sheikh Shihabuddin es-Sivasi authored an independent exegesis titled 'Uyûnü't-tefâsîr lil'l-fuzalâi's-semâsîr. Although this work was the first independent exegesis written in the Ottoman Empire, it did not significantly innovate the Ottoman exegetical movement and was not frequently referenced. Nevertheless, Sivasi's notable achievement was moving away from the prevalent gloss-writing tradition of his time and authoring an independent exegesis, making him a pioneer in the Ottoman exegetical movement.

There are a total of twenty-seven identified exegesis glosses from the 14th century, with only a few authored by Ottoman scholars. The first Ottoman scholar to write a gloss was Jamaluddin al-Aksarayi, who holds a significant place for being the first in this field. Additionally, he played a major role in integrating the rational methodology used in the exegeses of Zamakhshari, Qadi, and Razi into Ottoman madrasas. It is even said that his work on the "Kashshaf" helped this exegesis gain prominence in madrasas. Following Aksarayi, scholars like Akmaluddin al-Baberti contributed to this field by writing glosses.

In the first hundred years after the Turks' conversion to Islam, no independent work on exegesis in Ottoman Turkish, the main language of the Ottoman Empire, was produced. When examining the 14th century, the period of our research, it is observed that only Muslihiddin Mustafa b. Muhammed wrote commentaries on the Amme Juz, Surahs Al-Fatiha, Al-Ikhlâs, Al-Mulk, and Yasin in Turkish. As previously mentioned, these are not complete exegeses but works on individual surahs.

### References

- Abay, M. (2012). *The Services of Turks to Qur'anic Exegesis from the Beginning to Present*. Istanbul: Ensar Publishing.
- Aytekin, A. (1991). *Bâbertî*. Istanbul: TDV Encyclopedia of Islam.
- Bağdâdî, I. b. M. E. M. S. (1951). *Hediyetü'l-ârifîn esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Istanbul.
- Baltacı, C. (2005). *Ottoman Madrasas in the 15th and 16th Centuries*. Istanbul.
- Bayrakdar, M. (2012). *Davud al-Kayseri and the Philosophy of Wahdat al-Wujud*. Istanbul: Ifav Publishing.
- Bilge, M. (1984). *The First Ottoman Madrasas*. Istanbul.
- Bilmen, Ö. N. (1955). *History of Exegesis*. Ankara: Directorate of Religious Affairs Publishing.
- Brockelmann, C. (1995). *History of Arabic Literature*. Egypt.
- Bursalı, M. T. E. (n.d.). *Ottoman Authors*. Istanbul: Meral Publishing.
- Cevad, A. (1314). *Historical and Geographical Dictionary of the Ottoman Empire*. Istanbul: Kasbar Printing House.
- Cunbur, M. (1962). "Printed Translations and Commentaries of the Qur'an in Turkish Language". *Diyanet Journal*, Ankara.
- Dartma, B. (2001). "Shihabuddin es-Sivasi 860-1455 and His Exegesis". *Journal of Religious Studies*.

- Dartma, B. (2005). "Shihabuddin es-Sivasi: His Life and Scholarly Personality". Journal of the Faculty of Theology at Cumhuriyet University, Sivas.
- Dartma, B. (2012). The Services of Turks to Qur'anic Exegesis from the Beginning to Present: Independent Dirayah Exegeses in the Ottoman Period. Istanbul.
- Demir, Z. (2007). Ottoman Exegetes and Exegesis Studies. Istanbul: Ensar Publishing.
- Doğan, İ. (2011). Ottoman Exegetes. Istanbul: Iz Publishing.
- Fazlıoğlu, İ. (2011). Formation of Scholarly Life in the Ottoman Geography and Davud al-Kayseri. Ibn Arabi Tradition and Davud al-Kayseri (ed. Turan Koç). Istanbul: İnsan Publishing.
- Göde, K. (1995). Eretnaogullari. Istanbul: TDV Encyclopedia of Islam.
- Günay, İ. (2016). Turkish Exegesis and Translation of the Qur'an from the Beginning to Present. Istanbul: Ensar Publishing.
- Ibn Battuta, E. A. Ş. B. M. L. T. (1997). The Travels of Ibn Battuta (Gift to Those Who Contemplate the Wonders of Cities and the Marvels of Travelling). (ed. Abdülhadi Tazi). Rabat: Moroccan Academy.
- Ibn Muhammed, M. (2005). Exegesis of Surah Al-Mulk. (ed. Mustafa Özel). Izmir: Birleşik Printing House.
- Ibn al-Imad, E. F. A. b. A. M. (n.d.). Golden Fragments of Biographies. Beirut.
- Isfahani, H. M. S. b. H. C. (1280). The Crown of Histories. Istanbul.
- Kaçalin, M. S. (2012). "Vankulu". Istanbul: TDV Encyclopedia of Islam.
- Katip Celebi, M. b. A. K. (1941). The Unveiling of Names of Books and Sciences. Baghdad: Mektebetü'l-Müsennâ.
- Kaya, M. (2012). "Exegesis Activities After the Tanzimat". The Services of Turks to Qur'anic Exegesis from the Beginning to Present. Istanbul: Ensar Publishing.
- Kehhale, O. b. R. M. R. A. D. (1993). Dictionary of Authors. Beirut: Müessetü'r-Risâle.
- Kılıç, M. (1981). Ibn Kemal: His Life, Exegetical Works, and Method in Exegesis. Erzurum: Atatürk University Institute of Social Sciences (Unpublished PhD Thesis).
- Leknevi, E. M. A. b. M. A. M. E. (1324). The Benefits of Biography of the Hanafi Scholars. Egypt.
- Mecdi, M. E. (1989). The Gardens of the Martyrs. Istanbul.
- Nüveyhid, A. (1988). Dictionary of Exegetes from the Beginning of Islam to the Present Era. Beirut.
- Okulu, K. (2018). An Examination of Mustafa Muslihiddin's Exegesis of Surah Ikhlas by Ottoman Exegetes. Istanbul: Istanbul University Institute of Social Sciences (Unpublished Master's Thesis).
- Öz, M. (1993). "Cemaleddin Aksarayi". Istanbul: TDV Encyclopedia of Islam.
- Özkan, Ö. (2012). Qur'an Translations in the Old Anatolian Turkish Period. 39. Journal of Turkish Language and Literature, Faculty of Letters, Istanbul University.
- Polat, S. (2000). "Alaeddin Ibn Turkmâni". Istanbul: TDV Encyclopedia of Islam.
- Sertkaya, O. F. (2010). "On the Surah Exegeses of Muhammed Mustafa bin Muhammed, a 14th Century Exegete". (ed. Mustafa Özkan-Enfel Doğan), International Symposium on Old Anatolian Turkish Studies. Istanbul.
- Süreyya Bey, M. (1308). Ottoman Registry. Istanbul.
- Şükrü, A. (1990). "Shihabuddin es-Sivasi and His Method in 'Uyûnü't-Tefâsîr'", Atatürk University (Journal of Faculty of Divinity), (9).

- Taşköprizâde, İ. E. A. M. M. (1985). *The Hyacinth Gardens of the Scholars of the Ottoman State*. (ed. Ahmet Subhi Furat). Istanbul.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1987). *The Candarli Vizier Family*. Ankara.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1988). *The Scholarly Institution of the Ottoman State*. Ankara.
- Yakuboğlu, K. (2006). *Ottoman Madrasa Education and Philosophy*. Istanbul.
- Yelten, M. (1999). "Surah Exegeses in Anatolia and Their Importance in Turkish Language Studies". *International Symposium on Pre-Ottoman Turkish: Old Turkey Turkish*, Istanbul.
- Yıldız, S. (1987). "An Overview of the Ottoman Exegesis Movement". 2/7. Bursa: Uludağ University.
- Zirikli, E. G. M. H. M. F. D. (1995). *The Notables*. Beirut: Dar al-İlm lil-Malayin.

## Aijaz Ahmad'in Edebiyat Teorisine Katkıları: Eleştirel Bir İnceleme

*Contributions of Aijaz Ahmad to Literary Theory: A Critical Analysis*Arif Akbaş<sup>1\*</sup>

<sup>1</sup>Öğr. Gör. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yıldızeli Meslek Yüksekokulu, Pazarlama ve Reklamcılık Bölümü, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Programı, Sivas, Türkiye | <https://ror.org/04f81fm77>, <https://orcid.org/0000-0002-8480-4350>, aakbas@cumhuriyet.edu.tr

Lecturer Doktor, Sivas Cumhuriyet University, Yıldızeli Vocational School, Department of Marketing and Advertising, Public Relations and Promotion Program, Sivas, Türkiye | <https://ror.org/04f81fm77>, <https://orcid.org/0000-0002-8480-4350>, aakbas@cumhuriyet.edu.tr

\* Corresponding author

**Araştırma Makalesi****Süreç**

Geliş Tarihi: 03.10.2023

Kabul Tarihi: 23.06.2024

Yayın Tarihi: 30.06.2024

**Benzerlik**

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

**Değerlendirme**

Ön İnceleme: İki hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

**Telif Hakkı & Lisans**

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Etik Beyan**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Arif Akbaş

**Etik Bildirim**

[turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

**Çıkar Çatışması**

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

**Finansman**

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

**Yayıncı**

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

**Atıf**

Akbaş, A. (2024). Aijaz Ahmad'in edebiyat teorisine katkıları: eleştirel bir inceleme. *Turkish Academic Research Review*, 9/2, 149-163, <https://doi.org/10.30622/tarr.1370835>

**Öz**

Bu makalede, Hindistan doğumlu ünlü Amerikalı Marksist filozof, edebiyat teorisini/siyasi yorumcu Aijaz Ahmad'in yapıtları Weberci yorumlayıcı yaklaşım (verstehende) çerçevesinde tartışılmakta ve incelenmektedir. Kaliforniya Üniversitesi, Irvine Beşeri Bilimler Okulu'nun Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü'nde kadrolu profesör olarak görev yapan Ahmad (1941-2022) uzun yıllar bu bölümde edebiyat teorisini alanında son derece nitelikli eserler kaleme almıştır. Aijaz Ahmad, 1941 yılında İngiliz yönetimindeki Muzaffarnagar'da doğmuştur. Hindistan'ın bölünmesinin ardından ailesiyle birlikte Pakistan'a göç etmiştir. Ahmad, *Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat* adlı kitabında esas olarak sömürgecilğe ve emperyalizme karşı harekette teori ve teorisyenlerin rolünü tartışmaktadır. Ahmad'in postyapısalcılığın ve postmodernist maddi tarih anlayışlarının savunucularına karşı argümanı, bu tür postkolonyal araştırmaların ortaya çıkışından bu yana çok az şeyin başarılı olduğu gerçeği etrafında şekillenmektedir. Aijaz Ahmad, dünyada en çok "Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat (Jameson, Salman Rüşdi, Edward Said Eleştirisi)" kitabıyla tanınmaktaydı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra milliyetçilik, Hindistan yarımadasından Afrika'ya, Latin Amerika'nın bazı bölgelerine ve Pasifik Okyanusu'na kadar çeşitli bölgelerde Batı emperyalizmine karşı direnişin temel ifadesi olarak ortaya çıkmıştır. Bandung Konferansı ve Bağılantısızlar Hareketi'nin oluşumuyla birlikte, Avrupa'nın birçok eski kolonisi, ne ileri kapitalist "Birinci Dünya"ya ne de sosyalist "İkinci Dünya"ya bağlı olmayan ortak bir blok oluşturmak üzere bir araya geldi. Bu tarihsel bağlamda, "Üçüncü Dünya edebiyatı" kategorisi ortaya çıktı; bu kategori hem metropol Batı'da hem de Üçüncü Dünya'nın anavatanlarında başlı başına bir bilimsel ve eleştirel çalışmalar endüstrisini doğurmuştur. "Üçüncü Dünya" edebiyatını ve kültürlerini homojenleştirmeye yönelik artan eğilime karşı çıkan Aijaz Ahmad, "sömürgeci söylem", "post-kolonyalizm" üzerine temel teorik ifadelerin coşkulu bir eleştirisini üretmekle çağdaş düşünceye hâkim olan basmakalıp düşüncelerin veya kibirlerin çoğunu ortadan kaldırmıştır. Yaptığı şey bir anlamda kültürel eleştiridir. Diğerlerinin yanı sıra Fredric Jameson, Edward Said ve Subaltern Studies grubunun uzun değerlendirmelerinin yer aldığı "In Theory" de aynı zamanda Hint edebiyatı kavramı, "Üçüncü Dünya" teriminin soykütüğü ve bu kavramın hangi koşullar altında oluşturulduğuna dair parlak analizler de içermektedir. Metropol entelektüel çevrelerinde sözde "sömürgeci söylem teorisini" ortaya çıkarmıştır. Ahmad, bu söylem teorisini de şiddetle eleştirmektedir. Aijaz Ahmad, çağdaş düşünce ve edebiyat teorisini olarak tanınan önemli bir isimdir. Ahmad, özellikle postkolonyalizm ve küreselleşme konularında derinlemesine analizler yapmış, eleştirel teorisinin politik ve kültürel bağlamlarını incelerken, edebiyatın ve popüler kültürün nasıl ideolojik araçlar olarak işlev gördüğünü araştırmıştır. Onun eserlerinde, Batı merkezli düşünceye karşı duran ve alternatif bakış açıları sunan bir yaklaşım göze çarpar. Özellikle "In Theory: Classes, Nations, Literatures" adlı eseri, postkolonyal eleştirinin önemli örneklerinden biri olarak kabul edilir ve küresel güç ilişkilerini edebi eserlerle ilişkilendirme çabası dikkat çeker. Ahmad'ın çalışmaları, kültürel üretimin siyasi ekonomiyle ilişkisini anlamak isteyenler için vazgeçilmezdir. Edebiyat ve medyanın nasıl hegemonik güçler tarafından şekillendirildiğini ve nasıl direniş potansiyelleri taşıdığını eleştirel bir gözle değerlendirir. Böylece, onun analitik yaklaşımı, hem akademik çevrelerde hem de politik tartışmalarda derin etkiler bırakmıştır. Ahmad, küresel güç dinamiklerini anlamak ve değişen dünya düzeninde yer almak isteyenler için önemli bir rehberlik sunmaktadır. Aijaz Ahmad, Edward Said'in çalışmaları ve düşünceleri hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüştür. Özellikle postkolonyal teori ve kültürel çalışmalar bağlamında Said'in etkisi ve katkıları üzerine değerlendirmeler yapmıştır. Ahmad, Said'in "Oryantalizm" adlı önemli eserini önemli bir dönüm noktası olarak kabul eder. Bu eserde Said, Batı'nın Doğu'yu (Oryantalizm olarak adlandırdığı şekilde) nasıl bir imgelemeyle ve bilgi üretimiyle ele aldığı eleştirir. Ahmad, bu eleştirinin Doğu'nun Batı tarafından sömürülmesi ve kontrol edilmesinde nasıl bir rol oynadığını vurgulayan önemli bir analiz olduğunu belirtir.

**Anahtar Kelimeler:** Edebiyat teorisini, Postkolonyal Teori, Aijaz Ahmad, Madunluk, Marksizm, Küreselleşme.

**Research Article****History**

Received: 03.10.2023

Accepted: 23.06.2024

Date Published: 30.06.2024

**Plagiarism Checks**

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Peer-Review**

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

**Copyright & License**

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

**Ethical Statement**

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Arif Akbaş

**Complaints**

[turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

**Conflicts of Interest**

The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support**

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Published**

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

**Cite as**

Akbaş, A. (2024). *Contributions of Aijaz Ahmad to Literary Theory: A Critical Analysis*. *Turkish Academic Research Review*, 9/2, 149-163, <https://doi.org/10.30622/tarr.1370835>

**Abstract**

In this article, the works of the famous Indian-born American Marxist philosopher, literary theorist, and political commentator Aijaz Ahmad are discussed and examined within the framework of the Weberian interpretive approach (verstehende). Ahmad (1941-2022), who served as a tenured professor in the Department of Comparative Literature at the School of Humanities at the University of California, Irvine, authored highly qualified works in the field of literary theory for many years. Aijaz Ahmad was born in Muzaffarnagar under British rule in 1941. Following the partition of India, he migrated to Pakistan with his family. In his book "In Theory: Classes, Nations, Literatures," Ahmad primarily discusses the role of theory and theorists in the movement against colonialism and imperialism. Ahmad's argument against the proponents of poststructuralism and postmodern materialist historiography revolves around the fact that very little has been accomplished since the emergence of such postcolonial studies. Aijaz Ahmad was best known worldwide for his book "In Theory: Classes, Nations, Literatures (Criticism of Jameson, Salman Rushdie, Edward Said)." After World War II, nationalism emerged as a fundamental expression of resistance to Western imperialism in various regions, from the Indian subcontinent to Africa, some parts of Latin America, and the Pacific Ocean. With the formation of the Bandung Conference and the Non-Aligned Movement, many former European colonies came together to form a common bloc that was aligned with neither the advanced capitalist "First World" nor the socialist "Second World." In this historical context, the category of "Third World literature" emerged; this category generated a scientific and critical studies industry both in the metropolitan West and in the homelands of the Third World. Aijaz Ahmad, opposing the increasing tendency to homogenize "Third World" literature and cultures, produced a fervent critique of the foundational theoretical expressions on "colonial discourse" and "post-colonialism," dispelling many of the stereotypes or pretensions that dominate contemporary thought. In a sense, what he did was cultural criticism. Among others, "In Theory" includes extensive evaluations of Fredric Jameson, Edward Said, and the Subaltern Studies group, along with brilliant analyses of the concept of Indian literature, the genealogy of the term "Third World," and the conditions under which this concept was formulated. The so-called "colonial discourse theory" emerged in metropolitan intellectual circles. Ahmad vehemently criticized this discourse theory as well. Aijaz Ahmad is a prominent figure known as a contemporary thinker and literary theorist. Ahmad has conducted in-depth analyses particularly in the areas of postcolonialism and globalization, examining the political and cultural contexts of critical theory. His works investigate how literature and popular culture function as ideological tools, presenting alternative perspectives that challenge Western-centric thinking. One of his notable works, "In Theory: Classes, Nations, Literatures," is regarded as a key example of postcolonial critique, notably attempting to relate global power relations with literary works. Ahmad's studies are indispensable for those seeking to understand the relationship between cultural production and political economy. He critically evaluates how literature and media are shaped by hegemonic forces and their potential for resistance. His analytical approach has left deep impacts both in academic circles and political debates, offering important guidance for understanding global power dynamics and navigating a changing world order. Aijaz Ahmad has put forth various opinions regarding Edward Said's works and thoughts, particularly within the contexts of postcolonial theory and cultural studies. Ahmad has evaluated Said's influence and contributions, considering them significant in these fields. Ahmad regards Said's seminal work "Orientalism" as a crucial turning point. In this work, Said critiques how the West imagines and produces knowledge about the East (termed Orientalism). Ahmad emphasizes that this critique is an important analysis highlighting the role Orientalism plays in the exploitation and control of the East by the West. Ahmad's assessments contribute to understanding the profound impact of Said's ideas on cultural and postcolonial studies, shedding light on the dynamics of power and representation between the East and the West.

**Keywords:** Literary theory, Postcolonial Theory, Aijaz Ahmad, Subalternity, Marxism, Globalization.



## Giriş

Postkolonyalizm ile ilgili güncel tartışmaların şu şekilde olduğunu: “Edebiyat teorisi bende tuhaf bir dejavu duygusu, hatta bir miktar yorgunluk yaratıyor” (Ahmad, 1995, s. 1) belirten Aijaz Ahmad, “Üçüncü Dünya” edebiyatı/ kültürleri ile ilgili önemli edebiyat ve kültürlerin ateşli bir eleştirisini üretmiştir. Ahmad'ın kültür teorisi alanını yeniden haritalandıran bilgili ve anlaşılır yaklaşımının kışkırtıcı olacağı düşünülebilir (Ahmad, 1994, s. 7). ‘Postkolonyal teori’ meselesi bizi şimdilik biraz oyalayacak. O halde şununla başlayalım eldeki tartışmanın başlığındaki ifade diğer bir terimi yansıtmaktadır: Post durumunu iyi kavramak gerekmektedir (Ahmad, 1997, s. 4-5). Postkolonyalizm, sömürgecilik ve emperyalizmin kültürel, politik - ekonomik mirası üzerine, sömürgeleştirilmiş halkların, onların topraklarının insan kontrolü ya da sömürüsü üzerindeki etkisine odaklanan eleştirel bir akademik çalışmadır. Bu alan 1960’larda, daha önce sömürgeleştirilmiş ülkelere bilim insanlarının sömürgeciliğin kalıcı etkileri hakkında yayınlar yapmaya başlamasıyla ve (genellikle Avrupa’daki) emperyal gücün tarihi, kültürü, edebiyatı/ söylemine ilişkin eleştirel bir teori analizi geliştirmesiyle ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu alanla ilgili olarak özellikle Edward W. Said dışında; Frantz Fanon, Rana Kabbani, Gayatri Chakravorty Spivak, Homi K. Bhabha, R. Siva Kumar, Dipesh Chakrabarty, Derek Gregory, Aimé Césaire, Albert Memmi, Kwame Nkrumah vb. filozoflar çeşitli yapıtlar üretmişlerdir.

Postkolonyalizm çok çeşitli yaklaşımları kapsar ve teorisyenler her zaman ortak bir tanım kümesi üzerinde anlaşamayabilirler. Basit bir düzeyde, antropolojik çalışma aracılığıyla, sömürge halkının bakış açısından sömürge yöneticilerinin güvenilmez anlatıcılar olduğu varsayımına dayanarak sömürge yaşamı hakkında daha iyi bir anlayış inşa etmeye çalışabilirler. Postkolonyalizm, sömürgeciyi ve sömürgeleştirilene çevreleyen sosyal, politik - kültürel anlatılar da dâhil olmak üzere, sömürgeciliği/ yeni sömürgeciliği ayakta tutan sosyal - politik güç ilişkilerini inceler. Bu yaklaşım çağdaş tarih çalışmalarıyla örtüşebilir. Ayrıca antropoloji, tarih yazımı, siyaset bilimi, felsefe, sosyoloji ve beşerî coğrafyadan da örnekler alabilirler. Postkolonyal çalışmaların alt disiplinleri, sömürge yönetiminin feminizm, anarşizm, edebiyat ve Hıristiyan düşüncesi üzerindeki etkilerini incelemektedirler (Masood, 2012, s. 3-4). Zaman zaman postkolonyal çalışmalar terimi postkolonyalizme tercih edilebilir çünkü muğlak sömürgecilik terimi bir hükümet sistemine veya bu sistemin altında yatan bir ideolojiye ya da dünya görüşüne atıfta bulunabilir. Ancak postkolonyalizm (yani postkolonyal çalışmalar), post- ön ekinin ima edebileceği gibi basitçe sömürgecilikten sonra gelen bir sistemi tanımlamaktan ziyade, genellikle sömürgeci düşünceye ideolojik bir tepkiyi temsil eder. Bu haliyle, postmodernizmin modernizme bir tepki olduğu gibi, postkolonyalizm de sömürgeciliğe bir tepki veya ondan ayrılma olarak düşünülebilir. Postkolonyalizm teriminin kendisi de belirli kavram ve yöntemleri paylaştığı postmodernizm üzerine modellenmiştir (Lützel, 2001, s. 1-5).

Postkolonyalizm ve edebiyat teorisi hakkında çok sayıda çalışma yapılmıştır. Bunlar içinde özellikle: Nguyen Ai Quoc’ın *Fransız Kolonizasyonu Yargılanıyor*, Aimé Césaire’in *Sömürgecilik Üzerine Söylem*, Frantz Fanon’un *Siyah Deri, Beyaz Maskeler* ile *Yeryüzünün Lanetlileri*, Albert Memmi’nin *Sömürgeci ve Sömürgeleştirilen*, Kwame Nkrumah’ın *Vicdancılık*, Edward Said’in *Şarkiyatçılık*, Gayatri Chakravorty Spivak’ın *Madun Konuşabilir mi? Seyyid Hüseyin Alataş’ın Tembel Yerli Efsanesi*, Benedict Anderson’un *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökeni ve Yayılması Üzerine Düşünceler*, B. Ashcroft, G. Griffiths ve H. Tiffin’in *İmparatorluk Yeniden Yazıyor: Sömürge Sonrası Edebiyatta Teori ve Uygulama*, *Sömürge Sonrası Çalışma Okumaları*, *Sömürge Sonrası Çalışmalarda Temel Kavramlar*, Samir Amin’in *Avrupamerkezcilik*, S. N. Balagangadhara’nın *“Körlüğündeki Kafir...” Asya, Batı ve Dinin Dinamiği*. Homi K. Bhabha’nın *Kültürün*

*Konumu*, I. Chambers ve L. Curti'nin *Sömürge Sonrası Sorun*, P. Chatterjee'nin *Ulus ve Parçaları: Sömürge ve Sömürge Sonrası Tarihler*, Robert J. C. Young'un *Beyaz Mitolojiler: Tarih Yazma ve Batı ile Sömürge Arzusu: Teoride, Kültürde ve Irkta Melezlik*, Ngũgĩ wa Thiong'o'nun *Zihni Sömürgecilikten Kurtarmak: Afrika Edebiyatında Dil Politikası*, Gayatri Chakravorty Spivak'ın *Seçilmiş Madun Çalışmaları, Postkolonyal Eleştirmen ile Postkolonyal Aklın Eleştirisi: Kaybolan Şimdinin Tarihine Doğru*, Edward W. Said'in *Kültür ve Emperyalizm*, Roberto Fernández Retamar'ın *Caliban: Amerikamızın Kültürü Hakkında Notlar*, Anibal Quijano'nun *Sömürgecilik ve Modernite/ Rasyonalite*, Masood Ashraf Raja'nın *Postkolonyal Öğrenci: Küresel Dayanışma Etiğini İngilizce Sınıfında Öğrenmek*, B. Parry'nin *Sanırlar ve Keşifler*, Uma Narayan'ın *Kültürlerin Yerinden Edilmesi ile Yarışan Kültürler*, V. Y. Mudimbe'nin *Afrika'nın İcadı*, Chandra Talpade Mohanty'nin *Batının Gözetimi Altında*, Walter Mignolo'nun *Yerel Tarihler/ Küresel tasarımlar: Sömürgecilik*, Anne McClintock'un *İlerleme Meleği: 'Postkolonyalizm' Döneminin Tuzakları*, Ashis Nandy'nin *Yakın Düşman: Sömürgecilik Altında Benliğin Kaybı ve Kurtarılması ile Gelenekler, Tiranlık ve Ütopiyalar: Farkındalık Politikasında Denemeler*, Octave Mannoni ve P. Powesland'ın *Prospero ve Caliban, Kolonizasyon Psikolojisi*, Vladimir Lenin'in *Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması*, Declan Kiberd'in *İrlanda'yı Keşfetmek*, A. JanMohamed'in *Manici Estetik: Sömürge Afrika'sında Edebiyat Politikası*, Kumari Jayawardena'nın *Üçüncü Dünyada Feminizm ve Milliyetçilik*, Paulin J. Hountondji'nin *Afrika Felsefesi: Efsane ve Gerçeklik*, Alamgir Haşmi'nin *Commonwealth, Karşılaştırmalı Edebiyat ve Dünya: İki Ders*, Trinh T. Minh-ha'nın *Kadın, Yerli, Diğer: Postkolonyalizm ve Feminizmi Yazmak ile Sonsuz Katmanlar/ Üçüncü Dünya*, Che Guevara'nın *Sömürgecilik Mahkumdur*, Leela Gandhi'nin *Postkolonyal Teori: Eleştirel Bir Giriş* anılmaya değerdir.

Hintli Amerikalı Marksist akademisyen Vivek Chibber, *Postkolonyal Teori ve Sermayenin Hayaleti* adlı kitabında postkolonyal teorinin bazı temel mantıklarını eleştirmiştir. Aijaz Ahmad'ın Said'in Oryantalizmine yönelik daha önceki eleştirisinde ve Sumit Sarkar'ın Madun Çalışmaları akademisyenlerine yönelik eleştirisinden yararlanan Chibber, Madun Araştırmaları akademisyenleri tarafından ileri sürülen temel tarihsel iddialara odaklanır, bunları çürütür; tüm postkolonyal teoriyi temsil eden iddiaları yanlış olarak değerlendirmektedir (Ahmad, 1994, s. 10). Vivek, Postkolonyal teorinin kültürleri özelleştirdiğini, onları sabit ve statik kategoriler olarak resmettiğini ileri sürmektedir. Doğu ile arasındaki farkı da ortaya koyar; Batı'nın köprü kurulamaz olduğu, dolayısıyla insanların “evrensel özelemlerini” ve “evrensel çıkarlarını” inkâr ettiğini öne sürmektedir. Tıpkı Ahmad gibi tüm Aydınlanma değerlerini Avrupa merkezli olarak nitelendiren postkolonyal eğilimi de eleştirmektedir. Ona göre postkolonyal teori, “kültürel özcülüğü yeniden canlandırması ve oryantalizmin panzehiri olmaktan ziyade oryantalizmi desteklemesi nedeniyle” hatalıdır (Sarkar, 1997, s. 82). Postkolonyal çalışmaların ulusal kimlik konusu üzerinde yoğunlaşması, bunun sömürgecilikten kurtulmanın ardından istikrarlı bir ulus ve ülkenin yaratılması, kurulması için gerekli olduğunu belirlemiştir; ancak belirsiz ya da muğlak bir ulusal kimliğin, sömürgeci arındırılmış bir halkın sosyal, kültürel - ekonomik ilerlemesini sınırlama eğiliminde olduğunu göstermektedir.

Postkolonyalizm üzerine 2000 yılından sonra da bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunların içinde en önemlileri arasında: Robert J. C. Young'un *Postkolonyalizm: Tarihsel Bir Giriş*, Philip C. Salzman ve D. Robinson Divine'nin *Postkolonyal Teori ve Arap-İsrail Çatışması*, Roopika Risam'ın *Yeni Dijital Dünyalar: Teori, Uygulama ve Pedagojide Sömürge Sonrası Dijital Beşeri Bilimler*, Richard Prine'nin *Hayal Kırıklığına Uğramış Köprü: İrlanda ve Sömürge Sonrası Dünya*, Prem Poddar ve David Johnson'ın *İngilizce Postkolonyal Edebiyatlara Tarihsel Bir Giriş*, L. Paperson'un *Postkolonyal Getto*, Walter Mignolo'nun *Latin Amerika Fikri*,

John McLeod'un *Postkolonyalizmin Başlangıcı*, Achille Mbembe'nin *Postkolonyada*, Priyamvada Gopal'ın *Asi İmparatorluğu*, Nadine El-Enany'nin *Britanya Sınırı*, N. Dhawan'ın *Postkolonyal Teori: Eleştirel Bir Araştırma*, B. Dean ve J. Levi'nin *Duyulma Riski Altında: Yerli Hakları, Kimlikleri ve Sömürge Sonrası Devletler*, Hamid Dabashi'nin *İran: Kesilen Bir Halk*, Paola Bachetta'nın *Sömürgecilikten Kurtulmuş Feminist ve Queer Teoriler Üzerine*, G. Ankerl'in *Birlikte Yaşayan Çağdaş Medeniyetler* vb. yapıtlar sayılabilir. Postkolonyal teori 1980'lerde Michel Foucault, Jacques Derrida ve Gilles Deleuze'ün postyapısalcılık fikirlerinin etkisi altında ortaya çıkmıştır. Modern postkolonyalizmin öncüsü ise Frantz Fanon'du. Postkolonyal teorinin başlıca temsilcileri Edward Said, Gayatri Spivak ve Homi Baba'dır. Postkolonyal teoriyle ilgili disiplinler söylem analizi, cinsiyet teorisi, kültürel çalışmalar ve medya çalışmalarıdır. Postkolonyal edebiyat çalışmaları iki kategoriye ayrılır: Postkolonyal halkların incelenmesi ve postkolonyal ulusal kimlikleri inşa etmeye devam eden ulusların incelenmesi. Bir edebiyat teorisi olarak postkolonyalizm, bir zamanlar Avrupalı emperyal güçler (İngiltere, Fransa, Almanya ve İspanya gibi) tarafından sömürgeleştirilen halklar tarafından üretilen edebiyatla ve modern, sömürgecilik sonrası birliklere dâhil olan sömürgecilikten arındırılmış ülkelerin edebiyatıyla (Fransız ve İngiliz Milletler Topluluğu gibi) ilgilenir (Shafranskaya, 2019, s. 203). Postkolonyalizm, bir edebiyat teorisi olarak, eski kolonilerdeki yazarların ürettiği yazıları analiz etmek için eleştirel araçlar sağlar ve daha genel olarak sömürgeciliğe eleştirel bir bakış açısı getirir.

#### Aijaz Ahmad'ın Yapıtları Üzerine Bazı Notlar

L'e sprit Créateur [Yaratıcı Ruh], "kültürü" Arnoldcu anlamda hiçbir sorgulamaya yol açmadan; daha doğrusu doğrudan savunur. Belirtisel olarak, bu boşluklar ve atlamalar akademik postkolonyal çalışmaların kabul etmesi veya takip etmesi gereken konuları ve alanları işaret etmektedir. Aijaz Ahmad'ın "In Theory: Classes, Nations, Literatures" kitabı kanonik yazarların kapsamlı tartışmalarında en iyi halini almaktadır; Örneğin Said'in Conrad ve Kipling hakkındaki yazıları son derece ayrıntılıdır. Ayrıca, temsil ile toplumsal oluşumlar arasındaki karmaşık ilişkinin tanınması yönündeki çağrısı, her ne kadar benzersiz olmasa da ana akım akademik çevrelerde kesinlikle gecikmiş bir çağrıdır. Her ne kadar giriş bölümünde bu projenin 1980'lerin başında başladığı belirtilse de Said'in analizlerinin çoğunun alt metni; Kültür ile Emperyalizmin altında yatan aciliyet duygusunun kaynağı olarak ortaya çıkan şey, 1990-91 Körfez Savaşı'nın mirasıdır -askerileştirilmiş vahşeti ve bunlarla medyanın yönlendirdiği Amerikan kültürel suç ortaklığı ortaya çıkmıştır. Aijaz Ahmad'ın *Teoride: Sınıflar, Milletler, Edebiyatlar* adlı kitabının yayınlanması akademik çevrelerde büyük bir heyecan yaratmıştır. Ahmad'ın önerdiği iddialı görev büyük bir ilgi uyandırmıştır: Bu öneri "sömürge ve imparatorluk meselelerini müzakere ederken edebiyat teorisinin kendisinin belirlenmesinden başkası değildir." Üretim koşulları ile temsilcilerinin belirli sınıf ve kurum ağları içindeki konumlarına göre değişmektedir. Teoriye verilen yanıt, bilim adamlarının kavramsal araçlarımızın ve teorik konularımızın siyasi sonuçlarına ilişkin bir araştırmayı ne kadar sabırla beklediklerini göstermektedir. Ne yazık ki vaatlerine rağmen teoride bu çalışma öne sürdüğü fikirleri tam manasıyla gerçekleştirememektedir. Ahmad, kitabın Fredric Jameson ve Edward Said hakkındaki ana bölümlerinde, ABD akademisindeki "Üçüncü Dünya" metnlerinin okunmasını yönlendiren teorilerin üreticilerine hitap etmektedir (Samantrai, 1994, s. 118).

Salman Rushdie'nin utanç verici kitabının eşlik eden bir okuması, onun, baskın teorilerin teşvik ettiği yanlış okumalar olduğunu iddia ettiği şeyleri düzeltir. Onun ABD biliminin üretim koşullarına ilişkin açıklaması, yirminci yüzyılda edebiyat teorisinin gelişimine ilişkin sonraki bölümlerde tamamlanmıştır: Milliyetçiliklerin çeşitli ilerici ve gerici kullanımları, bunların "Üçüncü Dünya" edebi kanonunun ortaya çıkışıyla ilişkileri ile

Marx'ın emperyalizm konusundaki tutumunun son savunmasıdır. Ahmad'in çağdaş bilime yönelik suçlaması ciddidir: 1960'lardan bu yana ABD'deki eleştirel teori, [toplumsal] “hareketlerin ön plana çıkarmaya çalıştığı siyasi muhalefet biçimlerini kurumsal yollarla evcilleştirmek, eylemci bir kültürün yerine yeni bir ideolojik yaklaşım getirmek için harekete geçirilmiştir.” Postkolonyal çalışmalardaki metin kültürünün oldukça zayıf bir yapılanması olduğuna dair eleştirilmiştir. Yazar bu suçlamayı desteklemek için şu iddiaları öne sürmektedir: 1960'ların sonlarındaki Amerikalı radikaller, ABD'de sosyalizmin arzu edilirliğine inanmamaktadırlar. Her halükârda teorisyen olanların siyasi hareketlere yalnızca marjinal olarak dahil oldukları ve üniversite kampüslerinde Afro-Amerikan öğrencilerin normalleştirildiği, kimlik siyaseti dışındaki her şeye yönelik enerjilerinin tüketildiği bilinmektedir. Ahmad'ın suçlamasının ciddiyeti, çok dikkatli destekleyici belgeler gerektirmektedir. Ancak bu iddialar için hiçbir kanıt sunmamaktadır; bunun yerine argümanını anlamlı yan yana koymalar yoluyla oluşturmayı ve salt tekrarlarla ikna etmeyi tercih etmektedir. Bu durum, bilimin üretilmesini mümkün kılan maddi koşulların belgelenmesi ihtiyacını vurgulayan bir çalışmada özellikle rahatsız edicidir. Ahmad iddialarını kanıtlamaya çalıştığında, kitabının itici gücü olduğunu söylediği maddi koşullara değil, metinlere yönelmektedir. Afrikalı Amerikalıların yürüttüğü siyasetin eksiklikleri antolojilerdeki değişikliklerle ölçülmektedir. Rushdie'nin kınanması, edebiyat dışı koşulların her türlü değerlendirilmesinden vazgeçilebileceğini göstermektedir (Samantrai, 1994, s. 119).

Aijaz Ahmad'ın, Fredric Jameson'un *Çokuluslu Sermaye Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı* adlı eseri bir hayli dikkat çekmiştir. Kültürel teoride bu sosyal metnin sayfaları artık edebi kanonda önemli bir belge haline gelmiştir. Görüş alışverişleri, konuyla ilgili temel soruları gündeme getirmiştir. “Üçüncü Dünya” metinlerinin üretimi, dağıtımı ve Ahmad'in keskin yaklaşımı edebiyat kategorisinin analizi bağlamında son derece önemlidir. Ancak bu eserde en dikkat çekici olan Ahmad'ın çabalarıdır. Anglo-Amerikan akademisinde gelişen edebiyat teorisini konumlandırmak kendi görüşü çerçevesinde son yirmi beş yıldır “Emperyalizm, sömürgecilikten kurtulma ve sömürgecilik arasındaki temel diyalektik” açıklamada sosyalizm için mücadele etmekteydi ki bu çelişkili doğasını oluşturan metin bizim zamanımızda, dünyanın nasıl değiştiğini algılamada son derece yardımcı olmaktadır (Chowdhury, 1993, s. 206).

Bazı entelektüellerce Aijaz Ahmad'ın bir fırsatı kaçırdığı düşünülmektedir. Kitabı bir bakıma son derece yenidir. Edebiyat teorisinin yükselişini, savaş sonrası bağımsızlığı çevreleyen tartışmaların canlı tarihsel temelleri ve uluslararası komünizmin kendisinin belirleyici katkıları ile yeniden incelenmektedir. Kitabın sonuna gelindiğinde, komünizmin normalde sömürgecilikten kurtulma olarak adlandırılan şeyle derin ve verimli bir şekilde bağlantılı olduğunu, bu konudaki kayıtların mevcut kültürel teori tarafından göz ardı edildiğini veya tuhaf bir şekilde çarpıtıldığını iddia etmek zordur (Brennan, 1994, s. 1). Aijaz'ın kitabı bilgili ve parlak bir çalışmadır; son yıllarda siyaset ile edebiyat üzerine tamamen ciddiye alınmayı hak eden az sayıdaki kitaptan biridir. Batının sömürgecilik sonrası toplumlara dair bazı yanılsamalarını acımasızca ortadan kaldıran parlak bir polemiktir. Aijaz Ahmad'ın Teoride'si, Batı'nın sömürgecilik sonrası toplumlara ilişkin bazı yanılsamalarını acımasızca ortadan kaldıran parlak bir tartışmadır. Ahmad, Batı Üçüncü Dünyacılığı'nın tarihsel köklerini incelemektedir. Kitabı, bazı sömürgecilik sonrası ulusların diğerlerinden daha enerjik bir şekilde mücadele etmeye ve direnmeye ihtiyaç duyduğu tek bir dünyanın -uluslararası kapitalizmin- var olduğunu keskin bir şekilde hatırlatmaktadır. Aijaz Ahmad, Frederic Jameson, Edward Said ve Marx'ın eserlerini bir sömürgecilik teorisini olarak ele almıştır. Önemli ve zaman zaman muhteşem bir kitap olup, “dünya edebiyatı” üzerine çalışan her entelektüelin okuması gereken bir yapıttır. Bu çalışma, çağdaş kültürel teoriye hâkim olan

basamaklıp düşüncelerin ve kibirlerin çoğunu ortadan kaldırmayı amaçlayan, “kolonyal söylem” ile “post-kolonyalizm” hakkındaki başlıca teorik ifadelerin bir eleştirisini sunmaktadır.

Dahası, postkolonyal teorinin genel olarak radikal bir şekilde uzlaşmaya varıldığı, Batılı bir okuyucu kitlesine hitap ettiği ve metodolojik olarak çağdaş Avrupa yüksek teorisine bağımlı olduğu kabul edilmektedir. Homer ve Shakespeare'in Batı uygarlığının belgeleri olması gibi, Afrika geçmişine ilişkin belgeler de eski kıtadaki Afro-Amerikan mirasının tanıklıkları olacaktır; aynı durum Latin Amerika, Karayipler ve Asya edebiyat belgeleri için de geçerlidir. Üçüncü Dünya Edebiyatı ile 'Sömürge Söylem Analizi'nin benzer alt disiplinleri, radikal teorinin Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da gelişmeye başlayan eylemci kültür türünden uzaklaşma sürecinde olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır. Cezayir'in bağımsızlığı ve Kennedy yönetimi sırasında Amerikan birliklerinin ülkeye girişiyle Üçüncü Çinhindi Savaşı'nın başlangıcı gibi olaylar postkolonyalizm kavramını ortaya çıkarmıştır. Vietnam Savaşı, Çin Kültür Devrimi, Portekiz kolonilerindeki kurtuluş savaşları, Fidel ve Che Guevara'nın son derece güçlü figürleri, Unidad Popular'ın Şili'deki zaferi vb. olaylar bu ortamı hazırlamıştır (Majeed, 1994, s. 217).

İlk olarak 1992'de Sovyetler Birliği'nin çöküşünün hemen ardından yayınlanan Aijaz Ahmad'ın yazdığı *Teoride: Sınıflar, Milletler, Edebiyatlar*, hükümetlerin küresel jeopolitik bağılıkların yeniden düzenlenmesinin eşliğinde müzakere ettiği tarihi bir anda ulusal sorunu ele almaktadır. Devlet sosyalizminin kurulmasının sağladığı siyasi ivme, ilk olarak eski SSCB'de ve ardından Çin, Vietnam'ın kurtuluşuna tanıklık eden küresel anti-empyralist dalganın omurgası için gereken kritik takviyeyi sağlamıştır. Dahası, devrimci enerjinin Küba'ya yayılması, Afrika'nın büyük bölümünün sömürgeleştirilmesi ve Doğu Avrupa'nın, büyük ölçüde ilk iki ülkeden gelen ekonomik, askeri - teknolojik yardımlarla sağlanan Sosyalist bir kaleye dönüştürülmesi, proleter devrimlere ev sahipliği yapmış gibi görünmektedir. Şu anda 20. yüzyıl sosyalizmi dediğimiz şeyin başarısızlığı gibi görünen şeyin acısını açıkça taşıyan böyle bir sahnede Ahmad, yeniden baştan başlamak gibi tam anlamıyla Leninist bir görevi üstlenmektedir. Bu, alt kıtada üretilen eleştiri ile edebiyatın politik ve kurumsal bağlarına içkin bir şekilde yerleşen bir başlangıçtır. Ahmad, alt kıtanın edebiyatını araştırırken, Sömürge Raj'ı tarafından tanıtılan İngilizce dilinin yayılımının ve işlevinin izini titizlikle sürmüştür. Emperyalist ofisleri ile kitleler arasında bir aracı görevliler sınıfı yaratma çabasındaydılar. Elbette bu, başlangıçta onun temel idari işleviydi. Ancak bunun yarattığı şey, dünyanın geri kalanında kaydedilen bilimsel ilerlemelere erişim sağlayan bir dil olarak İngilizcenin profesyonelleşmesi olasılığıydı (Arsh, 2019, s. 1-2).

Ahmad, mesleki amaçlarla kullanılan bir dilin yabancılaşmasını kaydedmiştir, ancak en azından başlangıçta bu dili konuşanların duygusal yaşamlarını somutlaştırmamıştır. Bu gözlemler Hindistan'ın ulus oluşumunun ilk yıllarında İngilizce öğreten Edebiyat bölümlerinin kuruluşundan alınmıştır. Ahmad, böylesi körelmiş kökenlerden hareketle, Milliyetçi mücadelenin daha geniş tarih yazımında bu değişimleri dönemselleştirmenin mümkün olabileceği yollardan bazılarını ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Aynı zamanda, İngilizce olarak mevcut olan edebiyat bünyesine uluslararası düzeyde karışan çeviri çalışmasının mümkün kıldığı kültürlerarası aktarım biçimlerinin de altını çizmiştir. Bizim bakış açımıza göre bu dönem, sömürgecilik sonrası dünyada “oryantalizm” dediğimiz şeyin damgasını taşımaktadır. Şarkiyatçılık kavramsal olarak Edward Said tarafından popüler hale getirildi ve Macaulay'ın tutanaklarındaki özdeyişlerde kötü bir şöhretle anıldı. Beklentilerin aksine, tam tersi bir hareketle, Hint metinlerinin 'birinci dünya'dan bilim adamları tarafından Avrupa dillerine yapılan muazzam tercümelemleri şiddetle ele alındı. Upanişadların çevirilerini barındıran İndoloji alanında da kapsamlı araştırmalar bu dönemde başlatılmıştır. Siyasi açıdan, ünlü Amerikalı Marksist edebiyat



eleştirmeni Fredric Jameson, “ulusal alegorinin” üçüncü dünyada üretilen hâkim anlatı biçimi olduğunu ve bu durumun onu diğer anlatılardan ayıran anlatısal imza olduğunu öne sürmüştür. Burada Ahmad, ‘üçüncü dünya’ kategorisinin büyük ölçüde polemik niteliğindeki içeriğine dikkat çekmeye çalışmıştır ve anlatı yapısı şemaları ile dünyanın farklı bölgelerinin sanayileşme düzeni arasındaki uçurumu yeniden ortaya koymaya kalkışmıştır (Arsh, 2019, s. 3).

Otuz yılı aşkın süredir edebiyat ve kültür, enternasyonalizm, emperyalizm ile post/kolonyalizm konularına odaklanan Marksist teorinin ön saflarında yer alan Ahmad, yedi monografinin yanı sıra yüzlerce akademik makale, gazete yazısı yazmıştır. Edward Said’in oryantalizm kavramı ile Fredric Jameson’un Üçüncü Dünya edebiyatına ilişkin yorumunda bilinçaltı Avrupa merkezli bir önyargıyı güçlü bir şekilde kullanmak, Ahmad’ın Örneğin Teoride: Sınıflar, Milletler, Edebiyatlar (London: Verso, 1992, s. 4-11), eleştirel teori ve sömürgecilik sonrası çalışmalarda entelektüel tartışmayı tamamen yeniden şekillendirmiştir. Sonraki yıllarda Jacques Derrida, Slavoj Žižek, Alain Badiou ve Gayatri Spivak gibi eleştirel teorinin önde gelen isimlerini bir araya getirerek teori ile politikaya ilişkin tartışmaları Sovyetler Birliği’nin çöküşü ya da Sovyetler Birliği’nin çöküşünden sonra ortaya çıkan neoliberal dönüş perspektifinden yeniden ele almıştır. Ahmad’ın daha yakın tarihli çalışmasında, onun eleştirel müdahaleleri, 1990’lardaki komünizm sonrası dönemde siyaset teorisinin yeni rolünü keşfederek eleştirel teoride bir kez daha yeni bir paradigma oluşturmuştur. *Günümüzün Soyları: Çağdaş Güney Asya’da İdeoloji ve Politika* (2000) onu yalnızca Güney Asya’nın en önde gelen eleştirel teorisyenlerinden biri olarak değil, aynı zamanda küresel nükleer politikaya ilişkin teorik tartışmalarda en güçlü seslerden biri olarak belirlemiştir. Son olarak Komünalizm ve Küreselleşme Üzerine ile Neo-emperyalizm ya da faşizmin üçüncü dünya toplumlarında artan etkisini analiz eden Ahmad, kendi terimiyle küresel neo-emperyal dönüş diyebileceğimiz şeye ilişkin tartışmalarda en iddialı seslerden biri haline gelmiştir. Benzer şekilde, Ahmad’ın birçok makalesi çeşitli alanlarda yeni düşüncüyü teşvik etmiş, birçok dile çevrilip yeni baskı ve bağlamlarda yeniden basılmıştır. Postkolonyal teori ve ‘Post’ koşullarını, günümüzün çeşitli küresel kültürlerindeki ana felsefi, politik/ epistemolojik eğilimleri eleştirel bir şekilde analiz etmiştir. “İslam, İslamcılık ve Batı” küresel kapitalizmdeki kriz ile günümüz İslam dünyasındaki krizin iç içe geçmesi konusunda yeni bir ufuk açmıştır (Schwab, 2022, s. 1-5).

Aijaz Ahmad’ın edebiyat çalışmaları, eleştirel edebiyat teorisi ile küresel Marksizm alanlarındaki kariyerine ek olarak, birçok şiir kitabı ve bir romanıyla memleketi Parkistan’da [Urduca’da] bir şair, romancı olarak kendini kanıtlamıştır. Bir edebiyat dili olarak Urduca’nın tarihi ve Hint edebiyatının çok dilli, çok sesli karakteri üzerine yazdığı makaleler, İngilizce’nin tek dilli hegemonyasının ötesinde edebi eserlere ses verme konusundaki kararlılığının bir kanıtıdır. Farklı kültürleri ve tarihsel dönemleri kapsama kapasitesi, eleştirel teori ile edebiyat araştırmalarında benzersizdir. Aynı şey, çalışmalarının bölümler ve okulların sınırlarının ötesine geçmesini sağlama kapasitesi için de geçerlidir. O, yalnızca eleştirel teori alanlarında benzersiz ayrımını oluşturmakla kalmamış, söylem analizi ve edebiyat çalışmaları; aynı zamanda bir filozof, bir sosyal bilimci, bir siyaset teorisyeni, aktivist olarak da ayrıcalık kazanmıştır. Son olarak çevirmen olarak da seçkin bir kariyere sahiptir. Urduca Şiirlerin çevirileri, önemli bir giriş de dâhil olmak üzere The Hudson Review ve in Poetry’de yayımlanmıştır. Marksist bir akademisyen/ sol aktivist olarak şaşmaz bağlılığının yanı sıra edebiyat, şiir, sanat ve müzik dünyasına olan derin tutkusu da vardır (Schwab, 2022, s. 1-5).

Aijaz Ahmad’ın ikinci kitabı 1999’da yayımlanan “A World To Win: Essays on the Communist Manifesto”dur. (Kazanılacak Bir Dünya: Komünist Manifesto Üzerine Yazılar) Bu kitap Irfan Habib and Prabhat



Patnaik ile birlikte hazırlanmıştır. Modern dünyanın oluşumunda diğer siyasi yazılardan daha etkili olmuştur. Silahlanma çağrısı bu kadar zevkli, güzel ve saf bir dille nadiren ifade edilmiştir. Yazılmasından yüz elli yıl sonra Manifesto bize, günümüzün küreselleşmiş kapitalizminin çarpıcı bir netlik ve doğrulukla resmini göstermektedir. Prakash Karat tarafından bir giriş bölümüyle birlikte düzenlenen bu cilt, Hindistan'ın önde gelen Marksist bilim adamlarından üçü olan Aijaz Ahmad, Irfan Habib ve Prabhat Patnaik'in, Manifesto'nun Marksist teori ile praksis açısından önemini açıklayan makalelerini içermektedir. Bu cilt aynı zamanda Karl Marx ve Frederick Engels tarafından yazılan Komünist Manifesto'nun tam metnini, Frederick Engels'in 1888 İngilizce Baskısına Önsöz'ü, Manifesto'nun Hindistan'daki yayınlanma tarihi üzerine bir notu da içermektedir. Burjuva tarihçileri ve iktisatçıları, ne zaman kendi zamanının bir metni olarak, gününü doldurmuş bir metin olarak onu düzgün bir şekilde gömmeye çalışsalar, Manifesto çarpıcı bir çağdaşlık notuyla geri dönmüştür (Ahmad, 1999, s. 11-18).

Yazarın üçüncü kitabı 2001'de yayımlanan "Lineages of the Present: Ideological and Political Genealogies of Contemporary South Asia" (Günümüzün Soyuları: Çağdaş Güney Asya'nın İdeolojik ve Siyasi Soykütükleri)dir. Mart 1998'de Hindistan, Rajasthan çölünde bir dizi nükleer cihazı patlatarak çeyrek asırlık sessizliğini bozmuştur. 1974'te nükleer kulübe üye olmak için gerekli niteliklere sahip olduğunu açıklayan Hindistan, katılma isteğini hemen reddetmiş ve kapasitesini daha fazla geliştirmeyeceğine söz vermiştir. Pokhran patlamalarının da gösterdiği gibi, bu söz sonsuza kadar tutulamayacaktı ve bu kırılmanın asıl yararlanıcısı artık 'Hindu bombasına' olan bağlılığını göstererek sallantılı siyasi tabanını güçlendirmeye çalışan sağcı bir hükümet olacaktır. Batı'daki çoğu kişi Gandhi topraklarındaki bu ani savaşıyla hazırlıksız yakalanırken, Güney Asya sahnesindeki daha titiz gözlemciler bunun açık bir tarihi olduğu konusunda ısrar etmiştir. Bu, hararetle tartışılan Teoride'den bu yana çıkan ilk kitabında Aijaz Ahmad, dünyanın hala çok az anlaşılan bir bölgesindeki tarihi ve politik geleneklerin iç içe geçmiş iplerinin çoğunu çözümlemektedir (Ahmad, 2001, s. 7-12).

Entelektüelin dördüncü kitabı 2002 tarihli "On Communalism and Globalization: Offensives of the Far Right" (Komünalizm ve Küreselleşme Üzerine: Aşırı Sağın Saldırıları)dir. Ahmad bu yapıtında Ayodhya, kültür, küreselleşme, marksizm, neo-emperyalizm, sağcı politika konularını tartışmaktadır. Prof. Aijaz Ahmad, ilk verildiklerinden bu yana kapsamlı bir şekilde yeniden çalışılan üç ünlü konferansında, neo-emperyalizmin ilerleyişini ya da faşizmin üçüncü dünya toplumlarında artan etkisini tartışmakta, bunların kaynaklarını -kültürel, sosyal ve ideolojik- eleştirel bir şekilde değerlendirmektedir. Kitap üç temel bölümden oluşmaktadır: Ayodhya Harabeleri Üzerine: Komünalist Saldırı ve Laikliğin Kurtarılması, Sağcı Politika ve Zulüm Kültürleri, Küreselleşme ve Kültür (Ahmad, 2002, s. 5). O'nun beşinci kitabı 2004 tarihli "Iraq, Afghanistan and the Imperialism of Our Time" (Irak, Afganistan ve Zamanımızın Emperyalizmi)dir. Aijaz Ahmad, Eylül 2001 felaketinin hemen ardından başlayan, sonraki iki yıla yayılan, küresel emperyalist tasarım ile ABD'nin Afganistan ve Irak'a karşı başlattığı işgal savaşları hakkında bir dizi uzun makale yayınlamıştır. Bu makalelerden on iki tanesi bu kitapta yer almaktadır. Birlikte bu makaleler, ABD politikasının arka planını, iki savaşın hazırlığını ya da yürütülmesini, iki ülkede direnişin yeniden ortaya çıkışını kapsayan zengin bir olgusal ayrıntı ve analizini sunmaktadır. Saddam Hüseyin'in ABD güçleri tarafından esaret altına alınmasına ilişkin uzun bir giriş ve kısa bir not, hikâyeyi Aralık 2003 ortasına kadar getirmektedir. Bunu 'Zamanımızın Emperyalizmi' makalesi takip etmektedir (Ahmad, 2004, s. 15-30).

Aijaz Ahmad, önemli bir teorik müdahalede, ABD'nin Birinci Dünya Savaşı'ndan ve Bolşevik Devrimi'nden bu yana komünizmin yıkılmasını amaçlayan tutarlı bir politika izlediğini ileri sürmektedir;

Üçüncü Dünya milliyetçiliğinin yenilgisi ve kapitalist dünyadaki rakiplere karşı açık/ kalıcı üstünlük kurmak için şiddete başvurulmuştur. SSCB'nin dağılmasının ardından ABD, sosyalist ve anti-emperyalist güçlerin 20. yüzyılın büyük bölümünde elde ettiği kazanımları geri almak için küresel bir saldırı başlatmıştır. Yüzyılda Asya ve Afrika'da yandaş rejimleri dayatmak ve dünyanın stratejik kaynaklarını tekeline almak siyasetini gütmüştür. Yazar, Afganistan ve Irak'taki işgal savaşlarını bu daha geniş teorik çerçeve içerisinde ortaya çıktıkça izlemektedir. Diğerlerinin yanı sıra, bir dizi ilgili konuyu da ele almaktadır: ABD-İngiltere ittifakının yaklaşık on iki yıl boyunca uyguladığı soykırım yaptırımları ve şiddetli bombalama rejimi; BM'nin alçakça rolü, AB'nin belirsiz rolü ve dolar ile Euro arasındaki kur savaşı; Irak, Orta Doğu ve Hazar Denizi havzasındaki petrol politikaları ve zamanımızın emperyalizmini anlamak için temel öneme sahip diğer bazı konuları açıklamıştır (Ahmad, 2004, s. 40-42). Ahmad'ın en son yazdığı eseri 2007 tarihli "In Our Time: Empire, Politics, Culture" (Zamanımızda: İmparatorluk, Politika, Kültür) çalışmasıdır. Ahmad'ın "Teoride" kitabının uzun zamandır beklenen devamı olan bu eser, emperyalizmin değişen yüzünün titiz bir analizidir. "Teoride"nin uzun zamandır beklenen bu devamı, siyaset ve kültür teorisindeki en acil çağdaş tartışmalara bir dizi birbiriyle bağlantılı müdahaleler sunmaktadır. Ahmad, dünya çapında neoliberalleşmeye ve savaşa doğru kayan küresel çağda emperyalizmin ayırt edici yeni bir analizini sunmaktadır. Dünya çapında tarihsel olarak yeni direniş biçimleri ortaya çıkarmaktadır. Ahmad'ın sesi mevcut kritik tartışmalardaki en önemli seslerden biridir.

### Sonuç

Aijaz Ahmad döneminde bağımsız bir düşünür olarak dünya olaylarını, hak mücadelelerini ve Marksist felsefeye dayalı sol hareketleri analiz etmeye çalışmıştır. Komünal sistemlerin işleyişini irdelerken Marksizmin diyalektiğinden hareketle izlenecek yola ışık tutmuştur. Postmodernizm teorisi Hindistan'da tanıtıldığında, birçok Marksist düşünür bunu merak etmeye başlayınca, postmodernizm teorisinin aslında Marksizm öncesi bir düşünce olduğuna dikkat çekmiştir. O'na göre postmodernizm, Marksizm öncesidir. Aijaz Ahmad, "Faşizm ve Ulusal Kültür: Hindutva Günlerinde Gramsci'yi Okumak" başlıklı makalesinde şöyle demektedir: "Her ülke hak ettiği faşizmle karşılaşır." Aijaz Ahmad, aydınlardan 'daha karmaşık analizler' yapmalarını, konuyu ciddiye almalarını istemekteydi. Uydurma gerçekler üzerine söylem oluşturma alışkanlığından vazgeçmelerini söylemekteydi. Aijaz yıllar önce şöyle demiştir: "Sol, liberal siyasetin yıkıntıları arasında o kadar kötü bir şekilde izole edilmiş ve parçalanmış ki hayatta kalmak için savaşmak zorunda"dır (Ahmad, 2022, s. 3).

Aijaz Ahmad, Teoride: Sınıflar, Milletler, Edebiyatlar adlı kitabında esas olarak sömürgecilğe ve emperyalizme karşı harekette teorinin/ teorisyenlerin rolünü tartışmıştır. Olağanüstü ve karizmatik bir öğretmen olan Aijaz Ahmad, entelektüel titizliği - tutkusuyla öğrencilere ilham vermiş , onları işlerinde başarılı olmaya davet etmiştir. En önemli kaygısı, günümüz dünyasının küresel karmaşıklıklarını bütünsel bir şekilde anlamak için vazgeçilmez olduğunu düşündüğü eleştirel düşünmeyi ve okumayı öğretmektir. UCI'da karşılaştırmalı edebiyat ile eleştirel teori çalışmalarına paha biçilmez bir zenginlik ve içgörü kazandırmıştır. Emperyalizm, milliyetçilik, dünya edebiyatı, çeviri çalışmaları, edebi üretim ve yorumlama sorunları üzerinde çalışmış, son zamanlarda dikkatini 21. yüzyılın sıkıntılı uluslararası ikliminde din ile kültür gibi acil konulara yöneltmiştir. 2020'de LeftWord, Vijay Prashad'ın editörlüğünü yaptığı, Sudhanva Deshpande, Mala Hashmi ve Vijay Prashad'ın Aijaz Ahmad'ın hayatı ile çalışmaları hakkında yaptığı röportajların yer aldığı ufuk açıcı bir kitap yayımlanmıştır. Bunu, Ahmad'ın, Marx'ın siyasi yazılarına girişlerden oluşan ve onun ölümüyle ne yazık ki yarım kalan son projesinin yayımlanması takip edecektir.

Sudhanva Deshpande, “Umut ve Melankoli Üzerine: Aijaz Ahmad (1941-2022)” makalesinde yazardan ayrıntılı bir şekilde bahsetmektedir. Aijaz Ahmad'ın en ünlü kitabı *Teoride: Sınıflar, Milletler, Edebiyatlar*'dir. Şaşırtıcı bir şekilde, yazdığı tek kitap budur. Tamamı makale derlemesi olan dört kitap daha yayımlamıştır. (Bunlardan biri, *Lineages of the Present*, biraz farklı içerik tablolarıyla iki baskı halinde çıkmıştır.) Editör veya yardımcı editör olarak anıldığı üç kitap ile bir kitap daha yayınlanmıştır. Konuşmaları ise hala tam manasıyla düzenlenmemiştir. Geniş bir uluslararası çekiciliğe ve nüfuza sahip bir entelektüel için bu, önemsiz bir çıktıdır. Aijaz Ahmad bir kitap yazarı değil, bir denemeciydi. Pakistan devletinin sınıf karakteri; Üçüncü Dünya toplumlarında 'ara sınıfların' rolü; Hindutva'nın yükselişini anlamada Gramsci'nin önemi, emperyalizm ve küreselleşme; diller ve edebiyatlar, Marksist teori; post-modernizm, post-kolonyalizm ve genel olarak 'post-koşul'; 11 Eylül sonrasındaki emperyal savaşlar; bir bütün olarak yirminci yüzyılın gidişatı, komünist strateji ve taktikler... Liste uzayıp gitmektedir. *Teoride* kitabı 1992'de yayımlanmıştır ama önceki üç yılda, tam da Sovyetler Birliği'nin çöküşü sırasında yazılmıştır. Kitabın üç bölümü (Amerikalı Marksist Fredrick Jameson, Filistinli teorisyen Edward Said ve İngiliz romancı Salman Rushdie'nin eleştirileridir.) Aijaz'ı entelektüel yıldızlığa itmiştir. Bu eleştiriler kitaba gücünü verirken, omurgası başka yerdedir; Aijaz'ın üç büyük sürecin, emperyalizmin; sömürgecilikten kurtulma ve sosyalizm mücadeleleri başlıca sorunsallarıdır. Dünyanın dört bir yanındaki teorisyenlerin sosyalizmin, Marksizmin ve bizzat tarihin sonunu ilan ettiği bir anda Aijaz, Marksizmin yalnızca konuyla alakalı olmadığını, aynı zamanda tarihin de geçerli olduğunu savunan başyapıtını üretmişti (Deshpande, 2020, s. 1-2).

Aijaz, Vijay Prashad'a verdiği röportajda post-Marksizmin aslında Marksizm öncesi olduğunu, Marx'ın aştığı idealizme bir geri dönüş olduğunu söylemiştir. Lenin, Marksizm'in üç kolu - İngiliz ekonomi politikası, Alman felsefesi ve Fransız sosyalizmi - birleştirdiğini özlü bir şekilde savunmuştur. Aijaz, Lenin'i ciddiye almış ve her üç konuda da kendisini titizlikle eğitmiştir. Buna kendi edebiyat eğitimini de eklemiştir. Ekonomi politik, politika, edebiyat teorisi ve felsefe konularında eşit otoriteyle konuşabilen ender entelektüellerden birisidir. Deshpande, 'konuşmak' kelimesini bilinçli olarak kullanmaktadır. 1980'lerin ortalarında Hindistan'da yaşamaya başladıktan kısa bir süre sonra, Hindistan sol entelektüel ve siyasi sahnesi üzerinde derin, kalıcı bir etkiye sahip olmaya başlamıştır. Sol gruplardan gelen konuşma davetlerini asla reddetmemiştir. CPI(M)'ye, özellikle de Prakash Karat'a yakınlaşmıştır. Ayrıca CPI(M) tarafından kurulan yayınevinde, LeftWord Books'ta ve Prabir Purkayastha tarafından kurulan medya portalı Newsclick'te yer almıştır. Aijaz aynı zamanda Frontline haber dergisine de düzenli olarak katkıda bulunmuştur. Aijaz'ın Hindistan'a gelişi Hint Marksist düşüncesine yeni bir canlılık getirmiştir. Bazen, çoğu birinci sınıf entelektüel olan Hintli Marksistlerin esas olarak Hindistan ve Hintliler hakkında konuşmalarına üzülmemektedir. Bu entelektüellerin Üçüncü Dünyanın diğer bölgelerine olan aşinalıkları genellikle yarım yamalaklı ve neredeyse her zaman Batı yazılarından kaynaklanmaktaydı. 'Zekanın kötümserliği, iradenin iyimserliği' Romain Rolland'ın Gramsci tarafından benimsenen sloganydı. Aijaz'ın da olabilirdi. Aijaz, Hindistan ve Pakistan'ı eşit derecede kendi ülkeleri olarak gören son birkaç kişiden birisidir. “Acı vericiydi. Hindistan'ı çok özlemişti. Aijaz'la en son, Vijay Prashad, Moloyashree Hashmi ve ben, onun son kitabı olan *İnsani Hiçbir Şey Bana Yabancı Değildir* röportajlarını kaydetmek için onu Irvine'de dört gün boyunca ziyaret ettiğimizde yüz yüze tanıştım. Çizim odasına girdiğimizde Moloyashree Fransız pencerelerinden dalgalı manzaraya baktı. 'Güzel' dedi. Aijaz üzgün bir gülümsemeyle 'Sone ka pinjra hai' dedi. 9 Mart 2022'de bu yaldızlı kafeste, şüphesiz sevdiği Parkistan ile Hindistan'ı ve devrimi hayal ederek öldü” (Deshpande, 2020, s. 3-4).

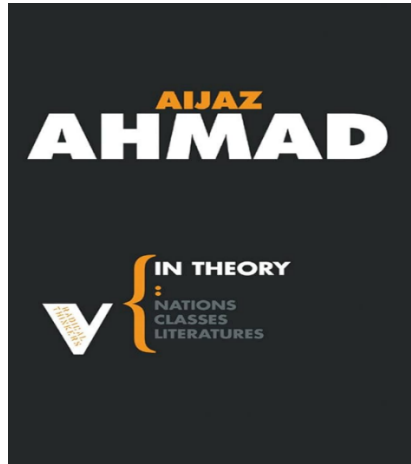
Sonuç olarak, Aijaz Ahmad'ın edebiyat teorisine katkıları, çağdaş düşünce ve eleştirinin önemli dönemeçlerinden birini oluşturmaktadır. Ahmad'ın, sömürgecilik ve emperyalizm karşıtı duruşu, teorik çalışmalarında merkezi bir konumda yer almış; bu konular etrafında özgün/ kapsamlı argümanlar geliştirmiştir. Postyapısalcılık ve postmodernist tarih anlayışlarına getirdiği eleştiriler, bu alanlarda süregelen tartışmalara yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Özellikle “Teoride Sınıf, Ulus, Edebiyat” adlı eseri, hem metropol Batı’da hem de Üçüncü Dünya ülkelerinde geniş yankı uyandırmış, bu alanlarda yapılan çalışmalara önemli bir referans noktası olmuştur. Ahmad'ın eserleri, Üçüncü Dünya edebiyatı ve kültürlerini homojenleştirme eğilimlerine karşı çıkarak, bu alanlardaki çeşitliliği/ özgünlüğü vurgulamıştır. Sömürgeci söylem teorisine yönelik eleştirileri, bu teorinin eksiklerini ve sınırlarını gözler önüne sererek, daha eleştirel ya da kapsayıcı bir bakış açısının gelişmesine katkıda bulunmuştur. Fredric Jameson, Edward Said ve Subaltern Studies gibi önemli figürlere yönelik eleştirileri ise, bu düşünürlerin çalışmalarını yeniden değerlendirme, eleştirel bir süzgeçten geçirme fırsatı sunmuştur. Aijaz Ahmad'ın kültürel eleştiri alanındaki çalışmaları, edebiyat teorisinin sınırlarını genişletmiş ve bu alanda yeni ufuklar açmıştır. Onun teorik yaklaşımları, sadece akademik çevrelerde değil, aynı zamanda daha geniş entelektüel ve kültürel alanlarda da derin bir etki yaratmıştır. Ahmad'ın mirası, edebiyat teorisinin dinamik ve sürekli değişen bir disiplin olduğunu hatırlatarak, gelecekteki araştırmalara ilham kaynağı olmaya devam edecektir.

#### Kaynakça | References

- Ahmad, Aijaz. (1995). “The politics of literary postcoloniality”. *Race & Class*, 36(3), 1-20.
- Ahmad, Aijaz. (1994). *In theory: Classes, nations, literatures*. New York: Verso.
- Ahmad, Aijaz. (1997). “Post colonial theory and the ‘post’ condition”. *Socialist Register*, No: 33.
- Masood, Raja. (2019). “What is Postcolonial Studies?”. *Postcolonial Space*. Masood Raja. Retrieved 16 July 2019. <https://postcolonial.net/2019/04/what-is-postcolonial-studies/> Erişim Tarihi: (03.10.2023).
- Lützel, Paul Michael. (2001). “From Postmodernism to Postcolonialism: On the Interrelation of the Discourses”. <https://www.inst.at/trans/11Nr/luetzeler11.htm> Erişim Tarihi: (03.10.2023).
- Sarkar, Sumit. (1997). *Writing Social History*. Oxford India. pp. 82–108.
- Shafranskaya, Eleonora Fedorovna. (2019). “Kolonyal’naya i postkolonyal’naya literatura: terminologiya i soderzhaniye”. *Filologiya i kul’tura*. Vyp. 1 (55). s. 203–211.
- Samantrai, Ranu. (1994). “In Theory: Classes, Nations, Literatures by Aijaz Ahmad (review)”. *L’Esprit Créateur*. Johns Hopkins University Press Volume 34, Number 2, Summer 1994. (pp. 118-119). 10.1353/esp.1994.0034.
- Chowdhury, Kanishka. (1993). “Reviewed Work(s): In Theory: Classes, Nations, Literatures by Aijaz Ahmad; The Rhetoric of English India by Sara Suleri”. *Modern Fiction Studies*, Vol. 39, No. 1, Fiction of the Indian Subcontinent (Spring), pp. 206-211.
- Brennan, Tim. (1994). “Aijaz Ahmad, In Theory: Classes, Nations, Literatures”. <https://www.taylorfrancis.com/> Erişim Tarihi: (03.10.2023).
- Majeed, J. (1994). “In Theory. Classes, Nations, Literatures”. By Aijaz Ahmad Verso: London 1992. Pp. x, 358. *Modern Asian Studies*, 28(1), 217-221. doi:10.1017/S0026749X0001177X.

- Arsh, K. S. (2019). "Book Review: 'In Theory: Classes, Nations, Literatures' Examines the Political Impetuses Of Literature". <https://www.youthkiawaaz.com/2019/08/in-theory-nations-classes-literatures-book-review/> Erişim Tarihi: (03.10.2023).
- Schwab, Gabriele. (2022). "Remembering Aijaz Ahmad". UCI Chancellor's Professor transformed the field of critical theory. <https://www.humanities.uci.edu/news/remembering-aijaz-ahmad> Erişim Tarihi: (03.10.2023).
- Ahmad, Aijaz. (1999). *A World To Win: Essays on the Communist Manifesto*. New Delhi: LeftWord Books.
- Ahmad, Aijaz. (2001). *Lineages of the Present: Ideological and Political Genealogies of Contemporary South Asia*, New York: Verso.
- Ahmad, Aijaz. (2002). *On Communalism and Globalization: Offensives of the Far Right* New Delhi: Three Essays Collective.
- Ahmad, Aijaz. (2004). *Iraq, Afghanistan and the Imperialism of Our Time*. New Delhi: LeftWord Books.
- Ahmad, Aijaz. (2007). *In Our Time: Empire, Politics, Culture*. New York: Verso.
- Ahmad, Aijaz. (2022). Swarajbir, Tribune Haberleri. "Aijaz Ahmad ve Düşünce Tarzımız". Tribune Hindistan Haber Servisi. [Tribuneindia News Service] <https://www.punjabitribuneonline.com/news/comment/ejaz-ahmad-and-our-way-of-thinking-144082/> Erişim Tarihi: (03.10.2023).
- Deshpande, Sudhanva. (2020). "Of Hope and Melancholy: Aijaz Ahmad (1941-2022)". <https://mayday.leftword.com/blog/post/of-hope-and-melancholy-aijaz-ahmad-1941/>Erişim Tarihi: (03.10.2023).

EKLER

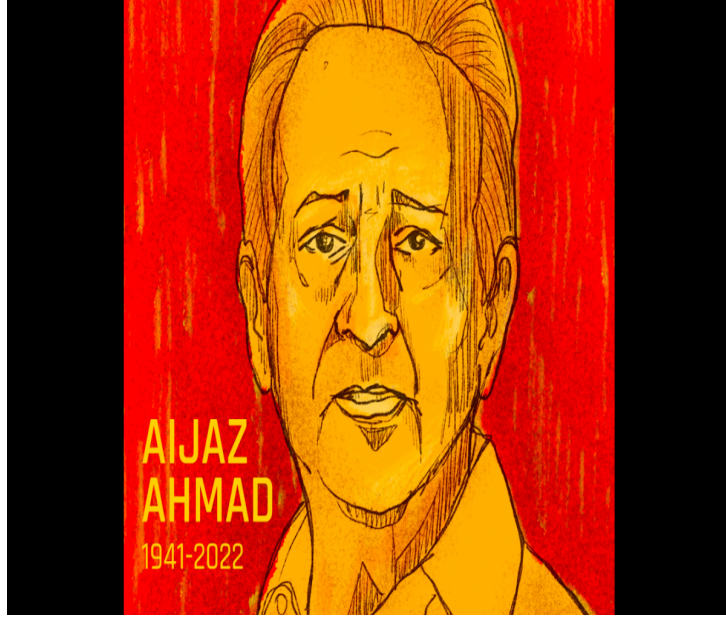


In Theory: Classes, Nations, Literatures. 1992. Kaynak: <https://m.media-amazon.com/images.jpg>  
Erişim Tarihi (03.10.2023).



Resim: Sudhanva Deshpande, Moloyashree Hashmi, Aijaz Ahmad ve Vijay Prashad, birkaç yıl önce *İnsani Hiçbir Şey Bana Yabancı Değildir* (LeftWord, 2020) röportajını yaparken son kişisel toplantılarında. Kaynak: <https://mayday.leftword.com/blog/post/of-hope-and-melancholy-aijaz-ahmad-1941/> Erişim Tarihi (03.10.2023).





Aijaz Ahmad, Kaynak: <https://www.newsclick.in/sites/> Erişim Tarihi (03.10.2023).

## Dilin Anlam Dünyası: Alegori, Metafor, Mecaz ve Benzetme *Semantic Depth in Language: Allegory, Metaphor, Trope and Simile*

**Selin Güleröglü<sup>1\*</sup>**

<sup>1</sup> Doktorant, Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı, Denizli/Türkiye | <https://ror.org/01etz1309>, <https://orcid.org/0000-0002-5057-6935>, sguleroglu15@posta.pau.edu.tr

PhD Student, Pamukkale University, Institution of Social Sciences, Department of Philosophy, Denizli/Türkiye, | <https://ror.org/01etz1309>, <https://orcid.org/0000-0002-5057-6935>, sguleroglu15@posta.pau.edu.tr

\* Corresponding author

### Araştırma Makalesi

#### Süreç

Geliş Tarihi: 28.02.2024

Kabul Tarihi: 11.04.2024

Yayın Tarihi: 30.06.2024

#### Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

#### Değerlendirme

Ön İnceleme: İç hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

#### Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

#### Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Selin Güleröglü

#### Etik Bildirim

[turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

#### Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

#### Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

#### Yayıncı

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

#### Atf

Güleröglü, S. (2024). Dilin anlam dünyası: alegori, metafor, mecaz ve benzetme. *Turkish Academic Research Review*, 9/2, 164-187, <https://doi.org/10.30622/tarr.1444572>

### Öz

Alegori, mecaz, metafor ve benzetme kavramları birbirine yakın işlevler üstlendiği için karıştırılmaktadır. Dili daha etkili ve yerinde kullanım için söz konusu kavramların ince anlam ayrımlarının ortaya konması gerekir. Bu da ayrıntılı bir analizle mümkün olur. Bu kavramların benzerlik ve farklılıklarının daha iyi anlaşılması için onları birbiri ile karşılaştırmalı olarak da incelemek lazımdır. Böylece onların her birinin mahiyeti tanımlanıp ne oldukları veya ne olmadıkları ifade edilebilir. Ancak herhangi bir kavramı tanımlamak için onu diğer bütün kavramlardan ayırmaya çalışmak sonsuza dek sürebilir. Bundan dolayı bir kavramı, ona yakın kavramlardan ayırmak daha hızlı ve doğru sonuçlar verecektir. Bu bağlamda makalemizin konusu olan kavramlara ilişkin şunlar söylenebilir: Alegori, bir edebi tür olarak soyut kavramları semboller aracılığıyla temsil etme pratiğini ifade eder. Genellikle, bir anlatının yüzeyinde görülen olayların ötesinde derin anlamlar taşır ve sembolizm yoluyla soyut kavramları anlamlandırır. Alegori, belirli bir mesajı sembollerle ileterek okuyucuyu düşündürmeyi amaçlar. Bunu, daha çok bir hikâye aracılığıyla yapmaktadır. Mecaz ise bir kelimenin ya da ifadenin gerçek anlamının dışında kullanılmasıdır. Mecaz, anlatıma güzellik katar ve dilin esnekliğini artırır. Örneğin, “gözleri deniz gibi” ifadesinde gözler gerçekten bir deniz değildir, ancak bu mecazi ifade gözlerin maviliğinin güzelliğini vurgular. Metafor, bir şeyin başka bir şeyle benzetilmesi anlamına gelir. Diğer bir deyişle soyut bir figürün somut bir obje vasıtası ile aktarılması olarak ifade edilebilir. Bu edebi figür, karşılaştırma yapmadan, iki varlık arasında benzerlik kurarak anlam oluşturur. Benzetme ise iki farklı varlık arasında benzerlik kurarak anlam oluşturan bir başka edebi figürdür. Bu edebi kavramların sanatsal kullanımı, yazarlara derinlik katma ve okuyucunun duygusal bağ kurmasına olanak tanır. Sanatçılar, dilin bu yaratıcı araçlarını ustalıkla kullanarak eserlerine zenginlik katar ve okuyucularıyla etkileşim kurar. Bu nedenle, alegori, mecaz, metafor ve benzetme gibi kavramların mahiyetlerini anlamak, edebi eserlerin daha derin bir düzeyde değerlendirilmesini sağlar. Elbette bu kavramların dilde, sanatta ve edebiyattaki etkisine değinmeden önce, onların mahiyeti ve niteliğine ilişkin de bir şeyler söylemek gerekir. Çünkü söz konusu kavramlar, her ne kadar birbiri ile benzer nitelikte olsalar da temelde aralarında küçük farkların olduğu kavramlardır. Bir şeyin, başka bir şey üzerindeki etkisine değinmek için ise öncelikle onun/onların temelde ne olduğuna ve ne olmadığına dair bir soruşturma yapmak gerekir. Bunun sebebi kafa karışıklığını ortadan kaldırmak ve kavramların analizini iyi bir şekilde yapabilmektir. Bu bağlamda çalışmamızda ilk olarak alegori, mecaz, benzetme ve metafor kavramlarının niteliği, aralarındaki benzerlikler, farklılıklar ve ayırıcı özelliklerine değinilecek, sonrasında ise elde edilen verilerle bu kavramlara ilişkin bizim kanaatimizin ne olduğu ifade edildikten sonra onların sanatta ve edebiyatta nasıl ortaya çıktığı üzerinde durularak makalemiz sonuçlandırılacaktır. Sanatta ve edebiyatta, söz konusu kavramların ortaya çıkış biçimlerine değinmek, onların niteliğine ilişkin daha kapsamlı bir kavrayış biçimini bizlere sunacaktır. Sonuç olarak bu makalede, alegori, mecaz, metafor ve benzetme gibi edebi kavramların aralarındaki nüanslara odaklanarak, söz konusu kavramların sanatsal kullanımına dair bir inceleme yapılacaktır. Amaç, bu kavramların yakın anlamli olmasından dolayı birbiri ile karıştırılmasına neden olan sebeplere değinmek ve bu kavramların aralarındaki nüanslara yer vererek kavramsal bir analiz sunmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, Alegori, Mecaz, Metafor, Benzetme

## Research Article

### History

Received: 28.02.2024

Accepted: 11.04.2024

Date Published: 30.06.2024

### Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

### Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board), Double anonymized-Two external.

### Copyright & License

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

### Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Selin Güleroglu

### Complaints

[turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

### Conflicts of Interest

The author(s) has no conflict of interest to declare.

### Grant Support

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

### Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

### Cite as

Güleroglu, S. (2024). *Semantic depth in language: allegory, metaphor, trope and simile*. *Turkish Academic Research Review*, 9/2, 164-187, <https://doi.org/10.30622/tarr.1444572>

## Abstract

Allegory, metaphor, trope, and simile are concepts often used interchangeably and confused with each other. In order to achieve more effective and precise language use, it is necessary to elucidate the subtle distinctions between the aforementioned concepts through detailed analysis. This can be accomplished by comparing their similarities and differences. Consequently, each concept's essence can be delineated, clarifying what they are and what they are not. The process of attempting to define a concept by separating it from all other concepts might be an endless endeavor. Nevertheless, isolating an idea from closely associated concepts will produce quicker and more precise outcomes. Therefore, after making some definitions and deductions about these concepts, it would be appropriate to discuss how they manifest themselves in fields such as art and literature. In this context, the following can be said regarding the subject: Allegory refers to the practice of representing abstract concepts through symbols as a literary genre. It often carries deeper meanings beyond the events depicted on the surface and interprets abstract concepts through symbolism. Allegory aims to provoke thought by conveying a specific message through symbols, often employing a narrative to do so. Trope is the use of a word or phrase in a way that is different from its literal meaning. Trope adds beauty to expression and enhances the flexibility of language. For example, in the expression "her eyes were like the sea," the eyes are not literally a sea, but this metaphorical expression emphasizes the beauty of their blueness. Metaphor means the analogy of one thing with another. In other words, it can be expressed as the transfer of an abstract figure through a concrete object. This literary use creates meaning by establishing similarity between two entities without making a direct comparison. Simile, on the other hand, is another literary figure that creates meaning by establishing similarity between two different entities. The artistic use of these literary concepts allows authors to add depth to their work and engage with readers emotionally. Artists skillfully employ these creative tools of language to enrich their works and interact with their audience. Therefore, understanding the meanings of allegory, metaphor, trope and simile facilitates a deeper evaluation of literary works. Before discussing their impact on language, art, and literature, it's necessary to say something about their nature and qualities because although these concepts are similar, they have subtle differences. To address the influence of these concepts on language, art, and literature, it's essential to first investigate what they are and what they are not. This is necessary to eliminate confusion and conduct a thorough analysis of the concepts. In this article, an examination of the nuances between allegory, metaphor, trope and simile will be presented, focusing on their artistic usage. The aim is to address the reasons enabling the confusion between these concepts due to their close synonyms and to provide a conceptual analysis by emphasizing the nuances between these concepts.

**Keywords:** Philosophy, Allegory, Trope, Metaphor, Simile

## Giriş

Dil, duygu ve düşüncelerimizi ifade etmek için kullanılan bir araçtır. Yaşanılan anılar, eylemler, amaçlar yahut ruh halleri de dil olgusuyla aktarılır. Dil, tüm bunların taşıyıcısı niteliğindedir. Ancak her dilde, o dili kullanan bireylerin tasavvurlarını taşıyan bir unsur vardır ve duygu ve düşüncelerin iletilebilmesi için bu unsur fevkalade önemlidir. Bu unsur ise kavramdır. Bu yüzden kavramlarla konuşmak gerekir. Çünkü kavramlar olmadan dilin anlam taşıyıcılığından söz edilemez. Bu nedenle dilsel analiz çalışmalarında özellikle mantıkçıların kavrama büyük önem verdiklerini ve analizlerine kavramı tanımlamakla başladıklarını görmekteyiz. Bu doğrultuda kavramın niteliği ve işlevine dair tanım yapmak gerekir. “Kavram bir objenin zihindeki tasavvurudur.” (Öner, 1986: 16) Başka bir deyişle kavram, bir şeyin zihindeki tasarımı, nesnelere ya da olayların ortak özelliklerini kapsayan ve bir ortak ad altında toplayan genel tasarımlar olarak tanımlanabilir. (Çüçen, 2013: 383) Kavramlar, genel ve kapsayıcıdır. Bir kavram, objenin şu veya bu niteliğinden ziyade, genel bir fikir olarak karşımıza çıkar. Örneğin; at kavramı ele alındığında, atın şu veya bu niteliği değil, bütün atlar kastedilmektedir. Belli bir atın rengi, şekli ve duruşunun onu tıpkı görür gibi zihinde canlandırılması at hayalidir. At kavramı ise genel bir fikir olarak karşımıza çıkarak hayalden ayrılır. (Öner, 1986: 18) Dolayısıyla gerek hayal gerekse kavram bir ide, bir fikir, bir tasarım biçimi olmakla beraber, her ikisi zihinsel bir olgu oldukları halde, zihinde oluşum biçimleri ve ardından, karşılık geldikleri şeyle bağlantıları aynı değildir.

Fikirlerin, tasarımların doğru ve net bir şekilde ifade edilmesi için doğru kavramların kullanılması gerekir. Bunun için de kavram analizi yapılmalıdır. Böyle bir analiz, zihnin yaratıcı etkinliğini gözler önüne sermekle birlikte, adım adım ilerleyen bir etkinlik olarak gerçekleşir. Bu etkinlik, zihnin kendiliğindenliğine dayanır. Dolayısıyla bu, bizi hiçbir dilsel ifadenin basitçe bir dile gelme olmadığı sonucuna götürür. Kavramların oluşumu, dile gelişi ve dilsel bir ifadede yer alışı üzerinde düşünüldüğünde derinlemesine bir analiz yapılmış olur. Deleuze, bu konuda şöyle söylemektedir: “Bir filozof kavramlarını elden geçirmekten, hatta onları değiştirmekten vazgeçmez; kimi zaman, büyüüp yeni bir yoğunlaşma üretmek, bazı bileştiriciler katıp, bazılarını çıkarmak için, ufak bir ayrıntı bile yeter.” (Deleuze & Guattari, 2001: 28) Kimi filozof, bir kavramı ifade ederken kendi anlam boyutu özelinde o kavramı dilsel bir ifadeye döker, bazıları ise yine bunu kendi ölçüsünde dile getirir. Bu durum, kavramların ifade edilmesinde, farklı kullanım biçimlerini gözler önüne serer. Bu da demektir ki aynı kavram, kendi anlamını farklı dilsel ifadeler vasıtasıyla yansıtır.

Kavramlar her zihinde aynı gelişmişlik düzeyini göstermez. Bu bağlamda onlar, büyüüp gelişerek olgunlaşırlar ve adeta bir düşünme etkinliği olarak karşımıza çıkarlar. Bu da tam mânâsıyla felsefi bir etkinliktir. Dolayısıyla yapılması gereken, kavramlar arasındaki anlam farklılıklarını apaçık bir şekilde ortaya koymak ve makalemizin konusu olan alegori, metafor, benzetme ve mecaz kavramları arasındaki nüansları irdeleyerek onları değerlendirmektir.

Peki kavramlar arasındaki ince anlam ayrımlarını ortaya koymanın mahiyeti nedir? Kavramların kapsamı ve içeriği açık bir şekilde nasıl belirlenir? Kavramlar üzerine düşünmenin gerekli dayanakları nedir? Benzer olduğunu düşündüğümüz kavramların farklılıklarını anlamamanın ölçüsü nedir? Bu ve benzeri soruları cevaplayabilmek için kavramları çeşitli ayrımlara tabi tutarak işe başlamak gerekir. Kavramları ilk başta iki kategoriye ayırmak mümkündür: Nesne kavramları ve soyut kavramlar.

Kavramların ontolojik boyutu onların doğrudan dış dünyada olan varlığına dayanmaktadır. Bunlar, soyut da somut da olabilir. “Ontolojik olarak kendi başına varolan, başka şeylerden ayrı duran her şey, somuttur. Yine ontolojik bakımdan bağımsız olamayan, yani yalnızca düşünme süreci içerisinde soyutlama ile farkına

varılan şey soyuttur.” (Özlem, 2004: 70) “Eğer kavram, bir nesneye veya bir varlığa delâlet ediyorsa somuttur. İnsan, filozof, beyaz... gibi. Eğer kavram, bir oluş tarzını ifade ediyorsa soyuttur, insanlık, beyazlık gibi.” (Öner, 1986: 18) Çünkü insan veya filozof, dış dünyada şu diye gösterebileceğim nesnelere topluluğudur. İnsanlık ve beyazlık ise ancak olgusal dünyadaki unsurlar aracılığıyla elde edilen ve izlenimler vasıtasıyla oluşan genel fikirlerdir. Aslında burada kavramların daha çok ontolojik boyutuna işaret edilir; ancak kavramların epistemolojik boyutu da vardır.

Kavramların epistemolojik boyutu ise onların bilgi taşıyıcı özelliğe sahip olmalarıdır. Örneğin at kavramı; dış dünyadaki ata işaret etmesi bakımından ontolojik, at ile ilgili bir tasarım oluşturması ve at hakkında bir kavrayış oluşturmayı sağlaması bakımından epistemolojiktir. Bu çalışmamızda ele alacağımız kavramlar, daha çok epistemolojik perspektifi yansıtmaktadır.

Nesne kavramları ve soyut kavramlara geri dönecek olursak nesne kavramlarının ontolojik boyutu temsil ettiği ve somut içerikli olduğu söylenebilir. Onlar, olgusal dünyada orada olan ve doğrudan deneyimlediğimiz objelerdir. Bu objelerin zihnimize karşılık bulması zor değildir. Çünkü dış dünyada hali hazırda kendini doğrudan gösteren bir nesne mevcuttur.

Soyut kavramlar söz konusu olduğunda ise nesnelere zihnimize karşılık bulması o kadar da kolay ve açık değildir. Çünkü olgusal dünyada “Bu bir kalemdir.” diye doğrudan işaret edebileceğim bir nesne yoktur. Artık nesne, salt zihinsel bir içerik kazanmıştır. “Soyut kavramlar, somut nesnelere dair deneyimlerin ve kavrayışların ileriki analiziyle elde edilir.” (Coşkun, 2023: 361) İleriki analiz, diğer bir deyişle somuta dair olan deneyimlerin gelişmiş hali olarak değerlendirilebilir. Çünkü soyut bir kavram ve onun ifadesi, zaman ve süreç ile birlikte gelişir, değerlendirilir. Bu analiz ve değerlendirme süreci, soyut kavram her ne ise onun deneyimlerle ilişkilendirilmiş hali olarak ortaya çıkar.

Soyut kavramların kullanımı daha çok süreç bağlamında gerçekleşir. Süreci veya olguyu anlatan kavramlar, soyut içeriklerdir. Örneğin; insan, olgusal dünyada doğrudan karşılığını bulabileceğim somut bir nesne iken insanlık kavramı, bunun tam aksini ifade eder. İnsanlık kavramının kendisine doğrudan ulaşamaz. Fakat insanlık ve buna benzer birçok soyut içerikli kavram, süreç içerisinde ortaya çıkar. Süreçten kastedilen, doğrudan algılayamadığımız -insanlık vb.- kavramların deneyim ve yaşantı içerisinde içerik kazanmasıdır. İnsan, deneyimleri ve izlenimleri vasıtasıyla bir şeyleri anlamlandırır. Anlamlandırma ise süreç içerisinde vuku bulur. Çünkü soyut içerik, doğrudan zihne yerleşmiş ve süreçten bağımsız bir içerik değildir. Dolayısıyla onun oluşması ve zihinde yer bulması için yaşantı ve deneyim gerekmektedir. Elbette burada olgusal olandan salt bir kopuş yoktur. Bunun nedeni, soyut içeriklerin duyusal olan vasıtasıyla deneyimlenmesi ve anlamlandırılmasıdır. Bu bağlamda soyut içerik, olgusal olana ihtiyaç duymaktadır. Çünkü soyut içerikler doğrudan orada değildir. Kavramlar da önümüzde hazır ve bize dış dünyadan armağan edilen şeyler olmadığına ve insan eseri şeyler olduğuna göre onların nasıl oluştuğu sorusuna bir cevap bulmamız gerekir. Bu, hem kavramları daha iyi anlamamızı hem de ele alacağımız kavramların anlam boyutlarını, sınırlarını daha iyi kavramamızı sağlayacaktır. Bunu daha iyi kavrayabilmek ise felsefe tarihine geri dönmeyi gerektirir.

### 1.Kavramların Oluşumu ve Dil

Kavramların somut ve soyut olarak ikiye ayrıldığını biliyoruz. Ancak bu ayrımın ötesinde hem somut hem de soyut kavramlar için ortak olan bir şey vardır. O da kavramların türü ne olursa olsun, onların konumlandığı yerin zihin dünyası olmasıdır. Doğrudan orada olan bir kalem de insanlık kavramının kendisi de

birer tasavvurdur. Bu tasavvurların niteliğini daha iyi anlamak için ise Aristoteles'in ve 20. yy. filozofu Ernst Cassirer'in kavram teorilerine değinmek yerinde olacaktır.

Aristoteles'e göre şeyler, bütüncül olan ve tek olan olmak üzere ikiye ayrılır. Tabiatı birçok konu hakkında tasdik edilmiş olanı bütüncül, böyle olmayana da tek olarak adlandırır. Örneğin; insan bütüncül iken Kallias tek bir terimdir. (Aristoteles, 1996: 11-12) Bu bağlamda Aristoteles, bütüne ulaşmak için tek olanı başlangıç noktası olarak temel alır. Diğer bir deyişle bu, soyutlama olarak da adlandırılır. Soyutlama, farklı cinsten olanların aynı cinsten olanlardan ayrılıp dışlanmasıyla elde edilmektedir. Kallias özelinde düşünüldüğünde; Kallias ve Kallias gibi aynı türden olanlarda ortak olan birçok konu tasdik edilir. Böylelikle Aristoteles'in deyişimiyle tek olandan hareketle bütüncül olana ulaşılmıştır ve o şey, genel bir tasarım olması hasebiyle tek bir ad altında toplanmıştır. O da insan kavramıdır. Böylelikle ortak olan unsurlar diğerlerinden ayrıştırılarak ve analiz edilerek bir senteze ulaşılmış ve genel bir kavram olan insan kavramı açığa çıkmıştır. Bu doğrultuda Aristoteles'in soyutlaması özelden genele doğru giden ve tümevarıma dayalı bir kavram teorisidir. Onun kavram teorisi elbette makul görünmektedir. Ancak kavramlar yalnızca nesne dünyası ile sınırlı değildir. İşte Cassirer, Aristoteles'in kavram teorisinin bu kısmına bir eleştiri getirmektedir. Çünkü ona göre insan dünyasına ilişkin kavramlar da vardır. Bunlar soyut içeriklidir ve nesne dünyasını aşmaktadırlar. Kavramların oluşumunu daha iyi anlayabilmek için ise nesne dünyası ile sınırlı kalmadan soyut kavramları da düşünmek gerekir. Bu noktada soyut kavramların oluşumunun mahiyeti üzerinde de durulmalıdır.

Cassirer'e göre "Kavram, mutlak gerçeklikten bir ölçüde uzaklaşmış ve solmuş bir şey, kendi başına varolan bir kopya değildir." (Cassirer, 2018: 393) Dolayısıyla zihinsel tasavvurlar olarak kabul edilen kavramlar, ontolojik olandan kopmuş olarak düşünülmemelidir. Aksine onlar, ontolojik olandan pay alarak oluşurlar ve ontolojik olan vasıtasıyla anlamlandırılırlar. Kavram, bu anlamda salt bir kopya olmanın ötesinde, reel dünya ile olan bağlantısını koparmadan oluşan zihinsel tasavvurdur. Diğer bir deyişle zihinsel tasavvurların oluşumu, adeta unsurların temaşa edilmesi ile açığa çıkar. "Kavram, temaşa edilen temel unsurları özetler; bu unsurlara bağlıdır ve onları birbiriyle ilişkilendirir." (Cassirer, 2018: 397) Bu ilişkilendirme ontolojik olandan elde edilen deneyimler ve izlenimler aracılığıyla ortaya çıkar. Söz konusu deneyim ve izlenimler, soyut kavramların oluşumunu mümkün kılar. Daha doğrusu soyut kavramların oluşumu, nesne dünyasında temaşa edilen unsurların özeti niteliğindedir. Böylelikle deneyimler, ilişkilendirdiklerini tek bir tasarım altında toplamıştır. O da genel tanımı ile kavram, özel tanımı ile soyut kavram olarak kendini serimler.

Cassirer Aristoteles'ten farklı olarak kavram oluşumu konusunda seçme ilkesinin önemini vurgular. Soyutlama teorisinde ortak olan cinsler alınır diğerleri ise dışlanır. (Köktürk, 2014: 263) Fakat böyle bir teori ile nesne dünyasının ötesine geçmek mümkün değildir. Oysa insan bilinci, yaşamı boyunca sayısız izlenimler edinir ve bunları anlamlandırır, ilişkilendirir. "Bilinç nesne duyumlamalarından aldığı etkileri basılı olarak kabul edip, onlar arasında kimilerini ayırarak temel nitelik olarak gördüklerinden kavram oluşturmaz; tersine dıştan gelen bu etkilerden anlamlı bulduklarını seçer." (Köktürk, 2014: 263) Bilinçte konumlanan temaşa unsurları, bilincin anlamlı olarak seçtiklerinin kendisidir. "Kavram, empirik nitelikli tek tek verilerin katılığını aşmaya, bu katılığı bir kesintisizlik, bir zaman ve mekân kesintisizliği içinde birleştirmeye çalışır." (Cassirer, 2018: 394-395) Artık bilgi verici bir nitelik, salt bir ismin ötesinde, tüm zamanlara ve mekânlara yayılmıştır. Diğer bir deyişle anlamlı olarak seçilenler, bir tasarım adı altında toplanırlar ve yaşantı boyunca temaşa edilen ve ilişkilendirilen her öge, bir içerik kazanarak bütün zamanlara ve mekânlara sirayet eder. Elbette burada şöyle bir soru sorulmalıdır: Cassirer özelinde düşünüldüğünde; soyut nitelikli kavramlar üzerinde de tefekkür edilmelidir. Fakat soyut



nitelikli kavramların ifade biçimi ve aktarımı nasıl olacaktır? Diğer bir deyişle dil, somut nesnelere ile sınırlı kalındığında kendisine ihtiyaç duyulmayan bir olgu olarak kabul edilebilse de soyut kavramlar için de aynı kabul söz konusu olacak mıdır?

Somut kavramlar, ontolojik olanla sınırlı olduğu ve doğrudan orada olan tasavvurlar olarak tanımlandığı için, onların aktarımı konusunda dil olmazsa olmaz bir olgu değildir. Somut kavramların karşılığı dış dünyada doğrudan işaret edilebildiğinden, dilsel ifade olmaksızın yalnızca duyar aracılığıyla gösterilebilir, aktarılabilir. “Şu masa” diye kastedilen, salt bir el-kol işaretine bağlıdır. Dolayısıyla burada dile dökülmüş bir ifade, zorunlu değildir. Ancak soyut kavramlar özelinde düşünüldüğünde duyuları aşan ve nesne dünyasının sınırları dışında kalan tasavvurlar söz konusudur. Bu bağlamda onların aktarımı için dil, gerekli bir unsur olarak kabul edilmelidir. Çünkü soyut kavramlar -iyilik, kötülük, adalet, insanlık gibi- sadece “örnekleri” dış dünyada gösterilebilen fakat kendisi doğrudan deneyimlenemeyen kavramlardır. Sonuç olarak “İnsanlık nedir?” ya da “İyilik nedir?” sorusuna, ancak dil aracılığıyla cevap verilebilir. Çünkü dil, tüm bu deneyimleri, ilişkilendirmeleri, anlamlandırmaları aktaran bir olgudur. Bundan dolayı dil ve kavramlar arasında sıkı bir ilişkinin olduğu ifade edilebilir.

Cassirerci perspektiften değerlendirildiğinde bilincin birtakım deneyimleri anlamlandırması ve ilişkilendirmesi sonucunda soyut kavramların oluşumunun ortaya çıktığı ifade edilebilir. Bunun yanında, soyut kavramların somut nesnelere dair deneyimler ve kavrayışların ileriki analiziyle elde edilmesi, her ikisinin de birbiri ile olan bağlılığını gösterir. Dolayısıyla soyutu elde etmek, somuttan pay almayı da gerektirmektedir.

Cassirer’in kavram teorisi sayesinde gerçekten de yaşamımız boyunca izlenimlerimiz vasıtasıyla bir şeyleri anlamlandırdığımızın farkına varırız. Cassirer ciddi anlamda Aristoteles’in kavram teorisini dönüştürmüştür. Bu dönüşüm; insanı, kültürü, anlamı ve daha sayabileceğimiz birçok niteliği içine alır. Dolayısıyla Cassirer, içinde yaşadığımız dünyada sadece somut nesnelere olmadığına vurgu yapmış ve bakış biçimimizin somuttan soyuta evrilmesine olanak sağlamıştır. Bu bakış biçimi sayesinde tasavvurlar, duygu, düşünce ve deneyimler, dil aracılığıyla aktarılır. Bu bağlamda dil, kavramlar sayesinde açığa çıkan bir olgu olarak değerlendirilebilir.

## 2. Duygu ve Düşünce Aktarım Aracı Olarak Dil

Dil, düşünce olarak adlandırdığımız zihinsel ürünlerin, sözlü olarak ifade edilerek diğerlerine aktarılan bir bileşeni olarak tanımlanabilir. Dil; bu anlamda duyguları, niyetleri, dilekleri aktarımda işe yarayan bir olgudur. Bu olgu, düşüncelerimizin adeta taşıyıcısıdır. Sahip olunan düşüncelerin vücut bulması, dilin varlığına olan bir borçluluktur. “Bireylerin sahip oldukları duygu ve düşünceler dil ile vücut bulur, görüncüye çıkar.” (Göçer, 2012: 53) Bu bağlamda dil, artık zihnin bir dışa vurumu haline gelmektedir.

Düşüncelerin dil olgusuyla taşınması işlemi, onların birbirini tamamlaması olarak düşünülebilir. “Dil ve düşüncenin birbirini tamamlaması, insanın var oluşunu bilinçli bir şekilde sürdürmesi için gereklidir.” (Temiz ve Bayraktar, 2023: 11) Çünkü birinin eksikliği, bu iki kavramın bütünselliğine zarar verecek ve onun temelini sarsacaktır. Bu nedenle Perry, konuşma ve düşünmenin birbirleri ile yakından ilişkili olduğunu ifade eder. (Perry, 1928: 211) Dil ve düşüncenin birbirini tamamlamasının yanında, onun bilinçli bir şekilde sürdürülmesi de gerekir. Bunun anlamı, dil ve düşünce arasında bir ahenk kuşağının bulunması ve bu kuşağın dili adeta ritmik bir düzende sıralamasıdır.

Söz konusu ahenk kuşağı, dilin oluşumunda başka öğeleri de içermektedir. Bunlardan biri kültürdür. Dil, her ne kadar düşünce ile bir uyum içerisinde açığa çıksa da onun kültürden bağımsız olduğu

düşünülmemelidir. Belki de kültür, bu iki unsur arasındaki -dil ve düşünce- yapının en temel dayanağıdır. Çünkü kültür hem düşünce dünyasını hem de onun doğrudan dile yansıyış biçimini etkileyebilir. Kültür, kendi içinde birtakım bakış açıları ve değerlerle örülmüştür. Dolayısıyla dil, kültür ve düşünce arasında bir sıralama yapılsa, onun kültür>düşünce ve dil olarak sıralanması en makul sıralama olarak kabul edilebilir. Bunun sebebi, kültürün ve kültürel kabullerin doğrudan düşünce dünyamızı şekillendiriyor olmasıdır.

Kültür, yaşadığımız toplum içerisinde ortaya çıkan ve bireysel düşüncelerimizden değer yargılarımıza kadar birçok öğeyi şekillendiren bir olgudur. Örneğin; eğitim düzeyi düşük olan bir kültürde kadın ve erkeğe yüklenen roller, toplumsal cinsiyetin doğrudan göstergesidir. Bu gösterge, kadına ve erkeğe belli roller verir ve toplum, kadının çocuk ve ev işleri ile ilgilenmesini, erkeğin ise çalışıp eve para getirmesini onlara toplumsal cinsiyet bağlamında yüklemiştir. Dolayısıyla böyle bir toplumun düşünce biçimi de bu yolda şekillenir ve bu, dilde de kendini serimler. Bu, “kadının yeri evidir” veyahut “yuvayı dışı kuş yapar” sözlerinde de açıkça görülmektedir. Bu anlamda dilde, birçok ulusun dünya görüşlerine kadar bir tahminde bulunulabilir. Lussier de bunu şöyle ifade eder: “Dil, kültürel temsillerin inşası konusunu sürekli olarak yeniden düşünmemize izin vermektedir.” (Lussier, 2011: 35) Çünkü her kültür, kendine özgü bir yapıya sahiptir ve her farklı kültür yapısı, farklı bir dilsel temsiliyeti açığa çıkarır. Bu da her temsiliyetin, o kültür özelinde teker teker incelenmesi gerektiği sonucuna bizleri götürür.

“Dil bir memleket içinden geçen akarsu gibidir. Bir yandan o beldeye hayat verir diğer yandan da yöredeki derelerden, çaylardan beslenerek tüm insanlığın ortak ürünü olan medeniyet ummanına ulaşır, katkı sağlar.” (Göçer, 2012: 53) Bu anlamda dil, doğası gereği hem besleyen hem de beslenen olarak iki farklı niteliğe sahiptir. “Dilin özellikleri algı, düşünme ve muhakeme yönlerini etkilemektedir.” (Gleitman & Papafragou, 2013: 506) Çünkü her dilsel ifade, kendine özgü bir gerçeklikte hayat bulur. Bu ifadelerin muhakemesi ise dilsel ifadenin aktarıldığı dönem, durum, koşullar ve o zamanın düşünme biçimi perspektifinde yorumlanmayı gerektirir. “Dil; bir toplumun sadece iletişimini sağlayan araç olmaktan ziyade, bir ulusun düşünme ve yorumlama zenginliğidir, bağımsızlığıdır.” (Sezer, 2018: 74) Dolayısıyla dilsel ifadelerin kültürel bir tarafının olduğu şüphe götürmez bir gerçektir ve onlar, kasti olandan uzak bir biçimde dış koşulların etkisini kendi içerisinde taşımaktadır. Bu, bir nevi onun doğasında olan bir mevcudiyet durumudur.

Dil, kültür dünyasının ve salt düşüncelerin taşıyıcısı olmasının yanında daha da öteye götürülebilir. Bu, dillerin edebi eserlerde de ortaya çıkması ve içselleştirilmesi olarak ifade edilebilir. “Dilin tanınması, öğrenilmesi, o dille ilgili eserlerin okunarak içselleştirilmesi ve en önemlisi sosyal yaşamda bir iletişim aracı olarak kullanılması çok önemlidir.” (Göçer, 2012: 55) Edebi eserlerde kullanılan dil, sosyal hayatta kullanılmasına alışık olunan dilin adeta dönüşüm geçirmiş halidir. Dil, burada bir etkileşim aracı haline gelmiş ve kendi içinde birtakım figürler sergilemeye başlamıştır. Dil, kendi koreografisini kurmuştur. Bu da onun zengin bir yapısı olduğu anlamına gelir.

Dilin kendi figürlerini tasarlaması veya cümlelerin adeta oyun oynamaları, buna olanak veren metafor, mecaz, benzetme ya da alegori gibi unsurlar sayesinde gerçekleşmektedir. Bu unsurlar, dilin figüratif kullanımının en temel bileşenleridir. Dilin ritmik hareketinin en temel parçalarıdır. Bu ritmik hareketler birbirleri ile daima etkileşim halindedir. “Dil ve düşünce arasındaki etkileşim, metafor olarak bilinen kelimelerin anlamlarının aktarılmasına yol açar.” (Yağız & Yiğiter, 2007: 238) Demek ki metafor gibi anlamı derinleştiren unsurlar, dil ve düşüncenin etkileşiminin bir sonucudur. Buradan hareketle metaforik dil gibi mecazi nitelikteki dil formları açığa çıkar. “Metaforik dil, soyut ve zor kavramlarımızı somut terimlerle ifade etmemizi sağlar.”

(Yağız & Yiğiter, 2007: 241) Diğer bir deyişle metaforik dil, soyut nitelikte olan ve anlaşılması güç kavramlarımızın ifade edilmesinde hayati bir unsurdur. Bu bağlamda dilin anlam derinleştirici kullanımları üzerinde daha ayrıntılı olarak durmak gerekir.

### 3. Anlam Derinleştirici Dil Kullanımları

Dilde anlam derinliği söz konusu olduğunda, dilin öğeleri aracılığıyla oluşan cümlelerin farklı bir biçimi açığa çıkar. Bunlardan bazıları, makalemizin de konusu olan alegori, metafor, mecaz ve benzetme gibi genellikle birbiri yerine kullandığımız kavramlardır. Bu kavramlar birbiri ile benzer niteliktedir. Ancak dildeki etkilerini daha iyi ayırt edebilmek adına aralarındaki nüanslara değinmek gerekir.

Öncelikli olarak bu kavramların, dilin daha etkili kullanımında ortaya çıktığı ifade edilmelidir. Okuyucuyu düşündürmek ya da sözcükler silsilesi içinde gizlenmiş anlamı buldurmak amaç olabilir. Bu da düşüncelerin farklı biçimlerde ifade bulabileceği anlamına gelmektedir. “Bir anlamda, dil kullanımının düşünce üzerinde güçlü ve spesifik etkileri olduğu açıktır.” (Gleitman & Papafragou, 2005: 634)

Dilin, farklı ifade biçimleri olarak ortaya çıkan metaforik anlamlar, alegorik hikayeler veyahut mecazi söyleyişler ve benzetmeler, dilin içerisinde adeta ritmik bir şekilde ilerleyen yaratıcı bir zihnin ürününe işaret eder. Yaratıcı zihin, bazı mecazların kullanımı ile birlikte, düz dilin ifade biçiminden uzaklaşmış ve anlamı derinlere gömmüştür. Anlam, artık sözcüklerin ardına gizlenmiştir. Bu gizlilik durumu, doğrudan anlam derinliğine işaret eder. Böylesi bir anlam derinliği veyahut mecazi kapsam, oldukça geniş bir yapıya sahiptir. “Mecazi anlamın delalet kapsamı düz dilin delalet kapsamından daha geniş ve zengindir.” (Türker, 2020: 102) Bu bağlamda anlamlar silsilesi, dilde derinliği yaratan unsurlarla iç içe geçmiştir. Onlardan bazılarına değinelim.

#### 3.1. Alegori Nedir?

Alegori, içinde gizli bir anlam taşıyan sembol olarak ifade edilebilir. Alegorik anlatımlarda aktarılan anlam, doğrudan bir anlam değildir. “Alegoride ele alınan konuda elemanlara farklı nitelikler ve semboller verilerek, direkt bir anlatım yerine dolaylı bir anlatım tercih edilir.” (Köksal, 2006: 40) Kökenine dair bir araştırma yapıldığında ise alegorinin Fransızca kökenli bir sözcük olduğu ortaya çıkmaktadır. “*Allégorie*: Söylenen sözden başka anlam kastedecek şekilde konuşmak, söylenen sözden başka anlam çıkaracak şekilde ifade etmek veya yorumlamak” (Peters, 2004: 34) olarak tanımlanabilir. “Alegori, hem edebî üretim veya metin kompozite etme sürecine ilişkin hem de edebî üretimin belirli bir yorum tarzı (allegoresis) anlamında iki birbirini tamamlayıcı işlev olarak felsefe, ahlak, retorik, teoloji ve edebî eleştiride kullanılan köklü bir kavramdır.” (Gündoğdu, 2021: 308) Bu durum, alegorinin ne kadar geniş kapsamlı olduğunu göstermektedir.

Alegori gibi anlam zenginlikleri aracılığıyla, görünen dünyanın ötesine doğru bir yolculuk vuku bulmaktadır. “Alegori, dinleyici ya da izleyiciyi görünüşün ötesine götürecek ve burada yatan gizli anlamı aramaya yöneltecek biçimde kurulmuş bir anlatım tarzıdır.” (Köksal, 2006: 28) Doğası gereği alegori, bizi gizli bir anlam arayışı seyahatine çıkarmaktadır. Alegoriler, gizli anlam arayışına dair bu yolculukta birtakım metaforlar, mecazlar veyahut nitelikler ve semboller kullanabilirler. “Nitelikler ve semboller alegorik anlatımın araçlarıdır.” (Köksal, 2006: 40) Çünkü alegorik anlatım biçimleri, bu bileşenler aracılığıyla meydana gelir.

Alegoriler, soyut ve anlaşılması güç bir düşüncenin niteliğini kolayca indirgeyebilmek için somut dünyaya başvurur. Bu anlamda zihin, yaratıcı bir bileşene dönüşür. Gibbs de bunu “Alegorik düşünce, somutlaşmış yaratıcı yeteneklerimize dayanır.” (Gibbs, 2020: 24) şeklinde ifade eder. Somutlaşmış yaratıcı yetenekler sayesinde artık soyut fikirler silsilesi, adeta kendini dışı vuran sanatsal bir ifadeye dönüşmüştür. Bu, birçok alegorik temada ortaya çıkmaktadır. “Alegorilerin çoğu, soyut insan temaları, özellikle varoluşsal ve

ruhsal mücadelelerle ilgili olanlar hakkında yorum yapmak için somut insan olaylarına atıfta bulunarak çalışır.” (Gibbs, 2020: 21) Örneğin; kaygı gibi insana özgü olan psikolojik bir ruh durumunu, alegorik bir hikâye veya anlatı özelinde aktarmak imkân sınırları dahilindedir. Çünkü bu gibi kavramlar, yalnızca soyut olanı yansıtmakla kalmaz aynı zamanda insan dünyasının hem varoluşsal hem de psikolojik yönüne atıfta bulunur. Bu bağlamda alegori, mecaz, benzetme ya da metafor gibi dil zenginleştirici birçok unsurun somut dünyaya başvurusu, içinde bulunduğumuz reel dünyadan faydalanmak anlamına gelir. Böyle düşünüldüğünde alegorilerin neredeyse her yerde bulunabileceği sonucu açığa çıkar. Gibbs bunu şöyle ifade eder: “Alegori, insanlar sıradan eylemlerini dünyadaki insani varlığımız ve ölümden sonraki manevi yaşamlarımız hakkındaki daha büyük sembolik temalara bağladıklarında, aslında günlük yaşam boyunca her yerde bulunur.” (Gibbs, 2020: 14) Dolayısıyla alegorileri örneklendirmek için, etrafımıza bakmak yeterlidir.

Alegorilerin kapsamı, edebiyata da uzanmaktadır. Bu tarz eserler, alegorik eserler olarak adlandırılır. Alegorik eserlerin varlığı, alegorik bir edebiyatın varlığını da zorunlu kılar. “Alegorik edebiyat, somutlaşmış metaforik kavramlardan ortaya çıkabilir; ancak her zaman alegoriye sembolik mesajları ifade etmenin çok özel yollarını veren yerel, tarihsel, kültürel ve politik koşullar tarafından şekillendirilir.” (Gibbs, 2020: 18) Bu bağlamda alegorilerin biçimlenmesi, kültürel, politik ve sosyolojik unsurlarla bağlantılıdır. Alegorilerin kültürel, politik ya da sosyolojik boyutu, onun kavranmasını güçleştirir. Çünkü her kültür, kendi özelinde bir anlam içeriğine sahiptir. Dolayısıyla alegorilerin tahlili, bu unsurlar özelinde yapılmalıdır. Diğer bir deyişle alegorik temaların işlendiği eserlerde yazarın zihniyeti, yetiştiği kültür ve değer yargıları, bu eserlerin anlaşılabilmesi için üzerine muhakeme edilmesi gereken içeriklerdir. Alegorilerde, anlatımı güçlendirmek ve gizli anlamın kavrayışını kolaylaştırmak için bazı metaforlar kullanılabilir. Fakat aynı durum metaforlar için de geçerlidir. “Metaforu anlamak için metaforu kullanan kişinin amacı, zihniyeti, kültürü, hangi duruma karşı kullandığı ve anlam olarak neye işaret ettiğini bilmemiz gerekmektedir.” (Ekinci, 2017: 21) Bundan dolayı ister metafor ister alegori olsun, onları kullananların kültürel geçmişi, zihniyeti gibi öğeler üzerinde tefekkür edilmelidir. Ancak bu öğeler hakkında sahip olunan en geniş bilgi bile metafor ya da alegorilerin tamamen anlaşılmasını güvence altına almaz.

“Alegorik mesajların çoğu, tüm bir anlatının sembolik yaşam temalarını uyandırmak için metaforik bir kaynak alanı tanıttığı ve detaylandığı genişletilmiş metaforlarla ifade edilir.” (Gibbs, 2020: 13) Bu, alegori ve metaforun birbirinden farklı oldukları anlamına gelir. Fakat onlar, iç içe geçmiş anlam zenginlikleri olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bir alegorik hikâye, içinde sayısız metafor bulundurabilirken bu, her metaforik ifadenin alegori olduğu anlamına gelmemektedir.

O halde metaforun ne olduğuna dair bir soru sorulmalıdır. Daha doğrusu aralarındaki nüanslara değinmek gerekmektedir.

### 3.2. Metafor Nedir?

Alegoriden sonra üzerinde durulması gereken bir diğer kavram metafor kavramıdır. Metafor kavramını tartışmalı kılan en temel sebeplerden biri, onun İngilizcedeki karşılığının “metaphor” olması ve Türkçeye mecaz olarak çevrilmesidir. Bu noktada kafalar karışır. Metafor mecaz mıdır, mecaz metafor mudur? Öncelikle metafor kavramının etimolojik kökenine dair kısa bir soruşturma ile işe başlayalım ve bazı nüanslara değinelim.

**Fransızca** *métaphore* veya **İngilizce** *metaphor*, **Eski Yunanca** μεταφορά transfer, başkalaşım; retorikte bir sözcüğü doğal anlamı dışında kullanma, “anlam kaydırması” sözcüğünden alıntıdır. Sözcük **Eski Yunanca** *metaphérō* μεταφέρω “değiştirme, taşıma, başkalaştırma” fiilinden türetilmiştir. Yunanca fiil **Eski**

**Yunanca** *phérō* φέρω “taşımak, götürmek” fiilinden *meta*+ önekiyle türetilmiştir. Metafor, bir adın veya tanımlayıcı terimin, uygun şekilde uygulanabilir olandan farklı, ancak buna benzer bir nesneye aktarıldığı konuşma biçimi; bunun bir örneği, mecazi bir ifade olarak tanımlanabilir. (Murray, 1996: 384) Bu bağlamda metaforlar, mecazi söyleyişler içerisinde yer alan parçalardır. Diğer bir deyişle mecazi ifadelerin bileşenlerinden yalnızca biridir.

Metaforlar, anlamı bir nesne, sembol veya simge vasıtasıyla betimlemeye çalışır. “Metaforlar süslemeler veya figürasyonlardır.” (Audi, 1999: 562) Bu süslemeler ve figürasyonlar sayesinde metafor nesnesi, dinamik ve ritmik bir anlam bütünlüğüne dönüşmektedir. Dolayısıyla metafor anlamın ifade biçiminin başkalaşım geçirmesi, dönüşmesi ve yeniden vücuda gelmesi olarak tanımlanabilir. Anlamın kendisi ise sabittir. Anlam, metafor olarak belirlenmiş simgesel nesne, sembol veya simgede donmuş kalmıştır. Anlamın, süslemeler ve figürasyonlar aracılığıyla ortaya konduğu ifade biçimi, bir diğer deyişle onun linguistik yapısına işaret eder. Lakoff bunu şöyle ifade eder: “Metafor, bir fenomen olarak hem kavramsal haritalandırmaları hem de bireysel linguistik ifadeleri içerir. Onları ayrı tutmak önemlidir. Çünkü haritalandırma birincil olandır ve bizim başlıca ilgi alanlarımız olan genellemeleri ifade eder; biz metafor terimini ise linguistik ifadelerden ziyade haritalandırma için koruduk.” (Lakoff, 1992: 7) Bu bağlamda metaforların içeriği, daha çok kavramsal haritalandırma düzleminde değerlendirilmelidir. Böylece bilgi, görselleştirilir, sınıflandırılır ve genellenir. İstendiğinde elbette linguistik olarak da ifade edilebilir.

Metaforların temelini genel olarak kavramsal haritalandırma özelinde yer aldığı kanaat getirilse de metafor nesnesinin arkasına gizlenen anlamı aktarmaya çalışan bir zihin enerjisi de vardır. Bunun yanında o anlamı algılayan ve içselleştiren bir başka zihin enerjisi de mevcuttur. Öznenin iki yüzü bu bağlamda açığa çıkar. Anlamı aktaran zihin ve anlamın aktarıldığı zihin ya da zihinler.

Bahsi geçen zihin enerjilerinin, anlamın birliği konusunda müşterek bir sonuca ulaşım sağlayamayacağı meçhuldür. Çünkü her zihin enerjisi, farklı deneyimlere sahiptir. Her zihin; aynı kavramı, kendi deneyimi ölçüsünde anlamlandırır. Ona duygusal ya da psikolojik nitelikler atfeder. “Metafor dilin formunu şekillendirip göze hitap ettiği kadar manaya tesir edip zihne de hâkim olmaktadır.” (Ekinci, 2017: 17) Ancak kavramın özü değişmez. Örneğin; insanlık kavramını soruşturan bir zihin, geçmişte yaşamış olduğu bir durum karşısında gördüğü yardımı insanlık kavramının bir örneği olarak kabul edebilir. Bir başka zihin ise tüm dünyada yardıma muhtaç olan insanlara el uzatanları örnek göstererek, kendi perspektifinden insanlık kavramını yorumlamaktadır. Bu bağlamda zihinler, kavramların tahlilinde kendi iç dünyalarına da başvururlar. Metafor nesnesinin içeriği, temelde aynı olsa da onun algılanma ve anlamlandırılma biçimi farklıdır. “Metaforu anlamak için metaforu kullanan kişinin amacı, zihniyeti, kültürü, hangi duruma karşı kullandığı ve anlam olarak neye işaret ettiğini bilmemiz gerekmektedir.” (Ekinci, 2017: 21) Elbette bu, metaforları daha iyi kavrayabilmek için linguistik açıdan da düşünülmelidir. Bu doğrultuda metaforik unsurların sözcükler topluluğu içinde yer bulmasının bir cümleyi meydana getirdiğini, bu cümlelerin de bir anlam taşıdığını biliyoruz. “Cümlelerin anlamı, her zaman onu duyanlar tarafından üretilir ve yine her zaman başka anlamlar dikkate alınmadan önce üretilir.” (Glucksberg & Keysar, 1993: 403) Bu durumda yine iki unsur karşımıza çıkar. İlki, duyanın cümleye yüklediği anlam, ikincisi, konuşan ya da aktaranın cümleye yüklediği anlam. Burada bir karmaşanın meydana gelme ihtimali yüksektir. Çünkü bizim, hangi anlamın kastedildiğini tespit edebilmemiz güçleşir. Cümlede bir metafor kullanıldığında da aynı sorun söz konusudur. Bunun nedeni, metafora yüklenen anlamın tek olmaması, onun adeta bir anlamlar silsilesini meydana getirmesidir. Bu doğrultuda şöyle bir tespit ortaya konulabilir: Metaforu kullananın zihin

dünyasında neler olup bittiği, doğrudan onun kendisi tarafından ifade edildiğinde metafora yüklenen anlam bir nebze de olsa açıklığa kavuşabilir. “Bir nebze de olsa” şeklinde betimliyoruz; çünkü her ne kadar metaforu kullanan, onu apaçık ifade etmeye çalışsa da metaforu duyanların algıladığı, onu kullanan özne ile ne ölçüde benzer olacaktır tartışılır. Dolayısıyla burada kesin bir hüküm vermek zordur.

Bu bağlamda, kavramların üzerine derin bir şekilde düşünülmelidir. Onlar, üzerinde tefekkür edilmeden ifade edilmemelidir. Metafor için de aynı şey söz konusudur. Çünkü metaforlar, kavramların taşıyıcısıdır. Bu durumda ilk kısımda da ifade edildiği gibi metaforu mecaz olarak betimlemek, yüzeysel bir ifade biçimi olur. Dolayısıyla bazı edebiyatçıların ifadesine göre; “Metafor, metafor olarak kalmalıdır ve hakkı gerçekten teslim edilmek isteniyor ise bu birilerinin yerini alması için değil düzeyli bir medeniyet alışverişi amacıyla ve gerekçeli yapılmalıdır.” (Şahan, 2017: 174)

Metaforlar, anlamı daha kolay kılmak için somut unsurlara başvurur. Dolayısıyla onların gerçeklik ile bir ilişkisi vardır. “Metaforlar, bizim için gerçeklikler yaratabilirler. Özellikle sosyal gerçeklikler. Bu nedenle bir metafor, gelecekteki eylemler için bir rehber olabilir. Bu tür eylemler elbette metafora uygun olacaktır. Bu da metaforun, deneyimi tutarlı hale getirme gücünü kuvvetlendirebilir. Bu anlamda metaforlar, kendi kendini gerçekleştiren kehanetler olabilirler.” (Lakoff & Johnsen, 2003: 157) Demek ki metaforlar ile deneyimler arasında bir korelasyon vardır. Bu korelasyon, metaforun gücüne ve tutarlılığına işaret eder. Ancak onun kaynağı da bu bağlamda soruşturulmalıdır. Eylemlerimiz ile metaforlar arasında zorunlu olarak uygunluk bulunmalı mıdır? Buna şöyle bir cevap verilebilir: Metaforların, soyut bir içeriği ifade edebilmek adına somut dünyaya başvuran bir anlam derinliği olduğu kabul edildiği takdirde bu bir zorunluluktur. Diğer bir deyişle, işaret edilen metaforik nesne vasıtasıyla oluşan soyut içerik, birbiri ile benzer ya da aralarında bağlantı kurabileceğimiz bir ifadede serimlenmelidir. Bu durumda metaforların, kendi kendini gerçekleştiren kehanetler olduğuna dair bir tanım çok da yanlış olmayacaktır.

Metaforların gerçeklikle ilişkisi yanında, yeni anlamlar üretebilme potansiyeli de vardır. “Metaforun sadece potansiyel anlamlar düzlemine işaret etmeyip yeni anlamlar üretmesi, onun neliğinden öte, neden kullanıldıklarını da ilgilendiren bir sorundur.” (Başaçık, 2014: 192) Bu bağlamda karşımıza iki temel sorun çıkar; birincisi metaforların potansiyel anlamı yanında yeni anlamlar üretmelerinin mahiyeti nedir? İkincisi, onların neliğinden ziyade niçin kullanıldıkları neden bir sorundur? İlk soruya ilişkin şunlar söylenebilir: Metaforlar, potansiyel anlamının ötesinde yeni bir anlam da üretebilir. Çünkü metaforlar, düşünülenin ötesinde zengin bir içeriğe sahiptir. Bunun nedeni; her metaforik sembol/nesne karşısında, ona anlam veren ve algılayan bir zihnin olmasıdır. Bu bağlamda metaforu soruştururken onu çepeçevre saran iki kavram çiftinden söz edilebilir: Anlamsal bir içerik ya da içerikler topluluğu ve onu algılayan/anlamlandıran bir zihin enerjisi.

Anlamsal içerik ya da içerikler topluluğuna düşen görev, metaforun bağlantı nesnesine ulaşmaktır. Metafor ve nesnesi arasındaki bağlantıdan doğan anlam genel bir bağlantı zinciri oluşturur. Böylelikle ortaya, öznelerde nesnelleşmiş metaforik bir anlam çıkar. Başka deyişle, anlamın özü ve niteliği değişmez, fakat öznelerin onu elde etmesi, kendi deneyimleri ölçüsünde gerçekleşir.

Bu metaforik anlamı sergileyen, elbette zihin enerjisidir. Çünkü metafor ve nesnesi arasındaki ilişkinin bir bağlantıya dönüşebilmesi için, onların birbiri ile iş birliği yapabileceği bir alana ihtiyaç vardır. O da zihindir. Tam da bu noktada metaforların niçin kullanıldıklarının neden bir sorun olduğunun cevabı açığa çıkar. O da her zihnin bağlantı üretme biçiminin farklı olmasıdır. Diğer bir deyişle, bağlantıya giden yollar zinciri, farklı noktalardan birbiri ile bağ kurmuştur. Bu durumda zihin enerjisinin işleyişini de anlamak gerekir. Bu bağlamda,



metafor seçimi ve kullanımı ile sözü edilen enerjiyi sergileyen zihnin, içinden çıktığı kültüre ve topluma da işaret etmek gerekir.

Zihin enerjisi, Cassirer'in kavram teorisi özelinde, dıştan gelen etkilerle anlamlı bulduklarını seçiyordu. Zihin enerjisinin seçme işlemi esnasında, anlamlı bulduklarını seçmesine etki eden unsurlar vardır. Bunlar, öznelerin geçmiş yaşamlarında deneyimlediği bazı olay ve duygu durumları olabileceği gibi, kültür ve toplum gibi etki gücü yüksek unsurlar da olabilir. "Kullandığımız metaforların seçimi aynı zamanda kim olduğumuza, diğer bir deyişle kişisel tarihimizin ne olduğuna veya uzun süreli endişelerimizin veya çıkarlarımızın/ilgilerimizin ne olduğuna da bağlı olabilir." (Kövecses, 2010: 206) Bu bağlamda metafor nesnesi olarak düşünülen unsur, farklı bir ilgi, endişe veyahut içsel bir duruma işaret edebilir. "Bir kültürde iyi anlaşılmiş bir metafor, dünyanın başka bir yerinde tamamen farklı anlamlara sahip olabilir." (I-Wen Su, 2002: 610) Yani metaforların kültürel bir boyutu da vardır. Ancak burada Cassirer 'deki bilinç unsurunun dinamizmi de önemlidir. Çünkü tüm bu süreci anlamlandıran, dinamik haldeki bilinçtir. "Bilinç, bir kelimeye bir damla sudaki güneş gibi yansır. Bir kelime, canlı bir hücrenin bütün bir organizmayla, bir atomun evrenle ilgili olduğu gibi bilinçle ilgilidir. Bir kelime, insan bilincinin bir mikro kozmosudur." (Vygotsky, 1986: 256) Dolayısıyla her kelime, her bilincin adeta kendine özgü bir yansımını ifade eder. Bu yansıma, elbette bir amaç doğrultusunda açığa çıkar. Bundan dolayı metaforların amacı üzerinde de durmak gerekir.

"Metafor kimi zaman anlatılmak istenen daha açık anlatmak, kimi zaman da gizliliği sağlamak için kullanılmıştır." (Başaçık, 2014: 194) Bu noktada metaforun iki yüzünden söz edilebilir. İlki, soyut bir anlamı daha anlaşılır kılmak için somuta başvuru yüzü, diğeri anlamın yalnızca belli bir kitle ve gelişmiş bir zihin tarafından anlaşılacak olan yüzüdür. Peki metaforlar, bu bağlamda niçin kullanılırlar? Başka bir deyişle metaforlar, anlamı gizlemek ya da anlaşılır kılmak için niçin kendisine başvuru bir unsurdur? Burada şu varsayımlarda bulunulabilir: Metaforların, anlamı saklı tutmak için kullanılması, onların zengin bir anlam içeriğine sahip olmasının yanında, dilsel ifadenin zenginliği ve çağrışım gücünü de açığa çıkarır. Bu zenginlik arasında kaybolmadan metafor nesnesini yorumlayabilmenin yolu, belli bir kitlenin o metafora yüklediği anlamı bilmektir. Diğer bir deyişle metafor ve nesnesi arasındaki ilişkiye aşina olmaktır. Öte yandan metaforlar, anlamı daha açık ve anlaşılır kılmak için kullanıldığında, somut yönü kendini serimler. "Somut yönünün kendini serimlemesi" olarak ifade etmemizin nedeni ise, duyusala başvurularak anlatılan veyahut salt somut olan şeylerin, zihin dünyası tarafından daha kolay kavranıyor olmasıdır. Çünkü somut ve duyusal olan, doğrudan orada olan ve kendini gösteren olgusal bir şeydir. Bu bağlamda şu sonuca ulaşılabilir: Metaforlar anlaşılması hem kolay hem de zor olan dilsel ifadelerdir. Kolay ve zorun bu iç içe geçmişliği, metaforun zengin ve güçlü bir anlam içeriğine sahip olduğunu yeniden hatırlatır.

Metaforun güçlü ve zengin içeriği, onun dinamizmini gösterir. "Metafor kullanımı, eskiden yeni anlamlar üretmemizi sağlayan dinamik bir olgudur." (Grey, 2000: 2) Diğer bir deyişle metafor, üretici bir etkinlik sergileyen zihnin üretici bir unsurudur. "Elbette metafor, şairlerin ve yaratıcı yazarların takım çantasındaki hayati bir bileşendir. Metaforlar, insanlık durumuna ilişkin, farklı kavrayışları ifadelendirmek veyahut eskileri incelikli hale getirmek için hayati bir kaynaktır." (Grey, 2000: 6) Metaforlar, bu düşünce bağlamında estetik birer unsurdur. Örneğin; bir ressamın, anlatmak istediğini, seçmiş olduğu metafor nesnesini resmin belli bir noktasına iliştiyerek, ince bir anlamı karşılamaya çalışması gibi anlaşılabilir bu durum. Bu bağlamda metaforların ilgi odağı soyut olandır. "Metafor araçları, uyumlu benzetmelerin gerçek anlamda referansını içeren soyut bir kategoriye atıfta bulunur." (Glucksberg & Haught, 2006: 376) Soyut içerik, metafor

olarak seçilen nesne vasıtasıyla temsil edilir. Bu temsiliyet, soyut içerik ve metafor arasında bir benzerlik olduğunu gösterir. Bu bağlamda soyut kavramlar ve metaforlar arasında sıkı bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Çünkü soyut kavramlar, doğası gereği metaforik unsurlardan pay alırlar. Ya da tam tersine metaforik unsurların kökeninde soyut kavramların yetkinliği yatmaktadır.

Örneğin; ayrılığı temsil etmek isteyen bir ressam, bunu valiz metaforu ile aktarabilir. Valiz, burada gerçek ve somut olandır. O, ayrılığı temsil etmek için kullanılan bir araç, bir metafordur. Bir başka zihin/sanatçı için ise valiz, belki de bir yerden dönüşü temsil eder. Bir yerden tamamen dönme veyahut ayrılışın sona ermesi, kavuşma olarak da düşünülebilir. İşte bu ayrılık ve kavuşma durumları, temsil edilen soyut içeriğin kendisidir. Valiz ise bu kavramları duyusala taşıdığımız bir araç veyahut metaforik nesnedir. Ayrılık ya da kavuşma, artık doğal dünya içinde adeta nefes almaya başlamıştır. “Biri somut fiziksel bir deneyimden uzaklaşıp, duygular ya da soyut kavramlar hakkında konuşmaya başlar başlamaz metaforik kavrayış bir kural haline gelir.” (Lakoff, 1992: 3-4) Bu, metafor kavramının niteliğini gösterir. Artık, olgusal olan aracılığıyla soyut içerik ve duygular ifade edilir. Duyusal olandan başlayıp soyut içeriğe doğru gidişi hedefleyen bir rota ortaya çıkar. Bu bağlamda duyusal kavrayış, yerini zihinsel olana bırakmıştır. Diğer bir deyişle soyut içeriğe doğru giden bir yol seçilmiştir. Bu yol, metaforik kavrayışı beraberinde getirir. Metaforik kavrayış ise üzerinde konuşulan kavramların, adeta zihin yolu boyunca adım atışını temsil eder.

Metaforlar, aynı zamanda estetik birer unsurdurlar. “Metaforla anlatım, düşünceyi ifade etmenin estetik bir yoludur.” (Yazçıçek, 2012: 138) Dolayısıyla metaforun sanatsal yönü de mevcuttur. Kaldı ki bahsedildiği ölçüde zengin bir anlam içeriğine sahip olan bu kavram, belki de sanatsallığın ona ilintilendirilebileceği en uygun kavramdır. Çünkü sanat, estetik unsurlar içerir ve metafor da bu unsurlardan biri olarak düşünülebilir. Bu bağlamda bazı filozof ve edebiyat eleştirmenlerinin metaforu dilin figüratif bir kullanımı olarak adlandırdığını da ifade etmek gerekir. (Moran, 1989: 88) Ancak burada şöyle bir soru sorulmalıdır: Dilin figüratif kullanımı nedir? Ya da problem biraz daha daraltıldığında *figüratif* kavramı nedir sorusu bu noktada önemlidir. Figüratif, basitçe “Bir figür veya amblemle temsil etmek” olarak tanımlanabilir. (Murray, 1996: 204) Bu figürler genellikle soyut bir içeriği somut olanla yansıtır ve resim-heykel gibi sanatlarda da açığa çıkar. Resim veya heykelde kullanılan somut bir figür -terazi ya da elma-soyut içeriğe atıfta bulunur. Örneğin; terazî adalet kavramını temsil edebilecekken, elma ilk insan olarak kabul edilen Âdem ve Havva'nın yasak elmasına işaret edebilir. Elma ile aktarılan, aynı zamanda alegorik bir unsurdur. Çünkü ardında bir hikâye vardır ve gizli anlam bu hikâye aracılığıyla aktarılır. Elma ise salt metaforik nesnedir. Bu bağlamda metaforun birtakım figürlerden meydana geldiği düşüncesi, metaforların soyut bir anlamı, somut bir gerçeklikle aktarmayı hedeflediğini bir kez daha kanıtlar niteliktedir.

Metaforlar, sanatsal söyleyiş biçimlerinin yaşama belirtisi gösterdiği ve sanatsal açıdan güçlü unsurlar olarak da kabul edilebilir. “Bir metafor, sanatsal başarının bir türü ve derecesi anlamına gelir. Komik olmayan şakalar olmadığı gibi başarısız metaforlar da yoktur.” (Davidson, 1978: 31) Bu yüzden metaforlar, başarılı olma özelliğini içkin olarak taşımaktadırlar. Ancak her metafor gerçekten de başarılı olmak zorunda mıdır? Şakaların komik olması gerektiği, şakanın doğasına özgü bir niteliktir. Aynı durum, metaforun başarı özelindeki niteliği çerçevesinde de mevcuttur. Fakat dilin anlam zenginliklerine çok da iyi hâkim olmayan bir yazar veya sanatçı, onları hak ettiği ölçüde kullanamayabilir. Bu durum, anlam zenginliklerinin ifade biçimi konusunda bilgi birikimini gerekli kılar. Çünkü sanat eserinde yer alan elma veya teraziyi yorumlayabilmenin yolu, ardındaki hikâyeye aşına olmaktan geçer. Bu, metaforik unsurların yaratıcı yönüne de işaret eder. “Çoğu bilim insanı,

edebiyatta tipik olarak bulunan metaforik ifadelerin, edebi olmayan metinlerde rastlayabileceğimizden daha yaratıcı, yeni, özgün, çarpıcı, zengin, ilginç, karmaşık, zor ve yorumlanabilir olduğu konusunda hemfikir görünmektedir.” (Semino ve Steen, 2008: 233) Moran’a göre; iyi bir metafor sadece ona yol açan inançları özetlemekle kalmaz; aynı zamanda onları güçlendirmek, odaklamak ve başkalarıyla temas kurmak için de yol gösterir. (Moran, 1989: 110) “Dil, esasında varlıkların bizdeki izleniminin sembolü olması bakımından metaforiktir.” (Ekinci, 2017: 37) Bu bağlamda metaforlar aynı zamanda bir rehber niteliğindedir.

Metaforlar, dil, sanat ve estetiğin yanında düşünce ve akıllı da beraberinde getirir. “Metafor, sadece dilin konusu değildir, düşüncenin ve aklın da konusudur.” (Lakoff, 1992: 7) Metaforlar dil ya da sanat/estetik yoluyla ifade edildiğinden bu iki unsur onun dayanağıdır. Ancak esas olarak metafor, düşünce ve akılda temellenir. Dil ve sanat/estetik, düşünce ve akılda temellenmiş metaforu ifade etmek için kullanılan bir araçtır. Metaforlar, her ne kadar duyuşal dünyadan birtakım nesnelere çekip alarak onları soyut bir içerikle harmanlamayı hedeflese de düşünce ve akıl onun asıl evidir denilebilir. Düşüncedir; çünkü o zihindedir ve orada ifade ettiği anlam durağanmış gibi görünse de akmaya devam eder. Akıldır; çünkü akıl, onu adeta zihne doğru iten bir kol gücüdür.

Metaforların tüm bu nitelikleri yanında, başka bir soruna da işaret etmek gerekir. O da metaforun benzetme kavramı ile olan yakınlığı ve birbiri yerine kullanılması olarak ifade edilebilir. Ancak ikisinin tanımı ve işleyişi farklıdır. Şimdi ona değinelim.

### 3.3. Benzetme Nedir?

Benzetme ve metafor birbiriyle benzer kavramlardır. Aralarında büyük bir fark yoktur; ancak onların benzerlikleri, karıştırılmalarına sebebiyet verir. Oysa “Metafor ve benzetme, anlamlı bir role sahip olabilecekleri bağlamlarda farklılık gösteren, temelde oldukça farklı fenomenlerdir.” (O’Donoghue, 2009: 128) “Metafor ve benzetme, bizi karşılaştırmalar yapmaya davet ederek dünyanın yönleri konusunda uyarmaya yarayan sonsuz aygıtlar arasında sadece ikisidir.” (Davidson, 1978: 40)

“Teşbih veya diğer adıyla benzetme, iki şey arasındaki hakiki ya da mecazi benzerliği varlıksal ya da sözselsel olarak zayıf olanı varlıksal ya da sözselsel olarak güçlü olana benzeterek sözel anlatımı güçlendirme çabasında olan edebi bir söz sanatıdır.” (Ekinci, 2017: 18) Benzetmede benzeyen ve benzetilen olmak üzere iki temel unsur vardır. Benzetmede benzetilen, genellikle, benzeyene eklenen gibi edatı ile ifade edilir. Elbette bütün benzetmelerde bu edatın kullanılması söz konusu olmayabilir. Benzetme, bu durumda benzetilene atıfta bulunarak yapılmış olur. Örneğin; “ahu bakışlı” ifadesi, bunlardan biridir. Yukarıda benzetme ile çok yakın olduğunu ifade ettiğimiz metafora gelince; metaforda, gibi edatı olmaksızın, kendisinde içkin soyut bir içerik mevcuttur. “Metaforlar ve benzetmeler aynı değildir; çünkü bu iki biçim, genellikle aynı konu ve araç terimleri için çok farklı anlamlar ifade eder.” (Gibbs, 2008: 7) Davidson’a göre benzetme ve metafor arasında bir ayrım olmalıdır. Ona göre benzetme, bir benzerlik olduğunu söyler ve bazı ortak özellik veya özellikleri seçmeyi bize bırakır; metafor açıkça bir benzerlik iddiasında bulunmaz, ancak onu bir metafor olarak kabul edersek, yine ortak özellikler aramaya yönlendiriliriz. (Davidson, 1978: 40) Bu doğrultuda Cassirer’in seçme ilkesi ve Davidson’un benzetme tanımı arasında bir ilişki kurulabilir. Davidson’un bakış açısından ortak özelliklerin seçilmesi işleminin, Cassirer’in bilinç doğrultusunda birtakım niteliklerin seçilerek anlam ifade etmesi süreci ile benzerlik taşıdığı söylenebilir.

Metaforlarda doğrudan işaret edilen bir ifade yoktur. Ancak benzetme de tam aksi söz konusudur. Grey’e göre “Benzetme, iki birey tarafından paylaşılan bir benzerliğe ve tasvire açık bir şekilde dikkat çekmek için kullanılır.” (Grey, 2000: 5) Örneğin; <tilki gibi kurnaz>, <çita gibi hızlı> ya da <sütten çıkmış ak kaşık>

gibi ifadeler, benzetmeyi vurgulamak ve benzetilen şeyin ayırıcı özelliğine dikkat çekmek için kullanılır. Bu durumda benzetmede, adeta o şeyin kopyasına işaret eden bir içerik mevcuttur. Örneğin; çita gibi hızlı ifadesinde hem çitaya benzetilen öznenin ya da bir canlının hızlılığı vurgulanmış hem de çitanın ayırıcı özelliğine dikkat çekilmiştir. Dolayısıyla burada iki unsurdan söz edilebilir. Birincisi, benzetilen nesnenin bir özelliği; ikincisi benzeyen olarak kullanılan nesnenin ayırıcı özelliğidir. Benzeyen ve benzetilenden biri salt somut, diğeri ise somuta başvuruyla zihinde yerleşmiş soyut bir içeriktir. Bu noktada soyut ve somutun bir aradalığından söz edilebilir. Öyleyse çita, orada olan ve doğrudan deneyimlenebilen bir olguyken, ona ilintilendirilmiş olan hızlılık özelliği soyuttur. -ilintilendirilmiş diye ifade ediyoruz; çünkü hızlılık başka bir canlı türü olan insana da atfedilebilecek bir özelliktir.-

Tüm bunları bir örnek üzerinden anlatmak gerekirse, elbette felsefe tarihine bakmak yeterlidir. Bu bağlamda karşımıza Platon çıkmaktadır. Bilindiği üzere, onun idealar düşüncesini temellendirmek için kullandığı mağara örneği vardır. Hem benzetmeyi hem de metafor ve alegori gibi unsurların farklılıklarını daha da iyi anlayabilmek için şu soru sorulabilir: Platon'un mağarası için ne söylenmelidir? O bir metafor mudur, alegori midir yoksa bir benzetme midir?

Bilindiği üzere Platon'un mağarası için bu üç tanım da kullanılmaktadır. Ancak bunlardan hangisinin kullanımı daha doğrudur? Veyahut biri salt doğru iken diğerleri kökten yanlış mıdır? Aslında bu ifadeler ne doğru ne de yanlıştır. Çünkü bu üç kavram da Platon'un mağarasında mevcuttur. Peki bunun anlamı nedir?

Alegorinin anlatılan hikâye veya durumda içinde gizli bir anlamı taşıdığını ve görünenin ötesinde bir içeriğin orada bir yerlerde olduğunu ifade etmiştik. Bu doğrultuda Platon'un mağarası pekâlâ alegori olarak kabul edilebilir. Bu alegorik hikâye vasıtasıyla, gerçekliğin yalnızca görünüşlerden ibaret olmadığı ve onun akıl aracılığıyla düşüncede kavrandığı sonucuna ulaşılabilir. Dolayısıyla mağarada görülenler sadece gölgelerdir. Diğer bir deyişle gerçekliğin yansımaları...

Platon, burada gizli bir anlamı bu hikâye aracılığıyla aktarır. Asıl anlatmak istediği bu mudur tartışılır.- bu başka bir tartışma konusudur- Belki de Platon'un zihninde kurguladığı anlam, bizim onu bugün anladığımız ve yorumladığımız halinden tamamen farklıdır. Ancak her iki durumda da onun mağarasında gizli bir anlamın içkin olduğu aşikardır.

Platon'un mağarasını metafor olarak nitelendirmek de yanlış değildir. Çünkü o, soyut kavramları daha anlaşılır kılmak için sayısız metafor kullanır. Diğer bir deyişle soyut kavramları somut bir nesne ile okuyucuya aktarmayı gaye edinir. Örneğin; onun mağara alegorisindeki güneş metaforu, aslında aydınlanma kavramını temsil eder. Dolayısıyla metaforik anlam ve nesnesi arasında bir temsiliyet ilişkisi olduğu da göz ardı edilmemelidir. Bunun yanında mağaradaki köleler, çaresizliği kabullenmiş ve buldukları dünyanın tek gerçeklik olduğunu kabul eden filozof ruhlu olmayan insanları temsil etmiştir. Tam aksi olarak mağaradan zincirlerini kırarak, dışarıya adım atan ve güneşi gören diğer köle ise filozof ruhlu insanları temsil eder. Görüldüğü üzere bunlar, Platon'un mağarasındaki metaforların yalnızca birkaçıdır. Bu durumda onu "mağara metaforu" olarak betimlemek de kabul edilebilir bir yargıdır.

Peki Platon'un mağarası bir benzetme midir? Benzetmeyi daha önce de ifade edildiği üzere iki temel unsur çerçevesinde tanımlamıştık. Benzeyen ve benzetilen ikilisinin mevcudiyeti bakımından Platon'un mağarasının benzetme olarak da ifade edilebileceği söylenebilir. Çünkü güneş metaforu üzerinden değerlendirildiğinde, güneşin göz kamaştırıcı ışığı ve parlaklığı, aydınlanmış bir zihne işaret eder. Aydınlanmak ve mağaradan zincirleri kırıp hakiki olana yönelmek kolay bir meziyet değildir. Dolayısıyla ışık, karşı

konulamaz parlaklığından dolayı gözleri kamaştırır ve onları, kendisine bakılamaz bir hale getirir. Bu benzetme, aynı zamanda aydınlanmanın ne kadar acılı bir süreç olduğunu anlatır. Aydınlanma, güneşin parlaklığına benzetilmiştir. Çünkü aydınlanma, adeta uykudan uyanma hali ve aklın ışıklarını açmasına izin vermektir. Ancak burada doğrudan “aydınlanma güneş gibidir” gibi bir dilsel ifade kullanılmamıştır. Dolayısıyla salt linguistik açıdan değerlendirildiğinde, Platon’un mağarası benzetmeden uzaktır. O, yorumlandığında ve dilsel olarak ifade edildiğinde, “aydınlanma güneş gibidir” ifadesi duyusala dönüştürülebilir. Ancak bu, Platon’un mağarasını sonradan yorumlayanlar ya da inceleyenler perspektifinde gelişir. Bundan dolayı onu doğrudan “Platon’un Mağara Benzetmesi” olarak ifade etmek, ona bir metafor ya da alegori özelliği atfetmek kadar yerinde olmayacaktır.

Benzetme ve metaforun farklılığına geri dönüldüğünde bazı teorilerin bunun aksini ifade ettiği belirtilmelidir. Örneğin; “Karşılaştırma teorileri, biçimleri ne olursa olsun, metaforların ve benzetmelerin esasen birbirine eş değer olduğu yönündeki eleştirel varsayıma dayanır. Bir metafor; her zaman bir benzetme olarak ifade edilebilir. Gerçekten de o bir karşılaştırma olarak anlaşılacaksa benzer bir formda ifade edilebilmelidir.” (Glucksberg & Haught, 2006: 361) Diğer bir ifade ile bu teoriye göre; metafor ve benzetme arasında bir benzerlik ya da eş değerlik durumu olmalıdır. Ancak burada şu soru sorulmalıdır: Bir metafor, her zaman benzetme olarak ifade edildiğinde aralarında hiçbir fark kalmamaktadır. Dolayısıyla metafor bir benzetme, benzetme de bir metafor olarak değerlendirilir. Böyle bir değerlendirme ise karşılaştırma teorisyenlerinin iddiasını problemleri kılar. O, şöyle dönüştürülebilir: Benzetme, metaforunda içerilen bir başka anlam derinliğidir. Çünkü metaforun kendisi de bir anlam derinliğidir. Bu yüzden metaforlar, kendi içlerinde benzetmeyi taşıyabilir. Ancak bu her zaman böyledir gibi bir iddia söz konusu değildir.

### 3.4. Mecaz Nedir?

Metafor kavramı, İngilizceden Türkçeye genellikle mecaz olarak çevrilmektedir. Ancak böyle olduğu takdirde ikisinin farklı olduğuna dair bir iddia nasıl söz konusu olur? Bundan dolayı bu iki kavram çifti üzerine tefekkür etmek gerekir.

“Birçok akademik disiplinde geleneksel bir varsayım, gerçek anlamın birincil olduğu ve varsayılan dil kavrayışının ürünü olduğudur. Bu nedenle, psikolinguistik terimlerde, insan dili işlemcisi, gerçek anlamların analizi için tasarlanmıştır. Gerçek anlamı dışında olan, dolaylı ve mecazi anlamlar ise ikincil ürünlerdir ve kelimelerin ve ifadelerin, kelimenin tam anlamıyla ne anlama geldiğinin önceden analiz edilmesine bağlıdır. Bu genel teori, mecazi anlamların yorumlanmasının her zaman gerçek anlamlardan daha fazla zaman alması gerektiğini ima eder.” (Gibbs & Colston, 2006: 837) Dolayısıyla mecazi anlamlar ve ifadeler, üzerine tefekkür edilmesi ve ayrıca analiz edilmesi gereken biçimler olarak karşımıza çıkar. Bu varsayım, mecazi söyleyişleri veyahut dilsel ifadeleri yorumlamanın bilgi birikimi ve analitik düşünebilme becerilerini gerektirdiğini kanıtlamaktadır. Peki mecaz nedir?

Mecaz; alegori, metafor ve benzetme gibi anlam derinliklerinin genel bir adıdır. “Mecaz bir anlatım biçimi; metafor ise bu anlatımda kullanılan anlatım malzemesidir.” (Demir & Karakaş Yıldırım, 2019: 1088) Dolayısıyla metaforlar, mecazların yalnızca parçalarıdır. “Metaforik anlatımın temelinde ilişkilendirme veya çağrıştırmadır.” (Demir & Karakaş Yıldırım, 2019: 1092) Diğer bir deyişle metaforlarla kurulan anlatım bir başka nesneyi ya da ona atfedilmiş özellikleri çağrıştırır. Metaforlar, mecazi söyleyişler içindeki sözcükler silsilesinin birer parçasıdır. Öyleyse mecazın, kendi içinde alegori, benzetme ve metaforları taşıdığı belirtilmelidir. Her alegori, benzetme veya metafor bir mecazdır. Ancak bu, her zaman için bir mecazın aynı

zamanda alegori, benzetme ya da metafor olduğu anlamına gelmemektedir. Mecazi ifadeler tüm bunları aynı anda kapsamak zorunda değildir.

Mecazlara dilimizde özellikle atasözleri ve deyimlerde sıklıkla rastlanır. Mecazlar, dile anlam zenginliği sağlayan söyleyiş biçimleridir. Mecaz, benzerlik içersin ya da içermesin sözcüğün alışılmış anlamının dışında kullanılması olarak da ifade edilebilir. (Uğur, 2014: 160) Bu, aynı zamanda dilin zenginliğinin de göstergesidir. Bu zenginlik, sözcükler dizgesi aracılığıyla içeriği, alışılmışın dışında bir yoldan taşır. “Mecaz herhangi bir şekilde benzer olan veya dolaylı benzerlikler sunan bir içeriğin adı vasıtasıyla, başka bir tasarım içeriğinin bilinen karşılığının, aynı ismin/kavramın altına girmesi halidir. Bu durumda mecazda gerçek bir nakletme söz konusudur.” (Köktürk, 2014: 257) Diğer bir ifade ile anlam, birbirleri ile ilişkilendirilebilecek olan iki farklı kavramın iş birliği vasıtasıyla aktarılır. Örneğin; “*Sakaklarıma karlar mı yağdı ne var? Benim mi Allahım bu çizgili yüz?*” dizelerindeki söyleyiş biçimi, mecazi söyleyişin bizzat kendisidir. Burada aynı zamanda gizli bir benzetme de söz konusudur. Yani ifade edilen, benzetmenin işlevinden farklı olarak doğrudan gibi edatı ile sağlanmamış, saçlardaki beyazlıklar, üstü kapalı bir biçimde kara benzetilerek bütüncül bir şekilde aktarılmıştır. Dolayısıyla mecazi söyleyiş, diğer anlam zenginliklerinin aksine genel bir yapıda sergilenir. “Mecaz fonksiyonu dilin bir parçasını oluşturmaz, konuşmanın bütününe uzanır ve bütünü karakterize eder.” (Köktürk, 2014: 257)

#### 4. Edebiyat ve Sanatta Anlam Derinliği

Dilin adeta estetize edilmiş varyasyonları olarak düşünülen alegori, metafor, mecaz ve benzetmenin, sanat ve edebiyat gibi alanlarda da kendine yer bulduğuna şaşırılmamalıdır. Dolayısıyla bu bölümde, söz konusu kavramların edebiyat ve sanatta nasıl ortaya çıktığına değinilecektir. Edebiyat özelinde daha çok şiir veya romanlardan alıntı yapmakla yetinip, sanat özelinde resim sanatına yer verilecektir.

“Bir sanat eseri bir ayna gibi sanatçının iç dünyasını, sanatçının yaşadığı dönemin düşünce biçimini, toplumun inançlarını, sanatçının kültürünü ve eğitimini yansıtmaktadır. Aynı zamanda yapıt dış fiziksel dünyayı da betimlemektedir.” (Erdi Es, 2018: 1474) Bu bağlamda metaforlar, alegoriler, mecazlar yahut benzetmeler gibi anlam derinleştirici unsurların etki gücü, sanatçının kendine özgü iç dünyası kadar, onun aldığı eğitim ve kültürden de izler taşımaktadır. Anlam derinleştirici unsurların analizi, bu perspektifte yapılmalıdır. Böyle olduğu takdirde söz konusu unsurların özüne, sanatçının gözüyle bakabilmek mümkün olur. Ancak sanatçının zihin dünyasını doğrudan temaşa edebilmek, -her ne kadar onun sanatına etki etmiş unsurlardan faydalanılsa da- mümkün değildir. Çünkü her zihin kendine özgü bir niteliğe sahiptir. Sanatına anlam zenginleştirici unsurlar aracılığıyla atıfta bulunan sanatçı, kendi zihin dünyasını ancak doğrudan kendisi okuyabilir.

Bilindiği üzere edebiyat ve sanatta anlam derinliği, dilin zenginleşerek, somutun ötesine taşındığı ve duygu, düşüncelerin estetik şekilde ifade edildiği bir unsurdur. Sanatta ve edebiyatta kullanılan anlam derinlikleri, figüratif dil ve metafor gibi kategorilerin ötesinde figüratif çarpıtmalar olarak da kabul edilebilir. “Figüratif çarpıtma, ironi, küçümseme, abartma, yeterince vurgulamama ve aşırı vurgulama gibi iyi bilinen konuşma figürleriyle örneklenir.” (Pettit, 1982: 4) Bunun izleri elbette sanatsal söyleyiş biçimlerinde de açıkça görülür. Edebi eserin yaratıcısı olan zihin, bu vurguları adeta sözcüklere aktarır ve sözü geçen anlam derinlikleri ve söz sanatları sayesinde bu vurguyu güçlendirir. Bunun görsel yansıması ise resim sanatında görülür. Resim sanatında sanatçı, tıpkı edebi eser yaratıcıları gibi, vurgularını fırça darbelerinin gücü ile renklere ve şekillere dökerek ifade etmektedir.



Anlam derinliklerinin sayısız örnekleri mevcuttur. Örneğin; edebiyatta alegorik bir eser olarak örneklendirilebilecek romanlardan biri-kısa roman- Franz Kafka'nın "Dönüşüm" adlı romanıdır. (Kafka, 2018) Bu eser, fazlasıyla aşına olduğumuz bir metafor ile kendini hatırlatır. O da "böcek" metaforudur. Kafka, kitaptaki Gregor Samsa karakterinin yaşamış olduğu yabancılaşma duygusunu böcek metaforu ile okuyucuya aktarmaya çalışır. Böcekler, genellikle toplumun büyük bir kesimi tarafından korkulan hatta fobi haline gelmiş bir tür olarak bilinmektedir. Samsa, dönüşmüş olduğu böcek ile, hem toplumun büyük bir çoğunluğunun kendisine ön yargı ile yaklaştığını hem de onlar tarafından dışlandığını hissettirmektedir. Gregor, böcek haliyle, korkulan bir tür olmasının yanında aykırı bir görünüşe de sahiptir. Aykırı olan şeyler ise genellikle korkutucudur. Tıpkı bilinmez olan şeyler gibi. Eğer bir gün karşınızda aniden iki kafalı bir insan görürseniz, muhtemelen ilk tepkiniz korku ile birlikte bir şaşkınlık olacaktır. Dolayısıyla Kafka'nın seçmiş olduğu böcek metaforu, yabancılaşma ve kendini diğerleri tarafından dışlanmış olarak hissetme duygusunu aktarabilecek olan belki de çok yerinde ve güçlü bir metafordur.

Alegorik eserler özelinde üzerinde durulacak olan bir diğer örnek ise George Orwell'in "Hayvan Çiftliği" adlı romanıdır. Bilindiği üzere bu roman, fabl türünde siyasi bir eleştiri olarak kabul edebileceğimiz alegorik bir türdür. Eserde Orwell, mecazi söyleyiş biçimiyle totaliter rejime karşı olan tavrını, hayvanları siyasi bir figür olarak temsil ederek göstermiştir. Aslında bu romanda, Stalin'in rejimine karşı kara mizah yoluyla yapılmış bir eleştiri biçimi vardır. Siyasi figürler, hayvanların görünümünde kendini göstermiş ve her hayvanın kendi doğasına özgü nitelikleri, dönemin siyasilerinin bazı niteliklerine gönderme yapmıştır. Örneğin; Koyunlar: Başlangıçta "dört ayak iyi, iki ayak kötü" sloganını söyleyip daha sonra bunun "dört ayak iyi, iki ayak daha iyi" şekline dönüşmesine ayak uydurmalarından dolayı koyunlar ile toplumdaki sürü psikolojisine gönderme yapıldığı ve onların Rus halkını temsil ettiği söylenebilir. (Orwell, 2021)

Görüldüğü üzere koyunların doğasında içkin olan sürü psikolojisi, toplumun düşünüp sorgulamayan ve sorgusuz sualsiz birtakım fikirleri kabul eden kesimini temsil etmektedir. Dolayısıyla hikâyenin türü alegorik bir roman kategorisi içinde değerlendirilirken, koyunun da toplumun cahil kesimini temsil eden bir metafor olduğu söylenebilir.

Elbette söz konusu metaforlar, benzetmeler, mecazlar ya da alegoriler şiirlerin büyük çoğunluğunda da görülmektedir. Örneğin; Orhan Veli'nin "Gün Olur" (Kanık, 113: 2017) adlı şiirinin ikinci mısrasında;

*"Dünyalar vardır, düşünemezsiniz;*

*Çiçekler gürültüyle açar;*

*Gürültüyle çıkar duman topraktan."*

keskin bir mecazi söyleyiş biçiminin izleri görülmektedir. Çiçeklerin gürültüyle açması, gerçek dünyada olması mümkün olmayan yahut daha önceden deneyimlenmemiş olan bir olgudur. Dolayısıyla Orhan Veli, anlamda coşku ve incelik yaratabilmek için böylesi bir mecazi söyleyişe başvurmuştur. Çünkü çiçekler açar demek ile, çiçekler gürültüyle açar demek arasında büyük ölçüde ifade farklılığı vardır.

Diğer bir şiiri "Ave Maria"nın (Kanık, 2017: 163) üçüncü mısrasında ise;

*"Ve gemisinde Kleopatra?*

*Neden yine kaynaştı havalar?*

*Saadet mi getiriyor rüzgâr*

*Dolarak erguvan atlaslara?"*

benzer mecazi söyleyişlerden kaçamadığını vurgulamak gerekir. Rüzgâr, saadet getirebilecek olan bir doğa olayı değildir. Ancak Orhan Veli, buradaki mecazi söyleyiş ile, insana özgü olan ve rüzgârın esmesiyle onda uyanabilecek olan saadet duygusunu betimlemiştir. Burada anlamı derinleştirmekle birlikte, ifade biçimini soru kalıbına dökerek anlamı daha coşkulu ve güçlü kılmıştır. Aynı zamanda kişileştirmeye de yer vermesi ile, anlam daha da zenginleşmiştir.

Edebiyat dünyasında işlediği konuları büyük ölçüde felsefi bakış açısıyla ele alan ve Rubailerini ile ünlü olan şair ve bilgin Ömer Hayyam'dan söz etmek de bu bağlamda yerinde olacaktır. Ömer Hayyam, kendi zamanının birtakım problemlerini alaycı bir dille ifade etmeyi tercih eder. Elbette onun rubailerinde benzetme ya da metafor gibi anlam derinliklerini bulmak kaçınılmazdır. Rubailerinin birinde şöyle söylenir;

*“Dostunu mertçe seven kişi  
Pervane gibi özler ateşi;  
Sevip de yanmaktan kaçanların  
Masal anlatmaktır asıl işi.”*

(Hayyam, 2018: 65)

Burada, “pervane gibi” benzetmesi hem bir mecaz olarak hem de bir deyim olarak değerlendirilebilir. Bilindiği üzere pervane gibi dönmek deyişi, dilimizde bir kimsenin yanından ayrılmayan insanlar için kullanılmaktadır. Burada bir hoşnut olma durumu söz konusudur. Bir kimsenin yanından ayrılmayan kişinin, bu durumdan hoşnut olması, onun, diğerinin etrafında adeta pervane gibi döndüğü anlamına gelir. Aynı zamanda bu hoşnutluk durumu, abartıyı da simgelemektedir. Gibi edatının vurgusu, benzetmenin burada vuku bulduğunu açıkça gösterir. Dolayısıyla Ömer Hayyam burada dostunu mertçe seven kişinin birtakım niteliklerini pervane gibi benzetmesiyle betimlemiş ve mecazi bir dili açık bir şekilde kullanmıştır.

Lakoff 'un bakış açısından bir şarkı sözü üzerinden de anlam derinliklerini kısaca değerlendirmek mümkündür. Örneğin; şu şarkı sözüne bir bakalım, *“Aşkın otoyolunda hızlı şeritte ilerliyoruz.”* Burada hızlı şeritte ilerlediğinizde, katedilen yolu kısa sürede bitirebileceğiniz ancak bunun aynı zamanda heyecan verici ve tehlikeli olabileceğine değinilmektedir. Tehlikenin etki alanı içerisinde olanlar ise araçlar ve yolculardır. Bu, sevgi/aşk üzerinden düşünüldüğünde, ilişkilerin uzun süremeyeceği veyahut sevgililerin duygusal anlamda birbirlerini incitebileceklerine vurgu yapmaktadır. (Lakoff, 1992: 8) Bu söyleyiş biçimi, unsurların gerçek anlamı dışında kullanılarak mecazi bir söyleyiş tarzını ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda alegorik diyebileceğimiz gizli bir imayı da her bir sözcüğün ve dilsel bütünlüğün arkasına gizlemiştir.

Bu çeşit simgesel anlatımın yaygın örnekleri sanatta da kendini gösterir. Bunun en açık hali resim sanatında vücut bulmuştur. Özellikle resimde sembolizm akımı, figüratif sanat anlayışı ya da ikonografide anlam derinliklerini bulmak zor değildir. Resim sanatı, öyle derin bir alandır ki, içerisinde metaforik unsurlar, semboller veyahut tamamen alegorik hikayeler yaratmak olasıdır. Özellikle bilinçaltına dair birtakım imgeleri somut versiyonuyla fırça darbelerine aktaran sanat akımlarından sürrealizm akımı, sözü geçen unsurları fazlasıyla yakalayabileceğimiz bir akım olarak karşımıza çıkmaktadır. Sürrealizm akımının en bilinen ressamlarından biri olan İspanyol Ressam Salvador Dali'nin tablolarında bu unsurların parçalarını bulmak zor değildir. Dali, resimlerinde yalnızca bilinçaltımızda kendine yer bulmuş imgeleri somut nesnelere başvurup aktarmayı hedeflemekle kalmamış, aynı zamanda bu imgeler ile birlikte tablolarından okuyabileceğimiz birçok alegorik unsurları da beraberinde getirmiştir. Çünkü resmin kendisi, ilk bakışta zaten bir hikâye anlatmaktadır. İşte buradaki gizli anlam, onun alegorik olmasıyla ilişkilendirilebilir.



Örneğin; onun “*Belleğin Azmi*” adlı tablosu, tüm bunlara örnek teşkil edebilecek bir niteliktedir. Burada, tabloya dair daha önceki yorumlardan hareketle bir okuma yapılabilmesinin yanında, salt kendi gözümüzle bir okuma yapabilmek de mümkündür. Bunun anlamı, ressamın kullandığı birtakım tuhaf şekiller, simgeler ya da sembollerin farklı zihin enerjileri tarafından farklı yorumlanabilecek olmasıdır. Diğer bir deyişle, alegorik olan yapıtlar, anlamlar silsilesi içerisinde yüzerler. Ressamın büyük ölçüde ulaştırmak istediği gizli anlam, tek bir anlam olabilir. Ancak o tek anlama ulaşabilmek için gidilen hikâye yolları, her zihin ölçüsünde farklı yönlerde şekillenebilir. Anlam derinliğinin unsurlarının güzelliği de budur. Sonsuz hikayeler silsilesi...

Dalı'nın bu tablosuna dair yapılabilecek olan yorumlara gelince; saatlerin tuhaf ve erimiş bir halde tasvir edilmesi, ilk göze çarpan imgelerdendir. Burada Dalı'nın perspektifinden zamana karşı bir baş kaldırımın hüküm sürdüğü ifade edilebilir. “Belleğin zamanı kontrol altına alma çabası mekândan bağımsız bir şekilde soyut düşüncede gerçekleştirilmek istenir. Bu süreçte bilinçdışında zaman yine süreklilik arz ederken tablonun üst kurgusal yapısında “an” kavramında “şu an” da zaman kontrol altına alınırken bile erimekte durdurulamamaktadır.” (Dilber, 2019: 307) Zamanın durdurulamama halini Dalı, eriyen saat metaforu ile tasvir etmeye çalışır. Her ne kadar o, sürekli akış halinde olan zamana karşı bir direnç gösterse de zaman hiçbir direnç karşısında yenilebilir değildir. O her zaman galip gelecektir.

Bir diğer sanat eseri örneği ise; başka bir sürrealist ressam olan Rene Magritte'nin tablosu olacaktır. Magritte genellikle eserlerini imgelerin temsiliyeti üzerinden kurmuş ve her bir eserinde kendine özgü bir anlam içeriğini tuvaline yansıtmıştır.



En bilinen örneklerinden biri ise “*İmgelerin İhaneti*” adlı ilginç tablosudur. Resim, her ne kadar bize pipo nesnesini çağırırsa da altında yazılı olan Fransızca cümle bunun aksini ifade etmektedir. Her bir sözcük ise kendi içinde bir anlam taşımaktadır ve bu anlamlar silsilesi sayesinde böylesi bir eser ortaya çıkmıştır. Vygotsky’ye göre de anlamı olmayan bir kelime boş bir sestir. (Vygotsky, 1986: 212) Bu bağlamda Magritte’nin piposunun altında yazan, “*bu bir pipo değildir.*” ifadesinin anlamdan yoksun olmasının imkânı yoktur. Burada yalnızca resim ile ona işaret eden ses arasında bir eşlik ilişkisi söz konusu değildir. Aslında Magritte, imgelerin ihaneti ile bizlere görünüşün, olduğundan çok farklı şeyler anlatabileceğini, sürrealist bakış açısı ile sunmuştur. Nesnelere ile onların dile dökülmüş ifadesi arasında bir sorgulamaya imkân tanır. Dolayısıyla Magritte gerçeklik ve dil arasında bir sınır çizmiş ve gerçekliği dilsel ifadelerden ziyade imgeler üzerinden temsil etmiştir. Söz konusu imge, bu sanat eseri özelinde elbette ki bir pipodur.

### Sonuç

Dil sadece yüzeysel ifade, anlatım veya anlaşma aracı değildir. Dili gerçekten dil yapan, onun anlam boyutudur. Bir ses bileşimi, bir işaret, anlam taşıdığı takdirde gerçekten dilsel ifade olur. Bu anlamın derinliği dilin hem zengin bir dil olması hem de ifadenin özneler arasında iletilebilecek bütün düşünce veya duygularını iletilebilir olması demektir. Dilde anlamı zengin kılan unsurlar ise, alegori, metafor, mecaz ve benzetme kavramlarıdır. Ancak bu kavramların, yani dil kullanımındaki bu “özel biçimler”in birbirinin aynı olmadığı, aralarında birtakım farklılıklar olduğu açıktır. Bu unsurların benzerlik ve farklılıklarına değinebilmek için, onların bir çıkış noktalarından başlamak gerekir. Üzerinde tefekkür edilmesi gereken şey, bu kavramların kullanım biçimi yanında, oluşumudur/ortaya çıkışlarıdır. Kavramların neliği ve niteliğine dair bir soruşturmada sonra, onların, dilsel kullanımdaki değişim dönüşümleri kavramları çeşitlendirir. Ele aldığımız bu kavramlar da öncelikle “kavram oluşumu sürecinin ürünü” olarak, benzer işlevlerle ortaya çıkmışlar, sonra da kendi aralarında daha net biçimde ayrılmışlardır.

Elbette kavramların kendini serimlediği dilsel ifadeler, gündelik dilin ötesinde sanatsal bir biçime de sahiptir. Söz konusu sanatsal biçim, edebi eserler ve sanatın bazı kulvarlarında ortaya çıkmaktadır. Bu, metafor, benzetme, mecaz ve alegori gibi anlam derinleştirici unsurlar aracılığıyla meydana gelir. Peki bu dil biçimini kullanmanın ölçüsü ve amacı nedir? Öncelikle anlatımı daha güçlü ve etkileyici kılmak en temel amaç olarak değerlendirilebilir. Böylelikle edebi eserler ve sanat eserleri daha estetik bir biçimde ifade edilebilir.

Anlamı derinleştiren söz konusu öğeler -alegori, mecaz, metafor ve benzetme- birbiri ile karıştırılmaktadır. Çünkü bu kavramlar, aralarında yalnızca küçük nüansların olduğu ve birbirleriyle eş anlamlı olarak kullanılan kavramlardır. Ancak kavramların benzer nitelikte olması, onları aynı kabul etmek anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla anlamı derinleştiren öğeler arasındaki küçük farklılıklara değinilmesi gerekir. Bu bağlamda alegori, mecaz, metafor ve benzetme arasındaki ayrımlar şu şekilde sıralanabilir.

Alegori, içinde gizli bir ima taşıyan ve anlatılanı örtülü bir biçimde hikayeleyen anlam derinleştirici unsurdur. Alegoriler, bir düşünceyi, birtakım semboller ve figürler aracılığıyla hikâye biçiminde aktarır. Böylelikle, seçilmiş olan semboller aracılığıyla bir düşünce ima edilir. Edebiyatta özellikle fabllarda, sanatta ise resim, heykel gibi birçok kulvarda örnekleri görülmektedir.

Metafor, soyut bir kavramın somut bir nesne aracılığıyla ifade edilmesidir ve bu nedenle de soyut olanın kavrayışını daha kolay kılmak için kullanılan bir diğer anlam derinleştirici öğedir. Metaforları benzetmeden ayıran; onların benzerlik iddiasında bulunmamasıdır. Diğer bir deyişle, metafor olarak seçilen nesne, işaret ettiği soyut kavramla doğrudan bir benzerlik taşımaz. Örneğin; bir pranganın “kölelik” kavramını anlatabilmek için

metafor olarak seçilmesi, pranga ve kölelik arasında doğrudan duyuşsal bir benzerlik olduğunu göstermemektedir. Ancak bunun aksine, benzetmelerde, benzeyen ve benzetilen unsurlar arasında birini diğere daha üstün kılan bir özellik mevcuttur. Örneğin; “kömür gözler”, “çita gibi hızlı” gibi ifade biçimleri, benzetilen olarak seçilen, öne çıkan özelliğinin bir başka nesneye atfedilmesidir. O da benzeyendir. Dolayısıyla metaforları anlamak, onu kullananın düşünce yapısı, yetiştiği kültür ve çevre gibi unsurları da anlamayı gerektirir. Benzetmede ise benzeyen ve benzetilen arasındaki ilişki daha evrensel niteliktedir. Şu da ifade edilmelidir ki; benzetmede her zaman “gibi” edatı kullanılmak zorunda değildir. Bazen “gibi” edatı, örtülü bir biçimde benzetilene içinde taşır. “Deniz gözler”, “kömür saçlar”, “ahu gözler” gibi...

Mecazlar ise alegori, benzetme, metafor gibi anlam derinleştirici unsurların genel bir adı gibi düşünülebilir. Bu bağlamda mecazlar daha geniş kapsamlıdır ve söz konusu öğeleri -alegori, metafor, benzetme- içine almaktadır. Mecazlar daha genel bir yapıdadır ve alegoriler, metaforlar ve benzetmeler, mecaz kategorisi altında değerlendirilebilir. Bu üç öge birer mecazdır ancak her mecaz bir alegori, benzetme ya da metafor değildir. Bu bağlamda denilebilir ki; söz konusu dört kavram birbiri ile yakın anlamlı fakat tamamen aynı değildir. Dolayısıyla dilde anlam ayrımlarına dikkat çekebilmek ve kavramları yanlış yerde kullanmamak için aralarındaki nüansları bilmek önemlidir. Özellikle birbiri ile yakın anlamlı kavramların aralarındaki nüansları bilmek ve onları doğru şekilde kullanmak hem dilimizi daha iyi tanımak hem de kavramlar arasındaki anlam ayrımları sayesinde onu daha etkili bir şekilde kullanabilme olanağını sağlamaktadır.

### Kaynakça

- Aristoteles, (1996). *Organon II Önerme*, (çev. Hamdi Ragıp Atademir), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Audi, R. (1999). *The Cambridge Dictionary Of Philosophy Second Edition*, Cambridge University Press.
- Başaçık, F. (2014). Felsefi Metafor Üzerine, *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 9, 17, 179-198.
- Cassirer, E. (2018). *Sembolik Formlar Felsefesi-III-Bilginin Fenomenolojisi*, (çev. Milay Köktürk) 2. Baskı, Hece Yayınları, Ankara.
- Coşkun, S. N. (2023). Soyut Kavramların Ontolojik ve Epistemolojik Boyutu. *Kaygı. Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 22(1), 340-368.
- Çüçen, A. K. (2013). *Felsefeye Giriş*, Sentez Yayıncılık, Ankara.
- Davidson, Donald (1978). What Metaphors Mean, Source: *Critical Inquiry*, Vol. 5, No. 1, Special Issue on *Metaphor (Autumn, 1978)*, pp. 31-47 Published by: The University of Chicago Press.
- Deleuze G. ve Guattari F. (2001). *Felsefe Nedir?* (çev. Turhan Ilgaz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Demir C. ve Karakaş Yıldırım Ö. (2019). Türkçede Metaforlar ve Metaforik Anlatımlar, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi / Cilt: 21, Sayı: 4, Aralık 2019*, 1085-1096.
- Dilber, K. C. (2019). Zaman'ın Belleği'ne Bir Bakış, *idil, 2019, cilt / volume 8, sayı/issue 55*.
- Ekinci, N. (2017). Platon'un Metaforları Üzerinden Varlık ve Bilgi Anlayışının Okunması, *Atatürk Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü-Felsefe Anabilim Dalı*, Yüksek Lisans Tezi.
- Erdi Es, B. (2018). Metafor Olarak Ayna, *idil, 2018, cilt / Volume 7, sayı / issue 52*.
- Gibbs Jr, R. W., & Colston, H. L. (2006). Figurative Language. In *Handbook of psycholinguistics* (pp. 835-861). Academic Press.



- Gibbs, R. W. (2008). Metaphor and Thought The State of the Art, Retrieved from: The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought, (ed. by Raymond W. Gibbs, Jr.) *Cambridge University Press*.
- Gibbs, R. W. (2020). Allegory in Literature and Life, In *BELLS90 proceedings: International Conference to Mark the 90th Anniversary of the English Department, Faculty of Philology, University of Belgrade* (pp. 13-31).
- Gleitman L. ve Papafragou A. (2005). Language and Thought, *The Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning*. Edited by Keith J. Holyoak and Robert G. Morrison, Cambridge University Press.
- Gleitman L. ve Papafragou A. (2013). Relations Between Language and Thought.
- Glucksberg S. ve Haught C. (2006). On the Relation Between Metaphor and Simile: When Comparison Fail, *Mind & Language, Vol. 21 No. 3 June 2006, pp. 360–378*.
- Glucksberg S. ve Keysar B. (1993). How Metaphors Work, Retrieved from: Metaphor and Thought-Second Edition, (ed. by Andrew Ortony). School of Education and Social Policy and Institute for the Learning Sciences Northwestern University, *Cambridge University Press*.
- Göçer, A. (2012). Dil-Kültür İlişkisi ve Etkileşimi Üzerine, *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, ss. 50-57.
- Grey, W. (2000). Metaphor and Meaning, *Published in Minerva, Vol 4 (November 2000)*.
- Gündoğdu, S. (2021). Hüsn-ü Aşk'ta Edebiyat ve Alegori Sorunu, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 26, İstanbul, ss. 303-333.
- Hayyam, Ö. (2018). *Rubailer (Dörtlükler)*, (haz. Mehmet Özgür Ersan.) Salon Yayınları, 1. Baskı, Eylül 2018, İstanbul.
- I-Wen Su, L. (2002). What Can Metaphors Tell Us About Culture? *Language and Linguistics* 3.3:589-613.
- Kafka, F. (2018). *Dönüşüm*, (çev. Gülperi Sert.) Türkiye İş Bankası Yayınları, 16. Basım, İstanbul.
- Kanık, O. V. (2017). *Bütün Şiirleri*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Köksal, M. (2006). Boşluk ve Alegorik Anlatım, *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü-Resim Anasanat Dalı*, Doktora Tezi, Ankara.
- Köktürk, M. (2014). *Sembol ve Dil: Bir Cassirer İncelemesi*, Aktif Düşünce Yayınları, Ankara.
- Kövecses, Z. (2010). Metaphor and Culture, *Acta Universitatis Sapientiae, Philologica*, 2, 2 (2010) 197-220.
- Lakoff G. ve Johnsen M. (2003). *Metaphors We Live By*, London: *The University of Chicago Press*.
- Lakoff, G. (1992). The Contemporary Theory of Metaphor, To Appear in Ortony, Andrew (ed.) *Metaphor and Thought*, (2nd edition), *Cambridge University Press*.
- Lussier, D. (2011). Language, Thought and Culture: Links to Intercultural Communicative Competence, *Canadian and International Education* Vol. 40 no. 2.
- Moran, R. (1989). Seeing and Believing: Metaphor, Image, and Force, *Critical Inquiry* 16, no. 1: 87-112. *Published by The University of Chicago*.
- O' Donoghue, J. (2009). Is A Metaphor (like) A Simile? Differences in Meaning, Effect and Processing. *UCL Working Papers in Linguistics*, 21, 125-149.
- Orwell, G. (2021). *Hayvan Çiftliği*, (çev. Şerif Özüaydın.) Anonim Yayıncılık, İstanbul.
- Oxford English Dictionary (1996). Oxford: Oxford University Press. (Ed: James A. H. Murray)
- Öner, N. (1986). *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Özlem, D. (2004). *Mantık-Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi*, İnkılap Kitabevi, İstanbul.



- Perry, Charner M. (1928). Language and Thought, Vol: 38, No: 2, pp. 211-230, Published by: *Oxford University Press*.
- Peters, Francis E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü Tarihsel Bir Okuma*, (çev. Hakkı Hünler), Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- Pettit, P. (1982). The Demarcation of Metaphor, *Language & Communication*, 2(1), 1-12.
- Semino E. ve Steen G. (2008). Metaphor in Literature, Retrieved from: The Cambridge Handbook of Metaphor and Thought, (ed. by Raymond W. Gibbs, Jr.) *Cambridge University Press*.
- Sezer, Z. (2018). Dilini Koruyan Geleceğini Korur, *Türk Dili Dergisi*, 68 (797), 73-78.
- Şahan, K. (2017). Metafor Ne Değildir? *Kesit Akademi Dergisi*, ISSN: 2149-9225 Yıl: 3, Sayı: 8, Haziran 2017, s. 166-176.
- Temiz M. ve Bayraktar L. (2023). Çocuklarla Felsefede Dil ve Düşüncenin Önemi, *Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:1, Vol:5, ss. 1-18.
- Türker, H. (2020). Şiire İlişkin Felsefi Bir Soruşturma II: İmge ve Mecaz, *Kaygı 19 (1)*, ss. 97-120.
- Uğur, N. (2014). *Anlamlın Bulanık Sularında-Düzanlam, Yananlam, Düzdeğişmece, Eğretileme*, Kurgu Kültür Merkezi Yayınları, 1. Baskı, Şubat 2014, Ankara.
- Vygotsky, L. (1986). Thought and Language, (ed. by Alex Kozulin), *The MIT Press Cambridge, Massachusetts London, England*.
- Yağız O. ve Yiğiter K. (2007). Dil, Düşünce ve Dil Öğretimi Ekseninde Metafor, *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı: 16, ss. 234-246,
- Yazıcıoğlu, R. (2012). Metafizik Alanda Sörf ya da Mecaz ve Semboller Üzerinden Anlamlandırma: Bir Anlatım Yöntemi Olarak Metafor, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, cilt:9, sayı 1 Ocak – Nisan 2012.

## Görünmez Sınırlar: Mikro Aldatma ve Romantik İlişkilerdeki İnce Çizgiler

*Invisible Boundaries: Micro-cheating and the Sensitive Lines in Romantic Relationships*

**Ali Karpuz<sup>1\*</sup> - Gizem Çelik Özkan<sup>2</sup>**

<sup>1</sup> Öğr. Gör. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Gölpazarı Meslek Yüksekokulu, Reklamcılık Programı, Bilecik/Türkiye, <https://ror.org/00dzfx204>, <https://orcid.org/0000-0002-3881-753X>, ali.karpuz@bilecik.edu.tr  
Lecturer Doctor, Bilecik Seyh Edebali University, Vocational School of Gölpazarı, Advertising Programme, Bilecik/Türkiye, <https://ror.org/00dzfx204>, <https://orcid.org/0000-0002-3881-753X>, ali.karpuz@bilecik.edu.tr

<sup>2</sup> Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, Bilecik/Türkiye, <https://ror.org/00dzfx204>, <http://orcid.org/0000-0001-6775-0525>, gizem.celik@bilecik.edu.tr  
Associate Professor, Bilecik Seyh Edebali University, Faculty of Health Sciences, Department of Social Work, Bilecik/Türkiye, <https://ror.org/00dzfx204>, <http://orcid.org/0000-0001-6775-0525>, gizem.celik@bilecik.edu.tr

\* Corresponding author

### Araştırma Makalesi

#### Süreç

Geliş Tarihi: 05.01.2024

Kabul Tarihi: 24.06.2024

Yayın Tarihi: 30.06.2024

#### Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

#### Değerlendirme

Ön İnceleme: İç hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı kòrleme.

#### Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

#### Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Ali Karpuz – Gizem Çelik Özkan

#### Etik Bildirim

[turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

#### Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

#### Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

#### Yayıncı

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

#### Yazar Katkıları

Yazar-1 (% 50)

Yazar-2 (% 50)

#### Atıf

Karpuz, A. – Çelik Özkan, G. (2024). Görünmez sınırlar: mikro aldatma ve romantik ilişkilerdeki ince çizgiler. *Turkish Academic Research Review*, 9/2, 188-204, <https://doi.org/10.30622/tarr.1415530>

### Öz

Romantik ilişkiler, insanların duygusal bağlar kurduğu, sevgi, sadakat ve güven gibi temel unsurların hüküm sürdüğü önemli bir sosyal bağlamdır. Ancak, romantik ilişkilerde gerek bireysel gerekse çevresel faktörlerden kaynaklı çok çeşitli sorunlar yaşanabilmektedir. Romantik ilişkilerde karşılaşılan bu zorluklardan biri de aldatma olgusudur. Romantik ilişkilerde karşılaşılan bu zorluklardan biri de aldatma fenomenidir. Aldatma, bir partnerin güvenini ihlal ederek, cinsel, duygusal veya sanal boyutlarda başka bir kişiyle ilişkiye girmesi veya bağlantı kurması durumunu ifade etmektedir. Bu tür bir davranış, çiftler arasında aksi kararlaştırılmamışsa, başka bir ifadeyle açık ilişki yaşama kararı verilmemişse, ihanet, sadakatsizlik ve aldatma olarak nitelendirilmekte; ilişkilerde derin yaralar açabilmekte ve ilişkinin sonlanmasına varacak düzeyde ciddi sonuçlara neden olabilmektedir. Romantik ilişkilerde aldatma konusunu anlamak, incelemek ve kesin bir sonuca varmak oldukça zordur. Çünkü süreç, çok boyutlu değişkenlerin olduğu farklı bağlamlarda, farklı algı ve motivasyonlarla yapılmakta, sürdürülmekte, değerlendirilmekte ve sonuçlandırılmaktadır. Partnerlerin bireysel özellikleri, aldatma algıları, davranış niyeti, biçimi ve sonucu, davranışın tekrarlanma sıklığı gibi unsurlar aldatma konusunun hassas ve girift yapısını göstermektedir. Aldatma, tarih boyunca var olan ve günümüzde de hala devam eden evliliklerin ve romantik ilişkilerin önemli bir sorunudur. Teknolojik gelişmelerin, dijital iletişim araçlarının yaygınlaşmasının ve sosyal medyanın etkisiyle, tüm ilişki biçimlerinde olduğu gibi, aldatma davranışları da yeni boyutlar kazanmıştır. Aldatma davranışındaki bu değişim, çiftlerin ilişki biçimlerini etkilediği gibi, ilişkilerin sonlanması sürecinde tarafların birbirleri üzerinde yasal hak taleplerinde bulunma ve bunları elde etme durumlarını da etkilemiştir. Öyle ki, artık aile mahkemelerinde görülen boşanma davalarındaki aldatma konuları daha gizli bir içerikte seyreden ve yasaların aldatma tanımını zorlayan nitelikte bir yapıya büründüğünden karar vericilerin yasaları yorumlamalarına yeni bir boyut eklemelerini gerekli kılmaktadır. Özellikle güncel bir kavram olarak mikro aldatma, bu alanda yeni tartışmaların yapılması gerektiğini göstermektedir. Çağlar boyunca ele alınan aldatma olgusunun hangi bağlamlarda hangi davranışları kapsadığı konusunda genel-geçer bilgilere ulaşmak mümkündür. Bu anlamda cinsel/fiziksel aldatma, duygusal aldatma ve sanal aldatmadan bahsetmek mümkündür. Klasik aldatma tanımı dahilinde değerlendirilebilecek bu davranışların dışında kalan davranışlar ise tartışmalı bir noktada yer almakta ve kategorize edilmeleri kadar tanımlanmaları da güç olabilmektedir. Bu noktada mikro aldatma kavramı ön plana çıkmaktadır. Flörtöz mesajlaşmalar, gizli iletişim veya sosyal medya beğenileri ve yorumları aracılığıyla başka kişilerle kurulan flörtöz etkileşimler gibi küçük ölçekli, dolaylı veya gizli sadakatsizlik eylemlerini içeren mikro aldatma, çok yeni bir kavramdır. Keşfedildikten hemen sonra tam teşekküllü bir sadakatsizlik davranışı olarak tanımlanamayan ancak içeriği itibarıyla ilişkiye zarar veren ve aldatmaya evrilebilecek potansiyel güven ihlali içeren davranışları kapsamaktadır. Konuya dair alan yazında yer verilen bilimsel makale sayısı şu an için son derece azdır. Yeni yeni tartışılmaya başlanan mikro aldatmanın tanımı ve içeriğine dair bilgilerin çoğunlukla gazete röportajlarında ya da sağlığa dair internet sayfalarında ele alındığı görülmektedir. Bu makale, romantik ilişkilerde aldatma konusunu daha derinlemesine incelemeyi amaçlamaktadır. Amacımız, aldatmanın türleri, yaygınlığı, nedenleri ve sonuçları hakkında genel bir anlayış sunmak ve özelde mikro aldatmanın romantik ilişkiler üzerindeki yeri ve etkilerini değerlendirmektir. Bu bağlamda çalışmanın amacı, aldatma konusunda bilgi ve farkındalığı arttırmak ve gelecekteki araştırmalar için bir temel sağlamaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Sosyoloji, Romantik ilişkiler, İlişki sorunları, Aldatma/Sadakatsizlik, Mikro aldatma

## Research Article

### History

Received: 05.01.2024

Accepted: 24.06.2024

Date Published: 30.06.2024

### Plagiarism Checks

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

### Peer-Review

Single anonymized-One internal (Editorial Board), Double anonymized-Two external.

### Copyright & License

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

### Ethical Statement

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Ali Karpuz – Gizem Çelik Özkan

### Complaints

[turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

### Conflicts of Interest

The author(s) has no conflict of interest to declare.

### Grant Support

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

### Published

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

### Author Contributions

Author-1 (%50)

Author-2 (%50)

### Cite as

Karpuz, A. – Çelik Özkan, G. (2024). Invisible boundaries: micro-cheating and the sensitive lines in romantic relationships. *Turkish Academic Research Review*, 9/2, 188-204, <https://doi.org/10.30622/tarr.1415530>

## Abstract

Romantic relationships are an important social context in which people establish emotional bonds and where basic elements such as love, loyalty and trust prevail. However, romantic relationships can encounter a variety of problems due to both individual and environmental factors. One of these difficulties in romantic relationships is the fact of infidelity. Infidelity refers to the situation where a partner violates the trust and enters into a sexual, emotional or virtual relationship or connection with another person. Such behaviour, unless otherwise agreed between the couples or otherwise decided to live an open relationship, is characterized as betrayal, disloyalty and deceit; it can cause deep wounds in the relationship and serious consequences to the extent that the relationship ends. In romantic relationships, it is quite difficult to understand, study, and reach a definitive conclusion about infidelity. Because the process is carried out, sustained, evaluated and concluded in different contexts with multidimensional variables, with different perceptions and motivations. Factors such as the individual characteristics of partners, perceptions of deception, intent, form and result of behavior, frequency of repetition of behavior, indicate the delicate and intrusive structure of the subject. Infidelity is an important problem in marriages and romantic relationships that has existed throughout history and still continues today. With the influence of technological developments, the spread of digital communication tools and social media, infidelity behaviors have gained new dimensions, as in all forms of relationships. This change in infidelity behavior has affected the relationship styles of couples, as well as the ability of the parties to make legal claims on each other and obtain them during the termination of the relationship. So much so that, since the issues of infidelity in divorce cases heard in family courts have become more confidential and challenge the definition of infidelity in the law, it is necessary for decision-makers to add a new dimension to their interpretation of the laws. Micro-cheating, especially as a current concept, shows that new discussions need to be made in this field. It is possible to obtain general information on the context in which the phenomenon of infidelity, which has been discussed over the centuries, covers what behaviors. In this sense, it is possible to talk about sexual/physical cheating, emotional cheating and virtual cheating. Behaviors other than those that can be judged under the classical definition of infidelity are controversial and can be difficult to categorize. At this point, the concept of micro-cheating comes to the fore. Micro-cheating, which involves small-scale, indirect or covert acts of disloyalty, such as flirtation messages, secret communication, or flirtative interactions established with others through social media likes and comments, is a very new concept. It covers behaviors that, immediately after being discovered, may not be described as deliberate unfaithful behavior, but contain a potential breach of trust that is detrimental to the relationship in terms of its content and may evolve into infidelity. The number of scientific papers on the subject is very small at the moment. Information about the newly debated definition and content of micro-cheating is often discussed in newspaper interviews or on health-related internet pages. This article aims to delve deeper into the topic of infidelity in romantic relationships. Our aim is to provide a general understanding of the types, prevalence, causes and consequences of infidelity, and specifically to evaluate the place and effects of micro infidelity on romantic relationships. In this context, the aim of the study is to increase knowledge and awareness about infidelity and provide a basis for future research.

**Keywords:** Sociology, Romantic relationships, Relationship problems, Cheating/Infidelity, Micro cheating

## Giriş

Aldatma farklı alanlarda, durumlarda ve şekillerde gerçekleşebilen bir olgudur. En basitinden, güvene dayalı olarak aldatma kapsamına dahil edilecek bir yığın davranışı saymak mümkündür. Bu çalışmanın konusunu oluşturan romantik aldatmaların kapsamını anlamak için farklı aldatma tanımlarını ele almak gereklidir. Farklı tanımlar aynı zamanda farklı dayanak noktaları kullanmakta; bu ise aldatmanın kapsamını daha da genişletmektedir. Aldatmanın tanımı ve kapsamı nasıl olursa olsun, aldatmanın tartışıldığı durumda ortada bir sorun olduğu açıktır. Romantik ilişkiler bazında ele alındığında bu sorun ilişkinin devamlılığının sekteye uğraması ya da sağlıklı yapısını kaybetme ihtimalidir. İlişkiler homojen olmadığı kadar, inşaları da tek tip değildir. Bu ise aldatmaya neden olan motivasyonların çeşitliliğini arttırmakta ve aldatma nedeni olarak ortaya koyulabilecek unsurları çoğaltmaktadır. Aldatma nedenleri çeşitlendikçe beraberinde getirdikleri etki ve sonuçlarda da farklılaşma görülmektedir. Romantik ilişkilerde her ne kadar aldatmalar kategorize edilse bile, her bir ilişkiyi bireysel bir olgu olarak ele almak ve kendi özel dinamiklerini keşfetmek aldatmanın nedenlerini anlamakta önemlidir. Aldatmanın nedenlerini öğrenmek bu nedenleri meşru kılmayı değil, etkilerini ve sonuçlarını tahmin edebilmeyi ve gerekli noktalarda önlemler alabilmeyi hedeflemektedir.

Romantik ilişkilerde ilişkinin türü ne olursa olsun, herhangi bir partnerin bulunduğu durumlar kastedilmektedir. Partnerler arasındaki ilişkinin niteliğine, kişilerin özelliklerine ve beklentilerine dayalı olarak ilişkide yaşanabilecek aldatma türleri değişebilmektedir. Cinsel ya da duygusal boyutta yaşanabilecek aldatmalardan bahsetmek ve bunları daha özel türlere indirgemek mümkündür. Aldatma türlerinin netleştirilmesi bu alanda çalışan araştırmacılara, olayın hukuksal boyutu ile ilgilenenlere ve aldatma durumunun doğrudan tarafı olarak kişilere karşılaştıkları olayları nitelendirmede ve tepkilerini yönlendirmede yardımcı olacaktır.

Romantik ilişkilerin sağlıklı yapılarının korunması ve devamlılıklarının sağlanması, partnerlerin bilinçli olmasına dayanmaktadır. Farklı aldatma türleri ve isimlendirmeleri için kabul görmeye başlayanlardan biri de mikro aldatma anlayışıdır. Bu çalışmada, aldatma konusunda muğlak kalan birçok olayı net bir düzleme koymaya izin veren mikro aldatmanın kapsamı ile farklı boyutlarına dair açıklamalara yer verilmektedir.

### 1. Aldatmanın Tanımı ve Temel Özellikleri

Aldatma, en genel ifadeyle, romantik ilişkilerde bir partnerin güvenini istismar ederek, başka bir kişiyle duygusal ve/veya fiziksel olarak ilişki kurması veya bağlantı kurması olarak tanımlanmaktadır (Johnson ve Leone, 2005). Bu durum, çağlar boyunca birçok kültürde mevcut ilişkiye sadakat göstermeme veya sadakat ihlali anlamına gelmektedir. Aldatma, çiftler arasındaki temel güvenin sarsılmasına, duygusal yıkımlara ve ilişkilerin geleceği üzerinde ciddi sonuçlara yol açabilmektedir. Konunun bu sarsıcı özelliği ve aldatmaya ilişkin ahlaki görecelik yaklaşımı gibi boyutlar göz önüne alındığında, psikoloji başta olmak üzere birçok alanda farklı çalışmaların yürütüldüğünü görmek mümkündür.

Özkul (2008), Blow ve Hartnett (2005) gibi araştırmacılar, ilişki dinamiklerinin tahmin edilen ya da beklenilenden çok daha karmaşık olduğunu vurgulayarak aldatmayı tanımlamanın oldukça zor ve aldatma algısının da -hangi davranışların aldatma sayılacağı konusunun- karmaşık olduğunu belirtmektedir. Cinsiyet, din ve eğitimin aldatmayla önemli ölçüde ilişkili olduğu görülmüştür (Gono, 2024, s. 11). Çiftlerin yaşam tecrübelerindeki farklılıklar, farklı ilişki deneyimleri, ilişki beklentileri ya da süreç içinde değişen düşünce, beklenti ya da umutları, kişilik yapıları, bağlanma biçimleri ya da çevresel faktörler gibi pek çok unsur, bu anlamda sürece etki etmekte; aldatma algısını biçimlendirdiği gibi aldatma davranışını ve aldatma davranışına karşı verilen tepkiyi de biçimlendirmektedir. Bu anlamda, farklı türden ilişkilerin farklı güven temelleri

olduğundan ve farklı türden ilişkiler farklı güven beklentileri gerektirdiğinden (Mayer, Davis ve Schoorman, 1995; Shackelford ve Buss, 1996), bir eylemin aldatma olarak kabul edilip edilmediği ilişki bağlamında analiz edilip değerlendirilmelidir.

Bu bilgilerden yola çıkarak aldatma türlerine ve temel özelliklerine bakılacak olursa, farklı gruplandırmaların yapıldığı görülmektedir. Bu gruplandırmalardan biri ve bu makalenin aldatma konusunu açıklamadaki ana omurgasını oluşturan yaklaşım, Chan (2009) tarafından “kişilerarası aldatma modeli” olarak ifade edilen modelde ortaya çıkan gruplandırmadır. Chan (2009) modelinde aldatmayı “güvenen kişinin (güvenen) güvendiği kişi (güvence veren) tarafından, karşılıklı olarak bilinen temel beklentileri kasıtlı olarak ihlal etmesi ve güvenenin refahını tehdit edebilme potansiyeline sahip olması” (Elangovan ve Shapiro, 1998, s. 548) olarak ele almaktadır. Bu anlamda kritik olan husus, ilişki içindeki beklentilerin ihlal edilmesidir. Örneğin “açık ilişki” biçimini kabul etmiş çiftlerin ilişkilerinde ilişkiye üçüncü veya dördüncü bir kişinin katılımı aldatma olarak tanımlanmayabilecektir.

Aldatma konusunda yapılan alan yazın incelemesinde ortaya çıkan temel özelliklerden biri, çoğu kültürde aldatmanın ahlaki açıdan “uygunsuz” ve “affedilemez” kabul edilmesine rağmen deneyimlenenlerin bunların tersi oluşudur. Başka bir ifadeyle, çiftler romantik ilişkilerinde aldatmanın bir sorun olduğunu ifade ediyor olsa da hem aldatma davranışını sergileyen hem de aldatma davranışına maruz bırakılan çiftlerin yaşanmışlık sonrası düşünce ve tutumları ilk söylemlerinden farklı olabilmektedir. Bu durum da konunun girift yapısının niteliğini pekiştirmektedir. Bu bakımdan aldatmayla ilgili belli boyutlar devreye girmektedir. Bunlardan ilki, aldatmanın motivasyon ve niyetine ilişkin boyutudur. Buna göre, tesadüfi ve kasıtlı olmak üzere iki tür aldatma söz konusudur. Tesadüfi aldatmada, aldatma eyleminde bulunan kişinin amacı karşısındakine zarar vermek değildir ve başka amaçlar peşinde koşarken kurbanın temel güven beklentisini ihlal ettiğinde ortaya çıkmaktadır (Heider, 1958; Jones ve Davis, 1965; akt. Chan, 2009, s. 264). Kasıtlı aldatmada ise aldatma eyleminde bulunan kişinin amacı karşısındakine zarar vererek mağdurun kritik güven beklentilerini ihlal etmektir. Dolayısıyla aldatmanın türü eylemin içeriğine değil, aldatma eyleminde bulunan kişinin niyetine veya güdüsüne dayanmakta ve aldatılan kişinin aldatma algısını ve vereceği tepkiyi biçimlendirmektedir.

Diğer bir boyut, zarar veren aldatma davranışının ne olduğu, sıklığı, gerçekleştiği sosyal bağlam ve sonucun ciddiyetidir. Konuyla ilgili yapılan araştırmalar (Örn. Bradbury ve Fincham, 1988; Robbenolt, 2000) bir olayın sonucu ne kadar olumsuz veya şiddetli olursa, kişinin aldatma eyleminde bulunan kişiye yüklediği sorumluluğun da o oranda büyük olduğunu; başka bir ifadeyle, aldatma eyleminde bulunan kişiyi daha fazla suçlama eğiliminde olduğunu göstermektedir. Romantik ilişkiler odağında düşünüldüğünde örneğin kişinin partnerine yönelik cinsel sadakatsizliği (tarafar arasında aksi bir beklenti söz konusu olmadığında), diğer türden gerçekleşen aldatma eylemlerine (tutulmayan sözler, duygusal bağ geliştirme, sosyal medya üzerinden mesajlaşma gibi) göre daha ciddi değerlendirilebilmektedir. Çünkü eylemin sonucunda ortaya çıkabilecek durumlar, tarafların ciddi sorunlarla (cinsel yolla bulaşan hastalıklar, gebelik, duygusal bağlanma gibi) karşı karşıya kalmasına yol açabilecek potansiyele sahiptir. Bu noktada literatürde özellikle heteroseksüel romantik ilişkilerdeki cinsiyet farkı, önemli bir faktör olarak öne sürülmektedir. Yapılan açıklamalarda bir kadının cinsel yönden partnerini aldatması gebelik ihtimali oluşturabilecek bir durum olduğundan bu durumla karşı karşıya kalan aldatılan kişinin, kendisinden farklı genetik özelliklere sahip bebeğin varlığını kabul etme, bebeği sahiplenme ve büyütme gibi önemli sorumluluklarla yüz yüze gelmesinin aldatma eyleminin önemli bir sorun olarak algılanmasına yol açan bir unsur olduğu belirtilmektedir (Cramer, Abraham, Johnson ve Manning-Ryan,

2001). Fincham ve May (2017) aldatma konusuna dair tolerans seviyelerini biraz daha detaylandırarak, duygusal aldatmanın kadınlar için daha büyük bir tehdit olarak algılanabildiğini bu anlamda kadınların partnerini “aileden tutmak” istediğini; erkeklerin ise evrimsel olarak soyun devamının sağlanması sorumluluğu ve biyolojik olarak kadınlardan farklı olmaları dolayısıyla ve pek tabii ki eril sosyo-kültürel nedenlerden ötürü kadının baskılanması nedeniyle erkeklerin aldatmayı kendilerine adeta bir “hak” olarak görebildiklerini ifade etmektedir.

Aldatmayı anlama ve açıklamada dikkat edilmesi gereken bir diğer boyut, aldatma eylemine maruz kalan kişi ile bağlantılı konulardır. Bunlar; aldatma eylemine maruz kalan kişinin özellikleri ve aldatan partnerinin güvenilirliğine ilişkin algısıdır. Robinson, Rousseau ve Kraatz (1994, s. 568), güveni "bir tarafın diğer tarafa bağımlı olduğu ve bağımlılık altındaki tarafın risk almaya istekli olduğu bir ilişki durumu" olarak tanımlamaktadır. Bu tanıma göre, güven bir tarafın diğer tarafa güvenerek risk almaya istekli olduğu bir durumu ifade etmektedir. Benzer şekilde Mayer ve diğerleri (1995, s. 712) de, güveni "bir tarafın diğer tarafın niyetlerine bağlı olarak kendi kaynaklarını riske atmaya istekli olması durumu" olarak tanımlamaktadır. Bu tanıma göre güven, bir tarafın diğer tarafa duyduğu inanç ve beklentiler doğrultusunda kendi kaynaklarını tehlikeye atma eğilimini ifade etmektedir. Yani bir ilişkideki güven düzeyi, güvenen kişinin güvenme eğilimi ve güvenilen kişinin algılanan güvenilirliğinin bir kombinasyonundan etkilenmektedir (Chan, 2009, s. 269).

Güven, bir ilişkide temel bir unsur olarak kabul edilmektedir. Bu anlamda güven; karşılıklı anlayış, samimiyet, sadakat ve beklentilerin karşılanacağına dair bir inanç olarak tanımlanmakta (Rempel, Holmes ve Zanna, 1985) ve zamanla gelişen bir süreç olarak ilişkide oluşan deneyimler, karşılıklı paylaşım ve tutarlılık ile artmakta (Simpson, 2007); ayrıca ilişkilerdeki memnuniyet, bağlılık, duygusal yakınlık ve uyum gibi önemli faktörlerin güveni olumlu yönde etkilediği belirtilmektedir (Larzelere ve Huston, 1980). Hiç kuşkusuz, yaşanacak herhangi bir aldatma eylemi sonrası en hafif ifadeyle ilişkideki güven duygusu zedelenmekte; ya yeni bir inşa sürecine girilmekte ya da ilişki sonlandırılmaktadır. Aldatma eyleminin etki, sonuç ve eyleme yönelik tepkilere bir sonraki başlıkta değinilmektedir.

Aldatma eylemine maruz kalan kişinin kişilik özellikleri ele alınırken aldatma eyleminde bulunan kişinin de özelliklerine değinmekte yarar olabilir. Chan (2009), kişilerarası aldatma modelinde aldatma eylemine maruz kalan kişinin (onun ifadesiyle mağdurun) özelliklerini iki boyutta ele almaktadır; bilişsel işleme sınırları ve kişilik. Chan'a göre (2009) insanlar her zaman tüm ilgili bilgileri işlemek için bilişsel kapasiteye ve motivasyona sahip olmayabilmektedir. Bilişsel işleme sınırı olarak ifade edilen bu durumun nedenleri arasında olay hakkında eksik bilgiye sahip olma, tüm olası alternatifleri düşünmek için zaman ve/veya bilişsel kapasiteye sahip olmama ve doğru çıkarımlar yapma konusunda yeterince motive olmama gibi nedenler bulunmaktadır; böylesi bir süreç içinde bulunan kişinin öznel yanılığa uğrayarak kendi içsel özelliklerine bağlı kalarak ve durumsal özellikleri göz ardı ederek değerlendirmede bulunabilmesi muhtemel olmaktadır (Gilbert ve Malone, 1995; Ross, 1977; akt. Chan, 2009, s. 267). Aldatma konusunda bu durum, aldatma eylemine maruz kalan kişinin (mağdurun) aldatma eylemini muhtemelen eylemi gerçekleştiren kişinin (failin) sebep olduğunu düşünmesine ve durumu değil faili sorumlu tutmasına işaret etmekte; ayrıca mağdur failin içsel özelliklerini atfettiği için kendi kendine bencil bir ihanet yaşadığı sonucunu çıkarabilmektedir.

Kişilik özelliklerinin aldatma eylemi ile ilişkisine dair yapılan açıklamalarda “düşük düzeyde aldatma ile yumuşak başlılık ve öz disiplin/sorumluluk arasında evrensel bir ilişki olduğu ve dışadönüklük ve nörotizm ile aldatma arasında negatif ilişki olduğu (Schmitt, 2004), erkeklerde dışadönüklük ile aldatma arasında pozitif; sorumluluk ile aldatma arasında negatif yönde bir ilişki olduğu (Shaye, 2009)” belirtilmektedir (akt., Şatiroğlu,



2017). Kişilik özellikleri odağında konu ele alındığında, bireylerin genel olarak olaylara ve süreçlere bakış açısının aldatma eylemini tanımlama ve eyleme ilişkin verilen tepkileri oluşturmada etkili olduğu görülmektedir. Öyle ki olumsuz duygulanıma sahip bireyler, sosyal etkileşimlerde düşmanlık niyeti algılama eğiliminde olduklarından herhangi bir aldatma eylemine maruz kaldıklarında bu eylemi kişisel algılamaları daha muhtemelken, kendini koruyucu duygulanıma sahip bireyler bilgiyi kendi benlik saygısını koruyan ve arttıran şekilde işleme eğiliminde olduklarından eylemin sorumluluğunu eylemi gerçekleştiren kişiye yöneltme eğiliminde olmaktadır (Chan, 2009, s. 267).

Kişilik özellikleri temelinde öne çıkan bir diğer husus da kişilerin bağlanma örüntüleriyle ilgilidir. Bireyin bir başkasına yönelik duygusal bağlılığı olarak ifade edilen bağlanma, bebeklik döneminde kurulan ilişkilerle yapılanmakta ve geçen sürede, bireyin ilişkilerinin doğasını biçimlendiren içgüdüsel bir tepki olarak tanımlanmaktadır (Bowlby, 2013). Bowlby'in güvenli, kaygılı, kaçınmacı bağlanma örüntüleri bağlamında romantik ilişkilerdeki süreçlere bakılacak olursa, güvenli bağlanma örüntüsüne sahip bireylerin romantik ilişkilerinde daha olumlu deneyimler yaşama eğiliminde oldukları söylenebilmektedir. Güvenli bağlanma örüntüsüne sahip bireyler, güvende hissetme ve yakın ilişkilerde açık iletişim kurma yeteneğine sahip olduklarından ilişki biçimlerine dair konuşma (açık-kapalı ilişki isteme ya da ilişkiyi sonlandırmak istediğini belirtme gibi) konusunda daha net olabildiklerinden aldatma riskleri azalmakta ve daha tatmin edici bir ilişki içinde bulunma olasılıkları artmaktadır. Bu konuda yapılmış bir çalışmada (Fricker, 2006; akt. Kaya Örk, 2021, s. 258) güvenli bağlanma gerçekleştiren bireylerin aldatma eğilimlerinin düşük olduğu görülmüştür.

Tersine, kaygılı bağlanma örüntüsüne sahip bireyler, romantik ilişkilerde daha fazla endişe ve kıskançlık deneyimleme eğiliminde olabilmekte; partnerin bağlılığına ilişkin sürekli bir şüphe içinde olma hali ilişki içindeki stresi arttırarak aldatma riskini yükseltmektedir. Son olarak kaçınmacı bağlanma örüntüsüne sahip bireyler ise yakın ilişkilerden kaçınma eğiliminde olabilmekte ve duygusal bağlarını sıklıkla engellemektedirler. Bu da romantik ilişkilerde sorunlara yol açabilmekte; partnerlerini duygusal olarak ihmal etme eğilimi gösterebilmekte ve ilerleyen süreçte aldatma davranışının ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Konuyla ilgili yapılan araştırmalardan bazılarında kaçınan ve korkulu bağlanma stiline sahip kişilerin aldatma eğilimlerinin daha yüksek olduğu; ilişkilerindeki güvensizlik hissi sebebiyle aldatmaya yönelebilecekleri sonucuna varılmıştır (Kaya Örk, 2021, s. 258). Ancak diğer bazı çalışmalarda bağlanma örüntüleri ile aldatma eğilimi puanları arasında anlamlı bir fark olmadığı gösterilmekte ve yetişkin bağlanma örüntülerinin aldatma eğilimi üzerindeki etkilerini belirlemek için bu konuda daha fazla kontrollü çalışmaya ihtiyaç duyulduğu belirtilmektedir (Çavuşoğlu, 2011, s. 57).

## 2. Aldatmanın Nedenleri, Etki ve Sonuçları

Çağlar boyunca ve birçok kültürde romantik ilişki içinde olan çiftler arasındaki önemli sorunlardan biri olarak kabul edilmiş ve edilmekte olan aldatmanın nedenlerini tartışmak aslında konuyu mantıklı bir zemine oturtturarak makul gerekçelerle haklı bulmak ya da belli davranışlarda bulunulmazsa, belli özellikler ve süreçler sergilenmezse sanki aldatma eylemi gerçekleşmemiş gibi bir anlayışa yol açabilmektedir. Ancak konu hem o kadar basit değildir hem de süreç öyle ilerlememektedir. Perel (2017), aldatma konusundaki güncel görüşlerin çoğunun eksiklik modeline dayandığını, bu anlamda partnerlerden biri aldatıyorsa ilişkide ya da aldatan kişide bir sorun olduğuna inanıldığını; başka bir ifadeyle, aldatan partnerin bencil, olgunlaşmamış, narsistik ya da güvensiz bağlanmış; diğer yandan sadık partnerin ise bağlılık içinde ve ilişkisine adanmış biri olarak tanımlandığını; aldatma eylemi yaşanmayan ilişkilerde çiftlerin her türlü ihtiyaçlarının ilişki içinde karşılandığı,

dışarı açılmak için hiçbir nedenlerinin olmadığına empoze edildiği; bunun da aslında bir anlamda yanlış ve eksik olduğu belirtilmektedir.

Aldatma konusunda yapılan araştırmalar aldatma nedenlerine ilişkin farklı odaklarda gruplandırmalar yapabilmektedir. Örneğin Lusterman (1998) ilişki içinde duygusal ihtiyaç hissetmek, duygusal ilişkiyi anlamamak, duyguları ve ihtiyaçları anlatmada yetersizlik, sorun çözmede sözel becerilere sahip olmamak, başkasının ihtiyaç ve ilgileriyle uzlaşmayı başaramamak, partnerini gerçekten tanımamak, kültürel ve etnik farklılıklarla baş edememek, ilişkiye dair gerçekçi olmayan beklentiler içinde olmak, çiftlerin aynı gelişim döneminde olmamasına bağlı hayal kırıklığı yaşamak, cinsel merak ve cinsel bağımlılık, can sıkıntısı/bıkkınlık, romantik ilişki içinde yaşanan heyecan ve eğlence duygusunun kaybı ve günlük sorumluluklara yetişmeye çalışırken partneri göz ardı etmek gibi nedenleri sıralarken; Yeniçeri ve Kökdemir (2006) ise suçlama, sosyal yapı, baştan çıkarma, cinsellik, intikam ve uyarıcı arayışından bahsetmektedir (akt., Şatıroğlu, 2017).

Genel hatlarıyla bakıldığında en temelde beş boyuttan bahsetmek mümkündür. Bunlar; ilişki memnuniyetsizliği, bağlanma sorunları, ilgi ve çekicilik arayışı, hâlihazırda ilişki içindeki duygusal ve cinsel tatminsizlik ve diğer bireysel faktörlerdir. Mark, Janssen ve Milhausen (2011) ilişki memnuniyetsizliğinin aldatmanın en yaygın nedenlerinden biri olduğunu belirterek çiftlerin ilişkilerinde tatminsizlik yaşadıklarında veya duygusal ihtiyaçlarının karşılanmadığını hissettiklerinde aldatmaya daha yatkın olabildiklerini belirtmektedir.

Bir diğer neden güven eksikliği, düşük bağlanma güvenliği ve duygusal istikrarsızlığın, bireyleri dış ilişkilere yönlendirebildiği ve aldatmaya yol açabildiğidir. Çavuşoğlu (2011, s. 57) güvenli bağlanan kişilerin, güvensiz bağlanan kişilere göre aldatma eğilimlerinin daha düşük olduğu sonucuna varmış, ancak yetişkin bağlanma stillerinin aldatma eğilimi üzerindeki etkilerini belirlemek için bu konuda daha fazla kontrollü çalışmaya ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir.

Aldatma nedenleri arasında yer alan ilgi ve çekicilik arayışı, adından da anlaşılacağı üzere romantik ilişki içinde bulunulan partnere duyulan ilginin ve onun çekici olduğuna ilişkin hissin azalması ve ilginin başkasına yönelmesini ifade etmektedir. Meltzer, McNulty, Jackson ve Karney (2014) erkeklerin kadınlara kıyasla bir partnerde fiziksel çekiciliğe daha fazla önem verdiğini ancak bunun genellikle uzun vadeli ilişkiler üzerinde yapılan çalışmalarda ortaya çıkabileceği; bu bağlamda yaptıkları araştırmada erkeklerin çekici bir eşe sahip olduklarını belirttikleri evliliğin başlangıcında çok memnun oldukları ve bu durumun geçen dört yıl boyunca memnun kalmaya devam ettiği; aynı durumun kadınlarda daha fazla ya da daha az memnuniyet yaratmadığı ve partnerin fiziksel çekiciliğinin erkeklerin memnuniyetini daha fazla, kadınların memnuniyetini ise daha az tatmin ettiği sonucuna varılmıştır.

Benzer bir şekilde duygusal ve cinsel tatminsizlik de aldatma nedenleri arasında ifade edilebilmektedir. İlgi, tutku ve cinsel çekicilik arayışı, bazı insanları aldatmaya itebilmekte ve mevcut ilişkilerinden kaçmalarına yol açabilmektedir. Bireyler, birincil ilişkilerinden alamadıkları duygusal ve cinsel doyumun kendilerini, aldattıkları partnere yakınlaştırdığını belirtmektedir (Allen ve Rhoades, 2008; akt. Özkul, 2018). Treas ve Giesen (2000; akt. Şatıroğlu, 2017) cinsellikle daha çok ilgilenen kişilerin partnerlerini daha çok aldattığı bulgusuna ulaşmıştır. Ancak burada vurgulanması gereken nokta, aldatmanın çoğu zaman “arzu” ile ilgili olduğudur (Perel, 2017). Başka bir ifadeyle, özel hissetme, görülme, onaylanma isteği kısaca arzulanma arzusu (Özkul, 2018) romantik ilişki içindeki partnerleri aldatma eylemine yönlendirebilmektedir.

Son olarak, bireysel faktörlerden bahsedilebilmektedir. Bireyin kişilik özellikleri, değerleri, tutumları, öz yeterlilik inancı, ilişki anlayışı ve çevresel etki unsurları gibi özellikler aldatma eyleminde bulunmasını etkileyebilmektedir. Düşük sorumluluk duygusu, düşük empati, yüksek risk alma eğilimi gibi kişisel özellikler aldatma davranışına yol açabilmektedir. Bunların yanı sıra yüksek sorumluluk, iç güdümlü dindarlık, insani ve ahlaki değerlere vb. sahip olmak ise aldatma davranışını azaltabilmekte veya engelleyebilmektedir.

Aldatmanın ilişkiler üzerinde özellikle de romantik ilişkiler üzerinde yıkıcı etki ve sonuçları olduğu söylenebilir. Bu etki ve sonuçlara özellikle aldatılan partner üzerinden bakılacak olursa duygusal etkilerden (öfke, kırgınlık, hayal kırıklığı gibi), partnere güvenin zedelenmesi ve buna bağlı ilişki bozulmasından hatta boşanmadan (Amato ve Previti, 2003), depresyon, anksiyete, post-travmatik stres bozukluğu ve/veya somatik bozukluklar gibi sağlık sorunlarından (Hall ve Fincham, 2009), aldatılan partnerin özsaygı ve özgüven azalmasından, içsel çatışmalar yaşaması ve toplum tarafından etiketlenmesinden (ne oldu da aldatıldı gibi söylemler üretilmesi) bahsedilmektedir.

Aldatma eyleminin çiftlere ve ilişkiye zarar veren doğası, aldatma eylemi sonrası verilen tepkilerin de çeşitlenmesine yol açmaktadır. En yaygın tepkiler içinde misilleme/intikam alma, partnere güvenin azalması, genel bir güvensizlik veya şüphe duygusunun gelişmesi, partneri izlemeye artış, öfke, hayal kırıklığı, tükenmişlik gibi olumsuz duygularda artış, ilişkinin kalitesinde bozulma ve hatta ilişkinin sona ermesi, ilişkinin toparlanması için gösterilen çabanın ve iş birliğinin geri çekilmesi ve kişilerarası güvenin yerine geçecek daha yasal güven biçimlerine yönelik taleplerde artış gibi süreçler yaşanabilmektedir (Chan, 2009, s. 262).

### 3. Aldatma Türleri

Aldatma farklı alanlarda gerçekleşebilmektedir. Bu durum aldatmanın doğrudan farklı türlerinin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. İlişkilerde, ekonomide, eğitim hayatında, iş hayatında, akademik çalışmalarda ve benzeri alanlarda aldatmalara rastlanabilmektedir. Bu çalışmanın amacına uygunluğu nedeniyle burada yalnızca romantik ilişkilerde gerçekleşen aldatma türleri ele alınmaktadır. Romantik ilişkilerde gerçekleşen aldatmalar üzerine farklı ayrımlar yapıldığı görülmektedir. Bu kategorilendirmeleri birbirinden ayıran, ölçüt aldıkları olgular ve durumlardır. Söz konusu aldatma türleri çoğunlukla hem evli hem de evli olmayan bireylerin yaşadığı ilişkilerde görülebilmektedir.

Aldatmayla ilgili yer verilecek kategorilendirmelerden ilki, daha önce yukarıda bahsedilen ve açıklamalarına yer verilen tesadüfi aldatma ve kasıtlı aldatma türleridir. Buradaki ayrım ölçütleri, kişinin motivasyonu ve niyetidir. Blow ve Hartnett (2005, s. 185) aldatma literatürü üzerine gerçekleştirdikleri çalışmalarında, aldatma türlerine ilişkin temel ayrım olarak cinsel ve duygusal boyutu temel almaktadır. Cinselliği ölçüt olarak alan bir diğer sınıflandırmada Levine (1998, s. 208) aldatma türlerini aşk, cinsellik, idare etme ve hayali eş ilişkisi şeklinde dört grup altında ele almaktadır. Aldatmaya duygusallık ve süre ölçütleri açısından bakan Subotnik ve Harris (2005, s. 175, 176) ise aldatmayı, aldatma serisi, kaçamak, romantik aşk aldatması ve uzun süreli aldatma şeklinde yine dört kategoride sınıflandırmaktadır. Amidon (2008, s. 12) ise cinsel ve duygusal aldatmanın bir arada bulunduğu bir türün de yer aldığı; cinsel, duygusal hem cinsel hem duygusal ve anonim şeklinde aldatma türlerinin bulunduğu bir sınıflandırmaya gitmiştir. Söz konusu aldatma türlerine aşağıda detaylı olarak yer verilmektedir.

*Fiziksel/Cinsel Aldatma:* Bir partnerin duygusal olarak bağlı olduğu bir ilişki dışındaki cinsel etkileşimini içermektedir. Er, Bal ve Faraji (2020, s. 597) başka bireyler ile cinsel aktivitede bulunmayı cinsel aldatmaya örnek olarak göstermektedir. Cinsel aldatma evli olan ya da olmayan bireylerin partnerlerini fiziksel şekilde bir

başka bireyle aldatmaları şeklinde gerçekleşmektedir. Buradaki fiziksel ilişkinin niteliği, kişilerin anlayışlarına göre davranışın aldatma olarak adlandırılmasını etkileyebilmektedir. Yalnızca bir dokunuş ya da öpüşme ile doğrudan cinsel ilişki arasında yaşanacak tüm fiziksel temaslar cinsel aldatmaya yol açabilir niteliktedir.

Bunların yanı sıra, bireyin bir başkasını düşünerek ya da izleyerek kendini tatmin etmesi de cinsel aldatma olarak yorumlanabilecek davranışlardan biridir. Heteroseksüel ilişkilerde sadakatsizlik üzerine yapılan araştırmalar, erkeklerin yaklaşık üçte biri ve kadınların yaklaşık dörtte birinin hayatlarında en az bir kez partnerleri dışındaki bireylerle cinsel ilişkiye girdiğini göstermektedir (Kinsey, Pomeroy ve Martin, 1948; Kinsey, Pomeroy, Martin ve Gebhard, 1953; akt. Mark ve diğerleri, 2011, s. 971). İlişki içerisindeki bireyin partneri ile yaşadığı cinsel uyumsuzluk ya da tatmin olamama durumunun bu aldatma türünün arkasındaki en temel sebep olduğu belirtilmektedir.

*Duygusal Aldatma:* Bir partnerin duygusal bağlantılar kurarak başka biriyle romantik veya duygusal bir ilişki yaşamasıdır. Kaya Örk (2021, s. 254) duygusal aldatmayı, mevcut bir ilişki içindeyken başka bir kişiyle duygusal paylaşımında bulunmak olarak ifade etmektedir. Birçok araştırma, duygusal aldatmanın yaygın bir sorun olduğunu ortaya koymaktadır.

Er ve diğerleri (2020, s. 597) duygusal aldatmanın arkasında, ilişki sürecinde bireylerin yaşadığı mutsuzluk, heyecan arayışı içinde olmak vb. sebeplerin bulunabileceğini belirtmektedir. Kişinin partneri dışında biriyle kaliteli vakit geçirmek amacıyla gizlice görüşmesi, dolaşması, bu anlardan ve o kişinin arkadaşlığından keyif alması, onunla duygusal bir bağ geliştirmesi duygusal aldatmaya örnek olarak gösterilebilmektedir (Pour, Ismail, Jaafar ve Yusop, 2019, s. 3). Bu durumda kişi cinsel ilişkiye girmese ya da fiziksel bir temasta bulunmasa dahi partneri dışındaki kişinin varlığından keyif almakta ve bunu partnerinden gizlemektedir.

Duygusal aldatmayı aşk ile özdeşleştiren Harris ve Christenfeld'e göre (1996, s. 365) kadınların duygusal aldatmadan rahatsız olma oranı erkeklere göre daha yüksektir. Evrimsel açıdan bakıldığında bunun sebebi; erkeğin cinsel ilişki aracılığı ile birden fazla kadın ile eşleşebilmesine rağmen, kadın için bu eşleşmenin biyolojik açıdan yalnızca bir erkek ile sınırlı olmasıdır. Bu noktada kadın tek kişiye bağlanma sırasında duyguya daha fazla önem vermektedir.

Levine' in belirttiği aldatma türleri aşk, cinsellik, idare etme ve hayali eş ilişkisi idi. Aşk isimli aldatma türü duygusal aldatmaya benzemekte; farklı olarak cinsel ilişki ile sonuçlanabilmektedir (Levine, 1998, s. 208). Cinsellik, cinsel aldatma ile benzerdir ve duygudan yoksun bir aldatma türü olarak tanımlanmaktadır. İdare etme ise yine bir cinsel aldatma türü olmakla birlikte kişilerin daha iyi birini bulana kadar yaşadıkları bir aldatmadır (Şatıroğlu, 2017, s. 15). İdare etme adından da anlaşılacağı gibi geçici bir aldatmayı ifade etmektedir. Hayali eş ilişkisi ise, kişinin bireysel olarak yaşadığı bir aldatma deneyimidir. Kişinin kendi kendini tatmin etmesine dayanan bu türde karşıda sanal bir partner olsa dahi fiziksel temas söz konusu değildir. Aldatmayı gerçekleştiren kişi internet ya da farklı medya araçları üzerinden fotoğraf, video vb. içeriklere ulaşarak, zihninde çeşitli imajları canlandırarak ya da fiziksel temas olmaksızın başka biri ile cinsel içerikli bir iletişim kurarak kendini tatmin etmektedir (Levine, 1998, s. 208, 209).

Subotnik ve Harris'in (2005) belirttiği aldatma türleri ise aldatma serisi, kaçamak, romantik aşk aldatması ve uzun süreli aldatma idi. Subotnik (2007, s. 175) aldatma serisini, tek gecelik ilişkiler dizisi, birbirini takip eden birden fazla ilişki ya da hayat kadınlarına sürekli olarak gitme şeklinde, aldatmanın gerçekleştiği kişiler ile aldatan arasında herhangi bir duygusal bağın bulunmadığı bir tür olarak açıklamaktadır. Birbirine duygusal açıdan tarz olarak benzeyen kaçamak ve romantik aşk aldatması türlerinden kaçamak; duygusal bağın düşük

olduğu, romantik aşk aldatması ise fiziksel bir yakınlık olmadan duygusal ilişkinin olduğu aldatma türlerini ifade etmektedir (Şatıroğlu, 2017, s. 14). Uzun süreli aldatma ise çift arasında ilişkinin sonucuna ilişkin bir karara varılamaması nedeniyle ilişkinin uzun süreli bir hal aldığı aldatma türüdür (Subotnik, 2007, s. 176). Uzun süreli aldatmada duygusal ve cinsel yakınlaşmalar yaşanabilmektedir.

Amidon' un belirttiği aldatma türleri ise cinsel, duygusal hem cinsel hem duygusal ve anonim aldatma türleri idi. Cinsel ve duygusal aldatma türleri yukarıda değinilenler ile benzerlik göstermektedir. Bu nedenle burada ayrıca ele alınmamıştır. Hem cinsel hem duygusal aldatma türü ise, aldatma ilişkisinde duygusal ve cinsel ilişkinin bir arada olduğu türü ifade etmektedir. Anonim aldatma türü ise kişinin tek başına kendini tatmin ettiği, ulaşılamaz kişiler ile ilgilendiği, striptiz kulübü vb. cinsel içeriklerin olduğu mekanlara gittiği, tanımadığı kişiler ile rastgele cinsel deneyimler yaşadığı davranışları barındırmaktadır (Amidon, 2008, s. 118). Buradaki anonim olma durumu karşıdaki kişiyi tanımama, karşıdaki kişi tarafından tanınmama ya da karşıdaki kişinin aldatan kişiden haberi olmaması nedenlerinden kaynaklanmaktadır.

*Sanal Aldatma:* Yukarıdaki aldatma türlerinden bağımsız olarak karşımıza çıkan bir diğer aldatma türü ise sanal aldatmadır. Sanal aldatma, modern teknolojinin yaygınlaşmasıyla birlikte artan bir davranış biçimi haline gelmiştir. İnternet veya diğer dijital platformlar aracılığıyla gerçekleştirilen flörtöz veya cinsel etkileşimleri ifade etmektedir (Schneider, 2000). Bu etkileşimler, flört etmek, erotik içerik paylaşmak, cinsel ilişki simülasyonu yapmak veya çevrimiçi ilişkiler kurmak gibi faaliyetleri içerebilmektedir (Whitty, 2003). Sanal aldatmanın etkileri oldukça karmaşıktır. İletişimdeki gizlilik ve sanal dünyanın anonimliği, sanal aldatmanın keşfedilmesini zorlaştırabilmekte ve dolayısıyla ilişkide daha derin bir güven sorunu yaratabilmektedir.

Bireyler sanal aldatma sırasında gerçek benliklerinin bir parçasını dışa vurmaktadır (Turanlı ve Fidan, 2022, s. 320). Sanal aldatmada çizilen dijital profiller kimi zaman fiziksel benlikten uzak gözükse de aslında bireyler farklı bir benlik tasarımı sırasında fiziksel benliklerinin bir yönünü açığa çıkarmaktadırlar. Bu ise sanal dünyanın bireylere sağladığı gizlilik imkânı ile mümkün olmaktadır. Buradaki ironi, bireylerin sanal dünyada gizlilik imkânından faydalanarak, fiziksel benliklerinde gizlediklerini sanal dünyada ortaya dökmesidir. Gerçek hayatta yapılamayacak olanlar sanal hayatta yapılabilmektedir. Yeni medya olan internetin yaygınlaşması ve sosyal medya platformlarının çoğalması sanal aldatma konusunda eğilimi olan bireylere sürekli olarak yeni imkânlar sunmaktadır. Farklı platformlar üzerinden hareket etme, birbirinden farklı profiller yaratma, takip edilmeyi ve arkada iz bırakmayı zorlaştıran bağlantı türleri kullanma bu imkânlardan bazılarıdır.

#### **4. Aldatmanın Yeni ve Gizemli Yüzü: Mikro Aldatma**

Aldatma türlerinde değinilen sınıflandırmalar klasik aldatma tanımının dışında kalan davranışları da aldatma adı altında kategorize edebilmek için bize yardımcı olmaktadır. Aldatma konusundaki bu tür tartışmalı davranışları bir konuma yerleştirebilmek için kullanılan yeni anlayışlardan biri de mikro aldatmadır. Konuya dair alan yazında yer verilen bilimsel makale sayısı şu an için son derece azdır. Yeni yeni tartışılmaya başlanan mikro aldatmanın tanımı ve içeriğine dair bilgilerin çoğunlukla gazete röportajlarında ya da sağlığa dair internet sayfalarında ele alındığı görülmektedir.

Çok yeni bir kavram olan mikro aldatma, küçük ölçekli, dolaylı veya gizli sadakatsizlik eylemlerini örneğin flörtöz mesajlaşmalar, gizli iletişim veya sosyal medyada beğeniler ve yorumlar aracılığıyla başka kişilerle kurulan flörtöz etkileşimleri içermektedir. Timm ve Hertlein (2020, s. 344) mikro aldatmayı “başlangıçta tam teşekküllü sadakatsizlik olarak kabul edilmeyebilecek, ancak ilişkilere zarar verebilecek ve

belki de daha önemli bir ihanete yol açabilecek potansiyel güven ihlalleri olan faaliyetler” olarak ifade etmektedir.

Bu tür faaliyetleri adlandırmak için mikro aldatma kavramını ilk defa kullanan psikolog Melanie Schilling’dir (López, 2022). Mikro aldatma “bir kişinin duygusal veya fiziksel olarak ilişkinin dışındaki birine odaklandığını gösteren bir dizi görünüşte küçük eylem” olarak açıklanmaktadır (Dunn, 2018). Bu mikro aldatma anlayışlarında öne çıkan ilginin partner dışında birine yönelmesi ve ilişkinin potansiyel dahi olsa güvenilirliğinin zarar görmesidir. Buradan hareketle mikro aldatma türüne giren davranışların belirlenmesinde kişilerin sınırları ön plana çıkmakta ve bu sınırlar kişiden kişiye, ilişkiden ilişkiye farklılık gösterebilmektedir. Schilling aşağıdaki bazı davranışların mikro aldatmaya örnek olabileceğini belirtmektedir:

- “Eski sevgili ile ilgili bilgiler öğrenmek
- Partner dışında, çekici bulunan biriyle sürekli etkileşim halinde olmak
- Diğer kişinin ilişkisi olup olmadığını öğrenmeye çalışmak
- Gerçek ilişkiyi minimize etmek
- Diğer kişiyle uzlaşmacı sohbetler yapmak
- Diğer kişiye gizli bir isim takmak” (López, 2022).

Mikro aldatma davranışında bulunmaya ya da buna maruz kalmaya ilişkin farklı işaretler bulunmaktadır. Mikro aldatma davranışını gerçekleştiriyor olmaya ilişkin 5 işaret aşağıdaki gibidir:

- “Çekici bulduğunuz kişilerin dikkatini çekmek veya onlardan ilgi görmek amacıyla internette, telefonunuzda, sosyal medyada bulunma konusunda takıntılısınız.
- Kendinizi çevrimiçi ortamda veya gerçek hayattaki durumlarda bekar olarak tanıtıyorsunuz.
- Partnerinizin arkasından hoşlandığınız insanlarla buluşma alışkanlığınız var.
- Eski sevgilinizle veya hoşlandığınız kişiyle konuşuyorsunuz ve bunu partnerinizden gizlemek için telefonunuzda uydurma bir isimle listelenmesini sağlayabilirsiniz.
- Bu tür davranışları ve bunların ana ilişkiniz üzerindeki etkilerini en aza indirme eğilimindediniz.” (Antonatos, 2022).

Mikro aldatma davranışına maruz kalmaya ilişkin 5 işaret ise aşağıdaki gibidir:

- “Partneriniz düzenli olarak eski sevgilisiyle veya daha önce hiç bahsetmediği belirli bir kişiyle iletişim kuruyor.
- Özel kişinin dikkati dağılmış veya duygusal açıdan kopuk görünüyor ve ilişkinizi ihmal ediyor.
- Sosyal medya ve iletişim uygulamaları konusunda gizlidirler.
- Partneriniz sizden sosyal medyada, işte, arkadaş çevresinde vs. bahsetmiyor.
- Bu endişelerden herhangi birini gündeme getirdiğinizde savunmaya geçerler, küçümserler veya sizi gaza getirirler.” (Antonatos, 2022).

Glass (2003) mikro aldatmaya konu olabilecek bir davranışın olup olmadığını anlamak için kişinin kendisine aşağıdaki üç soruyu yöneltmesi gerektiğini belirtmektedir:

- “Davranışın etrafında bir gizlilik var mı?
- Duygusal yakınlık var mı?
- Cinsel kimya var mı?”

İlk soru söz konusu davranışa ilişkin iken, ikinci ve üçüncü sorular ise kişinin partneri dışındaki diğer kişi ile kurduğu ilişkiye yöneliktir. Eğer kişi, bu sorulardan herhangi birine “evet” yanıtını veriyorsa bunun



potansiyel bir uyarıyı içerdiğini; eğer üçüne de “evet” yanıtını veriyorsa büyük ihtimalle mikro aldatmaya neden olan bir davranışın söz konusu olduğunu belirtmektedir (akt., Timm ve Hertlein, 2020, s. 345).

Aldatmanın tesadüfi ya da kasıtlı olması Glass’ın (2003) belirttiği üç sorunun sorulmasında farklı şekillerde gerçekleşmektedir. Aldatmada bir kasıt varsa kişi kendisine bu soruları sormaya gerek duymayacaktır. Tesadüfi bir aldatmada ise kişinin davranışının ve sonuçlarının farkında olması işin rengini değiştirmektedir. Farkındalığın bulunduğu durumda potansiyel olarak aldatmayı gerçekleştiren kişi bu soruları kendine sorarak herhangi bir mikro aldatma davranışında bulunup bulunmadığına karar verebilmekte; eğer ilişkide önceden çizilmiş sınırlar varsa bu sınırları aşıp aşmadığını görebilmektedir. Farkındalığın bulunmadığı durumda ise kişi davranışlarını sorgulama ihtiyacı hissetmeyeceği için bu soruları kendisine sormaya gerek duymamaktadır. Tersine aldatılan kişi açısından bakılacak olursa aldatılan, aldatan kasıtlı olsun ya da olmasın, partnerinin şüpheli davranışına ilişkin bu soruları sorarak, mikro aldatılmaya maruz kalıp kalmadığına dair fikir sahibi olabilmekte ve ilişkide önceden belirlenmiş sınırlar varsa bu sınırların aşıp aşılmadığını kontrol edebilmektedir.

Mikro aldatma hem fiziksel hem de sanal olarak gerçekleşebilmektedir. Fiziksel olarak gerçekleşmesi günlük yaşam alanlarında meydana gelirken, sanal olarak gerçekleşmesi için ise internet üzerinden meydana gelmesi gerekmektedir. Fiziksel mikro aldatma sırasında kişinin ilgisi partneri dışındaki birine herhangi bir internet bağlantısı ve sanal bir ortam kullanmadan yöneltilmektedir. Bu durumda mikro aldatma, yüz yüze iletişim, aynı ortamda bulunma vb. şekillerde bir başkası ile kurulan iletişim ve etkileşim yoluyla gerçekleşmektedir. Fiziksel mikro aldatmanın daha doğrudan bir iletişim ve etkileşim imkânı sunması nedeniyle etkisi açısından avantaj sağlasa da gizliliğin korunması zor olacağından güvenlik açısından dezavantajlıdır.

Telefon bir sesli iletişim aracı olduğu için aynı fiziksel ortamda bulunmayı ya da yüz yüze olmayı gerektirmediği ve internet bağlantısı olmadan da çalışabildiği için -akıllı telefon kategorisi dışında kalanları- onu fiziksel mikro aldatma aracı olarak kabul etmenin daha doğru olduğu belirtilmektedir. Telefona ilişkin bir diğer unsurda ise, akıllı telefonun sadakatsizlik kanıtı sunabileceği için gözetlenmesini ve gerekirse hacklenmesini meşru bir hak olarak görenler karşımıza çıkmaktadır (Foster, Omapang ve Johson-Zafiris, 2023, s. 3). Telefona ilişkin durumların yanı sıra, romantik ilişki içinde olunan partnerin dışındaki kişilerden, aynı iş yerinde çalışılan ve çekici bulunan biriyle yakın masalarda oturmaya çalışmak, eğitim alınan bir kurumda çift şeklinde yapılan projelerde çekici bulunan biriyle eşleşmeye uğraşmak vb. davranışlar fiziksel mikro aldatmaya örnek olarak gösterilebilir.

Sanal mikro aldatma sırasında ise iletişim ve etkileşimin gerçekleşebilmesi için bir internet bağlantısına veya sanal bir ortama ihtiyaç duyulmaktadır. Böylece kişi, partneri dışındaki kişiye ilgisini internet üzerinden yöneltmektedir. Özellikle sosyal medya platformlarının gelişmesi ve yaygınlaşmasıyla sanal mikro aldatma daha da kolay hale gelmiştir. İlişkilerde sosyal medya kullanımına ilişkin araştırmalar, romantik bir partneri çevrimiçi olarak izlemek veya kıskançlık uyandıran etkileşimlere girmek gibi etkinliklerin mikro aldatma türleri olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir (Arikewuyo, Lasisi, Abdulbaqi, Omoloso ve Arikewuyo, 2020). Bu tür davranışlar ilişkide tatminsizliğe ve çatışmaya yol açabilir (Arikewuyo, Efe-Özad, Dambo, Abdulbaqi ve Arikewuyo, 2020, s. 1).

Sanal aldatmaların yaşanma sebeplerinden biri, sosyal medyanın vermiş olduğu “bilinmezlik” özelliğidir (Şentürk Dızman, 2019, s. 549). Farklı sosyal medya platformları kullanma, farklı hesaplar açma, VPN uygulamaları kullanma, misafir hesap açma vb. yöntemler sayesinde sanal ortamlarda fark edilmemek, takip edilmemek ve iz bırakmamak, fiziksel ortamlara göre daha kolaydır. Bu durum, aldatma davranışında bulunacak

kişi açısından gizlilik sağladığından sanal mikro aldatmayı, fiziksel mikro aldatmaya göre daha cazip kılmaktadır. Sanal ortamların eksikliği olan fiziksel iletişim ve etkileşim ise, her gün artan sanal gerçeklik teknolojileri ve farklı iletişim teknikleri ile telafi edilmeye çalışılmaktadır. Bu durum sanal mikro aldatmanın fiziksel mikro aldatma karşısında “fiziksel olmama” dezavantajını azaltmaktadır.

Romantik ilişki içinde olunan partner dışında çekici bulunan birini, bilinen sosyal medya hesaplarından takip etmek, yine sosyal medya platformlarında partnerden gizli anonim hesaplar açarak çekici bulunan diğer kişiler ile iletişim kurmak vb. sanal mikro aldatmaya örnek olarak gösterilebilmektedir.

İster fiziksel isterse sanal olarak gerçekleşsin, mikro aldatmanın karakteristiği partner dışında başka bir birey ile cinsel ilişki yaşanmamasıdır. Bu açıdan bakıldığında mikro aldatma fiziksel/cinsel aldatma dışında kalan tüm aldatma türleri için kapsayıcı alternatif bir isimlendirme sunmaktadır. Cinsel ilişki olmadan da yaşanabilen, duygusal aldatma, aşk aldatması, hayali eş ilişkisi, romantik aşk aldatması gibi farklı şekilde ifade edilen türlerin tümüne birden mikro aldatma demek mümkündür. Bu şekilde, farklı sınıflandırmalar ile gerçekleşen kafa karışıklıklarının önüne geçilebilmektedir. Kişinin partneri dışında başka birini düşünerek ya da ona ilgi duyarak, cinsel ilişki olmaksızın, kendisini cinsel olarak tatmin etmesi de daha önce fiziksel/cinsel aldatma altında da ele alınmış olmasına rağmen, çiftlerin bakış açıları, ilişkide konulacak sınırlar ve ilişki karakteristiğine uyması açısından bir mikro aldatma davranışı olarak düşünülebilmektedir.

Mikro aldatmaya ilişkin yukarıdaki görüş ve verilerin yanı sıra, daha temkinli yaklaşımların da var olduğu görülmektedir. Del Russo'ya göre (2018) bir instagram paylaşımını beğenmek, başka birini düşünmek ve eski sevgilinin sosyal medyasını kontrol etmek gibi küçük etkileşimler rahatsız edici olmakla birlikte partnerin aldattığı anlamına gelmemektedir. Del Russo, aldatmaya yönelik daha geleneksel bir anlayışla yaklaşmakta ve ilişkileri koruyucu bir tavır takınmaktadır. Mikro aldatmaya eleştirel bir şekilde yaklaşan Stubbs ise bu tür etkileşimlerin tümünün aldatma olarak etiketlenmesi ile kişinin partnerine belirli bir şekilde davranması konusunda, duygusal tacize varabilecek derecede baskı yaptığını ileri sürmektedir (akt., Del Russo, 2018). Stubbs'a göre tüm davranışların mikro aldatma olarak algılanması ilişkide gizliliğin önüne geçilmesi sırasında, kıskançlığa yol açabilmekte ve bireysel özgürlüğün önünde engel olabilmektedir. Bu ise ilişkinin sağlıklı bir şekilde ilerlemesini tehlikeye sokmaktadır.

Temkinli ya da eleştirel açıdan bakıldığında da önemli olanın bireylerin kişisel algıları olduğu görülmektedir. İlişki içindeki çiftlerden her birinin hangi davranışı aldatma hangi davranışı ise mikro aldatma olarak algıladığı karşılaşılabilecek durumların ne şekilde ifade edileceğini belirleyecektir. Algılar sonucunda bazı ilişkilerde kimi bireyler tarafından mikro aldatma olarak kabul edilebilecek bir davranış, farklı ilişkilerde ya da farklı bireyler tarafından görmezden gelinebilecek ya da tam tersi şekilde geleneksel aldatma kapsamında dahi değerlendirilebilecektir. Mikro aldatma da dahil olmak üzere tüm aldatma durumlarından korunmak için, ilişki içindeki partnerlerin yapması gereken, ilişki başlangıcında sınırları net olarak belirleyerek karşılıklı olarak ifade etmek, ilişki süresince ise gizlilikten kaçınarak her durumda birbirlerine karşı dürüst olmaktır. Hiç kuşkusuz böyle bir yaklaşım her türlü ilişkinin daha sağlıklı bir şekilde ilerlemesine yardımcı olacaktır.

### **Sonuç**

Aldatmanın farklı boyutlarına ve kişilerin sahip oldukları nedenlerin yelpazesine göre çeşitli aldatma türleri görülebilmektedir. Farklı türdeki aldatmalar, farklı etki ve sonuçlara sahip olmakla birlikte, genellikle romantik ilişki içindeki partnerler arasında ilişkinin güvenilir yapısının bozulmasına ve kimi zaman ilişkinin sonlanmasına neden olmaktadır. Nadiren de olsa kişiler tavırlarının ve davranışlarının bir tür aldatma kapsamına

girdiğinden habersiz olmakta; bu ise aldatmadan kaynaklı potansiyel bir sorun olarak ilişkinin içinde varlığını sürdürmektedir. Aldatmaya söz konusu olan tüm durumlarda önemli olan partnerlerin aldatmanın kapsamı konusunda bilinçli olması, sınırlarını buna göre belirlemesi ve beklentilerini ilişkinin başında birbirleriyle net bir şekilde paylaşmasıdır. Bu amaca yönelik olarak akademik çalışmalar ise aldatma türlerini hem ilişki sahibi kişiler hem de bu ilişkilerde yaşanan kırılma anlarında çeşitli kararlar vermek zorunda olan makamlardaki görevliler için aldatmanın niteliklerini, kapsamını ve türlerini ortaya koymak zorundadır.

Literatürde aldatma türlerine ilişkin değişik sınıflandırmalar bulunmaktadır. Aldatmanın kasıtlı olup olmamasına göre, tesadüfi ya da kasıtlı aldatmadan bahsetmek mümkündür. Cinselliği ölçüt alan bir sınıflandırmada en temel şekilde cinsel ve duygusal aldatma türleri görülmektedir. Diğer sınıflandırmalarda ise cinselliği ölçüt alan daha spesifik kategorilere, duygusallık ve süre ölçütlerini aynı anda kullanan farklı bir sınıflandırmada ise daha değişik kategorilere rastlamak mümkündür. Tüm bunlara çalışmanın içinde detaylı olarak yer verilmiştir. Bu tür farklı kategorilerin olması bir yandan aldatmanın kapsamını genişletip, hangi davranışların aldatma sayılabileceği konusunda kafa karışıklığını azaltırken, diğer taraftan ise farklı hangi davranışın, hangi tanım altında, hangi aldatma türüne dahil edileceği konusunda ise kafa karışıklığını artırmaktadır. Buradaki kafa karışıklığı konusunda yardımcı olabilecek yeni bir anlayış olarak mikro aldatma öne çıkmaktadır.

Mikro aldatma oldukça yeni bir anlayıştır. Klasik aldatma tanımına uymayan davranışların muğlaklığının giderilmesi amacıyla bu anlayış geliştirilmiştir. Aldatmaya ilişkin tanımlamaların oldukça güç olması gibi mikro aldatmayı keskin sınırlar içine yerleştirmek güçtür. Mikro aldatma kapsamına giren davranışlar belirgin ve öne çıkanların aksine daha küçük ve arka planda kalmış davranışlardır. Gizli mesajlaşmalar, flörtöz hareketler, küçük beğeniler, partner dışında başka birini düşünmek, ortak bir alanda beğenilen kişinin yakınında oturmak vb. mikro aldatmaya örnek olarak gösterilebilmektedir. Bir davranışın mikro aldatmaya yol açıp açmadığında en önemli kriter davranışın gizlilik içerip içermediğidir. Bu noktada ilişkiden diğer partnerden gizlenen bir durum söz konusu ise ve bunu duygusal ya da cinsel bir yakınlık da takip ediyorsa, orada mikro aldatma söz konusudur denilebilir.

Mikro aldatmayı geleneksel aldatmanın dışında kalan diğer spesifik aldatma türlerinden ayıran, farklı ölçeklere dayanan sınıflandırmaları da kapsamıdır. Mikro aldatma duygusal yakınlığı da cinsel kimyayı da içermektedir. Romantik etkileşimler de mikro aldatmanın kapsamına girebilmekte; küçük fiziksel temaslar da. Kısa süreli yaklaşımlar da mikro aldatma altında ele alınabilmekte; orta ve uzun süreli yaklaşımlar da. Tüm bunlar düşünüldüğünde mikro aldatma geleneksel aldatmanın dışında kalan ve aldatma şüphesi barındıran tüm davranışların yer alabileceği bir çatı anlayış imkânı sunmaktadır. Bu ise farklı tanımlamalar ve sınıflandırmalardan kaynaklanacak kafa karışıklıklarının önüne geçerek ve hem çiftler hem de çiftlerin yaşadığı sorunlarda karar verici makamda bulunan yetkili kişiler için daha net bir hareket alanı yaratacaktır.

Romantik ilişkilerde hem sağlıklı ilişkinin gelişmesi hem de aldatma davranışının önlenmesi için partnerler arası açık iletişim biçiminin kurulması önemlidir. Bunun yanı sıra, herhangi bir aldatma davranışı sonucunda bozulması muhtemel ilişkinin partnerlerin ortak rızasıyla yeniden inşasında güvenin oluşturulması ve aldatılan kişinin duygusal sağlığının korunması ve yeniden sağlanmasında profesyonel yardım ile duygusal iyileşme sürecine katkı sağlanabilir.

#### **Kaynakça | References**

Allen, E. S., & Atkins, D. C. (2012). The Association of Divorce and Extramarital Sex in a Representative U.S.

- Sample. *Journal of Family Issues*, 33(11), 1473–1493. <https://doi.org/10.1177/0192513X12439692>.
- Amato, P. R., & Previti, D. (2003). People's Reasons for Divorcing: Gender, Social Class, the Life Course, and Adjustment. *Journal of Family Issues*, 24(5), 602–626. <https://doi.org/10.1177/0192513X03254507>
- Amidon, A. D. (2008). Intimate Relationships: Adult Attachment, Emotion Regulation, Gender Roles, and Infidelity (PhD Thesis). The University of Texas at Austin.
- Antonatos, L. A. (August 15, 2022). "What Is Micro Cheating? Examples, Signs, & How to Move Forward." *Choosing Therapy*. <https://www.choosingtherapy.com/micro-cheating/>, Erişim Tarihi 26.05.2024.
- Arikewuyo, O. A., Lasisi, T. T., Abdulbaqi, S. S., Omoloso, A. I., & Arikewuyo, H. O. (2020). Evaluating the use of social media in escalating conflicts in romantic relationships. *WILEY*, 1-10. <https://doi.org/10.1002/pa.2331>.
- Arikewuyo, O. A., Efe-Özad, B., Dambo, T. H., Abdulbaqi, S. S., & Arikewuyo, H. O. (2020). An examination of how multiple use of social media platforms influence romantic relationships. *WILEY*, 1-12. <https://doi.org/10.1002/pa.2240>.
- Blow, A. J., & Hartnett, K. (2005). Infidelity in Committed Relationships I: A Methodological Review. *Journal of Marital and Family Therapy*, 31(2), 183–216. <https://doi.org/10.1111/j.1752-0606.2005.tb01555.x>.
- Bowlby, J. (2013). *Bağlanma*. (Çev.: Tuğrul Veli Soylu). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Bradbury, T. N., & Fincham, F. D. (1988). Individual difference variables in close relationships: A contextual model of marriage as an integrative framework. *Journal of Personality and Social Psychology*, 54, 713–721. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0022-3514.54.4.713>.
- Chan, M.E. (2009). "Why did you hurt me?" Victim's interpersonal betrayal attribution and trust implications. *Review of General Psychology*, 3, 262–274. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/a0017138>.
- Cramer, R. E., Abraham, W. T., Johnson, L. M., & Manning-Ryan, B. (2001). Gender differences in subjective distress to emotional and sexual infidelity: Evolutionary or logical inference explanation? *Current Psychology*, 20, 327–336. <https://doi.org/10.1007/s12144-001-1015-2>.
- Çavuşoğlu, Z. Ş. (2011). Bağlanma stilleri evlilik uyumu ve aldatma eğilimi arasındaki ilişkinin incelenmesi. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul, Maltepe Üniversitesi, İstanbul.
- Del Russo, M. (March 14, 2018). "What is 'micro-cheating'? Could it be good for your relationship?" *The Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/news/soloish/wp/2018/03/14/what-is-micro-cheating-could-it-be-good-for-your-relationship/>, Erişim Tarihi 02.08.2023.
- Dunn, B. S. (January 11, 2018). "Are you being unfaithful without even realising? Psychologist explains why micro-cheating is on the rise-and how to spot a cheater." *Daily Mail Australia*. <https://www.dailymail.co.uk/femail/article-5257227/Psychologist-explains-micro-cheating-rise.html>, Erişim Tarihi 17.07.2023.
- Elangovan, A. R., & Shapiro, D. L. (1998). Betrayal of trust in organizations. *Academy of Management Review*, 23, 547–566. <https://doi.org/10.2307/259294>.
- Er, K., Bal, F., & Faraji, H. (2020). Aldatma Eğilimi Sebepleri Ölçeği. *International Journal of Disciplines Economics & Administrative Sciences Studies*, 6 (22), 596-608. <https://doi.org/10.26728/ideas.314>.
- Fincham, F. D. & May, R. W. (2017). Infidelity in romantic relationships. *Current Opinion in Psychology*, 13, 70-74. <https://doi.org/10.1016/j.copsyc.2016.03.008>.
- Foster, M. E., Omapang, A. K. B., & Johnson-Zafiris, M. (2023, Ocak). *Is It (Micro)Cheating? How Social*

- Media Confound Assumptions In Romantic Relationships*. Selected Papers of #AoIR2023: The 24th Annual Conference of the Association of Internet Researchers, Philadelphia, PA, USA.
- Gono Jr., E. R. (2024). Model Of Cheating in a Romantic Relationship. *European Journal of Social Sciences Studies*, 9(5), 11-24. DOI: 10.46827/ejsss.v9i5.1650.
- Hall, J. H., & Fincham, F. D. (2009). Psychological distress: Precursor or consequence of dating infidelity? *Personality and Social Psychology Bulletin*, 35(2), 143–159. <https://doi.org/10.1177/0146167208327189>
- Harris, C. R., & Christenfeld, N. (1996). Gender, Jealousy, and Reason. *Psychological Science*, 7(6), 364-366. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.1996.tb00390.x>.
- Johnson, M. P., & Leone, J. M. (2005). The differential effects of intimate terrorism and situational couple violence: Findings from the national violence against women survey. *Journal of Family Issues*, 26 (3), 322–349. <https://doi.org/10.1177/0192513x04270391>.
- Kaya Örk, E. (2021). Bağlanma kuramı çerçevesinde aldatma ve boşanma. *IBAD Sosyal Bilimler Dergisi*, (10), 248- 263. <https://doi.org/10.21733/ibad.850705>.
- Mark, K. P., Janssen, E., & Milhausen, R. R. (2011). Infidelity in heterosexual couples: Demographic, interpersonal, and personality-related predictors of extradyadic sex. *Archives of Sexual Behavior*, 40(5), 971–982. <https://doi.org/10.1007/s10508-011-9771-z>
- Mayer, R., Davis, J., & Schoorman, F. D. (1995). An integrative model of organizational trust. *Academy of Management Review*, 20, 709–734. <https://doi.org/10.2307/258792>.
- Meltzer, A. L., McNulty, J. K., Jackson, G. L., & Karney, B. R. (2014). Sex differences in the implications of partner physical attractiveness for the trajectory of marital satisfaction. *Journal of Personality and Social Psychology*, 106(3), 418-428. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/a0034424>.
- Levine, S. B. (1998). Extramarital sexual affairs. *Journal of Sex & Marital Therapy*, 24(3), 207-216. <https://doi.org/10.1080/00926239808404934>.
- López, I. E. F. (2022). “Mikro İhanetler Nasıl Gerçekleşir?” <https://sagligabiradim.com/mikro-ihayetler-nasil-gerceklesir/>, Erişim Tarihi 17.07.2023.
- Lusterman, D. D. (1998). *Infidelity: A survival guide*. New Harbinger Publications, Inc.
- Özkul, K. (2018). Hastalıkta, sağlıkta, birbirimizi aldatana dek: Romantik ilişkilerde sadakatsizlik üzerine bir inceleme. *Pivolka*, 8 (26), 6-9.
- Pour, M. T., Ismail, A., Jaafar, W. M. W., & Yusop, Y. M. (2019). Infidelity in marital relationships. *Psychology & Psychological Research International Journal*, 4(2), 1-14. <https://doi.org/10.23880/pprij-16000200>.
- Rempel, J. K., Holmes, J. G., & Zanna, M. P. (1985). Trust in close relationships. *Journal of Personality and Social Psychology*, 49(1), 95–112. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.49.1.95>.
- Robbennolt, J. K. (2000). Outcome severity and judgments of “responsibility”: A meta-analytic review. *Journal of Applied Social Psychology*, 30, 2575–2609. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1111/j.1559-1816.2000.tb02451.x>.
- Robinson, S. L., Rousseau, D. M., & Kraatz, M. S. (1994). Changing obligations and the psychological contract: A longitudinal study. *Academy of Management Journal*, 37(1), 137-152. <https://psycnet.apa.org/doi/10.2307/256773>.
- Schneider, J. P. (2000). Effects of cybersex addiction on the family: Results of a survey. *Sexual Addiction & Compulsivity: The Journal of Treatment & Prevention*, 7(1-2), 31–58.

<https://doi.org/10.1080/10720160008400206>.

- Shackelford, T. K., & Buss, D. M. (1996). Betrayal in mateships, friendships, and coalitions. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 22, 1151–1164. <https://psycnet.apa.org/doi/10.1177/01461672962211006>.
- Simpson, J. A. (2007). Psychological Foundations of Trust. *Current Directions in Psychological Science*, 16(5), 264–268. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8721.2007.00517.x>
- Subotnik, R. B., & Harris, G. G. (2005). *Surviving Infidelity: Making Desicions, Recovering from the Pain*, 3rd Edition, Adams Media, Massachusetts, United States of America.
- Subotnik, N. (2007). “Cyber-Infidelity”, Peluso, P. R. (Ed.), *Infidelity: A Practitioner’s Guide to Working with Couples in Crisis*, USA, New York, Taylor & Francis Group, 169-190.
- Şatıroğlu, G. (2017). Evli Bireylerde Aldatma Eğilimi, Bilişsel Duygu Düzenleme ve Kişilik Özellikleri. Hacettepe Üniversitesi Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı, Psikolojik Danışma ve Rehberlik Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.
- Şentürk Dızman, Z. (2019). Sosyal medyanın boşanmaya etkileri. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)*, 6 (4), 548-555.
- Timm, T. M., & Hertlein, K. (2020). “Affair Recovery in Couple Therapy”, Wampler, K. S. (Ed.), *The Handbook of Systemic Family Therapy*, USA, Hoboken, John Wiley & Sons Ltd, 343-361.
- Turanlı, A., & Fidan, Z. (2022). Sanal aldatma ölçeği: Geçerlik ve güvenilirlik çalışmaları. *Fenerbahçe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(2), 317-328.
- Whitty, M. T. (2004). Pushing the Wrong Buttons: Men's and Women's Attitudes toward Online and Offline Infidelity. *Cyberpsychology & behavior: the impact of the Internet, multimedia and virtual reality on behavior and society*. 6. 569-79. <https://doi.org/10.1089/109493103322725342>.



## Âşık Şem'i'nin Şiirlerinde Konya

Konya in the Poems of Âşık Şem'i

Melek Dikmen<sup>1\*</sup> - Sevde Neslinur İyiyolbulan<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Isparta/Türkiye | <https://ror.org/04fjte88>, <https://orcid.org/0000-0001-8035-2097>, [melekdikmen@sdu.edu.tr](mailto:melekdikmen@sdu.edu.tr).

Prof. Dr., Suleyman Demirel University, Theology Faculty, Department of Turkish Islamic Literature, Isparta/Türkiye, <https://ror.org/04fjte88>, <https://orcid.org/0000-0001-8035-2097>, [melekdikmen@sdu.edu.tr](mailto:melekdikmen@sdu.edu.tr).

<sup>2</sup> Yüksek Lisans Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Isparta/Türkiye | <https://ror.org/04fjte88>, <https://orcid.org/0000-0003-4346-5900>, [sevdenuriyolbulan@gmail.com](mailto:sevdenuriyolbulan@gmail.com)

Graduate student, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Isparta/Türkiye | <https://ror.org/04fjte88>, <https://orcid.org/0000-0003-4346-5900>, [sevdenuriyolbulan@gmail.com](mailto:sevdenuriyolbulan@gmail.com)

\* Corresponding author

## Araştırma Makalesi

## Süreç

Geliş Tarihi: 24.12.2023

Kabul Tarihi: 30.06.2024

Yayın Tarihi: 30.06.2024

## Benzerlik

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal yazılımı ile taranmıştır.

## Değerlendirme

Ön İnceleme: İç hakem (editörler).

İçerik İnceleme: İki dış hakem/Çift taraflı körleme.

## Telif Hakkı &amp; Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

## Etik Beyan

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Melek Dikmen – Sevde Neslinur İyiyolbulan

## Etik Bildirim

[turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

## Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

## Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

## Yayıncı

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

## Yazar Katkıları

Yazar-1 (% 50)

Yazar-2 (% 50)

## Atıf

Dikmen, M. – İyiyolbulan, S. N. (2024). Âşık Şem'i'nin şiirlerinde Konya. *Turkish Academic Research Review*, 9/2, 205-226, <https://doi.org/10.30622/tarr.1409146>

## Öz

Âşıklık geleneği, İslamiyet öncesi Türk toplumunda önemli bir yer tutan Ozan-Bakı geleneğine dayanmaktadır. İslamiyet'in kabulü ve tarikatların ortaya çıkışıyla birlikte şekillenen bu gelenek, halkın dini-tasavvufi duygularına tercüman olan âşıkların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Âşık tarzı şiir geleneği, 15. yüzyılın sonlarıyla 16. yüzyılın başlarında oluşmaya başlamış ve Anadolu coğrafyasında önemli bir yer edinmiştir. Bu şiir geleneğinin önemli temsilcilerinden biri de asıl adı Ahmed olan Âşık Şem'i'dir. 18. yüzyıl sonlarıyla 19. yüzyıl başlarında Konya'da yaşamış olan Âşık Şem'i, döneminin meşhur Ayakçı ve Türbe Kahvehanelerinin önemli isimlerinden biri olmuştur. Mevlânâ dergâhına yakın bir çevrede yetişen Âşık Şem'i, Mevlevî kültüründen de derinlemesine etkilenmiş, bu durum zaman zaman şiirlerine de yansımıştır.

Âşık Şem'i, şiirlerini bir araya getirdiği Divanı'nda hece ölçüsünün yanında aruzla da manzumeler yazmıştır. Divan'daki şiirler, Şem'i'nin yaşadığı dönemin Konya'sının kültürel ve toplumsal yapısını anlamak için önemli bir kaynak olarak değerlendirilebilir. Şair, Konya'nın havası, suyu, bağ ve bahçeleri gibi doğal güzelliklerini; döneminde cereyan eden sosyal ve siyasî olayları dikkat çekici bir şekilde anlatmaktadır. Şem'i, şiirlerinde Konya'yı "evliyâ merkezi", merkezde bulunan Mevlânâ dergâhını ise "Âşıkların Kâbe'si" olarak betimleyen Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin manevî himayesinde olduğunu vurgulamaktadır. Bunun yanında şair, Şems-i Tebrizi, Evhadüddin Kirmânî, Sadreddin Konevî, Sahib Ata gibi şehre değer katmış şahsiyetlerden de Divanı'nda bahsetmektedir. Ayrıca Konya'nın yetiştirdiği tarihî şahsiyetlerden biri olan ve siyasî olaylarda yer edinen Çarhacı Ali Paşa'ya da şiirlerinde yer vermektedir. Şairin Divanı'nda, Konya'nın sosyal ve siyasî hayatında önemli bir yere sahip olan İbradılı Kadı Abdurrahman Paşa ile Candaroğlu Bekir Ağa (Koç Bekir) arasındaki çekişmeli olayları ele alan müstakil üç şiir yer almaktadır. "Kadı Paşa Olayı" olarak bilinen ve Fazlı Necib'in tarihî romanına konu edilmiş olan hadise, Âşık Şem'i'nin şiirlerinde detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. Bekir Ağa'yı âdeta bir halk kahramanı olarak nitelendiren şair Şem'i'nin, Kadı Abdurrahman Paşa'ya karşı duruşu anlatımlarında açıkça görülmektedir. Konya'nın tarihî ve sosyal yapısı, doğal güzellikleri, Sille ve Meram gibi mesire yerleri de şiirlerinde detaylı bir şekilde ele alınmaktadır. Şair, doğal güzelliklerden olan Meram'ı ve Meram bağlarını, Konya'nın cennete benzeyen yer mesire yeri olarak betimlemekte, her mevsimde aynı bir güzellik taşıdığına da dikkat çekmektedir. Aynı şekilde, türkülere yer edinen ve geçmişte Ortodoks Hristiyanların yaşadığı yer olan Sille de, Şem'i'nin şiirlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Âşık Şem'i, "zümre-i uşşâk" olarak nitelendirdiği Sille'nin havasını, suyunu ve doğal güzelliklerini överken Sille'deki âşıklık geleneğine de vurgu yapmaktadır. Âşık Şem'i şiirlerinde Konya'nın güzelliklerini ve pehlivanlarını da işlemekte, bu kültürün yaşadığı yerlere telmihte bulunmaktadır. Netice itibarıyla Âşık Şem'i'nin şiirleri, Konya'nın tarihî ve kültürel zenginliğini yansıtırken, şairin yaşadığı dönemin sosyal ve siyasî olaylarına seyirci kalmadığının da göstergesi olmuştur. Âşık Şem'i, şiirlerinde Konya'yı çeşitli yönleriyle betimleyerek yaşadığı dönemin önemli olaylarını ve Konya'nın kültürel mirasını geleceğe aktarmaktadır. Halkın etnik yapısı ve buna bağlı olarak farklı dinî mekânlar da şiirlerinde yer almaktadır. Bu bağlamda şairin eserleri, Konya'nın tarihî ve kültürel değerlerini anlamak için önemli bir kaynak teşkil etmektedir. Şair Şem'i özelinde yapılan bu çalışma, edebî metinlerde yer alan bilgilerin zaman zaman şehirlerin özelliklerine veya siyasî süreçte meydana gelen olayların topluma yansımalarına dair tarihî vesika sayılabilecek malumat ihtiva ettiğini ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Türk İslam Edebiyatı, Âşık Şem'i, Konya, Mevlânâ, Kadı Paşa, Sille.

**Research Article****History**

Received: 24.12.2023

Accepted: 30.06.2024

Date Published: 30.06.2024

**Plagiarism Checks**

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Peer-Review**

Single anonymized-One internal (Editorial Board). Double anonymized-Two external.

**Copyright & License**

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

**Ethical Statement**

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Melek Dikmen – Sevde Neslinur İyiyolbulan

**Complaints**

[turkisharr@gmail.com](mailto:turkisharr@gmail.com)

**Conflicts of Interest**

The author(s) has no conflict of interest to declare.

**Grant Support**

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

**Published**

Published by Mehmet ŞAHİN Since 2016-Akdeniz University, Faculty of Theology, Antalya, 07058 Turkey.

**Author Contributions**

Author-1 (% 50)

Author-2 (% 50)

**Cite as**

Dikmen, M. – İyiyolbulan, S. N. (2024). Konya in the poems of Âşık Şem'î. *Turkish Academic Research Review*, 9/2, 205-226, <https://doi.org/10.30622/tarr.1409146>

**Abstract**

The tradition of minstrelsy is based on the Ozan-Baksı tradition which had a significant place in pre-Islamic Turkish society. This tradition, which took shape with the acceptance of Islam and the emergence of sects, led to the emergence of minstrels who interpreted the religious-mystical feelings of the people. The tradition of minstrel style poetry began to form in the late 15th and early 16th centuries and gained a significant place in Anatolian geography. One of the prominent representatives of this poetic tradition is Âşık Şem'î, whose real name is Ahmed. Âşık Şem'î, who lived in Konya in the late 18th and early 19th centuries, is one of the reputed names of the famous Ayakçı and Türbe Coffeehouses of his period. Âşık Şem'î, who grew up in an environment close to the Mevlana dervish lodge since his childhood, was deeply influenced by the Mevlevi culture and this situation was sometimes reflected in his poems. Âşık Şem'î wrote his poems in aruz as well as syllabic meter in his Divan, where he brought his poems together. The poems in his Divan can be considered as an important source to understand the cultural and social structure of Konya in the period in which Şem'î lived. The poet describes the natural beauties of Konya, such as its air, water, vineyards and gardens, and the social and political events that took place during his period in a remarkable way.

While Şem'î describes Konya as the "center of saints" and the Mevlana dervish lodge as the "Kaaba of Lovers" in his poems, he emphasizes that he is under the spiritual protection of Mevlana Celaleddin Rûmî. In addition, the poet mentions some people who added value to the city such as Şems-i Tebrizî, Evhadüddin Kirmânî, Sadreddin Konevi and Sahib Ata. He also includes Çarhacı Ali Pasha, one of the historical figures of Konya and who took part in political events, in his poems. In the Poet's Divan, there are three independent poems that deal with the contentious events between İbradılı Kadı Abdurrahman Pasha and Candaroğlu Bekir Ağa (Koç Bekir), who have an important place in the social and political life of Konya. The incident, which is the subject of novels and known as the "Kadı Pasha Incident", is described in detail in the poems of Âşık Şem'î. Şem'î's stance against Kadı Abdurrahman Pasha, who describes Bekir Ağa as a folk hero is clearly seen in his narratives. Konya's historical and social structure, natural beauties, and recreation areas such as Sille and Meram are also discussed in detail in his poems. The poet describes Meram and Meram vineyards, which are among the natural beauties, as a paradise-like recreation area in Konya, and points out that it has a different beauty in every season. Likewise, Sille, which has a place in folk songs and was the place where Orthodox Christians lived in the past, has an important place in Şem'î's poems. While Âşık Şem'î praises the air, water and beauties of Sille, which he describes as "the group of uşşâk", he also emphasizes the tradition of minstrelsy in Sille. Âşık Şem'î also mentions the beauties and wrestlers of Konya in his poems, and emphasizes places where this culture lives.

As a result, while Âşık Şem'î's poems reflect the historical and cultural richness of Konya, they also indicate that the poet did not remain a spectator to the social and political events of the period in which he lived. Şem'î describes Konya from various aspects in his poems and conveys the important events of his period and the cultural heritage of Konya to the future. The ethnic structure of the people and, accordingly, different religious places are also included in his poems. In this context, the poet's works constitute an important source for understanding the historical and cultural values of Konya. This study, conducted specifically for the poet Şem'î, also reveals that the information that are available in literary texts sometimes contains information that can be considered as historical documents about the characteristics of cities or the political process.

**Keywords:** Turkish Islamic Literature, Âşık Şem'î, Konya, Mevlânâ, Kadı Paşa, Sille.

## Giriş

Türk kültür varlığının önemli bir bölümünü teşkil eden âşıklık geleneği, İslamiyet öncesi toplum hayatında hem devlet nezdinde hem de halk indinde mühim bir yer tutan Ozan-Baksı geleneğine dayanmaktadır. Bu gelenek İslam'ın kabulü, Anadolu'nun fethiyle yerleşik hayata geçiş, tarikatların ortaya çıkması ve tasavvufi düşüncenin yaygınlaşmasıyla yaşanan tarihî ve içtimai değişimlerle birlikte yerleşmiştir. Ozan-Baksı geleneğinden âşıklık geleneğine geçişte tasavvufun etkisi büyük olmuştur. İlden ile dolaşarak hikmetler söyleyen, ilahiler okuyan dervişlerin ve erenlerin üstlendiği vazifeyle âşıkların misyonu benzerlik arz etmektedir. Âşık tarzı şiir geleneğine mensup olanlar sadece saz çalıp şiir söylemekten ziyade halkın bedî ihtiyaçlarını karşılayan, dinî-tasavvufi duygularına tercüman olan, onlara iyi, güzel ve erdemli olanı hatırlatan kimseler olmuştur. Mahallileşme ve manevîleşme temayülleriyle ortaya çıkmış ve devam etmiş olan bu geleneğin dinî tasavvufi yönü ağır basmaktadır (Karadayı, 2017, s. 45-47; Cerrahoğlu, 2011, s. 143-145; Artun, 2019, s. 2-6).

15. yüzyıl sonlarıyla 16. yüzyılın başlarında teşekkül etmeye başlayan âşık geleneği, Anadolu coğrafyasında önce tekke tarzı kültür geleneğine, sonrasında ise Bektaşilik (Çapraz, 2019, s. 1037-1063) ve Klâsik Türk edebiyatının etkisiyle kahvehane merkezli âşık tarzı kültür geleneğine zemin hazırlamıştır. Teşekkül ettiği asırdan itibaren süreç içinde tarihî, sosyokültürel şartlara göre gelişen bu gelenek, önemli simalar yetiştirmiştir. Özellikle İstanbul, âşık kahvehanelerinden dolayı cazibe merkezi olmuştur. III. Selim, II. Mahmud gibi padişahların âşıkları himaye etmeleri ve Âşıklar Kethüdası'nın<sup>1</sup> kurulmasıyla usta âşıklar, sanatlarını göstermek için buradaki kahvehanelerde fasıllara katılmışlardır. Anadolu'da bu gelenek çerçevesinde kendine has özellikler gösteren yerlerden biri de Konya olmuştur. Geçiş güzergâhında bulunması, Selçuklu Devleti'ne başkentlik yapması gibi özellikleriyle Konya, âşık tarzı şiir geleneğinde özel bir önemi haizdir. Âşık Ömer, Silleli Sürûfî, Âşık Mehmet Yakıcı gibi isimlerin yanında Âşık Şem'î de meşhur simalardan biridir (Günay, 1999, s. 39-46; Ayva, 2005).

## Konyalı Âşık Şem'î

19. yüzyıl âşıklarının önemli temsilcileri arasında yer alan ve asıl adı Ahmed olan Âşık Şem'î, Helvacı Mehmed Ağa'nın oğlu olarak Konya'da (Fatin, 2017, s.276; Ergun ve Uğur, 1926, s. 53; Şemseddin Sami, 1311, s. 2874; Mehmed Süreyya, 1311, s. 171), Pir Esat Mahallesi'nde, dünyaya gelmiştir. Muhtemelen aynı mahlası kullanan diğer şairlerle karışmış olması hasebiyle kaynaklarda şairin doğum ve ölüm tarihiyle ilgili farklı bilgiler mevcuttur. Çocukluk ve gençlik yıllarına dair detaylı bilginin bulunmadığı şair, Konya'da Mevlânâ dergâhına yakın yerde bulunan babasının helva dükkânında çırak olarak işe başlamıştır. Böylelikle esnafla halkın yanı sıra dönemin sanat, fikir adamları, ayrıca Mevlevî derviş ve âşıklarından oluşan müşteri çevresiyle birlikte şairin küçük yaşlardan itibaren kültür, sanat çevresinde yetiştiği bilinmektedir (Aydın, 2019, s. 111). İlerleyen yaşlarında ise çırağı Silleli Sürûfî'den okuma yazma öğrendiği ve irticalen şiir söyleme yeteneğinden dolayı "Şem'î" (çevresini aydınlatan kimse) mahlası verildiği bilinmektedir (Albayrak, 2010, s. 505). Kendisi şiirinde memleketiyle birlikte mahlasını da anmaktadır:

Mahlâşım Şem'î'dir bilâdım Konya

Bir kenâr şahrâda olmuşum peydâ (H. 39/5)<sup>2</sup>

<sup>1</sup> II. Mahmud döneminde sultanın yaptığı yenilikleri yaymak ve halka kabul ettirmek için âşıklar aracı olarak kullanılmışlardır. Bu dönemde bir lonca olarak Âşıklar Cemiyeti kurulmuş, başına atanan Âşıklar Kethüdası devletten maaş alır hâle gelmiştir. (Gür, 2023, s. 67).

<sup>2</sup> Çalışmada kullanılan şiirler, Nilgün Aydın'ın kitap olarak basılan doktora tez çalışması "Konya Âşıklık Geleneğinde (XVIII-XIX. yy) Âşık Şem'î ve Şiir Dünyası (İnceleme-Tenkitli Metin)" isimli yayından alıntılanmıştır (Aydın, 2019). Parantez içinde ilk olarak verilen A. kısaltması "Aruzla Yazılan Şiirler", H. kısaltması ise "Heceyle Yazılan Şiirler" manasındadır. İlk rakam

Şem'î, ilk evliliğini yirmi beş yaşlarında Konya'nın zengin ve tanınmış ailelerinden Sillelizâde Hacı Abdulkadir Ağa'nın kızıyla yapmıştır (Kendi, 1951, s. 5, 10, 20). Eşinin ölümü üzerine çocuklarına yetişememesi ve aşar memurluğu görevini aksatmasından dolayı ikinci evliliğini yapmıştır (Kendi, 1951, s. 150-151). Şair, babasının vefatından sonra bir müddet daha baba mesleğini devam ettirmiş, âşıklığa merakı sebebiyle Âşıklar Kahvehanesi'ne de devam ederek sazıyla sözüyle kendisini çevreye sevdirmiştir. Şem'î, helvacılık işini oğlu Mustafa'ya bırakıp zamanının çoğunu Mevlevî dergâhında hizmet etmeye ayırmıştır. Bu hizmetler, dönemin vakıfhanesi olan Celâliye Vakfı'nın daha iyi kazanç elde etmesinde faydalı olmuş, başarısından ötürü Mevlânâ dergâhı şeyhi olan Hemdem Çelebi'nin güvenini kazanarak vakfın aşar memurluğu görevine atanmıştır (Kendi, 1951, s. 27).

Şairin âşıklığa başlamasında, yaşadığı muhit etkili olmuştur. Konya'da Ayakçı ve Türbe kahvehaneleri, dönemin âşıklarının saz çalıp söylediği ve saza meraklı gençlerin âşıklık mesleğini öğrendiği yerlerdendir (Ayva, 2010, s. 281- 282). Sanata düşkün Konyalıların ilgisiyle dolup taşmaktayken Türbe Kahvehanesi'ni işleten Âşık Dertli, Şem'î'nin yeteneğini keşfedip onunla ilgilenmiştir. Böylece Şem'î, söylediği şiirler, muammalar ve atışmalarla âşıklığını geliştirerek şöhret kazanmıştır (Halıcı, 1982, s. III-IV). Türbe Kahvehanesi'nin bu faaliyetleri dönemin genç postnişini Hemdem Çelebi'nin dikkatini çekmiş; şeyh, sanata, musikiye olan ilgisinden dolayı Meram köşkündeki konağında Âşık Dertli ile Şem'î'ye saz ve söz meclisleri tertip ettirmiş, maddî manevî desteğini âşıklardan esirgememiştir. Şair, Konya'daki şöhretinin yanı sıra İmparatorluğun başşehri İstanbul'da da âşık meclislerine katılarak ustalığını kabul ettirmiş; muammalarıyla diğer âşıkları mat etmek suretiyle şöhretini geniş kitlelere ulaştırmıştır. Bu arada saraya da kabul edilmiş, dönemin sultanı III. Selim'in (1789-1807) huzurunda saz çalıp şiirler okumuştur. Sultan, âşıklara reislik eden Şem'î'nin İstanbul'da kalmasını istemişse de şair, memleketine Çarşı Ağalığı gibi saygın bir sıfatla dönmüştür (Sakaoğlu, s. 291-292).

Dönemin postnişini Hemdem Çelebiyle olan ilişkisinden ve şiirlerinde geçen ibarelerden<sup>3</sup> dolayı Şem'î'nin Mevlevî olduğu ileri sürülmüştür. İbrahim Aczî Kendi ise şairin, başına Mevlevî külahı giymeyi çok istediğini, ancak Mevlevî usul ve ananelerine göre Mevlânâ sülalesine mensup olmaması, dergâhta bin bir günlük çile çıkarmamasından dolayı bu arzusunun gerçekleşmediğini ifade etmektedir (Kendi, 1951, s. 113).

Şair, şiirlerinde âşık şiirinin yanında Klasik Türk şiiri geleneğinin vezin, dil, ahenk ve estetik anlayışlarını birlikte kullanmış hem hece hem de aruz vezniyle birçok şiir ortaya koymuştur. Sanatını icra ederken saz eşliğinde terennüm ettiği şiirlerinin çoğunu irticalen söylemiştir (Sarı, 2013, s. 30). Şem'î'nin divanı, ölümünden sonra Maarif Nezareti'nin müsaadesiyle taş baskı olarak basılmıştır (Halıcı, 1982, s. IX).

Kaynaklarda vefatıyla ilgili h. 1250 (1834), h.1255 (1839), h.1257 (1841), h.1157 (1744), m.1834, m.1839, m.1841 tarihlerine yer verilmektedir. Şairin mezarı, Mevlânâ Müzesi ile Üçler Mezarlığı arasındaki kaldırım üzerindedir (Tuman, 2001, s. 503; Fatin, 2017, s. 276; Ergun ve Uğur, 1926, s. 54; Şemseddin Sami, 1311, s. 2874).

### Âşık Şem'î'nin Şiirlerinde Konya

İnsanın doğduğu, hayatını idame ettirip doyduğu mekânlarla olan ilişkisi, sadece fizikî ihtiyaçlarını gidermekle ilgili değildir. İnsanın mekânı algılamasında ve mekânın insan üzerinde tesir bırakmasında çok yönlü bir anlam söz konusudur. “Şerefü'l-mekân bi'l-mekân” sözü gereği insan, bulunduğu mekânı etkilediği gibi, muhit

şiir numarasına, ikinci rakam beyit veya dörtlük numarasına karşılık gelmektedir. Çalışmada aruzla yazılmış şiirler transkribe edilmişken heceyle yazılmış şiirler transkribesiz yazılmıştır.

<sup>3</sup> Mevlevîyem Mevlevîyem pirimiz Monlâ-yı Rûm / Şâh-ı kutbü'l-ârifindir ser-firâz-ı evliyâ (A. 72/1)

Tıfl-iken dergâh-ı Mevlânâ'dan uyardım Şem'î/ Bende-i Monlâ-yı Rümîyem tarîkim dervîşân (A. 182/22)

de insanlar üzerinde sosyal, siyasî, kültürel ve edebî anlamda tesirler bırakır. Şairler, yaşadığı şehir ve içinde bulunduğu sosyal, siyasî, kültürel, edebî, sanatsal muhitlerin yansımalarını hem hayatlarına hem de eserlerine yansıtılmışlardır. Şiir, şair ve şehir ilişkisi açısından bakınca şehir, şairin hayal dünyasına girdiğinde maddeden manaya, fizikten metafiziğe, simgesel ve imgesel olarak ifade edilen mecazlar kaynağına dönüşmüştür (Yıldız-Doğan, 2023, s. 20).

Şairler, yaşadıkları yerlere veya manevî açıdan önemli olup özlem duydukları şehirlere farklı mecaz, teşbih ve alegorilerle şiirler yazmıştır. Bu mekânlar için zaman zaman methiyeler düzmüşler, beldenin doğal güzelliklerini, mimarî yapılarını, mesire yerlerini, güzelleri ve güzelliklerini, şehirde meydana gelen mühim toplumsal siyasî olayları, yöre halkına dair tespitlerle gözlemlerini söz konusu etmişlerdir. Hatta bu bağlamda şehrengîz, bilâdiyye/belde-nâme, sâhil-nâme, sükûiyeye, mesâir-nâme, miyâhiyye, menzil-nâme, sergüzeşt-nâme, kudümiyye gibi edebî türler mevcuttur. Övgülerin yanında eleştirel bakış açısının yer aldığı hicviyeler, kaybedilen veya elden çıkan şehirler için yazılmış olan mersiyeler de konuya dair farklı bakış açısı ve zenginlik katmıştır (Yıldız-Doğan, 2023, s. 81-109).

Bu çalışmada, Konya'nın âşık kültürüne dair önemli simalarından biri olan Âşık Şem'î'nin şiirlerinde memleketi Konya'ya dair anlatımlar ele alınacaktır. Divanı'nda Konya ve Sille için yazılmış müstakil şiirlerin yanında belde için önem arz eden siyasî, tarihî olaylar hakkında yazılmış olan müstakil manzumeler çalışmanın temelini oluşturmaktadır.

### 1. Sosyal ve Siyasî Olaylar Bağlamında Konya

Şairlerin eserlerinde yaşadıkları dönemin sosyal, siyasî, kültürel, örfî hususları yansıtılmaları oldukça tabii bir durumdur. Bu bağlamda Şem'î'nin, 18. yüzyıl Konya'sının siyasî ve içtimaî hayatına tesir eden birtakım olaylar hakkında Divanı'nda müstakil manzumelere yer vermesi dikkat çekicidir. Divan'da yer alan "Tekebbürlük İtti Uydu Şeytana, Olmuşdık Gâzi (Kadı) Paşa Firârî, Cenk İdelim Senin İle Bir Zaman" isimli şiirler, "Kadı Paşa Olayı" olarak bilinen hadiseyi ele almaktadır.

Şem'î'nin yaşadığı dönem, Osmanlı İmparatorluğu'nun pek çok alanda gerilemeye ve zayıflamaya başladığı bir süreçtir. Halkın ileri gelen aileleri, âyanlar, yeniçeriler güç kazanarak vali ve çeşitli yöneticilere iş yaptırmayıp merkezî hükûmete isyan edecek boyutta baskıcı tutum sergilemektedir. Bu sebeple yeniçerilerin ve ileri gelen ailelerin Anadolu ve Rumeli'deki iç güvenliği sarstığı görülmektedir. Bu sorunların farkında olan Sultan III. Selim, tahta geçtiğinde ilk iş olarak askerî ve siyasî noktada devletin eski gücüne kavuşması için âyanların ve yeniçerilerin yönetime karışmasını engellemek amacıyla çağın gerekliliklerine uygun gördüğü Nizâm-ı Cedîd ordusunu kurmuştur. İstanbul temelli olan ordusu, Anadolu'nun her noktasında görevlendirdiği önemli şahsiyetlerle örgütlemetedir. Bu şekilde oluşan merkezlerden biri de Konya ovasında bulunan Karaman eyaletidir. Karaman'da örgütlemeyi yöneten kişi ise Kadı Abdurrahman Paşa'dır (Uzunçarşılı, 1971, s. 247-249; Nalbantoğlu, 2008, s. 28; Ahmed Âsım, 2015, s. 302).

Doğum tarihi kesin olarak bilinmeyen Kadı Abdurrahman Paşa, aslen İbradılıdır. Tahsil görmüş cesur bir adam olan Kadı Paşa; büyük babası, babası, kardeşi gibi kadılıkta bulunmuştur. Bu görevi sebebiyle beylerbeyi ve vezir olduktan sonra da kadı unvanını muhafaza etmiştir. Antalya'da cami, medrese ve vakıfları olan büyük cediti (babasının büyük babası) ulemadan Seyyid Osman Efendi'ye nispetle eski belgelerde Osmanzâde olarak da bilinmektedir. Kadı Abdurrahman Paşa, İbradılı Minkârîzâde Oruç Ali Efendi'nin dördüncü kuşaktan torunu olup babasının adı Şeyh Mehmed'dir. Âyanlığını yürüttüğü İbradî'yı nüfuzuna geçirme iftiralarından dolayı Konya'ya sürgün edilmiştir. Sâbık Alâiyye (Alanya) Sancak Beyi olup sonra Beyşehir Mutasarrıflığına nakledilmiş olan



Beylerbeyi rütbesindeki Paşa, bu durumun asılsız olduğunu merkeze arz edince affedilerek İbradı âyanlığı kendisine geri verilmiştir (Uzunçarşılı, 1971, s. 249-250). Kadı Abdurrahman Paşa'nın Konya'da bulunduğu süre zarfında bütün faaliyetlerini zalimlerin kılıcını kırmaya yönelik yaptığı için kendisine birçok rakip ve düşman edindiği söylenmektedir (Erdoğan, 1944, s. 30). Şem'i de "Tekebbürlük İtti Uydu Şeytana" şiirinde Kadı Abdurrahman Paşa'nın Konya'ya kadı olarak gelişini ele almakta, valiliğinde yönetime hoş görünmek için halka yaptığı zulüm ve çatışmada şeytana uyararak kibirli davranmasını "Manav inadı"<sup>4</sup> tuttu tabiriyle anlatmaktadır:

İbtidâ Konya'ya olunca kadı  
Konya'yı hep kırmak oldu muradı  
Ta o gündün tuttu Manav inadı  
Tekebbürlük itti uydu şeytana! (H. 5/1)

Abdurrahman Paşa, 1796 yılında Kayseri'deyken kadılık yaptığı dönemde, Bozkır ve Bereketli maden eminliğinde çalışan amcası Seyyid Ali Efendi, "Altıparmak" lakaplı husumetlileri tarafından öldürülmüş; Abdurrahman Paşa, bu olay üzerine merkezî otorite desteğiyle müsebbiplerinin icabına bakılmasını istemiştir. Merkezî otoritenin izni dâhilinde başarı sağladığı için Sultan III. Selim tarafından kendisine Bozkır'ın maden eminliği görevi tevdi edilmiştir. Şem'î, bu hususu şu şekilde ifade etmektedir:

O sıkıyla itti büyük yemini  
Gitti vardı oldu (Maden emini)  
Titretmek isterdi bunca zemini  
Ekin yakan ulaşmazdı harmana! (H. 5/3)

Sultan III. Selim, Kadı Abdurrahman Paşa'nın bu görevini fırsat bilip o bölgede Nizâm-ı Cedîd için asker toplama işlemini devam ettirmesini istemiş, bu konudaki azim ve gayretinden dolayı Kadı Abdurrahman Paşa'ya, Alanya Sancağı ile Bozkır Maden Eminliği de üzerinde kalmakla birlikte, Karaman Valiliği görevini tevdi etmiştir (Uzunçarşılı, 1971, s. 251-253).

Kadı Abdurrahman Paşa, Karaman Valiliği yaptığı dönemde o bölgede şehrin âyanları bulunmakta, onların başında ise tarihte adını Koç Bekir Ağa olarak almış Candaroğlu Seyyid Ebubekir Ağa bulunmaktadır. Mevlânâ soyundan Halil Çelebi'nin oğlu olan Koç Bekir Ağa, sıbyan mektebini bitirdikten sonra yeniçeri ocağına girerek kısa sürede görevde yükselmiş, tuğsuz vezir olarak görevinde yükseldikten sonra Karaman mütesellimliğine<sup>5</sup> atanarak Konya'da "Ağa" olarak anılmaya başlamıştır (Özönder, 2013, s. 205). Napolyon'un Mısır'ı işgalinde hezimete uğratan Cezzar Ahmet Paşa'nın yardımıyla Karaman'dan binin üzerinde askerle yardıma giden kişinin Koç Bekir Ağa olduğu bilinmektedir (Işık, 2020a, s. 724).

Kadı Abdurrahman Paşa, naip olarak Konya'da bulunduğu sırada Konya mütegalibesi Paşa'nın aleyhinde bulunup azline sebep olmuştur. Paşa'nın fitratı diğer valiler gibi yumuşak ve uyuşuk tabiatlı olmadığı için kendisini naiplikten azlettirenlerden intikam alacağı ve Konya'dan Nizâm-ı Cedîd için asker yazacağı duyulduğundan mütegalibeler, bu duruma engel olmak adına Konya'ya valiyi sokmama kararı almıştır. Bu hususta başta Konya âyanından Candaroğlu Bekir Ağa (Koç Bekir Ağa) olmak üzere, yeniçerilerin ve Mevlevî şeyhi İsmail Çelebioğlu Mehmed Emin Çelebi'nin de desteğini alarak Kadı Paşa'ya karşı ayaklanmışlardır

<sup>4</sup> Manav ifadesi, Balkanlar'dan göç edip Marmara Bölgesi'nde yaşayan topluluk anlamının yanında, yerli halk manasına da gelmektedir. Manavların inatçılığını vurgulayan yöresel bir deyim olarak kullanılmış olsa gerektir.

<sup>5</sup> Tanzimat'tan önce vali ve mutasarrıfların uhdelerinde bulunan sancak ve kazaların idaresine memur edilen kimseler hakkında kullanılan bir tabirdir. Voyvoda olarak da adlandırılan bu kimseler, II. Mahmud zamanında merkezîyet usulü tesis edilinceye kadar vezirlerle beylerbeyi gibi devlet makam sahiplerinin çoğu sefere gittikleri zaman makamlarını "mütesellim" ile idare ederlerdi (Pakalın, 1983, s. 639).



(Uzunçarşılı, 1971, s. 254)<sup>6</sup>. Konya'ya girmek için çaba sarf eden Kadı Paşa adam toplamış, soğuk hava şartlarından dolayı bir kısmını buldukları mevkide bırakıp geri kalan iki yüz adamıyla birlikte Sille mevkiine<sup>7</sup> gelerek divan kâtibine valilik fermanını okutmak üzere şehre göndermiştir (Işık, 2020a, s. 730). Bu hususu şiirinde işleyen Âşık Şem'î, Kadı Paşa'nın Konya için uzun zamandan beri bir hile düşündüğüne dikkat çekmekte, mert Konyalıların ise buna fırsat vermeyeceğini ifade etmektedir:

Bir iyice nizam virince canlı  
Ta Sille'ye düştü yarısı canlı  
Girince Konya'ya perkinli  
Durdular Konyalı merdi merdane!

Çoktan düşündürdü Konya'ya bir renk  
Gelince çarşıya attırdı tüfenk  
Allah Allah diyü çekildi gülbenk  
Aklı kesti yine geldi îmana! (H. 5/6-7)

Koç Bekir'in halkı tehdidi üzerine Kadı Paşa, iki yüz kadar adamıyla saat 5'te Konya'ya girerek vali konağına inmiştir. Ertesi gün vilayet kadısı, müftü ve eşraftan bazı kimseleri konağa davet ederek halkla iyi geçineceğine, garazı olmadığına ve maksadının Nizâm-ı Cedîd için asker tertibi olduğuna değinmiştir. Muvafakat gösteren âyanlar Kadı Paşa'ya yanındaki adamların yeterli olduğunu, fakat köyde bıraktıkları adamların gönderilmesi gerektiğini söylemiştir. Bunun üzerine Kadı Paşa, onları ilkbaharda göreve götüreceğini ve dağıtamayacağını bildirmiştir. Kadı Paşa'nın açıklamasına karşılık hadiseyi yöneten âyanlar, köylere adam göndererek Kadı Paşa'nın adamlarına saldırıp Paşa'nın da konağına baskın yaparak iç çatışmaya sebep olmuşlardır. Şehirli ve Kadı Abdurrahman Paşa arasındaki çatışma kırk dört saat sürmüştür. Çatışma neticesinde yanındaki az kuvvetle müdahale edemeyen Kadı Paşa, Hoca Cihan mevkiine çekilmiştir (Uzunçarşılı, 1971, s. 255-256)<sup>8</sup>. Şairin dilinde bu husus şöyle ifade bulunmuştur:

Bir öğle vaktında kavga kuruldu  
Bu işe Konyalı pekçe sarıldı  
Gerçi bizden beş on yiğit kırıldı  
Ecel geldi baş ağrısı bahane

Kırk dört saat oldu bu ceng ü cidâl  
Ağaları bilsen hep Rüstem ü Zâl  
Allah ocağına virmesin zevâl

<sup>6</sup> Kadı Abdurrahman Paşa'nın şahsî tarihi Fazlı Necib tarafından kaleme alınan Dehşetler İçinde adlı üç ciltlik romana konu olmuş, tarihî gerçeklerle kurmacanın buluşması sağlanmıştır. Romanın çeviri yazısı ve tahlilini yapan Bedia Koçakoğlu, "Fazlı Necip'in özellikle Tarih-i Cevdet'i referans alarak III. Selim ve II. Mahmut dönemi, yeniçeri isyanları, kölelik ve Nizâm-ı Cedîd'in kurulması gibi konuları işlediği roman, Antalya tarihinde önemli bir isim olan Kadı Abdurrahman Paşa'nın hayatına da mümkün olduğunca gerçekleri gözetenek yaklaşmış gibidir." demektedir. (Koçakoğlu, 2018, s. 862) Roman ve incelemesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Koçakoğlu, 2014.

<sup>7</sup> Ahmet Cevdet Paşa da mevkiinin Çayır bağı olarak geçtiğini aktarmaktadır. (Cevdet Paşa, 1984, s. 2272; Ürekli, 2013, s. 4).

<sup>8</sup> Bu durumu Cevdet Paşa şöyle aktarır: Kadı Abdurrahman Paşa boşu boşuna kan dökmek için münasip bir dille öğütler vererek şehre girmek istemişse de bu arzusuna kavuşamamıştı. Mevsimin kış olması yüzünden maiyetindeki askerin çadırlarda uzun zaman kalması imkânsızlığını gören Kadı Abdurrahman Paşa seçtiği iki yüze yakın cesur kimse ile gece yarısı kale kapısından şehre girmiş ve birçok kanlı çarpışmadan sonra hükümet konağına giderek ödevine başlamıştı. Yine Cevdet Paşa'nın ifadelerine göre ertesi günü Padişahın fermanını okuttuktan sonra Yeniçeri takımından ve fesat erbabından iki yüze yakın kişiyi idam ettirmişti. (Cevdet Paşa, 1984, s. 2272; Erdoğan, 1944, s. 31-32).

Ağızların açtı saldı dumana (H. 5/9-10)

Söz konusu şiirinde Şem'î, Kadı Paşa'nın halka yaptıklarını ve olaylar esnasında yaşananları kendi dilinden şöyle ifade etmiştir:

Ocakçı çağırdı daim Allah yâr  
Yardımcımız elbet ol Gani Settâr  
Cihanda var mıdır sen gibi gaddâr  
Kurşun attı mektepteki sıbyana

Minareye çıktı senin soytarın  
Deliklere düştü hep Manavların  
Yok mudur zerrece namus [u] ârın  
Şimdi döndü faka düşmüş sıçana

İnkisar eyledi kürsüde vâiz  
Bak indi [M] anav yanına kalmaz  
Kapandı camiler kılındı namaz  
M[üe]zzin(ler) çıkmadı üç gün ezana (H. 5/ 13, 15, 18)

Olayların şiddetlenmesi üzerine Kadı Paşa merkez yönetime durumu bildirince Sultan III. Selim, Kadı Paşa'nın Konya'dan ayrılmaması gerektiğini söylemiştir. Sadrazam ise, Mevlevî şeyhine Vali'nin Konya'ya girmesine izin verilmesini ve karşı çıkanların katlinin vacip olacağını bildiren ilgili mektubu göndermiştir. Asiler ise padişahın fermanını ve sadrazamın mektubunu dikkate almamıştır. Bu durum neticesinde şiddetlenen hadise üzerine Kadı Paşa'ya yardımcı kuvvetler gönderilmiştir. Asiler ve Koç Bekir Ağa, Kadı Paşa'ya karşı koymak için son kez saldırıda bulunsalar da başarılı olamamış ve Koç Bekir Ağa kaçmıştır. Kadı Paşa, otoriteyi sağlamak adına asilerden bir iki kişiyi idam ederek Konya halkının affedildiğini bildirmiştir. Affedilmeyenler arasında kaçan Koç Bekir Ağa ve diğer işbirlikçileri olduğu bilinmektedir (Uzunçarşılı, 1971, s. 257-260).

Koç Bekir Ağa ve Kadı Paşa olayını Hasan Özönder şu şekilde aktarmaktadır: Halkın galeyana üzerine İstanbul, Kadı Paşa'yı geri çekmiştir. Rütbe olarak iki tuğlu vezir rütbesine getirilen Kadı, tekrar vali olarak Konya'ya geri gönderilmiştir. Kadı Paşa geri döndüğü vakit halkın aleyhinde gösterişten geri kalmayarak bir gece yarısı ansızın Konya'ya girmiştir. Paşa, şehre hâkim olmuş ve halkın ileri gelenlerini idam ettirmiştir. Ertesi gün şehrin tanınmış kimselerini iftara davet etmiş, fakat davetlileri öldürterek faciaya yol açmıştır. Galeyana gelen halk ise Koç Bekir Ağa önderliğinde vilayeti kuşatarak çetin savaş başlatmıştır. Şiddetli savaş sonucu Kadı Paşa ise Şerafeddin Cami'ne sığınmıştır. Cami üzerinden halka ateş açtırarak fazlasıyla zayıf veren Kadı Paşa, hayatının başışlanması üzerine teslim olmuştur. Koç Bekir Ağa, Kadı Paşa'yı İstanbul'a gitmesi için Ilgın'a yola çıkarmıştır. Koç Bekir'in bu başarısı saraydan birtakım kimseleri rahatsız edince Koç Bekir Ağa'yı devirmek için işe koyulmuşlardır. Böylelikle Konya'ya Kaptan-ı Derya Çarhacı Ali Paşa vali tayin ettirilmiştir. Konya'ya giderken Koç Bekir'in ölüm fermanı eline verilen Çarhacı Ali Paşa, kendilerini karşılamaya gelen Koç Bekir'i çadırda boğdurarak orada kazılan çukura gömdürmüştür (Özönder, 2013, s. 205).

Farklı bir kaynakta (Tuş, 1993, s. 44-45; Ahmed Âsım, 2015, s. 1465; Mustafa Nuri, 1294, s. 61) Konya vakası sonucunda Kadı Abdurrahman Paşa'nın başarılı olmadığı, İbradı'ya geri kaçtığı ve yakalanması için başka hanedan üyesi tarafından görevlendirildiği söylenmektedir.

Kadı Abdurrahman Paşa ile Koç Bekir Ağa arasında geçmekte olan hadisede Koç Bekir Ağa'yı şaki görenlerin yanında tarihî vesikalar ve şiirlerdeki anlatımlarda onun halk kahramanı olduğu ve bu sebepten dolayı Koç olarak anıldığı da söylenmektedir (Işık, 2020b, s. 738). Kadı Abdurrahman Paşanın ise tarihî vesikada halka pek çok zulüm ve işkenceler yaptığı, sebepsizce kan döktüğü geçmektedir. Ramazan gününde on dört kadını fuhuş zannıyla astırdığı, onların kokmuş cesetlerini kuyulara atılarak çıkan pis kokulardan birkaç mahalle halkının yerlerini bırakıp gittikleri, bunların yanında halktan fahiş vergi kesildiği söylenmektedir (Erdoğan, 1944, s. 31-32)<sup>9</sup>.

Yaşanan çatışmadan dolayı Kadı Abdurrahman Paşa'nın dayanamayıp Konya merkezde bulunan Şerafeddin Camii'ne sığınarak Koç Bekir Ağa ile karşılıklı sözlü atıştığı da söylenmektedir. Âşık Şem'î, bir şiirinde Kadı Paşa ile Candaroğlu (Koç) Bekir Ağa'yı karşılıklı konuşarak konuyu müstakil bir şekilde ele almıştır:

Bekir Ağa dir ki ey Kadı Paşa  
Şimdi oyununla çıktın mı başa  
Eğer yiğit isen çık indi dışa  
Cenk idelim senin ile bir zaman

Kadı Paşa dir ki değilsin dengim  
Benim bu âlemde var mıdır rengim  
Hiç kıyas götürmez bilirsin cengim  
Dön git ırzın ile eğlenme heman

Bekir Ağa dir ki genceden kaçtın  
Gâya kanatlandın göklere uçtın  
Şimdi (Tekke'li)nin eline geçdin  
Doldurun kafana ot ya saman

Kadı Paşa dir ki tükendi cevap  
Gözüme İbradı göründü yap yap  
Kırdın askerimi beni'ttin harap  
Şaştım hey ağalar bu nasıl hicran (H. 38/1-2, 12-13)

Âşık Şem'î, konuyla ilgili bir diğer şiirinde Kadı Paşa'nın firar ettiğini söylemiş ve kaçarken takip ettiği güzergâhları anlatmıştır. Bu durumu, Kadı Paşa'nın kendi dilinden aktarmıştır. Kadı Paşa'nın gittiği güzergâhlar şiirde; Karaman, Kıbrıs, Midilli, Alâiye, Elmalı, İzmir, Akhisar, Mihaliç oradan kayıkla Boğaz'ı geçerek Çöplük İskeleyi, İstanbul, Üsküdar, tekrar kayıkla Eyüpsultan olarak bahsedilmektedir. Uzunçarşılı'nın makalesinden hareketle bu şehirlere Kadı Abdurrahman Paşa'nın Nizâm-ı Cedîd için asker toplamaya ve birtakım görevler yapmaya gittiği anlaşılmaktadır:

<sup>9</sup> Tarihî vesikada, Adana Valisi Said Paşa'nın Konya'dan İstanbul'daki sarayın büyük memurlarına belge yazdığı görülmektedir. O belge de ise Kadı Abdurrahman Paşa hakkında bu söylenenler geçmektedir.

İbtidâ Konya'dan etdik firârı  
Biz de devr itdik terk-i diyârı  
Karaman'ı geçdik Kıbrız'a vardık  
Olmuşdık Gâzi [Kadı] Paşa firârı

Midilli'yi Elmalı'yı gezdik durmadık  
Ebedî bir yerde zarar görmedik  
Sırrımızı kimseye haber virmedik  
O yerde çıkardık kışı bahârı (H. 17/1-3)

Ulaşılan bilgiler neticesinde Kadı Abdurrahman Paşa taraftarı ve Koç Bekir Ağa taraftarı gibi bir durum olduğu söz konusudur. Âşık Şem'î'nin şiirlerine bakılacak olursa Koç Bekir Ağa'yı haklı, Kadı Paşa'yı haksız gördüğü anlaşılmaktadır:

Gerçi bizden yiğit var zayi olan  
Nam u şanıdır halka yayılan  
Seni koyuvirdik burdan rey ilen  
Bırakma döşeğin Konya'dan yana

Daim hıyanetlik fikr ü hayâli  
Konya'ya kem bakan bulur zevâli  
Lisanında halkın ırz-ile mali  
Anı havale etti gayrı Yezdâna (H. 5/14, 16)

## 2. Yetiştirdiği Şahsiyetler ve Manevî Değerleri Açısından Konya

Konya, tarih boyunca yetiştirdiği önemli şahsiyetler ve sahip olduğu zengin manevî değerlerle Türkiye'nin kültürel ve tarihî mirasının en parlak örneklerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Özellikle Mevlânâ Celâleddin Rûmî gibi evrensel düşünürlerin izlerini taşıyarak İslam medeniyetinin derin etkilerini içinde barındırmaktadır. Hem başkentlik yaptığı Selçuklular Dönemi'nin hem de Osmanlı Devleti'nin ilim, sanat ve kültüründen izler taşıyan bu şehir, manevî atmosferi ve tarihî dokusuyla ziyaretçilerine ruhanî bir yolculuk ve de tarihî bir keşif sunmaktadır. Şair Şem'î, Divan'ında genel anlamda Konya'nın ulema ve evliyasının çok oluşuna işaret etmektedir. Şehrin sembolü ve "âsitân-ı pîr" olan Mevlânâ dergâhına "Ka'betü'l-'uşşâk" dendiğini söylemektedir. "Ka'betü'l-'uşşâk" ifadesi, Konya Mevlânâ Müzesi'nde Tilavet Odası kapısının üzerinde bulunan ve Hz. Mevlânâ'nın türbesini ziyaret ederken Molla Câmî'nin söylediği ifade edilen "Bu makam âşıkların Kâbe'si oldu. Buraya noksan gelen tamamlandı." manasındaki Farsça beyitten iktibasır:

Ka'betü'l-'uşşâk bâşed in mekâm  
Her ki nâkıs âmed incâ şod temâm

Ayrıca Şem'î, Konya destanının dillerde söylenip durduğunu haber vermektedir<sup>10</sup>. Şiirde Mevlâna dergâhında farklı vakitlerde gülbank çekilmesi geleneğine işaret edilirken seher vaktinin zikredilmesi, sabah okunan meydân-ı şerîf gülbangını (İyiyol, 2014, s. 593) hatıra getirmektedir. Konya'nın gezip görülesi bir yer olduğuna da vurgu yapan şair, "Gez dünyayı, gör Konya'yı" söyleyişini hatırlatır şekilde "Konya'ya var bak" şeklinde bir darbimesel kullanıldığını hatırlatmaktadır:

Her seher vaktinde gülbankçekilür yâ Hâk deyü  
Âsîtân-ı pîre derler Ka'betü'l-uşşâk deyü  
Ez-kadîm darb-ı meşeldir Konya'ya var bak deyü  
Söylenür dillerde dâ'im dâsîtânı Konya'nın (A. 205/3)

Konya Destanı'nda çok sayıda âlim bulunduğunu söyleyen Şem'î, bu ulemanın mantık, meânî gibi ilimleri okuttuklarını da ifade etmektedir. Âlimleri mütebahhir, halkı irfan sahibi olup hafızları da sağlamdır. Bu bağlamda şehirle özdeşleşmiş olan Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve hocası Şems-i Tebrizî yanında bazı diğer şahsiyetler de şiirlerde zikredilmiştir. Konyalı şairlerin tasavvuf şiirinin remizli diliyle konuşup yazdıklarına işaret eden Şem'î; Evhadüddin Kirmânî, Şems-i Tebrizî, Sadreddin Konevî, Sahib Ata gibi şahsiyetlerin isimlerini kahraman olarak zikretmektedir. Sadece Konya'nın değil, çevresinin de evliya mekânı oluşunu ayrıca vurgulamaktadır:

Oğudır 'âlimleri ma'îk me'âni Konya'nın  
Remz-ile söyler tasavvuf şâ'irânı Konya'nın  
Evhadü'd-dîn Şems-i Tebriz Şeyh-i Şadr Şâhib 'Afâ  
Bârigâh-ı evliyâdır çevre yanı Konya'nın (A. 205/1)

Hor gezer âdemleri amma velî 'irfân olur  
Hâfızı gâyet cerî 'âlimleri 'ummân olur  
Hâşılı bir katre âbın nüş iden aslan olur  
Ğalibâ toprağının bu iktizâsı Konya'nın(A. 206/6)

Şem'î, Konya'nın evliya mekânı olduğunu söylemenin dahi gereksiz oluşunu dile getirmektedir. Zira keşif sahiplerine göre Konya'nın enbiyaya ev sahipliği söz konusudur. Bu bağlamda şehir, kahramanları ve değerleri çok olan bir özelliğe sahiptir. Kendisini "dermend" (dertli) ve "gedâ" (dilenci) olarak vafeden Şem'î, kusurları olmakla birlikte, Konya'nın divan sahibi şairlerinden biri oluşuna vurgu yapmaktadır:

Konya'da mânend-i Eflâtûn mişâli var ricâl  
Gösterir âyîne-i İskenderî'den hûb cemâl  
Bilinür civâr-ı Mevlânâ'dır erbâb-ı kemâl  
Her şebi rûz eylemiş Şems'in ziyâsı Konya'nın (A.206/5)

#### a. Mevlânâ Celâleddin Rûmî

<sup>10</sup> Divan metnini çalışan Nilgün Aydın şiirleri, ilk beytin/dörtlüğün son mısraına göre adlandırmış olmakla birlikte bu müstakil şiirler Konya Destanı, Sille Destanı gibi isimlerle anılmış ve meşhur olmuştur. (Alptekin, 2015, s. 266-268) Şem'î'nin şehir hakkında yazdığı müstakil Konya Destanı'nın âşıklar tarafından söylenmiş hâli için bkz. Çinioglu, Barut, <https://www.youtube.com/watch?v=jdyMCSehLZY>, Erişim Tarihi: 30.04.2024. Sakman, <https://www.youtube.com/watch?v=a9gMiwfrAWc>, Erişim Tarihi: 30.04.2024. Pekçağlar, Bağcı, <https://www.youtube.com/watch?v=4Czd9zfvoR8>, Erişim Tarihi: 30.04.2024.

Konya'nın sembolü hâline gelmiş olan Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Şem'î Divanı'nda farklı şekillerde söz konusu edilmiştir. Şair, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Konya'ya gelişini hüsn-i talil sanatından istifade ederek ele almıştır. Buna göre padişahın emriyle (emr-i şâhâne) Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Konya'ya gelişi, Şem'î'nin gönül sarayını tamir ve ihya etmek maksadına binaendir:

Emr-i şâhaneyle kadem başdñ güzel

Şem'î'niñ kaşr-ı dilin ta'mîr için Konya'ya sen (A. 187/7)

Kendisini “bende-i Monlâ-yı Rûmî” olarak nitelendiren Şem'î, aşağıdaki beyitte Mevlevî olduğunu dile getirmektedir. Mevlânâ dergâhına küçük bir çocukken intisap ettiğini söylerken kullandığı “Tıfl-iken dergâh-ı Mevlânâ'dan uyardım Şem'î” ifadesinde mahlasını tevriyeli bir şekilde kullanmıştır. Buna göre Mevlevîlikte edeben ışık, mum, kandil, ocak gibi şeylerin yakılması manasında “uyarmak (uyandırmak)”; söndürmek için ise “dinlendirmek, sırlamak” fiili kullanılmaktadır (Cebecioğlu, 2020, s. 504-505). Uyarmak ifadesi, aynı zamanda tasavvufî anlamda “birisinin gerçek sırrına ermesi, erdirilmesi” de demektir. Şem'î mahlasını kastederken ikinci bir anlam katmanında Mevlânâ dergâhında şem'inin (mumunun) uyarıldığını ve böylece hakiki sırra eriştiğini de ifade etmektedir:

Yoğdur erkânı vezâretde menendiñ bir dağı

İftihâr eyler seniñle kişver-i şâh-ı cihân (A.182/ 22)

Benzer bir söyleyişe başka bir şiirde de rastlamak mümkündür. Konya ve Mevlânâ'dan bahseden Şem'î, fitilin Mevlevî dergâhında yandığını vurgulamaktadır. Mahlasını tevriyeli olarak zikreden şair, “şem' (mum), fitil, yandırmak, şeb” kelimelerini tenasüplü kullanmıştır:

Konya'da dergâh-ı Pirden Şem'î yandırdı fitil

Meclis-ârâdır verir her şeb şetâret âleme (A.107/15)

Şem'î “Mevlânâ'dayız” redifli manzumesinde Konya'yı “evliyanın merkezi, payitahtı” (makarr-ı evliyâ) ve “Mevlânâ'nın şehri” (şâr-ı Mevlânâ) olarak nitelendirmektedir. Mevlânâ Celâleddin Rûmî, her ne kadar aslen Belhli olsa da Anadolu'yu yurt edinmesinden dolayı Rûmî ve Konyalı olarak meşhur olmuştur. Âdetâ şehrin sembolü hâline geldiği için Mevlânâ ile şehri özdeşleştiren Şem'î, başka velilere de kaynaklık etmesi yönüne vurgu yapmaktadır. Ayrıca beyitte ikrâr kelimesinin elest bezmiyle birlikte kullanılması, Cenâb-ı Hakla kullar arasındaki en eski meclisi ve ahitleşmeyi hatırlattığı gibi, Mevlevîlik terimi olarak da dikkati çekmektedir. Zira ikrar vermek, tarikata intisap eden canın kendisini bu yola adadığını ifade eden bir ahitleşmedir (Uludağ, 2001, s. 183). Buradan şairin Mevlevîlikle bağı hakkında ipuçları elde etmek mümkündür:

Biz mağarr-ı evliyâ-ı şâr-ı Mevlânâ'dayız

Tâ elest bezmindeki ikrâr-ı Mevlânâ'dayız (A. 270/1)

Şem'î, Mevlânâ'yı zaman zaman Mevleviyye tarikatıyla ilgili terimlerle de bağlantılı ele almıştır. Aynı gazelin devamındaki beyitte sesiyle Mevlânâ'nın sırlarını izhar eden ney ile insan arasında ilişki kurmuştur. Mevlevî mûsikisinin vazgeçilmez enstrümanlarından olan ve Mesnevî'nin ilk 18 beytinde metaforik anlatıma konu edilen ney, insan-ı kâmilin sembolü olmuştur. Buna göre; sırların avazını duyuran neyin üzerine açılan deliklerle anne karnındayken beliren insanın yüzündeki yedi delik (burun, kulak, göz, ağız) arasında (Tosun ve Erdoğan, 2013, s. 352) bağ kurulmuştur:

Rahm-i mâderden açılmışdır delikler sînde

Ney gibi iñler âvâzı esrâr-ı Mevlânâ'dayız (A. 270/2)



Beyitte yer alan sikke, Mevlevîlerin giydiği keçe başlığın adı olup bu tarikata mahsus bir kavramdır. Zira diğer tarikatlarda başlıklar taç olarak adlandırılmışken Mevlevî külahına sikke denilmiştir (Bozkurt, 2009, s. 185). Şem'î sikkeyle kandil arasında renk ve şekil açısından benzerlik kurmuş, Mevlevîlerin canlarını vermeye hazır çilekeş (çile çeken, riyazet ehli) dervişler olduklarına vurgu yapmıştır. Kandil mesabesindeki sikke aydınlatma vazifesini sürdürdükçe hem onu taşıyanlar hem de etrafındakiler karanlıkta ve manevî darlıkta kalmazlar. “Sikke, cân, çillekeş, dervîş, Mevlânâ” kelimeleri, tenasüplü kullanılmış olup Mevlevîlik kültürüne ait kavramlardır:

Sikke-i kandiline ‘âşıklar eyler baş-ı cân  
Çillekeş dervişleriz dîdâr-ı Mevlânâ’dayız (A. 270/3)

Osmanlı padişahlarının yanında din büyükleri hakkında kullanılan Hünkâr vasfı, Mevlânâ için de sıklıkla kullanılmaktadır. Beyitte geçen “Sâyebân-ı sâye-i Hünkâr-ı Mevlânâ’dayız” ifadesiyle şair, manevî iklimlerin sultanı olan Mevlânâ’nın himmetinin ve himayesinin gölgesinde olduklarını ima etmektedir:

Her ne deñlü var ise ‘işyânımız mağfûr olsa  
Sâyebân-ı sâye-i Hünkâr-ı Mevlânâ’dayız (A. 270/4)

Şem'î, Mevlânâ’nın civarında olduğu için hamdüsena etmektedir. Zira himmet fanusu altında bulunmakla kendisini manevî sıkıntılardan ve mâsivâdan muhafaza edilmiş olarak hissetmektedir. Çünkü fanus, içinde yanan ateş, rüzgâr veya yağmur gibi dış etkenlerden korumak amacıyla cam, bez veya ince deri gibi ışığı geçirecek maddelerle üretilen fenerdir (Şentürk, 2020, s. 326). Mahlasını tevriyeli kullanan Şem'î, şem’ kelimesini fanusla tenasüplü olarak kullanmıştır. Bu ifadelerden hareketle Şem'î’nin Konya’da yaşadığı bilgisinin yanında Mevlevî muhibbi oluşunu da anlaşılmaktadır Mezarının hâlen Mevlânâ dergâhının yanındaki kaldırım üzerinde olduğu da düşünülecek olursa cîvâr-ı Mevlânâ’da, himmet-i fânusu altında bulunmaya devam ettiği görülecektir:

Himmet-i fânusun altında bulunduñ Şem’î’yâ  
Hamd-i Yezdân idelim cîvâr-ı Mevlânâ’dayız (A. 270/5)

Konya’nın toprağının bile kıymetli olduğuna işaret eden Şem'î, ashâb-ı dîn için göze sürme olarak kullanılsa yerinde olacağını vurgulamaktadır. Zira bu sürme, erbabına sırların keşfi için bir vesiledir. Şem'î, doğrudan zikretmese de dolaylı olarak Konya toprağını, gözün görme gücünü artırmak için kullanılan en kıymetli ve meşhur İsfahan sürmesi (Onay, 1992, s. 262) ile mukayese etmektedir. Konya toprağından elde edilen sürme, manevî görüşü artıran, basiret ve feraset verme özelliğinden dolayı makbul görülmüştür. Kutbu’l-ârifin olarak tavsif ettiği “Hazret-i Monlâ-yı Rûmî”nin burada olması, âşıkların gönül gözünü aydınlatmada etkili olmuştur. Ayrıca şair, Mevlânâ’nın aşk merdivenini arş üzere kuran şahıs olduğunu ifade etmiştir:

Kuñlı eyler çeşmine tobrağımı aşhâb-ı dîn  
Keşf olur erbâbına esrâr-ı nûr-ı ‘âşıkîn  
Hazret-i Mevlâ-yı Rûmî bunda kuñbü’l- ‘ârfîn  
‘Arşa toğrı kırılır ‘âşk merdibânı Konya’nıñ (A. 205/2)

Şem'î Mevlânâ’nın dergâhını bahçeye teşbih ederken orada manevî terbiye alan bir genci, taze bir fidan (nihâl) olarak tasavvur etmiştir. Bu yetişen gencin büyük bir ağaç olup meyveler vermesi, onun meyvelerinin eksik olmaması niyazında bulunmaktadır. Ayrıca Şem'î, Mevlânâ’nın dergâhında yetişen öğrencilerin aldıkları eğitimi silsile hâlinde diğer öğrencilere aktarması, bereketli ve uzun ömürlü olup geleneği devam ettirmesi niyazındadır:

Bağçe-i Monlâ-i Rûmî’den yetişdi bir nihâl  
Meyvedâr olsun dırahtı bulmasun aşlâ zevâl (A. 149/1)

### b. Şems-i Tebrizî

Şem‘î’nin zikrettiği isimlerden biri de Mevlânâ’nın hayatında mühim bir yeri olan Şems-i Tebrizî’dir. Beldesinin Konya olduğuna dikkat çeken Şem‘î, “Ka‘betü’l-‘uşşâk” terkihiyle buna işaret etmektedir. Şaire göre Konya, hem şehrin hem de kendisinin manevî sultanı olan Mevlânâ’ya Şems-i Tebrizî’nin himmetini ve oğlu Sultan Veled’i armağan olarak vermiştir:

Ka‘betü’l- ‘uşşâk bilâdım Konya’dan sultânıma  
Şems-i Tebriz himmeti Sultân Veled var armağan(A. 182/20)

Şems-i Tebrizî’nin Mevlânâ ile birlikte zikredildiği bir diğer manzume, Şem‘î’nin “âleme” redifli şiiridir. Bu manzume, 1834 yılında gerçekleşen II. Mahmud’un kızı Saliha Sultan’ın Tophane Müşiri Halil Rifat Paşa ile evliliğini<sup>11</sup> konu edinmektedir. Şem‘î, “dâmâd-ı şehriyârî” olan Halil Paşa’nın yakası sırmalı harvani<sup>12</sup> giydiğini söylemekte ve davete icabet edenlerden bahsetmektedir. Bu bağlamda şair, Mevlânâ ve Şems-i Tebrizî’nin tenkih (nikâh kıyma, evlendirme) için geldiklerini ifade etmekte, ney ve kudümün hareketlenmesinin de buna işaret olduğunu belirtmektedir. Mevlânâ ve Şems’in tarihen nikâhta bulduklarını düşünmek, elbette ki mantık dışıdır. Bu durumu nikâha davet edilen ve icabette bulunan ziyaretçilerin bilgisi ile izah etmek mümkün görünmektedir. Düğün ve katılımcılar hakkında bilgi veren tarihî vesikalar ve surnâmelerden hareketle, ilk gün saat 5 itibarıyla Mevlvî, Kâdirî ve Nakşî şeyhlerin davet edildiği görülmektedir. Hatta konuyla ilgili kaleme alınmış müellifi bilinmeyen mensur surnâme, konuklar arasında bulunan tekke şeyhleri ve buldukları tekkelerin adlarını vermesi yönüyle önemlidir. Eserde ismi geçen 213 tekke, zaviye ve hankâhtan 7 tanesinin Mevlvîhane olduğu görülmektedir.<sup>13</sup> Şem‘î’nin bu ifadelerle maksadı Mevlânâ ve Şems’in manevî himmetinin bu mecliste olduğuna işaret olarak değerlendirilebilir. Ney ve kudüm de Mevlvî mûsikîsinin önemli enstrümanlarıdır. Takip eden beyitlerde şair, bu padişah düğününde gökte meleklerin raks ettiğini, şefaah sahibi olan Hz. Fatıma’nın (bint-i resul) da tebrik için geldiğini ifade etmektedir. Bu şahsiyetlerin fizikî anlamda orada bulunmasından ziyade manevî anlamda himmetlerine işaret ettiği ve teberrüken ruh-ı manevîlerinden bahsettiği düşünülebilir. Beyitte Mevlânâ’yı zikreden şair, bu hususu Hünkârın kerametinin izharı olarak değerlendirmektedir. Bu hususu Şem‘î’nin de şahit olduğu dönem olan II. Mahmud zamanında hem devletin hem de halkın Mevlvîlik’e olan ilgisi (Akay, 2015, s. 83-105) ile de izah etmek mümkündür:

Şems-i Tebriz geldi Mevlânâ ile tenkihine  
Deprenir neyle kudüm oldu işaret âleme

Padişah düğünüdür gökte melekler rakseder  
Halkı âgâh etmeye ettim hikâyet âleme

<sup>11</sup> Şehzadelerin sünnet düğünlerini, padişahların kızlarının doğumu ve evlenmeleri münasebetiyle yapılan şenlikleri anlatan eserlere surnâme adı verilmektedir. II. Mahmud’un kızı Saliha Sultan’ın düğünüyle ilgili olarak Mîr Alemzâde Rifat’ın Surnâme-i Rif’at’ı ve Sahaflar Şeyhizâde Mehmed Esad Efendi’nin Surnâme-i Es’ad’ı manzum olarak kaleme alınmış eserlerdir. Bunlar dışında bir de müellifi belli olmayan mensur bir surnâme mevcuttur. Söz konusu surnâmeler hakkında bkz. Aynur, 1988; Arslan, 1999, s. 42-44, 71-72, 685-779; Aynur, 2009, s. 565-567.

<sup>12</sup> Tarama Sözlüğü’nde Harvani kelimesine, harmani karşılığı verilmiştir. (*Tarama Sözlüğü*, 2009, s. 1901.) Harmani de “bütün vücudu kaplayan uzun, kolsuz üst giyeceği, etekleri geniş, kolsuz bir nevi palto, pelerin” manasındadır. Özellikle erkeklerin ve askerlerin giydiği bir pelerin olup II. Mahmud zamanındaki kıyafet inkılabında orduda, zabıtlar arasında moda olmuştur ve omuza kolayca alınabilen harmaniler kaputlara tercih edilmiştir (Koçu, 1969, s. 128).

<sup>13</sup> Beşiktaş, Bursa, Galata, Gelibolu, Kasımpaşa, Üsküdar, Yenikapı Mevlvîhaneleri, söz konusu surnâmede ismen zikredilmektedir. (Aynur, 1989, s. 39)

Saliha Sultana tebrike gelir bint-i resul  
Kendüye eyler duâ sahip-şefaât âleme

Sünnet-i Peygamberî emr-i ilâhî böyledir  
Eyledi Hünkârım izhâr-ı kerâmet âleme (A. 107/5-8)

Konya’da Eflatun (Platon) gibi hikmet sahibi pek çok kimsenin olduğunu söyleyen Şem‘î, bu kimselerin “âyine-i İskenderî”den güzellikleri gösterdiklerini belirtmektedir. Tasavvufî bir terim olarak bu kavram, “Allah’tan başka her şeyden arınmış ve yalnız hakikatlerin aksettığı “insan-ı kâmil”in gönlünü (Pala, 1991, s. 252; Şentürk, 2020, s. 28) sembolize etmektedir. Şairin, hakîm yönü olan erbâb-ı kemâlin Mevlânâ civarında olduğunu söylemesi, onun sâyesinde pek çok şahsın yer aldığı ortaya koymaktadır. Mevlânâ’nın yakınında olan ve ışığıyla aydınlatan Şems-i Tebrîzî’den de bahsetmektedir. Şems ifadesini tevriyeli kullanmış olup güneşin ışıklarıyla geceyi gündüze çevirmesinin yanında Şems-i Tebrîzî’nin Mevlânâ ve Konya halkının gönüllerini maneviyat nuruyla aydınlatmasını da kastetmiştir:

Konya’da mânend-i Eflâtûn mişâli var ricâl  
Gösterir âyine-i İskenderî’den hûb cemâl  
Bilinür civâr-ı Mevlânâ’dır erbâb-ı kemâl  
Her şebi rûz eylemiş Şems’îñ ziyâsı Konya’nıñ (A. 206/5)

### c. Çarhacı Ali Paşa

Âşık Şem‘î’nin şiirlerinde vurguladığı tarihî şahsiyetlerden biri de, döneminin devlet adamlarından Çarhacı Ali Paşa’dır. Ali Paşa’nın Osmanlı İmparatorluğu döneminde çeşitli mevkilerde görev yapmış önemli bir devlet adamı olduğu bilinmektedir. Aslen Konyalı olan Ali Paşa, vezirlerin dairelerinde yetişmiştir (Mehmed Süreyya, 1311, s. 558-559). Napolyon Bonapart’ın Mısır seferi sırasında Mısır valisi Yusuf Ziya Paşa’yla birlikte hareket etmiş, ardından Hurşit Paşa’nın mühürdarlığı görevini üstlenmiştir. Kapıcıbaşılık rütbesine yükselmiş olmakla birlikte Hurşit Paşa’nın azledilmesiyle İstanbul’a dönmüştür (Erdoğan, 1945, s. 4). 1806-1812 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında Silistre valiliğine, 1807’de Orduyu Hümayun Çarhacılığına<sup>14</sup> atanmış ve Ağrıboz ile Karlili sancaklarına gönderilmiştir (Ahmed Âsım, 2015, s. 926). Krekaş’ta Ruslara karşı gösterdiği kahramanlıkla devlet nezdinde itibarı artmış, İstanbul’a dönüşünde önemli olaylara tanıklık etmiştir (Erdoğan, 1945, s. 5) III. Selim’in reform çabaları sonrasında tahttan indirilmesi ve yerine IV. Mustafa’nın geçmesiyle yaşanan karışıklıklar sırasında Ali Paşa aktif rol oynamıştır. Alemdar Mustafa Paşa’nın desteğiyle II. Mahmud tahta çıkmış, Mustafa Paşa sadrazam olmuştur. Bu durumdan rahatsız olan Yeniçeriler isyan etmiş, Ali Paşa ise Sekban Ocağının kaldırılması sözü üzerine bu isyanı sona erdirmiştir (Mustafa Nuri Paşa, 1294, s. 47). Ali Paşa’nın gönlünde sadrazamlık arzusu olsa da 1808’de sadâret kaymakamı, 1809’da kaptan-ı derya olarak atanmıştır. Sadrazamlığa getirilen Ziya Paşa’yla rekabetinden dolayı devlete zarar vereceği düşüncesiyle 1809’da Limni’ye sürgün edilmiştir (Şânîzâde, 1867, s. 156-157). Sonrasında Alanya mutasarrıflığı, Trabzon valiliği ve Konya valiliği gibi görevlerde bulunmuş olan Çarhacı Ali Paşa, Trabzon’da Ruslara karşı halkı örgütleyerek başarılı olmuştur. Konya valiliği sırasında 1814’te Tekelioğlu İbrahim Bey’in isyanını bastıramayan Ali Paşa tekrar Limni’ye sürgün edilmiştir. Daha sonra Keşan, Kars muhafızlığı ve Sivas valiliği gibi görevlerde bulunmuştur. 1820’de Ağrıboz valiliğine getirilmiş, 1823’te Tokat’a sürgün edilmiş ve orada vefat etmiştir (Aykun, 2003, s.288; Erdoğan, 1945, s. 7-11). Konya’nın

<sup>14</sup> Çarhacı, Osmanlı Devleti’nde ordunun öncü kuvvetini teşkil eden hafif süvari birliklerinden biridir. Ordunun en seçkin fertlerinden oluşan çarhacıların sayısı 4-5 bin civarında olup amirlerine de çarhacıbaşı denirdi. 19. asırda varlığını koruyan çarhacılar, daha sonra ortadan kaldırılmıştır (Pakalın, 1983, s. 326; Özcan, 1993, s. 229-230; Çoban, 2020, s. 2-9).

yetiştirildiği şahsiyetler arasında önemi bulunan Çarhacı Ali Paşa, Napalyon Bonapart'ı yenen Cezzar Ahmet Paşa'ya başarısı için büyük destek vermiştir. Şair Şem'î, Rus savaşında başarı elde eden Ali Paşa'yı sancağı taşıması yönüyle ön plana çıkarmıştır. Ayrıca ilmiyle âmil 150.000 âlimin seyf-i hamâil kuşandıklarını söylemesi, genel olarak "kılıç duası" (Tanrıbuyurdu, 2012, s. 143-144) olarak adlandırılan geleneği akla getirmektedir. Buna göre kılıç üzerine yazılarak veya ezberden okunarak Allah'ın yardımından medet umma içerikli ayetlerin hamâil (Dikmen-Çetin, 2012, s. 83) içerisinde boyunda taşınmasıyla kılıç gibi üstte taşınması arasında ilgi kurulmaktadır. Şair Şem'î bu beyitte savaşın sancaktarının Ali Paşa olduğuna vurgu yapmaktadır:

Yüz elli biñ 'âlim 'ilm ile 'âmil  
 Kuşandı miyâne seyf-i hamâ'il  
 'Ali Paşa oldu sancağa hâmil  
 Vezîr-i muhterem mülhem berâber (H. 48/9)

Kadı Abdurrahman Paşa'nın valiliği döneminde de hizmetleri bulunan Ali Paşa, sonrasında tayin edildiği Konya valiliği sırasında devlet için tehdit unsuru olan ve ölüm fermanı verilen Koç Bekir Ağa'yı çadırda boğdurup çukura gömdürmüştür (Özönder, 2013 s. 205; Erdoğan, 1945, s. 7-8). Şem'î'nin Divanı'nda Çarhacı Ali Paşa için yazılmış ayrıca bir şiir mevcuttur. Dua ve niyaz içerikli şiirde Paşa'nın geleceğinin parlak olması, hükmünün dünyada payidar olması, zayıfların gölgesine sığınması, gündün güne kadrinin ve itibarının artması için niyazlar dikkat çekicidir:

Şıgınsun sâyesinde şad-hezâr hâmûş-ı ser-gerdân  
 İhâta eylesün dünya[yı] hükmi sâye-dâr olsun

Cihânda gün-be-gün kâdrin[i] 'âli eylesün Yezdân  
 Seriñde murğ-ı devlet âşiyâni ber-çarâr olsun

Sezâdır bu maħalde 'âli eyleye âba'-i ecdadı  
 Bu da bir çarhacı 'Alî Paşa'dan yâdigâr olsun

Şafâ vü zevkiniz Hâllâk-ı 'âlem eylesün müzdâd  
 Bu Şem'î bendeñiz fânus-ı himmetde yanar olsun (A. 197/4-7)

### 3. Güzellikleri ve Mesire Yerleriyle Konya

Şem'î'nin şiirlerinde Konya'nın güzelliklerinden ve güzellerinden de bahsedilmektedir. Soru-cevap üslubuyla "dedim dedi" şeklinde sevgiliyle karşılıklı konuştuğu müracaat türündeki (Alıcı, 2002, s. 1-3) şiirinde Şem'î, Konya şehrini sormakta ve o güzelin memleketi olduğunu öğrenmektedir. Böylelikle Şem'î, ima yoluyla Konya'nın güzellerine işaret etmektedir:

Didim Konya (da) nedir didi şehrimdir  
 Didim gider misiñ didi yolımdır  
 Didim Şem'î nedir didi kulumdur  
 Didim şatar mısıñ söyledi yok yok (H. 28/5)

Konya'nın pehlivanlarına ve güreş müsabakalarına da dikkat çeken Şem'î, "pehlivan, meydan, âhen kemer kuşanmak, merd-i cihân, pençe" kelimelerini tenasüplü kullanmıştır. Selçuklular Dönemi'nden itibaren spor etkinliklerine dair şehirde kalıntılar olduğu, hatta sporu teşvik amacıyla Konya'da "Güreşçiler tekkesi" ve

“Güreşçiler Mahallesi”nin varlığı kaynaklarda zikredilmektedir (Küçük, 2012, s. 162; Küçükdağ, 2003, s. 175). Güreş meydanına giren Konya'nın pehlivanlarının merd-i cihân (başpehlivan) olup demir kemer kuşanmasından bahsetmektedir. Güreşçilerin ellerini keskin pençe olarak tavsif eden şair, gökten inen bir Anka gibi rakibine savurduğunu anlatmaktadır. Günümüzde yapılan güreş müsabakalarında başpehlivana hediye edilen altın kemere mukabil şiirde demir kemerden bahsedilmektedir:

Girmesün meydâna yoĥsa pehlivâni Konya'nıñ  
Kuşanır âhen kemer merd-i cihâni Konya'nıñ  
Pençe-i ser-tüzine taĥmaz giyünür pâyini  
Gökden 'ankâ indirir dâ'im şehâni Konya'nıñ (A. 205/1)

#### a. Meram

Üzüm bağları, bahçeleri, suları, yeşilliği, mescitleri, türbeleri, konakları, çarşılarıyla Meram, Konya'nın cennete benzeyen bir mesireliği ve yerleşim yeri olarak bilinmektedir (Yıldızıtugay ve Küçüködük, 2014, s. 304-305; Dinç, 2014, s. 310; Beycan, 2014, s. 318-320). Konya'yı ve güzelliklerini övdüğü şiirde Şem'î, Meram'dan bahsetmekte ve her mevsimde sefası olduğuna dikkat çekmektedir:

Kış olunca şen olur aĥbâblar vahdet-hâneler  
Kurulur bâzâr-ı 'aşk ma'mûr olur kâşâneler  
Şem'î 'aşka pür yaĥar pervâz urur pervâneler  
Yazılık vardır Merâm üzere şafâsı Konya'nıñ (A. 206/7)

Ayrıca şehre gelen ünlü beylerin, şehzadelerin, sultanların Meram'da ağırlandığı, Sultan IV. Murad'ın 1637'deki gelişinde Meram Bağları'nda dinlendiği de kaynaklarda nakledilmektedir. Şem'î, şehir kültürü içinde yetişmiş bir âşıktır ve bu çerçevede yetişen âşıklar, kahvehanelerin yanında ağa, paşa, bey konaklarında düzenlenen fasillara ve meclislere iştirak ederek sanatlarını icra etmişlerdir. Bu bağlamda, Mevlevî Çelebilerince Meram'da, Çelebi Konağı'nda düzenlenen edebî meclislere Âşık Şem'î'nin de aralarında olduğu Silleli âşıkların davet edildiği bilinmektedir (Kendi, 1951, s. 40; Aydın, 2019, s. 174).

Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin de Meram'a gidip sohbet ve sema meclisleri kurduğu, Çelebi Hüsameddin'in bağında bulunduğu ve şiirler yazdığı da bilinmektedir (Ahmed Eflâki, 1973, s. 198, 430). Manzumelerinde Mevlânâ'nın Meram'daki manevî tesirinden ve öneminden bahseden Şem'î, eyvan kelimesini “köşk, kasır, kemerli yüksek bina, çardak” (Ayverdi, 2011, s. 363) manasında kullanmış olmalıdır. Mor zerrin çiçeklerinden bahseden Şem'î, Meram Bağları'nın doğal güzelliklerine işaret etmekte, Mevlânâ'nın himmetinin bu beldeye sâyedâr olduğuna vurgu yapmaktadır:

Mücevherden .....daĥı morzerrinden  
Merâm üzere kuruldı sâye-dâr eyvân-ı Mevlânâ (A. 70/3)

#### b. Sille

Konya'nın tarihî açıdan köklü yerleşim merkezlerinden birisi olan Sille, Âşık Şem'î'nin şiirlerinden birine müstakil olarak konu olmuş, farklı yönleri ve güzellikleriyle ele alınmıştır. Havasının ve suyunun güzelliğini methedilmeye layık bulan şair, âşıklar zümresine merhabasının çok oluşunu dile getirmektedir. Bu hususu hem Silleli şair ve âşıkların çok olması hem de âşıkların atışmalarına ve meclislerine çokça ev sahipliği yapan bir merkez olması yönüyle değerlendirmek mümkündür. Zira Şem'î'nin de etkisiyle Konya'daki âşıklık geleneğinin Sille'de geliştiği, aynı dönemde yaşayan Silleli Âşık Sürûri'yle birlikte 20. yüzyıla kadar bu geleneğin devam ettiği ifade edilmektedir. Buna bağlı olarak Konya türküleri içinde Sille türkülerinin ayrı bir yerinin olduğu da göz

ardı edilmemelidir. Şem’î’nin “zümre-i uşşâk” terkibi, bölgedeki âşıklık geleneğine dikkati çekmesi açısından önemlidir. Sille hakkında yapılan bir çalışmada, bölgeye ait 18 saz şairinin ismine yer verilmiştir (Sarıköse, 2008, s. 649-659). Kurulan meclislerde ve yapılan âşik atışmalarında ney, santur, keman gibi enstrümanların yer aldığı sazlı sözlü ortamların zevkini, verdiği sefayı ne dille anlatmak mümkündür ne de gönüllerde (dil) bıraktığı huzuru tarif etmek kabildir. Sille; âşıkları, meclisleri ve kültürel ortamları ile şairin anlattığı bir mekân olmuştur:

Medhe şâyeste güzel ab u havâsı Sille’niñ  
Zümre- i ‘uşşâka çokdur merhabâsı Sille’niñ  
Meclisinde neyle mey santür kemân tâze civân  
Vaşf olunmaz dil ile zevk ü şafâsı Sille’niñ (A. 211/1)

Şem’î’nin Sille Destanı’nda görülen kilise ve Rûmî dilberi vurgusu da dikkat çekmektedir. Konya’nın önemli yerleşim merkezlerinden biri olan Sille, Ortodoks Hristiyanlarının çoğunlukta olduğu eski bir Rum köyüdür. Bölge Frigyalılardan başlayarak iskân görmüş, Bizans döneminden itibaren önemli bir yer olmuştur. Erken Hristiyanlık devrinin ilk merkezlerinden, İstanbul-Kudüs arasındaki hac yolunun önemli konaklama noktalarından birisi olan Sille’de bulunan mimarî eserlerden câmiler, hamamlar, çeşmeler ve geleneksel sivil mimarî örneklerinden Sille evlerinin yanında kiliseler de koruma altına alınmıştır (Sarıköse, 2013, s. 63-65). Rum Ortodoks kiliselerine ve Rum dilberine işaret eden Şem’î’nin aynı zamanda tevriyeli bir anlatımda bulunduğu da düşünülebilir. Zira diyâr-ı Rum ifadesi Anadolu için kullanılmakta olup Mevlânâ’nın da nisbesidir. Sille’de Anadolu halkıyla Rumların bir arada uyumlu yaşamaları göz önünde bulundurulacak olursa iki türlü de anlaşılabilir:

Kil(i)seniñ bābına var seyr eyle Rūmî dilberi  
Muğ-peçe maḥbūbları on beş yaşında duḫteri  
Cenk ider ‘uşşâk-ile bir ordı Moskof leşkeri  
Varanı eyler şehîd tîr-i kaçāsı Sille’niñ (A. 211/2)

Sille’nin güzellerine işaret eden şair, sevgilinin boğazındaki (boynundaki) siyah benleri, rengi sebebiyle Hindû’ya, çokluğu sebebiyle de bir orduya benzetmiştir. Gönül kuşlarının grup hâlinde ağa düşmeleri ise, benlerin yuvarlak dane (yem, tuzak) olarak tahayyülü sebebiyledir. Sille’nin güzellerine gönül kaptıranların çok olduğunu söylerken bir yandan da amansız (nefes aldirmayan, korkusuz) bir cellada benzediklerini ifade etmektedir:

Şaklamışlar leşker-i Hindū boğaz bağlarına  
Toplamışlar zümre-i murğ-ı dili ağlarına  
Sızlaşır mecrūḫları dermân arar dağlarına  
Bî-amân cellāda beñzer āşināsı Sille’niñ (A. 211/3)

Yosma kelimesi, “zarif kıyafetli, edalı, işveli” manasında kullanılmış olup Sille’de zarif ve edalı görünümde insanların varlığını dile getirmektedir. Sille’nin müptelası olduğunu vurgulayan Şem’î, sadece kendisinin değil, gelip giden herkesin bu yörenin bağımlısı olduğuna işaret etmektedir:

Sille’de yoşma kıyāfet var neler görseñ neler  
Leb(i)mize destinde mey şunmaḫlığa āmādeler  
Çıldırıp tağlara düşmüş bir bölük üftādeler  
Yalñız Şem’î degildir mübtelası Sille’niñ (A. 211/4)

**Sonuç**



19. asır âşık edebiyatının önemli âşıklarından olan Mevlevî muhibbi Şem‘î, yaşadığı dönemin hususiyetlerine şiirlerinde dikkat çeken önemli tanıklarından biridir. Âşık Şem‘î Divanı’nda sosyal, siyasî, içtimai pek çok hadiseye işaret etmiş, Konya hakkında yazdığı destanlarla memleketi olan şehre dair anlatımları sıklıkla vurgulamıştır. Bu bağlamda, çağının canlı tanıklarından biri olarak bölgenin siyasî tarihinde önemli bir yere sahip olan Kadı Abdurrahman Paşa olayına, karşısında mücadele eden Koç Bekir Ağa ve beraberindekilerin mücadelesine dair müstakil üç ayrı destan yazması da oldukça mühimdir. Olayları detaylı bir şekilde ve farklı yönleriyle anlatan şiirler, döneminin siyasî olayları hakkındaki şairin bakış açısını net bir şekilde ortaya koymuştur. Şair, Kadı Abdurrahman Paşa’nın kaçış yolundaki güzergâh noktalarını teferruatlıca vermiş, Koç Bekir Ağa ile aralarındaki restleşmeyi iki karakteri karşılıklı konuşturmak suretiyle ele almıştır. Şem‘î’nin Kadı Abdurrahman Paşa’nın karşısında, Koç Bekir Ağa’nın tarafında olduğu şiirlerden anlaşılmaktadır.

Şair Konya’yı âlimlerinin ve velilerinin çok olmasıyla methetmekte, farklı alanlarda muvaffakiyet sahibi olduklarına işaret etmektedir. Evhadüddîn Kirmânî, Şems-i Tebrîzî, Mevlânâ, Sadreddin Konevî, Sâhib Ata gibi şahsiyetlerin isimlerini zikretmekle birlikte Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Şems-i Tebrîzî hakkında özel anlatımlar dikkati çekmektedir. Şem‘î’nin Mevlevî muhibbi oluşu göz önünde bulundurulacak olursa Mevlânâ hakkındaki sitayişleri, Mevlevîlikle ilgili tabirler ve terimlerle bağlantılı anlatımları daha anlamlı hâle gelmektedir. Mevlânâ ve Şems’in himmetinden sıkça bahsetmekte, Mevlânâ dergâhı hakkında Molla Câmî’nin “Ka’betü’l-uşşâk” ifadesinden de iktibas yapmaktadır.

Konya’nın güzellerinden ve güzelliklerinden de bahseden şair Şem‘î, havasının ve mesirelik yerlerinin yanında bilhassa Sille ve Meram gibi meşhur yerleşimlerden de söz etmektedir. Halkın etnik yapısı ve buna bağlı olarak farklı dinî mekânları da şiirlerinde yer almaktadır. Şair Şem‘î özelinde bu çalışma, edebî metinlerde yer alan bilgilerin zaman zaman şehirlerin veya siyasî sürecin özelliklerine dair tarihî vesika sayılabilecek malumat içerdiğini ortaya koymaktadır.

### Kaynakça | References

- Ahmed Âsım Efendi. (2015). *Âsım Efendi Tarihi* (Haz. Ziya Yılmaz). (Cilt I-II). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları.
- Ahmed Eflâkî (1973). *Âriflerin Menkıbeleri* (Çev. Tahsin Yazıcı). (Cilt I). İstanbul: Hürriyet Yayınları.
- Akay, N. (2015). “Osmanlı Sultanı II. Mahmud Döneminde Mevlevilik”, *Haran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20(33), 83-105.
- Albayrak, N. (2010). “Şem‘î, Konyalı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38; 505. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Alıcı, L. (2002). “Klâsik Türk Edebiyatında Mürâca’a Şiirler”, *İlmî Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri Dergisi*, İstanbul. (14) 1-15.
- Alptekin, A. B. (2015). “Destanlar”, *Konya ansiklopedisi*. 9, 266-268. Konya: Kültür Yayınları.
- Arslan, M. (1999). *Türk Edebiyatında Manzum Surnameler (Osmanlı Saray Düğünleri ve Şenlikleri)*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Artun, E. (2019). *Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı, Edebiyat Tarihi/Metinler*, Adana: Karahan Kitabevi, 11. Baskı.
- Aydın, N. (2019). *Konya Âşıklık Geleneğinde (18-19. yy) Âşık Şem‘î ve Şiir Dünyası (İnceleme- Tenkitli Metin)*. Konya: Kömen Yayınları.

- Aynur, H. (1988). *Sultan II. Mahmud'un Kızı Saliha Sultan ile Tophane Müşiri Halil Rifat Paşa'nın Düğün Törenini Anlatan Surnameler*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.
- Aynur, H. (1989). "Saliha Sultan'ın Düğün Töreni ve Şenlikler", *Tarih ve Toplum*, 11(61), 30-39.
- Aynur, H. (2009). "Surnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37, 565-567. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Ayva, A. (2005). *Konya Âşıklık Geleneği ve Âşık Ataroğlu Hayatı-Sanatı-Şiirleri-Şiirlerinin Tahlili I*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Ayva, A. (2010). "Âşık Kahveleri", *Konya Ansiklopedisi*. 1, 281-282. Konya: Konya Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Ayverdi, İlhan. (2011). *Kubbealtı Lugatı, Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Bilnet Matbaacılık.
- Aykun İ. (2003). "Tokat'ta Medfun Osmanlı Valileri". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 10(22), 283-294.
- Beycan, A. D. O. (2014). "Meram Bağları", *Konya Ansiklopedisi*. 6, 318-320. Konya: Konya Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Bozkurt, N. (2009). "Sikke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37, 185-186. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Cebecioğlu, E. (2020). *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. 7. Baskı, Ankara: Otto Yayınları.
- Cerrahoğlu, M. (2011/3). "Âşıkların Sosyokültürel Hayattaki Yeri ve Önemi/Bir Örneklem Olarak Derdiçok", *Folklor/Edebiyat*, 17(67), 143-156.
- Cevdet, A. (1984). *Tarih-i Cevdet* (Cilt V). İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Çapraz, E. (2019). "Ozanların Âşıktan Babaya Dönüşüm Serüveni: Âşık Tarzı Şiir Geleneğinin Teşekkülünde Bektaşiliğin Rolü". *Uluslararası Beşeri Bilimler ve Eğitim Dergisi*, 5(12), 1037-1063.
- Çinioğlu, F. ve Barut, F. <https://www.youtube.com/watch?v=jdyMCSehLZY>, Erişim Tarihi, 30.04.2024.
- Çoban, R. E. (2020). "Çarhacılar ve Çarha Cengi/Talimi İlişkisi Üzerine". *Türk Dünyası İnceleme Dergisi*, 20(1), 1-24.
- Dikmen M. ve Çetin K. (2012). "Klâsik Türk Şiirinde Kadın Takı ve Aksesuarları". *Bilig Dergisi*, 61, 71-98.
- Diñç, A. (2014). "Meram İlçe (Yerleşim Özellikleri ve Gelişimi)", *Konya Ansiklopedisi*. 6, 305-314. Konya: Konya Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Erdoğan, M. (1944). "Kadı Abdurrahman Paşa ve Hayatı ve İcraatı". *Konya Halkevi Dergisi*, 67-68, 27-32.
- Erdoğan M. (1945). "Çarhacı Ali Paşa". *Konya Halkevi Dergisi*, 83, 4-11.
- Ergun, S. N. ve Uğur, M. F. (1926). *Konya Vilâyeti Halkiyyât ve Harsiyyâtı*. Konya: Vilâyet Matbaası.
- Fatın Davud (2017). *Fatın Tezkiresi (Hâtimetü'l-Eşâr)*, Haz. Ömer Çiftçi). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları. <https://ekitap.ktb.gov.tr/Eklenti/55976,fatin-tezkiresi-pdf.pdf?0> (Erişim Tarihi: 02.08.2023).
- Günay, U. (1999). *Türkiye'de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. (3. Bs.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- Gür, R. C. (2023). "Üretim İlişkilerinin Kültür Yapılanmalarına Etkisi: Türkiye'nin Kapitalistleşme Sürecinde Âşıklık Geleneğinin Sönümlenişi", *Etnomüzikoloji Dergisi*, 6(1), 63-74.
- Halıcı, F. (1982). *Âşık Şem'i Hayatı ve Şiirleri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Işık, A. (2020a). "Koç Bekir Ağa ve Konya Hadisesi (Özel Sayı 1)". *Merhaba Akademik Sayfalar Dergisi*, 19(46-2), 722- 736.

- Işık, A. (2020b). "Koç Bekir Ağa ve Konya Hadisesi (Özel Sayı 2)". *Merhaba Akademik Sayfalar Dergisi*, 19(47-9), 738-753.
- İyiyol, F., "Mevlevî Gülbankları ve Mevlevî Gülbanklarının İşlevsel Açından Tahlili", *Turkish Studies*, 9(6), 583-600.
- Karadayı, O. N. (2017). "Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Tasavvufi Neş'enin Âşık Tavrına Yansıması", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4(1), 43-64.
- Kendi, İ. A. (1951). *Konyalı Âşık Şem'î Konuşuyor*. Konya: Yeni Kitap Basımevi.
- Koçakoğlu, B. (2014). *Fazlı Necib Dehşetler İçinde İnceleme-Metin*, Konya: Palet Yayınları.
- Koçakoğlu, B. (2018). "Kadı Abdurrahman Paşanın Şahsi Tarihine Kurmaca Yaklaşımlar", Selçukludan Cumhuriyete Sosyal Bilimlerde Antalya, Antalya Kitabı 1, Editörler: Bedia Koçakoğlu, Bahset Karşlı vd., 858-874.
- Koçu, R. E. (1969). *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Ankara: Sümerbank Kültür Yayınları
- Köprülü, M. F. (2004). *Saz Şairleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Küçük, M. (2012). "Osmanlı Dönemi'nde Güreş ve Güreşçiler Tekkesi", *Din ve Hayat Dergisi*, 17, 160-164.
- Küçükdağ, Y. (2003). "Konya'da Osmanlı Döneminde İnşa Edilen Tekke ve Zâviyeler", *Osmanlı Döneminde Konya*. Konya: Konya Valiliği İl Kültür Turizm.
- Mehmed Süreyya. (1311). *Sicill-i Osmânî Yâhud Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye* (Cilt 3). İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Mert, Ö. (1991). "Âyan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4, 195-198. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Mustafa Nûri Paşa. (1294). *Netâyicü'l Vukûât*. (Cilt 4). İstanbul: Matbaa-i Âmire.
- Nalbantoğlu, S. C. (2008). *Kadı Abdurrahman Paşa'nın Siyasi Hayatı*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Onay, A. T. (1992). *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Özcan, A. (1993). "Çarhacı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8; 229-230. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Özönder, H. (2013). "Koç Bekir Ağa", *Konya Ansiklopedisi*. 5, 205- 206. Konya: Konya Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Pala, İ. (1991) "Âyine-i İskenderî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4, 252. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları.
- Pakalın, M. Z. (1983). *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Pekçağlar, K.; Bağcı, Y. <https://www.youtube.com/watch?v=4Czd9zfvoR8>, Erişim Tarihi: 30.04.2024.
- Sakaoğlu, S. (2010). "Âşık Şem'î", *Konya Ansiklopedisi*. 1, 292-292. Konya: Konya Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları
- Sakman, M. <https://www.youtube.com/watch?v=a9gMiwfrAWc>, Erişim Tarihi, 30.04.2024.
- Sarı, M. (2013). *Mevlevi Âşık ve Şair Konyalı Şem'î Divanı*, Konya: Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü.
- Sarıköse, B. (2008). *Osmanlı Döneminde Sille*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.
- Sarıköse, B. (2013). "Ötekileştirdiğimiz Bizimkiler: Karamanlı Ortodoks Türkler, Sille'de Müslim-Gayrimüslim Birlikteliği". *Aya Elenia Müzesi ve Silleli Gayri Müslimler*. Konya.

(<https://www.selcuklu.bel.tr/images/S%C4%B0LLE/Aya%20Elenia%20M%C3%BCzesi%20ve%20Sillei%20Gayri%20M%C3%BCslimler.pdf>), Erişim Tarihi, 24.05.2024.

- Seyirci M. (2004). “Seyyahların Gözüyle Alanya”, *Alanya Tarih ve Kültür Seminerleri III*, 35-40. Alanya: Alanya Belediyesi.
- Şânîzâde Mehmet Atâullah Efendi. (1867). *Târîh-i Şânîzâde* (Cilt 1). İstanbul: Süleyman Efendi Matbaası.
- Şemseddin Sami (1311). *Kâmûsü'l- A'lâm*. (Cilt. IV). İstanbul: Mihran Matbaası.
- Şentürk, A. A. (2020). *Osmanlı Şiir Kılavuzu* (Cilt 4). İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları (OSEDAM).
- Tanrıbuyurdu, G. (2012). “Klâsik Türk Şiirinde ‘Kılıç Duası’”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 9(9), 139-150.
- Tosun, M. ve Erdoğan Ş. (2013). “Mevlâna Çevirilerinde Sembollerin Önemi: “Ney” ve “Gel” Örneğinde Mesnevi'nin Evrensel Hoşgörü Çağrısı”. *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)*, 8(1), 347-362.
- Tuman M. N. (2001). *Tuhfe-i Nâilî* (haz. Kurnaz, C.ve Tatçı M.). (Cilt II). Ankara: Bizim Büro Yayınları.
- Tuş, M. (1993). *Sosyal ve Ekonomik Açısından Konya*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Uludağ, S. (2001). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. (2. Bs.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Uzunçarşılı, İ. H. (1971). “Nizam-ı Cedid Ricalinden Kadı Abdurrahman Paşa”. *Belleten Dergisi*, 35(138), 245-302.
- Ürekli, B. (2013). “Kadı Abdurrahman Paşa”, *Konya Ansiklopedisi*. 5, 4. Konya: Konya Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Yardımcı, M. (2021). "Hacı Bektaş Dergâhından Himmet Uman ve Mahlas Alan Âşıklarda Hacı Bektaş Sevgisi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 98, 77-106.
- Yıldız, E. ve Doğan H. (2023). *Şehirler Divanı, Divan Edebiyatında Şehir Şiirleri*, İstanbul: Dün Bugün Yayınları.
- Yıldıztuğay, E. ve Küçüködük, M. (2014). “Meram İlçe”, *Konya Ansiklopedisi*. 6, 300-305. Konya: Konya Büyük Şehir Belediyesi Kültür Yayınları.