SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

E-ISSN 2458-908X

SEFAD

Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
Selcuk University Journal of Faculty of Letters

51

Uluslararası Hakemli Dergi /International Peer Reviewed Journal
Yıl/Sayı: 2024 Yaz 51
Year /Issue: 2024 Summer 51
https://dergipark.org.tr/tr/pub/sefad

SEFAD

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

(SEFAD)

SELÇUK UNIVERSITY

JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS

ULUSLARARASI HAKEMLİ DERGİ / INTERNATIONAL PEER-REVIEWED JOURNAL

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
EDEBİYAT FAKÜLTESİ

Sayı / Issue: **51**
Yaz / Summer • Haziran / June **2024**
e-ISSN **2458–908X**
KONYA

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ

EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (SEFAD)

SELÇUK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS

Yılda iki defa yayımlanan **uluslararası hakemli, yaygın süreli** bir dergidir.

International peer-reviewed, widespread periodical published twice a year.

Sayı / Issue: **51**

Yaz / Summer • Haziran / June **2024**

e-ISSN **2458–908X**

SEFAD'IN TARANDIĞI;

• **DİZİNLER / SEFAD IS INDEXED BY:**

ESCI (Emerging Sources Citation Index, WOS), **TÜBİTAK ULAKBİM TR DİZİN.**

Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi adına **Sahibi / Owner** on behalf of Selçuk University Faculty of Letters

Prof. Dr. Metin Aksoy

Baş Editörler / Editors in Chief

Doç. Dr. Yurdagül Kılınç (Selçuk Ü.) - Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Altındiş (Selçuk Ü.)

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Prof. Dr. Reşat AÇIKGÖZ (Selçuk Ü) - Sosyoloji
Doç. Dr. Gamze Gizem AVCIOĞLU (Selçuk Ü) - Doğu Dilleri ve Edebiyatları
Doç. Dr. Hamza KURTKAPAN (İstanbul Ü - Cerrahpaşa) - Sosyoloji
Doç. Dr. Hasan Ali POLAT (Selçuk Ü) - Tarih
Doç. Dr. Mesut GÜNENÇ (Aydın Adnan Menderes Ü) - İngiliz Dili ve Edebiyatı
Doç. Dr. Mevlüt ELİÜŞÜK (Karabük Ü) - Arkeoloji
Doç. Dr. Murat KARADEMİR (Selçuk Ü) - Sanat Tarihi
Doç. Dr. Yurdagül KILINÇ (Selçuk Ü) - Felsefe
Doç. Dr. Zafer YILMAZ (Atatürk Ü) - Felsefe
Doç. Dr. Zehra ODABAŞI (Selçuk Ü) - Tarih
Dr. Öğr. Üyesi Ayça BAYDAR (Kastamonu Ü) - Tarih
Dr. Öğr. Üyesi Emine YÜCEL (Selçuk Ü) - Psikoloji
Dr. Öğr. Üyesi Enes KAVAK (Gaziantep Ü) - İngiliz Dili ve Edebiyatı
Dr. Öğr. Üyesi Gülsüm KIRBAŞ (Selçuk Ü) - Türk Dili ve Edebiyatı
Dr. Öğr. Üyesi Hatice EKİCİ (İzmir Katip Çelebi Ü) - Sosyoloji
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ALTINDİŞ (Selçuk Ü) - Batı Dilleri ve Edebiyatları
Dr. Öğr. Üyesi Meryem KOYUN (Selçuk Ü) - Karşılaştırmalı Edebiyat
Dr. Öğr. Üyesi Tülay UĞUR (Selçuk Ü) - Kültür Varlıklarını Koruma ve Onarım
Dr. Öğr. Üyesi Yurdagül ÖZDEMİR (Selçuk Ü) - Sanat Tarihi
Dr. Öğr. Üyesi Zafer KORKMAZ (Selçuk Ü) - Arkeoloji

DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

Prof. Dr. Fatma KALPAKLI YEĞİN (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Defne ERDEM METE (Selçuk Ü)
Doç. Dr. Mehmet BÜYÜKTUNCAY (Dokuz Eylül Ü)
Doç. Dr. Zümre Gizem YILMAZ (Ankara Sosyal Bilimler Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif BALKAYA (Necmettin Erbakan Ü)
Dr. Öğr. Üyesi Nazan YILDIZ (Karadeniz Teknik Ü)
Dr. Öğretim Görevlisi Hatice KARAASLAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Ü)

YARDIMCI EDİTÖRLER / ASSISTANT EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAVAKLIYAZI (Selçuk Ü) - Teknik Sorumlu/Technical Editor
Dr. Habibe SALĞAR (Selçuk Ü) - Format ve Ön İnceleme Sorumlusu/Manuscript Editor
Dr. Hatice AKSOY (Selçuk Ü) - Tanıtım Sorumlusu/Publicity Editor
Arş. Gör. Elif Ceren CEMİLGİL (Selçuk Ü) - Dizin Sorumlusu/Index Editor
Arş. Gör. Elif YİĞİTER (Niğde Ömer Halisdemir Ü) - Format ve Ön İnceleme Sorumlusu/Manuscript Editor
Arş. Gör. Seçil YÜCEDAĞ (Selçuk Ü) - Dizin Sorumlusu/Index Editor

Kapak: Canva

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ (SEFAD)
SELÇUK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS

Yazışma Adresi / Correspondence Address
Doç. Dr. Yurdagül Kılınç
Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Alaeddin Keykubat Kampüsü
42130 Selçuklu / KONYA/TÜRKİYE

İletişim / Contact
Doç. Dr. Yurdagül Kılınç 0 332 223 12 63

Faks: 0 332 241 01 06
E-posta: selcukedebiyat@gmail.com
sefadkontrol@gmail.com
Web: http://sefad.selcuk.edu.tr/sefad

Yasal Sorumluluk / Legal Responsibility
Dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumlulukları yazarlara aittir.
Scientific and legal responsibilities pertaining to the papers belong to the authors.

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.
Bu derginin içeriği Creative Commons Alıntı-GayriTicari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ /
SELÇUK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS
Yıl / Year**: 2024 • Sayı /** Issue**: 51**

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdulrazak GURNAH	University of Kent
Prof. Dr. Alfred J. ANDREA	University of Vermont
Prof. Dr. Anişoara POPA	University of Galati
Prof. Dr. Ayça Berna Ülker ERKAN	İzmir Demokrasi Ü.
Prof. Dr. Ayşe CANATAN	Ankara Hacı Bayram Veli Ü.
Prof. Dr. Bedia KOÇAKOĞLU	Akdeniz Ü.
Prof. Dr. Cem Şafak ÇUKUR	Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Prof. Dr. Dipesh CHAKRABARTY	University of Chicago
Prof. Dr. Doğan GÖÇMEN	Dokuz Eylül Ü.
Prof. Dr. Ertekin Mustafa DOKSANALTI	Selçuk Ü.
Prof. Dr. Gisela PROCHAZKA-EISL	Universität Wien
Prof. Dr. Halil Rahman AÇAR	Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Prof. Dr. Hasan Haluk ERDEM	Ankara Ü.
Prof. Dr. Jonathan HARRIS	University of London
Prof. Dr. Mohamed Salem BAAMER	King Abdulaziz University
Prof. Dr. Nilufer BHARUCHA	University of Mumbai
Prof. Dr. Ömer TURAN	Orta Doğu Teknik Ü.
Prof. Dr. Paula García RAMÍREZ	University of Jaen
Prof. Dr. Pınar BATUR	Vassar College
Prof. Dr. Richard A. SHWEDER	The University of Chicago
Prof. Dr. Sabre Abd EL-LATİF SIM	Fayoum University
Prof. Dr. Scott SLOVIC	Idaho University
Prof. Dr. Timothy MAY	University of North Georgia
Prof. Dr. Veli URHAN	Hacı Bayram Veli Ü.
Prof. Dr. Władysław WITALISZ	Jagiellonian University
Prof. Dr. Nor Faridah Abdul MANAF	International Islamic University
Associate Prof. Martyn BONE	University of Copenhagen
Dr. Emrah ATASOY	University Warwick

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Ahmet CUMA	Selçuk Ü.
Prof. Dr. Ahmet Kazım ÜRÜN	Selçuk Ü.
Prof. Dr. Bedia KOÇAKOĞLU	Akdeniz Ü.
Prof. Dr. Beylü DİKEÇLİGİL	Erciyes Ü.
Prof. Dr Burçin EROL	Hacettepe Ü.
Prof. Dr. Ertan ÖZENSEL	Selçuk Ü.
Prof. Dr. Feridun EMECEN	İstanbul 29 Mayıs Ü.
Prof. Dr. Kayako HAYASHİ	Tokyo University
Prof. Dr. Mehmet KIRBIYIK	Necmettin Erbakan Ü.
Prof. Dr. M. Fatih KÖKSAL	İstanbul Kültür Ü.
Prof. Dr. Mehmet ÖZ	Hacettepe Ü.
Prof. Dr. Nazan TUTAŞ	Ankara Ü.
Prof. Dr. Ömer BOZKURT	Mardin Artuklu Ü.
Prof. Dr. Özden Yalçınkaya ALKAR	Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU	Hacettepe Ü.
Prof. Dr. Simon J. BRONNER	The Pennsylvania State University
Prof. Dr. Sait OKUMUŞ	Yıldırım Beyazıt Ü.
Prof. Dr. Timur KOCAOĞLU	Michigan State University
Prof. Dr. Tofiq ABDULHASANLİ	Azerbaycan Devlet İktisat Ü./UNEC
Prof. Dr. Yunus KOÇ	Hacettepe Ü.
Doç. Dr. Bahadır Cahit TOSUN	Selçuk Ü.
Doç. Dr. Edith Marianne AMBROS	Universtät Vien
Doç. Dr. Elisabetta MARINO	University of Rome Tor Vergata
Doç. Dr. Recep DURGUN	Selçuk Ü.
Doç. Dr. Sefer SOLMAZ	Selçuk Ü.

Dr. Öğr. Üyesi Abdurrazek AHMED	Ezher Ü.
Dr. Alan V. MURRAY	University of Leeds UK
Dr. Öğr. Üyesi Beyazıt AKMAN	Ankara Sosyal Bilimler Ü.
Dr. Jason T. ROCHE	Manchester Metropolitan University UK

50 VE 51. SAYILARIN HAKEMLERİ / REFEREES OF ISSUES 50 AND 51

Prof. Dr. Aytekin ÖZEL	Bursa Uludağ Ü.
Prof. Dr. Caner ARABACI	KTO Karatay Ü.
Prof. Dr. Celil ARSLAN	Erciyes Ü.
Prof. Dr. Cihan PİYADEOĞLU	İstanbul Medeniyet Ü.
Prof. Dr. Fahriye BAYRAM	Pamukkale Ü.
Prof. Dr. Fatma KALPAKLI YEĞİN	Selçuk Ü.
Prof. Dr. Gülay APA KURTİŞOĞLU	Trakya Ü.
Prof. Dr. Gülmira KURUOĞLU	Dokuz Eylül Ü.
Prof. Dr. Hanım Hande DUYMUŞ FLORIOTI	Pamukkale Ü.
Prof. Dr. Hasan BAHAR	Selçuk Ü.
Prof. Dr. Mehmet Alaaddin YALÇINKAYA	Karadeniz Teknik Ü.
Prof. Dr. Mehmet Ali ÇELİKEL	Marmara Ü.
Prof. Dr. Muharrem KESİK	İstanbul Ü.
Prof. Dr. Muna YÜCEOL ÖZEZEN	Çukurova Ü.
Prof. Dr. Murat KEÇİŞ	Muğla Sıtkı Koçman Ü.
Prof. Dr. Mustafa SARICA	Aydın Adnan Menderes Ü.
Prof. Dr. Oktay YİVLİ	Muğla Sıtkı Koçman Ü.
Prof. Dr. Süleyman ÖZBEK	Ankara Hacı Bayram Veli Ü.
Prof. Dr. Şevket ÖKTEN	Harran Ü.
Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU	Atatürk Ü.
Prof. Dr. Yavuz GÜNAŞDI	Atatürk Ü.
Prof. Dr. Yıldıray ÖZBEK	Akdeniz Ü.
Doç. Dr. Ahmet Faruk YILDIRIM	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü.
Doç. Dr. Aysun KUNDURACI	Yeditepe Ü.
Doç. Dr. Ayşegül DEMİR	Sinop Ü.
Doç. Dr. Badegül CAN EMİR	Karadeniz Teknik Ü.
Doç. Dr. Bahadır Cahit TOSUN	Selçuk Ü.
Doç. Dr. Behçet KALDIK	Bingöl Ü.
Doç. Dr. Bilge KARGA GÖLLÜ	Çukurova Ü.
Doç. Dr. Cihan ERTAN	Düzce Ü.
Doç. Dr. Cüneyt ÖZATA	Ordu Ü.
Doç. Dr. Çağdaş Ümit YAZGAN	Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü.
Doç. Dr. Ela İpek GÜNDÜZ	Gaziantep Ü.
Doç. Dr. Elif GÜRSOY	Uşak Ü.
Doç. Dr. Esra KAÇMAZ LEVENT	Batman Ü.
Doç. Dr. Evren KÜÇÜK	Kastamonu Ü.
Doç. Dr. Feride İmrana SIDDİKİ	Bandırma Onyedi Eylül Ü.
Doç. Dr. Göknur EGE	Ege Ü.
Doç. Dr. Gülder EMRE	İstanbul Ü.
Doç. Dr. Halil ÖZYİĞİT	Pamukkale Ü.
Doç. Dr. Hasan Hüseyin TEKİN	Necmettin Erbakan Ü.
Doç. Dr. Hüseyin ÇİL	Selçuk Ü.
Doç. Dr. Işıl ŞAHİN GÜLTER	Fırat Ü.
Doç. Dr. İnci ERDOĞDU	Ankara Ü.
Doç. Dr. Kenan KOÇAK	Erciyes Ü.
Doç. Dr. Lale AVŞAR	Akdeniz Ü.
Doç. Dr. Leyla Çiğdem DALKILIÇ	Ankara Ü.
Doç. Dr. Leyla HACIZADE PAMUK	Selçuk Ü.
Doç. Dr. Mehmet Ali AKYURT	İstanbul Ü.
Doç. Dr. Mehmet Fevzi UĞURYOL	Yıldız Teknik Ü.

Doç. Dr. Mehmet ÖZBERK	Ağrı İbrahim Çeçen Ü.
Doç. Dr. Melike AKBIYIK	İstanbul Ü.
Doç. Dr. Merve Deniz PAK GÜRE	Başkent Ü
Doç. Dr. Muhammet FIRAT	Fırat Ü.
Doç. Dr. Murat KALELİOĞLU	Mardin Artuklu Ü.
Doç. Dr. Mustafa YEŞİL	Necmettin Erbakan Ü.
Doç. Dr. Nazmi AĞIL	Koç Ü.
Doç. Dr. Nurcan KALKIR	Erciyes Ü.
Doç. Dr. Nurgül SUCU KÖROĞLU	Selçuk Ü.
Doç. Dr. Oğuz YARLIGAŞ	İstanbul Medeniyet Ü.
Doç. Dr. Perihan ÖLKER	Selçuk Ü.
Doç. Dr. Seda ARIKAN	Fırat Ü.
Doç. Dr. Sinem YAZICIOĞLU	İstanbul Ü.
Doç. Dr. Yaşar SUVEREN	Sakarya Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe ŞAFAK AYVAZOĞLU	İbn Haldun Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Büşra AKTAŞ	İstanbul Medipol Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Elvan MUTLU	Burdur Mehmet Akif Ersoy Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Fatma SOLMAZ KILINÇ	Ağrı İbrahim Çeçen Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Feriha Duygu SAMAV GÜRCÜ	Burdur Mehmet Akif Ersoy Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Hatice EKİCİ	İzmir Katip Çelebi Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif BALKAYA	Selçuk Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KARASU	Van Yüzüncü Yıl Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KÖMÜRCÜOĞLU	İstanbul Medeniyet Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Onur EKLER	Hatay Mustafa Kemal Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Pelin SAĞLAM	Kırıkkale Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Seda YAVUZ	İstanbul Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Tülay UĞUR	Selçuk Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Umut ÖZGE	Orta Doğu Teknik Ü.
Dr. Öğr. Üyesi Ümit ESER	Necmettin Erbakan Ü.
Arş. Gör. Bora GÜRDAŞ	Hacettepe Ü.
Arş. Gör. Ece Akça DOĞAN	Ege Ü.
Arş. Gör. Neslihan YORTAN	İzmir Katip Çelebi Ü.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ /
SELÇUK UNIVERSITY JOURNAL OF FACULTY OF LETTERS
Yıl / Year**: 2024 • Sayı /** Issue**: 51**

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

JENERİK / *GENERIC*			I - XVIII
I. MAKALELER / *ARTICLES*			
D İ L & E D E B İ Y A T / L A N G U A G E & L I T E R A T U R E			
1	*Göksenin Abdal*	**Intertextuality as a Poetic Rewriting Strategy in Pelin Batu's Self-Translated Poems** Pelin Batu'nun Özçeviri Şiirlerinde Yeniden Yazma Stratejisi Olarak Metinlerarasılık	1-18
2	*Göktuğ Börtlü*	**Biçimsözdizim-Sesbilim Arakesitinde Dolaysız Gönderim Yaklaşımı** The Direct Reference Approach in the Morphosyntax-Phonology Interface	19-28
3	*İlknur Sertdemir*	**Cheng Kardeşlerde Muhtelif Öğrenme Yöntemleri** Differential Learning Methods of The Cheng Brothers	29-44
4	*Leyla Şener*	**Antik Edebiyattan Rusça Şiir, Roman ve Tiyatro Eseri Çevirileri** Translations of Poetry, Novel and Drama Works from Ancient Literature in Russia	45-64
5	*Mete Han Arıtürk* *Mehmet Büyüktuncay*	**Technological *a priori* and Communicative Action in Kurt Vonnegut's *Player Piano*** Kurt Vonnegut'un *Otomatik Piyano* Adlı Romanında Teknolojik *a priori* ve İletişimsel Eylem	65-84
6	*Murat Baran Akkuş*	**A Demand for Narrative: Reading Sabahattin Ali's Novel *Kuyucaklı Yusuf* as a Quest for Identity** Bir Anlatı Talebi: Sabahattin Ali'nin *Kuyucaklı Yusuf* Romanını Bir Kimlik Arayışı Olarak Okumak	85-96
7	*Nesibe Erkalan Çakır* *Yasin Murat Demir*	**Translation of Songs in The Comics: *Les Aventures de Tintin*** Çizgi Romanlarda Yer Alan Şarkıların Çevirisi: *Tenten'in Maceraları*	97-108
8	*Ozan Kolbaş* *Murat Güneş*	**"Meclis-i Yârân-ı Safâ": Bekâyî'nin Mükeyyifat Münazarası** "Meclis-i Yârân-ı Safâ": Bekâyî's Debate on Pleasure-Giving Substances	109-148
9	*Şafak Altunsoy*	**"Ethereal Journeys" of a Wanderer in William Cowper and Yahya Kemal Beyatlı** William Cowper ve Yahya Kemal Beyatlı'da Bir Avare'nin "Uhrevi Yolculuklar"ı	149-164
S A N A T T A R İ H İ & A R K E O L O J İ / A R T H I S T O R Y & A R C H E O L O G Y			
10	*Ahmet Yavuzyılmaz* *Emre Kolay*	**Balıkesir Konakpınar İlkokulu ve Ortaokulu Binaları** Balıkesir Konakpınar Primary and Secondary School Buildings	165-184
11	*Önder Yağmur* *Mehmet Arif Karamanoğulları*	**Çağdaş Sanatta Salt Sanat Nesnesi Olarak Yves Klein Antropometrileri** Yves Klein Anthropometrics as Pure Art Objects in Contemporary Art	185-198
12	*Serdar Özbilen*	**Arkeolojik Kaynaklar ve Tarihsel Veriler Işığında Kafa Kesme Uygulamaları ve Yorumlanması** Decapitation Applications and Interpretation in the Light of Archaeological Sources and Historical Data	199-220
SOSYOLOJİ & FELSEFE & PSİKOLOJİ / SOCIOLOGY & PHILOSOPHY & PSYCHOLOGY			
13	*Feyza Topçu* *Mehmet Dinç*	**Pozitif Psikoterapi ve Kabul ve Kararlılık Terapisi Açısından Değerler Kavramının İncelenmesi**	221-240

		Investigation of the Values in Relation to Positive Psychotherapy and Acceptance and Commitment Therapy	
14	*İbrahim Nacak*	**Kent Araştırmalarında Antropolojik Açılımlar: Yeni Meseleler ve Özgünlük Arayışı** Anthropological Expansions in Urban Studies: New Issues and Search for Originality	241-254
15	*İlhami Aydın*	**Bir Sembolik İktidar Biçimi Olarak Kan Davaları: Şan, Şeref ve Namus** Blood Feuds as a Symbolic Form of Power: Glory, Honour and Virtue	255-274
16	*İslam Can*	**Sosyal Bilimlerde Bir Yöntem Arayışı Olarak Post-pozitivizm** Post-positivism as a Search for a Method in Social Sciences	275-294
17	*Merve Sultan Akçakaya*	**Esnafların Gözünden Delilerin Mekân Aidiyeti** Mad People's Belonging to the Place through the Perspective of Tradesmen	295-322
18	*Sercan Balım* *Muhammed Şükrü Aydın*	**The Role of Self-Construal, Values, and Religiosity on Judgements of the Reasonability of Lying** Yalanın Uygunluğuna İlişkin Yargılarda Benlik Kurgusu, Değerler ve Dindarlığın Rolü	323-348
		T A R İ H / H I S T O R Y	
19	*İlker Ertaş*	**Orta Çağ Avrupası'nda Bir Kimlik İnşası: Germen Asıllı Otto Hanedanlığı'nın Bizans Üzerinden Romalılaşma Çabaları** Constructing an Identity in Medieval Europe: The Germanic Otto Dynasty's Attempts at Romanisation through Byzantium	349-368
20	*Sefer Solmaz* *Mehmet Ali Kapar*	**Selçuklu Hanedanlığında Evlilikler ve Evlilik Yaşları Üzerine Bir Değerlendirme** An Evaluation on Marriages and Ages of Marriage in Seljuk Dynasty	369-386

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

MAKALE YAZIM KURALLARI

1. BAŞLIK

- Yazının içeriğini kısa, açık ve yeterli ölçüde yansıtacak nitelikte olmalı, büyük harflerle ve koyu yazılmalı, on beş kelimeyi geçmemelidir.

2. YAZAR BİLGİLERİ

- Makalelerin dergiye ilk gönderiminde yazar(lar)a ait hiçbir kişisel bilgi yer almamalıdır.
- Gönderilen makale sempozyum ve kongre bildirileri ile tezlerden üretilmişse bu durum, dergi sistemine yükleme esnasında "Yazar Yorumları" kısmında belirtilmeli; makale dosyası üzerinde bu bilgilere yer verilmemelidir.
- Makaleler hakem değerlendirmesinden geçtikten sonra editör tarafından son düzeltmelerin yapılması istendiğinde yazar(lar), makale şablonunda ilgili yere unvan, adsoyad, üniversite/fakülte/bölüm ve e-posta bilgilerini yazmalıdırlar.
- Yüksek lisans ve doktora öğrencileri lisansüstü eğitim gördükleri üniversite, enstitü ve ana bilim dallarını mutlaka belirtmelidirler.
- Makaledeki tüm yazarların ORCID numarası bulunmalı ve bu numara http://orcid.org/ formatında yazılmış olmalıdır.

3. ÖZ VE ANAHTAR KELİMELER

- Türkçe öz çalışmanın amacını, kapsamını ve sonuçlarını yansıtmalı; okuyucunun makalenin içeriğini kısa zamanda ve hassasiyetle belirlemesine imkân vermelidir.
- Öz, 100-250 kelime arası uzunlukta ve tek paragraf olmalıdır.
- Özün, makale başlığının ve anahtar kelimelerin İngilizceleri de bulunmalıdır.
- Türkçe ve İngilizce dışındaki dillerde yazılan makalelerde –Türkçe ve İngilizceye ek olarak– makale dilinde başlık, öz ve anahtar kelimeler yer almalıdır.
- Yabancı dildeki öz (abstract)lerde dil yanlışları olmamasına özen gösterilmelidir.
- Anahtar kelimeler makalenin konusunu ve içeriğini en iyi şekilde ifade edebilecek nitelikte olmalı; en az 3, en fazla 5 kelimeden oluşmalıdır.
- Öz ve anahtar kelimeler uluslararası standartlara uygun olmalıdır. Örneğin TR Dizin Anahtar Terimler Listesi, Medical Subject Headings, CAB Theasarus, JISCT, ERIC vb. gibi kaynaklar kullanılabilir.

4. ANA METİN

- Makaleler, Microsoft Word yazılım programı kullanılarak 30 sayfayı geçmeyecek şekilde yazılmalıdır.
- Makaleler dergi ana sayfasında bulunan şablon indirilerek bu şablon üzerine yazılmalıdır. Şablon kullanılmadan hazırlanan makaleler ön değerlendirmede düzeltilmesi için geri gönderilecektir.
- Virgül ve noktalı virgül kendilerinden önceki kelimelere bitişik yazılmalıdır. Nokta, soru işareti, ünlem işareti ve iki noktadan sonra bir harflik boşluk bırakılmalıdır.
- Makale, dil bilgisi kurallarına uygun olmalıdır. Yazıda en son çıkan TDK Yazım Kılavuzu esas alınmalı, açık ve yalın bir anlatım yolu izlenmeli, amaç ve kapsam dışına taşan gereksiz bilgilere yer verilmemelidir.
- Makalenin hazırlanmasında geçerli bilimsel yöntemlere uyulmalı, çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, hazırlanma gerekçesi vb. bilgiler yeterli ölçüde ve belirli bir düzen içinde verilmelidir.
- Bir makalede sıra ile öz, ana metnin bölümleri, İngilizce genişletilmiş özet (Summary), kaynakça ve (varsa) ekler bulunmalıdır. "Giriş" ve "Sonuç" bölümleri mutlaka bulunmalıdır. "Sonuç", araştırmanın amaç ve kapsamına uygun olmalı; ana çizgileriyle ve öz olarak

verilmelidir. Metinde sözü edilmeyen hususlara "Sonuç"ta yer verilmemelidir. Belli bir düzen sağlamak amacıyla ana, ara ve alt başlıklar kullanılabilir.

- **Ana başlıklar:** Tamamı büyük harflerle ve koyu yazılmalıdır.
- **Ara başlıklar:** Tamamı koyu olmak üzere her kelimenin ilk harfi büyük yazılmalı ve başlık sonunda satırbaşı yapılmalıdır.
- **Alt başlıklar:** Tamamı koyu olmak üzere başlığın ilk kelimesindeki birinci harf büyük, sonraki kelime/kelimelerin ilk harfi küçük yazılmalı ve başlık sonuna iki nokta (üst üste) konularak yazıya aynı satırdan devam edilmelidir.
- **Şekil, tablo ve fotoğraflar:** Şekil, tablo ve fotoğraflar yazım alanı dışına taşmamalı, gerekiyorsa her biri ayrı bir sayfada yer almalıdır. Şekil ve tablolar numaralandırılmalı ve içeriğine göre adlandırılmalıdır. Numara ve başlıklar, şekillerin altına, tabloların üstüne gelecek biçimde kelimelerin yalnızca ilk harfleri büyük olarak yazılmalıdır. Tablolar, "WORD" programındaki tablo komutuyla yapılmalıdır. Zorunlu durumlarda ise "EXCEL" tabloları kullanılabilir. Gerektiğinde açıklayıcı dipnotlar veya kısaltmalar, şekil ve tabloların hemen altında verilmelidir. Şekil, tablo ve resimler **on sayfayı** aşmamalıdır.
- **Dipnotlar:** Dipnotlar, sadece yapılması zorunlu açıklamalar için kullanılır ve "DİPNOT" komutuyla otomatik olarak verilir. Buradaki atıflar da parantez içinde yazarın soyadı, eserin yayım yılı ve sayfa numarası gelecek şekilde düzenlenmelidir. **Örnek:** (Kaya, 2000, s. 15)
- **Alıntılar:** Makalede birebir yapılan alıntılar tırnak içinde verilmeli ve alıntının sonunda kaynağı parantez içinde belirtilmelidir. **Beş** satırdan/**kırk** kelimeden az alıntılar cümle arasında italik olarak, **beş** satırdan/**kırk** kelimeden uzun alıntılar ise sayfanın sağından **2** ve solundan 1 cm içeride, blok hâlinde italik olarak verilmelidir. Birebir olmayan alıntıların sonunda sadece parantez içerisinde kaynak gösterilmelidir.
- **Kitap tanıtımı ve çeviriler:** Bu tür yazılarda da "başlık, anahtar kelimeler ve öz"ün İngilizcesi mutlaka bulunmalıdır. Kitap tanıtımlarında yazının başında, tanıtılacak kitabın kapak resmi ve künyesine (basım tarihi, kaçıncı baskı olduğu, basım yeri bilgileri) yer verilmelidir. Çevirilerde çeviri yapılan kitabın/yayımın künyesi dipnotla belirtilmelidir.
- Çeşitli kaynaklardan veri elde etmeye dayalı tematik çalışmalarda, söz konusu verinin ilgili kaynaklarda taranıp bulunamadığını göstermek bakımından bu kaynaklara "Sonuç" bölümünde işaret edilebilir. Bu kaynaklar sayıca çok fazla ise "Ekler" kısmında da yer verilebilir.

5. İNGİLİZCE GENİŞLETİLMİŞ ÖZET (SUMMARY)

- Makalede çalışmanın sonuç bölümünden sonra makale metninin kelime sayısı olarak yaklaşık **%5-15**'i kadar İngilizce genişletilmiş özet (summary) bulunmalıdır.
- Genişletilmiş özet, "öz"de olduğu gibi araştırma ile ilgili amaç, problem, yöntem, bulgular ve sonuç bilgilerini içermelidir. Verilen bilgiler "öz"e oranla biraz daha geniş ifade edilmelidir. Araştırma metninde yer almayan herhangi bir bulgu veya sonuç bulundurmamalıdır.
- Genişletilmiş özette metin içindeki bilgilere göndermede (Örn. Sayfa 3'te belirtildiği gibi) bulunulmamalıdır.
- İngilizce yazılan makalelerde Summary bulunmasına gerek yoktur.
- Genişletilmiş özet, makale için "yayımlanabilir" kararı verildikten sonra gönderilmelidir. İlk gönderimde bulunmasına gerek yoktur.

6. KAYNAK GÖSTERME

Metin içi göndermelerde (atıflarda) ve kaynakça yazımında **APA 6** sürümü esas alınmıştır.

A. Metin İçi Göndermeler (Atıflar)

- Atıflar ilgili kısımdan hemen sonra, parantez içinde yazarın soyadı, eserin/çalışmanın yayım yılı ve sayfa numarası sırasıyla, aralarda virgül "," kullanılarak verilmelidir. Cümlenin tamamlandığını gösteren nokta işareti parantezden sonra konulmalıdır.
- Dipnotlar metin içi göndermede (atıfta) bulunmak amacıyla değil, metinde verilen önemli bir bilgiye ek bir bilgi vermek veya bu bilgiyi genişletmek için kullanılmalıdır.
- Metin içi göndermelerde yazar-tarih stili kullanılır; bir başka deyişle, metin içinde uygun noktada yazarın soyadı ve arkasından eserin yayım tarihi verilir.

1. Tek Yazar, Tek Çalışma

- Metin içinde göndermede bulunulacak ilgili kısımdan hemen sonra yazarın soyadı, çalışmanın yayım yılı ve sayfa numarası verilir. Sayfa numarası Türkçe makalelerde "s.", İngilizce makalelerde "p." kısaltması ile belirtilir.

  Örnek: Emek süreci, çalışanın zihninde oluşan bu tasarı ve tasarının somut bir çabaya dönüşmesinden ibarettir (Marx, 1999, s. 27).
- Yazarın adı ilgili cümle içinde geçiyorsa parantez içinde tarih ve sayfanın belirtilmesi yeterlidir.

  Örnek: Altbach (2001, s. 11), dünyada birçok yükseköğretim sisteminin…

  Örnek: Altbach, dünyada birçok yükseköğretim sisteminin…ifade etmektedir (2001, s. 11).
- Cümle içinde yazar ve yayım yılı belirtiliyor ise ayrıca parantez içinde yazar ve tarih verilmez.

  Örnek: Konuyla ilgili olarak Üçok'un 2004 yılında gerçekleştirmiş olduğu çalışma örnek gösterilebilir.
- Çalışmanın tamamına göndermede bulunulacaksa parantez içinde yazar soyadı ve yayım yılı yazılır.

  Örnek: Aile bireyleri, komşular veya etnik gruplar gibi benzer durumlardaki insanlar arasındaki güçlü bağların oluşturduğu sosyal sermayedir (Harper, 2002).
- Bir paragrafta aynı çalışmaya ikinci defa göndermede bulunulacaksa ikincisinde yazar soyadını vermek yeterlidir, yayım yılını eklemeye gerek yoktur.

  Örnek: Frederick W. Taylor (1997), bilimsel yönetimin temelinde, işçi ve yönetimin çıkarlarının bütünleştirilmesi olduğunu savunmaktadır… Taylor, işçilerin ellerinde tuttukları işe ilişkin bilgiyi işveren ile paylaşmayarak bu bilgiyi işten 'kaytarmanın' bir aracı olarak kullanabildiklerini savunmaktadır.
- Atıfta bulunulan kaynak ciltlerden oluşuyorsa cilt numarası, sayfa numarasından önce yazılır ve "C." kısaltması ile belirtilir. İngilizce makalelerde cilt için "Vol." Kısaltması kullanılır.

  Örnek: (Okay, 1990, C. 2, s. 30)

2. İki veya Daha Fazla Yazarlı Çalışmalar

- İki yazarlı bir çalışma için her göndermede iki yazarın soyadına da yer verilmelidir. Cümle içinde yazarların soyadları "ve" bağlacı ile bağlanırken parantez içinde ise "&" işareti kullanılır.

  Örnek: Şafak ve Öz (2003, s. 15) bu konuda…

  Örnek: (Şafak & Öz, 2003, s. 15)

Not: İngilizce makalelerde "ve" bağlacı yerine cümle içinde "and", parantez içinde ise "&" işareti kullanılmalıdır.

- Üç, dört veya beş yazarlı çalışmalara göndermede bulunulurken sadece ilk göndermede tüm yazarların soyadları yazılır. Takip eden göndermeler için ilk yazarın soyadından sonra "vd." kısaltması kullanılır.

  Örnek: Paragraf içinde ilk gönderme: Ercan, Bakırlı, Selçuk ve diğerleri (2013, s. 25) bu yaklaşımı sergileyen çalışmaların…

  Paragraf içinde ikinci ve sonraki göndermeler: Ercan ve diğerleri (2013, s. 25) bu yaklaşımı sergileyen çalışmaların…

Örnek: Parantez içinde ilk gönderme: (Üçok, Vardar & Aksan, 2004, s. 20)

Parantez içinde ikinci ve sonraki göndermeler: (Üçok vd., 2004, s. 20)

- Altı veya daha fazla yazarı olan çalışmalara göndermede bulunulurken sadece ilk yazarın soyadı belirtilir.

Örnek: Cümle içinde: Şener ve diğerleri (2000, s. 50)

Parantez içinde: (Şencan vd., 2000, s. 50)

Not: İngilizce makalelerde üç, dört, beş, altı veya daha fazla yazarlı çalışmalara göndermede bulunulurken "vd." yerine "et al." kısaltması kullanılır.

- Soyadları ve adlarının ilk harfleri aynı olan farklı iki yazara göndermede bulunurken yazarların ad ve soyadları kısaltılmadan yazılır.

Örnek: (Gözde Doğan, 1996)

(Güleda Doğan, 2010)

3. Tüzel Kişi Yazarlı Çalışmalar

- Eğer bir çalışma tüzel kişiye (devlet kurumları, kuruluşlar, dernekler, çalışma grupları vs.) aitse ad bilgisi göndermede açık ve anlaşılır biçimde yazılmalıdır. Tüzel kişi adı bazı durumlarda kısaltılabilir. Tüzel kişi adı uzunsa ve herkesçe bilinen bir kısaltması varsa ilk göndermede hem tam isim hem de kısaltma kullanılır, sonraki göndermelerde sadece kısaltma kullanılır. Tüzel kişi adı kısaysa ve kısaltıldığında herkes tarafından kolayca anlaşılabilecek nitelikte değilse geçtiği her yerde kısaltılmadan yazılır.

Örnek: Paragraf içinde ilk gönderme: Türkiye Bilimsel ve Teknik Araştırma Kurumu (TÜBİTAK, 2015)…

Paragraf içinde sonraki göndermelerde: TÜBİTAK (2015)…

Örnek: Parantez içinde ilk göndermede: (Türk Dil Kurumu [TDK], 2012, s. 38)

Parantez içinde sonraki göndermelerde: (TDK, 2012, s. 38).

4. Yazarı Belli Olmayan Çalışmalar

- Bir çalışmada yazar veya tüzel kişi adı bulunmuyorsa göndermede bulunurken yazar alanında geçen ilk birkaç kelime (genellikte başlıktan) ve yıl kullanılır. Göndermelerde makale başlığı, bölüm başlığı veya web sayfasının adı tırnak içinde; kitap, dergi, broşür veyarapor başlığı ise italik olarak yazılır.

Örnek: ("Osmanlı Döneminde Kahve", 2000, s. 18)

(*Yenilenebilir Enerji İmkânları*, 2000)

5. Soyadları Aynı Olan Yazarların Çalışmaları

- Kaynakçada aynı soyada sahip birden fazla yazar varsa çalışma ister aynı yılda isterse de farklı yılda yapılmış olsun yazar soyadlarından önce adlarının ilk harfi kısaltılarak tüm göndermelerde kullanılır.

Örnek: (A. Demir, 2003, s. 46)… (H. Demir, 2003, s. 27)

6. Birden Fazla Çalışmaya Göndermede Bulunma

- Aynı parantez içinde birden fazla çalışmaya göndermede bulunulacaksa bunlar yazar soyadlarına göre alfabetik sırada olmalı ve noktalı virgül ile ayrılmalıdır.

Örnek: (Gökyay, 1982, s. 120; Okay, 1990, s. 28; Tuna, 2000, s. 40)

- Bir yazara ait farklı çalışmalara göndermede bulunulacaksa, yayım yılı en eski tarihli olandan yeni olana doğru bir sıra takip edilir ve yazarın soyadı göndermenin en başına bir defa yazılır.

Örnek: (Kılıç, 2000, 2002, 2004)

- Bir yazarın aynı yıl yaptığı çalışmalar, yıldan sonra a, b, c… harfleri eklenmek suretiyle ayırt edilir.

Örnek: (İlhan, 2003a, s. 25)… (İlhan, 2003b, s. 58)

7. Alıntılayan veya Aktaran Kaynaklar (İkincil Kaynaklar)

- Çalışmalarda birincil kaynaklara ulaşmak esastır, ama bazı güçlükler nedeniyle ulaşılamamışsa, göndermede alıntılanan veya aktarılan kaynak belirtilir.

8. Bir Kaynağın Belli Bir Kısmına Göndermede Bulunma

- Bir kaynağın belli bir kısmına göndermede bulunulurken söz konusu ögenin bölüm, sayfa, tablo ve şekil numarası belirtilir. Bu şekilde kaynak bildirirken *sayfa* ve *sayfalar* için "s.", *bölüm* için "Böl.", paragraf için "para." kısaltmaları kullanılır.

Örnek: (Öztürk, 2011, s. 45), (Öztürk, 2012, Böl. 3), (Öztürk, 2012, Tablo 2), (Öztürk, 2019, para. 2)

- Bir çalışmada birbirini izleyen sayfalara göndermede bulunulacaksa sayfa numaraları arasına kısa çizgi (-), farklı sayfalara atıf söz konusu ise virgül (,) konur. İngilizce makalelerde sayfa aralığını belirtmek için "pp." kısaltması kullanılır.

Örnek: Bu sayede hem bireylerin hem de grupların verimliliği artmaktadır (Putnam, 2000, s. 16-19)

Örnek: Buna karşılık, salep ise çoğunlukla bir fakir içeceği idi ve ayrıca askerlerin beslenmesi için kullanıldı (Işın, 2014, s. 23, 24, 30).

9. Kişisel İletişimler

- E-postayla, telefonla, yüzyüze veya başka biçimlerde yapılan kişisel görüşmelere dayalı bilgiler, metin içinde gösterilir, ancak kaynakçaya yazılmazlar.

Örnek: (M. Doğan, kişisel iletişim, 1 Aralık 2001)

10. Ayet ve Hadisler

- Ayetler kaynak gösterilirken sırayla sure numarası ve ayet numaraları verilir.

Örnek: (Kur'an-ı Kerim 5: 3-4)

- Hadisler Concordance usülüne göre kaynak gösterilmelidir.

Örnek: (Buhari, *Es-Sahih*, İman 1)

11. Yasa ve Yönetmelikler

- Yasa veya yönetmeliğin adı ve kabul edildiği yıl parantez içinde verilir.

Örnek: (İlköğretim ve Eğitim Kanunu, 1961)

- Yasa veya yönetmeliğin ismi çok uzunsa kısaltma yapılabilir.

Örnek: Kanunun adı: İnternet Ortamında Yapılan Yayınların Düzenlenmesi ve Bu Yayınlar Yoluyla İşlenen Suçlarla Mücadele Edilmesi Hakkında Kanun

Cümle içinde gönderme: (İnternet Ortamında Yapılan, 2007)

12. Yazma Eserler

- El yazması bir eser kaynak gösterilirken, müellif adından sonra yz. kısaltması konulmalı, katalog numarası ile varak/sayfa numarası belirtilmelidir. Tam künye ise kaynakçada gösterilmelidir.

  Örnek: (Ahmedî, yz. 1410, 7b)

- Yazma eserin müellifi bilinmiyorsa eserin adı ve bulunduğu kütüphanedeki katalog numarası yazılmalıdır.

  Örnek: (*Mecmua-i Eş'ar*, yz. 13400, 5a)

13. Arşiv Belgeleri

- Arşiv belgeleri kaynak gösterilirken, metin içindeki kısaltma örnekteki gibi olmalı, açılımı kaynakçada verilmelidir.

  Örnek: (BCA, Mühimme 15: 25)

14. Yayım Yılı Bulunmayan Basılı Kaynaklar

- Bir basılı kaynakta yayım tarihi bulunmuyorsa bunu belirtmek için "t.y." kısaltması kullanılır. İngilice makalelerde ise "n.d." kısaltması kullanılır.

  Örnek: (Akdoğan, t.y., s. 25)

15. Parantez İçindeki Açıklamalarda Gönderme Yapma

- Parantez içinde yapılacak bir açıklama esnasında gönderme yapılması gerekirse tarih için köşeli parantez değil, virgül kullanılmalıdır.

  Örnek: (Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bk. Doğan, 2010)

B. Kaynakça

- Makalede kullanılan bütün kaynaklar "Kaynakça"ya alınmalı, makalenin konusu ile ilgili olsa dahi, yazıda değinilmeyen belge ve eserler kaynakçaya dâhil edilmemelidir.
- Kaynaklar ana metnin sonunda yazar soyadlarına göre alfabetik olarak verilmelidir. Soyadı Kanunundan öncekiler için yazar adı esas alınmalı, kısaltma yapılmamalıdır.
- Kaynaklar, mutlaka Latin alfabesi ile yazılmış olmalıdır.

1. Kitaplar, Danışma Kaynakları ve Kitap Bölümleri

- Kitap adlarının yazımında başlık ve alt başlıkların sadece ilk kelimeleri ve var ise özel isimler büyük harfle yazılmalıdır. Kitap adları italik yazılır. Yayınevi adlarındaki "Yayınları" kelimesi "Yay." olarak kısaltılabilir.

a) Tek Yazarlı Kitaplar

- Yazarın Soyadı, A. (Yayım Yılı). *Kitabın adı* (İtalik). Basıldığı Şehir: Yayınevi.

  Örnek: Pala, İ. (2006). *Kırk güzeller çeşmesi*. İstanbul: Kapı Yay.

b) İki Yazarlı Kitaplar

- İki yazarlı kitaplarda yazar soyad ve adları arasında & işareti kullanılır.

  Örnek: Şentürk, A. A. & Kartal, A. (2011). *Eski Türk edebiyatı tarihi*. İstanbul: Dergâh Yay.

c) Üç veya Daha Fazla Yazarlı Kitaplar

- Yazar sayısı yedi veya daha az ise tüm yazar adları künyede verilir.

  Örnek: Akyüz, K., Beken, S., Yüksel, S. & Cunbur, M. (2000). *Fuzulî dîvânı*. Ankara: Akçağ Yay.

- Yazar sayısı sekiz veya daha fazla ise ilk altı yazarın bilgisi verilerek üç nokta (…) konur, ardından son yazarın bilgisi verilerek bu kısım kapatılır.

  Yazar, A., Yazar, B., Yazar, C., Yazar, D., Yazar, E., Yazar, F., … Yazar, H. (Yayım Yılı). *Kitabın adı* (İtalik). Basıldığı Şehir: Yayınevi.

d) Bir Yazarın Aynı Yıl Yayımlanmış Kitapları

- Bir yazarın aynı yıl yayımlanan eserlerini ayırt etmek için "a, b, c…" harfleri kullanılır.

  Örnek: Süreyya, C. (1991a). *Şapkam dolu çiçekle*. İstanbul: Yön Yay.

  Süreyya, C. (1991b). *Üstü kalsın*. İstanbul: Broy Yay.

e) Tüzel Kişi Yazarlı Kitaplar

- Yazar kısmına tüzel kişi adı kısaltılmadan yazılır. Eğer yayıncı (yayınevi) ve yazar aynı ise yayıncı yerine Türkçe için "Yazar", İngilizce için "Author" yazılmalıdır.

  Örnek: Türk Dil Kurumu. (2012). *Yazım kılavuzu*. Ankara: Yazar.

f) Editörlü Kitaplar

- Editörü olan bir kitabın künyesi kaynakçaya yazılırken editör adlarına yazar kısmında yer verilir ve son editörün adından sonra parantez içinde "Ed." kısaltması kullanılır. Editör bilgisi yerine yayıma hazırlayan kişi belirtilecekse yine parantez içinde "Haz." Kısaltması kullanılabilir.

Örnek: Kaynar, M. K. (Ed.). (2015). *Türkiye'nin 1950'li yılları*. İstanbul: İletişim Yay.

- Editörlü bir kitaptaki bir bölüme atıf yapılmışsa bunu kaynakçada gösterirken editör adına yazar kısmında değil, ilgili bölümün başlığından sonra yer verilir. Bölüm başlığı italik yazılmaz.

Yazarın Soyadı, A. (Yayım Yılı). Bölümün başlığı. Editör A. Soyadı & Editör A. Soyadı (Ed.), *Kitabın başlığı* içinde (sayfa aralığı). Basıldığı Şehir: Yayınevi.

Örnek: Yücel, C. & Gülveren, H. (2006). Sınıfta öğrencilerin motivasyonu. M. Şişman & S. Turan (Ed.), *Sınıf yönetimi* içinde (s. 74-88). Ankara: Pegema Yay.

g) Çeviri Kitaplar

- Bir kitabın herhangi bir yabancı dilden Türkçeye çevirisi kaynak gösterilecekse kitap adından sonra çevirmenin adı belirtilir ve sonrasında "Çev." kısaltması kullanılır. İngilizce makalelerde "Trans." kısaltması kullanılır.

Örnek: Payot, J. (2019). *İrade terbiyesi* (H. Alp, Çev.). İstanbul: Ediz Yayınevi.

h) Ansiklopedi Maddeleri

- Yazarın Soyadı, A. (Yayım yılı). Maddenin başlığı. *Ansiklopedinin adı* (Cilt no, sayfa aralığı). Basıldığı Şehir: Yayınevi.

Örnek: İpekten, H. (1991). Azmî-zâde Mustafa Hâletî. *İslâm ansiklopedisi* (C. 4, s. 348-349). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

i) Yazar Adı Belirtilmeyen Kitaplar

- Kitabın adı italik olarak yazar kısmına yazılır.

Örnek: *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi* (1977). İstanbul: Dergâh Yay.

j) Kitapların Cilt ve Baskı Numaralarının Belirtilmesi

- Kitap ciltlerden oluşuyorsa cilt numarası kitap adından sonra parantez içinde "C." kısaltması ile belirtilir. Kaçıncı baskı olduğu belirtilecekse yayınevinden sonra "bs." kısaltması kullanılır.

Örnek: Kabaklı, A. (1992). *Türk edebiyatı* (C. 1-5). İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yay. Devellioğlu, F. (2002). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lûgat* (19. bs.). Ankara: Aydın Kitabevi Yay.

Not: Eğer yayıncı bir üniversite ise ve üniversite adında şehir adı geçiyorsa basım yerinin yazılmasına gerek yoktur.

Örnek: Aybar, S. (2014). *Hareket ve reji sanatı: Bir yöntem - bir oyun.* Ankara Üniversitesi Yay.

Not: Kaynakçada soyadları ve adlarının ilk harfleri aynı olan farklı iki yazar bulunuyorsa yazar adları künyede köşeli parantez içerisinde verilmelidir.

Örnek: Doğan, G. [Gözde]. (1996)… Doğan, G. [Güleda]. (2010)…

2. Süreli Yayımlar

- Düzenli olarak yayımlanan bilimsel dergi, popüler dergi ve gazeteleri içerir. Yazar sayısı ile ilgili hususlarda kitap kaynakçasının yazımındaki kurallar geçerlidir. Süreli yayımlara ilişkin genel kaynakça düzeni şu şekildedir:

Yazarın Soyadı, A., Yazarın Soyadı, B. & Yazarın Soyadı, C. (Yayım yılı). Yazının başlığı.

Süreli Yayımın Adı, (Varsa) Cilt no(Sayı numarası), sayfa aralığı. (Varsa) DOI numarası.

a) Dergi Makaleleri

- Dergi ciltler hâlinde yayımlanıyorsa;

Örnek: Yıldız, H. (2019). Eski Türkçe ile Yakutçanın karşılaştırmalı söz varlığı: Ünlüyle başlayan sözcükler. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, *59*(1), 233-254. doi: 10.26650/TUDED2019-0010.

- Cilt numarası yoksa;

Örnek: Çaksu, A. (2019). Bir siyasî içecek olarak Türk kahvesi. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 41, 369-386. doi: 10.21497/sefad.586654.

- DOI numarası bulunmayan bir makaleye internet üzerinden erişim sağlandıysa bu çalışmanın bulunduğu web sayfasının URL adresi verilmelidir.

Örnek: Çelik, B. (2019). 16. Yüzyıl şairlerinden Fakîrî ve şiirleri. *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, 2*(2), 787-844. Erişim adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/estad/issue/48330/593485 .

- Çevrimiçi sunulan içeriğin değişebileceği düşünülüyorsa ilgili makalenin alındığı URL adresinden sonra web sitesine erişim tarihi de belirtilmelidir.

Örnek: Tunca, A. & Durmuş, E. (2019). Büyükannelerin torun büyütme yaşantılarının incelenmesi. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 41, 209-226. http://sefad.selcuk.edu.tr/sefad/article/view/969 . Erişim tarihi: 18.12.2019.

- Popüler dergi makaleleri kaynak gösterilirken yayım yılından sonra ay bilgisine de yer verilir. Bu makalelere internet üzerinden erişim sağlandıysa erişim adresi de yazılmalıdır.

Örnek: Çelik Sezer, İ. (2020, Şubat). Avustralya'daki orman yangınlarında son durum. *Bilim ve Teknik*, 627, 16-17.

b) Gazete Yazıları

- Kaynakçada gazete yazılarının sayfa numaraları verilirken "s." kısaltması kullanılır. Gazete adları italik yazılır.

  Örnek: Toker, Ç. (2015, 26 Haziran). Unutma notları. *Cumhuriyet*, s. 13.

- Gazete yazısına internet üzerinden erişim sağlandıysa ilgili web sayfasının URL adresi verilmelidir.

  Örnek: Karaca, S. (2020, 12 Şubat). Kararlıyım ve yapacağım. *Yeni Meram*. Erişim adresi: http://www.yenimeram.com.tr/12-subat-2020-yeni-meram-gazetesi-393458.htm/3.

3. Tezler

a) Kurumsal Bir Veri Tabanında Yer Alan Tezler

- YÖK tez veritabanından erişim sağlanan tezler örnekteki gibi kaynak gösterilmelidir.

  Örnek: Gökçe, U. (2019*). Orhan Veli şiirinde özne ve varoluş sorunsalı* (Doktora tezi). Erişim adresi: https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp**.**

b) Yayımlanmamış Tezler

- Yazarın Soyadı, A. (Yıl). *Tezin başlığı* (Yayımlanmamış yüksek lisans/doktora tezi). Kurum adı, Yer bilgisi.

Örnek: Onat, E. (1987). *Çift serili korelasyon üzerinde bir inceleme* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

c) Kişisel Web Sayfalarından Erişilen Tezler

Örnek: Tonta, Y. A. (1992). *An analysis of search failures in online library catalogs* (Doktora tezi, Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley). Erişim adresi: http://yunus.hacettepe.edu.tr/~tonta/publicat.html.

4. Sempozyum ve Kongre Bildirileri

a) Yayımlanmış Bildiriler

- Yazarın Soyadı, A. (Yayım Yılı). Bildiri adı. Editör/Hazırlayan A. Soyadı (Ed./Haz.), *Kitabın başlığı* içinde (sayfa aralığı). Basıldığı Şehir: Yayınevi.

  Örnek: Bilkan, A. F. (2007). Amasya'nın Osmanlı dönemi kültür hayatındaki yeri ve önemi. Y. Bayram (Haz.), *I. Amasya Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri* içinde (s. 611-620). Amasya: Hilal Yay.

b) Yayımlanmamış Bildiriler

- Yazarın Soyadı, A. (Tarih). Bildiri adı. *Etkinliğin Adı*, Etkinliğin Yapıldığı Şehir.

  Örnek: Köklü, N. (1996). Üniversite öğrencilerinin istatistik kaygı puanlarına etki eden faktörler. *Devlet İstatistik Enstitüsü Araştırma Sempozyumu*, Ankara.

5. Elektronik Kaynaklar

a) E-kitaplar

- Yazarın Soyadı, A. (Yayım yılı): *Eserin başlığı*. Erişim adresi.
  Örnek: Ayçiçeği, B. (2018). *Behiştî Ahmed'in İskender-nâmesi (İnceleme-Metin)*. Erişim adresi: https://ekitap.ktb.gov.tr/TR-206269/behisti-ahmed-iskender-name.html.
- Kitabın yayım yılı bilinmiyorsa "t.y." kısaltması kullanılır ve siteye erişim tarihi yazılır.
  Örnek: Akdoğan, Y. (t.y.). *Ahmedî Dîvân*. http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,78357/ahmedidivani.html. Erişim tarihi: 22.12.2015.

b) Web Sitelerinden Yapılan Alıntılar

- Web sitelerinden yapılan alıntılar kaynakçada belirtilirken yazar ve yayım tarihi biliniyorsa siteye erişim adresi yazılır, erişim tarihinin yazılmasına gerek yoktur.
  Örnek: Aydınoğlu, İ. (2020, 10 Şubat). Evinizde sevgi ve içtenlik dolu bir yaşam oluşturunuz. Erişim adresi: https://hthayat.haberturk.com/evinizde-sevgi-ve-ictenlik-dolubir-yasam olusturunuz-1073174.
- Yazar biliniyor, ancak tarih belli değilse "t.y." kısaltması kullanılır ve siteye erişim tarihi yazılır.
  Örnek: Razon, N. (t.y.). Gencin meslek seçimini etkileyen faktörler. https://www.ekipnormarazon.com/makalelerimiz/meslek-secimi/gencin-mesleksecimini etkileyen-faktorler/. Erişim tarihi: 13.03.2020.
- Yazar bilgisi yoksa yazının başlığı yazar kısmına yazılır ve yine siteye erişim tarihine yer verilir.

Örnek: Çocuk ve gençlerde madde bağımlılığı. (t.y.). https://npistanbul.com/amatem/cocukvegenclerde-madde-bagimliligi. Erişim tarihi: 13.02.2020.

5. Yasa ve Yönetmelikler

- Mevzuatın Adı. (Yıl, Gün ve Ay). *T.C. Resmî Gazete* (Sayı: …). Erişim adresi.

Örnek: Nükleer İhracat Kontrolü Yönetmeliği. (2020, 13 Şubat). *T.C. Resmî Gazete* (Sayı: 31038). Erişim adresi: https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2020/02/20200213-3.htm.

6. Yazma ve Basma (Matbû) Eserler

- Müellifin adı. *Eserin adı*. Bulunduğu Kütüphane. Koleksiyon, Katalog numarası, Varak/sayfa aralığı.

Örnek: Âsım. *Zeyl-i zübdetü'l-eş'âr*. Millet Kütüphanesi. Ali Emirî Efendi Koleksiyonu, 132, 1b-45a.

- Basma (matbû) eserlerde yayınevi yerine eserin basıldığı matbaanın adı yazılır. Hicrî tarihler miladî tarihe çevrilmeden yazılır.

Örnek: Ebüzziya Tevfik (1306). *Lûgat-ı Ebüzziya*. İstanbul: Ebüzziya Matbaası

7. Arşiv Belgeleri

- Arşivin Adı. *Belgenin Adı* (Sayısı).

Örnek: BAO (Başbakanlık Osmanlı Arşivi). *Name-i Hümayun Defteri* (10).

****

Atıfta bulunma ve kaynakça yazımına dair bu rehberin hazırlanmasında *Bilimsel Yayınlarda Kaynak Gösterme, Tablo ve Şekil Oluşturma Rehberi APA 6 Kuralları* (Şencan & Doğan, 2017) adlı kitaptan ve *Çukurova Üniversitesi SBE Tez Yazım Kılavuzu*'ndan (2015) yararlanılmıştır. Bu rehberde bulunmayan veya belirtilmeyen hususlar için bu iki kaynağa müracaat edilmelidir.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SEFAD, 2024; (51): 1-18
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: 10.21497/sefad.1344502
Research Article / Araştırma Makalesi

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Intertextuality as a Poetic Rewriting Strategy in Pelin Batu's Self-Translated Poems

Göksenin Abdal[*]

[*] *Assist. Prof. | Dr. Öğr. Üyesi*

Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Arts and Sciences, Department of English Translation and Interpreting | Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İngilizce Mütercim Tercümanlık Bölümü

goksenin.abdal@erzincan.edu.tr
Erzincan / TÜRKİYE

Received / Gönderim :
16.08.2023
Accepted / Kabul:
13.10.2023
Field Editor / Alan Editörü:
Enes Kavak

Abstract

Intertextual elements contribute to increasing the depth of meaning in literary texts through their associations with present and past texts produced by different authors in the literary world. In Gérard Genette's terms, they bring together a *palimpsest* writing, entailing references that are either highlighted or unwittingly removed from literary texts. This study aims to demonstrate how Genette's concept of intertextuality is reflected in Pelin Batu's self-translated poems with examples from *The Book of Winds / Rüzgarlar Kitabı* (2009), *The Divan of Lost Things / Kayıp Şeyler Divanı* (2015) and *It All Began with a Story / Her Şey Bir Hikaye ile Başladı* (2018). This study comprises three parts. The first part discusses Genette's approach to intertextuality in depth, while the second part focuses on the debates regarding translation, self-translation, and intertextuality in translation studies. The third part tries to show how intertextuality has turned into a poetic rewriting strategy in Pelin Batu's aforementioned works. In conclusion, it has been determined that Pelin Batu, as a Turkish poet, enriches her poems through intertextuality as a rewriting strategy with quotations, allusions and borrowing from various figures of literature, visual arts, art history, philosophy, and science.

Keywords: Pelin Batu, Gérard Genette, intertextuality, self-translation, modern Turkish poetry.

Pelin Batu'nun Özçeviri Şiirlerinde Yeniden Yazma Stratejisi Olarak Metinlerarasılık

Öz

Metinlerarası unsurlar, yazın dünyasında farklı yazarlara ait güncel ve geçmiş metinlerle yazın eserleri arasında ilişkiler kurarak onların anlam derinliğinin artmasına katkıda bulunur. Gérard Genette'in terimleriyle, bu türden unsurlar, yazın eserlerinde öne çıkan veya farkında olmadan silinen göndergeleri içeren *palimpsest* yazı kavramını beraberinde getirir. Bu çalışma, Pelin Batu'nun *The Book of Winds / Rüzgarlar Kitabı* (2009), *The Divan of Lost Things / Kayıp Şeyler Divanı* (2015) ve *It All Began with a Story / Her Şey Bir Hikaye ile Başladı* (2018) eserlerinden örneklerle Genette'nin metinlerarasılık kavramının şairin öz-çeviri şiirlerine nasıl yansıdığını göstermeyi amaçlar. Çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm, Genette'in metinlerarasılık yaklaşımını derinlemesine tartışırken ikinci bölüm çeviribilimde çeviri, öz-çeviri ve metinlerarasılık tartışmalarına odaklanır. Üçüncü bölümde, metinlerarasılığın Batu'nun yukarıda belirtilen eserlerinde ne türden bir şiirsel yeniden yazma eylemine dönüştüğü gösterilmeye çalışılmıştır. Sonuç olarak, Türk şair Pelin Batu'nun, edebiyat, görsel sanatlar, sanat tarihi, felsefe ve bilim alanlarında eser veren isimlerden alıntı, anıştırma ve ödünçleme yoluyla öz-çeviri şiirlerini zenginleştirdiği, bu sayede bir yeniden yazma stratejisi olarak metinlerarasılığı etkin bir biçimde kullandığı fark edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Pelin Batu, Gérard Genette, metinlerarasılık, öz-çeviri, modern Türk şiiri.

INTRODUCTION

It is widely assumed that each text entails traces of past or present texts produced in the literary scene. These traces potentially turn the act of writing into establishing intertextual relations between literary works, which structural linguists evaluate within the chain of possibilities in the diachronic and synchronic axes of language. While Saussure's concept of differential sign reduces the notion of intertextuality to the idea that meaning is formed by phonetic differences in the language system, it expresses the universe of meaning that occurs with such differences, positioning it as a unit that is not singular, does not have a fixed nature, and is related to other signs in the language (1959, p. 68).

For Bakhtin, all signs, not limited to differential signs, have a dialogic nature, gaining new layers of meaning each time they are used in new contexts. As such, whenever we read, "we are presented with a text occupying a certain specific place in space; that is, it is localized; our creation of it, own acquaintance with it occurs through time" (1981, p. 252). Thus, a text takes on a new meaning each time it travels from one space to another by engulfing all surrounding discursive elements and is deemed to have as many layers as the extent of its dissemination in the literary scene.

Kristeva's perspective on intertextuality is complementary to Bakhtin's thoughts, except that she implies the subjective processing of texts by each user in language contexts. That is why there always occurs a confrontation between the subjective and the objective, which creates a lingering tension "to put into process the subject and its stases, to act in such a way that the laws of meaning correspond to objective, natural, and social laws" (1998, p. 159). Here, the systemic ways of meaning making are dissolved to a point where the author dies and the text continues its journey with entirely new expansions of meaning among the readers, who reflect their subjectivity to its reception and contribute to its disengagement from the author. So, for Kristeva, a text comprises as many layers as the number of its readers, to the exclusion of the authorial power in the literary system.

Like Kristeva, Barthes calls attention to the author's absence when a text is received by the readers. Therefore, the text is open to any associations beyond the strict phrasing of words in syntactic positions. This is not only due to the associative nature of textual elements, but it also arises from the obscurity of the origins of textual references because "the citations which go to make up a text are anonymous, untraceable, and yet already read: they are quotations without inverted commas" (1977, p. 160). Such ambiguities potentialize the multiplicity of textual inferences, thus giving way to the deferral of meaning with contextual variations in the reception of the text by the readers.

From this point of view, the Derridean concept of *différance* plays a key role in the perception of intertextuality within literary texts. Seeing each textual element as an addition to the signifying process, Derrida views linguistic elements as "an infinite chain, ineluctably multiplying the supplementary mediations that produce the sense of the very thing they defer: the mirage of the thing itself, of immediate presence, of originary perception" (1977, p. 157). By doing so, he adds each attempt at reading a text to the previous efforts of understanding it, converting the reading process into an endless cycle of meaning-making with regard to each reader's intimately subjective relationship with the text.

For the concept of intertextuality, Genette draws an analogy to writing on parchment, with the possibility of multiple layers of script on the same piece of paper. For Genette, this creates a *palimpsest* effect because "on the same parchment, one text can become superimposed upon another, which it does not quite conceal but allows to show through" (1997, p. 398–399). In Genette's terms, this process bears traces of extratextual relations that a text establishes diachronically and synchronically with other texts in the literary system. In this respect, Genette questions the concept of intertextuality with reference to the intersection of various textual practices relating to the meaning making process in writing, including intertextuality, paratextuality, metatextuality, architextuality, and hypertextuality.

Based on Genette's conceptualization of intertextuality, this study aims to reveal how intertextuality is turned into a poetic rewriting strategy in Pelin Batu's self-translated poems through her overarching approach to writing and literary creation. While the first part of this study sheds light on Genette's approach to intertextuality, the second part briefly discusses the debates on the relations of translation, self-translation, and intertextuality in translation studies. The third part, however, tries to reveal the practicality of intertextuality as a poetic rewriting strategy with examples from Pelin Batu's self-translated books, *The Book of Winds* / *Rüzgarlar Kitabı* (2009), *The Divan of Lost Things* / *Kayıp Şeyler Divanı* (2015) and *It All Began with a Story* / *Her Şey Bir Hikaye ile Başladı* (2018).

Genette's Conceptualization of Intertextuality

In Genette's terms, intertextuality refers to the inclusion of other texts in a literary text through quotations, allusions, or borrowing (1997, p. 1–2). Thus, their relationality is dependent on synchronicity or diachronicity, allowing for the emergence of implicit inferences in the reading process of literary texts. By using various intertextual elements, authors may increase the significance level of their texts and acquaint their readers with other texts, which enhances the influences of their texts in the literary scene, in return.

Here, paratextuality carries the significance of texts one step further with the addition of surrounding context to the scope of textual creation. Paratexts are produced synchronically with the "original" text, so extratextual elements such as book titles, book covers, prefaces, interviews, ads, editorials, critiques, etc., constitute examples of paratextuality (Genette, 1997, p. 3). Paratextuality generally includes both intratextual elements like prefaces, epilogues, prologues, introductory texts, and footnotes and extratextual elements like interviews and critiques regarding literary works. These texts disseminate information about the original texts and contribute to their reception among the readers. In this respect, paratextuality has parallels with intertextuality due to its connections with the textual practices performed at the horizontal level of a literary system.

The third concept relating to the textual layering in Genette's terms is metatextuality, which depends on suppressive relations of textual products with other texts in the literature scene (Genette, 1997, p. 4). This is realized through the inclusion of authors' critical reflections on other authors or literary works, with or without allusions or citing of their names, reminding the readers that the texts that they read have the feature of a 'commentary'. Therefore, it is complementary to hypertextuality, the fourth concept behind the intertextual relations in a text, framed in the axes of *hypo-text* and *hyper-text*, "anything that connects a text B (hypo-text) to an earlier text A (hyper-text)" (Genette, 1997, p. 5). Here, the diachronicity of texts with the pre-existing ones is implied, exposing their top-down relations within a historical framework in the literary system.

Architextuality, the fifth concept in Genette's conceptualization of textual layering, is defined as any taxonomic relation of a text to a specific genre, exhibiting its generic qualities in its textual structure (Genette, 1997, p. 4). With this term at hand, Genette connects such layers in a literary text with the general outlook of a literary genre in a specific text type as well. In this way, he brings together the genre-specific qualities by making direct references to authorial style and its reflections on textual structuring in literary creation processes. Due to the complex relations to which they refer, Genette's concepts contribute to expanding our limited understanding of literary creation to a *palimpsest* writing by revealing different textual layers prevailing in literary texts produced in connection with other texts in the literary world.

In the next part, a historical overview of the debates on intertextuality in translation studies will be presented with regard to the concepts of translation and self-translation.

Intertextuality, Translation, and Self-Translation in Translation Studies

The concept of intertextuality has been discussed by many translation scholars. With his article "Translation, Interpreting, and Text Linguistics" published in 1981, Albrecht Neubert became the leading scholar to evaluate translated texts with a focus on textlinguistics and intertextuality in translation studies. In his paper, Neubert implies that source and target texts are syntactically, lexically, stylistically, and contextually positioned in the target system according to their communicative functions (1981, p. 131). Therefore, both texts are shaped by the expectations, social positions, and political judgments of the readers. Due to the textual interventions such as paraphrasing, addition, and subtraction prevalent in target traditions, translation leads to the semantic reorganization of a text in a different cultural context. This is enabled by intertextual lines of interaction between source and target texts, allowing different audiences to share similar reading experiences regulated by translators (Neubert, 1981).

While Neubert reduces the context of intertextuality to communicative function, Basil Hatim combines socio-textual and socio-cultural practices within translations by bringing together "nomenclature for institutions, habits and customs, modes of existence, labels for what is condonable or condemnable in given cultures or societies, etc." and 'thinking" through the kinds of texts they naturally use or to which they have access" (1997, p. 32). In this way, Hatim establishes concrete relations among tangible and intangible elements in prevailing textual practices, including translations. This very much differs from Neubert's conceptualization of intertextuality in that Hatim evenly juxtaposes the linguistic factors with the communicative aspects of textual writing processes in both source and target systems.

In contrast to Hatim's implication of cultural means of intertextuality, Theo Hermans extends the concept of intertextuality to the history of translation, starting from the discussion of how past texts can be traced in texts written and translated in later periods. According to Hermans, a translated text is equivalent to a source text and thus ends its position as a translation (2003, p. 39). Thus, the absolute equivalence of the translated texts is deemed to singularize the content and meaning, leave no room for different voices, and narrow down the interpretive boundaries. Here, it is crucial to realize not only to what extent the translation engages in communicative action in the context of the target language, literature, and culture but also to what extent it relates to existing literary works and their translations beforehand. In this context, translations bring about a two-sided reading for the target audience: The first reading is related to the re-communication or representation of the source text, while the second reading is associated with intertextual elements specific to the translated text shaped by the translators' decisions (2003, p. 41). In this manner, they potentialize the creation of new discursive elements and polyphony within translated texts, making it possible to publish new translations of the same text in different periods of history, which reestablishes intertextual relations between a translation and other texts for every process of translation in return.

Lawrence Venuti follows in the footsteps of Theo Hermans and brings forward the idea that the existence of linguistic, literary, and cultural traditions, the continuity of previous forms and practices, and the reception of translations among the target audience affect the outlook of intertextuality in the translation process. For Venuti, intertextuality occurs on three axes: 1) between the source text and other texts in the source literature system; 2) between the source text and the translated text; and 3) among the translated text and other texts in the target literature system (2009, p. 158). Although Venuti highlights that translation is deemed to bring losses in the intralingual interpretation of the source language context, its intertextual and inter-discursive relations with previous texts and themes, and its reception through para-textual elements (2009, p. 159), new translations enrich intertextual elements in

a text through the reflections of subjective reading experiences by translators and the influence of target readers' expectations on its reception.

In recent years, translation researchers have mostly drawn away from the analysis of intratextual elements to extratextual elements of intertextuality with "geographical discourse surrounding world literature through paratextual elements" (Alvstad, 2012), "intercultural intertextuality in particular of speeches attended by members of different cultures" (Schäffner, 2012), "how both text and paratext of a translation may engage in intertextual dialogues" (Witt, 2016), "functional obliteration of intertextuality due to the lack of an added paratext to the translation of Polish texts" (Kaźmierczak, 2019), "the functions of paratexts in establishing intertextual connections between two Chinese translations of E. B. White's *The Trumpet of the Swan*" (Chen, 2022). Thus, it can be asserted that with the growing body of literature focusing on intratextual and extratextual aspects of intertextuality in literary texts and their translations for different audiences, translation scholars have started to abolish the accommodation of translators as intermediaries that solely transfer the source text to the target system, with the elaboration of their subjectivities and positions and the socio-cultural contexts surrounding the translated texts in focus.

In the scope of self-translation, subjectivity is at the core of literary recreation as it directly relates to writers' decisions in the recreation of her/his own works in other cultural contexts. Here, the main factor is "the linguistic fluency of self-translators, many of whom either come from bilingual and bicultural backgrounds or have so mastered their second language that it can no longer be called "foreign" (Grutman & Bolderen, 2014, p. 327). In this manner, the division between the concepts of "foreignness" and "originality" is based on the extent to which self-translators intervene in the translation process since it is turned into an act of rewriting through the strategies that are applied differently in the so-called "foreign" than the "original", whose source is unknown to readers in any case. This incident brings forward the question of how translation strategies tend to engender a diverse number of intertextual layers in a poem and affect their translatability by taking the poem from the page to the vicinity of other languages (Jacobs, 2014, p. 479). As such, intertextuality brings about extra difficulties for reflecting the semantic relations in a literary text, thus making it seem like a futile effort. Even so, as Hokenson and Munson imply, intertextuality acts as "an interliminal space of reading" beyond "writer's identity" in the scope of "two texts as intercultural representations within a translingual zone of commonality" (2007, p. 12). Hence, it can be suggested that intertextuality may necessitate the self-translators to rewrite and adjust their literary works to other cultures so that the readers will perceive them as they are with regard to their effects in a certain cultural context.

In Batu's case, self-translation of intertextual elements helps to create different literary realms and to discern between the readers of English and Turkish versions of the same poem in her books, as mentioned in Kadri Karahan's interview:

> *If I had to, I'm sure I would have produced Turkish poems as well. I even translated these English poems in the second book myself. I could have put the Turkish version without the English version; no one would have been any the wiser. But that's how they came out originally, and the poem cannot be translated no matter what. It can be translated very well, but it would be a completely different poem. If I didn't write them in English, it would be against me not to put them in the book.* (Kadrikarahan.net, 2010)

As such, it is clearly realized that Batu is not only the author but also the translator of her own poems and has different motivations while creating poems in English and Turkish languages. Thus, this study is limited to self-translated poems of Pelin Batu to see how the self-translating experience is

reflected in the recreation of intertextual elements in the case of her bilingual books published in Turkey so far.

Reflections of Intertextuality in Pelin Batu's Self-Translated Poems

Pelin Batu was brought up in a multicultural environment due to her father's duty as a diplomat in various countries, ranging from Pakistan, Cyprus, and Czechia to the USA. After excelling in music, literature, and theater at Mannes College of Music and New York University in the USA, Batu obtained her PhD degree in 2012 with the dissertation entitled "The creation of the monstrous other through metamorphosis" from Western Languages and Literatures at Bosphorus University, Turkey. Her experiences of a semi-nomadic lifestyle in her younger years were substantially reflected in her literary creation process, with strong traces of interculturalism and intertextuality. Her first bilingual book *Glass / Cam* (trans. Güven Turan, Nazmi Ağıl, Zafer Ildız) was published in 2003 by the prestigious Yapı Kredi Yayınları in Turkey. This was followed by *the Book of Winds / Rüzgarlar Kitabı* (2009, Artshop, trans. Nazmi Ağıl, Pelin Batu), *The Divan of Lost Things / Kayıp Şeyler Divanı* (2015, Everest, trans. Pelin Batu), and *It All Began with a Story / Her Şey Bir Hikaye ile Başladı* (2018, İnkılâp, trans. Pelin Batu).

Intertextuality in the Book of Winds / Rüzgarlar Kitabı (2009)

As a poet, Pelin Batu uses several epigraphs in *the Book of Winds / Rüzgarlar Kitabı* (2009). By citing prominent figures of literature and arts such as American and Mexican American author Leslie Marmon Silko (p. 22), Russian author Vladimir Nabokov (p. 24), French novelist Gustave Flaubert (pp. 26, 28), Irish poet and playwright William Butler Yeats (pp. 32, 120), Austrian expressionist painter Egon Schiele (p. 44), French poet Stéphane Mallarmé (p. 60), Italian artist Giorgio de Chirico (p. 80) and Austrian philosophical author Robert Musil (p. 112), she forms direct bonds between her poems and the art world and enhances the level of hypertextuality with the help of these references in the book.

Batu also benefits from metatextual references to visual arts and culture and expands the semantic outlook of her poems by commenting on how the pieces of visual arts like movies and paintings have influenced her way of perceiving things as if they were an indispensable part of visual imagery.

Table 1. Metatextual references in *the Book of Winds / Rüzgarlar Kitabı* (2009).

Poem	English version (EV)	Turkish Version (TV)	Back translation (BT)
Wind of Past(e)oral(e) / *Past(oral) rüzgârı* (pp. 140-141)	red flowers / Of iron-bled earth (p. 140)	*kızıl çiçekleri / demir-kanamış toprağın* (p. 141)	scarlet red flowers / of iron-bled earth
Wind of Artemision Mo(u)rning: The Words of Warm Gods / *Artemis'in Ma(t)em-i Sabahı: Ilık Tanrıların Kelâmı* (pp. 152-153)	I can smell it in dry flowers, some a time / Everything will be white (p. 152)	*Koklarım onu kurumuş çiçeklerde, az bir zaman, / Her şey beyaz olunca* (p. 153)	I smell it in dry flowers, for a short time / When everything becomes white

As is seen in the excerpts above, she refers to Otar Iosseliani's movie *Pastorale* (Kuzma, 2015) with "red flowers / Of iron-bled earth" (p. 140) in "Wind of Past(e)oral(e)" (pp. 140-141) with an explicit reference to Georgia under the scarlet red flag of Soviet era, where the movie was produced. She also revives Francesco de' Rossi's painting "Artemisia Mourning Mausolus" (Uffizi Gallery) in the poem

with the same title, especially with words like "white", "*beyaz*" and "dry" and "*kurumuş*", reminding of mourning and death in both languages.

Batu allows for an array of implicit intertextual references in the book. With the help of her interdisciplinary background in music, history, theater, and literature, she creates textual associations between her poems and other works of literature through implicit elements of intertextuality.

Table 2. Intertextual elements in *the Book of Winds / Rüzgarlar Kitabı* (2009).

Poem	**EV**	**TV**	**BT**
Wind of the Sould of Oil Over the Trees / *Yağ Sesinin Ağaçların Üzerindeki Rüzgârı* (pp. 20-21)	Many birds live long (p. 20)	*Bir sürü kuş ise çok yaşar* (p. 21)	Many flocks of birds live very long
Wind of Crepescular Longing for Jeff Buckley / *Jeff Buckley İçin Alacakaranlık Özleminin Rüzgârı* (pp. 32-39)	Today I light everything with the sun (p. 38).	*Bugün her şeyi güneşle aydınlatacağım* (p. 39)	Today I will light everything with the sun
Wind of Kandera / *Kandera Rüzgârı* (pp. 132-133)	until all are brothers and sisters / and then there is war (p. 132)	*Hepsi kardeş olana dek / Sonra savaş çıkar* (p. 133)	Until all are brothers and sisters / then a war breaks out
EV is the title of the poem	Wind of Black Cats Mourning the Death of the Black Cat (pp. 118)	*Kara Kedinin Ölümü için Yas Tunan Kara Kedilerin Rüzgârı* (p. 119)	Wind of Black Cats Mourning the Death of the Black Cat

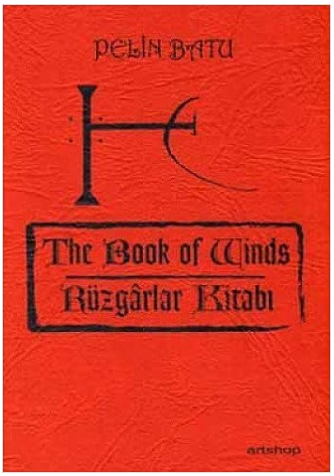
As is seen above, Batu attracts readers' attention to the line "Many birds live long" (p. 20) in "Wind of the Sound of Oil Over the Trees" (pp. 20-21) by implicitly reminding us of Persian female poet Forough Farrokhzad's line "Keep the flight in mind / The bird may die" (Poetry Nook) in a counter sense with this line. In "Wind of Crepescular Longing for Jeff Buckley" (pp. 32-39), Batu refers to American novelist Jonathan Safran Foer's *Everything is illuminated* (2002) (Jordion, 2010) with the line "Today I light everything with the sun" (p. 38), given with a literal translation in the Turkish version. Moreover, in "Wind of Kandera" (pp. 132-233), Batu resorts to a biblical reference of Adam and Eve with the line "until all are brothers and sisters / and then there is war" (p. 132), which resonates with the war between their sons Cain and Abel due to Cain's jealousy arising from the rejection of his sacrifice by God (Denova, 2021). The poem titled "Wind of Black Cats Mourning the Death of the Black Cat" (pp.118-119) is clearly reminiscent of Edgar Allan Poe's well-known short story *Black Cat* (1843) in both languages. However, there are not any certain lines that may be related to Poe's literary piece in the poem, limiting the reference to the short story in the title.

In the case of architextuality, Batu uses lifted lines or free verses in most of the poems. She generally does not follow a specific rhyme scheme nor standardize the meter through varying shortened or elongated sentences in both English and Turkish versions of the book. In "Wing of Small City I & II: his city, my city, old & new" (pp. 44-45), she uses prose form when she reminds the readers of her experiences in Vienna as "Wien, the lost grandeur of fallen empire; paper maché hearts of big bathrobes and waters of old pipes, […]" (p. 44), which resonates like a piece of diary or memoir in return. In

another poem titled "Wind of the Mystery of the Juicy Lemon (as noted by and Old Wind" (pp. 78-79), she keeps the prose form again to refer to her watching a lover cut a lemon as "When my lover picked a lemon, he could not believe his eyes. […]" (p. 78). In "Lodos (A Red and White Air" (pp. 162), she once more uses the prose form while mentioning her alienation in the middle of an unknown land as "I am the one without language – My words are dead seafish, seastars losing their color to sand, plagues that make our skins shine a Transylvanian red […]" (p. 162). These examples show that Batu has the tendency to combine verse and prose, as she easily crosses the boundaries between these two forms in *the Book of Winds* / *Rüzgarlar Kitabı* (2009).

As a paratextual element, Batu's main source is footnotes, in which she mentions book names or original authors of some titles or lines from her poems. However, there is no footnote embedded in the book. Thus, the only paratext regarding the book is the front cover of the book given in Figure 1.

Figure 1. The front cover of *the Book of Winds* / *Rüzgarlar Kitabı* (2009).



In *the Book of Winds* / *Rüzgarlar Kitabı* (2009), Batu has chosen to put her own drawing on the cover with the titles of the book written in English and Turkish respectively, suggesting that it has the feature of a bilingual book. The simplicity of the image and the font chosen for the title also give the impression of a medieval text that was written centuries ago, which is an intertextual element on its own.

From the perspective of translation, Batu keeps original references to mythological tales, religious texts, pieces of visual arts like movies and paintings and other literary works in both languages. By using literal translation without giving footnotes or explicating textual elements unless it is deemed necessary, she intentionally resorts to an alienating impact on both English and Turkish readers with direct transfer of linguistic expressions and uses intertextuality as a tool for covering the track of her writing since it is difficult to get a clear idea of whether her poems are "originally" written in English or Turkish. In this way, Batu enriches the poetic aspects of her writing by arousing the curiosity of readers towards her poems without clear origins of her act of meaning-making in both languages.

Intertextuality in *The Divan of Lost Things* / *Kayıp Şeyler Divanı* (2015)

In *The Divan of Lost Things* / *Kayıp Şeyler Divanı* (2015), Batu uses several quotes from Turkish poet Yahya Kemal (p. 88), French philosopher Gaston Bachelard (p. 128), Al Baqarah, a sura from the Qur'an (p. 160), English author Saki (p. 164), French photographer Henri Cartier-Bresson (p. 178), and Italian poet Francesco Petrarca (p. 62). In this way, she enhances the hypertextual outlook of her book with direct and explicit references to other authors, philosophers, poets, and artists through their own words in the book.

When it comes to metatextuality, it is realized that her poems have concrete reflections of Batu's complicated authorial relation with religious elements and pieces of visual arts.

Table 3. Metatextual references in *The Divan of Lost Things* / *Kayıp Şeyler Divanı* (2015).

Poem	**EV**	**TV**	**BT**
The Waiting Room / *Bekleme Odası* (pp. 24-27)	after the 100th Yasin, roses are brought by young girls, / and a lady makes Noah's pudding	*100'üncü Yasin'den sonra, genç kızlar tarafından güller / getirilir / bir hanım aşure ve helva yapar bütün komşularıma;* (p. 25)	after the 100th Yasin, roses are brought by young girls, / and a lady makes ashura and halva for all her neighbours;

	and halva for all her neighbours; (p. 24)		
From the Land of Pomegranates / *Nar Diyarından* (pp. 122-125)	Parajanov demon (p. 122)	*Parajanov iblisi* (p. 123)	Parajanov's iblis
The Painter / *Ressam* (pp. 150-151)	The cracked walnut symbolizes the vulva (p. 150).	*Kırık ceviz vulvayı temsil eder* (p. 151)	The broken walnut represents the vulva

In the table above, with the lines "after the 100th Yasin, roses are brought by young girls, / and a lady makes Noah's pudding and halva for all her neighbours;" (p. 24), Batu refers to food-serving practice after a person is deceased in a Muslim household with the delicacies like "Noah's pudding and halva" (Eker, 2020). While the reference is certainly biblical in the English version, the word becomes "*aşure* [Ashura]" (p. 25) in the Turkish poem, with the tendency to make it more familiar to the Turkish audience with the Islamized version of the word. Batu alludes to "Parajanov demon" (p. 122) and finds a way to innuendo "The Demon" by the Soviet filmmaker Sergei Parajanov, a movie inspired by Mikhail Lermontov's poem (Parajanov-Vartanov Institute). In the Turkish line, "Parajanov demon" becomes "*Parajanov iblisi*" (p. 123) and yields a more religious context with the use of the word "iblis". In this way, the Turkish version brings about a more culturally adjusted semantic axis for the readership. Another example of metatextuality can be found in the line, in which Batu evokes associations with visual arts. Here, she recaptures the painting "Oedipus Rex" (1922) by German painter Max Ernst. As mentioned on a website dedicated to Ernst's artworks, "the nut represents the female and the crack in the nut is a symbol for the vulva" (Max-ernst.com). In the Turkish version, the line is recreated as "*Kırık ceviz vulvayı temsil eder*" (p. 151), which reflects the use of literal translation as a strategy.

To expand the frame of intertextuality, Batu builds genuine connections between her poems, Abrahamic religious texts, and the works of various literary figures from both Western and Eastern literatures.

Table 4. Intertextual references in *The Divan of Lost Things* / *Kayıp Şeyler Divanı* (2015).

Poem	**EV**	**TV**	**BT**
The Son / *Oğul* (pp. 18-21)	the world has gone, now I have to carry you (p. 20)	*Dünya gitti, şimdi seni taşımam lazım* (p. 21)	The world has gone, now I have to carry you
He Read Me a Poem of Crows / *Bana Kargalı Bir Şiir Okudu* (pp. 52-53)	It was only the crows of his eyes / that spoke (p. 52)	*Sadece gözlerinin kargalarıdır / konuşan* (p. 53)	It was only the crows of his eyes / that spoke
Elegy (After Sheikh Ghalib) / *Mersiye (Şeyh Galip'in Ardından*) (pp. 78-81)	if there is a rose that does not burn / a river that does not catch fire (p. 78)	*yanmayan gül var mıdır / ateş almayan nehir var mıdır* (p. 79)	is there a rose that does not burn / is there a river that does not catch fire
Montale & Co. / *Montale ve Şürekası* (pp. 160-163)	"*Umulur ki şükredesiniz*" (p. 162)	"*Umulur ki şükredesiniz*" (p. 162)	that ye may be grateful

The first intertextual reference can be found in the line "the world has gone, now I have to carry you" (p. 20). After a brief search, it is seen that this line is taken from a poem written by the Jewish poet

Paul Celan that reads as "The world is gone. I must carry you" (Foti, 2006) with a literal translation in the Turkish version. In "He Read Me a Poem of Crows" (pp. 52-53), Batu makes an explicit reference to Edgar Allan Poe's "Raven" (1845) (Bradshaw, 2012) as with an allusion of "But the Raven, sitting lonely on the placid bust, spoke only / That one word, as if his soul in that one word he did outpour" from the original poem. Additionally, she resorts to literary imagery from Ghalib's *Ateş Gazeli* [Ghazal of Fire] with the lines "if there is a rose that does not burn / a river that does not catch fire" (p. 78) reflected as "*Gül âteş gülbün âteş gülşen âteş cûybâr âteş* [Rose fire rosa fire rose garden fire river fire" (Eren, 2005) in the original poem, which was transferred with a literal translation into Turkish. Moreover, Batu includes "*Umulur ki şükredesiniz* [that ye may be grateful]" (p. 162), fourteenth verse of Surah An-Nahl from the Qur'an (Kur'an Ayetleri), as a separate line by keeping the same Turkish line in both versions. This not only has an alienating effect on the readers of the English language but also implies the "holy" scripture of the Qur'an in both languages. As Batu resorts to literal translation in these lines, she tends to create similar effects on English and Turkish readers by prioritizing the meaning universe over the cultural context surrounding these linguistic elements.

In the context of architextuality, she maintains her poetic style with more elongated stanzas in addition to couplets in poems like "A Girl by the Shore" (pp. 48-51), "Ragtime" (pp. 64-65), "Gardens" (pp. 90-93), "Anatolika" (pp. 100-107) in both languages. In "Hospital-Grotesques" (pp. 28-29), she uses prose form in that she tells a brief story starting with the line "My husband was a healthy man. He liked apples, he was nice. […]", which is also kept in the Turkish version. Thus, it can be suggested that she sticks to the architextual elements of her writing style in both versions of the texts in the book.

As a paratextual element, Batu uses only one footnote for the translation of Petrarch's saying "Pace non trovo, et non o da far Guerra / E temo, et spero; et ardo, et son un ghiacco" as "I find no peace, and yet I make no war, / I fear and hope, and burn and I am ice" (p. 62) with "*Huzur bulmam, ve fakat savaş da açmam, / ve korkarım, ve ümit ederim; ve yanarım, ve buzum* [I don't find peace, and yet I don't start a war, / and I fear, and I hope, and I burn, and I am ice]" (p. 63) in the Turkish version. She starts with Italian, then translates it into English and goes on with Turkish without making seemingly significant changes in the meaning of the saying with the literal translation strategy, keeping the core semantic meaning in both English and Turkish versions.

Another paratextual element is the cover of the book, as shown in Figure 2.

Figure 2. The cover of *The Divan of Lost Things / Kayıp Şeyler Divanı* (2015)

On the bilingual cover of the book, Batu added her own drawings to Lucas Cranach's central piece titled "The Donkey Pope of Rome" (1523). "As a standing figure with a donkey's head, a skin of fish scales, female breasts, a hoof and claw for feet, and the end of an elephant's trunk for its right hand" (Hendrix, 2015), this drawing symbolizes "the futility of trusting in a religious authority that sanctioned the pursuit of perfection as the right way to heaven". It is not surprising that Batu has used it on the cover because she openly defines herself as atheist (Haberdar.com, 2013).

From the perspective of translation, Batu intensively uses literal translation to keep the meaning universe of her poems similar for both readerships. Whereas the literal translation is generally seen as a limitation to creativity in translation, it potentially develops the poetic side of her writing with seemingly unidimensional outlook of her poems in both versions. As such, Batu uses intertextuality as a poetic writing strategy by directly transferring religious elements and implicit intertextual elements from other literary works to complement the meaning-making process and extend

the linguistic elements beyond the semantic meaning in the book. In this way, she enriches the meaning universe of her poetry, which complicates the reading process for target readers in return.

Intertextuality in *It All Began with a Story / Her Şey Bir Hikaye ile Başladı* (2018)

In *It All Began with a Story / Her Şey Bir Hikaye ile Başladı* (2018), Batu expands the scope of hypertextuality with a higher place of direct quotations from American poet J. Allyn Rosser (p. 35), Jungian psychoanalyst Clarissa Pincola Estes (p. 41), English philosopher Thomas Hobbes (p. 99), ancient Greek rhetorician and philosopher Maximus of Tyre (p. 106), Belgian surrealist painter René Magritte (p. 126), ancient Greek philosopher Heraclitus (p. 132), Hittite king Hattusili (p. 136), ancient Greek poet Hesiod (p. 140), Ezekiel (the Bible) (p. 162), French romanticist Gérard de Nerval (p. 174), French author Jean Paul Sartre (p. 217), Egyptian author Naguib Mahfouz (p. 220), Chinese classic text *Tao Te Ching* (p. 250), ancient Greek philosopher Socrates (p. 252), French author Victor Hugo (p. 258), Spanish poet and playwright Federico Garcia Lorca (p. 264), American historian and author Barbara W. Tuchman (p. 270), Polish poet Wisława Szymborska (p. 278), Belgian-American novelist, poet, and memoirist May Sarton (p. 286) and French post-impressionist painter Henri Rousseau (p. 310) with pollination ecologist Stephen Buchman (p. 184), Christian apostle St. Paul (p. 192), American poet Emily Dickinson (p. 211) and the work on alchemy titled *Morienus* (p. 280) in footnotes. As years pass by, the number of direct quotations increases in Batu's books, which forms new literary connections in her writing. Batu realizes this with her direct use of hypertextuality as a literary strategy to create associations among the present and past figures of literature, art, history, psychology, philosophy, and history in her poems.

Furthermore, Batu develops the metatextual layering in the book by including different elements of the visual arts, world cultures, history, philosophy, and religion in her poems.

Table 5. Metatextual references to cultural elements in *It All Began with a Story / Her Şey Bir Hikaye ile Başladı* (2018).

Poem	**EV**	**TV**	**BT**
Lady Chaos / *Leydi Kaos* (pp. 14-19)	black teeth of Japanese ancients (p. 16)	*Japon ihtiyarların kara dişleriyle* (p. 17)	With black teeth of Japanese elderly
Oblatio / *Adak* (pp. 158-161)	Zoroaster's haoma (p. 158)	*Zerdüşt'ün haoma ağacı* (p. 159)	Zoroaster's haoma tree

As such, she brings various knowledge practices together and extends the outlook of her poetry to a transcultural level by building an intercultural reading experience for both English and Turkish readers. Starting with the line "black teeth of Japanese ancients" (p. 16), Batu makes a reference to the custom of teeth blackening as a sign of maturity, beauty, and civilization in Southeast Asia (Live Japan, 2019) with a literal translation strategy, while she mentions "Zoroaster's haoma" (p. 158), a sacred plant in Zoroastrian religion (Eduljee, 2005) with the addition of "*ağaç*" (tree) to make it more comprehensible in the Turkish version. This proves the idea that she resorts to additions to her poems to increase the comprehensibility for the target readership whenever deemed necessary.

Table 6. Metatextual references to specific artworks in *It All Began with a Story / Her Şey Bir Hikaye ile Başladı* (2018)

Poem	**EV**	**TV**	**BT**
The Discombobulating Case of the Crow /	Another three of knowledge, if you will / Crow tree we have deemed it (p. 238)	*başka bir bilge ağacı da diyebilirsiniz ona / Biz karga ağacı deriz* (p. 239)	You may call it another tree of knowledge / we call it crow tree

Vaka-ı Tuhafiye-i Karga (pp. 234-241)			
Bosch's Bestiary (Upon the Closing of the Museum) / *Bosch'un Düşsel Varlıklar Ansiklopedisi (Müze Kapandıktan Sonra)* (pp. 294-297)	and all the strange fish and flying creatures / (with the ugly heads of teeth) need to be fed (p. 296)	*ve tüm o (diş dolu çirkin kafalı) / garip balık ve uçan mahlukat beslenmelidir* (p. 297)	and all of those (ugly heads full of teeth) / strange fish and flying creatures need to be fed
Woman Who Lives at the End of Time / *Zamanın Sonunda Yaşayan Kadın* (pp. 40-43)	In the Hour of the Wolf / when destruction needs to be wreaked (p. 42)	*Kurdun Saatinde / yıkımın gelmesi gerektiğinde* (p. 43)	In the Hour of the Wolf / when the destruction needs to arrive

She also adds more artworks into the context of her poems by including "The Tree of Crows" by German romanticist Caspar David Friedrich (Meisterdrucke) in a line in "The Discombobulating Case of the Crow / *Vaka-ı Tuhafiye-i Karga* (pp. 234-241). Another case of a metatextual reference is in "Bosch's Bestiary (Upon the Closing of the Museum)" (pp. 294-297). In this poem, Batu evokes an intriguing scene from the painting "The Fall of the Rebel Angels" (c. 1500-1504) by the Belgian painter Pieter Bruegel the Elder (Plessis, 2023). In "Woman Who Lives at the End of Time" (pp. 40-43), Batu directly reminds the readers of Ingmar Bergman's movie *the Hour of the Wolf* (1968). These metatextual elements not only increase the evocative potentialities of the poetic expressions in Batu's book but also help to expand the interart relations between Batu's poems and other art forms despite the limitations arising from the literal translation of the linguistic expressions with their semantic meaning in the dictionary.

Batu also traces an array of mythological tales, biblical and religious anecdotes, and literary works from different periods of history with intertextual references in the book.

Table 7. Intertextual references to the Greek and Roman mythologies and Abrahamic religions in *It All Began with a Story / Her Şey Bir Hikaye ile Başladı* (2018).

Poem	**EV**	**TV**	**BT**
Lady Chaos / *Leydi Kaos* (pp. 14-19)	In the beginning was chaos (p. 18)	*Başlangıçta kaos vardı* (p. 19)	There was chaos in the beginning
Luna / *Luna* (pp. 264-267)	I rise I fall / I am Luna of the night (p. 266)	*İnip çıkarım / gecelerin Lunasıyım* (p. 267)	I rise and fall / I am Luna of the nights

As a poet, she mentions several names and narrative elements from Greek and Roman mythologies. For example, the line "In the beginning was chaos" (p. 18) reminds the readers of Hesiod's famous poem Theogony (Trzaskoma et. al., 2016), in which the origins of the gods are discussed, while the lines in "Luna" (pp. 264-267) immediately remind of Hecate, who was the goddess of magic, witchcraft, the night, moon, ghosts, and necromancy. (Theoi.com). In these lines, Batu clearly benefits from literal translation with a focus on the core meaning of the linguistic elements in both languages.

Table 8. Intertextual references to Abrahamic religions in *It All Began with a Story / Her Şey Bir Hikaye ile Başladı* (2018).

Poem	**EV**	**TV**	**BT**
The Beginning (According to Lilith) / *Başlangıç (Lilith'e göre)* (pp. 20-27)	she was first his rib, then his wife (p. 22)	*ilkin onun kaburgası, sonra karısı olduğunu* (p. 23)	she was first his rib, then his wife
the Curse of Cassandra / *Kassandra'nın Laneti* (p. 66)	do not be fooled by her lovely face (p. 66)	*onun güzel yüzüne kanmayın* (p. 67)	do not be cheated by her beautiful face
Beautitude: As Accorded by A Tangerine / *Salt Saadet: Bir Mandalina Tarafından Bağışlanan* (pp. 182-183)	God is great (p. 182)	Allah büyüktür (p. 183)	Allah is great
Strange Beauty / *Garip Güzellik* (pp. 314-319)	"said / "Let there be light… / And there was light…" (p. 318)	"Işık olsun…" dediler, / "Ve ışık oldu…" (p. 319)	Said "Let there be light…", "And there was light…"

When it comes to anecdotes from Abrahamic religions in Batu's poems, it is indicated that she frequently positions the Bible as a grand source of knowing and comprehending the terrestrial truth around herself. As such, in "The Beginning (According to Lilith)" (pp. 20-27), Batu takes a more widely known story of genesis into the center as she uses the biblical reference to Adam's rib being the original source of Lilith's birth that makes her an inferior creature. In "the Curse of Cassandra" (p. 66), Batu reminds of the Holy Book by quoting "Do not be deceived: God cannot be mocked. A man reaps what he sows" (Galatians 6:7-8). For Batu, "God is great" (p. 182) as it is echoed in the Adan (Huda, 2019), the call for prayer repeated five times daily in Islamic countries. In the Turkish version, the sentence is adjusted to Turkish culture as "*Allah büyüktür*" (p. 183) since God's name is Allah in Islamic contexts whenever It is mentioned. In the lines from "Strange Beauty" (pp. 314-319), she refers to the origin of all life in the universe with the reminder of the beginning of life on earth accorded by Abrahamic religions including Judaism, Christianity, and Islam (Genesis 1:3). In these lines, Batu uses literal translation to create similar effects on both readerships by keeping close to the core meaning of linguistic elements in both languages.

Table 9. Intertextual references to other literary works in *It All Began with a Story / Her Şey Bir Hikaye ile Başladı* (2018).

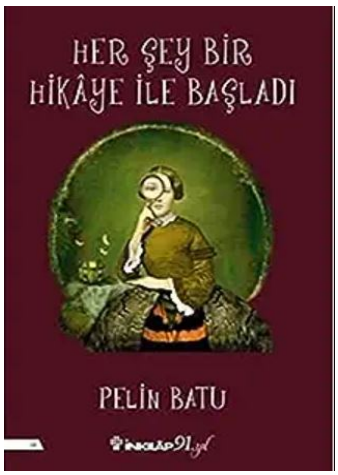
Poem	**EV**	**TV**	**BT**
Persephone of the Pomegranate / *Narın Persephone'si* (pp. 78-81)	Must we always / fall / for the forbidden fruit? (p. 78)	*Tavlanmamız mı / lazım hep / yasak meyveyle* (p. 79)	Do we always have to fall for the forbidden fruit?
The Invention / *İcat* (pp. 106-109)	it was all a dream / within a dream / within a dream (p. 106)	*hepsi rüya içinde / rüya içinde / rüyaydı* (p. 107)	All within a dream / within a dream / was a dream
Wise Tale of Goblins / *Gulyabanilerden Öğretici Bir Hikaye* (pp. 144-147)	an anonymous tale of goblins (p. 144)	*gulyabanilerle ilgili adsız bir masal* (p. 145)	an untitled tale about goblins

In the table above, Batu generally refers to literary works of her liking as "it was all a dream / within a dream / within a dream" (p. 106) from Poe's poem titled "A dream within a dream" (Poe, 1850), "the lake is a lake is a lake" (p. 128) reminiscent of the line "a rose is a rose is a rose" from American poet Gertrude Stein's famous poem "Sacred Emily" (Stein, 1913), and "an anonymous tale of goblins" (p. 144) taking the reader to George Macdonald's reputed fairy tale "The Wise Woman: A Parable" first published in 1875 (Jarrar, 2013). Batu prefers to translate these lines with literal translation strategy with a focus on the semantic meaning in the Turkish version, which creates a similar effect on both readerships in return.

Similarly, Batu includes only one piece of writing in prose under the title of "Dogstar" (pp. 268-269) and keeps very close to the verse form as an architextual element. She diversifies her writing through lifted lines in "Persephone of the Pomegranate" (pp. 78-81) and "Beatitude: As Accorded by a Tangerine" (pp. 182-183), couplets in "Winter (or Ishtar's Plead" (pp. 34-35), "That Solitary Flower" (pp. 128-129) and "Luna" (pp. 264-267), shortened or elongated stanzas in "Heroine" (pp. 102-103), "Salome Whispers" (pp. 52-53) and "Still-life of a Blue Bar of Soap (Magic Reality after the Great War" (pp. 304-304), and cubist shapes in "Kybele" (pp. 28-33), "Gods of Strife" (pp. 118-119), "The Weed" (pp. 200-201) and "Cloud Appreciation Society" (pp. 252-253). Hence, one can easily understand that Batu holds on to architextuality in poetry, with more pieces of writing in verse form in her later books than *the Book of Winds* / *Rüzgarlar Kitabı* (2009).

As a paratextual element, Batu uses more footnotes than her former books. For example, Batu gives footnotes for "Stephen Buchmann, *The Reason for Flowers: Their History, Allure, Biology and How They Change our Lives*" in "Stargazer" (pp. 184-185), "St. Paul" in "Cemetery Cypresses" (pp. 192-193), "From Emily Dickinson's "A Narrow Fellow in the Grass" (p. 210) in "Zero at the Bone" (pp. 210-215), "From her book: *The Proud Tower: A Portrait of the World before the War: 1890-1914*" in "Pessimist of a Plough" (pp. 270-273), in "for the lines "This thing is extracted from you: / you are it's mineral / and one can find it in you" (p. 280) in "Stone (Without a Door)" (pp. 278-281) with the same footnote in both versions. Created with literal translation strategy in both languages, these footnotes enhance the background knowledge of the readers on the literary figures and their works outside the Turkish context and connect different literary realms with one another by establishing evocatory fields of meaning-making in her poems.

Figure 3. The cover of *It All Began with a Story* / *Her Şey Bir Hikaye ile Başladı* (2018).



Batu has kept the title monolingual with the Turkish one only. The drawing is titled "the Moth House" (2012) by Maggie Taylor, who defines her works as "evocative single-scene narratives […] [that] combine 19th Century photographs, found objects, and digital capture to craft surreal alternate realities rich in symbolism" as an intertext of different materials (Eby, 2023). With this cover, Batu provides an unwitting passage into her book that also suggests a gilded array of textual elements, from quotations of famous figures of literature, philosophy, the arts, history, science, and religion to allusions relating to mythological stories, religious anecdotes, and biblical events.

From the perspective of translation, Batu resorts to literal translation to keep the impact area of her writing similar for both readerships. While she keeps close to the semantic meaning of linguistic expressions in both languages, she exceeds the limitations of literal translation with intertextuality as a poetic rewriting strategy since she makes additions or removes some elements whenever she deems necessary. Thus, intertextuality

turns into a complementary aspect in Batu's poems with the direct transfer of intertextual elements to give a multi-layered outlook to her writing in both versions, which tends to change the negative attitude towards the literal translation as well.

CONCLUSION

From Saussure to Bakhtin and Kristeva to Derrida and Genette, intertextuality has been associated with signification, discourse/narrative, communicative function, and difference of meaning in literary texts. Gérard Genette has been one of the leading scholars to elaborate on intertextual elements under specific categories, from direct and indirect references to other works of art and literature to paratexts in their surrounding contexts. In translation studies, however, his conceptualization has been generally limitedly applied to research that reduced the scope of analysis to intratextual elements like allusions or quotations of other texts or paratexts like prefaces and footnotes as extratextual sources of information in literary texts. Thus, this study discusses the concept of intertextuality as a poetic rewriting strategy by extending its definition to intratextual and extratextual aspects of textual recreation process with regard to self-translation in the case of Pelin Batu's poems in her bilingual poetry books.

As a poet, Pelin Batu refers to several works of literature, mythology, religion, art history, science, and history and creates a literary universe enriched by references from leading literary figures like Petrarch, Victor Hugo, Gustave Flaubert, Vladimir Nabokov, William Butler Yeats, Naguib Mahfouz, mythological narratives relating to Io, Zeus and Medusa, biblical incidents like the war between Cain and Abel, religious texts like the Qur'an and the Old Testament, and well-known works of art like Caspar David Friedrich's "Tree of Crow". This is reminiscent of her upbringing in a multicultural environment and experience as a multilingual reader, as reflected in the extensive use of intertextual references in her poems. As a self-translating poet, Batu often resorts to literal translation of these intertextual elements as a poetic rewriting strategy to bring a multi-layered reading experience to both readerships by offering novice thresholds of meaning-making and image-building with the direct transfer of linguistic elements in her self-translated poems. Hence, Batu's tendencies substantially turn her self-translation process into a *palimpsest* writing with the recreation, reintroduction and recontextualization of intertextual elements in both versions of her poems in the Turkish literary scene.

Article Information

Ethics Committee Approval:	Exempt from the Ethics Committee Decision.
Informed Consent:	No participants.
Financial Support:	The study received no financial support from any institutions or projects.
Conflict of Interest:	The author declares no conflicts of interest.
Copyrights:	No materials subject to copyright is included.

BIBLIOGRAPHY

Alvstad, C. (2012). The strategic moves of paratexts: World literature through Swedish eyes. *Translation Studies*, 5, 1, 78-94. Doi: 10.1080/14781700.2012.628817.

Bakhtin, M. M. (1981). *The dialogic imagination: Four essays* (trans. Caryl Emerson and Michael Holquist). Michael Holquist, Ed.. Austin: University of Texas Press.

Banville, J. (2004, May 1). Light but sound: John Banville rereads The Unbearable Lightness of Being. *The Guardian*, (Online) https://www.theguardian.com/books/2004/may/01/fiction.johnbanville

Barthes, R. (1977). *Image music text* (trans. Stephen Heath). London: Fontana Press.

Batu, P. (2009). *The book of winds / Rüzgarlar kitabı* (trans. Pelin Batu, Nazmi Ağıl). Istanbul: Artshop.

Batu, P. (2015). *The divan of lost things / Kayıp şeyler divanı* (trans. Pelin Batu). Istanbul: Everest.

Batu, P. (2018). *It all began with a story / Her şey bir hikaye ile başladı* (trans. Pelin Batu). Istanbul: İnkılap.

Bradshaw, P. (2012, March 8). The Raven – review. *The Guardian*, (Online) https://www.theguardian.com/film/2012/mar/08/the-raven-review

Chen, X. (2022). Retranslation as an intertextual space: Textual and paratextual analysis of two Chinese translations of E. B. White's The Trumpet of the Swan. *Translation Studies*, 15, 2, 173-187. Doi: 10.1080/14781700.2022.2032305

Denova, R. (2021, September 13). Cain & Abel. *World History Encyclopedia*, (Online) https://www.worldhistory.org/article/1831/cain--abel/

Derrida, J. (1977). *Of grammatology* (trans. Gayatri Chakravorty Spivak). Baltimore: The John Hopkins University Press.

Plessis, A. D. (2023, July 7). "The fall of the rebel angels" by Pieter Bruegel the elder – A look. *Art in Context*, (Online) https://artincontext.org/the-fall-of-the-rebel-angels-by-pieter-bruegel-the-elder/

Eby, D. (2023). Maggie Taylor: Making images that invite reverie. *Talent Development Resources*, (Online) https://talentdevelop.com/5445/maggie-taylor-on-making-images/

Eduljee, K. E. (2005). Zoroastrian heritage. *Heritage Institute*, (Online) http://www.heritageinstitute.com/zoroastrianism/haoma/index.htm

Eker, C. (2020, November 25). Culture & customs: The day of ashura and Noah's pudding. *Exploring The Turkish Kitchen*, (Online) https://exploringtheturkishkitchen.com/index.php/the-blog/49-religious-days-festivals-customs/86-the-day-of-ashura-and-noahs-pudding

Encyclopedia.com. Hugo, Adèle (1830–1915). *Encyclopedia.com*, (Online) https://www.encyclopedia.com/women/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/hugo-adele-1830-1915

Eren, A. (2005). ATEŞ GAZELİ 'Şeyh Gâlib'in bir gazelinin şerhi'. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6, 2, 97-103. https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunisosbil/issue/2816/37901

Foti, V. M. (2006, September). "Speak, you also": On Derrida's readings of Paul Celan. *Mosaic: An interdisciplinary Critical Journal*, 39, 3, 77-90.

Galatians 6:7-8. *Bible Gateway*, (Online) https://www.biblegateway.com/passage/?search=Galatians%206%3A7-8&version=NIV

Genesis 1:3. *Bible Gateway*, (Online) https://www.biblegateway.com/passage/?search=Genesis%201%3A3&version=NIV

Genette, G. (1980). *Narrative discourse: An essay in method* (trans. Jane E. Lewin). Ithaca: Cornell University Press.

Genette, G. (1997) *Palimpsests: Literature in the second degree* (trans. Channa Newman & Claude Doubinsky). Lincoln: The University of Nebraska Press.

Grutman, R. & Bolderen, T. V. (2014). Self-translation. In S. Bermann & C. Porter (Eds.), *A companion to translation studies* (pp. 323-332). Sussex, the UK: Wiley Blackwell.

Haberdar.com. (2013, May 12). Pelin Batu: Ateistim ama çoğu insandan dindarım. *Haberdar.com*, (Online) https://www.haberdar.com.tr/yasam/pelin-batu-ateistim-ama-cogu-insandan-dindarim-h20338.html

Hatim, Basil (1997). Intertextual intrusion: Towards a framework for harnessing the power of theabsent text in translation. In K. Simms, *Translating sensitive texts: Linguistic aspects* (pp. 29–46). Amsterdam: Rodopi B. V.

Hendrix, S. H. (2015). *Martin Luther: Visionary reformer*. New Haven: Yale University Press.

Hermans, Theo (2003). Translation, equivalence and intertextuality. *Wasafiri*,18, 40, 39-41.

Hokenson, J. W. & Munson, M. (2007). *The bilingual text: History and theory of literary self-translation*. Manchester, the UK: St. Jerome.

Huda. (2019, April 5). The Adhan: The Islamic call to prayer. *Learn Religions*, (Online) https://www.learnreligions.com/what-do-the-words-of-the-adhan-mean-in-english-2003812

Jacobs, A. X. (2014). The go-betweens: Leah Goldberg, Yehuda Amichai, and the figure of the poet-translator. In S. Bermann & C. Porter (Eds.), *A companion to translation studies* (pp. 479-491). Sussex, the UK: Wiley Blackwell.

Jarrar, O. (2013). The wise woman, or the lost princess: A double story: A critique of victorian parenting. *North Wind*, 32, 61-84. https://www.snc.edu/northwind/documents/By_genre_or_topic/Theology/The_Wise_Woman_or_The_Lost_Princess=A_Double_Story=A_Critique_of_Victorian_Parenting_-_Osama_Jarrar.pdf

Jordion, S. (2010, March 5). Guardian book club: Everything is illuminated by Jonathan Safran Foer. *The Guardian*, (Online) https://www.theguardian.com/books/booksblog/2010/mar/02/everything-is-illluminated-jonathan-safran-foer

KadriKarahan.net. (2010) Pelin Batu. *Kadrikarahan.net*, (Online) http://www.kadrikarahan.net/pelinbatu.htm

Kaźmierczak, M. (2019). Intertextuality as translation problem: Explicitness, recognisability and the case of "Literatures of Smaller Nations". *Russian Journal of Linguistics*, 23, 2, 362-382. Doi: 10.22363/2312-9182-2019-23-2-362-382.

Kristeva, J. (1984). *The Kristeva reader* (trans. Leon S. Roudiez, Sean Hand). Toril Moi, Ed.. New York: Columbia University Press.

Kristeva, J. (1998). Towards a semiology of paragrams. In Patrick ffrench and Roland-François Lack, *The tel quel reader* (pp. 25-49). London: Routledge.

Kur'an Ayetleri. Yusuf Ali (İngilizce) meali, Nahl Suresi. *Kur'an ayetleri*, (Online) https://www.kuranayetleri.net/nahl-suresi/yusuf-ali-meali

Kuzma, K. (2015). Melodies of town and city: Otar Iosseliani's pastorale (Pastorali, 1975). *eefb, East European Film Bulletin*, (Online) https://eefb.org/retrospectives/otar-iosselianis-pastorale-pastorali-1975/

Lawler, A. (2007, April). Raising Alexandria. *Smithsonian Magazine*, (Online) https://www.smithsonianmag.com/science-nature/raising-alexandria-151005550/

Live Japan. (2019, January 4). Ohaguro: The beauty of blackened teeth in old Japan. *Live Japan: Perfect Guide*, (Online) https://livejapan.com/en/article-a0001026/

Max-ernst.com. Oedipus Rex, 1922 - by Max Ernst. *Max-ernst.com*, (Online) https://www.max-ernst.com/oedipus-rex.jsp

Meisterdrucke. The tree of crows (The tree of crows) Caspar David Friedrich. *Meisterdrucke.uk*, (Online) https://www.meisterdrucke.uk/fine-art-prints/Caspar-David-Friedrich/78318/The-Tree-of-Crows.html#:~:text=The%20painting%20is%20reminiscent%20of,artists%20of%20the%20Romantic%20era.

Neubert, A. (1981). Translation, interpreting and text linguistics. *Studia Linguistica: A Journal of General Linguistics*, 35, 1-2, 130-145.

Parajanov-Vartanov Institute. The demon, *Parajanov-Vartanov Institute*, (Online) https://parajanov.com/demon/

Paulklee.net. Insula Dulcamara, 1938 by Paul Klee. *Paulklee.net* (Online) https://www.paulklee.net/insula-dulcamara.jsp

Poe, E. A. (1850). A dream within a dream. *Poetry Foundation*, (Online) https://www.poetryfoundation.org/poems/52829/a-dream-within-a-dream

Poetry Nook. The bird may die. *Poetry Nook*, (Online) https://www.poetrynook.com/poem/bird-may-die

Saussure, F. (1959). *Course in general linguistics* (trans. Wade Baskin). Charles Bally, Albert Sechehaye (Eds.). New York: Philosophical Library.

Schäffner, C. (2012). Intercultural intertextuality as a translation phenomenon, *Perspectives: Studies in Translatology*, 20, 3, 345-364. Doi: 10.1080/0907676X.2012.702402

Stein, G. (1913). Sacred Emily. *Oatridge*, (Online) https://www.oatridge.co.uk/poems/g/gertrude-stein-sacred-emily.php

Theoi.com. Hecate. *Theoi.com*, (Online) https://www.theoi.com/Khthonios/Hekate.html

Trzaskoma, S. M., Smith, R. S., Brunet, S. (Ed.). (2016). *Anthology of classical myth: Primary sources in translation*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.

Uffizi Gallery. Francesco de' Rossi. Artemisia mourning mausolus. *Virtual Uffizi Gallery*, (Online) https://www.virtualuffizi.com/artemisia-mourning-mausolus.html

Urquhart, A. (2012). The evolution of Principia Mathematica: Bertrand Russell's manuscripts and notes for the second edition. *Notre Dame Philosophical Reviews*, (Online) https://ndpr.nd.edu/reviews/the-evolution-of-principia-mathematica-bertrand-russell-s-manuscripts-and-notes-for-the-second-edition/

Venuti, L. (2009). Translation, intertextuality, interpretation. *Romance Studies* 27, 3, 157–173.

Witt, S. (2016). Translation and intertextuality in the Soviet-Russian context: The case of Georgy Shengeli's "Don Juan". *The Slavic and East European Journal*, 60, 1, 22-48.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SEFAD, 2024; (51): 19-28
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: 10.21497/sefad.1343403
Araştırma Makalesi / Research Article

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Biçimsözdizim-Sesbilim Arakesitinde Dolaysız Gönderim Yaklaşımı

Göktuğ Börtlü[*]

[*] *Arş. Gör.* | *Res. Asst.*

Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü | *Selçuk University, Faculty of Letters, Department of English Language and Literature*

goktug.bortlu@selcuk.edu.tr
Konya / TÜRKİYE

Gönderim / Received:
15.08.2023
Kabul / Accepted:
20.03.2024
Alan Editörü / Field Editor:
Gülsüm Kırbaş

Öz

Biçimsözdizim ve sesbilimin kurduğu iletişimle ilgili günümüze kadar birçok kuram ortaya atılmıştır. Bütün arakesit kuramları arasında günümüze kadar egemenliğini koruyan Bürünsel Sesbilim, sesbilimsel olarak anlamlı olmayan sesbilimsel sözcük, sesbilimsel öbek, ezgi öbeği vb. kurucuların, gereksinim duyulmasa da çevrilmesini savunmaktadır. Buradaki ilk temel sorun, "yalnızca sesbilimsel sözcüğün içerisinde" gibi kurallar ya da kısıtlamalar olmadan bu kurucuların sesbilim üzerinde hiçbir etkisinin olmamasıdır. Yalnızca sesbilimsel olarak anlamlı olan biçimsözdizimsel bilgi arakesitin çıktısı olabilmektedir. Ayrıca bu kurucular, sesbilim modülünde bulunmayan ayırıcı imlerdir. Arakesitin çıktısı, sesbilimin sözvarlığı olan birimler olmalıdır. Dolaysız Arakesit, Bürünsel Sesbilimin tersine, başka sesbilim kuramlarıyla birlikte çalışabilecek bir yaklaşımdır. Başka yaklaşımlarda SPE tarzı ayırıcı imler (# ve +) ya da Bürünsel Aşamalanma ulamları (ω, Φ ve ι) kullanılırken Dolaysız Arakesitte ayırıcı imler bulunmamaktadır. Dolaysız Arakesite göre, hangi sesbilim kuramı olursa olsun o sesbilim kuramının sesbilimsel sözvarlığı, biçimsözdizimsel bilgiyi taşımaktadır. Seçilen sesbilim kuramına bağlı olarak bu taşıyıcılar çatısal alan, mora ya da ZÜ olabilir.

Anahtar Kelimeler: Biçimsözdizim-sesbilim arakesiti, Dolaysız Arakesit, kuramsal sesbilim, Bürünsel Sesbilim, ZÜZÜ Sesbilim.

The Direct Reference Approach in the Morphosyntax-Phonology Interface

Abstract

Many theories have been put forward so far about the communication between morphosyntax and phonology. Among all the interface theories, Prosodic Phonology has maintained its dominance to date and advocates the translation of the phonologically meaningless constituents such as phonological words, phonological phrases, intonational phrases, etc. even if they are irrelevant. The first major problem here is that without rules or constraints such as "within the phonological word only", these constituents have no impact on phonology. Only phonologically meaningful morphosyntactic information may be the output of the interface. Additionally, these constituents are diacritics that are not available in the phonology module. The output of the interface should be units that belong to phonological vocabulary. In contrast to Prosodic Phonology, Direct Interface is an approach that can work in conjunction with other phonological theories. While other approaches use SPE-style diacritics (# and +) or the Prosodic Hierarchy categories (ω, Φ, and ι), diacritics do not exist in Direct Interface. According to Direct Interface, in any phonological theory, morphosyntactic information should be carried by the phonological vocabulary belonging to that phonological theory. These carriers may be x-slots, morae or CVs depending on the chosen phonological theory.

Keywords: Morphosyntax-phonology interface, Direct Interface, theoretical phonology, Prosodic Phonology, CVCV Phonology.

GİRİŞ

Bürünsel Sesbilim (Prosodic Phonology), sesbilimle bağıntılı biçimsözdizimsel yapıyı, Bürünsel Aşamalanma (Prosodic Hierarchy) adı verilen sesbilimsel, aşamalı bir yapıya dönüştürmektedir. Sesbilim dışı bilgiden söz etmek için kullanılan bir kuramdır. Bürünsel Sesbilimin başlangıcının Liberman (1975) ile Liberman ve Prince'e (1977) dayandığı öne sürülebilir. Bu çalışmalarda temel sav, parçaların, seslem, ayak ve sözcüklerin oluşturduğu çok katmanlı bir yapı tarafından başatlanmasıdır. Bu düşünceden hareketle Selkirk, Bürünsel Sesbilimin ilk modelini geliştirmiştir ve sözü edilen çok katmanlı özerkparçasal yapıyı sesbilim ile daha üst modüllerin arakesiti için kullanmıştır.

(1) Selkirk'e göre Bürünsel Aşamalanma

sesbilimsel sözce (U)
|
ezgi öbeği (ι)
|
sesbilimsel öbek (Φ)
|
sesbilimsel sözcük (ω)
|
ayak (Σ)
|
seslem (σ)

Selkirk (1978, 1980a, 1980b, 1981a, 1981b) ilk çalışmalarında (1)'de gösterilen altı katmanlı Bürünsel Aşamalanmayı ortaya koymuştur. Bürünsel Aşamalanmayı oluşturan ulamlar seslem, ayak, sesbilimsel sözcük, sesbilimsel öbek, ezgi öbeği ve sesbilimsel sözceden oluşmaktadır. Sesbilimsel sözcük yerine bürünsel sözcük de denilebilmektedir. (1)'deki aşamalanmada, seslemin altına mora (μ) ve sesbilimsel sözcük ile sesbilimsel öbek arasına biçimce kümesi (clitic group) eklenebilmektedir (Hayes, 1989). Nespor ve Vogel (1979, 1982, 1983, 1986) ise Yunanca ve İtalyanca üzerinden Bürünsel Aşamalanmaya katkıda bulunmuşlar ve 1986'daki *Prosodic Phonology* kitabıyla da Bürünsel Sesbilimin yapı taşını oluşturmuşlardır.

Daha üst modüllerin sesbilim üzerindeki etkisi sınırlar (boundaries) yoluyla betimlenmektedir. Sınırları alanlardan (domains) ayıran en önemli özellik sınırların yerel olmalarıdır. Bir başka deyişle, çizgisel bir dizilişte bulunan sınırlar, iki bitişik biçimbirim arasındaki ilişkiyi tanımlamakta ve yalnızca bitişik nesneleri etkilemektedir. Çizgisel dizilişteki bir öge bir alana aittir ve bir sınıra ait olması olası değildir. Alanlar çizgisel dizilişteki ögelerin arasına yerleşememekte ve kesişememektedir. Hem sınırlar hem de alanlar, soyut simgelerle betimlenmeleri gerektiğinden ayırıcı im (diacritic) özelliği taşımaktadır. Aralarındaki temel farklılık sınırların yerel olması, alanların ise yerel olmamasından kaynaklanmaktadır.

1970'lerin başından bu yana biçimsözdizimsel yapının sesbilim üzerindeki etkisi konusunda çalışan Selkirk (1984), sesbilimin özerkparçasal (autosegmental) duruma gelmesiyle birlikte biçimsözdizim-sesbilim arakesitinin de özerkparçasallaşması gerektiğini savunmuştur. Sesbilimsel gösterimin aşamalı olmasının biçimsözdizim ve sesbilim arakesitine de yansıtılması gerektiğini belirten Selkirk, parçasal sınırların sesbilim kuramında herhangi bir yerinin bulunmadığı kanısındadır. Nespor ve Vogel (1986) de SPE (The Sound Pattern of English) tarzı sınırlar yerine alanlar kullanılması gerektiğini düşünmüşler ve savundukları kuramın bir "alanlar kuramı" olduğunu belirtmişlerdir. Alanların varlığına kanıt olarak konuşmanın müzikal, ritim ve vurgu özelliklerini sunan Selkirk (1980a), bu özelliklerin sınırlar tarafından taşınmasının olası olmadığını ortaya koymuştur. Dolayısıyla alanlar

aracılığıyla, konuşmanın müzikal, ritim ve vurgu özellikleri taşınabilmektedir ancak sınırların tek işlevi yalnızca gösterimsel araçları çoğaltmaktır. Ancak, bürünsel alanlar sesbilim dışı olguları açıklamak için kullanılırken vurgu, sesbilim dışı değil, tam tersine sesbilimsel bir olgudur. Seslem gibi ayak da sesbilimsel olmasına karşın Bürünsel Aşamalanmada yer almaktadır. Biçimsözdizim-sesbilim arakesiti olmasa da ayak varlığını sürdürebilmektedir. Bu bağlamda hem sesbilimsel hem de sesbilim dışı olan farklı biçimdeki birimleri aynı çatı altında toplayan Bürünsel Aşamalanma belirsiz bir görünüm çizmektedir.

Ek olarak, sınırlara karşı savlardan biri de sınırların ayırıcı im özelliği taşımasıdır (Booij, 1983; Rotenberg, 1978; Selkirk, 1980a, 1986; Szpyra, 1989). Bu anlamda sesbilimin yalnızca sesbilimsel nesneleri yorumlayabileceği düşüncesi öne çıkmıştır. SPE tarzı sınırlar (#, + vb.), doğal dillerin üretebileceğinin çok dışında kuralların ortaya çıkmasının önünü açmaktadır. Sınırlar ayırıcı imlerdir ve ayırıcı imler dilbilimsel olmayan soyut simgelerdir. Bu düşünceler temelde doğru yaklaşımlar olsalar da bu sonuca varmak için sınırlar yerine alanların savunulması haklı bir gerekçe olarak görünmemektedir çünkü sınırlar gibi alanlar da ayırıcı im özelliği taşımaktadır.

Dolaylı Gönderim

Bürünsel Sesbilim ya da Dolaylı Gönderim, sesbilimin biçimsözdizimsel yapıya erişemediğini savunmaktadır. Daha üst düzlemdeki ulamlara sesbilimsel işlemler tarafından doğrudan gönderim yapılamamaktadır. Sesbilimin biçimsözdizimsel ulamlara doğrudan erişimi olmadığından, biçimsözdizimsel bilginin, sesbilimin erişebileceği birimlere çevrilmesi gerekmektedir. Sözü edilen çeviri, döşeme kuralları (mapping rules) tarafından gerçekleştirilmektedir. Döşeme kurallarının girdisi, biçimsözdizimin çıktısı olan biçimsözdizimsel yapıdır. Ardından döşeme kuralları, sesbilimin içerisinde bulunan aşamalı yapıya sahip Bürünsel Sesbilimi oluşturmaktadır. Biçimsözdizimsel yapının gösterimi olan Bürünsel Sesbilime ancak o zaman sesbilim tarafından erişilebilmektedir. Dolaylı Gönderimde amaçlanan da budur: biçimsözdizimsel bilgiye göre çalışan sesbilimsel kurallar biçimsözdizime doğrudan gönderimde bulunmamakta, biçimsözdizimsel bilginin çevirisine ya da gösterimine gönderimde bulunmaktadırlar.

Döşeme kuralları, biçimsözdizimin çıktısı ve Scheer'ın (2008) Kara Kutu (Black Box) adını verdiği bir aygıt aracılığıyla Bürünsel Aşamalanmayı ortaya çıkarmaktadır. Bürünsel Sesbilime göre, biçimsözdizimsel ve sesbilimsel alanlar her zaman eşleşmeyebilmektedirler, diğer bir deyişle eşbiçimli (isomorphic) olmayabilmektedirler. Döşeme kuralları, eşbiçimsizlik (non-isomorphism) gereği biçimsözdizimsel bilgiyi yeniden düzenlemektedir. Scheer, bu yeniden düzenleme aygıtını gizemli yapısından ötürü Kara Kutu olarak nitelendirmektedir.

Bürünsel Sesbilimde sınırlar ayırıcı imler olarak görülmektedirler, dolayısıyla soyut oldukları vurgulanmaktadır. Ancak sesbilimsel kuralların gönderimde bulunduğu biçimsözdizimsel bilgiyi yinelemek için var olan Bürünsel Aşamalanma ulamları (ω, Φ, ι vb.), tıpkı # ve + gibi, birer ayırıcı imdir. Sesbilim modülünün içerisinde bulunduğu varsayılan Bürünsel Aşamalanmanın sesbilim dışı bilgiyi yansıtması da bir çelişki olarak görünmektedir. Sesbilim yalnızca sesbilimsel nesneleri yorumlayabildiğinden Bürünsel Aşamalanma ulamları ya da sınırlar sesbilim modülü içerisinde yer almamalıdır.

Diğer taraftan, Dolaylı Gönderimin sağlanması adına Bürünsel Aşamalanma ulamları gereklidir. Nespor ve Vogel'e (1986, s. 3) göre, ω gerçek bir sesbilimsel nesne iken # ve + soyut ayırıcı imler olarak nitelendirilmiştir. Tıpkı sözdizimin yalnızca sözdizimsel nesnelere gönderim yapabildiği gibi, sesbilim de yalnızca sesbilimsel nesnelere gönderim yapabilmektedir. Dolayısıyla ayırıcı im oldukları ve sesbilimsel nesneler olmadıkları kabul edilen # ve + gibi, aynı biçimde ω, Φ ve ι de ayırıcı imlerdir ve sesbilimsel nesneler değillerdir.

Özetle, Bürünsel Aşamalanma ulamlarına ait ayırıcı imler (ω, Φ, ι vb.) ile SPE tarzı ayırıcı imler (#, + vb.) arasındaki fark şudur: ω, Φ ve ι yerel olmayan, özerkparçasal birimler iken # ve + yerel, çizgisel birimlerdir. Bu bağlamda, 1980'lerden bu yana sesbilim modülü çizgisel bir yaklaşımdan özerkparçasal bir görünüme geçtiğinden aynı biçimde arakesitin de özerkparçasallaştırılması amaçlanmıştır. İleriki bölümlerde, arakesitin özerkparçasal olmasının gerekmediği, daha üst düzlemdeki biçimsözdizimsel bilginin Dolaysız Gönderim aracılığıyla ayırıcı imlere gereksinim duyulmadan da betimlenebileceği tartışılacaktır.

Dolaylı gönderimden çıkarılacak sonuçlar

Bürünsel Sesbilimin varlığının arkasındaki temel nedenlerden biri, biçimsözdizimsel bilgiyi sesbilimin içerisine uyarlamaktır. Bürünsel Sesbilim, sesbilim modülünde fazladan hesaplamaya (computation) ve fazladan yapıya yol açmaktadır. Biçimsözdizimsel bilgiye yapılan gönderimin neden doğrudan olmadığı, diğer bir deyişle neden dolaysız değil de dolaylı olması gerektiği sorusu yanıtsız kalmaktadır.

Biçimsözdizimsel yapı ile sesbilimsel kuralların gönderim yaptığı alanların birebir eşleşmemesi, eşbiçimsizlik savını ortaya çıkarmaktadır. Döşeme kurallarının, sözü edilen biçimsözdizimsel yapıyı sesbilimsel kurallara uygun bir biçime dönüştüren bir aygıt olduğu savunulmaktadır. Dolayısıyla döşeme kurallarının çıktısı, yani Bürünsel Aşamalanma ulamları, sesbilimsel kuralların gönderim yapabileceği ve biçimsözdizimsel bilgiyi taşıyan bir duruma gelmektedir. Sözü edilen eşbiçimsizliğe örnek olarak Nespor ve Vogel (1983, 1986) aşağıdaki tümceyi vermişlerdir:

(2) a. This is [the cat that caught [the rat that stole [the cheese]]]
b. [This is the cat] [that caught the rat] [that stole the cheese]

(2a)'da tümcenin sözdizimsel yapısı verilirken (2b)'de ise ezgisel yapısı gösterilmiştir. (2b)'deki ezgisel yapının (2a)'daki sözdizimsel yapıyla birebir örtüşmediği görülmektedir. Dolayısıyla ezgisel yapının doğrudan sözdizimsel bir çıktı olmadığı ve sözdizimin dışında bir arakesit tarafından oluşturulması gerektiği savunulmuştur. Sesbilimsel kuralların sınırlar yerine alanlara gönderim yaptığı kabul edildiğinde eşbiçimsizlik savı tutarlı görünmektedir. Ancak (2b), alanlar yerine sınırlarla değerlendirildiğinde eşbiçimsizlik düşüncesi ortadan kalkmaktadır. (2b)'deki ezgisel birimlerin, sözdizimin çıktısı olan Tümleyici Öbeklerinin (Complementizer Phrases) sesbilimsel çevirisi oldukları söylenebilir. Bu da sözdizimsel yapı ile ezgisel yapının birebir eşleştiklerini, diğer bir deyişle eşbiçimli olduklarını göstermektedir. Bu doğrultuda, alanlar yoluyla oluşturulan bütün biçimlerin sınırlarla da betimlenebildiği görülmektedir. Sesbilimsel kurallar alanlar yerine sınırlara gönderimde bulunduğunda Bürünsel Aşamalanmaya duyulan gereksinim ortadan kalkmaktadır.

Dolaylı Gönderimin doğası gereği sesbilim ve biçimsözdizim modüler bir yapıya sahiptir. Bürünsel Sesbilimde, sesbilim modülünün diğer modüllerle farklı sözvarlıklarına sahip olmasına örtük bir biçimde de olsa değinilmiştir (Nespor ve Vogel, 1986; Selkirk, 1984). Modüler bir dilbilgisi yapısında bir modül, diğer bir modülde gerçekleşeni çözümleyememektedir. Sözdizim ve sesbilimin iki ayrı modül olduğu, sesbilimsiz sözdizim (phonology-free syntax) ilkesinde betimlenmiştir (Zwicky ve Pullum, 1986a, 1986b). Örneğin, bir birimin genizsil ya da dudaksıl ile başlaması hiçbir sözdizimsel taşımayı tetikleyememektedir. Diğer bir deyişle, biçimbilimsel, sözdizimsel, hatta anlambilimsel hiçbir işlemin sesbilimsel bir koşullanması olamamaktadır. Bazı sesbilimsiz sözdizim yaklaşımlarında, ezgi (melody) ile bürünsel ve seslemsel özellikler arasında bir ayrım yapılmaktadır. Çatının (skeleton) altında yer alan ezginin biçimsözdizim üzerinde bir etkisi bulunmazken çatının üstündeki bürünsel ve seslemsel özellikler biçimsözdizimi etkileyebilmektedir. Ezginin yalnızca sözdizim değil, daha üstteki diğer modüller tarafından da görülemediği düşünülmektedir. Bu bağlamda, sesbilimin herhangi bir üst modülle olan ilişkisi, diğer modüllerin birbirleriyle olan ilişkileriyle karşılaştırıldığında daha farklı

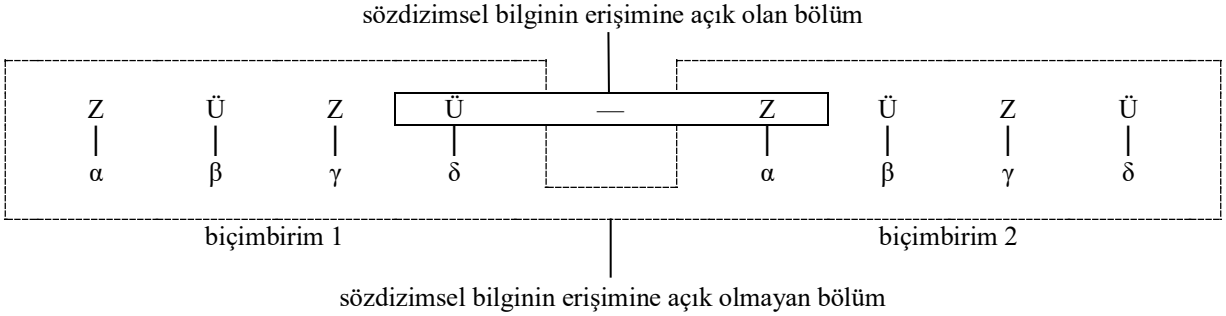
görünmektedir. Örnek vermek gerekirse kişi, sayı vb. ulamlar, biçimsözdizim tarafından işlemlendiği gibi anlambilim tarafından da işlemlenmektedir. Sesbilim için ise, tam tersine, kişi, sayı vb. ulamların anlaşılması olası değildir. Dolayısıyla, bir tarafta anlambilim ve biçimsözdizim, diğer tarafta da sesbilimin, birbirlerinin sözvarlıklarını çözümleyemedikleri sonucuna ulaşılabilir. Ancak, önceki bölümlerde belirtildiği üzere, sesbilim, sözdizimle bir biçimde iletişim içerisindedir ve bu iletişim için kesinlikle bir arakesit gereklidir. Bir arakesit olmadan sesbilim, sözdizimin sözvarlığını çözümleyememektedir.

Bürünsel Sesbilim, arakesit mimarisini sesbilimde ya da biçimsözdizimde konumlandırmayarak doğru bir çıkarımda bulunmuştur. Ancak eşbiçimsizlik savı ve ayırıcı im özelliği, Bürünsel Sesbilimi güçsüzleştiren etmenlerden olmuştur. Daha üst düzlemdeki biçimsözdizimsel bilgi, yerel olmayan alanlar yerine, biçimbirimler arasındaki yerel sınırlar aracılığıyla eşbiçimlilik tabanında aktarılabilmektedir. Bunun yanında SPE tarzı # ve + gibi ayırıcı imler yerine, biçimsözdizimsel bilgiyi ω, Φ ve ι gibi başka ayırıcı imlere aktarmak Bürünsel Sesbilime bir üstünlük sağlamamaktadır. Son olarak, Bürünsel Sesbilimde örtük bir biçimde değinilen modülerlik kavramı, ileriki bölümde savunulacak olan Dolaysız Arakesit yaklaşımının temel yapı taşı niteliğindedir.

Dolaysız Arakesit

Alanlar, ω, Φ ve ι gibi ayırıcı imler ya da sesbilimsel hesaplamanın sonucu olabilmektedirler. Diğer yandan sınırlar, biçimsözdizimsel bir bilgi söz konusu olmadığında bile sesbilimde bulunan nesneler olurlarsa o zaman ayırıcı im olmaktan kurtulabilirler. Dolaysız Arakesitte sözü edilen sınırlar, SPE tarzı # ve + gibi ayırıcı imler değil, sesbilimsel nesne olan sınırlardır. Önceki bölümlerde değinildiği üzere, çatının altında bulunan ezginin, arakesitin bir çıktısı olması olası değildir. Bu durumda yalnızca çatıda ya da çatının üstünde bulunan birimlerin arakesitin çıktıları olabileceği sonucuna varılmaktadır. Dolayısıyla, biçimsözdizimsel yapının betimlenebileceği tek konum seslem boşluğudur. Diğer bir deyişle arakesitin çıktıları, çizgisel dizilişteki biçimbirimlerin aralarında konumlanabilmektedirler. Sözdizimsel bilginin etkileyebileceği ve etkileyemeyeceği bölümler ZÜZÜ Sesbilim (ya da Katı ZÜ) (Scheer, 2004, 2012; Scheer ve Ziková, 2010) çerçevesinde (3)'te gösterilmiştir (Z herhangi bir ünsüzü, Ü ise herhangi bir ünlüyü betimlemektedir). Çatı barındıran yaklaşımlarda, sözdizimsel bilginin etki edemeyeceği bölümde çatı da bulunmaktadır. Katı ZÜ yaklaşımında çatının çoğu durumda artıklık (redundancy) oluşturduğu düşünüldüğünden (3)'teki gösterimde çatı bulunmamaktadır ancak alanyazında bazı çözümlemelerde çatıya gereksinim duyulduğu görülmektedir (Scheer ve Börtlü, 2024).

(3) Sözdizimsel bilginin etkileyebileceği ve etkileyemeyeceği bölümler



Dolaysız Arakesit, bir sesbilim kuramı değil, bir arakesit kuramıdır. Dolaysız Arakesitin bir etkisi, sesbilim kuramlarının arakesitteki davranışları bağlamında değerlendirilmesini sağlamasıdır. Başka arakesit kuramları, sesbilim kuramlarına göre değişiklik göstermeyen tek bir arakesit gösterimi sunarken Dolaysız Arakesit, farklı sesbilim kuramlarının arakesitle ilgili çıkarımlarda bulunmasına olanak sağlamaktadır. Diğer bir deyişle, arakesit gösterimine ait # ve + ya da ω, Φ ve ι gibi ayırıcı imler,

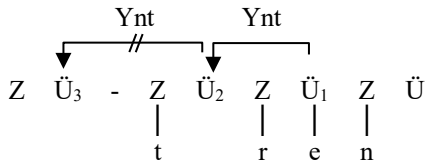
hangi sesbilim kuramı olursa olsun değişiklik göstermemektedir. (3)'te ZÜZÜ Sesbilime göre Dolaysız Arakesitin gösterimi sunulmuştur ancak farklı sesbilim kuramları arakesit için farklı öngörülere sahip olabilir. Bu bağlamda Dolaysız Arakesit, tek bir arakesit sözvarlığı sunmak yerine bütün sesbilim kuramlarıyla birlikte çalışabilmeyi amaçlamaktadır.

ve + ya da ω, Φ ve ι yerine, ayırıcı im olmayan, sesbilimsel olarak anlamlı birimler biçimsözdizimsel bilgiyi taşımalıdır. Sesbilimsel olarak anlamlı birimler ile ayırıcı imler arasındaki fark Türkçe üzerinden önce SPE tarzı bir kuralla, ardından ZÜZÜ Kuramı çerçevesinde örneklendirilecektir. (4)'te ayırıcı imleri sınır olarak kullanan iki kural da eşit derecede doğaldır.

(4) a. Ü → Ø / #Z ___ ZÜ
b. Ø → Ü / #Z ___ ZÜ

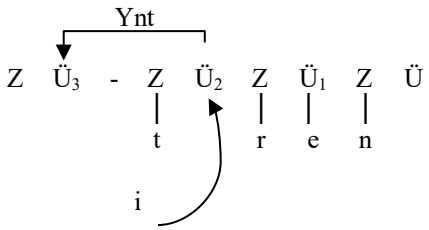
(4a)'daki kuralda, bir ünlünün sözcük başı konumunda iki ünsüz arasında silindiği belirtilmektedir. (4b)'de ise aynı durumda bir içtüreme (epenthesis) gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Türkçedeki ödünç sözcüklerde sözcük başındaki bir ünlü hiçbir zaman silinmezken sözcük başında iki ünsüz arasında içtüreme görülmektedir (örn. p[u]rotein, t[i]ren, p[i]sikolog, p[i]lan vb.). Dolayısıyla (4a) tamamıyla yanlış bir çıkarım yapmaktayken (4b) Türkçede var olan sesbilimsel bir olguyu betimlemektedir. Ancak buradaki sorun, ayırıcı imleri sınır olarak kullanan bu kuralların eşit derecede doğal ve olası olmalarıdır. Diğer bir deyişle, (4a) ve (4b) arasında herhangi bir ayrım yapmayan kuramlar sorunlu görünmektedir. Bunun nedeni sözcük başını betimlemek için # kullanılmasıdır. İki kural arasında sesbilim dışı bilgi yönünden bir ayrım yapmak için sesbilimsel nesneler kullanılmalıdır. Bunun örneği (5)'te verilmiştir.

(5)



(5)'te en solda bulunan ve tamamıyla sesbilimsel bir nesne olan ZÜ3, sesbilimde sözcük başını nitelendirmektedir. Ü1, boş çekirdek olan Ü2'yi yönetmektedir. Dolayısıyla yönetilen ve boş kalan Ü2, Ü3'ü yönetememektedir. Ancak Ü3'ün boş çekirdek olarak kalabilmesi için Ü2 tarafından yönetilmesi gerekmektedir. Ü2 ise boş bir çekirdek olduğundan Ü3'ü yönetmesi olası değildir. Bu nedenle yüzeye *[tren] olarak çıkması olanaksızdır. Arka arkaya iki boş çekirdeğin bulunmasını engellemek için (6)'da gösterildiği gibi Ü2'ye bir ünlü eklenmektedir.

(6)



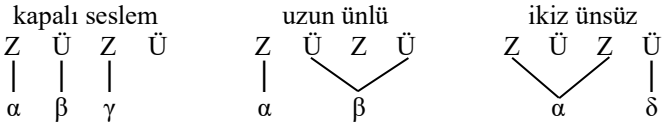
Böylece Ü2, Ü3'ü yönetebilmektedir, bu da Ü3'ün boş çekirdek olarak kalmasını sağlamaktadır. Ü2'nin dolmasıyla birlikte yüzeye [tiren] çıkmaktadır (ayrıntılı bir çözümleme için bkz. Baturay, 2012). Dolayısıyla iki boş çekirdeğin arka arkaya gelmesi engellenmiş olmaktadır. (5)'te gösterildiği üzere, (4a)'daki kural, sözcük başında iki boş çekirdek arka arkaya geldiğinden olanaksızdır. (6)'da ise (4b)'deki kuralın altında yatan neden ortaya konmuştur. Hem (5) hem de (6)'da örneklendirilen en soldaki boş ZÜ'nün, biçimsözdizimsel bilgi olan sözcük başını nitelendirmek için son derece uygun olduğu görülmektedir. Ayırıcı imlerle birlikte soyut etkilere sahip olan sözcük başı konumu, aslında

dünya dillerinde tutarlı ve öngörülebilir etkilere sahiptir (Scheer, 2009a, 2009b; Ségéral ve Scheer, 2008). Bunlardan biri, yukarıda da örneklendirildiği üzere sözcüğün ilk ünlüsünün silinmesi olgusunu kapsamaktadır. Türkçe gibi bazı dillerde bir sözcüğün ilk ünlüsü silinememektedir. Bazı dillerde de sözcüğün ilk ünlüsü, sözcüğün ilk ünlüsü olmayan ünlülerle aynı biçimde davranmaktadır. Sözcük başındaki ünlülerin silindiği ancak sözcük başında olmayan ünlülerin silinmediği hiçbir dil bulunmamaktadır. İkincisi, bazı dillerde sözcük başı kümesi yalnızca #TR olabilmektedir (T herhangi bir tıkanmalıyı (obstruent), R ise herhangi bir titreşimliyi (sonorant) göstermektedir). Ancak yalnızca #RT ile başlayan hiçbir dil bulunmamaktadır. Ek olarak sözcük başı ünsüzleri tüm dillerde ya çok güçlüdür ya da diğer ünsüzlerle farklı bir davranışları yoktur. Sözcük başı ünsüzleri hiçbir dilde güçsüz değildir. Buradan çıkarılacak sonuç, sözcük başının etkileri soyut değildir, tam tersine sözcük başı tüm dünya dillerinde tutarlı bir görünüm sergilemektedir.

Züzü ve Dolaysız Arakesit

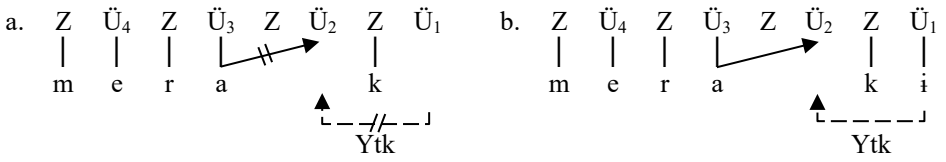
Bu bölümde ZÜZÜ Sesbilimin Dolaysız Arakesit içerisinde nasıl uygulanabileceği tartışılacaktır. ZÜZÜ Sesbilimin temellerinin dayandığı yaklaşım Yönetim Sesbilimidir (Harris, 1994; Kaye et al., 1990). Aşamalı bir seslemsel yapı yerine çizgisel birimlerin arasındaki yanal ilişkiler, gerçekleşen etkilere neden olmaktadır. Dolayısıyla tüm seslem yapısı, dallanan çekirdeklerin, dallanan önseslerin, sonseslerin ve uyakların bulunmadığı bir diziye dönüşmektedir (Cyran, 2003; Lowenstamm, 1996; Scheer, 2004; Scheer ve Szigetvári, 2005; Szigetvári, 1999). En küçük seslem yapısı, bir önses ve ardından gelen bir çekirdekten oluşmaktadır. Bazı temel yapılar ZÜZÜ Sesbilim tabanında (7)'de gösterilmiştir.

(7)



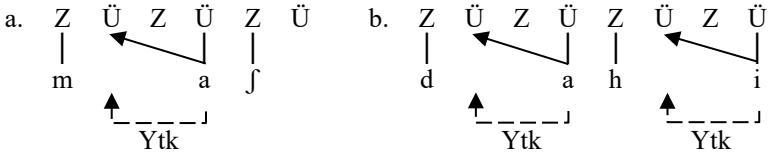
(7)'de gösterildiği üzere kurucular herhangi bir aşamalı yapı içerisinde değil, çizgisel bir diziliş içerisindedirler. Kurucular arasındaki ilişkiler de yönetim (government) ve yetkilendirme (licensing) ile belirlenmektedir. Sözü edilen yanal güçlerin (yönetim ve yetkilendirme) etkilerinin bir örneği, dillerarası ötümsüzleşme geçirdiği bilinen sonsesler üzerinden verilebilir. ZÜZÜ Sesbilimde bir sonses, ardından boş çekirdeğin geldiği bir önses olarak tanımlanmaktadır. Bu boş çekirdeğin boş kalabilmesi için yönetilmesi gerektiğinden solundaki sonses de güçsüz bir konuma gelmektedir. Ancak geleneksel yaklaşımlarda sonses ___ {#, C} olarak betimlenirken sonsesin güçsüz olması için hiçbir açıklama bulunmamaktadır. ZÜZÜ Sesbilimde boş çekirdek yönetildiği için yetkilendirme yapamamaktadır ve bu yüzden sonses güçsüzleşmektedir. Dolayısıyla yönetimin güçsüzleştirici, yetkilendirmenin ise güçlendirici bir etkisi bulunmaktadır. Yönetimin güçsüzleştirici etkisi, sonses olgusunda açıkça gözlemlenirken yetkilendirmenin destekleyici davranışına da, Türkçedeki Arapça ya da Farsça kökenli sözcüklerde değişkenlik gösteren uzun ünlüler üzerinden bir örnek verilebilir (Börtlü, 2024b). ZÜZÜ'de uzun ünlüler, biri baş (head), diğeri tümleç (complement) olmak üzere iki çekirdeğe bağlıdır. Baş, yetkilendirilen tümlece yayılarak (spreading) uzun ünlüyü oluşturmaktadır. Yetkilendirmenin etkisini göstermek amacıyla Türkçedeki Arapça kökenli *merak* sözcüğünde yayılma sonucuyla gerçekleşen uzun ünlü örneği (8)'de verilmiştir.

(8)



(8a)'da en sağdaki boş çekirdeğin ($Ü_1$) bir önceki çekirdeği ($Ü_2$) yetkilendirmesi olası değildir. Bu nedenle $Ü_3$, $Ü_2$'ye yayılamamaktadır. Sonuç olarak kapalı seslem içerisinde kısa ünlü yüzeye çıkmaktadır: [merak]. (8b)'de ise dolu olan $Ü_1$, $Ü_2$'yi yetkilendirmektedir ve böylece $Ü_3$, $Ü_2$'ye yayılabilmektedir. Dolayısıyla açık seslem içerisinde uzun ünlü görünmektedir: [meraːkɨ]. Ek olarak Türkçedeki bazı Arapça ya da Farsça kökenli sözcüklerde açık ya da kapalı seslemde olması fark etmeksizin uzun olan ünlüler de bulunmaktadır (Börtlü, 2024a). (9)'da hem açık hem de kapalı seslemdeki uzun ünlüler örneklendirilmiştir

(9)



(9a)'da kapalı seslem içinde ünlünün uzun olması kendini yetkilendirmesiyle olasıdır: [maːʃ]. Bu durum her konumda uzun olarak yüzeye çıkan ünlüler için geçerlidir. (9b)'de ise iki açık seslem bulunmaktadır ve ikisinde de ünlüler uzundur: [daːhiː]. Benzer biçimde buradaki iki ünlü de solundaki çekirdeği yetkilendirmektedir. Böylece baş çekirdek, bir solundaki boş çekirdeğe yayılabilmektedir.

SONUÇ

Bürünsel Sesbilim üzerinden incelenen dolaylı arakesit yaklaşımına karşılık farklı bir seçenek olarak Dolaysız Arakesit kuramı savunulmuştur. Bürünsel Aşamalanmanın sesbilimsel nesneler olmayan ayırıcı imlerden oluştuğu gösterilmiştir. Ayrıca SPE tarzı # ve + gibi ayırıcı imler, tamamıyla soyut olduklarından, dillerarası sözcük başında görülen tutarlı etkileri açıklayamamaktadırlar. Ancak sözcük başı konumunun etkileri, Dolaysız Arakesit kuramında ve ZÜZÜ Sesbilim yaklaşımı çerçevesinde yönetim adı verilen yanal güç yoluyla açıklanabilmektedir. Ayırıcı im sorununa ek olarak, arakesitin çıktısının özerkparçasal alanlar yerine yerel sınırlar olduğu savunulmuştur. Sözlüksel kütüklerin (lexical entries) oluşturduğu dizi, sesbilim modülünde çizgisel bir dizilişe sahiptir. Bu sözlüksel kütükler yalnızca biçimbirimlerden oluşmaktadır. Dolaysız Arakesitte, tıpkı biçimbirimsel bilgi gibi sınır bilgisinin de çizgisel olduğu varsayımlanmaktadır. (3)'te örneklendirildiği gibi, sesbilimde biçimbirim dışı bilgiyi gösterimleyen nesnelerin hem sağında hem de solunda biçimbirimler vardır. Sözdizimsel bilginin erişimine açık olan bölüm biçimbirim aralarıdır.

Dolaysız Arakesitin mimarisi incelendiğinde, dilin modülerliği temel alınarak sesbilim ve biçimsözdizimin farklı modüller olduğu ve kendi modüllerine ait sözvarlıkları olduğu görülmektedir. Farklı sözvarlıklarına sahip olan modüllerin birbirleriyle iletişime geçebilmeleri için bir çeviri süreci olması gerekmektedir. Bu çevirinin çıktısı biçimsözdizimsel bilginin taşıyıcılarıdır. Bu bağlamda yalnızca sesbilimsel olarak anlamlı olan biçimsözdizimsel bilgi çevrilmektedir. Sesbilimde hiçbir etkisi olmayan biçimsözdizimsel bilgi çevrilmemektedir. Tam tersine bu çevirinin çıktısı, biçimsözdizimsel bilgiden söz edilmediği durumlarda da sesbilim modülünün kullandığı sözvarlığının (ZÜ gibi) bir parçasıdır. Biçimsözdizimsel bilginin taşıyıcısı, özerkparçasal alanlar ya da ayırıcı imler değil, seslem boşluğudur.

SUMMARY

Prosodic Phonology has remained as one of the most influential interface theories since the 1980s. While SPE-type diacritics (#, +) are frowned upon today, prosodic constituents (ω, Φ, ι) are mostly unchallenged. However, prosodic constituents are as arbitrary as SPE-type diacritics and should be abandoned. As phonology and morphosyntax are distinct modules, they have distinct domain-specific vocabularies. These modules require translation to communicate with each other. The output of

translation may only be phonologically relevant morphosyntactic information. Therefore, phonologically irrelevant morphosyntactic information is not translated. The output of translation is domain-specific and can be parsed by phonology. Being completely arbitrary due to their diacritic nature, hash marks and the Prosodic Hierarchy are not considered as candidates for the output of translation. Carriers of phonologically relevant morphosyntactic information are inserted linearly and locally at morpheme breaks, which means that non-morphemic information in phonology has morphemes on its right and left. The output of translation should be one which exists in phonology even when there is no interface at play. In CVCV Phonology, the boundary information is done by the insertion of a CV unit, which is a truly phonological object that already exists in the theory without any interface. This is utterly different from SPE-type diacritics (#, +) and prosodic constituents (ω, Φ, ι) since they are phonologically meaningless and have no place in the theory in the absence of any interface.

Makale Bilgileri		**Article Information**	
Etik Kurul Kararı:	Etik Kurul Kararından muaftır.	***Ethics Committee Approval:***	Exempt from the Ethics Committee Decision.
Katılımcı Rızası:	Katılımcı yoktur.	***Informed Consent:***	No participants.
Mali Destek:	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.	***Financial Support:***	No financial support was received from any institution or project for the study.
Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	***Conflict of Interest:***	There is no conflict of interest between individuals and institutions in the study.
Telif Hakları:	Telif hakkına sebep olacak hiçbir materyal kullanılmamıştır.	***Copyrights:***	No copyrighted material has been used.

KAYNAKÇA

Baturay, S. (2012). Loan word adaptation and vowel harmony in Turkish: A Government Phonology account. *Proceedings of ConSOLE XX*, 2012, 1-22.

Börtlü, G. (2024a). *Ünlülerde yetkilendirmeye bağlı uzunluk: Türkçe üzerinden bir açıklama* [Bildiri sunumu]. 37. Ulusal Dilbilim Kurultayı, Kocaeli, Türkiye.

Börtlü, G. (2024b). *ZÜZÜ ve kapalı seslem kısalması* [Bildiri sunumu]. 17. Dilbilim Öğrenci Konferansı, Ankara, Türkiye.

Booij, G. (1983). Principles and parameters in prosodic phonology. *Linguistics*, *21*, 249–280.

Cyran, E. (2003). *Complexity scales and licensing strength in phonology.* KUL.

Harris, J. (1994). *English sound structure*. Blackwell.

Hayes, B. (1989). The prosodic hierarchy in meter. P. Kiparsky ve G. Youmans (Yay. haz.), *Rhythm and meter* içinde (ss. 201–260). Academic Press.

Kaye, J., Lowenstamm, J. ve Vergnaud, J.-R. (1990). Constituent structure and government in phonology. *Phonology*, *7*, 193–231.

Liberman, M. (1975). *The intonational system of English* [Doktora tezi]. MIT.

Liberman, M. ve Prince, A. (1977). On stress and linguistic rhythm. *Linguistic Inquiry*, *8*, 249–336.

Lowenstamm, J. (1996). CV as the only syllable type. J. Durand ve B. Laks (Yay. haz.), *Current trends in phonology. Models and methods* içinde (ss. 419–441). ESRI.

Nespor, M. ve Vogel, I. (1979). Clash avoidance in Italian. *Linguistic Inquiry*, *10*, 467–482.

Nespor, M. ve Vogel, I. (1982). Prosodic domains in external sandhi rules. H. van der Hulst ve N. Smith (Yay. haz.), *The structure of phonological representations, Part I* içinde (ss. 225–255). Foris.

Nespor, M. ve Vogel, I. (1983). Prosodic structure above the word. A. Cutler ve R. Ladd (Yay. haz.), *Prosody: Models and measurements* içinde (ss. 123–140). Springer.

Nespor, M. ve Vogel, I. (1986). *Prosodic phonology*. Foris.

Rotenberg, J. (1978). *The syntax of phonology* [Doktora tezi]. MIT.

Scheer, T. (2004). *A lateral theory of phonology: What Is CVCV and why should it be?* De Gruyter Mouton.

Scheer, T. (2008). Why the prosodic hierarchy is a diacritic and why the interface must be direct. J. Hartmann, V. Hegedüs ve H. van Riemsdijk (Yay. haz.), *Sounds of silence: Empty elements in syntax and phonology* içinde (ss. 145–192). Elsevier.

Scheer, T. (2009a). External sandhi: What the initial CV is initial of. *Studi E Saggi Linguistici*, *47*, 43–82.

Scheer, T. (2009b). Representational and procedural sandhi killers: Diagnostics, distribution, behaviour. M. Dočekal ve M. Ziková (Yay. haz.), *Czech in formal grammar* içinde (ss. 155–174). Lincom.

Scheer, T. (2012). *Direct interface and one-channel translation: A non-diacritic theory of the morphosyntax-phonology interface*. De Gruyter Mouton.

Scheer, T. ve Börtlü, G. (2024). *Soft g in Turkish: two types and x-slots* [Bildiri sunumu]. The 21st Old World Conference in Phonology (OCP21), Leipzig, Almanya.

Scheer, T. ve Szigetvári, P. (2005). Unified representations for the syllable and stress. *Phonology*, *22*, 37–75.

Scheer, T. ve Ziková, M. (2010). The coda mirror v2. *Acta Linguistica Hungarica*, *57*(4), 411–431.

Ségéral, P. ve Scheer, T. (2008). The coda mirror, stress and positional parameters. J. Brandão de Carvalho ve P. Ségéral (Yay. haz.), *Lenition and fortition* içinde (ss. 483–518). De Gruyter Mouton.

Selkirk, E. (1978). The French foot: On the status of "mute" e. *Studies in French Linguistics*, *1*, 141–150.

Selkirk, E. (1980a). Prosodic domains in phonology: Sanskrit revisited. M. Aronoff ve M.-L. Kean (Yay. haz.), *Juncture* içinde (ss. 107–129). Anma Libri.

Selkirk, E. (1980b). The role of prosodic categories in English word stress. *Linguistic Inquiry*, *11*, 563–605.

Selkirk, E. (1981a). On prosodic structure and its relation to syntactic structure. T. Fretheim (Yay. haz.), *Nordic prosody II* içinde (ss. 111–140). TAPIR.

Selkirk, E. (1981b). On the nature of phonological representation. J. Anderson, J. Laver ve T. Meyers (Yay. haz.), *The cognitive representation of speech* içinde (ss. 379–388). North Holland.

Selkirk, E. (1984). *Phonology and syntax: The relation between sound and structure*. MIT Press.

Selkirk, E. (1986). On derived domains in sentence phonology. *Phonology*, *3*, 371–405.

Szigetvári, P. (1999). *VC phonology: A theory of consonant lenition and phonotactics* [Doktora tezi]. Eötvös Loránd University Budapest.

Szpyra, J. (1989). *The phonology - morphology interface*. Routledge.

Zwicky, A. ve Pullum, G. (1986a). The principle of phonology-free syntax: Introductory remarks. *Ohio State University Working Papers in Linguistics*, *32*, 63–91.

Zwicky, A. ve Pullum, G. (1986b). Two spurious counterexamples to the principle of phonology-free syntax. *Ohio State University Working Papers in Linguistics*, *32*, 92–99.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SEFAD, 2024; (51): 29-44
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: 10.21497/sefad.1343408
Araştırma Makalesi / Research Article

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Cheng Kardeşlerde Muhtelif Öğrenme Yöntemleri

İlknur Sertdemir[*]

[*] *Doç. Dr.* / *Assoc. Prof.*

Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Sinoloji Anabilim Dalı Doktora Mezunu / *Assoc. Prof. Dr., PhD Graduate in Ankara University, Graduate School of Social Sciences, Sinology Department of Eastern Languages and Literatures*

ilknursertdemir@windowslive.com
Eskişehir / TÜRKİYE

Gönderim / Received:
15.08.2023
Kabul / Accepted:
06.02.2024
Alan Editörü / Field Editor:
Gamze Gizem Avcıoğlu

Öz

Bilgeliği erdemliliğe bütünleyen kural koyucu ahlak öğretisi, antik Çin'in kaotik ortamında Konfuçyüs'ün 孔子 (MÖ 551-479) düzene yeniden dönüş idealiyle organize edilen bir ekoldür. Göğün buyruğu ve kozmosun işleyişine riayet adına insanları bireysel ve toplumsal görevlere zorlayan bu öğreti, sonraki filozofların öznel yorumlarıyla farklı bir metodolojiye evrilir. Milattan sonra sekizinci yüzyılda, metafiziksel görüngülerin etiksel edim ve eylemlerle karşılıklı etkileşimini temel alan Neo-Konfuçyanizm hareketinin başlamasıyla birlikte göğe, yere ve doğaya yüklenen anlam yelpazesi genişler. Bu düşünce hareketinin en parlak yılları kabulündeki Song hanedanı 宋朝(960-1279) dönemine gelindiğinde bizleri, bilginin ve erdemin kaynağına ilişkin iki filozof kardeş arasında yaşanan fikir ayrılığı karşılar. Cheng Hao程顥(1032-1085), insan doğasının iyiliğinden hareketle sezgisel öğrenmeye odaklanırken Cheng Yi 程頤 (1033-1107), iyiliğin kazanımını mantığa ve tecrübeye dayandıran deneyimsel öğrenmeye odaklanır. Böylece kişisel gelişimin psikolojik unsurlarla açıklandığı idealist-rasyonalist zıtlaşması vuku bulur. Bu çalışma, insan doğasının bilgi ve erdemine dair iki kardeşin birbirine muhalif görüşlerindeki asıl sebebi, modern psikolojideki önermeler referans alınarak öğrenme yöntemlerindeki farklılık açısından saptama çabasındadır.

Anahtar Kelimeler: Neo-Konfuçyanizm, Cheng Hao, Cheng Yi, sezgisel öğrenme, deneyimsel öğrenme.

Differential Learning Methods of The Cheng Brothers

Abstract

The normative moral teaching that unifies sageness into virtuousness was organized by Confucius'孔子(551-479 BC) to restore order in the chaotic environment of ancient China. Compelling individuals and society to fulfill their duties according to the mandate of heaven and the course of cosmos, this teaching evolved into different methodologies due to the subjective commentaries of later philosophers. With the beginning of the Neo-Confucianism movement in the 8th century AD, which integrated metaphysical forces with ethical acts and deeds, the meanings attributed to heaven, earth and nature expanded. During the Song dynasty 宋朝 (960-1279), considered the greatest epoch of this movement, a dissent arose between two philosopher brothers regarding the origin of knowledge and virtue. Cheng Hao 程顥 (1032-1085) focused on intuitive learning through the goodness of human nature, while Cheng Yi 程頤 (1033-1107) emphasized experiential learning through reason and practice. Thus, the idealist-rationalist opposition, explained by the psychological components of personal growth emerged. This paper aims to determine the main cause for the opposing views of the two brothers on knowledge and virtue of human nature, referencing modern psychology postulates in terms of differences in learning methods.

Keywords: Neo-Confucianism, Cheng Hao, Cheng Yi, intuitive learning, experiential learning.

GİRİŞ

Çin felsefesi mevzubahis olduğunda zikredilen ilk isim, Asya topraklarının geleneksel düşüncesini yirminci yüzyılın başlarına dek tesiri altına alan Konfuçyüs'tür 孔子 (MÖ 551-479). Ahlak, eğitim, hiyerarşi ve siyaset hakkında ortaya konan ilkeler, tarihsel sürece aktif şekilde hükmeder. Aslında, antik Çin'in Doğu Zhou hanedanı 东周朝 (MÖ 770-256) dönemi boyunca süregelen kaos ve savaş ortamından bir an evvel kurtulma hedefiyle ortaya çıkan düşünce ekollerinde müşterek kılınan siyasi ideoloji, toplumsal düzene geri dönüştür. Ancak, kendisini *"aktarıcıyım, yaratıcı değilim; eski döneme inanan ve güvenen biriyim"* olarak tanımlayan Konfuçyüs'ün düzene geri dönüş adına ön planda tuttuğu normlar eskiyi tekrar etmektedir (Lunyü, 7/1). Bu normlar; ataerkil taht ardıllığı, hükümdarın mutlak gücüne odaklı bürokrasi ve aristokrasinin ayrıcalığıyla tebaayı öteleyen sosyal tabakalaşmadır (Nan, 2017). Haliyle ihmal edilen husus, kalıplaşmış kurallar dizgesiyle pekişen Konfuçyüs öğretisinin geniş kitlelerce benimsenmesine katkı sağlayan Mengzi'nın 孟子(MÖ 372-289) doğuştancı kuramıyla ekolün yenilikçi bir anlayışa adım atmasıdır. Konfuçyüs'ün konuşmaktan kaçındığı insan doğası, fıtri eğilimler, akıl yürütme ve öğrenmede psikolojik aşamalar gibi konular Mengzi'da hayat bulur. Mengzi'nın kuramında doğuştan iyi kabul edilen insanın kişisel gelişim safhaları ise, zihinsel-spiritüel bütünlüğün ihtivasıyla bir ömre yayılır. Mengzi'nın akıl ile kalp arası bir ilgileşimi varsayan bu perspektifi, dönemdaşı Xunzi荀子(MÖ 313-238) tarafından aşırı iyimser bulanarak eleştirilir ve Xunzi'nın geliştirdiği insanın doğuştan kötü olduğu; iyinin kazanılmasında bilinçli çabanın gerektiği teorisi, Konfuçyanizm'deki ilk fikir çatışmasını başlatır.

Mengzi ile Xunzi arasında cereyan eden ihtilaf, asırlarca tartışılacak olan bir ikilemin de ayak sesleridir. Konfuçyüsçü düşünce sisteminin yeniden canlandığı Tang hanedanı唐朝(618-907) döneminde yetişen nesir yazarı, şair ve filozoflardan Han Yu 韩愈 (768-824) ile Li Ao 李翱 (772-841), Mengzi'nın ahlaki psikoloji pratiğinden hareketle toplumsal nizamı Budizm nüfuzundan arındırma gayretine girişirler. Mistik havasıyla dinsel bir tahayyül içeren Hint menşeli Budizm'in Han hanedanı 汉朝 (MÖ 202-MS 220) hükümranlığında Çin'e tanıtıldığı bilinir. O zamanlar ülke politikasında Konfuçyanizm hâkimken, dış kaynaklı bir batıl inanç denemesi şüpheli karşılansa da komşu uluslarla kültürel etkileşimlerin arttığı Tang döneminde Budizm kendine yayılım alanı bulur. Han Yu ve Li Ao, antik devirlere tarihlenen külliyatı kendi çağlarına adapte ederek öz değerleriyle uyuşmayan Budizm'in bireyleri inzivaya çektiren batıl itikatlarından uzaklaştırma amacı güderler (Mou, 1993, s. 203-204). Dolayısıyla asıl gaye, kadim metinlerde vurgulanan sosyal sorumluluğu somut bilgi ve içsel erdem aracılığıyla hanedana ve halka yeniden aşılamaktır. Onların beşeri münasebetlere yoğunlaşan bu Konfuçyanist tavrı, göksel görüngülerin yapılandırıcı yorumlarıyla birleşerek Neo-Konfuçyanizm olarak adlandırılan yepyeni bir akımın öncülü haline gelir.

Konfuçyüsçü gelenekte gözlemlenen gök *(tian天)*, yer *(di地)* ve insan *(ren人)* üçlüsündeki karşılıklı uyum, bu yeni dönem ekolde mantık *(li理)* kavramını merkeze alan bir temellendirme ile sunulur. Buna göre, varoluşun en yüksek prototipi iddiası taşıyan mantık, kozmosa ait her şeyin kaynağı ve neticesidir. Ekolün temsilcileri, kozmolojik ve ontolojik öğeleri davranışsal gelişime harmanlarken mantığın evrenin dört bir yanına dağılan tutarlılığından bahseder (Hou, 1997). Bu minval üzere, insan doğasına bahşedilen aklın evrensel ilkelerle mantıksal açıdan örtüştürüldüğü öğretisel zemine müspet bir yol açılır. Çin'de üç yüz yılı aşkın egemenliğe sahip olan Song hanedanı 宋朝 (960-1279) dönemi, bu düşünce hareketinin yükseliş sürecine ev sahipliği yapar; lakin mantığın ilke ve yasalardan mı, yoksa duygu ve düşüncelerden mi güdülendiği noktasında muhtelif bir çekişme husule gelir (Chen, 1996). Söz konusu çekişme, dönemin önde gelen düşünürlerinden sayılan ve öz kardeş olan Cheng Hao 程顥 (1032-1085) ile Cheng Yi'nin程颐(1033-1107) mantığın açılımı, öğrenmenin şekli, bilginin ve erdemin kökeniyle ilgili kuramsal ayrıma düşmesinden kaynaklanmaktadır.

Mengzi ile Xunzi uyuşmazlığını hatırlatacak ölçüde doğuştan gelen eğilimlerin iyi mi yoksa kötü mü olduğu, iki kardeşin öz benliği besleme argümanında görülen bir diğer anlaşmazlıktır. Bu zıtlaşma, Zhang Liwen'a 张立文(2002, s. 320) göre göğün, yerin, yaradılışın, kaderin ve yaşamın doğasının farklılığına paralel olarak ortaya çıkmıştır. Xiang Shiling'e 向世陵 (2005, s. 138-142) göre ise, içsel iyiliğin ve içsel kötülüğün varlıksal-kimliksel enerjileri arasındaki ikilikten kaynaklanmıştır. Bu değerlendirmelerde doğruluk payı olmakla birlikte, Cheng kardeşlerin Mengzi ile Xunzi tarafından ileri sürülen insan doğası önermelerini miras aldığı da unutulmamalıdır. Bu bağlamda savımız, Cheng Hao'ın Mengzi'daki iyiliğin doğuştancılığı yaklaşımını savunarak ahlaki motivelerin sezgi ve iç gözlem yoluyla keşfedileceğini; Cheng Yi'nin ise Xunzi'daki kötülüğün doğuştancılığı varsayımını destekleyerek sorgu ve dış gözleme yanaşmadan ahlaki motivelerin idrak edilemeyeceğini teorileştirmesidir. Bir yanda duygu ile düşünceyi bütünleyen; diğer yanda duyguyu dışlayarak düşünceyi merkezileştiren hipotez vardır. Bu uyuşmazlık, Neo-Konfuçyanizm'de yaradılışın nasıllığı kadar psikososyal unsurların nedenselliğinde de mutabık olunamayan ana temalardan biridir. Bizce iki kardeşin idealist-rasyonalist zıtlaşmasına denk ölçüde emotivist-empirist çatışmasına mahal veren mütalaası tüm detaylarıyla masaya yatırılmalıdır.

Cheng kardeşlerin birbirine tezat giden teorilerine dair bilimsel çalışmalar ise, sınırlı sayıdadır. Çin felsefesi tarihçisi Wang Xiaoyu 王孝鱼 (1900-1981) editörlüğüyle günümüz Çincesinde notlandırılan "Cheng Kardeşler Koleksiyonu", orijinal dildeki yegâne başvuru kitabı niteliğindedir. Koleksiyonun 2004 yılındaki baskısı, en doğru bilgiye ilk elden erişimin sağlaması adına çalışmamızın birincil kaynağı olarak tercih edilmiştir. Bu eser; Yishu (遗书), Waishu (外书), Wenji (文集), Yizhuan (易传), Jingshuo (经说) ve Cuiyan (粹言) olmak üzere toplamda altı bölümden oluşmaktadır. Eserin evveliyatı; ilk olarak Song dönemi düşünürlerinden olan, eğitimci ve siyasetçi kimliğiyle de tanınan Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) derlemesine uzanmaktadır. Konfuçyüs'ün adıyla anılan ve milattan önceye tarihlenen kadim metinleri bir araya getirerek ilk defa "klasik" başlığı altında toplayan Zhu Xi, Cheng kardeşlerle birlikte Song döneminin "beş üstadı" sayılan Shao Yong 邵雍 (1012-1077), Zhou Dunyi 周敦颐 (1017-1073) ve Zhang Zai'ın 张载 (1020-1077) eserlerini, fikirlerini ve ilkelerini yorumlayan; görüşlerini benimseyen binlerce mürit kazanan ve Neo-Konfuçyüsçü akıma yadsınamaz katkılar veren mühim bir düşünürdür.

Bununla birlikte Cheng Kardeşler Koleksiyonu, Zhu Xi'nin derlemesi ardından Ming hanedanı 明朝 (1368-1644) vekillerinden olan, şair ve nesir yazarı Xu Bida 徐必大 (1562-1645) ile Qing hanedanı 清朝 (1616-1912) siyasi figürlerinden Tu Zongying 涂宗瀛 (1812-1894) teşvikleri sayesinde iki defa yayımlanma süreci geçirmiş manidar bir eserdir. Gerek tarihçilerin gerekse siyasetçilerin esere yönelik bu teşvikleri, Neo-Konfuçyüsçü düşünceyi halk arasında yaygınlaştırma gayesine delalettir. Özellikle Tu Zongying, vali olarak vazifelendirildiği yerlerde kırsal bölge halkının edebi, felsefi ve tarihi metinleri öğrenmesi amacıyla okullar açmış ve bu okullarda dersler vermiş çok yönlü bir devlet adamıdır. Öte taraftan Cheng Kardeşler Koleksiyonu'nun Batı dillerine çevrilen tek nüshası, Galli Sinolog Angus Charles Graham'a (1919-1991); Cheng kardeşlerin daha çok ahlak ve politika hakkındaki görüşleri üzerine yapılan güncel çalışmalar ise, Çin felsefesi alanında araştırmalarına devam eden Yong Huang'a 勇黄aittir. Dolayısıyla, insan doğasının bilgisi ve erdemine dair iki kardeşin fikir ayrılığını sezgisel-deneyimsel öğrenme bağlamından inceleyecek olan çalışmamız, alanında ilk olma özelliği göstermektedir.

Mantığın İlkeleştirilmesinde Bilgi ve Erdem

Çin düşünce geleneğinin temel kavramlarından Dao *(道)*, ekollerin ortak ideası olmasına rağmen düşünürlerin fikir dünyasında farklı formlarda ve anlatımlarda okunmaktadır. Laozi 老子 (MÖ 571-471), kurucusu olduğu ekole adını verdiği Dao'ı yaratıcı düzene isnat ederek evrenin temeli ve mevcudiyetin başlangıcı farzında açıklayan ilk düşünürdür (Ünal, 2022). Diğer taraftan Konfuçyüs,

Dao'ın kozmolojik düzendeki yönlendirici niteliğine dikkati çekerek bu kavramı göğün işleyişi, yerin nizamı ve insanın fiiliyatına kılavuzluk eden bir "yol" tasavvurunda açıklar (Sertdemir, 2022). *"Devlet yönetimine öncülük eden yoldur, yola uygun erdem teşrifatın uygulanmasını sağlar, yola yaraşır amelden uyum doğar"* ve benzeri örneklerle çoğalabilen anekdotlar gösteriyor ki toplumsal yaşamı idame ettiren kurallar bütününde en üst aksiyom, yönlendirici yoldur (Lunyü, 2/3; 19/25). Konfuçyüsçü düşünce sisteminde yaratıcı ve yönetici vasıf, pozitif ve proaktif rolleri üstlenen göğe atfedilir. Gök *(tian 天)*; semavi alandır, buyrukları vardır, hükümdarlara tahta çıkma yetkisi verir, dilerse doğal afetleri yaratır ve yeryüzüne hükmeder. Yer *(di 地)*; dünyevi alandır, etken göğün karşısında edilgendir. İnsan *(ren 人)* ise, gök tarafından bahşedildiğine inanılan erdemiyle *(de 德)* yönlendirici yola *(Dao 道)* uygun seküler davranışı yerine getirmekten ve gök-yer arasındaki uyumu korumaktan sorumlu tutulan varlıktır. Gerek kozmolojik yasalara gerekse gök-yer arasındaki karşılıklı koşutluğa riayette, varlığın öz benliğiyle doğrudan bağ kurulan bir erdem tahayyülü, Konfuçyüs'ün kuralcı doktrininde esastır.

İyi ya da kötü bir yaradılış, mizaç yahut huydan söz etmeyen Konfuçyüs'ün aksine Mengzi, erdemin doğuştan geldiğini öne sürerek kuralcı kapsamda sıralanan ahlak ölçütlerini iyiliğin kendiliğindenliğine izafe eder. Mengzi'ya göre içkin erdem; merhamet, utanç, hürmet, doğru-yanlış ayrımı olarak sıralanan dört duygunun harekete geçmesiyle davranışa dönüşür. Merhamet insancıllığın, utanç doğruluğun, hürmet teşrifatın, doğru-yanlış ayrımı da bilgeliğin tohumudur (Mengzi, 2a/6). İnsancıllık *(ren仁)*, doğruluk *(yi义)*, teşrifat *(li礼)* ve bilgelik *(zhi智)*, Konfuçyüsçü etiğin ana ilkeleridir. Mengzi bu ilkeleri şefkat, sevgi, saygı, dürüstlük, adap ve irfan çerçevesinde teorileştirerek duygu ile düşüncenin ayrıştırılamaz bütünlüğünü önermektedir. Bunun anlamı, Konfuçyüs'ün insan davranışını kurallaştırdığı ölçütlerin Mengzi'nın doğuştancı kuramında sezgisel öğrenme yoluyla keşfedildiğidir. Birey, doğuştan gelen eğilimlerini dışa aktardığı sürece doğasındaki iyiyi kavrayabilir; ama bu sürecin bloke edilmemesi, irade-enerji dengesinin kurulmasına bağlıdır. Bu dengedeki irade *(zhi 志)*, kişinin bilinçli tercihindeki yetkinliğine; enerji ise *(qi 气)* ise doğuştan gelen iyi doğasının baskınlığına yorulur. Düşünür, *"irade tek başına enerjiyi; enerji de tek başına iradeyi harekete geçirir"* derken öz benliği niyete ve karara hazırlayan ikili dinamiğe parmak basar (Mengzi, 2a/2). Bir bakıma, insanın özündeki erdemi açığa çıkarması veya yok sayması bireysel istencidir. Ahlaki özün kötücüle meyletmemesi ve yanlış karardan kaçınılması için irade kontrol altında tutulmalı; enerji de kendiliğinden baskın çıkmalıdır. Birbirine egemen bu dinamikler, zihinsel-spiritüel bütünlüğü tamamladığı zaman bilgi ve erdem yönlendirici yol ile uyumlanır. Zira *"her şey öz benliğimizde tamdır; kendi kendimizi yetiştirerek özümüze bilinçleniriz, bundan öte hoşnutluk olamaz"* (Mengzi, 7a/4). İnsanın yapması gereken ise, doğuştan gelen bilgiye ve erdeme bilinçlenebilmesidir:

> *Zihnen ve ruhen en yüksek çabayı sarf eden kişi, kendi doğasını bilir; kendi doğasını bilen kişi, göğü bilir. Akıl-kalp ilgileşimi korunduğunda ve doğuştan gelen hilkat beslendiğinde göğe hizmet tamamlanmış olur. Ne zamansız ölüm ne de uzun ömür, herhangi bir ikircikliğe yol açar. İkisi de özdüşünüme engel değildir, [beşere kişiliğini olgunlaştırma fırsatı sunabilmek için] göğün emri hep tetiktedir* (Mengzi, 7a/1).

Burada Mengzi, yolun yönlendiriciliğiyle uyumlu davranışta benliği zihinsel manada yükseltmeye ve doğru güdüleri spiritüel düzeyde biriktirmeye dayalı çift yönlü bir kişisel gelişim iddiasındadır. Doğuştan geleni bilme, insanın evvela göğü anlamaya odaklanarak dünyevi yaşamdaki sorumluluğunu idrak etmesidir. Göğün bahşettiği ahlaki özün kendiliğindenliği olağandır; fakat beşerin bu özü keşfetmesi ve beslemesi beklenir. Düşünürün "özdüşünüm *(xiushen修身)*" prensibi ise; kişinin bedensel, duyusal, duygusal ve zihinsel yönden olgunlaşmasını aşamalara ayırmayan bir eş zamanlılığa atıfta bulunur (Sertdemir, 2023). Bireylere öznel bir çıkar sağlama amacı gütmeyen özdüşünüm, hayat şartları her ne olursa olsun benliğin terbiye edilmesini ve böylece kozmosta süregelen işleyiş ile toplumda örgütlenen düzen arası mütekabil uyumun korunmasını ön görür.

Milattan sonra 11.yy'a gelindiğinde, Mengzi'nın kozmolojik temelli ahlaki psikoloji kuramının Cheng kardeşler tarafından devam ettirildiği görülür. Bununla birlikte, ilke ve kavramlara ilişkin yorumlamalarda bazı belirgin farklılıklar inkâr edilemez düzeydedir. Örnek vermek gerekirse, Neo-Konfuçyanist düşüncedeki mantık *(li 理)*, iki kardeşin kolektif argümanı olmasına rağmen Cheng Hao'da kozmolojik; Cheng Yi'de ise ontolojik bütünlüktedir. Böylelikle göğe, yere, bilgiye ve erdeme yüklenen içsel-dışsal tasnifler ayrışır. Feng Youlan'e 冯友兰 (2009, s. 260-261) göre Cheng Hao, göğün mantığı varsayımını varlığın doğal eğilimleri formunda açıklarken Cheng Yi, bu varsayımı evrendeki her şeyin özsel bir soyutlaması formunda açıklar. İki düşünürün metafiziksel alan *(xingershang形而上)* ile fiziksel alan *(xingerxia形而下)* arasındaki ilişkiye yönelik anlaşmazlığı, Zhang Dainian'e 张岱年 (1982, s. 51) göre Cheng Hao'ın mantığı evrensel ve yaşamsal enerjilerde birbirinden ayırmaması; Cheng Yi'nin ise mantığı yalnızca yaşamsal enerji penceresinden değerlendirmesiyle ilgilidir. Bu bağlamda mantığın Cheng Hao'da göğün prensibi; Cheng Yi'de mevcudiyetin prensibi olarak sunulduğu söylenebilir.

Öte yandan modern dönem Konfuçyüsçülerden Mou Zongsan 牟宗三 (1909-1995), iki düşünürün kozmolojik-ontolojik ayrıma düşmesini varoluşun hangi temele dayanarak mantığı ilkeleştirdiği sorusu üzerinden yanıtlamaya çalışır. Ulaştığı sonuç, iki düşünürün yolu, göğü ve yeri anlamlandırma noktasında fikir birliğine varamadığıdır (Mou, 2013, s. 66-76). Cheng kardeşlerin kendi söylemlerini okuduğumuzda karşılaşılan tablo, mantığın yönlendirici yol paralelinden ilkeleştirilmesinde iki ayrı teorinin ortaya atılmış olmasıdır. Cheng Hao, yolun kozmos düzenindeki yönlendiriciliğini benimseyerek göğün prensibi varsayımının doğuştan gelen önsezilerle kavranabileceğine değinir (Er Cheng Ji, Waishu 12/425). Diğer taraftan yolu; göğün, yerin ve insanın izlemesi gereken bir özdeşliğe addeden Cheng Yi, mevcudiyetin prensibi varsayımını bu özdeşliğin nihai gerçekliğine yorar (Er Cheng Ji, Yishu, 22/282). Bu zıtlaşma, iki düşünürün insan doğası görüşüne sirayet ederek dünyevi yaşamda nesnel bir gereklilik olarak görülen bilginin ve erdemin hangi fazlarda edinildiği konusunda bir başka fikir ayrılığını doğurur.

Cheng Hao'ın insan doğasını doğuştan iyiye yakın açıklayarak niyet, karar ve davranış aşamalarında duygu-düşünce bütünlüğünü savunduğu mütalaa, Cheng Yi'nin insan doğasını doğuştan iyiye ya da kötüye yakın açıklamadığı ve zihinsel süreçleri spritüel süreçlerden ayırdığı mütalaadan farklıdır (Cai, 2009, s. 96; Lu, 2001, s. 154). Buna göre bilgi ve erdem, Cheng Hao'ın düşünce dünyasında doğuştan gelen iyiyle alakalıdır. Mengzi'nın doğuştancı kuramında dört duyguyla bağdaştırılan insancıllığı, doğruluğu, teşrifatı ve bilgeliği insan doğasının işlevsel parçaları olarak izah eden Cheng Hao, yaradılışın ahlakiliğine *(de xing 德性)* odaklıdır (Er Cheng Ji, Yishu, 2/14). Buna karşın bilginin ve erdemin özde var olduğunu; fakat onların doğuştan iyi sayılan herhangi bir duygu aracılığıyla aktifleşmediğine değinen Cheng Yi, yaradılışın mantıksallığına *(li xing 理性)* odaklıdır (Er Cheng Ji, Yishu, 18/182). Diğer bir deyişle, insanı bilgiye ve erdeme motive edenin duygu-düşünce bütünlüğü mü yoksa duygu-düşünce ayrılığı mı olduğu, iki düşünürün birbirine ters düştüğü asıl mevzudur.

Cheng Hao'a göre doğuştan gelen iyi eğilimler, bilgiye ve erdeme bilinçlenmemize imkân tanıdığından yaradılışın ahlakiliği özümüzde var olandır. Yine de dış çevrenin kötüye meylettiren uyaranları duygu-düşünce bütünlüğünü ötelediği anda iyiye farkındalığın engellenmesi ihtimal dâhilindedir. Cheng Yi'ye göre, doğuştan gelen iyi-kötü eğilimler olmadığından ve duygularımız her daim bilgiye ve erdeme bilinçlenmemize imkân tanımadığından yaradılışın mantıksallığı zihnimizde var olandır. Duygu ile düşünceyi bütünleyici görüşün duygu ile düşünceyi ayrıştırıcı görüşle çatışmasının temelinde, Mengzi ve Xunzi arasında insan doğasının iyi-kötü özüne dair çatışmanın izleri gözlemlenebilir ki Cheng Hao'ın içgörüsel deneyim izleği Mengzi'dan; Cheng Yi'nin sorgusal deneyim izleği Xunzi'dan gelir (Zhang, 1982, s. 546-549). Yönelimler arası farklılığın esas nedeni ise, yaradılışsal

özün değişken enerjisidir (*bianhua qizhi变化气质)*. Cheng Hao diyor ki: *"bazılarının iyiye bazılarının da kötüye eğilimi, farklı enerjilerle doğmaları ve büyümeleri yüzündendir."* Aynı şekilde Cheng Yi diyor ki: *"enerji, berrak da olabilir bulanık da, berrak enerjiyle doğanlar ve büyüyenler değerli; bulanık enerjiyle doğanlar ve büyüyenler değersiz olabilmektedir"* (Er Cheng Ji, Yishu 1/10; 18/204). Mantığın ilkeleştirilmesinde enerjinin değişkenliğinden bahseden iki düşünür, aynı zamanda bu enerjinin iyi-kötü duygu, düşünce, tutum ve davranışları tetiklediğini savlar. Cheng Hao, doğuştan gelen iyiyi savunduğundan ötürü enerjideki değişkenliği doğma ve yetişme ortamındaki dış faktörlere bağlarken Cheng Yi, doğuştan gelen iyiyi eleştirdiği için enerjideki değişkenliği yaradılışsal özün doğma ve yetişme ortamındaki bilgi eksikliğine bağlar. Bu doğrultuda, benliğin kötüye eğiliminin doğuştan gelenden değil; kapanık ve muğlak enerjiden kaynaklandığı söylenebilmektedir. Enerjideki değişkenlik, bu belirsizliği ve bulanıklığı sonlandırarak yaradılışsal özü orijinal haline geri döndürebilmek manasına gelir. Yaradılışsal özü orijinal haline geri döndürebilmek, Cheng Hao'a göre doğuştan gelene bilinçlenmeyle; Cheng Yi'ye göre ise bilgi birikimiyle sağlanır (Er Cheng Ji, Yishu, 1/4; 18/45).

Bilinmesi zaruridir ki yaradılışsal özün değişken enerjisi, iki düşünürün insan doğasına dair kuramsal anlaşmazlığında okuduğumuz psikolojik unsurlarla doğrudan bağlantılıdır. Cheng Hao, herkesin doğuştan iyi olduğunu savunmasına rağmen farklı enerjilerle dünyaya geldiğini söyleyerek aslında çevresel koşulların hangi enerjiyi açığa çıkaracağına vurgu yapar. Yaradılışsal özdeki iyiye bilinçlenemeyen kişi, duygu ile düşünce arasındaki bütünlüğü anlayamadığından dışsal etkiler içsel değerlere farkındalığı kısıtlar: *"İnsancıllıktan yoksun kişi özünü bilmiyor demektir, özünü bilmeyen kişi de doğruluğun ilkesini tanılayamıyor demektir"* (Er Cheng Ji, Yishu 2/33). Cheng Hao'ın bu tezi, Mengzi'nın *"benliğimizde muhtemelen var olan, insancıllık ve doğruluktan yoksunsa nedir?"* söylemiyle birebir aynıdır (Mengzi, 6a/8). Cheng Hao'a göre kişisel gelişim, doğuştan gelen bilginin ve erdemin harekete geçme motivesinde akli ve kalbi yetilerin eş zamanlı güdülenmesiyledir. Nasıl ki özdeki merhamet insancıl davranmaya güdülüyorsa, doğru-yanlış ayrımı da bilgece akıl yürütmeye güdüler. Duygularının farkına varan birey önce düşünmeye başlar, sonrasında mukayese eder, en sonunda da niyetini karara dönüştürür ve davranış ortaya çıkar. Şayet çevredeki engelleyiciler yaradılışsal özdeki duyguları ahlakdışı arzulara iterse kişi, bilgi-erdem sentezini keşfedemediğinden bilişsel ve duyuşsal süreç zarar görür. Dolayısıyla, Cheng Hao'ın Mengzi'nın düşünceyi duygudan ayırmayan akıl-kalp ilgileşimini benimsediği görülebilir.

Bu görüşün aksine Cheng Yi, doğuştan gelen iyiyi reddettiği ve insanın hem iyi hem de kötü enerjilerle dünyaya geldiğini öne sürdüğünden kötüye eğilimi tetikleyen ana unsuru bilgi birikimini sağlayan düşüncenin önüne geçen duyguya addeder. Duygular, makul düşünmeye set çeker; ahlakdışı arzuları ve tutkuları çağırır; sonuçta bilgi-erdem sentezi deneyimlenemez. *"Mantık insan doğasındadır, insan doğası da mantığın ta kendisidir, mantığa aykırı olansa bencilce arzuların pençesine düşmektir"* (Er Cheng Ji, Yishu 22/292; 15/144). Cheng Yi'nin bu savı, Mengzi'nın muhalifi Xunzi'daki içgüdüsel istekle duyumsal hazzı arayan beşerin bencilliğe, kibirliliğe ve saldırganlığa başvurduğu; çünkü herkesin bu duygularla doğduğu tezini hatırlatır (Xunzi, 23/1). Cheng Yi'ye göre kişisel gelişim, sonradan deneyimlenen bilginin ve erdemin harekete geçme motivesinde duyguyu saf dışı bırakarak düşünceyi öncelemekledir. Yaradılışsal özdeki enerjiler akli yetilere ne kadar uygunsa mantıksal düşünmenin davranışa dönüşmesi de o denli elverişli hale gelir. İnsancıllık, doğruluk, teşrifat ve bilgelik; insan doğasını arzulara boyun eğdiren duygulardan bağımsız olan ve bilgi birikimiyle öğrenilen davranışsal normlardır. Nitekim Cheng Yi'nin, Mengzi'dan ziyade Xunzi'dan okunan yaklaşımı feyz alarak aklın gücünü önemsediği, iyiye yönelmede zihni beslemeyle ilgilendiği ve erdemli davranışta mantığın gerçekliğini öğrettiği aşikârdır.

Buradan hareketle söylenebilir ki Cheng Hao'da mantık, akıl-kalp ilgileşimiyle iç içedir; zira yaradılışsal özde bilgiyi ve erdemi aktifleştiren duygu ile düşünce birbiriyle özdeştir. Buna mukabil

Cheng Yi'de mantık, aklın ürünüdür; yaradılışsal özde bilgiyi ve erdemi aktifleştiren duyguyla değil, düşünceyle özdeştir. Mantığın ilkeleştirilmesinde kozmosta süregelen uyum ile uyumlanan insan doğası, bilgiyi ve erdemi hayata geçirme motivesinde benzeşse de sürecin psikolojik unsurları bilişsel-duyuşsal tamamlayıcılıkta benzeşmez. Bu çarpıcı detayı örneklendirdiğimizde, öncelikle varlığın doğasının metafiziksel alandaki yönlendirici yola koşullandığını görürüz. İki düşünür, yaradılışsal özü orijinal haline geri döndürebilme kurgusunda yönlendirici yol ile varlığın doğasını birbirine eş tutmaktadır. Bunun anlamı, enerjideki değişkenliğin doğuştan gelene bilinçlenmeyle yahut bilgi birikimiyle sağlandığına bakılmaksızın yolun rehberliğinde iyiye mi yoksa kötüye mi meylettiğidir (Er Cheng Ji, Yishu 1/1-7). Ne var ki, kozmostaki düzenli işleyişe kurgulanan uyumcu kişilik, duyu organlarıyla algılanmadığından edim ve eylemlerin bilgi-erdem sentezine uygun olup olmadığı hakkında somut bir gözlem yapılamaz. Bilişsel-duyuşsal süreçte insan, etrafında olup bitenleri evvela duyu organlarının yardımıyla sezinler; zihin sezinlenen şeyleri anlamlandırmaya başlar; anlamlandırılan şeylere fiziksel tepki gösterir ve nihayetinde tepkimenin şekli davranışın niteliğini belirler. Ancak Cheng kardeşlerde bu süreç, yaradılışın ahlakiliği ve yaradılışın mantıksallığı bağlamından bilgiyi ve erdemi davranışa dönüştürme aşamasında iki farklı teoreme odaklanarak tartışmalı bir paradigma sunduğundan öğrenme, sezgisel ve deneyimsel olmak üzere iki ayrı metotta ele alınmaktadır.

Öğrenmede Sezgisel ve Deneyimsel Güdülenme

İnsan doğasının doğuştan gelen iyi-kötü eğilimleri, yaradılışsal özün doğru-yanlış enerji değişkenleri ve ahlakiliğin yönelim-yayılım alanlarına mütedair fikir ayrılığı yaşayan Cheng kardeşler, bilgi-erdem senteziyle uyumcu kişiliğin oluşum sürecinde de uzlaşamazlar. Bir yanda duyguyu düşünceye bütünleyen psikolojik süreç; diğer yanda düşünceyi duygunun üstünde tutan psikolojik süreç vardır. Bu iki kuramsal modelleme; öğrenmeye güdülenme, güdülenene niyetlenme, niyetleneni tercih etme, tercihe karar verme ve kararı eyleme geçirme aşamalarına yöntemsel argümanlar katmaktadır. Cheng Hao, içgörüsel pratiğe yönelimle sezgisel; Cheng Yi, sorgusal pratiğe yönelimle deneyimsel metot seçer. Sezgisel öğrenmenin dayanağı, doğuştan gelen bilginin ve erdemin içgörü yoluyla keşfedilmesi; deneyimsel öğrenmenin dayanağıysa, doğuştan gelendeki yetersizliği gözetip bilginin ve erdemin yaşantı yoluyla kazanılmasıdır. Bu modellemeleri kodlayan ise, asırlar önce Mengzi ile Xunzi tarafından denenen çatışmalı kuramlardır. Örneğin Mengzi, yaradılışsal öze doğuştan bahşedilen bilginin ve erdemin farkındalığında içgörüsel çabayı; Xunzi ise, doğuştan gelmeyen bilgiye ve erdeme tecrübelenmede bilinçli çabayı önceler. İçgörüsel çaba, bireylerin akli ve kalbi yetilerini bilerek iyi-kötü, doğru-yanlış ayrımını yapması ve benliğindeki ahlakiliği davranışa aktarabilmesidir. Diğer yandan bilinçli çaba, bireylerin yalnızca akli yetilerini bilerek iyi-kötü, doğru-yanlış ayrımını yapması ve yaşayarak öğrendiği ahlakiliği davranışa aktarabilmesidir (Sertdemir, 2023). Bu açıdan, içgörüsel çaba ile bilinçli çaba arasındaki keskin fark, sezgisel öğrenme *(zhijue de xuexi直觉的学习)* ve deneyimsel öğrenme (*jingyan de xuexi经验的学习*) ayrımına eşittir.

Öğrenmedeki güdüselliğe ilişkin Batı dünyasının modern psikoloji önermelerine göz attığımızda, karşımıza öncelikle Gestalt psikologlarından Wolfgang Köhler (1887-1967) ve eğitim teorisyenlerinden David Allen Kolb (1939- _) çıkmaktadır. Köhler'in öğrenme kuramı içgörüseldir, problem çözmede öncelik algılamadır, bilişsel ve duyuşsal sürecin kendiliğindenliği içebakıştır. Farkına varma, anlama ve kavrama üçlüsü, bireyi sezgisel yolla öğrenmeye güdüler. Duygu ile düşünce birbirinden üstün olmaksızın davranışa eş zamanlı yaklaştırır (Köhler, 1925). Fonksiyonel psikolojinin öncülerinden John Dewey'in (1859-1952) "yaparak öğrenme" teorisini geliştiren Kolb'un öğrenme kuramı ise deneye dayanır, problem çözmede öncelik tecrübedir, duyuşsal süreç ikinci plandadır, bilişsel süreç esas alınır. Somut deneyim, deneyimin gözlemi, deneyimin edime yansıması ve edimin tekrarlanmasından oluşan dört sarmallı süreç, bireyi deneyimsel öğrenmeye güdüler. Soyutun

kavramsallaştırılması somut deneyimin yansıtıcı gözlemini müteakip sıralandığından düşünce duygudan üstündür (Kolb, 1984). Bunun yanı sıra muhakeme ve karar verme psikolojisine yoğunlaşan Robin Miles Hogarth (2010, s. 339), sezgisel tepkilerin temelinde bilinçli çabaya yer olmadığını ve bu tepkilere tipik şekilde bilinçli ayrımsamadan farklı bir güdülenmeyle ulaşıldığını önerir. Sezgisel öğrenme yöntemlerine getirdiği eleştirilerle tanınan toplumbilimci Kay Peterson (2021, s. 35), yaşamsal faaliyetlerin her birinde öğrenmenin gerçekleşeceğini söyleyerek bu faaliyetlere katılma bilinciyle başlayan bilgi transferinde öğrenmenin tekrarlayan sürecini deneyimsel olarak açıklar.

Bu önermeleri referans alarak Cheng kardeşlerin öğrenme yöntemlerine geri döndüğümüzde Köhler kuramında Cheng Hao'ın Mengzi'dan devraldığı sezgisel öğrenme aşamalarını; Kolb kuramında da Cheng Yi'nin Xunzi'dan devraldığı deneyimsel öğrenme aşamalarını bulabilmekteyiz. Ancak, ilkel güdülerin ve sosyal güdülerin alışkanlıklar üzerindeki etkisi bakımından yeni iddialara kapı aralandığı atlanmamalıdır. Bu meyanda, mantığın öznel mi yoksa nesnel mi olduğu sorusu ile mantığın soyutlama olmaksızın edim ve eylemleri somutlaştırmada ne denli etkin kılındığı sorusuna yanıt aranmalıdır. Cheng Hao, mantığı duygu-düşünce bütünlüğü kapsamında gördüğünden insandaki içsel potansiyelin bilgilenme yetisi, iyilik yapma yeteneği ve erdemli davranışa niyetlenmeyi motive ettiği kanısındadır. Doğuştan gelen eğilimleri ıraksayan çevresel etmenlerin akıl-kalp ilgileşimine olumsuz tesiri, içsel potansiyelin kötüden haberdar olmasına neden olur ve nihayetinde sezgisel öğrenmenin önü tıkanır. Yaradılışsal özdeki akli ve kalbi yetilerin menfi alışkanlıkları yok edebileceğine inanan Cheng Hao'ın tavsiyesi, benliğimizde iyiliğin ekili tohumlarını büyütüp yetiştirme aforizmasına uyar:

> *Suyun aslı pirüpaktir, suyun duru kalması veya çamura bulanması akış güzergâhıyla ilgilidir. Bazı sular mesafe kat ederken kirlenebilir, bazı sularsa denize dökülürken bile kirlenmez. Doğası gereği insan da tıpkı suyun duruluğu gibi iyidir, insanın iyi kalması veya kötüye bulaşması içsel potansiyele ket vuran yaşamsal faaliyetler dolayından değişen enerjidendir* (Er Cheng Ji, Yishu 1/10).

İnsan, özündeki iyinin farkına vardığı müddetçe iyi kalacaktır. Bu istikrar, bilginin ve erdemin sezgi yoluyla kavranması akabinde sağlanacaktır. Cheng Hao'da okuduğumuz bu yorumlama, Mengzi'nın *"insan doğasının iyiye eğilimi, suyun aşağı yöne akış eğilimi gibidir ve doğuştan kötüye eğilim yoktur; çünkü su hiçbir surette yukarı yöne akmaz"* analojisinin devamı gibi görünmektedir (Mengzi, 6a/2). Mengzi'ya göre doğuştan gelen iyiliği öğrenmenin ilk koşulu ise, merhametin tohumu varsayımındaki insancıllıktır. Mengzi, başkalarının acı çekmesini göze alamama *(buren不忍)* diğerkâmlığını, doğuştan gelen iyiliğe ve saflığa dayandırarak masumiyetini asla kaybetmeyen bebeğin benliği (*chizi zhixin 赤子之心*) benzeşimiyle anlatır (Sertdemir, 2023, s. 489). Cheng Hao, bu önermeye arka çıkarak ıstıraba dayanamayan benliğin kişiyi bencillik, kibirlilik ve açgözlülükten uzak tuttuğunu; çünkü- insancıl ve özgecil duyguların tüm canlı varlıkların acısına karşı duyarlı olmayı nitelediğini söyler (Er Cheng Ji, Yishu, 2a/15). Yaradılışsal özdeki duygular, empati-sempati bağlamından bireyi benmerkezci arzulara boyun eğmekten alıkoyar ve bireyin şahsi menfaat beklentisini sona erdirir. Başkalarına duyulan şefkat, doğuştan gelenin bir parçası olduğundan içselde güdülenen diğer tüm duygular gibi düşünceye yansır ve davranışa dönüşür. Ahlaki edime tekâmülü içgörüsel duyarlılıkla yapılandıran bu önerme, Cheng Hao öğretisinin ana fikri kabulündeki "varlıkların birliğiyle bütünleşme *(wanwu yiti万物一体)*" teorisidir (Feng, 2009, s. 269; Tu, 2013, s. 88; Huang, 2020a, s. 6). Bizce Cheng Hao'daki bu perspektif, içgörü *(dongcha洞察)* aracılığıyla aklın ve kalbin davranışa niyetlenmede birbirine bütünleşmiş şekilde öz benliği aynı anda aktive etmesinden mütevellit, duyarlılığın süreci hem bilişsel hem de duyuşsal motivededir. Dolayısıyla bu önerme, duyguyu düşünceden üstün kılan emotivist görüşü çağrıştırmaz. Bilgi-erdem sentezinde algılama, düşünme ve harekete geçme aşamaları bir bütünlük içinde sunulduğundan Cheng Hao'ın teorisi etiksel epistemolojiye daha yakın durmaktadır.

Cheng Yi kanadında mantık, duyguyu saf dışı bırakarak düşünceye yoğunlaşan ilkeseli karşıladığından insandaki içsel potansiyelin bilgiyi ve erdemi motive etmeye gücü yetmez. Doğuştan gelen eğilimler tepeden tırnağa iyiye tekabül etmediği için çevresel etmenler, iyi-kötü ile doğru-yanlış ayrımını yapabilmede zihne yardımcıdır. Birey, irdeleme ve mukayese yapmadan davranışa güdüleniyorsa deneyimsel öğrenme pratiğe dökülemez. Eylemin tutarlılığı gözleme ve tecrübeye dayandırıldığı ölçüde yaşamsal faaliyetlerdeki enerjiler de içsel-dışsal karşıtlığındadır. Cheng Yi, Cheng Hao'ın su analojisini savunmaksızın der ki:

> *Bir balığın hayati fonksiyonunda asli kaynak su değildir; hakeza balıkların beslenme şekli sudaki gıdayı emerek tüketmekten öteye gidemez. Balığın suyun içinde yaşam sürmesi gibi insan da gök ile yer arasında yaşam sürer. İnsanların yiyecek ve içecekten aldığı gıda takviyesi, içsel olmayan; ama dışsal olan hayati fonksiyona eştir* (Er Cheng Ji, Yishu 15/165-166).

Burada, içsel enerjilerin dışsal enerjilerle karışmadığına; ama dışsal enerjiden beslenen bir öz benliğin var olduğuna metaforik bir örnekseme okunmaktadır. Cheng Hao'ın suyun duruluğunu insan doğasının iyiliğine benzetmesi, Cheng Yi tarafından olumlanmaz. Suyun duru kalması veya çamura bulanması, dışsal enerjilerin verimliliği ve yararlılığıyla alakalıdır. Balığın ömrüne elzem beslenmesi, insanın ahlaki karakterini beslemesine muvazidir. Duygular bedensel doyuma iştahlandırır, istemi ve eylemi kötücüle dürtüler. İyiye ulaştıransa, duyguya esirlikten kurtulup düşünceye pür dikkat kesilmektir. Bu izan, Xunzi'daki *"duygu, insan doğasının içeriği ve arzu, duyguya verilen karşılıktır"* tanısıyla bağdaşır (Xunzi, 22/12). Xunzi'ya göre duygu *(qing情)* ve arzu *(yu欲)* yüzünden doğuştan kötü olan insanın iyiye yönelmesi, bencil benliği *(sixin私心)* arındırmasıyla mümkündür. Mengzi'nın bebeğin benliği önermesinin tam karşısında duran bu iddia, doğuştan gelen ve bireyi bencilleştiren duygu ile arzunun dizginlenmesini mantıklı düşünme, gözlem ve tecrübe yoluyla bilgilenerek erdeme adapte olmakla olası kılar. Cheng Yi, bu iddiayı sürdürerek alışkanlıkların duygulara bağımlı olmadığını; deneyim yoluyla kazanıldığını ve düşüncenin mutlakıyetiyle bilginin ve erdemin davranışa dönüştüğünü söyler (Er Cheng Ji, Yishu, 15/162). Yaradılışsal özdeki mantığı arzudan ayırt etme *(bianming li yu 辨明理欲)* yetisiyle düşünmek, bireyi benmerkezci arzuların esiri olmaktan kurtarabilir ve zihinsel sorgulama *(si bian思辨)*, bireye doğru davranış normlarını öğretebilir. Bundan dolayı Cheng Yi, Cheng Hao'ın dillendirdiği diğerkâmlık ve duygudaşlık vari önsezilerin kendiliğinden hâsıl olmadığı, yaşayarak kazanıldığı önermesiyle öğrenme sürecini bilişsel motivede açıklar. Cheng Yi öğretisinin "varlıkların bilgisini özümseme *(zhizhi zai gewu致知在格物)*" teorisinde temel dayanak, sosyalleşmeyen benliğin büyüyüp yetişmesine müsaade etmeme *(wu shi fei pi zhi xinsheng勿使非僻之心生)* kuralıdır (Feng, 2009, s. 274; Tu, 2013, s. 89). Aynı zamanda aklın ve mantığın varlıksal yönden önceliği, bireysellik ile evrensellik ayrımına gitmeden bu ikilinin yalnızca prensipteki ayrımını vurgular (Huang, 2020b, s. 30). Cheng Yi'ye göre duyuşsal süreç, tek başına mantıksal düşünmeye ve akıl yürütmeye olanak sağlamaz. Zihnin içgüdüsel isteklere niyetlenmekten arınması için olaylar karşısında doğru-yanlış ayrımına giderken her şeyin akıl süzgecinden geçirilmesi önemlidir. Bilgi-erdem sentezinde birey, şahsi menfaat içerikli arzuyla davrandığı zaman zarfında duyguya yenik düşeceğinden düşünme, sorgulama, yargıya varma ve hareket etme evrelerindeki zihinsel aktiviteler ertelenir. Cheng Yi'deki bu perspektif, düşünceyi duygudan üstün kılan rasyonalist görüşün yanında durmakla birlikte gözlem ve deneyim pratiğini öğütlediğinden aynı zamanda empiristtir.

Buradan hareketle mantığın, sezgisel öğrenme yanlısı Cheng Hao'da öznelken, deneyimsel öğrenme yanlısı Cheng Yi'de nesnel nitelikte açımlandığı anlaşılmaktadır. Prensipte mantığın değişmeyen sabitliği *(buke bian de guan不可变的贯)*, soyut-somut her bir olguya anlam yüklemede etkin olmasına rağmen; bilgi-erdem sentezini besleyenin bilişsel mi yoksa duyuşsal mı olduğu, mantığın açılımında öznel-nesnel karşıtlığına yol açar. Çünkü yaradılışsal özün enerjileri değişkendir ve mütemadiyen hareket halindedir. Devinimli değişkenler *(yundong bianhua zhe运动变化者)*; kozmostaki

düzenli işleyişi, gök-yer uyumunu, dört mevsim döngüsünü ve dünya yaşamını hareketlendirdiği gibi insan doğasının iyi-kötü eğilimlerini de hareketlendirir (Er Cheng Ji, Yishu, 3/67; 11/121). Bu sebeple Cheng kardeşlerde öğrenme yöntemleri, öngörüyle algılama *(tiren体认)* ve sorguyla gözlemleme *(guanwu观物)* olmak üzere iki yönlüdür.

Cheng Hao, ahlaki farkındalıkta öngörüyle algılamayı, yaşamı anlama ve tanıma yeteneği olarak tanımlar. Varlıkların görünüşü, sesi, şekli, kokusu vardır; ama değişken hareketleri görünmeyen, sessiz, şekilsiz ve kokusuzdur (Huang, 2020a, s. 7). İnsanın doğal bir kendiliğindenlikle bilgiyi ve erdemi keşfetmesi, durumlara duyu organlarıyla tepki vermesi ve duyuşsal süreci bilişsel sürece yönlendirmesi öngörüyle algılama sayesindedir. Diğer yandan Cheng Yi, sorguyla gözlemlemede duyuşsal süreci hariç tuttuğundan yaşamı anlama ve tanıma, bilişsel aktiviteler sayesindedir. İnsanın bilgiyi ve erdemi keşfetmesi doğal bir kendiliğindenlikle gerçekleşmediği için denemek ve deneyimlemek esastır. Devinimli değişkenler açısından bakıldığında mantığın Cheng Hao'da dinamik *(dongtai de 动态的)*; Cheng Yi'de ise statik *(jingtai de 静态的)* özelliği saptanabilir (Mou, 2013). Cheng Hao diyor ki: *"birey, benliğini eksiksizce koruduğunda öğrendikleri tamamlanmamış olsa bile içsel potansiyeli yettiği ölçüde olaylara tepki verebilir."* Cheng Yi diyor ki: *"birey, kendini mantığıyla araştırma ve sorgulamaya adadığında kozmosa dair tüm bilgileri biriktiremese bile belirli ilkeleri anladığından aslında biriktirebilmiş demektir"* (Er Cheng Ji, Yishu, 2/2; 22).

Bir tarafta öznel bilinçlenmeyle *(zhuguan yishi主观意识)* sezgisel öğrenme sürecinin dinamikliği; diğer tarafta nesnel bilinçlenmeyle *(keguan yishi客观意识)* deneyimsel öğrenme sürecinin statikliği vardır. Sezgisel öğrenmede yaradılışsal öz, doğuştan gelen potansiyel sayesinde bilişsel-duyuşsal sürece aynı anda güdülenir. Bu süreçte mantık, benliğimizle bir olduğundan bireyin hissetmeden düşünmesi imkânsızdır. Cheng Hao, doğuştan gelen iyiliği yansıtan ve bireyi insancıl davranışa güdüleyen merhameti öngörüyle algılanabilen duyarlılıkla eşleştirerek *"benliği dolduran duyarlı hissetmedir"* diyebilmektedir (Er Cheng Ji, Yishu, 3/3). Öngörüyle algılama, karşılaşılan sorunu bireyin kendisi tarafından kavrayarak çözüme kavuşturmasının birincil adımıdır. Duygusal içkinliği düşünebilme yetisiyle sürdüren bireyin mevcut sorunu önceki yaşanmışlığa kıyaslama yaparak akıl yürütmesi ise sonraki adımdır. Deneyimsel öğrenmede yaradılışsal öz, bilişsel sürece güdülense bile derinlemesine araştırma ve sorgulama yapılmadan edinilen bilgiyle gelen davranış yüzeyseldir. Bu süreçte mantık, düşünceyi duygunun önüne koyduğundan bireyin duygularına yenik düşmemesi gerekir. Cheng Yi, doğuştan gelen iyiliği desteklemediği için engin bilginin sorguyla gözlemleme sonucu insancıl davranışa aksettiğini belirterek *"irfanı besleyen mantıklı düşünmedir"* diyebilmektedir (Er Cheng Ji, Yishu, 6/1). Sorguyla gözlemleme, karşılaşılan sorunu bireyin yansıtıcı bilgiyle somut edinime çözüm aramasında birincil adımdır. Duygusal içkinliği hariç tutarak düşünebilme yetisini kullanan bireyin mevcut sorunu gözlemleyerek akıl yürütmesi ise sonraki adımdır.

Gelinen noktada, ilkel ve sosyal güdülere verilen yanıtın yine iki ayrı formda açıklandığı anlaşılmaktadır. Açlığın ve susuzluğun giderilmesi, bedensel hazzın doyurulması ve benzeri güdüler ilkel; beşeri münasebetlerde insancıl, özgecil, saygılı, vefalı ve güvenilir davranışlar sosyal sınıflandırmadadır. Cheng Hao'a göre sosyal güdüler, bilgi-erdem sentezini "insancıllığa bilinçlenme *(shi ren 识仁)*" ve "varlığa bütüncül uyumlanma *(hunran yu wu tongti浑然与物同体)*" aracılığıyla gerçekleştirir. Cheng Yi'ye göre sosyal güdüler, bilgi-erdem sentezini "benliği yok sayma *(wu ji 无己)*" ve "yaradılışsal özün mantığını arzudan ayırma *(xingqing li yu de bianxi性情理欲的辨析)*" aracılığıyla gerçekleştirir (Cui, 2001, s. 496). Cheng Hao'ın açıkladığı insancıllığa bilinçlenme ile varlığa bütüncül uyumlanma pratikleri, doğuştan gelen iyi eğilimlerle doğru-yanlış ayrımına sezgisel yolla varılabildiğine temas etmektedir. Cheng Yi'nin açıkladığı benliği yok sayma ile yaradılışsal özün mantığını arzudan ayırma pratikleri ise, kötüye meylettiren duygulardan arınarak doğru-yanlış ayrımına deneyimsel yolla varılabildiğine temas etmektedir. Cheng Hao, bireyin neyin iyi neyin kötü

intiba uyandırabileceğini öngörüyle algılayarak sezinleyebileceğinden bahsederken Cheng Yi, bireyin neyin iyi neyin kötü intiba uyandırabileceğini önceden sezinleyememesinden dolayı sorguyla gözlemleme olmadan bilginin ve erdemin davranışa dönüşmesinin imkânsızlığından bahseder.

Felsefeci ve tarihçi Qian Mu 钱穆 (1895-1990), Cheng kardeşlerin öğrenme pratiğinde okuduğumuz bu zıtlaşmayı Mengzi'nın özdüşünüm (*xiushen修身*) prensibine yönelik iki farklı yorumlama olarak görür. Cheng Hao'da özdüşünüm, içtenliğin ve dürüstlüğün meyve verdiği bir ağaca benzer. Kendini, kendinden olmayandan seçkin görmeyen insanın ektiği küçücük fidan sükûnet içinde büyüyüp koca bir ağaca tahavvül edecektir. Cheng Yi'de özdüşünüm ise, mütemadiyen soru soran, hesap yapan, araştıran ve irdeleyen zihnin muhakeme becerisiyle yükselir. Çevresini gözlemleyen insanın mantığıyla bileceği yol yordam, nereye giderse gitsin hayat boyu kontrollü kalacaktır (Qian, 2019). Bununla birlikte Zhang Liwen, iki düşünürün "bilişsel özne *(renshi zhuti认识主体)*" ve "bilişsel nesne *(renshi keti认识客体)*" ayrımını kabul ettiğine dikkat çekerek şu sözleri aktarır: *"zihinsel aktiviteyle anlama ve kavrama başladığı zaman Cheng Hao benliği var etmeyi vurgularken Cheng Yi benliği yok saymayı vurguluyor"* (Zhang, 2002, s. 309). Bilişsel özne ve bilişsel nesne ayrımı, bu açıdan benliği var etme *(you wo有我)* ile benliği yok sayma *(wu ji无己)* farklılığına dayanmakta olup öğrenmeyi sezgilerin mi yoksa deneyimlerin mi güdülediği, bilgiyi ve erdemi fiilen hangi zihinsel aktivitenin harekete geçirdiğine bağlıdır. Cheng Hao'da özdüşünüm, duygu-düşünce bütünlüğüyle sağlandığından ve akıl-kalp ilgileşimi benliği var etme eylemini doğrudan karşıladığından içkin erdem *(neixin daode内心道德)*, bilişsel öznedir. Öte yandan Cheng Yi'de özdüşünüm, yalnızca düşünce gücüyle sağlandığından ve benliği yok sayma eyleminde duygu bütünüyle dışlandığından aşkın bilgi *(waibu zhishi外部知识)*, bilişsel nesnedir (Er Cheng Ji, Yishu, 15/145; 25/14).

İçkin erdemin bilişsel özne olması, doğuştan gelen iyi eğilimlerle ilgilidir. Cheng Hao'da okunan ve benliğimizde iyiliğin ekili tohumlarını büyütüp yetiştirme aforizmasına uyan su analojisi hatırlandığında, ahlaki bilginin içkin alandan taştığını ve ahlaki eylemdeki tutarlılığın içkin alanda filizlendiğini saptamak mümkündür. Aşkın bilginin bilişsel nesne olması ise, sonradan kazanılan iyi eğilimlerle ilgilidir. Cheng Yi'de okunan ve Cheng Hao'ın su analojisini savunmaksızın yaradılışsal özün dışsal enerjiden beslendiğini ileri süren örnekseme hatırlandığında, ahlaki bilginin aşkın alandaki birikimi ve ahlaki eylemdeki tutarlılığın da aşkın alanda terbiyelendiğini söylemek olanaklı hale gelir. Davranışa niyetlenmenin Cheng Hao'da duyguyla; Cheng Yi'de düşünceyle başladığı iddiasından hareketle, öğrenme metotlarının sezgisel-deneyimsel açıdan farklılaşmasındaki asıl unsurun özdüşünümün bilişsel ve duyuşsal aşamaları ile bu aşamaların karşıt pratikleri olduğu anlaşılabilir. Dahası, bilgiye ve erdeme farkındalıkta içkin-aşkın alan tartışmasıyla içedönük deneyim *(neixiang tiyan内向体验)* ile dışadönük deneyim *(waixiang tiyan外向体验)* farkının ortaya çıkması da tesadüf değildir (Chen, 2014). Söz konusu farka dair detaylara iki düşünürün kendi söylemleriyle aktardığımız akıl yürütme tekniklerinden ulaşılabilir. Cheng Hao diyor ki: *"bilgi, zihne doğuştan hâkimdir; kötücül arzular benliği ele geçirmezse insan, doğanın ilke ve yasalarını kavrayabilir; evrendeki her şey kendi ilke ve yasasını izlerken insanın özüne sırtını dönmesi imkânsızdır"* (Er Cheng Ji, Yishu, 11/5). Cheng Yi diyor ki: *"bilgi, yayıldığı boyutun birikimiyle çoğalırsa bilgelik doğar; insan, bilgelik mertebesine eriştiğinde tercih yapar ve karar verir; her şey, bir üst aksiyomun akıbetidir; o aksiyoma ait ilke ve yasalar azami derecede sorgulanır ve gözlemlenirse diğer ilke ve yasalar da bilinebilir"* (Er Cheng Ji, Yishu, 15/1).

Bu alıntılardan yola çıkarak Cheng Hao'ın doğuştan iyiyi savunduğu ölçüde akıl yürütmeyi içselden dışsala uzanan bir düzlemde izah ettiği anlaşılır. Algıyla ve sezgiyle motive olunan duygu-düşünce bütünlüğü, yeni şeylerin öğreniminde tümevarım *(guina tuili归纳推理)* yaptırır. Bilinen ile bilinmeyen arasında istisnai bir bağ kurmaya niyetlenirken birey, öncelikle basitten karmaşığa doğru bilinmeyeni uslar. Sözgelimi, insancıllık erdemini öğrenmek isteyen kişi, insancıllığın merhametle özdeşliğini anlama ihtiyacı hissedecek; fizyolojik acı duyan ya da psikolojik üzüntü yaşayan kişi,

başkalarının duyduğu acıyla ve üzüntüyle empati kurabilecek; doğuştan gelen bilgi ve erdeminin farkına varan kişi, kozmostaki düzenin ve işleyişin de farkına varabilecektir. Cheng Yi'nin antitezi, akıl yürütmeyi dışsaldan içsele yöneltir; sorgulama ve gözlemlemeyle motive olunan düşünce, yeni şeylerin öğreniminde tümdengelim *(yanyi tuili演绎推理)* yaptırır. Bilinmeyen şey uslanırken, bütünden parçaya doğru gidilir. Buna göre kozmostaki düzeni ve işleyişi anlayabilen birey, toplumsal davranışı bilebilir; bilgiyi ve erdemi tecrübe ettikçe de fazilet ve hikmet sahibi olabilir. Cheng Hao'da bilgi, içkin alandan güdülenerek sezgisel öğrenmeyi önceleğinden zihin, duygularla uyumlu düşünceler aracılığıyla kozmolojik genellemeleri kavrayabilmektedir. Ancak Cheng Yi'de bilgi, aşkın alanın ilke ve yasalarını ihtiva ederek deneyimsel öğrenmeye yaslandığından zihin, kozmolojik genellemelerle uyumlu düşünceyi açığa çıkarabilir. Yong Huang'a (2018, s. 20-21) göre bu uzlaşmazlık, ahlaki tikelci-ahlaki tümelci zıtlığına emsaldir. Genel ilkelerden hareketle ahlaki eylemin yeni ve özel duruma uygulanması tümelcilik *(pubian zhuyi普遍主义)*; duygu ve düşüncelerden hareketle ahlaki eylemin yeni duruma ve genel ilkelere yansıtılması ise tikelcilik *(teshu zhuyi特殊主义)* ile benzeşen yönler bulur.

Bu şekilde anlaşıldığında, akıl yürütmede genelden özele ve özelden genele yapılan çıkarımlar, bir şekilde ahlaki özü kozmolojik temelle uyumlandırma çabasına giriştiğinden iki kardeşin meta-etik yaklaşımda buluştuğu gözlemlenebilir. Bununla birlikte, meta-etik yaklaşım kapsamında mantığın göğün prensibi ve yaradılışın prensibi olarak iki farklı açıdan ele alınarak Cheng Hao'ın yaradılışın ahlakiliğine; Cheng Yi'nin ise yaradılışın mantıksallığına odaklı görüş sunması, bilginin ve erdemin öğrenilmesinde benliği var etme *(you wo有我)* ile benliği yok sayma *(wu ji无己)* zıtlaşmasındaki arka planın görülmesini olanaklı kılar. Cheng Hao, sezgisel güdülenmeyle öğrenilen bilginin ve erdemin etkiden etkene, öznelden nesnele, tikelden tümele doğru muhakeme yoluyla doğaüstü görüngüleri kavramaya, göğün emrini anlamaya ve yönlendirici yola uygun davranmaya zemin hazırladığını kanıtlamaya çalışır. Cheng Yi ise, deneyimsel güdülenmeyle öğrenilen ilke ve yasaların idrak edilmesinden sonra etkenden etkiye, nesnelde öznele, tümelden tikele doğru muhakeme yoluyla bilgi birikiminin ve erdem kazanımının sağlandığını ispatlama gayesindedir. Nitekim davranışa niyetlenme, öngörüyle algılama *(tiren体认)* ve sorguyla gözlemleme *(guanwu观物)* olmak üzere iki farklı aşamayı da beraberinde getirir. Üstelik bu aşamada ortaya atılan bilişsel-duyuşsal sürecin pratikleri, varlığa bütüncül uyumlanma ile yaradılışsal özün mantığını arzudan ayırma olmak üzere yine iki farklı modeli karşılamaktadır. Böylesi bir karşıtlığın temel kaynağı, iki düşünürün "varlıkların birliğiyle bütünleşme *(wanwu yiti万物一体)*" ile varlıkların bilgisini özümseme *(zhizhi zai gewu致知在格物)*" teorilerinde belirgindir. Çünkü Cheng Hao, yaradılışsal özün iyi eğilimlerine bağlı olarak ahlaki bilginin ve eylemin içkin alandan aktifleştiğine; Cheng Yi ise, yaradılışsal özün iyi eğilimlerini reddettiği için ahlaki bilginin ve eylemin aşkın alandan aktifleştiğine inanır. Bu çerçevede, sezgisel öğrenmeyle yaşamsal faaliyetlerin içedönük deneyimle gerçekleştiği ve tümevarımsal akıl yürütmeyle yeni durumlara anlam yüklendiği; deneyimsel öğrenmeyle de yaşamsal faaliyetlerin dışadönük deneyimle gerçekleştiği ve tümdengelimsel akıl yürütmeyle yeni durumlara anlam yüklendiği tespit edilebilmektedir.

SONUÇ

Dünya çapında Konfuçyüs'ün adıyla anılagelen kural koyucu ahlak öğretisine insan doğasının nasıllığına dokunarak yeni bir soluk getiren Mengzi ile Xunzi, ekolde binlerce yıl sonra yenileşmeye giden düşünürlerin teorik yaklaşımları üzerinde önemli pay sahibidirler. Çin'in düşün, sanat ve yazındaki en parlak devri kabulündeki Song hanedanı döneminde yetişen Cheng kardeşlerin doğuştan gelen eğilimler ile öğrenme yöntemlerine yönelik görüşlerini incelediğimiz bu çalışmada yanıt aradığımız soruların başında mantığın kozmolojik-ontolojik çatışması gelmiştir. Buna göre; Çin düşünce geleneğinin temel kavramlarından olan ve Konfuçyüs öğretisinde "yönlendirici yol" tasavvurunda açıklanan Dao ile gök, yer, bilgi ve erdem anlamlandırmalarına ilişkin iki düşünürün metafiziksel alan *(xingershang形而上)* ile fiziksel alan *(xingerxia形而下)* arasındaki ilişkiyi farklı bakış

açısıyla yorumlaması, mantığın ilkeleştirilmesinde birbirine zıt iki iddiayı husule getirmiştir. İnsanın kozmostaki düzene uygun uyumcu kişiliğini ve yaradılışsal özün değişken enerjisini mihraka alan iki düşünürün zıtlaştığı nokta, bilgiye ve erdeme farkındalığın hangi psikolojik süreçlerden geçerek kazanıldığıdır. Cheng Hao, Mengzi'dan miras aldığı akıl-kalp ilgileşimiyle bilişsel ve duyuşsal sürecin motivelerini birbirinden ayırmazken Cheng Yi, Xunzi'dan naklettiği akılcı ve gerçekçi analizle duyuşsal süreci ağırsayarak bilişsel sürecin motivesini onaylar. Bu doğrultuda, çevresel koşulların etkisiyle değişkenlik gösteren enerjilerin yaradılışsal özdeki orijinal haline geri dönebilmesi, Cheng Hao'da doğuştan gelene bilinçlenme; Cheng Yi'de ise sonradan edinilen bilgi birikimini sağlama koşulunda olup iki düşünürün kuramsal kabulleri, yaradılışın ahlakiliği *(dexing 德性)* ve yaradılışın mantıksallığı *(lixing 理性)* üzerinden çatışır. Söz konusu kabulleri farklılaştıran esas etkenin insan doğasının doğuştan gelen eğilimlerine dair iyinin savulması ve iyinin savunulmaması nitelemelere karşılık geldiği görülmüş; nihayetinde hem bilgi hem de erdem kazanımının sezgisel ve deneyimsel öğrenme olmak üzere iki ayrı metotla açıklandığı çözümlenmiştir. Edindiğimiz bulgular ışığında, Cheng kardeşlerdeki öğrenme metotlarının idealist-rasyonalist zıtlaşmasına mahal verdiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Mengzi'nın doğuştancı kuramında içgörüsel çabaya dayandırılan bebeğin benliği tahayyülü ne kadar idealistse bu tahayyülü öngörüyle algılama yöntemiyle devam ettiren Cheng Hao da o kadar idealisttir. Aynı şekilde Xunzi'daki bilinçli çabaya dayandırılan bencil benliğin arındırılması zorunluluğu ne kadar rasyonalistse bu zorunluluğu sorguyla gözlemleme yöntemiyle harfiyen öğütleyen Cheng Yi de o kadar rasyonalisttir.

Modern psikolojideki önermeleri referans alarak Cheng kardeşlerin öğrenme metotlarına bakıldığında, Köhler'in içgörüsel kuramında Cheng Hao'ın sezgisel öğrenme aşamalarına; Kolb'un deneye dayalı kuramında ise Cheng Yi'nin deneyimsel öğrenme aşamalarına rastlanılmıştır. Yine de bilinmesi gerekir ki, Batı dünyasında öğrenme stilleriyle ilgili terimler 1800'lü yılların sonlarında ortaya çıkmıştır ve bilimsel araştırmalar yirminci yüzyıla tarihlenmiştir. Özellikle gelişim psikolojisine bilişselciler ve davranışsalcılar kanalıyla kazandırılan mütenevvi teorilerin yüzyıllar önce Çinli düşünürlerce denendiği, bu açıdan ihmale gelmemelidir. Ayrıca, Cheng kardeşlerin sezgisel ve deneyimsel yönden ayrılan metotlarında tümdengelimsel ve tümevarımsal akıl yürütme teknikleri okunabilmekte; bilgi-erdem sentezinin başarılmasıyla ahlaki kimliğin oluşumu tezi, doğa ile doğaüstü alan arasında kurgusal bir koşutluğa bağlandığından meta-etik bir yaklaşımı çağrıştırabilmektedir. Cheng Hao'ın benliği var etme *(you wo 有我)* ile Cheng Yi'nin benliği yok sayma *(wu ji无己)* argümanları, gerek insan doğasının karakteristiği, gerek yaradılışsal özün işlevselliği gerekse yaşamsal döngünün eylemselliği hakkında iki düşünürün çatıştığı asıl sebebi gösterebilmiştir. Bu çalışmayla, kadim Çin felsefesini göz ardı eden Batı'nın sadece kendine mal ettiği kuramların Batı'yla sınırlandırılamayacağı bir dereceye kadar aydınlığa kavuşmaktadır. Dolayısıyla bilginin, erdemin ve mantığın kaynağını; kişisel gelişimin, öğrenmenin ve usavurmanın psikolojik süreçlerini konu alacak karşılaştırmalı çalışmalar için artık gözler Doğu Asya'ya da çevrilmelidir. Cheng kardeşlerin sezgisel-deneyimsel güdülenmeyle ahlaki davranışı standartlaştırdığı önermeleri detaylandıran ve böylelikle sürekli Batı'dan okunan epistemolojiye ve psikolojiye Çin coğrafyasında daha evvelden teşebbüs edildiğini çözümleyen çalışmamız, literatürümüzde şimdiye dek açık kalan ilmi bir boşluğu doldurmaktadır.

SUMMARY

Being one of the greatest sages of classical Chinese philosophy, Confucius (551-479 BC) is known for his teaching that integrates knowledge and virtue. Despite this general opinion, Confucius' statements have always been central to normative moral understanding. This doctrine, far from reflecting a new perspective, typically passed through patrimonial bureaucracy, patriarchal government, and hierarchical system that dominated ancient China. Unlike Confucius, Mengzi (372-289

BC) and Xunzi (313-238 BC) proposed new ideas that theorize the origin of human nature. While Mengzi focused on the theory that human nature is originally good, Xunzi focused on the theory that human nature is originally bad. Although these two theories had opposite arguments, they both represented the earliest examples of modern models of psychological development. In this regard, their conflict of ideas about innate goodness or innate badness marked the beginning of age-long debates in the history of Confucianism.

Among those debates, the most influential one emerged along with the Neo-Confucianism movement during the Song dynasty (960-1279). Neo-Confucianism prioritized ethical and metaphysical approaches in addition to Confucian moral doctrine. The concept of li (理), which can be translated as "reason" or "rational principle", was central to Neo-Confucianism. Neo-Confucians of this period tried to attribute the highest prototype of existence to the concept of li. In particular, the two philosopher brothers Cheng Hao (1032-1085) and Cheng Yi (1033-1107) disagreed on the detailed definition of li, debating whether reason is a transcendental principle or a motive of our feelings and thoughts. Within this discussion, they debated the human nature theories proposed by Mengzi and Xunzi. To ascribe a meaning to the concept of li, they also attempted to explain the terms guiding way (Dao 道), heaven (tian 天), and earth (di 地) recognized as the metaphysical background of Chinese traditional thought.

According to Cheng Hao, the concept of li embodies the cosmological wholeness of being the principle of heaven. In contrast, according to Cheng Yi, the concept of li embodies the ontological wholeness of being the principle of existence. This disagreement implies that they could not describe the relation between the metaphysical realm (xingershang形而上) and physical realm (xingerxia形而下) in the same way. Due to their differing definitions of li, the two Chengs also explained the knowledge and virtue of human nature differently. Continuing Mencian theory, which identifies human nature as originally good, Cheng Hao believed that knowledge and virtue are related to innate goodness. On the other hand, criticizing innate goodness, Cheng Yi believed that knowledge and virtue are related to acquired characteristics. Thus, the two Chengs disagreed on whether our emotions, thoughts, or both motivate us to be aware of knowledge and virtue.

For Cheng Hao, awareness of knowledge and virtue is motivated through the integration of our emotions and thoughts because cognitive and affective processes are inseparable. For Cheng Yi, awareness of knowledge and virtue needs to be motivated only through our thoughts because the cognitive process is always above the affective process. As Mengzi emphasized the heart-mind correlation, Cheng Hao argued that human beings can be aware of knowledge and virtue by means of internal incentives. As Xunzi focused on the mind, Cheng Yi argued that human beings can be aware of knowledge and virtue by means of external incentives. In view of this discussion, it can be said that Cheng Hao concentrated on the morality of human nature (dexing德性), while Cheng Yi concentrated on the rationality of human nature (lixing理性). Moreover, their dissimilar assumptions pertaining to the essence of human nature have paved the way for developing two different learning methods: intuitive learning (zhijue de xuexi直觉的学习) and experiential learning (jingyan de xuexi经验的学习).

Since this study aimed to find out the main cause of the idealist-rationalist opposition of the Cheng brothers regarding learning methods, the analysis is entirely based on their arguments about the introverted experience (*neixiang tiyan 内向体验*) and the extroverted experience (*waixiang tiyan外向体*) of behavioral patterns. Cheng Hao mentioned that human beings have the potential to practice cognitive and affective activities as a whole owing to intuitive learning, and he centered the term subjective consciousness *(zhuguan yishi主观意识)*. On the contrary, Cheng Yi mentioned that human beings should practice cognitive activities owing to experiential learning, and he centered the term objective consciousness *(keguan yishi客观意识)*. Accordingly, the dichotomy of revealing the self *(you wo有我)* and ignoring the self *(wu ji无己)* had emerged in the comments of the Cheng brothers. The issue of whether

human beings learn through the practice of feeling, perceiving, thinking, or observing also allowed us to reference western psychology theories on the way of learning. At this point, we sorted out that Kohler's insightful learning theory has similar phases to Cheng Hao's intuitive learning method, and Kolb's empirical learning theory has exactly the same features as Cheng Yi's experiential learning method. As a result, the discussion between the two Chengs, which was rooted in the distinction between internal virtue (*neixin daode内心道德*) and external knowledge (*waibu zhishi外部知识*), as well as inductive reasoning *(guina tuili归纳推理)* and deductive reasoning *(yanyi tuili演绎推理)*, has been analyzed.

Makale Bilgileri		**Article Information**	
Etik Kurul Kararı:	Etik Kurul Kararından muaftır.	***Ethics Committee Approval:***	Exempt from the Ethics Committee Approval.
Katılımcı Rızası:	Katılımcı yoktur.	***Informed Consent:***	No participant.
Mali Destek:	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.	***Financial Support:***	No financial support from any institution or project.
Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	***Conflict of Interest:***	No conflict of interest.
Telif Hakları:	Telif hakkına sebep olacak hiçbir materyal kullanılmamıştır.	***Copyrights:***	No material subject to copyright is included.

KAYNAKÇA

Cai, F. (2009). *Song-Ming Lixue xin xing lun 宋明理学心性论 (Song ve Ming hanedan dönemleri Neo-Konfuçyanizm'de benliğin doğası teorisi)*. Chengdu: Bashu Shushe.

Chen, L. (2014). *Ren xue benti lun 仁学本体论 (İnsancıllık öğretisinin ontolojisi)*. Beijing: Shenghuo Dushu Xinzhi Sanlian Shudian.

Chen, Z. (1996). *Liang Song sixiang shuping 两宋思想述评 (Song dönemi düşünce sistemine bakış)*. Beijing: Dongfang Chubanshe.

Cui, D. (2001). *Rujia yinlun 儒家引论 (Konfuçyanizm'e giriş)*. Beijing: Renmin Chubanshe.

Er Cheng ji 二程集 (Cheng kardeşler koleksiyonu). (2004). X. Wang (Ed.), Beijing: Zhonghua Shuju.

Feng, Y. (2009). *Zhongguo zhexue shi 中国哲学史 (Çin felsefesi tarihi)*. Beijing: Chongqing Chubanshe.

Hogarth, R. M. (2010). Intuition: A challenge for psychological research on decision making. *Psychological Inquiry*, *21*(4), 338–353. doi.org/10.1080/1047840X.2010.520260.

Hou, W. (1997). *Song-Ming Lixue shi 宋明理学史 (Song ve Ming hanedan dönemleri Neo-Konfuçyanizm tarihi)*. Beijing: Renmin Chubanshe.

Huang, Y. (2020a). Cheng Hao de meide lunli xue: Chaoyue lixing zhuyi yu qinggan zhuyi zhi zheng 程颢的美德伦理学: 超越理性主义与情感主义之争 (Cheng Hao'ın erdem etiği: Akılcılık ve duygusalcılık tartışmasının ötesine geçmek). *Dongnan Daxue Xuebao- Zhexue Shehui Kexue Ban*, 22(5), 5-19.

http://skxb.seu.edu.cn/ch/reader/issue_list.aspx?year_id=2020&quarter_id=5 Erişim tarihi: 21.07.2023.

Huang, Y. (2020b). Cheng Yi daode zhexue de dangdai yiyi 程颐道德哲学的当代意义 (Cheng

Yi'nin ahlak felsefesinde modern algı). *Nanjing Shi Daxue Bao – Shihui Kexue Ban*, 1, 20-33.http://open.oriprobe.com/articles/58339204/Contemporary_Significance_of_Cheng_Yi_s_Moral_Phil.htm Erişim tarihi: 23.07.2023.

Huang, Y. (2018). Er Cheng de daode zhexue: zai pubian zhuyi yu teshu zhuyi zhi jian 二程的道德哲学: 在普遍主义欲特殊主义之间(Cheng kardeşlerde ahlak felsefesi: Tümelcilik ve tikelcilik arasında). *Dongnan Daxue Xuebao - Zhexue Shehui Kexue Ban*, 20(6), 13-27.

http://skxb.seu.edu.cn/ch/reader/issue_list.aspx?year_id=2018&quarter_id=6&button.x=21&button.y=13 Erişim tarihi: 29.07.2023.

Kolb, D. A. (1984). *Experiential learning: experience as the source of learning and development*. New Jersey: Prentice-Hall.

Köhler, W. (1925). *The mentality of apes*. London: K. Paul, Trench, Trubner & Co.

Lu, L. (2001). *Cheng Hao Cheng Yi ping zhuan 程颢程颐评传 (Cheng Hao ile Cheng Yi'nin eleştirel biyografisi)*. Nanjing: Nanjing Daxue Chubanshe.

Lunyü 论语 (Konuşmalar kitabı). (2018). Nanjing: Jiangsu Fenghuang Kexue Jishu Chubanshe.

Mengzi 孟子 (Mengzi klasiği). (2017). Beijing: Zhonghua Shuju.

Mou, Z. (2013). *Xinti yu xingti心体与性体 (Benliğin ve insan doğasının özü)*. Changchun: Jilin Chuban Jituan Youxian Zeren Gongsi.

Mou, Z. (1993). Cong Ru-Fo guanxi kan Hanyu, Liu Zongyuan yu Li Ao 从儒佛关系看韩愈、柳宗元与李翱 (Konfuçyanizm ve Budizm bağlamından Hanyu, Liu Zongyuan ve Li Ao'a bakış). *Yuanguang Foxue Xuebao*, 1(1), 203-220. https://buddhism.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-BJ010/bj10_1_8.htm. Erişim tarihi: 04.07.2023.

Nan, H. (2017). *Lunyü biecai 论语别裁 (Konuşmalar Kitabı'na özgün bir yaklaşım)*. Shanghai: Fudan Daxue Chubanshe.

Peterson, K. (2021). Learner flexibility in preparation for experiential learning. K. Dvorak (Ed), *Experiential learning & teaching in Higher Education NSEE Conference Proceedings* içinde (s. 35-38). Florida: Nova Southeastern University.

Qian, M. (2019). *Zhongguo xueshu sixiang shi luncong 中国学术思想史论丛 (Çin'de kuramsal düşünce tarihi eserleri koleksiyonu)*. Beijing: Shenghuo Dushu Xinzhi Sanlian Shudian.

Sertdemir, İ. (2023). Çinli düşünür Mengzi'nın psikolojik gelişim modeli: özdüşünüm kavramı üzerinden bir inceleme. G. Sevim & S. Alan (Ed.), *Dil ve Edebiyatta Psikolojik Unsurlar* içinde (s.477-500). İstanbul: Çizgi Kitabevi.

Sertdemir, İ. (2022). Geleneksel Çin düşüncesinin metafiziksel postulatı Dao'ın Konfuçyüsçü doktrindeki "yol" anlamı. U. Akbulut, M. A. Gözitok, S. Baytar & A. Y. Oğuz (Ed.), *I. Uluslararası Sosyal Bilimler "Yol" Sempozyumu Bildiri Kitabı* içinde (s. 252-261). Erzurum: Erzurum Teknik Üniversitesi Yayınları.

Tu, W. (2013). *Ren yu xiushen: rujia sixiang lun ji 仁与修身:儒家思想论集 (İnsancıllık ve özdüşünüm: Konfuçyüsçü düşünce üzerine incelemeler koleksiyonu)*. Beijing: Shenghuo Dushu Xinzhi Sanlian Shudian.

Ünal, G. (2022). *Laozi (Lao Tzu) - Yol ve Erdem*. İstanbul: Can Yayınları.

Xiang, S. (2005). "Sheng zhi wei xing" yu er Cheng de "fu xing" zhi lu "生之谓性"与二程的"复性"之路 ("Doğumun doğa adlandırması" ve Cheng kardeşlerde "yeniden doğallaşma" yolu). *Zhongzhou Xue Kan*, 1, 138-142. http://www.cqvip.com/QK/97000X/20051/11698936.html. Erişim tarihi: 08.07.2023.

Xunzi 荀子 (Xunzi klasiği). (2013). Zhengzhou: Henan Kexue Jishu Chubanshe.

Zhang, D. (1982). *Zhongguo zhexue dagang 中国哲学大纲 (Çin felsefesinin ana hatları)*. Beijing: Zhongguo Shehui Kexue Chubanshe.

Zhang, L. (2002). *Song-Ming Lixue yanjiu 宋明理学研究 (Song ve Ming hanedan dönemleri Neo-Konfuçyanizm araştırması)*. Beijing: Renmin Chubanshe.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SEFAD, 2024; (51): 45-64
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: 10.21497/sefad.1343424
Araştırma Makalesi / Research Article

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Antik Edebiyattan Rusça Şiir, Roman ve Tiyatro Eseri Çevirileri[1]

*Leyla Şener**

* *Doç. Dr.* | *Assoc. Prof.*

Anadolu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Rus Dili ve Edebiyatı Bölümü | *Anadolu University, Faculty of Literature, Department of Russian Language and Literature*

lsener@anadolu.edu.tr
Eskişehir / TÜRKİYE

Gönderim / Received:
15.08.2023
Kabul / Accepted:
30.12.2023
Alan Editörü / Field Editor:
Gamze Gizem Avcıoğlu

Öz

XVIII. yüzyıl Rusya'da Antik Çağı algılama ve kavrama yüzyılı olarak nitelendirilebilir. Yeni bir Avrupa devleti kurma amacı güden I. Petro, Rusya'yı kültürel olarak da Avrupa'nın temelini aldığı Antikite'ye bağlamak için uğraş vermektedir. Çeviri Antik kültürü benimsemek için en önemli araçlardan biridir. XVIII. yüzyıl boyunca Antik Yunan ve Roma edebiyatından birçok eser çevrilmiştir. Antik edebiyattan yapılan çeviri faaliyetleri, edebi çevirinin altın çağı olarak tanımlanan XIX. yüzyılda da yoğun bir şekilde devam etmiştir. Antik edebiyattan yapılan çeviriler sayesinde Rusya, Batı Avrupa'nın kültürel mirasına ortak olma fırsatı yakalamıştır. Nicel araştırma tekniğin içerisinde yer alan doküman analizi yöntemi üzerine kurulu çalışmada XVIII. –XIX. yüzyıllar arasında Rusya'da Antik Yunan ve Roma edebiyatından çevrilen eserler konu alınmıştır. Araştırmanın kuramsal çerçevesi doğrultusunda XVIII. – XIX. yüzyılları arasında Rusya'da Antik Yunan ve Roma edebiyattan şiir, düzyazı ve tiyatro türünde çevrilen eserler incelenmiştir. XVIII. –XIX. yüzyıl arasında, Rus okuru yoğun çeviri faaliyetleri sayesinde Antik Yunan ve Roma edebiyatının belli başlı şiir, roman ve tiyatro eserleriyle tanışma fırsatı elde etmiştir. Bu fırsatı ona Rus edebiyatının ünlü isimleri olan çevirmenler tanımıştır. Asıl eserin özelliklerini ortaya çıkarma ve bunları aktarmaya çalışma konusunda deneyim kazanan çevirmenler, bu konuda önemli yol kat etmiştir.

Anahtar Kelimeler: XVIII. –XIX. Yüzyılları arası Rusya, Antik edebiyat, çeviri, çevirmen, edebî çeviri faaliyetleri.

Translations of Poetry, Novel and Drama Works from Ancient Literature in Russia

Abstract

We can describe the XVIII century as the century of perception and comprehension of the Ancient Age in Russia. Aiming to establish a new European state, Peter I tries to connect Russia culturally to Antiquity on which Europe is based. One of the most important instruments for adopting the ancient culture is translation. During the XIX century, many works were translated from Ancient Greek and Roman literature. Translation activities from ancient literature continued intensively during the XVIII century, which we can define as the golden age of literary translation. Thanks to the intensive translation activities from ancient literature, Russia has had the opportunity to become a partner in the cultural heritage of Western Europe. In our study, we focused on the works translated from ancient Greek and Roman literature in Russia between the XVIII and XIX centuries in the genres of poetry,

[1] Bu çalışma Anadolu Üniversitesi, Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından SBA-2023-89 numaralı proje kapsamında hazırlanmıştır.

novels and drama. Thanks to intensive translation activities, Russian readers had the opportunity to become acquainted with the main poetry, novel and drama works of Ancient Greek and Roman literature. This was made possible by translators, who are famous names of Russian literature.

Keywords: XVIII-XIXI centuries Russia, ancient literature, translation, translator, literary translation activities.

GİRİŞ

XVIII. yüzyıl Rusya'sı Antik Çağı algılama ve kavrama yüzyılı olarak nitelendirilebilir. Yeni bir Avrupa devleti kurma amacı güden I. Petro, Rusya'yı kültürel olarak da Avrupa'nın temelini aldığı Antikite'ye bağlamak için uğraş vermektedir. Çeviri Antik kültürü benimsemek için önemli araçlardan biridir. Çeviriler sayesinde Rusya, Batı Avrupa'nın kültürel mirasına ortak olma fırsatı yakalamıştır. XVIII. yüzyıl boyunca Antik Yunan ve Roma edebiyatından birçok eser çevrilmiştir. Antik edebiyattan çeviri faaliyetleri XIX. yüzyılda da devam etmiştir.

XVIII. yüzyılın ilk yıllarında çeviriler, Rusça metinlerin yüzde doksanını oluşturmaktadır. Bu çeviriler öncelikle bilgi veren türde (savaş sanatı, hukuk, mühendislik, mimari, matematik, astronomi, coğrafya) metinlerdir (Şener, 2013, s. 569-576). XVIII. yüzyılın ilk yarısında Rusya'da M. V. Lomonosov'un (1711-1765) çeviri faaliyetleri öne çıkmaktadır. Antik Yunan edebiyatının büyük ismi Homeros'u Rusçaya ilk çeviren Lomonosov'dur. "İlyada" destanının VIII. ve IX. bölümlerinden bazı mısralara "Hitabet Sanatı" ders kitabında yer vermiştir (Şener, 2021, s. 162). XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Rusya'da edebi çevirilere ağırlık verilmeye başlandığı gözlemlenmektedir. Edebi çeviri faaliyetleri özellikle II. Yekaterina döneminde (1762-1796) gelişmiştir. Birkaç dil bilen İmparatoriçenin kendisi de Fransızcadan çeviri yapmaktadır. V. K. Tredyakovski (1703-1768), A. P. Sumarokov (1717-1777), D. İ. Fonvizin (1745–1792) gibi, XVIII. yüzyıl Rus edebiyatının önde gelen yazarları da çeviriyle ilgilenmektedir (Şener, 2021, s. 165).

XIX. yüzyıl "Rus edebiyatının altın çağı" olarak tanımlanmaktadır. Araştırmacı A. A. Alekseyeva'ya göre söz konusu yüzyıl Rusya'da edebi çevirinin altın çağı olarak da tanımlanabilir (2004, c. 94). Yüzyılın birçok ünlü yazarı çeviri yaptığı gibi, çeviri hakkında görüşler de ileri sürmüştür. XIX. yüzyılın ilk yarısında A. S. Puşkin'in (1799-1837), N. İ. Gnediç'in (1784-1833), V. A. Jukovski'nin (1783-1852) M. Y. Lermontov'un (1814-1841), P. A. Katenin'in (1792-1853), İ. İ. Vvedenski'nin (1813-1855) çeviri faaliyetleri dikkat çekmektedir. Bunların arasında Rusçaya ilk olarak "İlyada" ve "Odysseia" destanlarını tam metin olarak çeviren N. İ. Gnediç'in ve V. A. Jukovski'nin isimleri konumuz açısından önemlidir.

Rusya'da XIX. yüzyılın ortası, devrimci demokrat ve "sanat için sanat" taraftarları arasında ideolojik ve siyasi mücadelenin yoğun yaşandığı bir dönemdir. Bu mücadele çeviri faaliyetlerine de yansımıştır. Her bir grubun temsilcileri hem çeviri eseri hem de çeviri yöntemi seçimi bakımından farklılık göstermektedir. N. G. Çernişevski (1828-1889), N. A. Dobrolyubov (1836-1861), D. İ. Pisarev (1840-1868) gibi devrimci-demokratik düşüncenin temsilcileri, çevirmek için öncelikle toplumsal içerikli eserleri seçmektedir. A. A. Fet (1820-1892), V. İ. Maykov (1728-1778) gibi karşı grubun temsilcileri ise daha öznel, felsefi yazı türlerinin çevirisine yönelmektedir. A. A. Fet ve V. İ. Maykov belli başlı Antik yazarları Rusçaya çeviren şairler olarak önemlidir.

XIX. yüzyılın son yıllarında Rusya'daki çeviri eser sayısı artmıştır. Antik edebiyat eserlerine karşı ilginin devam ettiği bu dönemde *Современник, Вестник Европы, Библиотека для чтения, Ежемесячные сочинения, к пользе и увеселению служащие, Москвитянин* gibi dergiler çok popülerdir. Rus okuru bu dergilerin sayfalarında Antik edebiyatın önemli yazarlarının eserleriyle tanışma fırsatı bulmuştur. Böylece XVIII. – XIX. yüzyıllar arasında Rus çevirmenler, asıl eserin özelliklerinin ortaya çıkarma ve bunları aktarmaya çalışma konusunda deneyim kazanarak Antik edebi eserlerin çevirisinde önemli yol kat etmiştir (Сдобников, Петрова, 2001, с. 26-36).

Rusya'daki edebi çeviri faaliyetleri kapsamında Antik edebiyattan yapılan çeviriler araştırmacıların dikkatini çeken konulardan biridir. Bu konu son yıllarda farklı çalışmaların odağında yer almaktadır. Bununla birlikte, çalışmalar tek bir edebi tür (şiir), eser ya da yazar üzerine yoğunlaşmış, edebi çeviri faaliyetlerini bütüncül bir bakış açısıyla ele almaktan uzak kalmıştır. Dolayısıyla XVIII.-

XIX. yüzyıllarda Rusya'da Antik edebiyattan yapılan edebi çeviriler üzerine kapsayıcı bir araştırma yapmak önemli hale gelmiştir.

Nicel araştırma tekniğin içerisinde yer alan doküman analizi yöntemi üzerine kurulu çalışmada XVIII. –XIX. yüzyıllar arasında Rusya'da Antik Yunan ve Roma edebiyatından şiir, roman ve tiyatro türünde çevrilen eserler konu alınmıştır. Araştırmanın kuramsal çerçevesi doğrultusunda çeviri eserleri, belirlenen belli başlı kriterlere göre incelenmiştir. Çevrilen eser kime aittir; Eser Rusçaya ilk hangi tarihte çevrilmiştir; İlk çeviri kime aittir; Eser Rusçaya hangi dilden çevrilmiş, hangi tarihte ve nerede basılmıştır; Eser söz konusu yüzyıllar arasında kaç defa ve kimler tarafından çevrilmiştir.

Antik Yunan Edebiyatından Şiir, Roman ve Tiyatro Eserleri Çevirisi

Şiir Çevirisi

Antik Yunan şairleri Rusçaya yoğun olarak XVIII. yüzyılda çevrilmeye başlanmıştır. Söz konusu dönemde Homeros başta olmak üzere, Anakreon, Hesiodos, Pindarus, Sappho, Ezop ve Theocritus gibi Antik Yunan edebiyatının önde gelen şairleri Rusçaya çevrilmiştir. Antik Yunan edebiyatından çeviri yapanlar arasında A. D. Kantemir (1709-1744), M. V. Lomonosov, A. P. Sumarokov, V. K. Tredyakovski, N. P. Osipov (1751-1799), M. N. Muravyov (1845-1900) gibi önemli yazarlar yer almaktadır. Bunun yanı sıra E. İ. Kostrov (1755-1796), K. A. Kondratoviç (1703—1790), P. E. Ekimov (doğum yılı yaklaşık 1735 - ölümü 1795 yılından sonra), S. S. Volçkov (1707-1773), İ. İ. Akimov (1784-1805), V. A. Priklonski (1746-1789) Antik Yunan edebiyat eserlerini Rusçaya kazandıran isimlerin başında gelmektedir. Antik Yunancadan yapılan çevirilerde Fransızca ve Almanca aracı dil olarak kullanılır. Bunun yanı sıra asıl dilden –Antik Yunancadan– yapılan çeviriler de mevcuttur (Şener, 2021, s. 161-168).

Roman Çevirisi

İlgili incelemelerde günümüze kadar ulaşmış beş Antik Yunan roman örneği olduğu belirtilmektedir. Bunlar Hariton'un "Haireas ve Kalliroi", Longus'un "Daphnis ile Khloe", Heliodorus'un "Aethiopika veya Theagenes ile Kharikleid", Akhilles Tatius'un "Leukippe ile Kleitophon" ve Efesli Xenophon'un "Bir Efes Masalı, Habrokomes ve Anthia" başlıklı eserleridir. Antik Yunan romanlarında genel olarak olay örgüsünde bazı ortak özellikler göze çarpmaktadır. Sevgili olan kadın ve erkek kahramanlar olağanüstü güzel ve yakışıklıdır. Âşık olan bu kahramanların yolları bir şekilde ayrılır: ya soyguncu çetelerin ellerine düşer, ya zorba kişiler tarafından alıkoyulurlar ya da ailevi sebepler bir araya gelmelerini engeller. Ama ayrı düşseler de kahramanlar birbirlerine sadık kalır; acı çekseler de kalplerinin sahiplerine ihanet etmez ve sonunda kavuşurlar. Bunun yanı sıra Antik Yunan romanlarında bazen tarihi figürler de tasvir edilir; örneğin, Hariton'un "Haireas ve Kalliroi" romanında kahramanlardan biri Peloponnesos Savaşı sırasında Atina donanmasına karşı parlak bir zafer kazanan Syracusa'lı Hermokrates'tir. Ancak tarihsel olayların ve tarihsel figürlerin tasviri gerçeklere dayanmaz (Лосев, 1986, с. 251-252).

Hariton

Hariton'un "Haireas ve Kalliroi" başlıklı eseri günümüze tam olarak ulaşan Antik Yunan romanlarından biridir. Milattan Önce 5. yüzyıla ait tarihi olayları arka planına alarak Syracuse komutanı Hermocrates'ın kızı güzel Kalliroi ve genç Haireas'ın aşkını işleyen bir romandır. Roman Rusçaya ilk olarak 1763 yılında «Похождение Кереа и Каллирои» Rusça başlığıyla İ. İ. Akimov (1724-1805) tarafından çevrilmiştir (Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века, 1966, с. 327). St. Petersburg Bilimler Akademisi matbaasında 1200 adet olarak basılan çeviri, Rusçaya aracı dil Almancadan kazandırılmıştır (Şener, 2018, s. 559-565). İ. İ. Akimov St. Petersburg Bilimler Akademisinin bünyesinde açılan liseden mezun olmuştur. Almanca, Fransızca ve Latinceye hâkim Akimov, Bilimler Akademisi ve Senato'da çevirmenlik görevi yürütmüştür. "Haireas ve Kalliroi" romanının çevirisine yazdığı önsözde "Eski yazarların doğal ve asil sadeliği" ile büyülendiğini ifade

etmiştir. Romanın çevirisi Rusya'nın ilk popüler bilim ve edebiyat dergisi olan *Ежемесячные сочинения, к пользе и увеселению служащие* dergisinde yayımlanan bir eleştiri yazısında başarılı olarak nitelendirilmiştir (Мартинов, Словарь русский писателей XVIII века, 1998, с. 24).

"Haireas ve Kalliroi" romanı XIX. yüzyıl boyunca Rusya'da çevrilmemiştir Bu da romanın ilk çevirisinin önemini artırmaktadır. Eser ancak 1954 yılında tekrar Rusçaya kazandırılmıştır. Eseri asıl dilden Rusçaya ünlü filolog İ. İ. Tolstoy (1880—1954) çevirmiştir (Харитон. Повесть о любви Херея и Каллирои / Пер., комм. и ст. И. И. Толстого. — М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1954., https://rusneb.ru/catalog/003673_000052_RU+NOVOSIBIRSK_BIBL_2000274305/).

Efesli Xenophon

Milattan Sonra II. yüzyılda yaşayan Efesli Xenophon, aşk romanı olarak nitelendirilen "Bir Efes Masalı, Habrokomes ve Anthia"nın yazarı olarak bilinmektedir. Eser günümüze kısaltılmış haliyle ulaşmıştır. Araştırmacı Tronski olayların köleler, soyguncular, balıkçılar, başka bir deyişle alt sınıfları arasında gerçekleşmesi eserin öne çıkan özellikleri arasında olduğunu belirtmektedir (2019, с. 266). "Bir Efes Masalı, Habrokomes ve Anthia" romanının Rusça ilk çevirisi 1793 yılında yayımlanmıştır. «Торжество супружеской любви над злосчастиями, или Приключения Аврокома и Анфии. Ефесская повесть» başlığıyla Moskova'da A. G. Reşetnikov'un matbaasında basılmıştır. Aracı dil Fransızcadan çevrilen eserin çevirmeni isminin sadece baş harfleriyle belirtilmiştir (Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века, 1964, с. 99). Araştırmacı V. D. Rak'a göre belirtilen harfler V. M. Prototopov'a (1760-1810) aittir. Bir rahibin oğlu olan V. M. Prototopov Rusya'nın ilk yüksek eğitim kurumu olan Slav-Grek-Latin Akademisi'nde eğitim görmüştür (Рак, Словарь русский писателей XVIII века, 1998, с. 500-502).

Eser XIX. yüzyıl boyunca Rusya'da çevrilmemiştir. "Bir Efes Masalı, Habrokomes ve Anthia" romanı ancak 1956 yılında tekrar Rusçaya kazandırılmıştır. Eseri asıl dilden klasik diller alanında uzman olan S. F. Polyakova (1914-1994) ve İ. F. Felenkovskaya çevirmiştir (Ксенофонт Эфесский. Повесть о Габрокоме и Антии / Пер. с древнегреч. С. Поляковой, И. Феленковской; вступ. ст. и примеч. С. Поляковой. — М.: Гослитиздат, 1956., https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_005887879/).

Heliodorus

III. yüzyılda yaşamış olan yazar Heliodorus'un "Aethiopika veya Theagenes ile Kharikleid" romanı Ortaçağ Bizans'ında son derece popülerdir. İlgili incelemelerde XVI. yüzyılda belli başlı Avrupa dillerine çevrilen "Aethiopika"nın, özellikle XVII. yüzyıl Fransız romanının gelişimi üzerinde önemli etkisi olduğu ifade edilmektedir (Тронский, 2019, с. 266). Rusçaya ilk olarak aracı dil Latinceden çevrilmiştir. Eser iki cilt halinde 1759 ve 1779 yıllarında St. Petersburg Bilimler Akademisi matbaasında 12000 adet olarak basılmıştır. Rusça «Образ невинной любьви, или Странныя приключения ефионской царевны Хариклеи и Феагена Фессалянина» (Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века, 1962, с. 207) başlığını taşıyan eserin çevirmeni İ. K. Moşkov'dur. Slav-Grek-Latin Akademisi ve St. Petersburg Üniversitesi'nde eğitim gören İ. K. Moşkov, bir süre Deniz Harp Okulu'nda Latince, tarih ve coğrafya dersleri vermiş, 1769 yılından itibaren ise Senato'da görev yapmıştır. Moşkov, Heliodoros'un ünlü romanını da bu yıllarda çevirmiştir (Шишкин, Словарь русских писателей XVIII века, 1999, с. 304-305).

Eser XIX. yüzyıl boyunca Rusya'da çevrilmemiştir. "Aethiopika veya Theagenes ile Kharikleid" romanı ancak 1932 yılında tekrar Rusçaya kazandırılmıştır (Гелиодор. Эфиопика / Пер. А. Болдырева (кн. I, X), А. Доватура (кн. II, IX), А. Егунова (кн. III, VIII), А. Миханкова (кн. IV, VII), Э. Визеля (кн. V, VI); Вступ. ст. и коммент. А. Егунова. — М.; Л.: Academia. 1932., https://imwerden.de/pdf/geliodor_efiopika_academia_1932__ocr.pdf). Romanı asıl dilden A. Boldiyrev

(1896-1941), A. Dovatur (1897-1982), A. Egunov (1895-1968), A A. Mihankov (1904- 1930) ve E. Wiesel'den (1897- ?) oluşan bir çalışma grubu tarafından çevrilmiştir (Бударагина, 2019, c. 99-309).

Tiyatro Eserleri Çevirisi

Antik Yunan tragedyasının üç önemli isminin eserleri bilinmektedir: Aeschylos, Sofokles ve Euripides. Bunlardan Aeschylos tür olarak tragedyanın yaratanı, "babası" olarak ün salmıştır. Antik Yunan komedya yazarları arasında ise Cratinus, Eupolis ve Aristofanes'in isimleri öne çıkmaktadır. Cratinus ve Eupolis'in eserleri ancak kısmi olarak günümüze ulaşmıştır. Aristofanes'in yazdığı kırk dört piyesten ise on biri muhafaza edilmiştir (Тронский, 2019, c. 157).

Aeschylos

Milattan Önce yaklaşık 524-457 yılları arasında yaşayan Aeschylos Rusçaya ilk olarak 1825 yılında çevrilmiştir. Söz konusu çeviri yazarın "Agamemnon" ve "Thebai'ye Karşı Yediler" oyunundan birer sahnedir. Çevirmeni şair, edebiyat eleştirmeni A. F. Merzlyakov'dur (1778-1830). A. F. Merzlyakov «Подражания и переводы из греческих и латинских стихотворцев» kitabında yer verdiği bu çeviriler Moskova'da üniversite matbaasında basılmıştır. İlgili incelemelerde Aeschylos'un bu ilk Rusça çevirileri daha ziyade serbest birer uyarlama olduğu ifade edilmektedir (Ермакова, 2021, c. 4). Bir kasaba esnafının oğlu olan Merzlyakov, Perm Halk Okulunda eğitim görmüştür. On üç yaşında şiir yazmaya başlamıştır. 1802 yılından itibaren hayatının sonuna kadar Moskova Üniversitesi'nde Rus edebiyatı profesörü olarak görev yapmıştır. Antik Yunan ve Roma edebiyatından çeviriler yapan Merzlyakov, Vergilius ve Theocritus'u Rusçaya kazandıran isimler arasında dikkat çekmektedir (Коурова, 2000, c. 81-82).

"Persler" tragedyasının Rusça ilk tam çevirisi 1856 yılı tarihlidir. *Москвитянин* dergisinde yayımlanan ve düzyazı olarak yapılan çeviri Antik edebiyat profesörü olan B. İ. Ordinski'ye (1823-1861) aittir. 1864 yılında "Persler" ve "The Oresteia" tragedyalarının N P. Kotelov'a ait çevirileri yayımlanmıştır. «Драмы Эсхила» kitabında yer alan söz konusu çevirilerin pek de başarılı olmadığı belirtilmektedir (Ермакова, 2021, c. 4). XIX. yüzyıl Rusya'sında "Persler" tragedyası bir kez daha çevrilmiştir. 1888 tarihli çeviri Rus eğitimci, filolog ve çevirmen V. G. Apelrot'a (1865-1897) aittir. "Persler" dışında Apelrot, Yunan yazarın "Thebai'ye Karşı Yediler" ve "Prometeus" tragedyalarını da Rusçaya kazandırmıştır. İlgili incelemelerde asıl dilden yapılan söz konusu çevirilerin Kotelov'un çevirilerine kıyasla asıl esere daha sadık olmakla birlikte, edebi yönden pek özellikli olmadıkları ifade edilmektedir (Ермакова, 2021, c. 5).

"Prometeus" tragedyasının Rusçaya Aeschylos'un diğer tragedyalarından daha çok çevrildiği dikkat çekmektedir. "Prometeus"u Rusçaya tam çevirisi 1873 yılında İ. A. Kossoviç (1808—1878), 1893 yılında L. N. Durdufi, 1891 yılında D. S. Merejkovski (1865-1941) tarafından yapılmıştır. Asıl dilden yapılan bütün bu çevirilerin arasında ünlü şair, eleştirmen ve çevirmen D. S. Merejkovski'ye ait çeviri edebi özellikleriyle öne çıkmaktadır (Ермакова, 2021, c. 5). Eğitim gördüğü St. Petersburg lisesinde Antik Yunanca ve Latince dersleri alan Merejkovski, devam ettiği St. Petersburg Üniversitesi Tarih ve Filoloji Fakültesi'nde Yunancayı zorunlu ders olarak öğrenmeye devam etmiştir. Merejkovski "Prometeus"u çevirirken artık ünlü bir şairdir. "Prometeus" dışında, Sofokles'in "Antigone" "Kral Oidipus" ve "Oidipus Kolonos'ta", Evripidus'un "Hippolitus" ve "Medea" tragedyalarını da Rusçaya kazandırmıştır. Dönemin eleştirmenleri genel olarak Merejkovski'nin Antik Yunan tragedya çevirilerini başarısız olarak nitelendirse de (Гаспаров, Ярхо, 1990) günümüz eleştirmenleri bu çevirilerin tekrar değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir (Успенская, 2005).

Sofokles

Milattan Önce 496 – 406 yılları arasında yaşayan Sofokles'in ilk Rusça çevirileri XIX. yüzyıla aittir. Rus okuru önce "Filoktetes" tragedyasını okuma fırsatı bulmuştur. Tragedyanın ilk çevirmeni V. D.

Golitsin'dir (1752-1822). Golitsin eseri Fransızca aracı dil kullanarak Rusçaya kazandırmıştır (Гаспаров, Ярхо, 1990). Tragedya 1799 yılında Moskova'da yayımlanmıştır. 1816 yılına "Filoktetes" tragedyası bir kez daha Rusçaya çevrilmiştir. Çeviri yine aracı dil Fransızcadan şiir olarak yapılmıştır. Çevirmeni yazar ve devlet adamı S. T. Aksakov'dur (1791-1859). İlgili incelemelerde Golitsin ve Aksakov'un çevirileri tragedyanın sanatsal özelliklerinden ziyade içeriğini verdiğinin altı çizilmektedir (Гаспаров, Ярхо, 1990).

Rus okuru Sofokles'in bütün eserleriyle 1823-1825 yılları arası tanışma fırsatı bulmuştur. Söz konusu yıllarda ayrı ayrı kitapçıklar halinde yazarın "Trakhisli Kadınlar", "Aias", "Kral Oidipus", "Oidipus Kolonos'ta", "Antigone", "Elektra" ve "Filoktetes" tragedyalarını Rusçaya kazandıran filolog ve çevirmen İ. İ. Martinov'dur (1771-1833). Tragedyaları asıl dilden çeviren İ. İ. Martinov, çevirilerini ayrıntılı yorumlarla zenginleştirmiştir (Теплова, Словарь русских писателей XVIII века, 1999, с. 275).

XIX. yüzyılın ortalarında Moskova Üniversitesi'nde Latince dersleri veren çevirmen S. D. Şestakov (1820-1858) Sofokles'in "Kral Oidipus" ve "Antigone" tragedyalarını asıl dilden Rusçaya çevirmiştir. Yine aynı yıllarda eğitimci, çocuk yazarı, çevirmen Vasili İvanovç Vodovozov (1825-1886) ise "Antigone" ve "Oidipus Kolonos'ta" tragedyalarını yine asıl dilden Rusçaya kazandırmıştır. İlgili incelemelerde Şestakov'un çevirilerinin başarısız olarak nitelendirilirken, Vodovozov'un asıl eserin hem içerik hem de edebi özelliklerini Rusçaya kazandırdığının altı çizilmektedir (Гаспаров, Ярхо, 1990).

XIX. yüzyılın son yıllarında yapılan Sofokles çevirileri arasında 1883 yılı tarihli "Oidipus Kolonos'ta" ve 1893 yılı tarihli "Kral Oidipus" tragedyalarının çevirileri dikkat çekmektedir. "Oidipus Kolonos'ta" tragedyasının çevirisi Moskova Üniversitesi klasik diller profesörlerinden V. G. Zubkov'a (1847-1903) aittir. "Kral Oidipus" tragedyasını ise O. P. Veys (1865-1935) Rusçaya kazandırmıştır. İki tragedya da Rusçaya asıl dilden çevrilmiştir. İlgili incelemelerde Veys'in çevirisi son derece başarılı olarak nitelendirilmektedir. Ayrıca dönemin eleştirmenleri de söz konusu çevirinin ""Asıl eserin şiirsel özelliklerini, gerçekten şiirsel bir coşkuyla" aktardığını ifade etmiş, "Çevirinin Rusçasının kusursuz" olduğunun altı çizilmiştir (Гаспаров, Ярхо, 1990).

Euripides

Sofokles'le aynı yıllarda eser veren Euripides Milattan Önce 480- 406 yılları arasında yaşamıştır. Euripides'in yazdığı on yedi tragedya ve bir de satyrikon drama muhafaza edilmiştir (Тронский, 2019, с. 37). Antik Yunan yazarının eserleri Rusçaya ilk olarak XIX. yüzyılda çevrilmeye başlanmıştır. V. İ. Vodovozov'un 1888 yılında çevirdiği "İphigenia Tauris'de" ve V. G. Apelrot 'un 1890 yılında çevirdiği "Herakleidae" tragedyaları, Euripides'in Rusça ilk çevirileri arasında öne çıkmaktadır. İki tragedya da Rusçaya asıl dilden çevrilmiştir. Ayrıca D. S. Merejkovski 1895 yılında "Medea", 1902 yılında ise "Hippolitus" tragedyalarını yine asıl dilden Rusçaya kazandırdığını belirtmemiz lazım (Тронский, 2019, с. 481).

Euripides'in bütün eserlerini Rusçaya kazandıran şair, edebiyat eleştirmeni, çevirmen İ. F. Annenski'dir (1855-1909). Annenski, Euripides çevirileri üzerinde on beş yıl boyunca çalışmıştır. Şair hayattayken St. Petersburg'da "Bakkhalar" («Вакханки», 1894), "Resos" («Рес», 1896), "Herakles" («Геракл», 1897), "İphigenia Tauris'de" («Ифигения-жертва», 1898), "Elektra" («Электра», 1899), "Orestes" («Орест», 1900), "Alkestis" («Алькеста», 1901), "Hippolitus" («Ипполит», 1902) ve "Medea" («Медея», 1903) tragedyalarının çevirileri yayımlanmıştır. Ayrıca 1898 yılında *Мир Божий* dergisinin Nisan sayısında "Fenikeli Kadınlar" («Финикиянки») başlıklı tragedyanın çevirisi yayımlanmıştır. Bunların yanı sıra 1906 yılında üç cilt olarak düşünülen ve Euripides'in bütün eserlerini içermesi planlanan «Театр Еврипида» kitabının birinci cildi yayımlanmıştır. Bu ciltte "Alkestis", "Medea" ve "Hippolitus" dışında ilk defa "İon" tragedyası ve "Kyklops" satyrikon dramanın çevirileri de yer

almaktadır (Гаспаров, Ярхо, 1999). Rus okuru hala Euripides tragedyalarını Annenkov'un asıl dilden yaptığı çevirileriyle okumaya devam etmektedir, bu da söz konusu çevirilerin niteliğinin en iyi göstergesidir.

Aristofane

Milattan Önce 446-387 yılları arasında yaşayan Yunalı komedya yazarı Aristofanes Rusya'da XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinde tanınmaya başlanmıştır. Yazarın Rusçaya çevrilen ilk eseri "Bulutlar"dır («Облака»). Yazar ve diplomat İ. Muravyov-Apostol'a (1762-1851) ait bu çeviri 1821 yılında St. Petersburg'da Antik Yunanca ve Rusça bakışımlı olarak yayımlanmıştır (https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_002988020). Yazdığı önsözde Muravyov-Apostol bir çevirmen olarak görevlerini: "1. Dilimizin özelliklerinin izin verdiği ölçüde asıl esere sadık kalmak; 2. Komedinin üslubuna, yani günlük konuşma diline uygun (…) bir dil kullanmak; 3. Düzyazının izin verdiği ölçüde korolarda şiirin 'karakterini' korumak" şeklinde tanımlamıştır. İlgili incelemelerde çevirmenin önüne koyduğu bu görevleri başarıyla yerine getirdiği ifade edilmektedir (Волков, История русской переводной художественной литературы 1800–1825 гг., 2022, с. 630-631).

XVIII. Yüzyıl Rusya'sında Antik Roma Edebiyatından Çeviriler

Şiir Çevirileri

XVIII. yüzyılın Rusya'sında birçok şair, yazar ve çevirmen Antik edebiyattan çeviri yapmaktadır. Dönemin önde gelen şairlerinden İ. İ. Dmitriyev (1760-1837) söz konusu dönemde Rusya'da Antik Yunan ve Roma şairlerine karşı ilgiyi şu sözlerle ifade etmiştir: "Yunan ve Romalı şairlerin çevirisi, yeni dönem ülke edebiyatları için bir nimettir" (Свиясов, Античная поэзия в русских переводах XVIII- XX вв., 1988, с. 3). A. D. Kantemir başta olmak üzere M. N. Muravyov, M. M. Heraskov (1733-1807), V. G. Ruban'ın (1742-1795), İ. İ. Dmitriyev gibi Rus kültür tarihinin önemli isimleri Antik Roma şairlerinin çevirmenleri olarak dikkat çekmektedir. Zamanla Rusya'da Antik Roma edebiyattan çeviri yapmak bir gelenek haline gelmiştir. Bu geleneğin günümüzde hala devam ettiği söylenebilir.

Quintus Horatius Flaccus

Milattan Önce 65-8 yılları arasında yaşayan Quintus Horatius Flaccus'un en ünlü eserleri "Odlar" (Latince "Odes") ve "Mektuplar"dır (Latince "Epistulae"). Rus edebiyatına büyük etkisi olan Horatius, XVIII. yüzyıl Rusya'sında en çok okunan ve ilham alınan şairlerden biridir. İlgili incelemelerde Rus okurlarının Horatius'u ilk başta sanat kuramcısı olarak "Ars poetica" eseriyle tanıdıkları belirtilmiştir. Eser 1659-1817 yılları arasında Kiev'de faaliyetini sürdüren önemli bir yükseköğretim kurumu olan Kiev-Mogilyan Akademisi ve Slav-Grek-Latin Akademisi'nin hitabet ve edebiyat derslerinde okutulmaktadır (Берков, 1935, с. 1039).

Horatius'un ilk Rusça çevirmenleri arasında XVIII. yüzyıl Rusya'sının en önemli şairlerinden A. D. Kantemir ve V. K. Tredyakovski'nin isimleri öne çıkmaktadır. İkisi de Slav-Grek-Latin Akademisi'nde eğitim almıştır. Antik Yunanca, Latince, Fransızca ve İtalyancadan çeviri yapan A. D. Kantemir, XVIII. yüzyılın önde gelen çevirmenlerindendir. Horatius'un büyük bir hayranı olan Rus şair: "Bütün Roma şairleri arasında Horatius benim için ilk sırada gelir. Sıfat seçiminde maharetli, tasvirlerinde cesur; güçlü ve haz verici bir şekilde sözleri kullanan bir ustadır", der (Бухаркин, (отв. ред.), 2008, с. 282). Kantemir Romalı şairin "Mektuplar" eserini asıl dilden çevirmiştir. Paris'te 1744 yılında tamamlanan bu çevirinin bir kısmı aynı yıl St. Petersburg Bilimler Akademisi tarafından yayımlanmıştır (Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века, 1962, с. 247). İlgili incelemelerde şiir şeklinde çevrilen eserde, Kantemir'in başarılı bir Horatius çevirmeni olarak dikkat çektiği vurgulanmaktadır. Şair, Rus yaşam tarzına yabancı bazı kelime ve kavramları izah etmek amacıyla çeviri eseri ayrıntılı yorumlarla zenginleştirmiştir. Bu sebeple Rusça eser Latince asıl esere kıyasla daha uzundur (Гларианова, 2016, с. 110–114). XVIII. yüzyıl Rusya'sının en önemli

isimlerinden biri V. K. Tredyakovski de Horatius çevirmenleri arasındadır. 1752 yılında ünlü Rus şair, Horatius'un "Sanat Kuramı" ("Ars poetica") eserini asıl dilden nesir olarak çevirmiştir. Tredyakovski ayrıca Romalı şairin bazı od'larını şiir olarak çevirmiştir (Берков, 1935, с. 1043-1044).

XVIII. yüzyıl Rusya'sında Horatius'tan yapılan ilk çeviri 1747 yılı tarihlidir. Söz konusu çeviri Rus kültür ve bilim tarihinin önemli isimlerinden, Kiev-Mogilyan Akademisi'nde eğitim alan M.V. Lomonosov'dur. Lomonosov Romalı yazarın "Tunçtan Daha Kalıcı Bir Anıt Diktim" (Latince: "Exegi monumentum aere perennius…") başlıklı otuzuncu od'unu «Я знак бессмертия себе воздвигнул» başlığıyla Rusçaya kazandırmıştır. Lomonosov bu çevirisini "Hitabet Sanatı" ders kitabına dâhil etmiştir. Sonraki yıllarda Horatius'un bu ünlü od'unu G. R. Derjavin (1743-1816) «Памятник» ve K. N. Batyuşkov (1787-1855) «Подражание Горацию» başlığıyla Rusçaya uyarlamıştır. Rus okurlarının çok sevdiği bu od'u daha sonra A. S. Puşkin, A. A. Fet ve V. Y. Bryusov (1873- 1924) gibi önemli şairler de Rusçaya uyarlamıştır (Ревелли, 1996, с. 706-707).

XVIII. yüzyılın ellili yıllarında artan çeviri ve uyarlama sayısı Horatius'a karşı ilginin büyüdüğüne işaret eder (Морозова, 1990, с. 56-61.) Bu dönemde büyük Romalı şairden yapılan çevirilerin çoğu Rus filozof ve çevirmen N. N. Popovski'ye (1728-1760) aittir (Прийма (главный редактор), Поэты XVIII века, 1972, с. 114-129). Bir rahibin oğlu olan Popovski Moskova'daki Slav-Grek-Latin Akademisi ve ardından St. Petersburg Üniversitesi'nde eğitim almıştır. Latince, Antik Yunanca, Fransızca ve Almancaya hâkim Popovski, Tredyakovski ve Lomonosov'un öğrencisi, Moskova Üniversitesi'nde retorik ve felsefe profesörüdür (Кочеткова, Словарь русских писателей XVIII века, 1999, с. 473-477).

XVIII. yüzyılın altmışlı-seksenli yıllarında Horatius'u Rusçaya çevirenler arasında V. G. Ruban'ın ismi dikkat çekmektedir. Kiev-Mogilyan, ardından Slav-Grek Latin Akademisi ve Moskova Üniversitesi'nde eğitim gören Ruban, Latince, Antik Yunanca, Fransızca ve Almanca bilmektedir. Genel olarak Latinceden Antik yazarların eserlerini çeviren Ruban, 1969 yılında anonim olarak Ovidius'un bir od'unu yayımlamıştır (Николаев, Словарь русских писателей XVIII века, 2010, с. 68-72).

Şair M. N. Muravyov da Horatius eserlerine kaşı ilgi duyan isimler arasındadır. Horatius'u nesir olarak çeviren M. N. Muravyov görevi gereği çok sık yer değiştiren bir memurun oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Muravyov Almanca, Fransızca, İngilizcenin yanı sıra Antik Yunanca ve Latince dillerine hâkimdir. Edebiyat, tarih, felsefe gibi alanlarda eserler veren Muravyov, Rus kültür tarihine ismini yazdıran, Aydınlanma Döneminin en önemli temsilcilerinden biridir (Западов, Словарь русских писателей XVIII века, 1999, с. 305-313). Muravyov, Homeros, Horatius, Sapho, Vergilius gibi birçok Antik yazarın eserlerini Rusçaya kazandırmıştır. Muravyov'in şiir çevirisi ile ilgili söyledikleri dikkate değerdir. Ona göre şiir çevirisi ile meşgul olanlar yetenekli birer şair olmalıdır: "Aynı duyguyu veremiyorsa, onun da (çevirinin) bir ruhu yoksa, (şiirin) bizi korku ve hayrete düşüren ya da sevinçle büyüleyen sihrini harekete geçiremiyorsa, fikirlerin bir şekilde (çekinerek) korumasının ne anlamı var ki? Şiir çevirmeninin tercüme ettiği güzelliği, kendisinin de yaratabilmesi gerekir…" (Западов, Словарь русских писателей XVIII века, 1999, с. 305-313). İlgili incelemelerde Muravyov'un 1773-1775 yılları arasında Romalı şairin birkaç od'unu asıl dilden çevirdiği belirtilmektedir (Морозова, 1990, с. 56-61).

XVIII. yüzyılın son yıllarında Horatius'a karşı Rusya'da ilginin arttığı gözlemlenmektedir. Bu dönemde birçok çevirmen Horatius'un od'larını Rusçaya uyarlamıştır. Bunların arasında şair A. M. Kotelnitski'nin (1770 yılı doğumlu-ölüm yılı bilinmiyor) ismi öne çıkmaktadır. Moskova Üniversitesi'nde eğitim gören Kotelnitski 1796 yılında Romalı şairin on od'unu asıl dilden çevirip yayımlamıştır (Степанов, Словарь русских писателей XVIII века, 1999, с. 135-137). Aynı dönemde Horatus'un çevirmenleri arasında ayrıca S. S. Bobrov'un (1765-1810) ismi öne çıkmaktadır. (Морозова,

1990. c. 56-61.) Bir rahibin oğlu olan Bobrov, Moskova Üniversitesi bünyesindeki lisede, ardından Moskova Üniversitesinde eğitim görmüştür. Latince, Fransızca, Almanca, İngilizceye hâkim Bobrov mezun olunca St. Petersburg'a tanışarak ilk önce Senato'da, ardından Deniz Kuvvetleri'nde farklı görevlerde bulunmuştur. Rus okurunun çok sevdiği şiirlere imza atan Bobrov, yoksulluk içinde, veremden ölmüştür. Bobrov Horatius'un "Bandusia" başlıklı od'unu 1786 yılında asıl dilden Rusçaya kazandırmıştır (Зайонц, Словарь русских писателей XVIII века, 1988, c. 96-99).

XIX. yüzyılda M. A. Dmitriyev (1796-1866) ve A. Fet'in Horatius'tan yaptıkları çeviriler öne çıkmaktadır. Horatius'tan yaptığı çevirilerle adından söz ettiren Rus şair, elleştirmen ve çevirmen M. A. Dmitriyev Moskova Üniversitesi'nde eğitim görmüş, Hariciye'de çevirmenlik yapmıştır. Latince, Fransızca ve Almancadan edebi eserleri Rusçaya çevirmiş, Horatius'u Latinceden Rusçaya kazandırmıştır. Dönemin eleştirmenleri söz konusu çevirileri sadece içeriği değil, "aslın ruhunu" da Rusçaya kazandırdığı için başarılı olarak nitelendirmiştir (Боленко, Лямина, 1998, c. 15).

Ünlü Rus şair ve çevirmen A. Fet, 1856 yılında Horatius'un bütün eserlerini Rusçaya kazandırmıştır. Fet'in Romalı şairlerden yaptığı çevirilerin kendi yazdığı şiirlerden çok daha fazla olduğunu belirtmek gerekir. Ünlü Rus şair Horatius'un bütün eserlerini, Iuvenalis'in "Saturae", Catullus'un, Tibullus'un, Martialis'in şiirlerini, Lucretius'un "De rerum natura" («О природе вещей») eserinin bir kısmını, Plautus'un "Aulularia" («Горшок») komedyası, Ovidius'un "Değişimler", "Amores" («Любовные элегии») ve "Tristia" («Скорбные элегии») eserlerini asıl dilden çevirmiştir (Успенская, 2005). Fet'in Horatius çevirileri hakkında ünlü Rus şair, eleştirmen, çevirmen V. Bryusov: "En iyi çeviriler şüphesiz Fet'e aittir. Aslına oldukça yakın, çoğunlukla anlamını doğru bir şekilde aktaran, hafif kafiyeli mısralarla yazılmış bu çeviriler, Horatius'un od'larının benzerlerini Rusça okumak isteyenlerin ihtiyacını hala karşılıyor. Bu çevirilerden okuyucu, Horatius'un od'ları hakkında doğru bir bilgi elde eder ve bazen en başarılı çevirilerde gerçek sanatsal bir haz alır." der (Чуковский, ред., Мастерство перевода, 1971, c. 126).

Horatius XIX. yüzyılda Rusya'da da en çok okunan ve ilham alından şairlerden biridir. Büyük Yunan şair G. R. Derjavin, A. N. Radişçev (1749-1802), V. V. Kapnist (1758-1823) gibi önemli Rus şairleri üzerinde büyük bir etki bırakmıştır.

Gaius Valerius Catullus

Milattan Önce I. yüzyılda yaşayan Romalı şair Catullus, XVIII. yüzyıl Rusya'sında fazla tanınmamaktadır. İlgili incelemelerde Kiev-Mogilyan Akademisi'nde öğrencilere Catullus'dan seçme şiirler okutulduğu, ayrıca A. D. Kantemir ve M. V. Lomonosov'un sevdiği bir şair olduğu belirtilmektedir (Семенец, Панасьев, 1991, c. 234-235). Romalı şairin Rusçaya ilk çevirisi V. K. Tredyakovski'ye aittir. Ünlü Rus şair 1762 yılında çevirdiği Fransız tarihçi ve pedagog Rollin'in (1661-1741) on ciltlik "Eski Tarih" ("Histoire ancienne)" kitabında Catullus'dan bazı mısralara yer vermiştir. V. K. Tredyakovski, bu mısraları asıl dilden şiir olarak Rusçaya kazandırmıştır.

İlgili incelemelerde XVIII. yüzyılın doksanlı yıllarında Catullus'a karşı ilginin arttığını belirtilmektedir (Семенец, Панасьев, 1991, c. 235). Söz konusu dönemde Romalı şairin birçok eseri Rusçaya çevrilmiş ya da uyarlanıştır. Catullus'un çevirmenleri arasında A. İ. Buharski'nin (1767-1833) ismi öne çıkmaktadır. A. İ. Buharski yoksul düşmüş soylu bir ailede doğmuş, evde eğitim almıştır. 1755 yılında Preyobrajenski Alayına kaydolmuş, 1787 yılında ise yüzbaşı rütbesiyle Nevski Piyade Alayına geçmiştir. 1788 yılında binbaşı rütbesiyle askeriyeden ayrılmıştır. 1796 yılında memuriyete giren Buharski, edebiyata karşı ilgisini kaybetmemiştir. Genel olarak tiyatro piyesleri ve şiirler kaleme alan Buharski Fransızcadan çeviri yapmış, Catullus ve Sapho'nun şiirlerini de aracı dil Fransızcadan Rusçaya uyarlamıştır (Кибальник, https://portal-slovo.ru/philology/43174.php).

XIX. yüzyılda Catullus'un çevirmenleri arasında A. S. Puşkin ve A. Fet dikkat çekmektedir. Catullus'un sadık bir okuyucusu olan büyük Rus şair Puşkin şiirlerinde Catullus'tan ilham almıştır. Puşkin'in özellikle 1818 yılı tarihli «Торжество Вакха» başlıklı şiirinde, Romalı şairin «Свадьба Пелея и Фетиды» başlıklı kısa şiiriyle benzerlikler göze çarpmaktadır. 1832 yılında Puşkin, Catullus'un "Minister vetuli puer Falerni..." şiirini «Мальчику: (Из Катулла)» Rusça başlığıyla çevirmiştir. Şair, François Noel'in Paris'te 1806 yılında yayımlanan Fransızca ve Latince bakışımlı çevirisini asıl eser olarak kullanmıştır. İlgili incelemelerde Puşkin'in bu çevirisi asla sadık olarak nitelendirilmektedir. Bunun yanı sıra bu çevirinin Catullus'a karşı ilgi uyandırdığını ve farklı şairlere ilham verdiği ifade edilmektedir (Файбисович, 1977, с. 69-75).

XIX. yüzyılda A. Fet, Catullus'un bütün eserlerini Rusçaya kazandırmıştır. Moskova'da 1886 yılında yayımlanan çevirisine ünlü şair bir önsöz ve "Catullus'un Hayatı" başlıklı bir makale de ilave etmiştir. Söz konusu makalesinde Fet, Latince asıl eserle çalışma prensiplerini açıklamış, okurlara, Romalı şairin hayatı ve eserlerinin özellikleriyle ilgili bilgi vermiştir. İlgili incelemelerde Fet'in çevirisinin Rus okurlarını, ilk defa Romalı şairin çok yönlü yeteneğiyle tanıştırması bakımından önemli olduğu ileri sürülmektedir (Алимова, 2018, с. 99).

Ovidius

Milattan Önce 43-18 yılları arasında yaşayan Romalı şair Ovidius, XVIII. yüzyıl Rusya'sında sevilen bir isimdir. Ovidius, A. D. Kantemir, M. V. Lomonosov, M. M. Heraskov, A. N. Radişçev, İ. A. Krilov (1769-1844) ve N. M. Karamzin (1766-1826) gibi birçok Rus şairine ilham vermiştir. Romalı şairin başlıca eseri "Değişimler"i (Latince: "Metamorphoses") "Превращения Метаморфозы Овидия" başlığıyla Rusçaya ilk olarak 1794 yılında K. Rembovski çevirmiştir. Rembovski Moskova Üniversitesine bağlı lisede öğrenim görmüştür. İyi derecede Fransızca bilen çevirmen "Değişimler"i de aracı dil Fransızca kullanarak Rusçaya kazandırmıştır (Костин, Словарь русских писателей XVIII века, 2010, с. 36-37). Eseri düzyazı olarak çeviren Rembovski, çevirisine şairin biyografisini ve bir de önsöz ilave etmiştir. Önsöz'ünde Rembovski, "kelimelerin içeriğini daha fazla muhafaza etmek" amacıyla eseri düzyazı olarak çevirdiğini ifade etmektedir (Николаев, История русской переводной художественной литературы, 1996, с. 118).

Ovidius'un "Epistulae Heroidum" kitabından şiirler Rusçaya farklı çevirmenler tarafından kazandırılmıştır. M. V. Lomonosov, M. M. Heraskov, V. G. Ruban, Ovidius'un "Epistulae Heroidum" şiirlerinin çevirmenleri olarak dikkat çekmektedir. Horatius'un çevirmeni olarak da bildiğimiz V. G. Ruban, 1774 yılında Ovidius'un "Epistulae Heroidum" kitabından iki şiiri çevirmiştir. İlgili incelemelerde Ruban'ın söz konusu şiirleri ağırlıklı olarak Eski Slavca kelimeler kullanarak ve Latince sentaks kurallarını takip ederek çevirdiği öne sürülmektedir (Данилевский, Кочеткова, Левин, История русской переводной художественной литературы, 1996, с. 180).

Romalı şairin XIX. yüzyılda yapılan çevirileri arasında V. A. Jukovski ve A. Fet'in çalışmaları önemlidir. Ünlü şair Jukovski, 1819 yılında "Değişimler" eserinin bir bölümü Latince aslından Rusçaya kazandırmıştır. İlgili incelemelerde çevirinin aslının içeriğini vermekte başarılı olarak nitelendirilmektedir (Литинская, 2007, с. 171 – 176). Daha önce de belirttiğimiz gibi Fet ayrıca Ovidius'un "Değişimler" ve "Tristia" (Скорби Овидия) eserlerini de Rusçaya kazandırmıştır.

Ovidius'un Rusça toplu eserleri A. S. Klevanov (1826-1889) tarafından çevrilmiştir. Eğitimci Klevanov Ovidius'un eserlerini Rusçaya Latinceden kazandırmıştır. Klevanov 1874 yılında Moskova'da üç cilt halinde yayımlanan çevirilerine bir de önsöz ilave etmiştir (https://search.rsl.ru/ru/record/01003862047).

Publius Vergilius Maro

"Eclogae" ya da "Bucolica" (Çoban Şiirleri)", "Georgica" ve "Aeneis" eserlerinin yazarı ünlü Romalı şair Vergilius Milattan Önce 70-19 yılları arasında yaşamıştır. Vergilius'un ilk Rusça çevirisi 1770 tarihli "Aeneis"tir. Çevirmeni şair V. P. Petrov (1736-1799) bir din görevlisinin oğludur. Slav-Grek-Latin Akademisi'nde eğitim görmüş, ardından mezun olduğu okulda sentaks ve hitabet dersleri vermiştir. Bunların yanı sıra aritmetik, coğrafya, tarih derslerine de giren Petrov tıp ile de ilgilidir. Yaşadığı dönemde her şeyden önce kalabalıklara verdiği vaazlarla ün salmıştır (Кочеткова, *Словарь русских писателей XVIII века*, 1999, с. 425-429). Antik Yunanca, Latince ve İbranice bilen Petrov yeni Avrupa dillerine de meraklıdır. "Aeneis" destanının çevirisine II. Yekaterina'nın teşvikiyle başlamıştır. Petrov asıl dilden şiir olarak çevirdiği ilk altı bölümünü 1770 yılında yayımlamıştır. İmparatoriçenin memnun kaldığı bu çeviri, dönemin edebiyat çevrelerince olumlu karşılanmamıştır (*Дерюгин*, 1969, с. 281).

V. D. Sankovski (1741- 1798) 1760-1770 yılları arasında Vergilius'un "Aeneis" eserinin ilk üç bölümünü çevirmiştir. Kiev-Mogilyan Akademisi, Troitsa Ruhban Okulu ve Moskova Üniversitesi'nde eğitim görmüş, iyi derecede Latince bilen Sankovski, "Aeneis"'i asıl dilden düzyazı olarak çevirmiştir (*Лазарчук*, Пухов, *Словарь русских писателей XVIII века*, 2010, с. 92-96).

Ünlü Romalı şair Vergilius'un "Georgica" eserinin ilk Rusça çevirisi de düzyazı şeklindedir. Asıl dilden çevrilen eser 1774 yılında yayımlanmıştır. Çeviri M. N. Muravyov'a aittir (Прокопьева, 2014, с. 22).

Vergilius'un "Eclogae" eserinin ilk Rusça çevirisi ise 1777 tarihlidir. Asıl dilden V. G. Ruban tarafından Rusçaya kazandırılmıştır (*Николаев*, *Словарь русских писателей XVIII века*, 2010, с. 70).

XIX. yüzyılda "Eclogae" eserinin ilk çevirisi A. Merzlyakov'a aittir. Söz konusu çeviri Moskova'da 1807 yılında yayımlanmıştır (Коурова, 2000, с. 81-82). Eserin XIX. yüzyılda yapılan diğer çevirileri arasında eğitimci, şair, çevirmen S. E. Rayiç'e (Amfiteyatrov, 1792–1855) ait olan ve 1821 yılında Moskova'da yayımlanan çeviri öne çıkmaktadır (Кадочигова (отв. ред.), 2015, с. 88-89).

Yunanlı şairin "Georgica" eseri diğer eserlerine kıyasla Rusçaya daha az çevrilmiştir. Ruban'ın ilk çevirisinden sonra eser Rusçaya eğitimci, yazar ve çevirmen İ. E. Sosnetski (doğum yılı bilinmiyor-ölüm yılı 1876) tarafından çevrilmiştir. "Eclogae" eserini de içeren söz konusu çeviri Latinceden şiir şeklinde çevrilmiş ve 1873 yılında Moskova'da yayımlanmıştır (*Ипатова*, 2013, с. 112).

"Aeneis" eserinin XIX. yüzyılda yapılan çevirileri arasında 1868 tarihli eğitimci ve çevirmen Y. G. Şerşeneviç'in (1819—1894) çevirisi dikkate değer. Söz konusu yüzyılda yapılan diğer "Aeneis" çevirileri sırasıyla 1878 yılında Sosnetski'nin, 1888 yılında A. Fet'in ve 1893 yılında filolog N. D. Kvaşnin-Smarin'in (1841-1918'den sonra) asıl dilden yaptıkları çevirilerdir (Титоренко, 2019).

Roman Çevirileri

Petronius'un "Satyricon" ve Apuleius'un "Metamorphoses' başlıklı eserleri Antik Roma edebiyatından günümüze kadar ulaşan romanlardır. Aynı Antik Yunan romanlarında olduğu gibi Antik Roma romanlarında da macera önemli bir unsurdur. Ancak aynı zamanda Antik Roma romanları günlük yaşama, gerçekliğe daha sıkı bir şekilde bağlıdır, natüralist ayrıntılara da yer verilir. Erotik detaylarla bezenmiş aşk konusu Antik Roma romanlarının ağırlık merkezinin oluşturur (Гиленсон, 2002, с. 309).

Petronius

"Satyricon" (Latince: «Saturae») romanı Milattan Sonra I. yüzyılda yaşamış, Romalı yazar Gaius Petronius Arbiter'in tek eseridir. Roman kısmen günümüze ulaşmıştır. Petronius'un romanında İtalyan

şehirlerini dolaşırken, başları bitmek bilmeyen belalara giren üç serserinin maceraları konu edilmektedir. Araştırmacı Gilenson'un tanımıyla kompozisyon, dil ve üslup bakımından yenilikçi bir eserdir (Гиленсон, 2002, с. 316).

"Satyricon" Rusçaya ilk olarak 1773 yılına çevrilmiştir. Çeviri 1774 yılında St. Petersburg Bilimler Akademisi matbaasında «Петрония Арбитра Гражданская брань» Rusça başlığıyla basılmıştır. Çevirmeni M. N. Muravyov eseri Latinceden Rusçaya kazandırmıştır. İlgili incelemelerde Muravyov'un "Satyricon" çevirisinin kompozisyon, anlam ve duygu, üslup bakımından asıl eserin özellikleri korumaya gayret eden, genel olarak aslına sadık olduğu ileri sürülmektedir (Леушина, 2022, с. 104–119.)

1880 yılında "Satyricon" bir kez daha çevrilmiştir. Eseri Rusça ve Latince bakışımlı olarak E. A. Rolenter yayımlamıştır (Пир Трималхиона Петрония. Первый римский роман. Издал Э. А. Ронталер. (на рус. и лат. яз.) (1880), https://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1408612075).

Lucius Apuleius

Lucius Apuleius (doğum yılı 124 yılı civarı, ölüm yılı 170 sonrası) ünlü Romalı yazardır. En önemli eseri "Altın Eşek" (Latince: Asinus aureus; Rusça: «Золотой Осел») ya da "Değişimler" (Latince: Metamorphoses; Rusça: «Метаморфоз») başlıklı romanıdır. "Altın" sıfatı genellikle eserin yüksek sanatsal değerini vurgulamak amacıyla kullanılmaktadır. Apuleius'un romanında olaylar neşeli ve meraklı bir genç adam olan, bazı otobiyografik özellikler taşıyan Lukius tarafından anlatılmaktadır (Тронский, 2019, с. 445-449). Romanın ilk Rusça çevirisi 1780 tarihlidir. «Луция Апулея платонической секты философа Превращение, или Золотой осел» Rusça başlığını taşıyan eserin çevirmeni E. İ. Kostrov'dur. Ünlü şair ve çevirmen eseri Latinceden çevirmiştir (Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века, 1962, с. 52). İlgili incelemelerde, aslına sadık bir çeviri yapma gayreti içinde olan Kostrov'un başarılı bir çeviriye imza attığı belirtilmektedir (Шишкин, Словарь русских писателей XVIII века, 1999, с. 132-134). Slav-Grek-Latin Akademisi ve Moskova Üniversitesi'nde eğitim görmüş, eğitimi sayesinde ciddi filoloji ve felsefe bilgisine sahip olan Kostrov, Rusçaya kazandırdığı eserlerle dönemin en önemli çevirmenleri arasında yer alır. Çevirdiği eserler arasında Homeros'un ölümsüz "İlyada" destanının 1787 tarihli ilk Rusça çevirisi dikkat çekmektedir. Kostrov eseri asıl dilden Rusçaya kazandırmıştır (Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века, 1962, с. 245).

XIX. yüzyılda "Altın Eşek" eseri bir kez daha Rusçaya çevrilmiştir. 1895 yılında yayımlanan çeviri N. M. Sokolov'a (1860-1908) aittir. Sokolov eseri asıl dilden Rusçaya kazandırmıştır. St. Petersburg İlahiyat Akademisi'nde eğitim alan Sokolov, Aleksandır-Nevski İlahiyat Okulu'nda Latince öğretmenliği yapmıştır. Şair ve edebiyat eleştirmeni olarak bilinen Sokolov her şeyden önce felsefi eserler çevirmiştir (https://ancientrome.ru/publik/article.htm?a=1298860307).

Tiyatro Eserleri Çevirisi

Antik Roma'da komedya, tragedyadan daha popülerdir. Antik Roma komedyasının en önemli temsilcileri Titus Maccius Plautus ve Terentius'tur. En önemli Antik Roma tragedya yazarı ise Lucius Annaeus Seneca'dır.

Titus Maccius Plautus

Milattan Önce 254-184 yılları arasında yaşayan Antik Romalı komedya yazarı Titus Maccius Plautus'un günümüze kadar yirmi oyunu ulaşmıştır (Тронский, 2019, с. 280). Plautus Rusçaya XIX. yüzyılın ikinci yarısında çevrilmiştir. Antik Romalı komedya yazarının ilk Rusça çevirisi 1884 yılında St. Petersburg'da yayımlanan "Menaechmi" komedyasıdır. Çevirmeni filolog, Roma edebiyatı profesörü İ. İ. Holodnyak'tır (1857-1913) (Варнеке, 2013, с. 153).

XIX. yüzyılda Plautus "Aulularia" eseri iki kere çevrilmiştir. Rusça «Кубышка» başlığını taşıyan ilk çeviri M. Petrovski'ye aiitir. Çeviri 1888 yılında St. Petersburg'da yayımlanmıştır. Eserin ikinci çevirisi ise «Горшок» başlığını taşımakta ve ünlü şair Fet'e aittir. Çeviri 1891 yılında Moskova'da yayımlanmıştır (Генералова, Лукина (отв. ред.), 2013, с. 458).

Söz konusu yüzyılda ayrıca Romalı komedya yazarının "Trinummus" ve "Miles gloriosus" komedyaları da çevrilip yayımlanmıştır. "Trinummus" komedyasını «Трёхгрошовый день» Rusça başlığıyla düzyazı olarak S. Y. Eyges (1846-1910) çevirmiştir (Писательницы России, http://book.uraic.ru/elib/Authors/Gorbunov/sl-26.htm). "Miles gloriosus" komedyasını ise «Хвастливый воин» Rusça başlığıyla Latince aslından V. Alekseyev Rusçaya kazandırmıştır. Çeviri 1895 yılında St. Petersburg'da yayımlanmıştır (Новикова, 2016, с. 92).

Terentius

Publius Terentius Afer Milattan Önce 195- 159 yılları arasında yaşayan Romalı komedya yazarıdır. Genç yaşta ölmesine rağmen gümünüze kadar muhafaza edilen altı komedya yazmıştır (Тронский, 2019, с. 295). Terentius'un Rusçaya ilk çevirisi ünlü Rus şair V. K. Tredyakovski'ye aittir. Tredyakovski 1752 yılında Romalı yazarın "Eunuchus" («Евнух») komedyasını asıl dilden çevirmiştir (Николаев, 2004, с. 341).

Romalı komedya yazarının bütün eserlerinin çevirisi 1773-1774 yılları arasında üç cilt halinde St. Petersburg'da yayımlanmıştır. Çeviri ağırlıklı olarak Akademi Lisesi'nin öğrencilerinden oluşan bir komisyon tarafından yapılmıştır. V. A. Hvostov, M. Golovin, F. Rihman, K. Florinski, F. Moyseyenkov, F. Sinski'den oluşan komisyon komedyaları düzyazı olarak çevirmiştir. Asıl dilden çevrilen eserler Latince ve Rusça bakışımlı olarak yayımlanmıştır (Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века, 1966, с. 218).

1784 yılında Kiev İlahiyat Akademisi profesörlerinden D. A. Podgurski "Andria" komedyasının düzyazı olarak yaptığı çevirisini yayımlamıştır (Титоренко, 2019, с. 97).

XIX. yüzyılda "Andria" komedyası iki kez çevrilmiştir. İlk çeviri 1896 yılında St. Petersburg'da yayımlanmıştır. «Андрянка» Rusça başlığını taşıyan komedyanın bu ilk Rusça çevirisi V. Alekseyev'e aittir (Варнеке 1896, 105–107). 1893 yılı tarihli ikinci çeviri yine St. Petersburg'da yayımlanmıştır. «Переселенка с острова Андроса» Rusça başlığını taşıyan çeviri S. Nikolayev'e aittir (http://irbis.losev-library.ru/).

"Adelphoe" (Rusça: «Братья») komedyasının ilk Rusça çevirisi K. Florinski tarafından yapılmıştır (Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века, 1966, с. 218). Asıl dilden yapılan çeviri 1744 yılında St. Petersburg Bilimler Akademisi tarafından yayımlanmıştır (Титоренко, 2019, с. 97).

Terentius'un "Heautontimoroumenos" komedyası XIX. yüzyılda iki kez düzyazı olarak Rusçaya çevrilmiştir. «Каратель самого себя» başlığını taşıyan ilk çeviri Kiev'de 1862 yılında yayımlanmıştır. Aslından yapılan çeviri A. Rezoali'ye aittir. Söz konusu komedya Rusçaya ikinci kez filolog A. K. Dellen (1814-1882) tarafından çevrilmiştir. Çeviri 1879 yılında Harkov'da yayımlanıştır (Титоренко, 2019, с. 97).

Görüldüğü gibi XVIII. – XIX. yüzyıl arası Rusya'da Terentius'un ilgi uyandıran komedyaları arasında öncelikle "Andria", "Heautontimoroumenos" ve "Adelphoe" öne çıkmaktadır.

Lucius Annaeus Seneca

Romalı düşünür, devlet adamı, yazar Lucius Annaeus Seneca Milattan Önce 4 – Milattan Sonra 65 yılları arasında yaşamıştır. Seneca'nın tragedyalarını Rusçaya ilk çeviren M.V. Lomonosov'dur. Ünlü

Rus şair Seneca'nın "Medea", "Hercules furens" ve "Troiades" tragedyalarından bazı kısımlarını çevirerek "Retorik" kitabına dâhil etmiştir Филиппов, 2011, с. 68). Araştırmacı Lemeşev, Lomonosov'uni ktabında Seneca tragedyalarından on özlü söze yer verdiğini belirtmektedir (Лемешев, 2016, с. 56). Bunun dışında V. K. Tredyakovski 1849 yılında Romalı düşünürün "Thyestes" tragedyasından küçük bir bölümü Rusçaya kazandırmıştır (Филиппов, 2011, с. 68).

XIX. yüzyılda Seneca'nın tragedyaları Rusçaya çevrilmemiştir. Rus okuru ünlü Romalı düşünürün tragedyalarıyla ancak XX. yüzyılda tanışma fırsatı bulmuştur.

SONUÇ

Çalışmada XVIII. –XIX. yüzyıllar arasında Rusya'da Antik Yunan ve Roma edebiyatından şiir, roman ve tiyatro türünde çevrilen eserler incelenmiştir.

Antik Yunan şairleri Rusçaya yoğun olarak XVIII. yüzyılda çevrilmeye başlanmıştır. Söz konusu dönemde Homeros başta olmak üzere, Anakreon, Hesiodos, Pindarus, Sappho, Ezop ve Theocritus gibi Antik Yunan edebiyatının önde gelen şairleri Rusçaya çevrilmiştir. Antik Roma Dönemi şairlerin belli başlı eserleri de XVIII. yüzyılda Rusçaya kazandırılmıştır. Söz Söz konusu yüzyılda Rus okuru Quintus Horatius Flaccus, Gaius Valerius Catullus, Ovidius ve Publius Vergilius Maro gibi Antik Roma'lı şairlerin eserleriyle tanışma fırsatı bulmuştur. Bunların arasında A. D. Kantemir'in çevirdiği Horatius'un "Epistulae" ve V. K. Tredyakovski'nin çevirdiği Horatius'un "Ars Poetica" eserleri öne çıkmaktadır. Rus kültür tarihinin önemli isimleri arasında yer alan M. N. Muravyov, M. M. Heraskov, V. G. Ruban vb. Antik Roma şairlerinin çevirmenleri olarak dikkat çekmektedir. Kiev-Mogilyan, Slav-Grek Latin Akademisi, Moskova Üniversitesi gibi Rusya'nın en iyi okullarında eğitim gören çevirmenlerin çoğu Latince olmak üzere birkaç yabancı dile hâkimdir. Antik Yunan ve Romalı şairler dönemin Rus şairleri üzerinde de büyük etki bırakmış, eserlerine ilham vermiştir.

XVIII. yüzyıl Rusya'sında Antik Yunan edebiyatından Hariton'un "Haireas ve Kalliroi", Heliodorus'un "Aethiopika veya Theagenes ile Kharikleid" ve Efesli Xenophon'un "Bir Efes Masalı, Habrokomes ve Anthia" romanları çevrilmiştir. Antik Roma edebiyatından ise günümüze kadar ulaşan her iki roman da, Petronius'un "Satyricon" ve Apuleius'un "Değişimler"i Rusçaya çevrilmiştir. Bu eserler çoğunlukla Latince, bazen de Fransızca ve Almanca aracı dilden çevrilmiştir. Romanların çevirmenleri V. M. Prototopov, İ. İ. Akimov, İ. K. Moşkov, E. İ. Kostrov, M. N. Muravyov Rus kültür tarihinin önemli isimleri arasında yer almaktadır. Söz konusu romanlar XIX. yüzyılda Rusçaya çevrilmemiş, ancak XX. yüzyılda Rusçaya kazandırılmıştır.

Antik Yunan ve Roma tiyatro eserleri Rusçaya ilk olarak XIX. yüzyılda kazandırılmıştır. Tragedyanın "babası" olarak bilinen Aeschylos'un "Prometeus" tragedyasının Rusçaya diğer tragedyalarından daha çok çevrildiği dikkati çekmektedir. Asıl dilden yapılan çevirilerin arasında ünlü şair, eleştirmen ve çevirmen D. S. Merejkovski'ye ait çeviri, edebi özellikleriyle öne çıkmaktadır. Aeschylos'dan sonra ikinci büyük tragedya yazarı olan Sofokles'in Rusçaya çevrilen ilk eseri "Filoktetes" tragedyasıdır. Rus okuru Sofokles'in bütün eserleriyle 1823-1825 yılları arası tanışma fırsatı bulmuştur. Sofokles'le aynı yıllarda eser veren Euripides'in bütün eserlerini Rusçaya kazandıran şair, edebiyat eleştirmeni, çevirmen İ. F. Annenski'dir. Annenski, Euripides çevirileri üzerinde on beş yıl çalışmıştır. Yunanlı komedya yazarı Aristofanes Rusya'da XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinde tanınmaya başlanmıştır. Yazarın Rusçaya çevrilen ilk eseri "Bulutlar"dır. Çeviri 1821 yılında St. Petersburg'da Antik Yunanca ve Rusça bakışımlı olarak yayımlanmıştır Antik Roma'da komedya, tragedyadan daha popülerdir. Antik Roma komedyasının en önemli temsilcilerinden Titus Maccius Plautus'un ilk Rusça çevirisi 1884 yılında yayımlanan "Menaechmi" komedyasıdır. Eseri aslından filolog, Roma edebiyatı profesörü İ. İ. Holodnyak çevirmiştir. Antik Roma komedyasının bir diğer önemli yazarı Terentius'un Rusçaya ilk çevirisi ise ünlü Rus şair V. K. Tredyakovski'ye aittir. V. K. Tredyakovski 1752 yılında

Romalı yazarın "Eunuchus" komedyasını çevirmiştir. Romalı komedya yazarının bütün eserlerinin çevirisi 1773-1774 yılları arasında üç cilt halinde St. Petersburg'da yayımlanmıştır. Rusya'da Terentius'un ilgi uyandıran komedyaları arasında öncelikle "Andria", "Heautontimoroumenos" ve "Adelphoe" öne çıkmaktadır. Antik Roma tragedyasının en önemli ismi Lucius Annaeus Seneca, Rusya'da her şeyden önce bir düşünür olarak kabul görmüştür. Oyun yazarı olarak Seneca'nın ilk Rusça çevirileri XVIII. yüzyıla aittir. Seneca'nın tragedyalarını Rusçaya ilk çeviren M. V. Lomonosov'dur. XIX. yüzyılda Seneca'nın tragedyaları Rusçaya çevrilmemiştir.

Görüldüğü gibi XVIII. – XIX. yüzyılar arası Rus okuru yoğun çeviri faaliyetleri sayesinde Antik Yunan ve Roma edebiyatının belli başlı şiir, roman ve tiyatro eserleriyle tanışma fırsatı elde etmiştir. Bu fırsatı ona klasik dillerin yanında birkaç Avrupa diline de hâkim çevirmenler tanımıştır. Söz konusu çevirmenlerin birçoğu Rus edebiyatının önemli şair ve yazarları arasında yer alması, Rusya'da Antik edebiyat çevirilerinin niteliğini artırmaktadır.

SUMMARY

We can describe the XVIII century as the century of perception and comprehension of the Ancient Age in Russia. Aiming to establish a new European state, Peter I tries to connect Russia culturally to Antiquity, on which Europe is based. One of the most important instruments for adopting the ancient culture is translation. During the XIX century, many works were translated from Ancient Greek and Roman literature. Translation activities from ancient literature continued intensively during the XVIII century, which we can define as the golden age of literary translation. Thanks to the intensive translation activities from ancient literature, Russia has had the opportunity to become a partner in the cultural heritage of Western Europe. In our study, we focused on the works translated from ancient Greek and Roman literature in Russia between the XVIII and XIX centuries in the genres of poetry, novels and drama.

In line with the theoretical framework of our research, we handled the translated works according to certain criteria. We can list these criteria as follows: Who is the writer of the translated work; When was the first translation of the work into Russian? This first translation belongs to whom; From which language was the work translated into Russian? If the writing was published, when and by whom; How many times and by whom was the work translated between these centuries?

Ancient Greek poets began to be translated into Russian intensively in the XVIII century. In the mentioned period, outstanding poets of Ancient Greek literature such as Anacreon, Hesiod, Pindarus, Sappho, Aesop and Theocritus, and especially Homer, were translated into Russian. Major works of ancient Roman poets were also translated into Russian in the XVIII century. In the mentioned century, Russian readers had the opportunity to become acquainted the works of Ancient Roman poets such as Quintus Horatius Flaccus, Gaius Valerius Catullus, Ovidius and Publius Vergilius Maro. Among these, Horatius's *Epistulae* translated by A. D. Kantemir and Horatius' *Ars Poetica* translated by V. K. Trediakovsky were distinguished. M. N. Muravyov, M. M. Heraskov, V. G. Ruban etc., who are among the important names of Russian cultural history, are also translators of ancient Roman poets.

In the XVIII century Russia, Hariton's *Haireas and Kalliroi*, Heliodorus' *Aethiopika or Theagenes and Kharikleid* and Ephesian Xenophon's *A Tale of Ephesus, Habrokomes and Anthia* were translated from Ancient Greek literature. Both novels, which have survived from the ancient Roman literature, Petronius's *Satyricon* and Apuleius's *A book of changes* have been translated into Russian. These works were mostly translated into Latin, sometimes French and German intermediary languages. The translators of the novels are V. M. Prototopov, I. I. Akimov, I. K. Moshkov, E. I. Kostrov, M. N. Muravyov, important names of Russian cultural history. The novels in question were not translated into Russian in the XVIII century, but were brought back into Russian in the XX century.

Ancient Greek and Roman plays were first translated into Russian in the XIX century. It is noteworthy that the *Prometheus* tragedy of Aeschylos, known as the "father" of tragedy, is translated into Russian more than other tragedies. Among the translations from the original language, the translation of the famous poet, critic and translator D. S. Merejkovsky stands out with its literary features. Sophocles, the second great tragedy writer after Aeschylos, was first translated into Russian with his, the tragedy *Philoctetes*. Russian readers had the opportunity to become acquainted with the works of Sophocles between 1823 and 1825. The poet and literary critic I. F. Annensky translated all the works of Euripides. Greek comedy writer Aristophanes began to be known in Russia in the second quarter of the XIX century. The first work of the author translated into Russian is *Clouds*. The first Russian translation of Titus Maccius Plautus, one of the most important representatives of ancient Roman comedy, is the comedy *Menaechmi*, which was published in 1884. Terentius, another important writer of ancient Roman comedy, was first translated into Russian by the famous Russian poet V. K. Tredyakovsky. V. K. Tredyakovsky translated the Roman author's comedy *Eunuchus* in 1752. The translation of all the works of the Roman comedy writer was published in three volumes between 1773 and 1774 in St. Petersburg. Among the interesting comedies of Terentius in Russia, *Andria*, *Heautontimoroumenos* and *Adelphoe* come to the fore. Lucius Annaeus Seneca, the most important name of the ancient Roman tragedy, was accepted first and foremost as a thinker in Russia. The first translations of Seneca as a playwright date back to the XVIII century. The first name to translate Seneca's tragedies into Russian was M.V. Lomonosov. In the XIX century, Seneca's tragedies were not translated into Russian. Ancient Greek and Roman tragedies and comedies were mostly translated into Russian from the original language.

Thanks to intensive translation activities, Russian readers had the opportunity to become acquainted with the main poetry, novel and drama works of Ancient Greek and Roman literature during the the XVIII and XIX centuries. This was made possible by translators, who are famous names of Russian literature. Translators of ancient literary works, who have gained experience in revealing the characteristics of the original work and trying to convey them, have come a long way in this regard.

Makale Bilgileri		**Article Information**	
Etik Kurul Kararı:	Etik Kurul Kararından muaftır.	***Ethics Committee Approval:***	Exempt from the Ethics Committee Decision.
Katılımcı Rızası:	Katılımcı yoktur.	***Informed Consent:***	No participant.
Mali Destek:	Çalışmada finansal destek alınmamıştır.	***Financial Support:***	No financial support from any institution or project.
Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	***Conflict of Interest:***	No conflict of interest.
Telif Hakları:	Telif hakkına sebep olacak hiçbir materyal kullanılmamıştır.	***Copyrights:***	No material subject to copyright is included.
Teşekkür:	Bu çalışma Anadolu Üniversitesi, Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından SBA-2023-89 numaralı proje kapsamında hazırlanmıştır. Koordinasyon Birimine destekleri için teşekkür ederim.	***Acknowledgments:***	This work has been supported by Anadolu University Scientific Research Projects Coordination Unit under grant number SBA-2023-89. Coordination Unit for their support thank you.

KAYNAKÇA

Алексеева И. С. (2004). В*ведение в переводовведение: Учеб. пособие для студ. филол. и лингв, фак. высш. учеб. заведений*. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; М.: Издательский центр «Академия».

Алимова, Н.С. (2018). О пропущенных стихотворениях в книге «Стихотворения Катулла в переводе и с объяснениями А. Фета». *А.А. Фет. Материалы и исследования*. Санкт-Петербург : Росток. Вып. 3 : К 200- летию Афанасия Афанасьевича Фета (1820–2020). С. 97-123.

Берков П.Н. (1935). *Ранние русские переводчики Горация*: (К 2000-летию со дня рождения Горация). Изв. АН СССР. ООН, № 10, 1039-1056.

Библиотека «Дом А. Ф. Лосева». Erişim adresi: http://irbis.losev-library.ru/

Библиотека им. В. Г. Белинского. Erişim adresi: http://book.uraic.ru/elib/Authors/Gorbunov/sl-26.htm

Боленко К. Г., Лямина Е. Э. (1998). Московская элегия. Дмитриев М. А. Главы из воспоминаний моей жизни. М.: *Новое литературное обозрение*, С. 5-23.

Бударагина О. В. (2019). К истории АБДЕМ (по материалам петербургских архивов) / *Philologia Classica*. 14, 2. С. 99-309).

Бухаркин, П. Е. Отв. ред. (2008). *Русско-европейские литературные связи, XVIII век: Энциклопедический словарь*; Статьи. Энцикл. отд. ИФИ С.-Петерб. гос. ун-та, Инт. рус. лит.

Варнеке Б.В. (1896). Рецензия на: П. Теренций. Андрянка. Пер. В. Алексеева. СПб., *ФО.* 10. 2, 105–107.

Варнеке Б. В. (2013). Старые филологи. *Вестник древней истории*. № 4. С. 123-125.

Гаспаров, М. Л., Ярхо, В.Н. (1990). *Ф. Ф. Зелинский - переводчик Софокла.* Софокл. Драмы. В переводе Ф. Ф. Зелинского, О. В. Смыки и В. Н. Ярхо под ред. М. Л. Гаспарова и В. Н. Ярхо. Издание подготовили М. Л. Гаспаров и В. Н. Ярхо. Серия "Литературные памятники". М., "Наука".

Генералова Н. П., В. А. Лукина (отв. ред.) (2013). *А. А. Фет: Материалы и исследования*. ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН; СПб. : Контраст, Вып. 2.

Гиленсон Б. (2002). *История античной литературы.* Книга 2. Древний Рим. М.: Наука, 2002.

Глариантова Е. В. (2016). *Перевод «Посланий» Горация А. Кантемиром*, Учёные записки Петрохаводского Государственного Университета, № 5 (158), 110–114.

Горбунов, Ю. А. сост. (2004-2011). *Писательницы России: материалы для биобиблиографического словаря.* Свердловская областная универсальная научная библиотека им. В. Г. Белинского. Екатеринбург.

Дерюгин А. А. (1969). «*Энеида» Вергилия в русских переводах конца XVIII — начала XIX веков* // Материалы X конференции литературоведов Поволжья. Ульяновск, 281.

Еврипид. *Трагедии* В 2-х томах (1999). Серия: Литературные памятники Перевод Иннокентия Анненского. Изд. подготовили М.Л. Гаспаров, В.Н. Ярхо. М. Ладомир - Наука.

Ермакова Л. Л. (2021). Вячеслав Иванов — переводчик и интерпретатор трагедий Эсхила. *Автореф. дисс. канд. филол. наук*. Санкт-Петербург.

Забудская Я.Л. (2017). Концепция "идеального перевода" и "Эдип-царь" Ольги Вейсс. *IV Международная конференция по эллинистике памяти И.И Ковалевой: Тезисы конференции*. Москва, 25-27 апреля 2017. МАКС Пресс Москва, 75-80.

Ипатова С.А. (2013). «Как по крылам зашумят, тенетами рощу обступят…»: о фетовском прочтении одного стиха «Энеиды» Вергилия (Aen. IV, 121) // *А.А. Фет: Материалы и исследования* / отв. ред. Н.П. Генералова, В.А. Лукина. Вып. 2. СПб.: Контраст. С. 108–126.

История Древнего Рима. Erişim adresi: https://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1408612075; https://ancientrome.ru/publik/article.htm?a=1298860307

Кадочигова, О. М. отв. ред. (2015). *Русские книги из библиотеки Императорского Царскосельского (Александровского)лицея в Екатеринбурге*. Т. 1. Отечественные издания, опубликованные до 1830 г., из собрания Отдела редких книг Зональной научной библиотеки Уральского федерального университета / сост. О. С. Аркатова, О. С. Кравченко, Л. Э. Петрова [и др.];– Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та.

Кибальник С. А., Русский Катулл от Феофана Прокоповича до Пушкина. Erişim adresi: https://portal-slovo.ru/philology/43174.php

Коурова О. И., Далматовец (2000). А. Ф. Мерзляков — профессор Московского университета. О. И. Коурова. *Шадринская провинция: материалы третьей межрегион. науч.-практич. конф.,* 8-9 февр. Шадринск: ШГПИ, 81—82.

Левин, Ю. Д. Отв. ред. (1995-1996). *История русской переводной художественной литературы: Древняя Русь. XVIII век*. РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом); СПб.: Дмитрий Буланин, Т. 1—2.

Лемешев, К.Н. (2016). Источники примеров в «Кратком руководстве к красноречию» М.В. Ломоносова: сентенции Сенеки в русском переводе. *Вестник «Альянс-Архео»*, (13), 54–63.

Леушина Л.Т., Прокопьева Л.Б. (2022). Первый в России перевод из Петрония (М.Н. Муравьёв «Гражданская брань»). *Язык и культура*. 2022. № 57, 104–119.

Литинская Е. П. (2007). Жуковский как переводчик античных лириков // *Россия и Греция: диалоги культур: материалы I междунар. конференции.* Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ. Часть II. С. 171 - 176.

Лосев А.Ф. (1986) *Античная литература*, Москва, Просвещение.

Морозова Г. В. (1990). Оды Горация в русских переложениях XVIII века. *Сборник научных трудов.* Алма-Ата: изд. КазГУ, 56-61.

Национальная электронная библиотека (НЭБ). Erişim adresi: https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_002988020/; https://rusneb.ru/catalog/003673_000052_RU+NOVOSIBIRSK_BIBL_2000274305/; https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_005887879/

Николаев С. И. (2004). Материалы для библиографии сочинений В. К. Тредиаковского и литературы о нем (1966–2003). *Сборник XVIII век.* СПб., Сб. 23, 338-370.

Новикова, Л. А. (2016). Этические идеалы римского общества по комедиям Плавта и Теренция : *Выпускная квалификационная работа* / Л. А. Новикова, науч. рук. Е. В. Литовченко. Белгород.

Панченко, А.М. Отв. ред. (1988-2010). *Словарь русских писателей XVIII века.* Вып. 1-3. *Л.*; СПб., Вып. 1 А-И, *Л.*: Наука, 1988; Вып. 2. Выпуск 2. К-П, СПб.: Наука, 1999; Вып. 3. Р-Я, СПб.: Наука, 2010.

Писательницы России. Erişim adresi: http://book.uraic.ru/elib/Authors/Gorbunov/sl-26.htm

Прийма, Ф. Я., главный редактор. (1972). *Поэты XVIII века*. *Л.*: «Советский писатель».

Прокопьева, Л. Б. (2014). Античные буколики в интерпретации М. Н. Муравьева (к истокам сентиментализма). *Вестник Томского государственного университета*. № 386 (сентябрь). С. 18-23.

Ревелли, Д. (1996). 'Гораций и русская литература XVIII - нач. XIX в.', Труды Отдела древнерусской литературы / РАН. Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом); СПб.: Дмитрий Буланин, 698-707.

Российская государственная библиотека. Erişim adresi: https://search.rsl.ru/ru/record/01003862047

Свиясов, Е.В. сост. (1998). *Античная поэзия в русских переводах XVIII- XX вв.: библиографический указатель*. Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкин Дом); СПб.: Дмитрий Буланин.

Сдобников В.В. Петрова О.В. (2001). Теория перевода. Учебник для переводческих факультетов и факультетов иностранных языков. Н.Новгород: Изд-во НГЛУ им. Н.А. Добролюбова.

Семенец О. Е., Панасьев А. Н. (1991). *История перевода (Средневековая Азия, Восточная Европа XV – XVIII вв.*), Учеб. Пособие, К.: Лыбидь.

Şener, L. (2013). Büyük Petro dönemi Rusya'da çeviri faaliyetleri, *Tarih Okulu Dergisi*, XV, 569-576. Erişim adresi: https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/144736

Şener, L. (2018). XVIII. yüzyıl Rusya'sında aracı dilden yapılan edebi çevirilere genel bir bakış. M. Dalkılıç (Ed.), *Uluslararası Bilim ve Akademi Kongresi'18, Bildiriler Kitabı* içinde (s. 559-565). Konya.

Şener, L. (2021). XVIII. yüzyıl Rusya'sında antik Yunan edebiyatından destan ve şiir çevirileri. G. Gürçay (Ed.), *5. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, *Bildiri Tam Metin Kitabı* içinde (s. 161-168). Ankara: UBAK Yay.

Титоренко Н. В. (2019). *Научная и педагогическая деятельность профессора П.Н. Черняева*: диссертация кандидата Исторических наук, «Волгоградский государственный университет».

Тронский И. М. (2019). *История античной литературы.* Москва : Издательство Юрайт.

Файбисович В. М. (1977). *К источнику перевода Пушкина «Из Катулла»* // Врем. ПК. С. 69—75.

Филиппов В.В. (2011). Сенека-драматург в русских переводах. *Вестник Московского университета.* Серия 9. Филология. № 1, 67-74.

Успенская, А. В. (2005). Античность в русской поэзии второй половины XIX века, диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук, Санкт-Петербург.

Чуковский, К. И. ред. (1971). *Мастерство перевода.* М. : Советский писатель, Сб. 8.

Электронная библиотека "Im Werden". Erişim adresi: https://imwerden.de/pdf/geliodor_efiopika_academia_1932__ocr.pdf

История русской переводной художественной литературы 1800–1825 гг.: очерки. (2022). Отв. ред. В.Е. Багно, Е.Е. Дмитриева, М.Ю. Коренева. — СПб. : Нестор-История.

Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. 1725-1800. (1962-1975). М-во культуры РСФСР. Гос. ордена Ленина б-ка СССР им. В. И. Ленина. Гос. ордена Трудового Красного Знамени публ. б-ка им. М. Е. Салтыкова-Щедрина. Б-ка Акад. наук СССР. Гос. публ. ист. б-ка РСФСР. Науч. б-ка им. А. М. Горького МГУ. Москва.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SEFAD, 2024; (51): 65-84
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: 10.21497/sefad.1343482
Research Article / Araştırma Makalesi

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Technological *a priori* and Communicative Action in Kurt Vonnegut's *Player Piano*

Mete Han Arıtürk[*]
Mehmet Büyüktuncay[**]

[*] *Assist. Prof.* | *Dr. Öğr. Üyesi*
Afyon Kocatepe Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü | *Afyon Kocatepe University, Faculty of Education, Department of Educational Sciences*
metehanariturk@gmail.com
Afyonkarahisar / TÜRKİYE

[**] *Assoc. Prof.* | *Doç. Dr.*
Dokuz Eylül Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngilizce Mütercim Tercümanlık Bölümü | *Dokuz Eylul University, Faculty of Letters, Department of Translation and Interpretation*
mehmet.buyuktuncay@gmail.com
İzmir / TÜRKİYE

Received / Gönderim :
15.08.2023
Accepted / Kabul:
02.02.2024
Field Editor / Alan Editörü:
Enes Kavak

Abstract

This article examines the state of extreme mechanization in modern industrial societies, which leads to a strict separation of the various spheres of life and ultimately to the exclusion of the human element. The philosophers of the Frankfurt School, Herbert Marcuse and Jürgen Habermas in particular, have rigorously analyzed the inherently ideological function of technology in late capitalist societies. In *Player Piano*, Kurt Vonnegut's critical depiction of the extremely technologized and automated social world in a near future America slightly predates and even heralds the above-mentioned critical theorists' analyses of the ideological nature of technology under corporate capitalism. This study scrutinizes how the technocratic state in Vonnegut's novel utilizes technology to pacify and disempower the masses, challenging the notion that technology is merely a value-free accumulation of know-how. The devalued human subject and dehumanized society depicted in Vonnegut's anti-utopian narrative are discussed with reference to Marcuse's notion of 'one-dimensional society' and Habermas's theory of 'communicative action' to provide the critical framework for the analysis of the impoverishing and colonizing effects of technological rationality on the lifeworld.

Keywords: Technological rationality, colonization of the lifeworld, purposive-rational action, communicative action, Vonnegut.

Kurt Vonnegut'un *Otomatik Piyano* Adlı Romanında Teknolojik *a priori* ve İletişimsel Eylem

Öz

Bu makale, modern endüstri toplumlarında yaşantı sahalarını birbirinden keskince ayırarak nihayetinde insan unsurunu tamamen oyun dışına iten aşırı mekanikleşme olgusunu soruşturmaktadır. Özellikle Herbert Marcuse ve Jürgen Habermas odakta olmak üzere Frankfurt Okulu filozofları, geç kapitalizmin egemen olduğu toplumlarda teknolojiye içkin ideolojik işlevleri titizce irdelemişlerdir. *Otomatik Piyano* adlı romanında Kurt Vonnegut'un yakın geleceğin Amerika'sına ait aşırı derecede teknolojikleşmiş ve otomatikleşmiş bir toplum imgesini eleştirel olarak yansıtması, yukarıda adı geçen eleştirel kuramcıların teknolojinin şirket kapitalizmi dönemindeki ideolojik doğasına ilişkin analizlerini tarihsel olarak az bir farkla önceler ve hatta bir bakımdan bu analizlerin gelişimini haber verir. Bu çalışma Vonnegut'un roman dünyasında baskın olan teknokratik devletin teknolojiden faydalanarak insan kitlelerini nasıl etkisiz ve işlevsiz kıldığını incelemekte, bu sayede teknolojinin yalnızca değerden bağımsız bir pratik beceriler toplamı olduğu görüşüne karşı bir

itiraz ortaya koymaktadır. Vonnegut'un anti-ütopyacı anlatısında betimlendiği üzere değer yitimine uğramış insan öznesi ve insansızlaşmış toplumsal dizge, Marcuse'nin 'tek boyutlu toplum' nosyonuna ve Habermas'ın 'iletişimsel eylem' kuramına göndermeler eşliğinde ele alınacak, böylece teknolojik aklın yaşam-dünyası üzerindeki yoksullaştırma ve sömürgeleştirme etkisinin çözümlenebilmesi için gerekli eleştirel çerçeve sağlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Teknolojik rasyonalite, yaşam-dünyasının sömürgeleştirilmesi, amaçsal-rasyonel eylem, iletişimsel eylem, Vonnegut**.**

INTRODUCTION

The trajectory of modernization has engendered a profound metamorphosis in the established social frameworks of Western societies, instigating a comprehensive reconfiguration of collective existence across economic, moral, and political dimensions. Amidst the myriad facets of modernization in both Europe and America, the ascendance of industrial progress and technological mechanization assumes a singular potency. These elements, rather than merely assuming a peripheral role, emerge as omnipresent and foundational constituents, permeating diverse social subsystems and organizational structures. This ubiquity of influence extends beyond the dichotomy traditionally ascribed to the base and superstructure, prompting a paradigm shift that challenges and eclipses the orthodox contours of Marxist ideological critique. It is here that a conceptual rupture occurs, necessitating a recalibration of our analytical framework. In essence, the pervasive impact of technology transcends its conventional role, giving rise to a compelling argument that extends beyond its utilitarian functions. The contention posited is that technology, by virtue of its capacity to instigate coercive social practices that permeate multiple strata of societal existence, warrants classification as an ideology in its own right. This assertion hinges upon its totalizing tendencies, wherein it not only molds the fabric of collective decision-making but also undermines the very foundations of individual agency. Thus, a more nuanced understanding is imperative, one that delineates technology not merely as a tool but as a formidable ideological force shaping the contours of contemporary socio-economic and political landscapes.

Among the science-fiction writers who had heeded the inevitable outcomes of rising technology were the writers of dystopian novels that displayed an eschatological flow of history inherent in the genre. These writers wrote with ample awareness of the destruction wrought by World War II. They circumspectly witnessed the technicization process in Western societies, the misconduct of which was among the causes of social alienation in the post-war period. While George Orwell and Aldous Huxley stand on the British side of this dystopian-prophesying, Kurt Vonnegut is a representative of the American side with his science-fiction works bestowed with dark humor and biting social criticism of politics and technological progress. His earliest novel, *Player Piano* (1952), is regarded as one of the most dramatic examples of the American science-fiction novels. It might be appreciated almost as a historical document reflecting the threshold phase of the sharp rise of technological rationality in America overshadowing the democratic and liberating potential of technical instrumentality. According to Burnett and Rollin (1997), Vonnegut's *Player Piano*, as a satirical anti-utopia, has long been overshadowed by the critical interest in Orwell and Huxley's dystopian novels; however, *Player Piano*'s "concerns are more relevant to the American industrial and corporate world today than are the largely political visions of Huxley and Orwell" (p. 17). Freese (2002) claims that Vonnegut's novel is a peculiar combination of components from Huxley's *Brave New World* (1932), Zamyatin's *We* (1924), and Norbert Wiener's study on cybernetics, namely *The Human Use of Human Beings* (1950). On the other hand, Schriber (1971) locates *Player Piano* within the American tradition of utopian novels and aligns Vonnegut's work particularly with *Babbitt* (1922) by Sinclair Lewis. She asserts that Vonnegut's satirical work had been foreshadowed by the social reality displayed in *Babbitt* and that Vonnegut's anti-utopian world is in fact Lewis's "American dream realized, and regretted, but destined to be rebuilt" (Schriber, 1971, p. 103).

This satirical trajectory gains further historical context when examining the chronological alignment of Vonnegut's inaugural novel, *Player Piano*, which predates the seminal critical work *One-Dimensional Man*. Authored by Herbert Marcuse in 1964, the latter stands as a groundbreaking examination of social repression within advanced industrial societies. Marcuse, a preeminent philosopher affiliated with the Institute for Social Research in Frankfurt, commonly known as the Frankfurt School, brings a distinctive lens to the critique of societal structures. *Player Piano* can be

considered a precursor to Marcuse's pioneering work, offering a glimpse into the historical juncture when technological rationality in America began to ascend. Vonnegut's novel clearly shares overlapping themes with Marcuse's analysis of the hegemonic techno-industrial complex in advanced capitalist societies and thus could almost be taken as a case study in the light of Marcuse's comments on 'one-dimensional society' arising from the heavy technologization of cultures and public spheres. Furthermore, Jürgen Habermas, a second-wave philosopher of the Frankfurt School, took Marcuse's remarks on the logic of technological rationality forward and developed a more systematic approach toward the analysis of the ideological hegemonizing of the modern societies concerning the behavioral, communicative, and linguistic patterns of modern subjects. He dwelled more rigorously on the speech situations whereby individuals are dehumanized in a culturally impoverished and technologically reified society. Therefore, acclaimed critical works by Marcuse and Habermas, *One-Dimensional Man* (1964) and *The Theory of Communicative Action* (1981) respectively, are going to set the background in this paper for a critical analysis of the ideological roots of technological *a priori* in Vonnegut's *Player Piano*. Furthermore, this theoretical framework will further include an analysis of the American socio-political structure dominated by the instrumental rationality as reflected in the novel's fictional post-World War III setting.

Purposive-Rationality and the Techno-Capitalistic Colonization of the Lifeworld

The roots of Marcuse and Habermas's critical social theories go back as early as Karl Marx's critique of the transformation of productive labor into abstract measurable units in industrial societies and Max Weber's analysis of modernity and rationalization (Fuchs, 2020, pp. 354-355; Wolff, 2019, pp. 175, 177). Following this strain of social criticism, György Lukacs's focus on social class as a historical subject, his concern for the reification of human relations and the rise of teleological rationality in capitalist societies, as he comprehensively deals with in his book *History and Class Consciousness* (1923), find a match in Frankfurt School philosophers' set of theories about the concept of instrumental reason (Fuchs, 2020, pp. 357, 363; Wolff, 2019, p. 178). Particularly in *Dialectic of Enlightenment* (1947), Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, as the first-generation Frankfurt School theorists, criticize over-rationalization in philosophy as the legacy of enlightenment and positivism, which would later serve as tools for technocratic states. Furthermore, in *Eclipse of Reason* – also published in 1947 – Horkheimer demarcates 'objective reason' and 'subjective reason', the latter referring to an industrialization or instrumentalization of thinking and thus synonymously being used as 'instrumental reason' (Horkheimer, 2004, pp. 4, 14, 21-22). In this sense, subjective/instrumental reason is the capacity to carry out pragmatic mental functions and underlies the main human capability to perform goal-oriented actions.

Segueing into the narrative realm, *Player Piano* unfolds as it chronicles the incremental awakening of Paul Proteus within the confines of Ilium Works, a realm characterized by mechanization and industrial excess, where the normative pulse is one of goal-oriented action. Paul, as a manager of top rank, acts as an essential agent by assisting the operation of a drastically bureaucratized system. His awakening is a kind of critical re-experiencing of the dynamics of an industrial city organized around the efficiency principle. Vonnegut's caricatured depiction of the aftermath of World War III in Ilium, New York, vividly illustrates the urban assimilation to the systemic devaluation of individual existence and exposes the capitalistic imposition of technologically mediated life practices on the masses. The city is divided into three parts: "In the northwest are the managers and engineers and civil servants and a few professional people; in the northeast are the machines; and in the south, across the Iroquois River, is the area known locally as Homestead, where almost all of the people live" (Vonnegut, 2000, p. 9). From the very beginning of the novel, this tripartite urban structure separates the system tools, the

system controllers, and the laymen in a very strict manner, marginalizing the common people at the bottom of an inviolable caste.

As observed by a wide range of social theorists from Weber to Habermas, social modernization, with capitalism as its historical moment, essentially begins with the differentiation of public domains under such divisions as media, exchange, law, and administration. This differentiation of spheres aims at obtaining maximum social efficiency and the coordination of individual behavior in parallel with systemic expansion. As in the example of the technocratically hegemonized city of Ilium, the main strategy to have control over life domains is by the mediation of technology. Andrew Feenberg underlines that "the technical is always already cultural" since it can only enter the social world by addressing social demands (quoted in Wolff, 2019, p. 174) and further contends that "[t]echnologizing a domain of life opens it to economic and political control" (1996, p. 60). Vonnegut illustrates technological mediation's role in political control by positioning his fictional universe after two industrial revolutions. The first mirrors the 19th-century historical reality, while the second is a fictitious, colossal hi-tech event seamlessly woven into the narrative chronology. How "the First Industrial Revolution devalued muscle work, then the second one devalued routine mental work" (Vonnegut, 2000, p. 20) exposes the colonization of the domains of life that almost completely displaces the human element. Vonnegut's narrator satirically asserts that "[d]emocracy owed its life to know-how," (2000, p. 9) referring to the instrumental rationality that essentially homogenizes the human masses and creates the illusions of social progress and equality.

The elimination of manual labor is highlighted in the novel as one of the primary outcomes of the institutionalization of the technocratic state. As the system deems it economically profitable, machines have replaced both mental and manual labor in the productive segments of the society, with just a few areas of exceptions. In Paul Proteus's world, "any man who cannot support himself by doing a job better than a machine is employed by the government, either in the Army or the Reconstruction and Reclamation Corps" (Vonnegut, 2000, p. 25), the latter also locally named Reeks and Wrecks and stands for merely repair work. Various instances of efficient replacements of human work by machines, ranging from bulky secretarial work to lower-echelon jobs, are exemplified in the novel. Habermas (1984), quoting from Weber, states that "the 'separation' of the worker from the material means of operation" is the founding basis of both the modern state and the private capitalist economy, and it is followed by political and cultural consequences "in the hands of the rationally calculating entrepreneur or leader" (p. 218). In Habermas's terms, societal rationalization and institutionalization of technocratic administration depend on the *purposive rationality* of entrepreneurial activity. Purposive-rational action designates the performance of instrumental reason that pursues to control and employ the potentials and resources of nature with maximum efficiency. This institutionalized societal rationalization requires "purposive-rational action orientations" that anchor the labor force to the systematically organized production process, to a calculable economic environment, to a legal system that guarantees this calculability, and finally to a state apparatus to provide the sanctions for the law (Habermas, 1984, pp. 218–219). At this point, a shift of critical focus from the relations of production to the oligarchy of managers in Ilium could be helpful in portraying the function of the top levels of the rigid social stratification that possess the control of the state-apparatus in the novel.

The close relationship between the bureaucracy and the technical apparatus is pregnant with several consequences pertaining to the administrative strategies in the organization of the society and labor. Bureaucracy and technology belong to different regions of purposive-rational action. However, bureaucracy masterfully takes advantage of the technical apparatus, creating fragmentation and even atomization in the social world of fictional Ilium. Habermas remarks about the atomization of society by the group of industry leaders as follows:

> *To the degree that economic and administrative operations are bureaucratized, however, the purposive-rationality of actions has to be secured independently of the value-rational judgments and decisions of organization members. Organizations themselves take over the regulation of actions, [. . .] then it [administration] can only be via the organizational model of "leader with a machine". In the domain of economics, this signifies the voluntarism of authoritarian business leaders; in that of politics, a plebiscitary democracy with charismatic leaders [*Führerdemokratie*]; and in both domains, an optimal selection of leaders* (Habermas, 1984, p. 352).

This cult of 'charismatic leaders' should be considered in the parallel of an organizational model that generates subjects as dominated followers in the rationalized domains of action. In a further step, aspired by Adorno and Horkheimer, Habermas formulizes a correlation between "the growing autonomy of the subsystems of purposive-rational action" and "the self-alienation of individuals who have to form themselves, body and soul, in relation to the technical apparatus" (Habermas, 1984, p. 353).

It is by this cult of industry leaders that the American state system in *Player Piano* is operated. When asked to distinguish the present state system from an abhorred communism, Doctor Ewing J. Halyard from the United States Department of State explains to the Shah of Bratpuhr – the spiritual leader of a fictional eastern country who is on an official visit to the U.S. – how the system supposedly maintains freedom and democracy. Halyard justifies the way the automated, machine-run industry is implemented as follows:

> *The government does not own the machines. They simply tax that part of industry's income that once went into labor and redistribute it. Industry is privately owned and managed, and co-ordinated – to prevent the waste of competition – by a committee of leaders from private industry, not politicians* (Vonnegut, 2000, p. 26).

However, ironically, this committee of industrialists is not less authoritarian than the communist politburo because whoever holds the industrial machinery holds the power. In this respect, Canavan (2015) includes *Player Piano* in a series of other Cold War science-fiction texts, such as Isaac Asimov, Arthur C. Clarke and Philip K. Dick's novels and short stories (along with movies like *Star Trek* and *Terminator*) where artificial intelligence and automated cognitive systems crush human freedom. He further argues that autonomous decision-making agents such as mega-computers in science-fiction novels of the period, in fact, allegorize the global market economy as a form of supercomputational agency as well as reflect the ideological anxieties about the repression of Sovietic planned economies (Canavan, 2015, pp. 689-691). Both economic models evoke a sense of agential complex—as over-rationalized forms of deliberation—that are beyond human comprehensibility and control (Canavan, 2015, pp. 686-687, 698, 703). In the novel, the industry leaders represent the body that organizes the state, legislation, domains of social action, and even the required behavior patterns in the public sphere. Being the elders of this group of leaders, Baer and Kroner stand out as towering figures among the managers and the chief engineers of the entire Eastern Division, of which the Ilium Works is but one small part. In other words, they are the archangels of technocratic control, strongly defensive of the status quo. As for the autonomy of the entire system and its independence from individual leaders, Paul has his own insights:

> *Paul had thought often of the peculiar combination of Kroner and Baer, and wondered if, when they were gone, higher management* could possibly duplicate *it. Baer embodied the knowledge and technique of industry; Kroner personified the faith, the near-holiness, the spirit of the complicated venture* (emphasis added, Vonnegut, 2000, p. 46).

The real point of focus here is the fact that the replaceable nature of the leader figures within the inner logic of the system corresponds to the growing autonomy of both the system in general and the subsystems of purposive-rational action.

The transfer of power from the agency of individual leaders to the technocratic/technological rationale can be realized by the expansion of autonomy in system-growth. Instrumental reason takes the form of an ideology as such concretely in the form of technological rationality. In other words, ideology is inherent in the use of technology. As Herbert Marcuse puts forward in *One-Dimensional Man*, "[t]he technological *a priori* is a political *a priori* inasmuch as the transformation of nature involves that of man" (2006, p. 157). In *Player Piano*, the level of industrialization and mechanization already exceeds the limits of mere quantification of nature. They strike back to colonize the individuals and their life domains. By such an extreme mode of mechanization, the *logos* of technicality reproduces the instrumentalization of man in Vonnegut's world. To put the case in Marcuse's words, "the techniques of industrialization are political techniques; as such, they prejudge the possibilities of Reason and Freedom" (2006, p. 20).

The symbolic use of the player piano in the novel signals the replacement of individual autonomy and decision-making capacity with the autonomy of the machines. The large number of people spared for the Reconstruction and Reclamation Corps clearly denotes the marginalization of ordinary humans from the system of production. The efficiency principle, technologized life domains, the omnipresence of machine superintelligence, and its inherent ideology are substantially solidified by the presence of EPICAC XIV, the super-computer which is the latest of the EPICAC series. The wide expansion of instrumental rationality is displayed by the functions this almost omniscient electronic computing machine achieves:

> *And it was EPICAC XIV who would decide for the coming years how many engineers and managers and research men and civil servants, and of what skills, would be needed in order to deliver the goods; and what I.Q. and aptitude levels would separate the useful men from the useless ones, and how many Reconstruction and Reclamation Corps men and how many soldiers could be supported at what pay level and where, and . . .* (Vonnegut, 2000, p. 112).

The above-quoted passage quite precisely exemplifies the state of 'one dimensional society' as Marcuse's remarks are clearly in point to depict Vonnegut's anti-utopian world, particularly because "technology provides the great rationalization of the unfreedom of man and demonstrates the 'technical' impossibility of being autonomous, of determining one's own life" (2006, p. 162). In the novel, the instances of such unfreedom vary within all reaches of practical life, ranging from the presence of EPICAC to the daily use of small household gadgets. Anita, Paul's wife, is almost an unconscious victim and a consumer of a variety of practical gadgets. She is almost alien to herself outside the boundaries of know-how. What simply looks like a simple utilization of tools in fact renders the family unit open to control through an arranged surplus of electronic supply. And thus, the human organism experiences a defamiliarization towards its own nature. Most sarcastically, Paul Proteus asks Bud Calhoun, the gadgeteer, to devise a signaling device so that his cat could more easily smell and spot a mouse. This extreme use of technical devices brings out a blinding of the instincts, both animal and human. Ironically, the same cat is caught under an electronic sweeping machine, and after being spat by the machine the next instant, she dies, hitting an electrically charged fence when she was running to escape. The scene ominously foreshadows what may possibly befall the whole people of Ilium as subjects of a nightmarish technological civilization.

The way technology penetrates the human sphere would also be clarified at this point with reference to a new terminological distinction, in Habermasian terms, drawn between the *system* and the

lifeworld (Lebenswelt). Feenberg (1996), defines this pair of concepts and summarizes their relation in modern societies as follows:

> *This is the basis for the contrast that runs through* The Theory of Communicative Action *between* system, *media regulated institutions, and* lifeworld, *the sphere of everyday communicative interactions. The central pathology of the modern societies is the colonization of lifeworld by system. The lifeworld contracts as the system expands into it and delinguistifies dimensions of social life which should be linguistically mediated. Habermas follows Luhmann in calling this the 'technicization of the lifeworld'* (p. 56).

Habermas (1987) also calls this the 'colonization of the lifeworld' (p. 325). According to sociologists from Durkheim to Weber, the life-contexts in modern societies are constituted by the division of labor. In the world of *Player Piano*, where human labor is abolished, technological rationality and its subsystems depoliticize the public sphere and colonize the lifeworld by completely taking over its organization. Furthermore, technological rationality and systemic mechanisms impose patterns of thinking and behavior onto the lifeworld, which reify human value in a rigid hierarchy of functionality and suppress "contexts of communicative socialization" (Kempf, 2023, p.10).

"Cultural impoverishment" (p. 327) is the alternative term that Habermas (1987) uses to refer to the colonization of the lifeworld. This sort of reification is realized under two major strategies in the novel. The first strategy is that the system imposes social behavior patterns on people, mainly mediated through the utilization of technology. This provides a total integration of the people into the system-rationality. To exemplify, one of the few places in Vonnegut's fictional topography, where some traces of social interaction can still be found, is the workers' bar in Homestead. The people in there never seem to be aware of the former state of Ilium when the state organization was not in such an extreme state of colonization. This is mentioned as follows: "The youngsters in the booth [. . .] were like Katharine Finch [Paul's secretary]. They couldn't remember when things had been different and could hardly make sense of what had been, though they didn't necessarily like what was" (Vonnegut, 2000, pp. 32–33). Put differently, most people are neutralized and depoliticized under the systemic imposition of codes of thought and behavior. To borrow Kempf's words, the colonization of the lifeworld brings forth "self-reification for the purpose of avoiding conflict" and avoidance of discourse in the public space for class interests (2023, pp. 3, 11)

The widespread consumption and use of gadgets can also be classified under the same set of systemically codified social behaviors. As Marcuse (2006) asserts, "the intensity, the satisfaction and even the character of human needs, beyond the biological level, have always been preconditioned" (pp. 6-7). Edgar and Wanda, the standard American family to whom the Shah of Bratpuhr pays a visit, are the most commonplace examples subject to this preconditioned mode of consumption. Shah, the alleged mouthpiece of a pre-modern civilization, visits them to observe the daily reality of an average American family. Wanda feels useless due to the clockwork operation of the domestic gadgets. She is absorbed by the appeal of mechanized use of gadgetry, and even her social identity, being a woman and a mother, has been modified and almost suspended by the routine of working with household electronic devices. The socio-historical construction of human needs, which in the long run justifies the human subjection to techno-administrative systems, is solidly displayed in the example of Wanda. As Marcuse (2006) posits, the system always replaces one false need with another one, but "the optimal goal is the replacement of false needs by true ones" (p. 9). However, this emancipatory replacement of false needs by true ones is always deferred by new products the cycle of production supplies and the failure in replacement irreversibly subjects individuals to the technologically oriented modern capitalism. In consequence, reward and punishment codes become the primary motivations for people's subordination to the system. For instance, smashing a traffic safety education box attached to a lamppost

apparently for no good reason can end up in imprisonment for petty sabotage (Vonnegut, 2000, p. 282). This symbolic act of iconoclasm, committed by Paul's cellmate called Harold, is an open expression of disapproval of system-rationality. In *Player Piano*, not only the legal system but also the public opinion labels everyone, who can potentially distrust the truth-value of the technological rationality, as a saboteur. Thus, the techno-capitalistic logic of reification substitutes 'the flaneur' (the idle subject of modernity) with 'the saboteur' as the tag for a suspected insurgent.

The second strategy of reification is achieved by indirect colonization of the cognitive systems of individuals. Unqualified common people are forced to make a living with basic skills that can merely enable them to survive both economically and morally. Katherine remarks to Paul about the situation: "It was so ridiculous to have people stuck in one place all day, just using their senses, then a reflex, using their senses, then a reflex, and not really thinking at all" (Vonnegut, 2000, p. 20). Reification is the objectification of the commodity form, expanding over individuals' relations to objective, social, and subjective worlds. In Vonnegut's anti-utopia, however, reification exceeds far beyond this initial and naïve level and takes the form of a deformation of the lifeworld, which follows the initial hegemonization of individual cognition capacities.

Vonnegut integrates two strands of subplots into the novel that offer a sense of flight from the complexity of the technologically dominated organizational forms. They function to provide the reader with antithetical perspectives toward the current system. The first one accounts for the Shah of Bratpuhr, the leader of the Kolhouri sect, and his official visit to America. He is accompanied by Dr. Halyard and Khashdar Miasma, who is both the nephew and the interpreter of the Shah. The Shah's aim to visit Ilium, New York, is to see what he can learn "in the most powerful nation on earth for the good of his people" (Vonnegut, 2000, p. 24). The Shah acts as a foil for all the industry leaders in Ilium, as he stands for a pre-modern society where there is no demarcation between the life spheres. In contrast to modern societies, where the people and social system are distinguished by the peculiar structuration of technology, the Shah's native world stands out as an undifferentiated whole. Although the level of civilization the Shah represents looks like a totalitarian one built around a 'one man' cult, the modern system in Ilium outweighs this primitive model in its authoritarian nature. The Shah's confusion about modern concepts in his encounter with the American system effectively discloses the basic dynamics of modern capitalistic social structure from a complete outsider's perspective. The Shah cannot tell between the average man and the soldier as two distinct groups of people and in his native language calls both *takaru*, which means slave. Though Halyard explains to him that soldiers and average men are not slaves, the real difference poses a sarcastic question. As he knows not much about the strictly separated boundaries of social roles and classes, the Shah wonders whether the president of the USA, Jonathan Lynn, is the spiritual leader of the American people: "Halyard explained the separation of Church and State, and met, as he had expected to meet, with the Shah's usual disbelief and intimations that he, Halyard, hadn't understood the question at all" (Vonnegut, 2000, p. 113). As a stranger to the modern social organization, the Shah stands cynical about how a human being governs the whole people, without taking the legitimacy of his power from the sphere of religion. The same curiosity about the legitimacy of power is also valid in the case of the Shah's encounter with EPICAC XIV. He tries to speak to the all-knowing computer, a false god in contrast to the Shah's all-wise God. He tests the computer's wisdom by asking it a conundrum and this mock-ritualistic moment ends in Shah's disappointment:

> *'The crazy bastard's talking to the machine,' whispered Lynn.*
>
> *'Ssssh!' said Halyard, strangely moved by the scene.*
>
> *'*Siki?*' cried the Shah. He cocked his head, listening. '*Siki?*' The word echoed and died - lonely, lost.*

> *'*Mmmmmm*,' said EPICAC softly. '*Dit, dit. Mmmmm. Dit.*' The Shah sighed and stood, and shook his head sadly, terribly let down.*
> *'*Nibo*,' he murmured. '*Nibo.*'*
> *'What's he say?' said the President.*
> *''*Nibo*' - 'nothing.' He asked the machine a question, and the machine didn't answer,' said Halyard.*
> *'*Nibo*'* (Vonnegut, 2000, p. 115).

The machine as the living symbol of the technological rationality is the source of legitimacy itself, and it has long replaced social mores and traditional sources of legitimacy. In other words, instrumental rationality and purposive-rational action have become dogmatic principles of almost religious import. Technology as a new source of dogma generates a colonized lifeworld, an impoverished culture, and a functional re-codification of the public sphere via mass media in contradistinction to the organic unity of a pre-modern world picture. Following a similar line of thought, Andrew Feenberg (2000), in "Philosophy of Technology at the Crossroads," focuses on Heidegger's comparison between the premodern craftsmanship and the modern technological rationality, and notes that "the modern technologist obliterates the inner potential of his materials, 'deworlds' them, and 'summons' nature to fit into the plan in contrast to the craftsman" (p. 296). Technology, in Feenberg's words, suspends authenticity, and turns things into an "'objectless' heap of functions," which in return generates inauthentic and hence disposable individuals (2000, p. 296).

The second strand of the subplot corresponds to the early phases of Paul's awakening and his naïve effort to reject subjection to any further oppression. This early phase is not based on a well-planned resistance but is merely a flight from the complexity of the efficiency-oriented everyday life-context. After intense conversations with Finnerty, the rebel, Paul's resentment against subjection rises. His indignation makes him look for ways to quit his position in Ilium and his life of contentment. Then, he decides to set up a new life in the country and to align his domestic life with the pastoral ideal, away from all the privileges of his rank. He

> *would subtly re-educate her [his wife Anita] to a new set of values, and then quit. Otherwise, the shock of being the wife of a nobody might do tragic things. The only grounds on which she met the world were those of her husband's rank. If he were to lose the rank it was frighteningly possible that she would lose touch with the world altogether, or, worse for Paul, leave him* (Vonnegut, 2000, p. 128).

Rejecting a complete integration to the system, Paul prefers to detach himself by a return to nature and buys a farmhouse. However, this is not simply a way of recreation, but an intention to return to an unspoiled state of natural existence.

Regarding nature as a quantifiable object, technology both usurps nature and transforms man's natural state. It makes man bound to his second nature that is society and culture. On the contrary, Paul "wanted to deal, not with society, but only with Earth as God had given it to man" (Vonnegut, 2000, p. 129). A parallel approach is indicated as Finnerty preaches Thoreau and Emerson to Paul. Here, Finnerty's reference to the American transcendentalists implies a twofold protest: An escape from the hyper-controlled framework of technological society, and a preservation of the relationship between man and nature. Paul chooses to be involved in nature on the ground of mutuality. In Marcuse's model, man takes advantage of nature and in turn, protects it not as an object, but as a subject as such that shall provide man with the possibility of an intersubjective relationship between man and nature itself. This mindset requires the exemption of the mutual relationship between man and nature from the power of the technocratic state. However, the same mindset takes Paul back to the logic of craftsmanship. Paul realizes that he has forgotten to manage basic manual skills except for a limited set of minor deeds such as gripping a pen, pushing a button, holding a brush, etc. Without the medium of technology, he feels

helpless to cope with nature. This helplessness urges him more to comprehend nature as an "opposing partner in a possible interaction" just as in the logic of craftsmanship (Habermas, 1989, p. 241)**.** Paul is excited about facing the challenges of settling in a farmhouse, while Anita shows a kind of disgust for a primitive way of life. Encouraged for liberation, Paul believes that "[w]ith each new inconvenience, the place became more irresistible" (Vonnegut, 2000, p. 141).

Paul's excitement results from a new way of comprehending freedom. This is a negative freedom because the traditional norms and conventions have already changed in contemporary industrial societies. Marcuse explains the conditions whereby the new modes of apprehending liberation emerge as follows:

> *Such new modes can be indicated only in negative terms because they would amount to the negation of the prevailing modes. Thus economic freedom would mean freedom from the economy–from being controlled by economic forces and relationships; freedom from the daily struggle for existence, from earning a living. Political freedom would mean liberation of the individuals from politics over which they have no effective control. Similarly, intellectual freedom would mean the restoration of individual thought now absorbed by mass communication and indoctrination, abolition of 'public opinion' together with its makers* (2006, p. 6).

Hence, Paul's early and almost instinctive search for liberation overlaps Marcuse's description of the negative mode of freedom. Paul's farmhouse, the cradle for this new mode of freedom, "was a completely isolated backwater, cut off from the boiling rapids of history, society, and the economy. Timeless" (Vonnegut, 2000, p. 141).

However, Paul's task is abandoned halfway through the novel and almost never mentioned again as a model of transformation. This negative freedom is not capable of revolutionizing the logic of technology itself (Habermas, 1989, p. 242). Rather, Paul's naïve dissent only aims at a change in individual lifestyle that would leave the dominant productive apparatus unchanged. That is, if Paul's pastoral retreat is taken as a model, it cannot suggest a universal solution since it only aims to replace individual values without addressing the ideology and structures of technological progress. It may thus only lead to a romantic spiritualism of nature and offer an inconceivable alternative to modernity (Wolff, 2019, p. 174). At this point, Habermas's definition and treatment of communicative action in contradistinction to purposive-rational action suggests a more solid path to take. The analysis of these two distinct types of action could reveal alternative paths for subverting the ideology of institutionalized technology in the novel.

Communicative Action and the Emancipation of the Lifeworld

Instrumental reason subsumes communicative reason largely in capitalism (Fuchs, 2020, pp. 355-356). The distinction between the two types of rationality refers to the rift between the realization of pre-defined social aims and the consensual construction of social norms on an intersubjective ground. Hence Habermas underlines the fact that "[c]ommunicative action corresponds to a symbolic interaction between subjects" (Habermas, 1989, p. 242). The validity of social norms depends on the agreement on intentions provided by an intersubjective medium, whereas the validity of technical rules and strategies experimentally rely on the truth-value and analytical accuracy of the linked statements. In contrast to the systemic "action patterns" imposed on individuals, Habermas (1984) asserts that "there are communicative actions characterized by other relations to the world and connected with validity claims *different* from truth and effectiveness" (p. 16). Habermas (1987) contemplates the concept of communicative action through the concept of the 'lifeworld':

> *The lifeworld forms the indirect context of what is said, discussed, addressed in a situation [. . .] The lifeworld is the intuitively present, in this sense familiar and transparent, and at the same time vast and incalculable web of presuppositions that have to be satisfied if an actual utterance is to be at all meaningful, that is, valid or invalid* (p. 131).

The structure of the expanding subsystems of purposive-rational action in the lifeworld encounters the rationality of communicative action. The system aims at cutting the individuals off the social norms which are based on the grammar of language games. It integrates them into "self-regulated subsystems of the man-machine type" (Habermas, 1989, p. 262). The suppressive rationalization of the behavior patterns posited by the frame of systematization can only be suspended by liberating human communication (Fuchs, 2020, pp. 358-359).

According to Habermas, communicative action nourishes only in the cultural traditions and consensual agreements in the lifeworld, not in the systemic mechanisms, which are not inherent in the individual's intuitive knowledge (1987, p. 149). As "[t]he reproduction of society then appears to be the maintenance of the symbolic structures of the lifeworld" (Habermas, 1987, p. 151), the system antithetically tries to re-arrange these symbolic structures and the grammar of communication in a goal-directed manner. Thus, the main engagements between the system and the lifeworld are accumulated around the notion of communicative action. The system tends to re-organize the lifeworld to obliterate communicative action. The systemic strategies utilized for the instrumentalization of the lifeworld are grouped by Habermas (1987) under the categories of "structural violence" (p. 187) and "delinguistification" (p. 184), both of which are exercised by restricting human communicative behavior and consequently transferring such human features as intersubjective understanding and feeling of responsibility over to incomprehensible networks and media of money and power. This is what Habermas, borrowing from Luhmann, calls the "technicizing of the lifeworld" due to the devaluation of linguistic communication via dehumanized "media-steered interaction" (1987, p. 183).

These systemic strategies abound in countless instances in the lifeworld Vonnegut depicts for Paul and the people of Ilium. Ranging from intimate conversations in private life to the most common situations of everyday communication, delinguistification is widely spread as a means of colonization. The bars and pubs are almost the only places where people meet and have a chance to distance themselves from professional life. However, no instance of total emancipation from the talks about the projects, competitions, and job arrangements can be witnessed. Even if there seems to be no actual conversation about systemic interests, there certainly is the extension of the same systemic rationality in leisure time games, which exposes the institutional organization of the private sphere. In the club checker championship among the engineers of high rank, the system still lurks with its behavior codes. Concerning this championship, "Kroner and Baer seemed delighted. They were forever suggesting that teams be formed, and games be played as a method for building morale in the Eastern Division's family" (Vonnegut, 2000, p. 48).

The barren relationship between Anita and Paul is the most typical example of this situation. Anita is too greedy for success and considers Paul an instrument for promotion in life. Paul is most dear to Anita only when she thinks of his high rank in the corporate world. He is a worthy husband for her only when she thinks of him through the mediation of money and power. She never ceases to remind Paul about the new position in Pittsburgh, which, Paul's late father George Proteus – The Industrial Commercial, Communications, Foodstuffs and Resources Director – left him as his will. Though Anita never had the chance to meet Paul's father alive, she almost mythologizes him as a symbol of success and power. She poses him as a role model for Paul by hanging his picture on the wall. The image of the father constantly lingers on as a reminder of goal-directedness. Thus, the penetration of the system to the lifeworld is conspicuously present in Paul and Anita's relationship: "Anita slept – utterly satisfied,

not so much by Paul as by the social orgasm of, after years of the system's love play, being offered Pittsburgh" (Vonnegut, 2000, p. 127). In addition, the frequently repeated, mechanic exchange of love words — "I love you, Paul." "I love *you*, Anita." — between the couple throughout the novel hints at the ubiquity of such penetration into basic communicative habits as well.

The dominant jargon of the system also occupies the language of the common man by way of mass media and advertisements. Advertisements and the related corporate media shape people's compatibility with the societal organization. Reverend Lasher, a minister with an M.A. in anthropology, comments about the delinguistified state of such media and their function as the code-generator of the system:

> *'Strange business,' said Lasher. 'This crusading spirit of the managers and engineers, the idea of designing and manufacturing and distributing being sort of a holy war: all that folklore was cooked up by public relations and advertising men hired by managers and engineers to make big business popular in the old days, which it certainly wasn't in the beginning. Now, the engineers and managers believe with all their hearts the glorious things their forebears hired people to say about them. Yesterday's snow job becomes today's sermon'* (Vonnegut, 2000, p. 88).

Traditional folklore as the primary medium of consensual agreement and unconditioned speech acts has been replaced by 'corporate lore' and thus entirely robbed of its communicative and emancipatory potential.

Though it may not necessarily be in traditional forms, the concept of folklore corresponds to the concept of the 'public sphere'. The public sphere manifests itself in the form of collective (communicative) action and dialogue. It is also the cradle of what Habermas (1984) calls the "ideal speech situation," which is "immunized against repression and inequality in a special way; then [it is the ground of] the structures of a ritualized competition for the better arguments; finally, the structures that determine the construction of individual arguments and their interrelations" (p. 26). The main goal of communicative action is to reach an understanding and gain general assent by way of unconstrained argumentation. Arguments arranged on a rational basis are thus communicated in an interaction of communicative partners in the public sphere (Kempf, 2023, pp. 6, 12). The parade that proceeds along the streets of Ilium towards the end of the novel is the case when the public sphere gets closest to a communal understanding free from hierarchy with a high range of accessibility by local people. Marshall Soules (2007), summarizing Habermas, notes that the public sphere can be enlivened by voluntary organizations, such as churches, clubs, unions, and grassroots movements, to form public opinion and to arouse public debate with a vision to rework the directives of state authority (par. 8). The parade itself is an incarnation of the resentment against the system. Though the verbal level of rational argumentation is not emphasized on the surface in the parade scene, the silent and tacit assent among the members as to their common anti-authoritarian purpose is ubiquitous. This assent signals, in Saggers's interpretation, the celebration of a new form of communication that suspends the accepted social generalizations and hierarchies (2023, p. 11). In the diversity of masked impersonations and in the uncontrollable plurality of identities, the zone of the carnivalesque parade provides its members not only with the opportunity to escape from the system but also the collective power to subvert it (Saggers, 2023, pp. 10, 29). There certainly is the underlying consent for a collective cause among the participants. The carnival is the only democratic and autonomous space where people can experience themselves by acting as others and liberally enjoy an alternative game of identity-formation. Paul watches Luke get undressed for the parade, and he is shocked when Luke remains with his underwear:

> *Paul relaxed his vigil for an instant to glance at Luke, and he was shocked at the transformation. The man was in his underwear now, ragged and drab, and none too-clean. And Luke had somehow shrunk and saddened and was knobbed and scarred and scrawny. He was subdued now, talking not at all, and meeting no one's eyes* (Vonnegut, 2000, p. 91).

This is Paul's impression of a man who is stripped down of determined social roles. Yet, the moment when Luke is redressed in his carnival costume, "Luke was growing again, getting his color back, and as he strapped on his saber he was talkative again - important and strong" (p. 91). This regaining of an alternative set of social roles and identity models other than industrial functions on the part of the revelers in the parade is the outcome of an integration with the public sphere free from colonization.

Habermas (1984) reminds us that "not every linguistically mediated interaction is an example of action oriented to reaching understanding" (p. 288). Manipulative employment of linguistic means will turn communicative interaction into hegemonic instrumentalization. Paul Grosswiler (2001) speaks about Habermas's concept of "re-feudalization of the public sphere" where he observes that media becomes a "quasi-feudal kind of public life in which politics becomes a managed show of leaders who exclude most people from discussion and decision making" (p. 24). Re-feudalization is the case where the illusion of a public sphere is instrumentalized to maintain the power of the leaders, specifically by controlling communicative action. The principle of instrumentalization underlying the exclusion of people from communicative interaction is summarized by Habermas as follows:

> *Without doubt, there are countless cases of indirect understanding, where one subject gives another something to understand through signals, indirectly gets him to form a certain opinion or to adopt certain intentions by way of inferentially working up perceptions of the situation; or where, on the basis of an already habitual communicative practice of everyday life, one subject inconspicuously harnesses another for his own purposes, that is, induces him to behave in a desired way by manipulatively employing linguistic means and thereby instrumentalizes him for his own success* (1984, p. 288).

Such manipulation of the communicative sphere by the system exercises instrumentalization of the people in *Player Piano*. The system achieves it through re-arranging the means of communication in a non-reciprocal manner under the disguise of interaction. In the novel, the corporate culture organizes annual activities on an island called The Meadows for the managers and the engineers of Ilium to enhance corporate identity and create an opportunity for a free flow of energy through team games. However, the actual aim of these competitive sports activities is again to maintain the validity of the system rationality, to consecrate the spirit of national industrial organization, and to constrain people by strictly codified patterns of business-oriented pseudo-communication:

> *The Meadows was a flat, grassy island in the St. Lawrence, in Chippewa Bay, where the most important men, and the most promising men ('Those whose development within the organization is not yet complete,' said the* Handbook*) in the Eastern and Middle-Western Divisions spent a week each summer in an orgy of morale building – through team athletics, group sings, bonfires and skyrockets, bawdy entertainment, free whisky and cigars; and through plays, put on by professional actors, which pleasantly but unmistakably made clear the nature of good deportment within the system, and the shape of firm resolves for the challenging year ahead* (Vonnegut, 2000, p. 42).

Paul is chosen as the captain of the blue team for the games in the Meadows. He shows great resentment for the idleness of the activities and the formal patterns of entertainment. Provided with all kinds of team divisions, tournament organizations, pep talks, team flags, t-shirts, and even team marches, the Meadows appears too formal to be an organization of leisure time activity. Rather, it looks like a ritualistic revitalization of systemic energies, a kind of pre-modeled socialization process for the

members of the industry to express themselves. The main function of the Meadows sessions is to abolish liberal interaction and free discussion. Thus, the communicative action is distorted to be merely a means of system-imposition and an instrument for the feudalization of the public sphere. Real human interaction is constantly parodied in the Meadows thanks to the directives dictated by the loudspeakers: "'Lunch!' said the loudspeakers. 'Lunch! Remember the rule: get to know somebody new at each meal. Have your buddy on one side, but a stranger on the other. Lunch! Lunch!'" (Vonnegut, 2000, p. 180). These communicative strategies keep the public sphere comatose, and the system overtly manifests its intentions: "'The more contacts you make here at the Meadows,' said the loudspeaker, 'the smoothly industry will function, co-operationwise.'" (Vonnegut, 2000, p. 182). The Meadows not only creates the ideal type of man compatible with the requirements of the industry but also makes its members internalize the necessary pseudo-communicative patterns. The island, hence, is the place where what Marcuse calls 'one-dimensional society' is perfectly staged with professional and industrial precision. With the motivation of mottos of integrity and perseverance, "the crowd had miraculously become a sort of homogenized pudding. It was impossible to tell where one ego left off and the next began" (Vonnegut, 2000, p. 185).

The allegorical morality play staged for the participants of the festivities in the Meadows is another tool to ideologically justify the colonization of the sphere of communication and the technicization of the lifeworld. The dramatic performance is directly a session of brainwashing. The wise old man, who impersonates 'the caretaker of the heavens,' stands at the top of a ladder, where he arranges the stars in the sky. His mission is to climb up to the skies every hundred years, to arrange and restore the stars anew; and "when a star's glory is tarnished beyond restoration, must take it from the firmament" (Vonnegut, 2000, p. 195). The old man lets a star drop, which represents Labour Unionism. Moreover, he hesitates whether to restore another star with the symbol of an Oak on it, representing the Organization. The old man condemns the Radical who hates the sight of the symbol and devalues his emotive arguments by so-called objective logic in favor of social and industrial progress. The main motive of this medieval morality play is to vindicate the technocratic social organization by gaining the consent of the audience about all the practical benefits of a highly systematized and technological society. In the context of this allegory, the Young Engineer, the spokesman of the system, and the Radical, an insurgent, clash with their views about system's rationality in front of the jury, the Average Man. In the end, it is the arguments of the Young Engineer that are victorious, as expected from the very beginning of the play.

The last chapters of the novel bring to the fore Paul's change of sides to join the fight for the anti-machine cause. Paul's close contact with treacherous Finnerty distresses Kroner. Consequently, Paul is offered a promotion as the Manager of Engineering in the Eastern Division on the condition that he becomes a double agent by infiltrating the revolutionary group called the Ghost Shirt Society based in Ilium. In a secret meeting on the island, Kroner and the committee of directors pretend to fire Paul to send him for his new mission as an informer. Upon being asked by the board of directors if he would adhere to the assigned plan, he announces with all his disgust for the system that he quits. Nevertheless, this serious statement by Paul is misjudged by the board as a humorous yet intentional acceptance of his part in the operation. Despicably expelled from the organization and his privileges revoked, Paul heads to Ilium on the mainland as "an unclassified human being" (Vonnegut, 2000, p. 233) and a bait for the Ghost Shirters. Drinking with an old acquaintance at a bar in Homestead, he is all of a sudden abducted by the insurgents and is drugged for interrogation about his credibility for the revolutionary cause of replacing machines and restoring power to human beings. Confessing that his demotion was originally a pretense and yet he also willingly quit, he is admitted to the society of insurgents as a new member. Other than Finnerty, Paul finds some of his former friends and colleagues among the rebels, such as Bud Calhoun, Katherine Finch, Luke Lubbock, etc. On one of the preparatory meetings of the

Ghost Shirt Society before the revolution, the police raid their secret cell and capture Paul. He is put into prison to be tried as a conspirator and saboteur. Anita and Kroner visit Paul in his cell to free him and win him back to the organization. When Kroner questions him about who the head of the Ghost Shirts is, Paul without hesitation confesses that he himself is responsible for the organization of the group. And shortly afterward begins his trial in the Ilium Federal Courtroom.

Up until the point where the revolutionary upheaval takes place in the plot, the theme of return to nature has been contemplated many times by the major and minor members of the group of insurgents. However, this alternative is abandoned due to its inherent insufficiency for a better restoration of the system. Revolution has often been considered an inevitable way by the Ghost Shirters to attain freedom. Reverend Lasher defends the childish nature of the Luddite motive that stimulates the revolutionary reaction towards machinery against Paul's skepticism: "'Childish – like Hitler's Brown Shirts, like Mussolini's Black Shirts. Childish like any uniform,' said Lasher. 'We don't deny it's childish. At the same time, we admit that we've got to be a little childish, anyway, to get the big following we need'" (Vonnegut, 2000, p. 268). In other words, Luddite frivolity seems to be too naïve an act to offer a consistent program of counter-systemic organization. In addition, a revolutionary program should be free of the imposed values of the web of colonized and technologized lifeworld as in the former system. Though Lasher's words defending the childishly revolutionary act of smashing machines indicate a frivolous act of liberation, they also cynically connote his cautiousness against the emergence of a vicious circle stemming from the nature of any revolutionary action: "'And there's hope of putting up a good fight. This business of one set of values being replaced by force by another set of values has come up often enough in history –'" (Vonnegut, 2000, p. 268). He is also alert to the fact that nobody can guarantee that forcefully establishing a new set of democratic values will not result in a tyrannical rule much like the one dethroned.

While the trial is in progress, the revolutionary parade proceeds outside the courtroom, letting itself be heard by the ones inside. The marchers are dressed like Indians, Scotchmen, and Arabs. They represent the communities that have suffered from the extreme impacts of not only instrumental rationality but also imperialistic expansionism. They can easily be associated with a tribal army, not only equipped with various weapons but also with every type of symbolic group-forming tokens like war-paint, banners, and costumes. All kinds of hierarchies belonging to the system rationality are subverted among this mass of rebel marchers. The frenzied manner of the marchers exhibits an unmatched yet equally uncontrollable demand for freedom and honor. The acts committed during the scene of the revolution falls short of realizing a newly constructed set of values to replace the dehumanizing effects of technology. This time, the machinery fetishism of the system is replaced with aimless vandalism and looting, which are other narrow-minded forms of ritualistic performance. There are even people blasting the little traffic safety boxes with shotguns, which do not signify acts of iconoclasm this time as earlier in Harold's case but appear merely as acts of terrorism in this later scene. When violence and destruction reach a peak,

> *'Lord,' said Paul, 'I didn't think it'd be like this.'*
> *'You mean losing?' said Lasher.*
> *'Losing, winning - whatever this mess is.'*
> *'It has all the characteristics of a lynching,' said the professor. 'It's on such a big scale, though, I suppose genocide is closer. The good die with the bad – the flush toilets with the automatic lathe controls'* (Vonnegut, 2000, p. 305).

When the insurgence is over, embers and wrecks cover the city of Ilium. The machines are torn apart and scattered all around the city like corpses in the aftermath of a bloody war. Heaps of junk and rubble depict the remnants of the hegemony of the machine that the city is saved from. The city is filled

with colossal remains of electronic devices, alphabetically indexed by Vonnegut as "bits of air conditioners, amplidynes, analyzers, are welders, batteries, belts, billers, bookkeeping machines, bottlers, canners, capacitors, circuit-breakers, clocks, coin boxes, calorimeters, colorimeters, computers, condensers, conduits, controls, converters, conveyers, cryostats, counters, cutouts, densitometers, detectors, dust precipitators, dishwashers [. . .]" (Vonnegut, 2000, p. 310). To some, this is the beginning of a utopia where man shall rule the machines; still to some others, this is the Renaissance where the two greatest wonders of the world, the human mind, and hand, will be rediscovered (Vonnegut, 2000, p. 311). However, there is always a certain extent of cynicism in Vonnegut's sentences heard from the mouth of Paul Proteus. When the tension is calmed down with the excitement for a new beginning, the Orange-O machines become the new centre of attraction for the rebels. This is a symbolic instance because it is the first machine that people try to fix up after the violent acts of destruction directed to the machines.

> *But now the excretor of the blended wood pulp, dye, water, and orange-type flavoring was as popular as a nymphomaniac at an American Legion convention.*
> *'O.K., now let's try anotha' nickel in her an' see how she does,' said a familiar voice from behind the machine – the voice of Bud Calhoun.*
> 'Clunkle' *went the coin, and then a whir, and a gurgle.*
> *The crowd was overjoyed* (Vonnegut, 2000, p. 312).

The scene depicts the hysterical delight the vandals take from making the ruined device start operating again and hence implies an ominous appeal felt for re-building a machine-based civilization. Interpreting the great symbolic import of similar scenes in the novel, Freese (2002) argues that *Player Piano* slightly shifts the focus from "the anonymous power of totalitarian systems which enslaves people" to the fundamental human flaw that "makes human beings devise the very instruments of their suffering" (p. 146). The scene is an exposition of the lightheartedness of ordinary people when they are prone, in Finnerty's words, to get "tangled up in the machinery" (Vonnegut, 2000, p. 307) even when they are aware of the impending trouble to follow. Therefore, Freese (2002) puts forward with good reason that Vonnegut's variation of a technological dystopia skeptically explores the human psyche and hence partly underlines "that it is not [merely] the machines that constitute the real enemy, but the built-in flaws of their human inventors" (p. 123).

CONCLUSION

Marcuse's critical analysis of technological rationality in industrial societies and Habermas's examination of speech situations in a culturally impoverished lifeworld have shown how the public sphere and acts of linguistic communication are determined and codified by technocratic and corporate capitalism. The way the system produces public consent and human participation in the mechanized production processes through the imposition of behavior and communication patterns is also laid bare by the philosophers of the Frankfurt School. Paul Proteus's obvious curiosity in *Player Piano* is about whether there may occur a revolutionary subversion of technological rationality and the relevant work patterns enjoined on the human masses so that the replacement of human dignity with the efficiency of industrial machinery could come to a halt. During the celebrations after the revolution, Vonnegut repeats the same curiosity through Paul's contemplation about Professor von Neumann. Paul has had the impression that the revolutionary uprising is a sort of experiment for the professor, creating an opportunity to see what would follow the introduction of the new set of political motivations. Similarly excited and simultaneously anxious about what will have been achieved under the new conditions following the revolution, Paul abruptly smashes the bottle he is drinking to the rocks, thinking of the Iliumites' inherent eagerness to recreate a system much like the former one. An anticipated rebirth of

the fascination with a more profound know-how and an even better industrial progress that may arise from the very point it is seemingly deflated by the revolution can help the reader speculate about a similar catastrophe in a probable future due to innate human flaws.

The symbolic and even anti-climactic ending of the novel can be associated with the mythological reference to the surname Proteus. In Greek mythology, Proteus is a sea deity, who can foretell the future and change his shape. He only answers to someone who can capture him. With the mutability and capacity to assume many forms connoted by his surname, Paul is both an exponent of individual change of mindsets into those advocating human worth and a champion of social change for more humane living conditions. At the very end of the novel, when the state authorities announce and ask the Iliumites to turn over their false leaders around the roadblock in the Griffin Boulevard, Lasher drives Paul along with the rest of the leaders of the revolt to the police precinct to eventually surrender. Given a protean capacity of adaptability, Paul has undertaken various roles in his relationship with the system. Being one of the chief engineers of the Ilium Works, he has changed his side to join the insurgents, become a leading figure within the group, and now his final station is the prison. Paul's story accounts for a picaresque journey into the deeper levels of the system, in which he contemplates and prophesies about the possible end of the human quest for social and industrial progress. His final prophecy about the beginnings of a new system that looks much like the former one points to a vicious circle. Professor von Neumann understandingly confirms Paul's pessimistic insight just before his submission to the authorities and implies that history runs along a cyclical course. However, Paul's role as a visionary and an agent of change is nothing less than substantial, as Finnerty assures him of his worthy contribution to the revolutionary cause.

To sum up, unless the technological and systemic rationalities are replaced with an alternative frame of productive human labor, human interaction and deliberating communicative acts in the context of a more democratic public sphere, the vicious circle of the history of man's submission to the authoritative systems and totalitarian technocracies would never be broken. Oppressive instrumental rationality cannot easily be reversed just by emphasizing man's innate value. Liberation is only possible with the democratization of the public sphere and consequently with the emancipation of man's decision-making capabilities in the lifeworld by a replacement of goal-oriented action patterns with communicative rationality. In *Player Piano*, Vonnegut not only reveals the colonizing impacts of technology over the public and private spheres but also implies the dated and false ways of coping with this systemic colonization. Thus, he fulfills his task of forewarning through dystopian prophesying from the cynical perspective of such an illustratively mutable character of Paul Proteus.

Article Information

Ethics Committee Approval:	Exempt from the Ethics Committee Decision.
Informed Consent:	No participant
Financial Support:	The study received no financial support from any institution or project.
Conflict of Interest:	The author declares no conflict of interest.
Copyrights:	No material subject to copyright is included.

BIBLIOGRAPHY

Burnett, W., & Rollin, L. (1997). Vonnegut's "Player piano" and American anti-leisure: Idle time in hell. *Studies in Popular Culture*, *20*(2), 17–27.

Canavan, G. (2015). Capital as artificial intelligence. *Journal of American Studies*, *49*(4), 685–709. https://doi.org/10.1017/S002187581500167X

Feenberg, A. (1996). Marcuse or Habermas: Two critiques of technology. *Inquiry*, *39*(1), 45–70. https://doi.org/10.1080/00201749608602407

Feenberg, A. (2000). From essentialism to constructivism: Philosophy of technology at the crossroads. In E. Higgs, A. Light, & D. Strong (Eds.), *Technology and the good life?* (pp. 294–315). Chicago: University of Chicago Press.

Freese, P. (2002). Kurt Vonnegut's "Player Piano"; or, "Would you ask EPICAC what people are for?" *Arbeiten Aus Anglistik Und Amerikanistik*, *27*(2), 123–159.

Fuchs, C. (2020). *Communication and capitalism: A critical theory*. London: University of Westminster Press. https://doi.org/10.16997/book45

Grosswiler, P. (2001). Jürgen Habermas: Media ecologist? in: Donna Flayhan (ed.), *Proceedings of the media ecology association, Vol. 2*, pp. 22-31.

Habermas, J. (1984). *The theory of communicative action: Reason and the rationalization of society: Vol. I*. transl. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press. (Original work published 1981)

Habermas, J. (1987). *The theory of communicative action: Lifeworld and system: A critique of functionalist reason: Vol. II*. transl. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press. (Original work published 1981)

Habermas, J. (1989). Technology and science as "ideology." In S. Seidman (Ed.), *Jürgen Habermas on society and politics: A reader*. Boston: Beacon Press. (Original work published 1968)

Horkheimer, M. (2004). *Eclipse of reason*. London: Continuum. (Original work published 1947)

Kempf, V. (2023). The public sphere in the mode of systematically distorted communication. *Philosophy and Social Criticism* (forthcoming), 0(0), pp. 1-23. https://doi.org/10.1177/01914537231203553

Marcuse, H. (2006). *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. London: Routledge. (Original work published 1964)

Saggers, E. (2023). *Carnivalesque inversion in the fiction of Kurt Vonnegut*. New York: Peter Lang.

Schriber, M. S. (1971). You've come a long way, Babbitt! from Zenith to Ilium. *Twentieth Century Literature*, *17*(2), pp. 101-106. https://doi.org/10.2307/606816

Soules, M. (2007). "Jürgen Habermas and the public sphere". *Media Studies*, Retrieved March 15, 2023, from https://www.media-studies.ca/articles/habermas.htm.

Vonnegut, K. (2000). *Player piano*. New York: Rosetta Books. (Original work published 1952)

Wolff, R. (2019). Towards a critical theory of the technosystem. *Jus Cogens*, 1, 173-185. https://doi.org/10.1007/s42439-019-00011-z.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SEFAD, 2024; (51): 85-96
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: 10.21497/sefad.1345112
Research Article / Araştırma Makalesi

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

A Demand for Narrative: Reading Sabahattin Ali's Novel *Kuyucaklı Yusuf* as a Quest for Identity

Murat Baran Akkuş[*]

[*] *Arş. Gör.* | *Res. Asst.*

Yaşar University, Faculty of Communication, Department of Radio, Television and Cinema | *Yaşar Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo,Televizyon ve Sinema Bölümü*

baranakkush@gmail.com
İzmir / TÜRKİYE

Received / Gönderim :
17.08.2023
Accepted / Kabul:
01.04.2024
Field Editor / Alan Editörü:
Enes Kavak

Abstract

Sabahattin Ali's first novel, *Kuyucaklı Yusuf*, published in 1937, is a historically significant text within Turkish literature; it is the first realistic novel about Anatolian life and is a critique of the social system. However, the novel remained incomplete due to Ali's murder in 1948 amid a rising tide of authoritarianism and nationalism that he consistently critiqued. This study examines the novel's demand for narrative identity in the context of its creator's untimely death. The study reveals three obstacles: "the silent language of victimhood," the extreme experience of loneliness, and the finality of the author's death, all of which function as barriers to realizing personal narratives. This exploration is also an attempt at an act of sepulcher, as defined by Paul Ricoeur, which means mourning the author's death by revising the incompleteness of Yusuf's identity. Ali's novel is an example of an ethical mode of authoring that requires giving up authoritative control over real or fictional life stories. Acknowledging the existence of untold stories alongside the potential for new narratives attests to the power of storytelling through the vulnerability of a life story.

Keywords: Turkish literature, Sabahattin Ali, narrative identity, the death of the author, ethical authorship.

Bir Anlatı Talebi: Sabahattin Ali'nin *Kuyucaklı Yusuf* Romanını Bir Kimlik Arayışı Olarak Okumak

Öz

Sabahattin Ali'nin 1937 yılında yayımlanan ilk romanı Kuyucaklı Yusuf, Anadolu yaşamına dair ilk gerçekçi roman olması ve toplumsal sistem eleştirisi içermesi bakımından Türk edebiyatında tarihsel öneme sahip bir metindir. Roman, Ali'nin 1948 yılında, sürekli eleştirdiği otoriterlik ve milliyetçilik dalgasının yükseldiği bir dönemde öldürülmesi nedeniyle yarım kalmıştır. Bu çalışma, romanın anlatısal kimlik talebini, yazarın zamansız ölümü bağlamında incelemektedir. Çalışma, hepsi de kişisel anlatıların gerçekleşmesini engelleyen bariyerler olarak işlev gören üç temayı ortaya çıkardı- 'mağduriyetin sessiz dili', bir uç deneyim olarak yalnızlık ve yazarın ölümünün kesinliği- Bu çalışma, aynı zamanda Paul Ricouer'in tanımladığı şekliyle bir mezara koyma eylemidir. Yusuf'un kimliğinin tamamlanmamış olmasını, yazarın gerçek ya da kurgusal yaşam öyküleri üzerindeki otoriter kontrolünden vazgeçmesini gerektiren etik bir yazarlık tarzının örneği olarak gözden geçirerek yazarın ölümünün yasını tutma girişimidir. Yeni anlatılar için potansiyelin yanı sıra anlatılmamış hikâyelerin varlığını da kabul eden çalışma, bir hayat hikâyesinin kırılganlığı üzerinden hikâye anlatıcılığının gücünü olumluyor.

Anahtar Kelimeler: Türk edebiyatı, Sabahattın Ali, anlatısal kimlik, yazarın ölümü, etik yazarlık.

INTRODUCTION

Sabahattin Ali was born in Bulgaria in 1907 and died in 1948. He wrote three novels as well as short stories and poems. His friend Niyazi Berkes described him as a man with two selves: one a boisterous, loquacious child in the body of an old man, and the other an intense philosopher (Bezirci, 2007, p. 53). Unsurprisingly, such a character was also loud and scathing in his critique of Turkey's governmental authorities and official institutions during the 1930s and 1940s. After the establishment of the new secular republic through reforms during the 1920s, under the leadership of the nation's founder, Mustafa Kemal Atatürk, the attention of the single-party state turned towards ideological concerns. During the 1930s, Turkey became more nationalist and authoritarian, and the nation was defined through territorial, religious, and ethno-religious boundaries (Çağaptay, 2002). In other words, in the 1930s, Turkey started forming a national identity. Another aspect of the 1930s was Turkey's Westernization. Tanıl Bora (2017, p. 95) has defined the republic's intellectuals in that period as Orientalists who identified as modern Western people of Turkish identity. They had contempt for people and in Anatolian villages and towns or felt embarrassed for them. Sabahattin Ali had already lived in Germany for several years. For Bora, he exemplifies the Turkish intellectual who recognized the distance between the perceived West and the actual West, and Bora defines what Ali felt as "*melancholy loneliness*" (2017, p. 95).

The profound loneliness he experienced seemed to intensify over time. He was incarcerated twice, in 1932 and 1948, and the government banned his books and prosecuted him. Additionally, he became the target of a group of Turkish nationalists known as *Turanists*. In 1948, he decided to leave Turkey to escape this hostile environment. Several months later, his body was discovered in a field near the Bulgarian border, and a smuggler named Ali Ertekin confessed to killing him out of "national feelings" (Bezirci, 2007, p. 71). Ertekin was released the same year under an amnesty law. In the 1970s, Lieutenant Colonel Talat Turhan and his friend Adnan Çakmak revealed to journalists that Turkey's intelligence organization, the National Security Service, had detained Sabahattin Ali until 1965. He was allegedly killed during torture at the police headquarters, and his body was covertly disposed of. When the body was found, Ertekin claimed responsibility and was released soon after (Bezirci, 2007, p. 74). However, the location of Sabahattin Ali's body remains unknown, which evokes Ricoeur's concept of the act of sepulcher:

> *History, we said then, has the responsibility for the dead of the past, whose heirs we are. The historical operation in its entirety can then be considered an act of sepulcher. Not a place, a cemetery, a simple depository of bones, but an act of repeated entombment. This scriptural sepulcher extends the work of memory and the work of mourning on the plane of history. The work of mourning definitively separates the past from the present and makes way for the future.* (Ricoeur, 2002, p. 499)

Sabahattin Ali's death at the age of 41 has become a part of Turkey's history of political violence. Leaving no body to bury, nor a tombstone nor epigraph, his death obliges the living to properly bury the author. This responsibility for the dead does not belong to historians alone; the debt to yesterday's dead belongs to the living. If they choose to do so, readers and interpreters have the ability to assume the debt themselves. With this responsibility in mind, the following interpretation of his first novel, *Kuyucaklı Yusuf* (Yusuf of Kuyucak), is primarily an attempt at an *act of sepulcher*, an attempt to mourn the author's passing and the potential stories that were lost because he has been murdered. According to Ricoeur, the path of proper burial is nothing other than the path of mourning:

> *Sepulcher, indeed, is not only a place set apart in our cities, the place we call a cemetery and in which we depose the remains of the living who return to dust. It is an act, the act of burying. This gesture is not punctual; it is not limited to the moment of burial. The sepulcher remains because the gesture of*

> *burying remains; its path is the very path of mourning that transforms the physical absence of the lost object into an inner presence. The sepulcher as the material place thus becomes the enduring mark of mourning, the memory-aid of the act of sepulcher.* (Ricoeur, 2002, 366)

The lost object can be anything that is lost to history, such as a body or unwritten books and unfinished narratives. *Kuyucaklı Yusuf* is such a narrative, as it is well known that Ali intended to write further installments of the novel. Given these absent books, the path of mourning involves acts that transform loss into presence. To accomplish this transformation, this interpretation of *Kuyucaklı Yusuf* focuses on the demand for the act of sepulcher, since any such act must answer the absent object or person who demands to be buried and mourned.

The demand of the dead correlates with another part of Ricoeur's philosophy: life's demand for narration. According to Ricoeur, even before becoming a story or history, life demands to be narrated (2003, p. 29). In this sense, narration is an important part of the act of sepulcher. Life stories act as memorials and memory devices that provide lasting traces whether they are fictional, biographical, or historical. The conceptual framework of narrative identity bridges the gap between the act of sepulcher, the demand of the dead, and the act of narration, the demand of life. However, to meet this demand and move along the path of mourning, interpretation must recognize the obstacles to narrating one's identity. Some obstacles are certainly insurmountable, like the sudden interruption of a text by the death of its author. This is why stories like *Kuyucaklı Yusuf* remain incomplete. Ultimately, this recognition of the vulnerability of narration should become an ethical stance that recognizes the demand alongside its obstacles. Some stories go unheard, are not shared, and remain incomplete. Therefore, the act of sepulcher, the path to mourning, takes detours into the frustrations, obstacles, and impossibilities of the demand for narrative. All these absences and limits provide a reading of *Kuyucaklı Yusuf* as an expression of the frustrations and limitations of the demand for narrative. My contention is that, to move along the path of mourning and turn the absent object into a presence, the novel's incompleteness can be transformed into an ethical stance that Ali himself demonstrated through his relationship with his main character, Yusuf.

Interpreting the novel through the framework of the expression of the demand for narrative identity reveals three themes. The first comes from Ferda Zambak's critique of Berna Moran's interpretation of Yusuf as a noble, natural man formulated by Rousseau. In Zambak's reading, the novel expresses "*the silent language of victimhood*" (Zambak, 2017, p. 375). According to her, silence is more apparent in the novel's female characters, but this silence also extends to males. The silence of the novel's characters leads to delayed action and tragic consequences. It has been argued that silence is one reason Yusuf cannot complete his search for identity. The second theme is the direct continuation of the first. A small but significant part of the novel is interpreted using Hannah Arendt's concept of loneliness, which she distinguishes from solitude and isolation. In this part of the novel, Yusuf experiences an almost existential crisis in which he comes very close to the extreme experience of loneliness, as Arendt describes it (1976, p. 477). This extreme loneliness would have been another end to the act of narration, where the self cannot be heard by others and themselves. The third theme focuses on *the death of the author* using Mikhail Bakhtin's concept of the ethical subject, which he privileges over the subject who narrates. The most relevant aspect of Bakhtin's treatment of narrative identity is that he refuses to accept that a life story can be finalized through narrative. To become ethical subjects, human beings must become authorless and reject authorial impulses to give unity and a sense of finality to life. Ali wrote in the ethical mode that Bakhtin envisioned. This allows the incompleteness of Yusuf's identity in terms of aesthetic unity to emerge intact through an ethical mode of listening and authoring that recognizes the impossibility of finalizing a life story, both fictional and real. Considering Ali as an author who wrote in the ethical mode also provides a perspective that considers both the author's actual death and

the ethical mode in which he wrote *Kuyucaklı Yusuf* as part of the same goal. This research aims to address the author's death by incorporating it into the analysis of the novel. The loss of both individuals and literary works can be mourned through an interpretation of the novel that seeks new meanings. Thus, the final part of the study focuses on the novel's last remarks, which promise new beginnings and a potential future.

This part of the paper will provide an overview of the novel, focusing on parts that are relevant to this paper's argument. A man named Yusuf from the village of Kuyucak shared his story with Ali, whom he met in prison, providing inspiration for the novel's titular character. In this sense, the novel is a fictional life story whose origin is nonetheless connected to reality. The story begins with a murder scene in the Aegean region of Anatolia, in the village of Kuyucak. The year is 1903, a period in which the Ottoman Empire was in decline. The district governor, Salâhhatin Bey, and military law enforcement officers find Yusuf, a wounded, strangely calm boy, next to the dead bodies of his parents, murdered in their beds by bandits.

Salâhhatin Bey, who, with his wife Şahinde Hanım, has a daughter named Muazzez, adopts the brave, strange, and wounded boy. Yusuf and Muazzez grow up together in Edremit. Yusuf is silent and aloof and refuses to go to school. He does not understand the purpose of education or the people in the town; he only feels love for Muazzez. He belongs to the world of olive trees and seasonal farm workers and is more comfortable speaking the language of nature and laborers.

One day, a young man called Şakir, drunk and rude, flirts with Muazzez. This behavior angers Yusuf, her protector, and he beats Şakir. However, Şakir is the son of Hilmi Bey, a wealthy and influential man in town. Unknowingly, Yusuf sets off a chain of events that leads to disaster. Hilmi Bey tricks Salâhhatin Bey into gambling, putting him in debt, and forcing him to marry Şakir to Muazzez. Yusuf meets two women, a mother and her daughter, Kübra, who used to work for Hilmi Bey. Şakir sexually assaults Kübra with his father's help. Despite Şahinde's disapproval, Yusuf gives Kübra and her mother shelter. Later, Kübra reveals her story, which makes clear that Muazzez's marriage to Şakir would be a disaster.

To repay and get rid of his stepfather's gambling debt, Yusuf offers Muazzez to his wealthy friend Ali and requests a bride price. He then pays his stepfather's debts and leaves town, struggling with feelings of shame, anger, and regret. Realizing his love for Muazzez and her love for him, he returns but faces a major obstacle: he has already sold her into marriage for money.

Hilmi and Şakir murder Ali during his wedding and use their influence to allow the killer to go free. They pursue Muazzez again, but Yusuf elopes with her, and they marry in a distant village. Salâhhatin Bey discovers their marriage and asks them to return, which they do. Yusuf is given a desk job in his father's office, which does not suit his temperament. Later, Salâhhatin Bey passes away. The new district governor, swayed by Hilmi and Şakir, gives Yusuf a job as a cavalry tax collector, requiring him to travel on horseback to remote villages. This allows Hilmi and Şakir to continue mistreating Muazzez during their alcohol-fueled parties.

One day, after he falls dangerously ill on the road, Yusuf returns to town and catches Hilmi and Şakir mistreating Muazzez. With Şahinde's cooperation, Hilmi Bey, Şakir, and other men have managed to get Muazzez drunk. Seeing this, Yusuf shoots them all, taking Muazzez away from the town. Some distance away, Yusuf realizes that Muazzez has been wounded. Shocked, cold, and desperate under snowy skies, Yusuf lets Muazzez rest. Several hours later, she dies. Yusuf buries her in the cold ground and rides away from the town. The novel ends with the promise of a new life: *"Even for all the ruins, and for all the sorrow inside him, he did not want to hang his head down. He would single-handedly carry the weight of his mourning without saying a word, and he would walk towards a new life"* (Ali, 1984, p. 221).

Three Obstacles to the Demand for Narrative Identity in *Kuyucaklı Yusuf*

According to Paul Ricoeur, life and narrative are fundamentally related. They may initially seem unrelated because stories are recounted and not lived, whereas life is lived and not recounted. To the former argument, Ricoeur notes that *the world of the text* and *the world of the reader* intersect through reading. The reader appropriates and unfolds a text, which contains events, characters, and actions. As readers unfold and appropriate this world, it transfigures their experience. As the reader follows the story, they live it "*in the mode of the imaginary*" (Ricoeur, 2003, p.27). Ricoeur answers the latter argument that life is lived and not recounted by stressing the *"pre-narrative capacity of what we call life"* (Ricoeur, 2003, p.27). A life that is not examined, recounted, or interpreted is merely biological. However, even in this nascent state, life is more than that. Ricoeur considers life "*an activity and a passion in search of a narrative*"(2003, p.27). He argues that, instead of merely considering life through the mediation of literature, it is more important to realize that life itself carries within it "genuine demand for narrative" (2003, p.29). Recognizing the demand for narrative requires acknowledging *"stories that have not yet been told, stories that demand to be told*" (Ricoeur, 2003, p. 30). The fundamental relationship between life and narrative consists of both told and untold stories.

> *From this double analysis, it follows that fiction, particularly narrative fiction, is an irreducible dimension of self-understanding. If it is true that fiction is only completed in life and that life can be understood only through the stories that we tell about it, then an examined life, in the sense of the word borrowed from Socrates, is a life recounted.* (Ricoeur, 2003, p. 30-31)

Recasting Socrates' maxim about the examined life as the only one worth living, Ricoeur emphasizes that any examination of life finds its initial motivation in the demand for narration. Narrative fiction and the life stories of human beings are entangled. From this entanglement, Ricoeur derives a conception of subjectivity based on *narrative identity*. Neither a series of events fragmented beyond any possible configuration nor an unchanging substance, narrative identity is the quest to become the narrator of our life stories. Ricoeur notes that narrative identity does not mean becoming the author of our stories (Ricoeur, 2003). 32). Humans can narrate stories, but they cannot fully control them. There is a difference between life and fiction: fiction can be authored, but life cannot. However, from culture, literary traditions, and characters in stories that are important to us, *"we attempt to obtain a narrative understanding of ourselves, the only kind that escapes the apparent choice between sheer change and absolute identity. Between the two lies narrative identity"* (Ricoeur, 2003, p. 33). Ricoeur's narrative identity offers a framework for conceptualizing subjectivity that is not shattered beyond unity, forever beyond being recounted as a story, nor is it fixed or finalized forever beyond change or transfiguration, unchanging and ahistorical.

Neither a finalized novel nor a structureless sequence of events, life itself is search for narrative. Human life demands narrativization. This demand links the investigation to Moran's interpretation of Yusuf's story as a quest for identity (2001). In turn, Yusuf's search for identity opens a path towards reading *Kuyucaklı Yusuf* as offering help in recounting our own life stories and understanding our s*elves*, which are already entangled with Yusuf and the stories of others, dead or alive, fictional or real. This entanglement makes the idea of *untold stories* not only acceptable, but also indispensable for explicating the quest for identity in the novel.

It is worth noting that these three themes are part of the novel's reception (Mutlu, 2022). These three obstacles frustrate *the demand for narrative identity in untold stories.* On the other hand, an ethical stance emerges out of these obstacles when the demand for narrative and mourning are considered alongside them. Demonstrating that Ali wrote from this ethical stance creates the possibility of transforming the absence of the author, his body, and the rest of the story into a presence. It is only

appropriate that this presence be an action, an ethical mode of authoring, and thus related to ethics. As such, it is ultimately related to the act of sepulcher, the duty of the living to the dead.

The First Obstacle: The Silent Language of Victimhood

Having a narrative identity implies that one can become the narrator of one's life. However, in the quest to narrate the identity of the mature self, not everyone is equal. In the novel, the demand for narration can first be heard in the silence of victims who never had the chance to tell their stories. Opposing Moran's view that Yusuf is a noble human, Zambak (2017) considers Yusuf, Muazzez, and Kübra as victims who are unable to express their emotions and expectations and the novel conveys "the silent language of victimhood" (p. 375).

Silence may contain the helplessness that women are made to feel or the burning rage of a defeated young man, such as Yusuf. It may also result from traumatic memory when the inability to recall or make sense of past events frustrates the demand for narratives. Nevertheless, even if victims are forced to remain silent, listening to others is always possible. Listening may initiate a dialog through which the voice of the other can overcome silence, and the other's story can still be heard. Here, listeners are responsible because they have a greater capacity to act. Focusing on listening rather than narration, Alfaro Altamirano (2023) discusses how Ricoeur modifies Socrates' maxim of the examined life into a narrated life. Narrative identity requires humans to become narrators of life stories. According to Alfaro Altamirano, human beings are already listeners and know how to follow a story even before they become narrators. Although becoming narrators of our own lives is a worthy quest, it is equally important to become *"good readers or listeners of the stories that surround us"* (Altamirano, 2023, p. 421).

In this mode of listening to the "silent language of victimhood," the stories of Yusuf, Kübra, and Muazzez are heard. Limitations caused by gender, history, or culture may curtail victims' ability to tell their stories while simultaneously granting a sense of responsibility to the reader. Patient, calm, and compassionate listeners and readers of stories who are aware of the silences common to human relations are at least as necessary as brave, truthful narrators. Like the old cliché, silences sometimes contain more than words. This is particularly the case with *Kuyucaklı Yusuf,* where the characters' untold stories and their silence about themselves and each other shape the narrative. Yusuf has not confessed his love to himself or Muazzez, so he feels he must marry her to his friend Ali. Muazzez cannot reveal what happens to her when he is away from home. This allows Hilmi and Şakir to continue to abuse her. Words are denied to her, as shame and fear prevent her from revealing her suffering. Yusuf suspects what is happening and asks pointed questions. In tears, Muazzez cannot answer. Yusuf wants to stay and finally overcome their silence, yet he cannot bear to know her story. Therefore, he cannot listen to her and silences her: *"Hush, Muazzez, I will come back sooner!"* (Ali, 1984, p. 209). He has been forced to keep his emotions silent; therefore, he fears the barely contained emotion in Muazzez's silence. He is ashamed of the story that Muazzez cannot tell and thus forces the same silence on her. In the novel, even history is silent, as during the Balkan Wars, the soldiers *"have left in silence, and those who survived have come back in silence"* (Ali, 1984, p. 160).

The novel teaches us that not everyone is capable of narration; there are gaps and silences in the stories of others. It is difficult and time-consuming to become an attentive listener of stories, and it is still more challenging to understand the dormant meaning in silence. By allowing us to become aware of the untold, the novel teaches us to pay attention to the other's silence and entreats us to persist in the uncomfortable silence of those who are not yet ready to talk, who are unwilling to be vulnerable, who are never allowed to speak their mind, or who are simply too traumatized to put their fractured stories into words. The quest for identity involves as much listening and reading as narration. Even in the

barely spoken emotions of a victim trying to emerge from silence, a story unfolds. This makes it more appropriate to speak of potential stories as an expected condition of life's demand for narratives.

The Second Obstacle: Loneliness

It can now be argued that silence, which hangs above all the characters of the novel like an atmosphere, can be a breeding ground for loneliness. After demonstrating this relationship between silence and loneliness, Arendt's conceptual framework, which distinguishes abandonment from isolation and solitude, is employed to return to Yusuf's story.

In the final pages of *The Origins of Totalitarianism* (1976), Arendt investigates loneliness by distinguishing it from isolation and solitude. Isolation is a historical form of control that has long affected human communities, especially in tyrannical societies. In tyrannical forms of government, the productive capacity of human populations is often left intact, but they are banished from the political sphere. For instance, craftsmanship and art require a degree of isolation. As such, isolation concerns segregating public and private life. A totalitarian government, as a form of tyranny, starts the same way but does not stop there. After isolating human beings, it destroys private lives, as well, leading to what Arendt calls loneliness: *"the experience of not belonging to the world at all"* (1976, p. 475). Another distinction must be made to understand loneliness. In contrast to isolation and loneliness, solitude is precisely where the private life of a human flourishes. Arendt argues that nearly all thinking is done in solitude. However, solitude requires one to be alone, whereas loneliness hurts the most in the company of others.

Isolation and solitude may lead to loneliness. Isolation may do so when human lives are reduced to sheer labor, as in slavery. Solitude may turn to loneliness *"when all by myself I am deserted by my own self"* (Arendt, 1976, p. 476). When people are reluctant—out of fear or resentment—to speak, write, and share the products of their thinking or are forced into silence because institutions do not hear their life stories, they may even lose the comfort of their own company. Their aloneness may turn into loneliness if they do not return from solitude. All off these distinctions demonstrate that loneliness appears as an extreme, painful, and degrading experience in Arendt's thought:

> *What makes loneliness so unbearable is the loss of one's own self which can be realized in solitude, but confirmed in its identity only by the trusting and trustworthy company of my equals. In this situation, man loses trust in himself as the partner of his thoughts and that elementary confidence in the world which is necessary to make experiences at all. Self and world, capacity for thought and experience are lost at the same time.* (Arendt, 1976, p. 477)

It is possible to read Arendt's concept of loneliness as another obstacle in the quest to meet the demands of untold stories. Without the trust needed to become vulnerable to another, and without even the ability to recall and recount one's painful experiences, potential stories become impossible rather than unacceptable. Thus, recognizing untold stories becomes even more critical. In loneliness, the silence between human beings and that which institutions perpetuate starts to permeate humans' inner lives. Arendt's analogy regarding the destruction of all meaningful connections between humans and their worlds is that of deserts and sandstorms. Life is diminished to the point where only the individual is left, separate and small as specks of dust, pressed together in billions; nourishment for what is alive and meaningful is scarce. What is so alarming about loneliness in this sense of abandoning the world and others is that it seems to threaten the pre-narrative capacity of life and, thus, any possible narrative identity. Arendt's silent, lonely desert appears to be the bones of civilization that the storms of history have ground to dust. However, Arendt's analogy of the desert does not mark the end of history or storytelling. She argues that a promise remains to be made and that we are capable of doing so even under this dire global threat of loneliness. This promise is addressed at the end of this study.

The relationship between Arendt's sense of loneliness and *Kuyucaklı Yusuf* must be clarified. There is a point in *Kuyucaklı Yusuf* when Yusuf comes close to loneliness due to abandonment. The third chapter of the book's first half begins with Yusuf leaving the town on a rainy night. He has paid off his stepfather's gambling debts with the money he took from Ali by promising Muazzez to him in marriage. Sabahattin Ali does not say this, but readers assume that Yusuf feels angry, ashamed, frustrated, and other emotions born out of "selling" someone he loves and losing Muazzez. In these two pages, Sabahattin Ali describes an identity crisis that revolves around loneliness as abandonment. This short event is read closely to make this argument; it consists of three moments.

First moment: Yusuf begins to have a phenomenologically described experience in which the relationship between the self and the world is embodied:

> *It was as if, at that moment, there was nothing in nature that stood by itself. Yusuf thought he was bonded with this immense and monolithic night and trembled with fear. His wet hands traveled across his face. Raindrops fell on his cheeks from his eyelashes. The movements made him conscious of being bound to nowhere. Slowly, he began to feel isolated and distant from his surroundings. Just a moment later, he was assailed by a feeling of loneliness, completely opposite to the moment before. When he looked around, he felt that the trees, clouds, and river were quickly drifting away from him.* (Ali, 1984, p. 108)

Being one with nature as well as one's own body recalls Rousseau's account of *living in the present*. After an accident that concussed him, Rousseau enjoyed a moment devoid of anything that identified him as himself. He believed this resembled how natural men were supposed to experience their world (Damrosch, 2010, p. 242). This is another argument against identifying Yusuf as a natural man; he does not enjoy this experience. He is fearful of nature's anonymity, as identity dissolves into an unidentifiable existence. He is bound to everything; having no *body* that feels separated from nature, he is lost to himself. However, with small movements of his hands and sensations, he starts to feel conscious of being bound to nothing at all. This, in turn, makes him feel separate and distant from everything. From this swirl of affect emerges a feeling of loneliness that shakes him to his core. Even nature recedes from the horizon of his world.

Second moment: The next moment begins when, in a bodily movement that emerges from immense emotions, he puts his hands on the bark of a tree behind him:

> *With both hands, he hugged the bark of the tree behind him. His fingers probed the cold wounds on the bark. He immediately withdrew his hands and brought them to his chest. He believed that inside his chest, there were wounds similar to those on this centuries-old tree's bark, and he felt a fire rose to his throat. Oh God, how lonely he was…* (Ali, 1984, p. 108)

What could this "fire" mean? It is the irruption of the past in the present, the same fire burns in Yusuf at the start of the novel, when he witnesses his parents' deaths as a child. Seeing Yusuf, Salâhhatin Bey feels nervous and hesitant: *"Because it is not known what kind of a fire burns behind those dry and steady eyes; what boils inside that chest slowly rising and falling"* (Ali, 1984, p. 26). Only Yusuf can express what fire means in speech, and only his words can tell his story. The fragmented memory returns but bypasses words; instead, it returns as a fire, which is never attempted to be told, interpreted, or grasped throughout the novel. This may be why Ali uses the metaphor of fire and does not elaborate further.

Yusuf realizes something even without words. The wounds that a tree gathers throughout its life by struggling against weather, sickness, and other animals, such as humans, are recorded on its body. These wounds do not heal like wounds on our body; we stitch the skin together when possible. Trees cover these wounds in callouses, circumscribe them, and leave the site of damage open and visible. A

branch that is torn off is not replaced, yet the place it inhabits does not completely disappear. This makes it possible for Yusuf to feel the tree's wounds through his sense of touch. Like the tree, Yusuf has wounds in his very being that have not yet healed. The fire burns the tree and leaves marks for all to see, a history written on bark "in the language of trees," which Yusuf understands. Although Yusuf begins to interpret his life story, his feelings deny him the words to express them. The emotion becomes his story: he feels that he has always been lonely, ever since he could remember. Loneliness engulfs him, leading to the next moment.

Third moment: The final moment is when Yusuf's loneliness becomes extreme and simultaneously a choice. Here, certainty and doubt struggle in his mind:

> *Regardless of the direction in which he sent his thoughts, he met no one. He was so convinced that there was not a single person who cared for him at this moment, and in this great world, so, with a painful bravado, he also found no one worth caring for, yet he felt sad and could not understand why. Was there truly no one who cared for him, and could he be this much right to care for no one, thinking that he was lonely? This possibility calmed his nerves slightly. He moved away from the tree; after he took a deep breath, he started walking back to the town.* (Ali, 1984, p. 82)

Through these intense emotions, Yusuf is pushed to the verge of loneliness, following Arendt's formulation. If everyone abandoned Yusuf, why would he care about anyone else? Why should someone care about others if others do not do the same? With this bitter display of childish rebellion, he judges others unworthy of care. However, this judgement makes Yusuf unhappy, and he cannot understand why he feels sad over his judgement. Why should *he* feel sad when others are at fault? This unreasonable sadness leads to another thought that allows Yusuf to take a step back from the precipice. Is there no one who cares for him? Would it be right for him to turn away from everyone? This question is sufficient for Yusuf to return to the town and to a life lived with others.

These three moments chart Yusuf's trajectory as he veers close to loneliness, only to turn back at the last moment. There is no story unless one cares enough about others to return and tell it. Loneliness at its most extreme is not being abandoned by the other; it is abandoning the other and the world that becomes worth inhabiting for the sake of the other. Ali prevents Yusuf from experiencing this fate by casting doubt on a conviction rooted in feelings of abandonment. Through this intervention, the story of life remains possible. In other words, the demand for untold stories to become narratives can also be heard in a life lived despite abandonment. It can be heard in the way humans endure the loss of loved ones for the sake of another who deserves to be cared for. However, narrative identity is almost impossible in the extreme experience of loneliness to which Yusuf never succumbs.

The Third Obstacle: The Death of the Author

Kuyucaklı Yusuf is haunted by untold stories. When those who interpret or criticize the novel recount it, Ali's intention to write more books and continue Yusuf's story inevitably arises. Berna Moran and several others have addressed these unwritten books, which would probably have completed Yusuf's story. Here, another parallel between life and narrative emerges: the death of the author at the end of the narrative. The novel's narrative, especially in terms of Yusuf's identity, remains incomplete *because* the novel's author is dead. However, the death of the author is not only related to Ali's own life, which was cut short at the age of 41 because of political violence. Another sense of the death of the author presents an opportunity rather than an obstacle that disappoints the demand for narrative.

Bakhtin argues for an authorless life story in this sense. Like Ricoeur, Bakhtin also believes that life and narratives are similar. However, the authorial, aestheticizing impulse creates a false sense of unity. The illusionary framing act of authoring a life story must be resisted in favor of a story that can never be completed, or "consummated," in Bakhtin's words. This is because the lives of human beings

are thoroughly ethical, and the ethical moment is when narrative identity (who one *is*) and obligation (what *ought* to be done) come into conflict within the self and exclude each other (Erdinast-Vulcan, 2008). This conflict describes Yusuf when he is under the tree and is obligated to save Muazzez and the family's honor by giving her away. His act directly opposes who he is, which is why he experiences a crisis in which he loses himself, becomes involved in an affective relationship with a tree, and nearly abandons his world and other people. Although Yusuf does not have a narrative identity through which he knows himself, he is still able to feel ethical conflict within himself. Bakhtin argues that, in this sense, becoming ethical means recognizing the vulnerability and contingency of narrative identities. There must be a shift from an aesthetic mode of authoring to an ethical mode of authoring because human lives are also *"inescapably ethical"* (Erdinast-Vulcan, 2008, p. 12). In this sense, like a narrative, human life becomes ethical in the absence of authorial tendencies to consummate a story. Humans and authors, when they abandon their pretensions of omniscience, become more responsive to each other; they become better listeners rather than better authors. They also become more responsible; they realize that without caring for others, there is no world or self, no story, merely the desert of loneliness.

The author's death is not only related to unwritten books. In *Kuyucaklı Yusuf*, Sabahattin Ali writes in an ethical mode through which he resists and stops the authorial instinct to consummate his character. The constraints of narrative ability are evident in the blaze that gleams in Yusuf's eyes when he was a child as well as in the fire that consumes the adult beneath the tree. Sabahattin Ali, through Salâhhatin Bey's eyes, sees a fire beyond knowledge, beyond reason. Therefore, he chooses to put what burns in Yusuf beyond the narrative; it is unknown. Fethi Naci mentions Ali's almost fatherly love for Yusuf, and he also praises him for his *"authorly rigor"* (2007, p. 235); he never allows his love to cross a line that would be untrue to his Yusuf's character. As Mutlu (2022) notes, Naci's critique of the novel is distinct. While others have argued that the other characters' psychology is lacking, in Naci's view, Ali never intervenes in his character's choices. Rather, he considered them to be entirely outside himself; he allowed them their independence. However, when necessary, he never hesitated to help them (Mutlu, 2022, p. 93).

The demand for narrative cannot be denied; it is part of our culture and history. On the other hand, the contingency and tragedy of narrative inform an ethical life. Sabahattin Ali's authoring of his characters strikes this *ethical distance*. He allows them to become independent, yet he never retreats so far that he cannot help them. This is how, as human beings, our relationship with others must be constructed—over a distance that should be recognized but remains close enough to reach out. Regarding our own life stories, this appropriate distance becomes a recognition of the entanglement of life with that of others: fictional and real characters, novels, histories, and even trees and fires. Through this reading, it becomes possible to consider Ali's death as only one instance in which the stories remain incomplete. Even as a living author, Ali recognized that a life story cannot be finished, that no author can and should attempt to know everything about the other, and that some stories remain untold. However, this recognition should never be a reason to stop caring for others or to stop listening to and narrating others' stories when they cannot.

CONCLUSION

This interpretation of *Kuyucaklı Yusuf* through the obstacles of silence, loneliness, and the death of the author was an attempt at *an act of sepulcher*. The death of the author means not only the end of the narrative, but also a challenging step in human life through which the self finds opportunities for growth. Ali's ethical mode of authoring is a model for becoming mature selves who can accept the vulnerability of narratives alongside the demand for them. This means living with the absence of unwritten books while completing the novel in other readings and interpretations. This is how we never stop *the act of sepulcher* for Ali and his unfinished novel: without giving up the attempt to complete

Kuyucaklı Yusuf in yet-unwritten books, academic papers, and in the world of potential future readers by accepting that it will never be complete, just as how a life story—full of contradictions and vulnerable to accidents, luck, or tragedy—can never be framed completely.

By expressing the silent language of victimhood through his narrative, Ali respects the vulnerability of narration. That is how he answers the demand for narrative even though it can never be met completely. When loneliness becomes a possibility for Yusuf, Ali helps his character by questioning his emotions and decisions; he does not provide easy answers or solutions but also cares for *others*, especially Yusuf. The quest for narrative identity remains an ordeal, a struggle, and often an impossibility, but an inevitability, as well. By choice or because of tragedy, the demand for narrative identity may not be heard. However, even in the absence of a listener or narrator, the ethical moment makes singular, irreplaceable subjects of all human beings.

Thus, despite the limits and obstacles that frustrate the demand for narrative identity, Yusuf feels real and alive. The fire that burned in him burst out of any conclusion, consummation, or unity. At the end of *Madonna with a Fur Coat*, Ali's third and last novel, the unnamed narrator, after reading Raif Efendi's life story, feels that even after death, Raif Efendi lives on, that he is truly alive, more than anyone he has known. Similarly, at the end of the novel, Yusuf enters our lives and continues to burn alive, more so than most people, with the same fire that Salâhhatin Bey recognizes in the boy's eyes at the beginning of the novel, the same fire that burns Yusuf from within under the tree.

The story may seem finished on the final page of the novel. Yusuf flees Edremit as a murderer, Muazzez is dead, and, finally, the author is dead. However, even the end, there is a promise in *Kuyucaklı Yusuf*. Ali writes that Yusuf walks towards a new life. What would this new life look like? We will never know; the promise remains unkept. It is up to the reader and the inheritors of Ali's novels to fulfill the promise of a new life. One can promise to change and become someone else in the future; it is also possible to revise the past through the act of the sepulcher and the work of mourning, which open the path towards the future yet again. The promise of a new life is also given to *the demand for narrative identity in untold stories,* which grants the reader the responsibility of realizing that promise in their own lives. This is the promise of a new life for Yusuf and his story, a new life for Sabahattin Ali and his irreplaceable loss, and, in the end, maybe a new story for the reader: a new beginning, a new history for all the untold stories, unburied bodies, political assassinations, failures of hearing, and the wounds of memory. After her predictions about a world abandoned by human beings and a reminder that the threat of loneliness will likely remain with humankind, just as tyranny did, Arendt argues that even loneliness is not an end; rather, every end is also a beginning. Every new life story carries within it the potential to begin something new, a narrative identity that is singular and irreplaceable. Even after silence, loneliness, and the death of the author, the promise of a new story persists. The end of *Kuyucaklı Yusuf* never coincides with the death of the author; it remains open as a promise for *us* to keep. Identifying and becoming *us* is another story.

Article Information

Ethics Committee Approval:	Exempt from the Ethics Committee Decision.
Informed Consent:	No participant
Financial Support:	The study received no financial support from any institution or project.
Conflict of Interest:	The author declares no conflict of interest.
Copyrights:	No material subject to copyright is included.

BIBLIOGRAPHY

Ali, S. (1984). Kuyucaklı Yusuf [Yusuf of Kuyucak]. İstanbul: Cem Yayınevi.

Ali, S. (2016). Madonna in a fur coat. (Freely, M. & Dawe, A., Trans.). New York: Penguin Random House.

Alfaro Altamirano, A. (2023). Narrative and the "Art of Listening": Ricoeur, Arendt, and the Political Dangers of Storytelling. Political Theory, 51(2), 413–435. DOI: 10.1177/00905917221108160.

Arendt, H. (1976). The Origins of Totalitarianism. San Diego, New York, and London: Harvest Books.

Bezirci, A. (2007). Sabahattin Ali: yaşamı, kişiligi, sanatı, hikayeleri, romanları [Sabahattin Ali: his life, character, art, stories, novels]. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Bora, T. (2017). Cereyanlar: Türkiye'de siyasi ideolojiler [Currents: Political Ideologies in Turkey]. İstanbul: İletişim Yayınları.

Çağaptay, S. (2002). Reconfiguring the Turkish nation in the 1930s. Nationalism and Ethnic Politics, 8:2, pp. 67-82. DOI: 10.1080/13537110208428662.

Damrosch, L. (2010). Paranoia and freedom in Rousseau's final decade. McDonald, C. & Hoffmann, S. (Eds.) Rousseau and Freedom (pp. 231-244). Cambridge: Cambridge University Press.

Erdinast-Vulcan, D. (2008). The I That Tells Itself: A Bakhtinian Perspective on Narrative Identity. Narrative, 16(1), 1–15. Retrieved from: http://www.jstor.org/stable/30219268.

Moran, B. (2001). Türk romanına eleştirel bir bakış [A critical perspective of Turkish novel]. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mutlu, B. (2022). Edebiyat, Dönem ve Siyaset İlişkisi Bağlamında Kuyucaklı Yusuf'a Yöneltilen Eleştirel Bakışlar [Critical Approaches on Kuyucaklı Yusuf in the Context of Relationship Between Literature, Period and Politics]. İnsan ve İnsan, 9 (32), pp. 83-97. DOI: 10.29224/insanveinsan.1055042.

Naci, F. (2007). Yüzyılın 100 Türk romanı [100 Turkish novels of the century]. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Ricoeur, P. (1992). Oneself as another. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Ricoeur, P. (2003). Life is in quest of narrative. Wood, D. (Ed.) On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation (pp. 20-33). London and New York: Routledge.

Ricoeur, P. (2006). Memory, history, and forgetting. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Rousseau, J. (2002). Social contract and the first and second discourses. New Haven and London: Yale University Press.

Stauffer, J. (2015). Ethical loneliness is the injustice of not being heard. New York: Columbia University Press.

Zambak, F. (2017). Gecikmiş iradenin gölgesindeki hayatlar: Kuyucaklı Yusuf'ta mağlup kadınlık ve erkeklik [Lives in the shadow of the belated will: defeated manhood and womanhood in Kuyucaklı Yusuf]. The Journal of Kesit Academy, (12), pp. 360-376. Retrieved from: https://dergipark.org.tr/tr/pub/kesitakademi/issue/59831/864461.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SEFAD, 2024; (51): 97-108
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: 10.21497/sefad.1343412
Research Article / Araştırma Makalesi

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Translation of Songs in The Comics: *Les Aventures de Tintin*[1]

Nesibe Erkalan Çakır[*]
Yasin Murat Demir[**]

[*] *Asst. Prof. | Dr. Öğr. Üyesi*
Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Letters, Department of Translation and Interpreting Studies | Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mütercim ve Tercümanlık Bölümü
nsb.erkalan@gmail.com
Karaman / TÜRKİYE

[**] *Assoc. Prof. | Doç. Dr.*
Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Letters, Department of Translation and Interpreting Studies | Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Mütercim ve Tercümanlık Bölümü
murat.demir@hbv.edu.tr
Ankara / TÜRKİYE

Received / Gönderim :
15.08.2023
Accepted / Kabul:
20.09.2023
Field Editor / Alan Editörü:
Mesut Günenç

Abstract

In the texts of the comics, it is aimed to convey the message to the target audience by creating a humorous effect through metaphoric language and puns. In the translation of such texts, the same humorous effect is expected to be conveyed with similar metaphoric language and puns. This expectation is one of the difficulties that translators may encounter during the translation of comics. At this point, it is assumed that the translator will overcome these difficulties by following various translation strategies and methods in the translation process, as long as s/he has a grasp of both cultures and languages. In this study, we tried to figure out how the songs we frequently encounter in comics are translated into another language. In this context, the songs in the comic book series *Les Aventures de Tintin* (The Adventures of Tintin), whose original language is French, were analysed according to Hurtado Albir's "fidelity approach in translation". Overall, this study highlights that during the translation of the songs in the comics, the translator can reflect the humorous effect in a similar way to the target language when s/he deverbalizes the source text and translates the song under the norms of the target language.

Keywords: Comics, humour, translation of comics, translation of songs, translation of humour.

Çizgi Romanlarda Yer Alan Şarkıların Çevirisi: *Tenten'in Maceraları*

Öz

Çizgi roman metinlerinde, hedef kitleye aktarılmak istenen mesajın bazı söz sanatları ve sözcük oyunları aracılığıyla mizahi bir etki oluşturularak iletilmesinin amaçlandığını belirtmek mümkündür. Bu tarz bir metnin çevirisi söz konusu olduğunda da benzer söz sanatları ve sözcük oyunları ile aynı mizahi etkinin oluşturulması beklenecektir. Bu beklenti, çizgi roman çevirisi sürecinde çevirmenlerin karşılaşabileceği zorluklardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada çevirmenin, her iki kültüre ve dile hâkim olduğu sürece, çeviri sürecinde çeşitli çeviri strateji ve yöntemleri izleyerek bu zorlukların üstesinden geleceği varsayılmaktadır. Çizgi romanlarda yer verilen bazı şarkılar, kültürel

[1] This study is produced from the doctoral thesis prepared by Nesibe ERKALAN ÇAKIR at Ankara Hacı Bayram Veli University, Institute of Graduate Programs, PhD program in Translation and Cultural Studies under the supervision of Assos. Prof. Yasin Murat DEMİR./ Bu çalışma Nesibe ERKALAN ÇAKIR'ın Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Çeviri ve Kültürel Çalışmalar Doktora programında Doç. Dr. Yasin Murat DEMİR'in danışmanlığında hazırladığı tezden üretilmiştir.

birtakım durumları yansıtmanın yanı sıra aynı zamanda mizahi etkiyi de güçlendirmektedir. Bu nedenle, mizahi üslubun daha etkili bir biçimde aktarılması amacıyla çizgi romanlarda şarkılara sıkça yer verilmektedir. Bu çalışmada, çizgi romanlarda sıkça karşılaşılan şarkıların başka bir dile nasıl çevrildiği sorusuna yanıt aranmıştır. Bu bağlamda, özgün dili Fransızca olan *Tenten'in Maceraları* adlı çizgi roman serisindeki şarkılar, Hurtado Albir'in "çeviride sadakat" yaklaşımına göre incelenmiştir. İncelemeden sonra, çizgi roman metinlerinde yer alan şarkıların çevirisinde çevirmenin, özgün metnin sözcüklerinden sıyrılıp şarkıyı erek dilin normlarına uygun olarak çevirdiğinde mizahi etkiyi erek dile benzer şekilde yansıtabildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Çizgi roman, mizah, çizgi roman çevirisi, şarkı çevirisi, mizah çevirisi.

INTRODUCTION

Linguist and semiotician Dinda L. Gorlée, emphasises that nowadays a multitude of researchers and musicologists conduct research on the relation between the lyrics and the music, especially in opera (1997, p. 236). Nevertheless, research on music in the framework of the translation studies does not yet get attention adequately (p. 236) though the music covers many aspects of human life. It is worth mentioning at this point that our study primarily focuses on how song lyrics are linguistically translated into another language. The translation of songs that carries certain traces of the norms of a particular culture into another language may be often difficult for the translator. In this context, the translator is required to have a grasp of not only two languages but also two cultures (Çimen Karayürek & Kurt, 2021, p. 740). In this study, we seek an answer to the question of how the songs we frequently encounter in comics are translated into another language. In this context, the songs in the comic book series *Les Aventures de Tintin* were analysed according to Hurtado Albir's "fidelity approach in translation".

By reading *Les Aventures de Tintin*, one can easily realise that Hergé, a Belgian illustrator and comics writer, enriches his masterpiece by referring to other branches of art, particularly to the music (İnal & Kaya, p. 2014). Hergé refers to so many songs in *Les Aventures de Tintin,* these albums deserve to be analysed in the context of the song translation. In this respect, our methodology is mainly text- based. So, the examples are taken from the albums of *Les Aventures de Tintin* and analysed in the light of Hurtado Albir's "fidelity approach in translation".

Translation Studies

It can be said that the translation activity, which has existed naturally and necessarily since the beginning of the use of different languages, basically emerged due to the need of people to communicate with each other. In other words, the need of individuals' speaking different languages to communicate with each other in oral or written form for various reasons makes translation activity necessary and indispensable. Throughout history, various views on the definition of translation have been put forward; many researchers have expressed opinions on a wide range of issues such as the translation process, how translation should be, by whom the act of translation is carried out, and whether it is possible to translate from one language to another, often based on their own experiences. In the ongoing discussions on translation from ancient times to the present day, the difficulties that translators are likely to encounter have been tried to be identified and various methods have been put forward to overcome these difficulties. In addition to these attempts, many researchers in various periods of history have developed a number of approaches and theories in order to provide a more systematic perspective on translation by analysing different aspects of translation.

Fidelity approach in translation: As in every field of science, there are methods, theories and approaches that are used in the branch of translation studies as a discipline. Since the examples that constitute the practical part of this study are interpreted according to the approach to fidelity in translation advocated by Amparo Hurtado Albir, professor at the Department of Translation and Interpreting at the Autonomous University of Barcelona, it would be useful to include information about Hurtado Albir's understanding of fidelity in translation in order to understand the practical part of this study better.

Fidelity in translation is an issue that can be theoretically analysed from different perspectives. In this study, the approach in question is evaluated in the centre of "fidelity to meaning" advocated by Amparo Hurtado Albir, and the songs of comics' translations analysed are interpreted within this context. According to the approach of fidelity to meaning advocated by Hurtado Albir, the translator should firstly be faithful to what the author means in the translation process. Secondly, s/he should be faithful to the readers of the target text so that they understand what the author means with the same

effect, and finally, s/he should be faithful to the target language by pulling out all the stops of the target language (Hurtado Albir, 1990, p. 187).

In her book *La Notion de la Fidelité de la Traduction*, Hurtado Albir has expressed her thoughts on this issue by considering the translation of comics in the context of the approach of fidelity in translation. Hurtado Albir firstly draws attention to the difficulties that may be encountered in the translation of linguistic elements such as puns, slang, songs and onomatopoeias that are inherent in comics. According to her, translators can overcome the difficulties they may encounter in the process of translating comics by using their creativity. For example, a song that appears in comics and has a humorous value for the source reader can be translated by the translator by adapting it to the target language so that the song can be transformed into an element that the target reader will be familiar with. In this case, although the translator would be unfaithful to the lyrics of the song in the source text, that part of the comics would carry a humorous meaning for the target reader. In other words, although the translator may be unfaithful to the lyrics of the song with this decision, the humorous value for the source text reader will have the same effect for the target reader. As a result, the translator will be faithful to the context and the intended meaning of the writer (Hurtado Albir, 1990, pp. 179- 181).

Humour

Humour is defined in the French dictionary, *Le Grand Robert de la langue française* as "a form of thinking that consists of presenting reality in such a way as to bring out its pleasant and unusual, sometimes absurd, aspects with an attitude of detachment and often formalism." (2017).

According to Katia Spanakaki, humour is an important part of everyday life and communication. Drawing attention to the cultural aspect of humour, Sapanakaki emphasizes that there is a close connection between humour and language and culture (2007). Spanakaki also underlines that humour plays an important mediator role in terms of intercultural communication (2007). At this point, we would like to figure out whether it is possible to translate the humorous style which consists of many elements related to the cultures and languages of the societies, into another language; and if possible, how the translation process will be carried out or whether the humorous style can be transferred with the same effect.

Translation of humour: While the humorous texts can be transferred to another culture through translation, these texts bear the risk of losing their humorous effect due to the linguistic and cultural differences between the cultures (Chiaro, 2010, p. 1). As it is known, various structures that make up a language mark the society different from another one in terms of culture, history, way of thinking or traditions, and these structures are known as the elements that form the basis of puns (p. 1). Translating these language structures, which are composed of the combination of both language and culture-specific items, into another language often poses some difficulties for translators. This difficulty is often doubled if the text to be translated has a humorous style. As a matter of fact, in the translation of humorous texts, the translator tries to convey both the elements that make up the structure of the language and the humorous effect of the text to the target language. Gülhanım Ünsal, in her study titled *Mizahî Ögelerin Çevirisi Üzerine Bir İnceleme: Bir Noel Gecesi Örneği (A Study on Translation of Humorous Elements: An Example of a Christmas Night),* pointed out that the difficulties encountered in the translation of humorous texts are due to language and cultural features (2020, p. 669). Ünsal listed the rules that the translator should take into account in the translation of humorous texts and the translator's duties in this context as follows; to look beyond the text, to ensure the intelligibility of the source text, to evaluate the expressions in the text in terms of language, culture and context instead of only translating the apparent meanings of the words, to create a humorous effect for the readers of the target text, to use linguistic and non-linguistic knowledge skillfully as a translator (p. 672). Accordingly, the translator

who translates humorous texts reproduces that text in another language. In this context, the translation of the humorous texts goes beyond the transmission of the apparent meanings of words into another language, and becomes the translation of the meaning (p. 672).

According to Zabalbeascoa, humour studies have an interdisciplinary dimension just like translation studies (2005, p. 185). Therefore, it is possible to associate translation and humour with different kinds of disciplines such as psychology, sociology and linguistics (p. 185). Popineau Joëlle, on the other hand, emphasized that the translation of humour is a complex linguistic process, as it simultaneously contains a number of different elements at the level of word, form, meaning and culture (2015, p. 54).

In humorous texts that contain a lot of implicit expressions, it is important for the translator to notice such expressions, to transfer the meanings that are not clearly expressed in the source text, to the target text, and to reflect the humorous meaning correctly. In this context, it is extremely important to have a deep knowledge of both languages and the two cultures that make up the language (Timur Ağıldere, 2000, p. 2).

Comics

Combining drawings and texts and described as a world-class art product, especially in Europe, the comics are also called the "ninth art" in France.

In comics, the message is mainly conveyed through drawings. On the other hand, texts consisting of speech bubbles, narrative boxes and exclamations are also a part of comics (Yağlı, 2021, p. 1). The most important feature that distinguishes comics from other literary genres is that the narrative is largely based on drawings within the framework of a certain fiction and system (Alsaç, 1994, p. 13).

Translation of comics: Comics writers create creative texts by using various vocabulary of their own language for humorous purposes. In the translation of these texts, translators transfer the humorous elements that seem untranslatable at first glance to another language, within the framework of the possibilities of the target language, with at least as creative methods as the authors (Delesse, 2001, p. 165).

Comics, also known as a product of popular culture, have countless traces of daily life. For this reason, we encounter many linguistic and cultural elements in the comics within the framework of a humorous style. Comics, which give clues about many different linguistic and cultural elements of the period in which these products were created and the society in which it was born, may cause some translation difficulties when it comes to being translated into another language due to these features. As a matter of fact, in the texts of the comics, it is aimed to convey the message to the target audience by creating a humorous effect through some metaphoric language and puns. In the translation of such texts, the same humorous effect will be expected with similar metaphoric language and puns. This expectation is one of the difficulties that translators may encounter in the process of comics translation. At this point, it is assumed that the translator will overcome these difficulties by following various translation strategies and methods in the translation process, as long as s/he has command of both cultures and languages.

Translation of songs in comics: Songs, which are part of the cultural heritage of a language (Delesse, 2001, p. 170), can be counted as one of the humorous elements in comics. Sometimes it is difficult to transfer the songs that are created with the cultural codes of the language in which the original text is produced to another language through translation, and it requires the use of some translation methods (p. 170; Timur Ağıldere, 2009, p. 210).

Some songs in the comics not only reflect a number of cultural situations, but also strengthen the humorous effect. For this reason, songs are frequently included in comics in order to convey the humorous style more effectively.

Researchers emphasize that a translation process within the scope of song translation is different from a standard translation process (Golomb, 2005, p. 121). According to Golomb, song translation is the transfer of the lyrics to the target language by preserving its musical element (p. 126). However, it should be noted that there is an asymmetrical situation here because it is possible to compose music for a text written in any language afterwards. On the other hand, in song translation, target text is created by considering the musical elements. This situation results in some difficulties in the translation process (p. 127). Undoubtedly, it is possible to overcome these difficulties with various translation methods.

Data Analysis

In the framework of this study, we found out 17 songs in 15 of the albums. The detailed information about the songs are as follows:

"Et nous irons à valparaiso !" in *On a Marché Sur le Lune* (Hergé, 1954, p. 10),

" Air de bijoux " in *Les Bijoux de la Castafiore* (Hergé, 1963, p. 34),

"Ninon qu'il est doux de valser avec vous" in *Le Trésor Rackham le Rouge* (Hergé, 1973, p. 50),

"Un, deux, trois, quatre, cinq, six, sept, Violette" in *Le Lotus Bleu* (Hergé, 1974a, p. 23),

"Ulélé Moliba Makasi " in *Tintin au Congo* (Hergé, 1974b, p. 35),

"Les Joyeux Turlurons" in *Tintin et Les Picaros* (Hergé, 1976, p. 55),

"Boum" in *Tintin au Pays L'Or Noir* (Hergé, 1977, p. 1),

"Toréador" in *L'Oreille Cassée* (Hergé, 2011, p. 1),

"Les gars de la marine" and "La Dame Blanche" in *Le Crabe aux Pinces D'Or* (Hergé, 2013, p. 42, 55),

"Le Régiment de Sambre et Meuse" in *Tintin au Tibet* (Hergé, 2015, p. 15),

"Un bel dì, vedromo" and "de l'Art la Splendeur Immortelle" in *Les Cigares du Pharaon* (Hergé, 2016, p. 36, 41),

"Au clair de la Lune" in *Tintin aux pays Soviets* (Hergé, 2017a, p.116),

"Sur le Pont d'Avignon" in *L'Étoile Mystérieuse* (Hergé, 2017b, p. 54),

"Pacharurac-Pachacamac-Viracocha" in *Le Temple du Soleil* (Hergé, 2017c, p. 57),

"Ça vaut mieux que d'attraper" in *L'Affaire Tournesol* (Hergé, 2019, p. 62),

Observing the space limit of the study, we would like to propose a limited number of examples (i.e., 5 cases out of 16 songs).

Example 1: On the first page of the album, *L'Oreille Cassée*, a warden sings the opera "Toréador" in the 9th and 10th panels (Hergé, 2011, p. 1).

According to Marianne Tråvén, in the process of translating lyrics, translators are required to follow various methods with the awareness and knowledge of musical and metaphoric language meaning, as lyrics consist of two different elements: music and written text. The translation of opera texts as a genre emerges as a process that challenges the translator more at some points. As a matter of fact, the content of many operas can have paralinguistic and extralinguistic features (Tråvén, 2005, pp.

105-106). Since the language of opera texts may have different literary elements, the target language equivalent of such texts is not always mot-à-mot. Therefore, although some words or phrases in opera texts have corresponding musical contexts in the target language, sometimes translations need to be interpreted depending on the relation between the music and the text (p. 107). According to Tråvén, the translator can sometimes complete the translation process by adding footnotes to the text (p. 107).

According to Golomb, accent is an important element in opera as a musical genre. Therefore, in the process of opera translation, it is important to place the emphasis in the original text in the right place in the target language. However, due to various difficulties encountered in the translation of musical texts, some differences such as not counting some unstressed syllables and making changes in the places of words and phrases in the opera text can be tolerated (2005, p. 126). As a matter of fact, this flexibility shown to the translator in the context of the translation of the lyrics in the modern understanding often prevents the resulting translation text from being incomprehensible and unqualified. On the other hand, the translator is expected to be cautious during the translation process of the lyrics and try not to make significant changes in terms of structure (p. 130).

Although some researchers consider it appropriate to be flexible in translations due to the difficulties arising from the structure of opera texts, the fact that such translations are open to flexibility does not mean that the translator can ignore the meaning of the opera text (Tråvén, 2005, pp. 118-119). According to Tråvén, "no translator should take up his pen until he has thoroughly studied the score of this opera leaving no page unturned." (p. 119). The translator "only then can he or she make adequate choices." (p. 119).

After this information about the opera translations, the translators' decisions regarding the Turkish translations of the opera in the selected example from the comics series, *Les Aventures de Tintin* can be evaluated.

In the first speech bubble in the source text, "Toréador, en garde! Toreador!"; in the second speech bubble, "Toréador! […] un œil noir te regarde," sentences appear. Barış Kılıçbay did not translate the phrase in the first bubble into Turkish, but he just wrote "Toréador!", which is the title of the song (Hergé, 1997a, p. 1) He translated the expression in the second speech bubble in accordance with the structure and meaning of the source text.

Elâ Güntekin translated the lyrics in these two panels into Turkish in terms of both meaning and structure, preserving the meaning and effect of the source text (Hergé, 2004a, p. 1). In this way, she has created a good translation product according to the fidelity approach in translation.

Sema Kuray, on the other hand, preferred to transfer the original version of the song to the target text without translating it, adding a footnote to the relevant bubble of the translated work and sharing the tagline of the song with the reader (Hergé, 2018a, p. 1).

Example 2: The second example which deals with the translation of songs as an element of humour, is also about the text of an opera. This opera is a composition by Charles Gounod known as "Air de bijoux". The lyrics that we analyse here are "Oh! Je ris de me voir, si belle en ce mi…". The difference in the translation of these lyrics derives mostly from the verb "rire" (to laugh). We can see these lyrics on the 11th panel of the album, *Les Bijoux de la Castafiore* (Hergé, 1963, p. 34).

Barış Kılıçbay translated the lyrics, "Aaah! Ne komik kendimi aynada bu kadar güzel gör…" (Hergé, 1997b, p. 34). Elâ Güntekin's translation is "Aaah! Gülerim kendimi aynada bu kadar güzel gördük…" (Hergé, 2007, p. 34); Sema Kuray's translation is " Aaah! Güller açar yüzümde baktıkça aynaya güzelliğimi gör…" (Hergé, 2021, p. 34).

When examining the lyrics of this song, the first point that draws attention is the word at which the song was cut. The song in the source text is suddenly cut off and the word "miroir" (mirror) is left unfinished. Since French and Turkish differ in their syntax, in all three translations the song is interrupted not at the word "mirror", but at the verb "see".

Since French and Turkish have different syntactic features, the syntactic form of the target language may be essentially different from the source language. In this example, we understand that translators create a new syntactic form in their translations, using an inverted sentence structure instead of making it in accordance with the Turkish regular syntax. It is possible to interpret this decision of the translators as an accurate translation according to the fidelity approach in translation, since it reflects the effect of opera in the target language. On the other hand, it is seen that Barış Kılıçbay uses the expression "ne komik" (how funny) in the translation of the word "rire" (to laugh). Considering the personality of Castafiore, one of the characters of this album, and considering the context of the text, it can be thought that the expression "ne komik" does not fully reflect the meaning of the original text because Castafiore's feeling when she looks in the mirror and sees herself as beautiful should be joy instead of funniness. In Elâ Güntekin's translation, it is seen that the word "rire" is translated as "gülerim" (I laugh). The Turkish definition of the verb "gülmek" (to laugh) is "To spend happy, joyful time, to have fun, to have a good time." (Türk Dil Kurumu [TDK], 2011, p. 999). In the translation of the word "rire" by Sema Kuray, it is seen that she translates this word as "yüzümde güller açar". It can be assumed that Kuray aims to strengthen the humorous effect by using an idiomatic expression. Therefore, we can say that Kuray made an accurate translation according to the fidelity approach in translation.

Example 3: We analysed a local song in the third example of this study. This example is in the 7th panel of the album, *Tintin au Congo* (Hergé, 1974b, p. 35). The song, named Ulélé Moliba Makasi, was written in Lingala and is known as the rowing song of Democratic Republic of the Congo. The "Ulele River" in the song's title is a river in the Democratic Republic of Congo. The lyrics of "Ulélé ulélé moliba scissors" that we can see in the panel of *Tintin au Congo* mean "Olele Olele, the current is very strong!" All three translators, Barış Kılıçbay, Elâ Güntekin and Sema Kuray, do not translate the lyrics of this song into Turkish and publish it in its original form in the translated text (Hergé, 1997c, p. 35); (Hergé, 2004b, p. 35); (Hergé, 2018b, p. 35). No footnotes are included here. However, according to Hurtado Albir, local or national songs in comics can be adapted to the target language. Thus, it might be possible to produce a more understandable and effective translated text for the target reader (Hurtado Albir, 1990, pp. 179-181).

Example 4: In this example, we talked over the humorous song which is a part of the Normandie operetta. It is known that this operetta was staged in 1936 in the "Théâtre des Bouffes-Parisiens". As we can see in *L'Affaire Tournesol*, this song is sung by the character, Séraphin Lampion, in the last page and on the 12th panel of the album (Hergé, 2019, p. 62). What makes this panel humorous is the typical feature of professor Tournesol who is one of the main characters of *Les Aventures de Tintin*. Throughout the adventure, he misunderstands whatever he hears and this brings about some communication problems among the characters. In this example, Captain Haddock indignantly says to Professor Tournesol on the 8th panel: "[…] Je ne sais ce qui retient de vous chasser tous à coups de carabine…" (Hergé, 2019, p. 62). Thereupon, Tournesol misunderstands the word "carabine" as "scarlatine" (scarlet fever), so he responses in astonishment as: "La scarlatine???... A votre âge?!... Mon Dieu!..." (Hergé, 2019, p. 62). Then, Tournesol informs Séraphin Lampion about the contagious illness. Firstly, without realizing that this illness is contagious, Séraphin starts joyfully singing "Ça vaut mieux que d'attraper la scarlatine".

Hergé did not forget adding two musical scores in the speech bubble, thus the readers of this album can easily follow the fact that the statement of Séraphin is a song. Actually, this is a significant detail to take into consideration in the translation process because, as we highlighted above, these musical scores give clues to readers that the statements of Séraphin are lyrics of a song. In this context, when we look at Barış Kılıçbay's translation, we understand that this translation is lack of musical scores. Hence, we cannot help but to think if the target text readers can realise that the statement of Séraphin is a part of a song. Through Kılıçbay's translation, we read this statement in Turkish as "Kızıl!... Ha! ha! ha! Kızıl olsaymış keske!.. Ha! ha! ha! Kızıl ha? Ha! ha! ha! ha!" (Hergé, 1996, p. 62). Since there are not any musical scores in the target text, it is not possible for target readers to realise that this is a part of a song. From a linguistic point of view, we can see that Kılıçbay literally translates this statement. As he literally translates the song into Turkish and he doesn't add musical scores, Kılıçbay's translation is unfaithful to the target reader. The unfaithfulness, here, does not stem from the absence of musical scores but from the fact that the target reader may not realise that the aforementioned statement is a song. If the translator, Kılıçbay, added musical scores or adapted his translation to a song that the target reader knows, we could evaluate his translation as faithful.

As for Elâ Güntekin's and Sema Kuray's translations, we can see much the same problem in their translations. Both of them literally translate the song into Turkish, and do not add any musical score. In this context, through Güntekin's translation, we read this statement in Turkish as "Tifo! Ha, ha, ha!... Tifo olmaktan iyidir… Ha, ha, ha!... Tifo!... Ha, ha, ha!..." (Hergé, 2004, p. 62). Kuray's translation is as follow: "Kızıl! Ha ha ha! Daha iyidir kızıl olmaktan… Ha ha ha! Kızıl! Ha ha ha ha!" (Hergé, 2020, p. 62). Consequently, we can state that Güntekin's and Kuray's translations are also unfaithful to the target reader in this example.

Example 5: On the first page of the album, *Tintin au Pays de l'Or Noir*, we get the opportunity to listen *Boum* with an adapted version through the car radio of Dupont and Dupond in the 8th panel (Hergé, 1977, p. 1). *Boum*, composed in 1938 by Charles Trenet, is an exotic song in dance style. This song has both a deep social meaning and historical value in France. What is more, it was honoured with *Grand Prix du Disque of France* in 1938 (Zang, 2020, p. 50).

On the 8th panel, two of the characters of *Les Aventures de Tintin*, Dupont and Dupond are in a green car. In the radio advertisement, we listen to the music of Charles Trenet, *Boum*, in an adapted but not the original version: "Boum… Ouand vot'moteur / fait Boum… la dépanneuse/ Simoun…viendra vers vous/ en vitesse…" (Hergé, 1977, p. 1) The humorous meaning of this song is actually hidden on the 10th panel. Here we find out one more time Hergé's intelligence and talent in playing with words to attract reader's attention by adding humorous effect. On the 10th panel, the reader comes across an explosion of the car with a huge cloud of dust and the word, *Boum.*

Barış Kılıçbay, one of the Turkish translators, translated this song as follows: "Bum… Motorunuz yaparsa Bum… kurtarma aracı Simun… yanınıza gelecektir nerede olursanız olun…" (Hergé, 1996, p. 1). In the source text, there are many musical scores in the speech bubble and these musical scores allow the reader to understand that the statement is a song. However, Kılıçbay does not add any musical scores in his translation. Therefore, it is not easy to understand for the target reader that this statement is a song. Then, we can say that Kılıçbay's literally translation is unfaithful to the target reader in this example.

Elâ Güntekin translates aforementioned song as follows: "Bum!... Motorunuz gümlerse eğer… Kurtarıcı Simoun sizi ihya der…" (Hergé, 2004c, p. 1). In this example, Elâ Güntekin adds musical scores in her translation. What is more, we can understand that she does not literally translate the song but

adapts her translation with relevant petit alterations. In this example, we conclude that Güntekin's translation is faithful to the source text writer, the target text reader, and the target language.

Similar to Elâ Güntekin, we conclude that Sema Kuray's translation is also faithful to the source text writer, the target text reader, and the target language. Kuray's translation is as follows: "Bum… Motorunuzdan çktığında bir ses bum… çekici son sürat biter yanınızda…" (Hergé, 2020). In her translation, she adds musical notes. However, unlike Güntekin, we realise that Kuray literally translates this song.

CONCLUSION

As it is known, comics have linguistic and cultural features of the society in which they exist. Furthermore, the narration is mostly created in a humorous style in comics. In this sense, the fact that the language of humour, which is created through numerous metaphors, puns, or different cultural elements may vary among societies, encourages us to think about how humorous meaning is translated into another language and to what extent they can be transferred in terms of form, style, language and meaning. Therefore, in this study, we tried to answer the question of whether it is possible to translate the songs in the comics, which are very rich in terms of humorous expressions, into a different language, and if possible, how they are translated. We have adopted the assumption that the translator may encounter some difficulties in the process of translating songs into another language and that these difficulties can be overcome through the approaches or theories put forward in the field of translation studies. In this context, we selected songs from the comic book series *Les Aventures de Tintin* and analysed the translations of these songs according to Hurtado Albir's fidelity approach in translation.

The important conclusion from the analyses is the fact that in the translation of the songs in the texts of the comics, the translator reflects the humorous effect in a similar way to the target language when s/he deverbalizes the source text and translates the song under the norms of the target language. This result supports the assumption that we adopted at the beginning of the study. And, it shows that the theories and approaches put forward in the field of translation studies allow the translator to overcome the difficulties encountered in the translation process of humorous elements in comics. Consequently, translation theories and approaches come to the fore as the key elements of the translation process.

Article Information

Ethics Committee Approval:	Exempt from the Ethics Committee Approval.
Informed Consent:	No participant.
Financial Support:	The study received no financial support from any institution or project.
Conflict of Interest:	No conflict of interest.
Copyrights:	No images and photos used in the study.

BIBLIOGRAPHY

Alsaç, Ü. (1994). *Türkiye'de karikatür, çizgi roman ve çizgi film*. İstanbul: İletişim.

Chiaro, D. (2010). *Translation, humour and literature: translation and humour,* Volume 1, Bloomsbury.

Çimen Karayürek, E. & Kurt, M. (2021). Analyse de çılgın gibi dans le contexte de l'autotraduction, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 23, 739-752. https://doi.org/10.29000/rumelide.949688

Delesse, C. (2001). Le cliché par la bande: Le détournement créatif du cliché dans la BD, *Palimpsestes*, 13, 165-182. https://doi.org/10.4000/palimpsestes.1565

Dictionnaires Le Robert. (2017). *Le grand robert de la langue française,* Version numérique, SEJER.

Gorlée, D. L. (1997). Intercode translation: words and music in opera. *Target. International Journal of Translation Studies*, 9(2), 235-270. https://doi.org/10.1075/target.9.2.03gor

Golomb, H. (2005). Music linked translation (MLT) and Mozart's operas: Theoretical, textual and practical perspectives. Dinda L. Gorlée (Ed.), in *Song and significance: Virtues and vices of vocal translation* (pp. 121- 163). New York: Rodopi.

Hergé, (1954). *On a marché sur la lune*. Bruxelles, Paris: Casterman.

Hergé, (1963). *Les bijoux de la Castafiore*. Bruxelles, Paris: Casterman.

Hergé, (1973). *Le trésor Rackham le rouge*. Bruxelles, Paris: Casterman.

Hergé, (1974a). *Le lotus bleu*. Bruxelles, Paris: Casterman.

Hergé, (1974b). *Tintin au Congo*. Bruxelles, Paris: Casterman.

Hergé, (1976). *Tintin et les picaros*. Bruxelles, Paris: Casterman.

Hergé, (1977). *Tintin au pays l'or noir*. Bruxelles, Paris: Casterman.

Hergé, (1996). *Kara altın diyarında*, (çev. Barış Kılıçbay), İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Hergé, (1997a). *Kırık kulak*, (trans. Barış Kılıçbay), İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Hergé, (1997b). *Kastafiore'nin mücevherleri*, (trans. Barış Kılıçbay), İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Hergé, (1997c). *Tenten Kongo'da*, (trans. Barış Kılıçbay), İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Hergé, (2004a). *Kırık kulak*, (trans. Elâ Güntekin), İstanbul: Mandolin.

Hergé, (2004b). *Tenten Kongo'da*, (trans. Elâ Güntekin), İstanbul: Mandolin.

Hergé, (2004c). *Tenten kara altın diyarında*, (trans. Elâ Güntekin), İstanbul: Mandolin.

Hergé, (2007). *Kastafiore'nin mücevherleri*, (trans. Elâ Güntekin), İstanbul: Mandolin.

Hergé, (2011). *L'oreille cassée*. Bruxelles, Paris: Casterman.

Hergé, (2013). *Le crabe aux pinces d'or*. Bruxelles, Paris: Casterman.

Hergé, (2015). *Tintin au Tibet*. Bruxelles, Paris: Casterman.

Hergé, (2016). *Les cigares du pharaon*. Bruxelles, Paris: Casterman.

Hergé, (2017a). *Tintin aux pays Soviets*. Bruxelles, Paris: Casterman.

Hergé, (2017b). *L'étoile mystérieuse*. Bruxelles, Paris: Casterman.

Hergé, (2017c). *Le temple du soleil*. Bruxelles, Paris: Casterman.

Hergé, (2018a). *Kırık kulak*, (trans. Sema Kuray), İstanbul: Alfa.

Hergé, (2018b). *Tenten Kongo'da*, (trans. Sema Kuray), İstanbul: Alfa.

Hergé, (2019). *L'affaire tournesol*. Bruxelles, Paris: Casterman.

Hergé, (2020). *Kara altın diyarında*, (trans. Sema Kuray), İstanbul: Alfa.

Hergé, (2021). *Kastafiore'nin mücevherleri*, (trans. Sema Kuray), İstanbul: Alfa.

Hurtado Albir, A. (1990). *La notion de la fidélité en traduction*, Didier Érudition.

İnal, T. & Kaya, M. (2014). Tenten albümleri: Yansımalar. *Frankofoni*, 26, 471- 481.

Joëlle, P. (2015). Traduire les jeux de mots et calembours de journaux satiriques – le canard enchaîné et private eye, *Traduire*, 232, 41-55. doi: https://doi.org/10.4000/traduire.694

Spanakaki, K. (2007). Translating humor for subtitling, Translation Journal, 11(2), https://translationjournal.net/journal/40humor.htm

Timur Ağıldere, S. (2000). *L'analyse de la traduction du language humoristique d`apres la theorie interpretative de la serie du Petit Nicolas de Goscinny* (PhD. Dissertation). Access: https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp

Timur Ağıldere, S. (2009). Astérix chez les turcs ou le traducteur recréateur. *Synergies Turquie*, 2, 205-213. Access: https://gerflint.fr/Base/Turquie2/suna.pdf

Tråvén, M. (2005). Musical rhetoric- the translator's dilemma: A case for Don Giovanni. Dinda L. Gorlée (Ed.) in *Song and significance: Virtues and vices of vocal translation*. (pp. 103- 121). New York: Rodopi.

Türk Dil Kurumu. (2011). *Türkçe sözlük*, 11th Ed., Ankara: Author.

Ünsal, G. (2020). Mizahî ögelerin çevirisi üzerine bir inceleme: Bir noel gecesi örneği. *Litera: Journal of Language, Literature and Culture Studies,* 30(2), 663-682. Doi: 10.26650/LITERA2020-0058.

Zabalbeascoa, P. (2005). Humor and translation—an interdiscipline. *Humor*, 18(2), 185- 207. Doi:10.1515/humr.2005.18.2.185.

Yağlı, A. (2021). *Modern bir anlatı sanatı olarak çizgi roman*, 2nd Ed., İstanbul: Kriter.

Zhang, Y. (2020). *Mr. nobody arranges chansons: Exploring pianist alexis Weissenberg's six arrangements of songs by charles trenet* (Order No. 27955917). Available from ProQuest Dissertations & Theses Global. (2403987139). Retrieved from https://www.proquest.com/dissertations-theses/mr-nobody-arranges-em-chansons-exploring-pianist/docview/2403987139/se-2

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SEFAD, 2024; (51): 109-148
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: 10.21497/sefad.1367567
Araştırma Makalesi / Research Article

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

"Meclis-i Yârân-ı Safâ": Bekâyî'nin Mükeyyifat Münazarası

Ozan Kolbaş[*]
Murat Güneş[**]

[*] *Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof.*
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi Anabilim Dalı | Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Education, Department of Turkish and Social Science Education, Division of Turkish Language and Literature Education
ozankolbas@gmail.com
Çanakkale / TÜRKİYE

[**] *Dr.*
gunesmurat38@gmail.com
Kayseri / TÜRKİYE

Gönderim / Received:
27.09.2023
Kabul / Accepted:
02.04.2024
Alan Editörü / Field Editor:
Gülsüm Kırbaş

Öz

Klasik Türk edebiyatı tarihinde münazara türünde pek çok eser kaleme alınmıştır. Mükeyyifat maddelerinin münazır olarak seçildiği eserler ise daha azdır. Manzum ve mensur örnekleri bulunan bu türden eserlerin bazılarının kimin tarafından yazıldığı bilinirken bazılarının yazarı meçhuldür. Bahsedilen türde münazaralardan biri de biyografisi hakkında herhangi bir kesin bilgiye ulaşılamayan Bekâyî mahlaslı müellif tarafından yazılmıştır. Bekâyî'nin mükeyyifat maddelerini münazır seçtiği bu eserde, ana konunun işlendiği bölümler mensur olarak kaleme alınmıştır. Eser içerisinde çeşitli nazım şekilleriyle yazılmış çok sayıda manzum parça da bulunmaktadır. Daha önce yapılan muhtelif çalışmalarda münazara metninin kayıtlı olduğu el yazmaları tespit edilmişse de tenkitli metninin ortaya konulduğu ve eserin, hazırlanan metinden hareketle incelendiği herhangi bir çalışma yoktur. Bu çalışmada, öncelikle, Türk edebiyatı tarihinde Bekâyî mahlasını kullandığı bilinen müelliflere dair bilgiler verilmiş ve metnin kime ait olabileceği üzerinde durulmuştur. Münazara metni, söz varlığı ve içerik yönünden incelenmiş ve eserin tenkitli metni hazırlanmıştır. Bekâyî'nin eseri, mükeyyifat maddelerinin konuşturulduğu Türkçe münazaraların bir örneği olmakla birlikte, özellikle Türkçe söz varlığı yönünden de nitelikli bir eserdir.

Anahtar Kelimeler: Klasik Türk edebiyatı, Osmanlı nesri, Bekâyî, münazara, mükeyyifat.

"Meclis-i Yârân-ı Safâ": Bekâyî's Debate on Pleasure-Giving Substances

Abstract

In the history of classical Turkish literature, numerous works have been crafted within the debate genre. However, there are fewer instances where various pleasure-giving substances take center stage as the principal characters. Some of these works, both in verse and prose, are attributed to known authors, while others remain shrouded in anonymity. Among these debates, one was composed by an author went by the pseudonym Bekayi, whose biography remains uncharted. In Bekayi's debate, where pleasure-giving substances are chosen as the central protagonists, the sections focusing on the main theme are presented in prose. Additionally, numerous verse pieces, composed in various verse forms, are interspersed throughout the work. While previous studies have identified the manuscripts containing the debate's text, none have undertaken a critical analysis or presented a prepared text. In this study, we first provide information about the poets who have employed the pseudonym Bekayi throughout the history of Turkish literature and discuss potential attributions for the text. We then analyze the debate's vocabulary and content, ultimately producing a critical edition of the work. Bekayi's work, besides being an example of Turkish debates in which pleasure-giving substances are discussed, is also a highly qualified text, especially in terms of Turkish vocabulary.

Keywords: Classical Turkish literature, Ottoman prose, Bekayi, debate, pleasure-giving substances.

GİRİŞ

Klasik Türk edebiyatında münazara türünde yazılmış metinler içerisinde ayrı bir öneme sahip olduğu ve barındırdığı hususiyetler açısından bu türde verilmiş eserlerden farklılık arz ettiği söylenebilenlerden biri de, Bekâyî mahlaslı müellife ait *Risāle-i Münāẓara-i Erbāb-ı Keyfiyyāt ve Aṣḥāb-ı Me'ācin ve Vāḳıf Kerden-i Mükeyyifāt* başlıklı münazaradır. Peşinen söylemek gerekir ki bu başlık, eserin elimize ulaşmış bir nüshasında bu şekilde kayıtlı olup ileride tespit edilmesi muhtemel nüsha veya nüshalarda farklılık gösterebilir. Daha önce yapılmış birkaç farklı çalışmada eserin nüshalarının varlığından bahsedilmiş, müellifinin kim olabileceği hakkında fikirler öne sürülmüş, eksik nüshası üzerinden konusu hakkında bilgiler verilmiş; ancak eserin metni ortaya konulmamıştır. Münazara metninin bugün için ulaşılabilen iki nüshası mevcuttur: Biri, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, 6304/4 (**H**), diğeri ise İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Koleksiyonu, K. 564/11 (**M**) numarada kayıtlıdır. **H** nüshası tam, **M** nüshası ise eksiktir.

Tespit edilebildiği kadarıyla; eserden ve eserin Muallim Cevdet Koleksiyonu'nda kayıtlı bulunan nüshasından bahseden ilk isim, Gönül Alpay-Tekin'dir. Alpay-Tekin, Yûsuf Emîrî'nin *Beng ü Çagır* adlı münazarası üzerine kaleme aldığı makalesinde; metnin nüshasının bulunduğu kütüphane künyesini vermiş ve müellifini Bahâyî, eser ismini ise *Münâzara-i Afyon Bâde ve Beng* şeklinde kaydetmiştir (1972, s. 106). Müellifinin Bahâyî olarak zikredilmesi, Bekâyî mahlasının nüshada açıkça kayıtlı olması nedeniyle dizgi hatası olmalıdır. Eserin, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu'nda kayıtlı nüshasını haber veren ilk isim ise Günay Kut'tur. Kut, kaleme aldığı makalesinde eserin başlığına değinerek Bekâyî adlı bir müellif tarafından mensur olarak yazıldığını belirtmiştir (2005, s. 187-188). Alpay-Tekin'den sonra eserin **M** nüshasından bahseden diğer bir isim ise Şeyma Benli'dir. Benli, Türk edebiyatında münazaralar konulu doktora tezinde Kut'un makalesini görmediği için **H** nüshasından bahsetmez. **M** nüshasının eksik olduğu, varakların karışık sıralandığı ve eserin 1610-1635 yılları arasında yazıldığı tespitinde bulunur (2019, s. 181-182). Ardından, **M** nüshasının ele geçen varakları üzerinden geniş bir özetini vererek (Benli, 2019, s. 182-185) eseri değerlendirir. Benzer türde yazılmış metinlerden on birini "mükeyyifat münazaraları" şeklinde adlandırarak münazırları ve sonlanışları yönünden inceleyen Fatih Ülken'in makalesinde ise Bekâyî'den ve eserinden söz edilmez (2019, s. 210).

Bu makalede, öncelikle, Türk edebiyatı tarihinde Bekâyî mahlasını kullandığı bilinen müelliflere dair bilgi ve bulgular ışığında eserin kim tarafından yazılmış olabileceğine değinilmiş, muhtevası ile söz varlığı incelenmiş ve tenkitli metnine yer verilmiştir.

Eserin Müellifi Bekâyî Hakkında

Elimize ulaşan her iki nüshada eserin müellifi, herhangi bir şüphe söz konusu olmaksızın Bekâyî olarak zikredilmektedir. Benli, Alpay-Tekin'in makalesinden hareketle Bahâyî adlı bir müellif tarafından yazıldığı bilgisi üzerinde durmuş; ancak nüshanın eksik olması ve üzerinde herhangi bir kayıt bulunmaması nedeniyle kesin yargıya varamadığını ifade etmiştir. Eser üzerinde müellifin kimliğine dair kaydın olmadığını belirtiyorsa da, 89a sayfasının sonunda yer alan ikinci beytin ilk mısraında, müellifin mahlası Bekâyî olarak geçmektedir. Alpay-Tekin'in makalesinde müellif isminin Bahâyî olarak zikredilmesi de bu kayda dayanır. Bahâyî mahlaslı şairler üzerinde duran ve bu şairler hakkında bilgiler veren Benli; bu türden bir eserin bu mahlası kullanan şairlere atfedilmediği gerekçesiyle ve eserin miladî 1610-1635 yılları arasında yazıldığına hükmettiğinden, müellifi hakkında kesin bir sonuca varamadığını belirtir (2019, s. 181). İleride ayrıntılarıyla bahsedileceği üzere; Benli'nin aidiyet bağlamında öne sürdüğü görüşlerinin yanında, eseri tarihlendirmesinin de hatalı olduğu açıktır.

Bekâyî mahlasıyla eserler kaleme almış ve biyografik kaynaklarda kendisinden bahsedilen sekiz farklı kişi vardır. Sadeddin Nüzhet Ergun'un *Türk Şairleri* adlı eserinde bir araya getirdiği ve

biyografileri hakkında bilgiler verdiği bu isimlerden beşi Darendeli Bekâyî (öl. 1200/1785), Dursunzâde Bekâyî (öl. 1015/1607), İznikli Bekâyî (öl. 1003/1595), Kefeli Bekâyî (öl. 1000/1591) ve Eğridirli Hâcı Kemâl'in 918/1512 yılında tamamladığı *Câmi'ü'n-Nezâ'ir*'de üç şiirine yer verilen ve mecmuanın tertip edildiği yüzyılda veya öncesinde yaşadığı tahmin edilebilen Bekâyî'dir (1936-1945, s. 692-696). Aynı mahlası kullanan bir diğer müellif ise biyografisine dair bilgilerin *Tezkire-i Rızâ*'da yer aldığı, Yenişehirli ve kadılık mesleğine mensup olduğu bilgisi verilen Bekâyî'dir (Zavotçu, 1993, s. 33-34; Güneş, 2023, s. 875-885). Alî-Şîr Nevâyî'nin *Mecâlisü'n-Nefâyis* adlı tezkiresinde de Bekâyî mahlaslı iki şairden bahsedilmektedir. Bunlardan biri, tezkirenin tamamlandığı 896/1491 yılında genç yaşta olduğu anlaşılan Harezmli Bekâyî, diğeri ise Kemânger olarak anılan Bekâyî'dir (Eraslan, 2015, s. 181-182, 94). Muhtevası itibarıyla Orta Asya Türk (Türkistan) muhitine mensup şairlerin biyografilerini ele alan Nevâyî'nin bahsettiği kişiler hariç tutulduğunda, burada yayımlanan münazaranın, yukarıda zikredilen Bekâyî mahlaslı hangi müellif tarafından yazıldığını tespit etmeye yönelik elimizde kesin bir dayanak yoktur ve tahmin yürütme noktasında da çok az veri vardır. Eser içerisinde veya istinsah edilmiş nüshalarında münazara metninin yazılış tarihine dair de bir bilgi verilmemiştir. Ancak, **H** nüshasının müstensihine güvenecek olursak; nüshanın, Bekâyî'nin yaşadığı dönemde istinsah edildiği, müellif için zikredilen "sellemehullāh" ifadesinden anlaşılmaktadır. Aynı mecmua içerisinde 44a-64b sayfaları arasında aynı hatla Azmî Pîr Mehemmed'in 974/1566 yılında tamamladığı *Enîsü'l-Ârifîn*'inin (Koyuncu, 2019, s. 82) bir bölümünün kayıtlı olması, Bekâyî'nin bu tarihten sonra da hayatta olduğunu gösterir. Aynı hatla, hatta büyük ihtimalle münazara metninden kısa süre sonra istinsah edilmiş bir diğer eser Şem'î Efendi'nin 1001/1593 yılında tamamladığı *Şerh-i Mesnevî*'sidir (Öztürk, 2010, s. 504). Bu eserden bölümlerin kaydedildiği 86b sayfasındaki bir satır arasına, "ez-Şerḥ-i Meşnevī-yi Şem'ī Efendi sellemehullāh" notu düşülmüştür. Şem'î'nin 1011/1602-1603 yılında vefat ettiği bilindiğinden, metinlerin bu tarihten önce istinsah edildiği anlaşılır. Mecmuanın sonunda Gelibolulu Mustafa Âlî'nin 995/1587 yılında tamamladığı *Mir'âtü'l-Avâlim* adlı eserinin (Lokmacı, 2018, s. 69) Ramazan 1048/Ocak 1639 tarihinde istinsah edilmiş metni kayıtlıysa da, farklı bir kalemden çıkmıştır.

Bu durumda, Bekâyî'nin *Enîsü'l-Ârifîn*'in tamamlandığı 974/1566 yılından sonra hayatta olduğu, hatta bu senenin *Şerh-i Mesnevî*'nin tamamlandığı 1001/1593 yılından sonraya çekilmesi gerektiği kesindir. Kısacası, eldeki verilerden hareketle, Bekâyî'nin Şem'î ile aynı dönemde yaşadığı ve 1001/1593 yılından sonra hayatta olduğu söylenebilir. Buna göre, eserin on beşinci yüzyılda yaşamış Bekâyî ile 1000/1591'de vefat eden Kefeli Bekâyî'ye ait olamayacağı açıktır. 1003/1595 yılında vefat eden İznikli Bekâyî'ye ait olması ise ihtimal dâhilindedir. Ancak, elimizdeki nüshanın, ilgili eserlerin yazımından ne kadar zaman sonra istinsah edildiği de değerlendirmeye alınması ve üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Özellikle *Şerh-i Mesnevî*'nin yazıldıktan sonra istinsah edilebilmesi, yaygınlık kazanabilmesi ve toplum içerisinde ulaşılabilir hâle gelmesi için en düşük ihtimalle birkaç senenin geçtiğini düşünürsek, İznikli Bekâyî'nin ölüm yılını geçmiş oluruz. Örneğin, bu nüsha *Şerh-i Mesnevî*'nin yazımından üç sene sonra istinsah edilmişse, bu durumda İznikli Bekâyî'nin hayatta olması ve nüshada "sellemehullāh" şeklinde anılması söz konusu olamaz. Bu nedenle, eserin şimdilik Dursunzâde Bekâyî'ye veya on yedinci yüzyıl şairlerinden Yenişehirli Bekâyî'ye ait olduğunu tahmin edebilir, düşük bir ihtimalle İznikli Bekâyî'ye ait olabileceğini de değerlendirebiliriz. Elbette bunlar tahminden öteye geçmeyecektir; ancak, nüshanın 1011/1602-1603 yılından önce istinsah edildiği ve münazara metninin Bekâyî tarafından bu yıldan önce kaleme alındığı kesindir.

Diğer taraftan Benli; eserde Kırım Hanı Cân Beg Han'dan bahsedilmesi ve bu kişinin miladî 1610-1635 yılları arasında hanlık yapması göz önüne alındığında, eserin kesin olarak bu yıllar arasında yazıldığını söyler (2019, s. 181, n. 620; 186). Bu isim, eserin **H** nüshasında "Cānibég" şeklinde imla edilmiştir. Cânibeg veya Cân Beg ismiyle anılan kişi ise Benli'nin zikrettiğinin aksine babası Özbek Han'ın ardından tahta geçen kardeşi Tinibeg'in vefatından sonra, miladî 1342 yılında saltanat sürmeye başlayan ve vefat ettiği 1357 yılına kadar tahtta kalan Altınordu Hanlığı'nın hükümdarı (Saray, 1989, s.

539) olmalıdır. Benli'nin öne sürdüğünden ziyade bu Cânibeg'den bahsedilmiş olması daha kuvvetli bir ihtimaldir. Anlatıcı konumundaki Bekâyî, anlatacağı olayların geçmiş zamanda yaşandığını eseri içerisinde "mesmū'umdur ki zemān-ı aḳdemde…" ifadesiyle ortaya koyar. Bu nedenle, Benli'nin öne sürdüğü gibi eserin Kırım Hanı Cân Beg'in hükümdarlık yaptığı 1610-1635 yılları arasında yazılmış olması mümkün değildir. Eğer eserde bahsedilen kişi Benli'nin öne sürdüğü Cân Beg ise, Bekâyî'nin geçmiş zaman vurgusundan dolayı eserin belirtilen tarih aralığından sonra yazılması gerektiği ortaya çıkar. Ayrıca eser içerisinde zikredilen diğer isimler de eserin yazılış tarihinden çok önceki dönemde yaşamış; Büyük İskender, Cemşid, Hermes-i Asgar, Harzemşah-ı Ekber ve Pisagor gibi bir nevi efsaneleşmiş isimlerdir. Bu nedenle Altınordu Hanlığı'nın hükümdarı Cânibeg'in bu isimler arasına katılması daha muhtemeldir. Benli'nin ortaya koyduğu bu tarih aralığının yanlış olduğunu kanıtlayan en güçlü verilerden biri ise **H** nüshasının, daha önce zikredilen çeşitli veriler ışığında en geç 1011/1602-1603 yılından önce istinsah edilmiş olmasıdır.

Bekâyî, eserin başlangıcında Sinop şehrindeyken bir meclise dâhil olduğunu ve eseri yazmasına vesile olan kişilerin bu mecliste hazır bulunduğunu söyler. **H** nüshasının ilk vikaye sayfasında muhtemelen bu nedenle Bekâyî'nin Sinoplu olduğu belirtilmiş ve "Beḳāyī-yi Sinobī" şeklinde zikredilmiştir. Ancak bunun sağlam bir delile dayanıp dayanmadığı, Sinop'un eser içerisinde geçmesi nedeniyle bu şehrin müellife izafe edilip edilmediği belli değildir. **H** nüshasının başında Bekâyî'den "Mevlānā" olarak söz edilir. Şayet bu ifade dönem içerisinde herkes için kullanılmayıp bir statüyü temsil ediyorsa,[1] *Mecâlisü'n-Nefâyis* dışındaki biyografik kaynaklara bakıldığında bu şekilde anılan iki kişi vardır: Nev'î-zâde Atâyî, *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti'ş-Şakâ'ik* adlı zeylinde, babası "Cimri Çingān" lakabıyla ve kendisi Macuncu-zâde nisbesiyle anılan İznikli Bekâyî ile Dursun-zâde Bekâyî'yi "Mevlānā" şeklinde anar. İznikli Bekâyî hakkında verdiği bilgilerin sonunda ise onun keyfe ve mükeyyifata düşkün olduğundan bahseder. Eserin bu Bekâyî'ye ait olabileceğine dair şüphe uyandıran elimizdeki tek bilgi onun içkiye düşkün olduğunu ifade eden *"Merḥūm gül-füsūna mā'il ve keyfiyyet-i 'araḳ ile dā'imā ḳanzil idi. …Ḥayretimüzden ḫāṣṣu'l-ḫāṣṣ-ı 'araḳ ile memlū şīşeleri āb-ı nāb gibi def'-i āteş-i pür-tāb itmek mülāḥaẓasıyla ser-nigūn eyledük."* cümleleridir (Donuk, 2017, s. 951-952).[2] Ancak Nev'î-zâde'nin, İznikli Bekâyî'nin görev yaptığı pek çok yeri ve medreseyi tek tek saymasına rağmen Sinop'a gittiğine dair herhangi bir bilgi vermediğini de belirtmek gerekir.

Netice itibarıyla; eser, 1011/1602-1603 yılından önce yazılmıştır ve Dursun-zâde Bekâyî'ye veya Yenişehirli Bekâyî'ye ait olabileceği gibi İznikli Bekâyî'ye yahut biyografisi tezkirelere girmemiş ve hakkında bilgi sahibi olmadığımız başka bir Bekâyî'ye de ait olabilir. Bu konuda elimizde şimdilik kesin bir bilgi yoktur.

Eserin Konusu, Dikkat Çekici Özellikleri ve Türü İçindeki Yeri

Bekâyî bir gün Sinop'ta, gençlerle ve irfan sahibi kimselerle birlikte bir sohbet meclisinde otururken söz; berş, afyon, esrar, macun, şarap, boza ve bal yiyip içenlerin vasıflarına gelir. Kimi afyon kimi şarap kimi esrar kimi bal kimi de boza hakkındaki düşüncelerini söyler ve bu konuda bir tartışmaya girerler. Bekâyî bu tartışmanın çözüme kavuşması için söz alır: Geçmiş zamanda, bu nesneleri kullananların bir araya geldiğini ve davalarında haklı çıkmak için tartıştıklarını belirtir. Bu sırada Şeyh-i İlâhî'nin meclise geldiğini ve bu kişilerin tartışmalarına sebep olan şüphelerini, sordukları sorulara ayet ve hadisleri kanıt göstererek verdiği cevaplarla giderdiğini anlatır. Bekâyî'nin hazır

[1] "Mevlânâ: 1. Bazı büyük ulemâ ve meşâyihe verilen unvândır. Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, Mevlânâ Câmî. 2. Hitâbda yahu makâmında kullanılır: Şu kitâbı alıver mevlânâ"; "Molla: 3. Büyük âlim, hoca. 4. 'Ulûm-ı dîniyye ve âliyye tâlibi, talebe-i 'ulûmdan olan." Bk. (Şemseddin Sâmî, 1317, s. 1432, 1398); "Mevlânâ: Title of respect applied to great personages of the religious hierarchy, His Eminence, His Lordship, His Worship, His Grace, His Holiness, etc." Bk. (Redhouse, 2015, s. 2035).

[2] İznikli Bekâyî'nin biyografisi ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Ceyhan, 2007, s. 380-398).

bulunduğu meclistekiler bu sözleri duyunca galeyana gelir. Meclise dâhil bir genç, Bekâyî'den bu münazarayı anlatmasını ister. Bunun üzerine Bekâyî yaşanan olayları anlatmaya başlar:

Kışın geçip bahar mevsiminin geldiği bir dönemde kimileri dertten uzak ve gönül rahatlığı içinde son derece ışıltılı ve canlı bahçelerde dolaşmakta, sevgilisi olmayan kimileri de dertle ağlayıp inlemektedir. Övgüyle bahsedilen afyona müptela biri (Ârif-i Efyûnî) havanın hoşluğundan ve zamanın gönül alıcılığından etkilenerek gönlünü feraha kavuşturmak niyetiyle sahraya çıkar ve güzel bir bahçede oturur. Ardından berşe, esrara (Rumeli Abdalı), bozaya, bala (Tatar) ve şaraba müptela kişiler bu bahçeye gelir. Bu tiplerin her biri sırasıyla, çeşitli özellikleriyle ve bu özelliklere bağlı olarak geliştirilen üslupla anlatılır.

Hepsi bir araya geldikten sonra birbirlerini süzmeye başlarlar. Meclisin ileri gelen ilim sahibi Ârif-i Efyûnî olduğu için, benzeri türdeki diğer eserlerde de görüldüğü üzere, başkaldırıp söze girer. Birbirlerinden farklı olduklarını belirterek her birinin icab ettirdiği gibi kendi âleminde olmasını söyler. Öncesinde afyonunu yutan Ârif-i Efyûnî, bunun etkisiyle türlü türlü gösteriş sergiler ve afyonu övmeye başlar. Bu sırada, ona yakın olan Rumeli Abdalı söz alarak afyonun övülmesine karşı çıkar ve mucidinin bilinmediğini belirtir. Ârif-i Efyûnî ise Sokrat tarafından İskender için icat edildiğini söyler ve tıbbi özelliklerinden bahseder.

Abdal, bu sözleri işitince Ârif-i Efyûnî'ye karşı çıkar ve afyonun kötü özelliklerini sayıp döker. Ârif-i Efyûnî ise galeyana gelip hakaretler savurur ve onu tehdit etmeye başlar. Bunun üzerine Abdal, esrarın sırlarını anlatmaya girişir: Esrarın mucidinin Esâlûn-ı Hakîm adlı biri olduğunu, bu zâtın oğlunun esrar sayesinde hastalıklarından kurtulduğunu söyleyip esrarın tıbbi özelliklerini ve insan üzerindeki etkisini aktarır. Bunu yiyen yaşlıların, adına göz otu dediğini; çeşit çeşit hayaller ve türlü türlü hâller peyda ettiğini, Kalenderlerin bunsuz yapamadığını, tekkelerdeki ayin önderlerinin bu olmadan bir adım ileri gidemediğini, Rum abdallarının esrara tarikat sofrası dediklerini aktarır.

Abdal sözlerini bitirince Berşnâk araya girer. Berşnâk ile Ârif-i Efyûnî'nin baba tarafından yakınlıkları ve nesep yönünden münasebetleri vardır. Bu nedenle Abdal'ın afyon hakkında söylediklerini sindiremeyip ona hakaret etmeye başlar. Esrar hakkında söylediklerinin boş laflar olduğunu belirterek esrarı ve esrarkeşleri zemmeder. Söz buraya geldiğinde, boza içen kişi elindeki bardağı Tatar'ın üzerine döker. Tatar, hakaretler savurmaya başlar ve söze girip bozayı ve boza içenleri kötüler. Boza içen, bu sözleri işitince galeyana gelir ve Tatar'ı tehdit eder. Yediği balın kötülüğünden bahseder. Oysaki bozanın insana yararı ve pek çok hastalığa dermanı vardır. Mucidi, Harzemşâh-ı Ekber'in hakîmi Hermes-i Asgar'dır. Benli, kaleme aldığı incelemede Harzemşah-ı Ekber'in Hermes-i Asgar olarak anıldığını belirtmişse de (2019, s. 184) metindeki ifadeden hareketle Hermes-i Asgar'ın, Harzemşah-ı Ekber'in ileri gelen bilginlerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Bozanın yararlarını sayan müptelası, Tatar'a dönerek ona balın özelliklerinden bahsetmesini ister. Söze giren Tatar, balı övmeye ve onun özelliklerinden bahsetmeye başlar: Mucidi, Taygur-ı Bedahşî'dir. Kırım diyarına geldiğinde Canibeg Han, vilayetin ve memleketin soğukluğundan şikâyet etmiş, bu derdin dermanını bulmasını isteyince Taygur-ı Bedahşî de balı icat etmiştir.

Münazara bu şekilde devam ederken şarap müptelası iyice sarhoş olur. Yüzünü bunlara dönüp söze başlar. Her birine tek tek seslenir, akıl yolunda hiçbirinin tartışma konusunda ilmi olmadığını söyler. Mükeyyifatı tek tek sayarak hepsini küçük görür. Bunları bir bir zemmedip, saf şarabı övmeye davet ederek şaraptan sitayişle bahseder. Şarabın Cemşid döneminde Pisagor tarafından icat edilişini hikâye eder ve bu hikâye üzerinden yararlarını anlatır. Bekâyî'nin anlatısına ek olarak şarabın Cemşid tarafından bulunuşu hakkında Muhammed b. Mahmûd-ı Âmulî'nin *Nefâyisu'l-Fünûn*'unda da bilgi vardır. İran sahasında yazılmış başka eserlerde Süryani hükümdarlarından Ezûr ve Halhas adlı iki kardeş ile Husrev tarafından icad edildiğine dair malumat da aktarılmıştır, ancak en yaygın kanaat

Cemşid tarafından icat edildiği yönündedir (Alparslan, 1995, s. 245-247). Bununla birlikte bu eserlerde Pisagor'a dair bir bilgi yoktur.

Şarap müptelası sözünü bitirince Ârif-i Efyûnî öfkeyle söze girer. Şarap hakkında övgü sözleri serdetmenin gereksizliğini belirtir. Her birinin birbiriyle oynaş olduğunu, ancak zaman geçmeden çingene mücadelesine giriştiklerini söyler. Şarabın, Hz. Nuh döneminde bulunuşunu aktarır. Bekâyî'nin eserinde, üzüm salkımının üç hayvanın (tilki, aslan, domuz) kanıyla sulandığı ve şarap içenlerin bu hayvanların özelliklerini taşıdığı söylenmesine rağmen, farklı eserlerde yedi hayvanın (aslan, kaplan, ayı, köpek, horoz, tilki, saksağan) kanından bahsedilmektedir (Ünver, 1949, s. 17-18). Bu anlatının sadece doğu toplumlarında bilinmediği, Avrupa, İbrani ve Hint varyantlarının da bulunduğu; hayvan sayısında ve türünde değişiklikler olduğu da ortaya konulmuştur (Özdemir, 1993).

Şarap düşkünü, Ârif-i Efyûnî'den bunları işitince eline hançerini alarak söze girer ve meclistekilerin üzerine hücum eder. Hepsi çil yavrusu gibi bir yere dağılır. Yerlerinden kalkıp şarap müptelasını övmeye başlar, ancak çare olmadığını görüp hayret eder. Herkes arkasına bakmadan oradan uzaklaşır. Şarap müptelası, kaçanların arkasından söverken kendi kuvvetini över. Bu esnada alnında ahiret ve dünya saadeti görünen, elinde asâsı ile Allah'ın irfanından ilim kesp etmiş nurani bir ihtiyar çıkagelir. Bu ihtiyar, marifet memleketinde emir ve velilik ile keramette benzersiz olan Şeyh-i İlâhî'dir. Benli; eserde önemli rol oynayan, mükeyyifat nesnelerini kullanan karakterleri eserin sonunda çeşitli deliller getirerek doğru yola sevkeden Şeyh-i İlâhî'nin, Molla İlâhî olarak da bilinen Nakşibendi şeyhi Abdullâh-ı İlâhî (öl. 896/1491), hatta eserin müellifinin, dolayısıyla Bekâyî'nin onun silsilesinden gelen bir şeyhin müntesiplerinden olabileceğini belirtir (2019, s. 186). Ancak gerek Bekâyî hakkındaki bilgilerimizin eksikliğinden, gerekse metin içerisinde Şeyh-i İlâhî olarak anılan kişi hakkında bilgi veya karine verilmediğinden kimliği konusunda tespitte bulunmaya çalışmak aşırı yoruma sebebiyet verebilir. Şeyh-i İlâhî doğrudan bir şahıs olabileceği gibi, eser içerisindeki diğer tiplere benzer şekilde müellif tarafından karakterize edilmiş bir tip de olabilir.

Şarap müptelası, bu ihtiyarı görünce titremeye başlar ve elindeki hançeri yere düşürerek onun ayaklarına kapanır. Diğerleri de saklandıkları yerden çıkarak Şeyh'in ayaklarını öpüp ona selam verir. Şeyh-i İlâhî; ilk olarak Ârif-i Efyûnî ile Berşnâk'i, ardından diğerlerini eleştirerek müptelası oldukları mükeyyifatın haram olduğunu dinî kaynaklardan ve Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909), Tahâvî[3] (öl. 321/933) ve Hz. Ali (öl. 40/661) gibi kişilerin sözlerinden getirdiği delillerle açıklar. Her biri Şeyh-i İlâhî'nin sözlerini kabul ve mükeyyifata tövbe edip yerlerine gider. Eser, Bekâyî'nin on beyitlik münacatıyla sonlanır. Bekâyî, bu manzumede Allah'a yalvararak tövbeyi nasip etmesini, afyon ve diğer mükeyyifattan kurtulup hikmet esrarının keşfini, Allah aşkının şarabıyla mest olmayı ve bu şarabın mübtelalığını diler.

Benli, eserin emsalleri arasındaki özelliğini şu cümlelerle ifade eder: "*Bu eseri diğer mükeyyifatlardan farklı kılan bazı özellikler vardır. En önemlisi, münazaranın sonunda bir hakemin devreye girmesi ve hakem olarak Şeyh-i İlâhî adında mutasavvıf birinin tercih edilmiş olmasıdır.*" (2019, s. 186). "*Bu münazarayı benzerlerinden ayıran diğer bir nokta ise ötekilerinde bozayı içen karakter daima Tatar'dır. Ancak burada Tatar bal yiyen kişiyi temsil etmektedir. Boza ise başka birinin elinde yine kullanılan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir diğer özelliği de eserin sunduğu kültürel zenginliktir.*" (2019, s. 186). Benli'ye göre eserde Tahâvî, Cemşid, Pisagor, Cânibeg Han, Esâlûn-ı Hakîm gibi birbirinden farklı kişilerden bahsedilmesi de münazara türündeki diğer eserlerde karşılaşılmayan özelliklerden biridir. Metnin bir

[3] Kendisinden gelen rivayete göre 239/853 yılında doğmuştur. İmam Şâfiî'nin önde gelen talebelerinden Muzenî, Tahâvî'nin dayısıdır. İlk hadis ve fıkıh derslerini Muzenî'den alır. Başlangıçta Şafiî iken yirmi yaşlarından sonra Hanefî mezhebine geçer. Ebû Ca'fer Ahmed b. Ebû İmrân el-Bağdâdî'nin derslerine devamla Hanefî mezhebi hakkındaki bilgisini genişletir. Üç yüzü aşkın hadisçiden rivayette bulunduğu kaydedilmiştir. Hadis ve fıkıh konuları da dâhil onu aşkın eser kaleme almıştır. 321/933 yılında vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. (İltaş, 2010, s. 385-388).

diğer özelliği de münazara türünde kaleme alınan eserlerde mükeyyifat unsurları kişileştirilerek kendi aralarında münazaraya girişirken, bu eserde doğrudan doğruya maddeleri kullanan tipler münazara hâlindedir (2019, s. 186).

Söz Varlığına Dair Bazı Dikkatler

Söz varlığı cihetiyle atalarsözü, deyim, mesel ve benzeri ifade yapıları açısından zengin bir malzeme barındırdığı gözlemlenen eserin dikkat çekici özelliklerinden biri de, dilin ve buna bağlı olarak secilerin yerli yerinde kullanılmasıdır. Gerek söz konusu yapıdaki kelimeler gerekse secilerde Türkçe kelime ve eklerin dikkatli biçimde seçildiği fark edilir. Bunun yanında; karakterlerin birbirlerinin düşüncelerini alt etmek niyetiyle söz aldıklarında ortaya çıkan hakaretamiz ifadelerin, Bekâyî tarafından özenle seçildiği anlaşılır. Bu türden kullanımların özellikle kendi dilinden konuşturulan karakterlerin üslubunu yansıtmak ve aynı zamanda muhatabı eğlendirmek niyetiyle kaleme alındığı düşünülebilir. Seçilen kelimelerin ve yapılan benzetmelerin eserin yazıldığı dönemin hitap şeklini ve hakir görme ifadelerini yansıttığı da söylenebilir. Eser içerisinde yer verilen pek çok kalıp ifade ve deyim bu esprili ve hezliyat üslubu çerçevesinde secilerle şekillendirilir: *"Aġız açana söz atardı ve göz oynadana ḳaş çatardı"*, *"muvāfıḳāne baḳışlar ve münāfıḳāne göz ḳaḳışlar"* ve *"Bre ṭırıl! Hemān öñümden ırıl"* gibi ifadeler bu tercihe örnek olarak gösterilebilir. Bekâyî'nin münazarada dikkati çeken tasarruflarından biri de eser içerisinde Kırım'dan gelen ve bala müptela oluşuyla zikredilen Tatar'ı kendi dil özellikleri çerçevesinde konuşturmasıdır. Ayrıca müellifin, eserini ve karakterler arasındaki diyalogları kurgularken esprili ve müstehzi bir üslubu tercih ettiği ve bu üslubu yakalayabilmek için muhtemelen metin üzerinde çalıştığı dikkat çeker. Bunun en güzel ve yoğun örneklerinden biri eserin sonuna doğru verilir. Mükeyyifata düşkün diğer tipler, şarap müptelasından kaçarken her biri kendi mükeyyifatıyla ilgili maddelerin ardına veya içine saklanır. Bu müstehzi ifade biçimi, kelime seçimiyle ortaya çıkan secilerle esere üslup bakımından ve edebî olarak değer katar:

> *Be-hey mürüvvetlü gözel bég' déyegördiler, çāre ve dermān olmadı. Seylāb-ı ḥayret başlarından aşdı. Maḳām-ı intiẓār maḥall-i firār olup ḥaşyet ü ḥavfdan buñaldılar. Żarūrī ṣuffeden aşaġa dökildiler. Bengī bu ıżṭırābı gördi hemān kendirlige urdı. Bāl-ḫᵛār ise hemān izlendi dam ardına ḳovanlıġa gizlendi. Būze-ḫᵛor ḳaçaraḳ bir ḫırmene érdi, fi'l-ḥāl ṭarı bāġına girdi, bir ṭarıya ṣıġdı. Tiryākī ḫᵛod çoḳdan köstegi ḳırdı, ḥaşḫāş ḳabına girdi, yanında birḳaç yārāna daḫı yér vérdi. Berş-nāk hem ḳaçar üftān ü ḥayrān, āh bir-ayaḳ yārān, bir muṣliḥ Müselmān ardına baḳmayup géder. Ḫavfından donına tebevvül éder.*

Münazaranın söz varlığında atalarsözü, mesel ve deyim yapısındaki birçok ifade kalıbının teşbih ilgisiyle kullanıldığı da dikkat çekmektedir. Örneğin, eserde ustalıkla dillendirilen bu cümlelerden müşahhas bir parça şu şekildedir:

> *Esrār gişinüñ gözinde fer ḳomaz, yüzinde lemʿa ve eşer ḳomaz. Ṣūretüñüz, yosunı yüze gelmiş bürkeye ve rīşüñüz, fażalātdan bitmiş süpürgeye beñzer. Geçelüm cümleden be-hey cāhil. Kevden ol ki ḥayrāndur, maḥżā ḥayvāndur. Bulduġın yaḫşi yaman yér, tek ṣıġıra ṣaman vér. Gāh olur şalġamı alma ve ṣābūnı ḥalvā déyü yérsiz. Eşer-i beng geçdükden ṣoñra sözi geçmemiş nādāne ve elegi ṣatılmamış Çingāne gibi eve varmadan ḫasta, hemān cavalacosta olursız. V'allāh bilmem ḳanġı birin söyleyeyin. Dimāġuñuz muḫtel ve başuñuz kel. Ve rīşüñüz zırnīḫe, burnuñuz mīḫe beñzer. Sefāhat bardaġı, ḥamāḳat çardaġısız. Uyuḳlamadan düş görenlerden ve otururken yörüyenlerdensiz.*

Metindeki deyim, mesel, atalarsözü ve bu türden ifade kalıplarının özellikle klasik Türk edebiyatı geleneğinde kaleme alınmış manzum metinlerle büyük oranda benzeştiği görülmektedir. Bu gibi ifadelerin dikkati çekenlerine şu şekilde işaret edilebilir:

i. bir ayaġ ile/üzre dur- [67a, 67b][4]: Metinde iki yerde geçen deyimin anlam yönünden kullanılışları birbirinden farklıdır. Klasik Türk edebiyatı metinlerinde esas mihverde saygı ilgisiyle kullanılan ifadenin münazara metninde geçtiği ilk yerde, klasik şiir dilinde klişeleştiği bilinen hizmet etmek için tazim eden çiçek anlamı (Şentürk, 2017, s. 252) görülürken; ikincisinde ise allâme karşısında cevap vermeye hazırlanan öğrencinin hürmetkâr duruşu (Şentürk, 2017, s. 252) tasvir edilmektedir.

ii. arpaya ṣalmaz [67b]: İlk bakışta Türk kültüründe arpayla ilgili bir inanış çevresinde karşımıza çıkan "fal açma" anlamındaki *arpa ṣal-* deyimini (Ögel, 1991, s. 158) çağrıştırsa da metin içindeki kullanılışı bunun dışındadır. Metinde *"aldırmamak, kulak asmamak"* anlamına gelen (Tietze, 2002, s. 241) *ʿaynına alma-* fiiliyle *ʿaynına almaz* şeklinde secili olarak yer verilen deyimin bu ifadeyle benzer anlamda kullanıldığını söylemek mümkündür.

iii. kirpügine ṣalındur- [67b]: Gölpınarlı'nın *kirpügine aṣmamaḳ* ifadesiyle birlikte değerlendirerek *"kulağına girmemek, eslememek, önem vermemek"* (Gölpınarlı & Sungurbey, 1967, s. 195) anlamlarıyla karşıladığı ifade, metinde de anılan anlamlar çerçevesinde kullanılmaktadır.

iv. şaḳaloz [68a]: Prangı topundan daha ufak, tüfeğe benzeyen küçük bir top çeşididir (Erendil, 1988, s. 70). Macarların bu türden küçük el toplarına verdikleri ad *"szakállas"* idi (Ágoston, 1999, s. 628). Ágoston, Türk dilinde *şakloz*, *şakolos*, *sakalos*, *çakaloz*, *çakalos* ve *çakanoz* benzeri adlandırılan silahların "kanca tüfek" anlamındaki Macarca *"szakállas"* sözcüğünden geldiğini öne sürer (1999, s. 628). Münazara metninde izafet yapısıyla teşbih ilgisi çerçevesinde kullanılır.

v. tīġ-ı ḫaşḫāş [68a]: Türkçede yaygın şekilde bilinen anlamı dışında haşhaş *"zırh ve silah kuşanmış insan"* anlamına da gelir (Dehkhodâ, 1998, s. 9808). Bekâyî'nin terkibiyle benzer yapıda olan nîze-i haşhâş ise bir lale ismidir (Aktepe, 1953, s. 113). Münazara metninde geçen bu terkipte ise daha çok teşbih ilgisiyle kullanıldığı görülmektedir.

vi. dervāze [69b]: Kelime bu imla ile aslında Arapça olup "kapı" anlamındadır (Steingass, 1975, s. 519); ancak metinde geçtiği yerde bu anlama uygun değildir. *Lugatnâme*'de Dehhodâ'nın şahsî notları kaynaklığında aktarılan bilgiye göre *derveze*, "dilenme" anlamındaki Farsça *deryūze* kelimesinin Arapçalaşmış biçimidir (2016, s. 9389). Benzer biçimde Hançerî Bey de *dervâze kerden* fiil yapısını *deryûze kerden* ile bir arada, aynı anlam karşılığıyla "dilenmek" olarak karşılar (Handjéri, 1841, s. 488). Metinde *dervāze* biçiminde imla edilen kelimenin anılan anlam çerçevesinde kullanıldığı görülmektedir.

vii. yigitbaşı [69b]: Esnaf teşkilatında kethüda yardımcısı olarak bilinmektedir: *"Kethüdanın yardımcısı olarak görev yapan yiğitbaşı, esnafın özellikle örgütiçi meselelerinin hallinde, sorunların başta kethüda olmak üzere gerekli yerlere iletilmesinde önemli bir rol oynamaktaydı."* (Şahin, 2020, s. 381-382). Metinde *yigitbaşı geç-* şeklinde fiil yapısıyla, mecaz ilgisi çerçevesinde kullanılmaktadır.

viii. pīrāhen yaḳ- [70a]: Klasik edebiyat metinlerinde hırka ve gömlek yakmanın iki anlam ilgisiyle, mecliste mürşide ihtiram ve meyhanede küslüğü bitirmek manaları çevçevesinde kullanıldığı bilinmektedir (Güneş, 2020, s. 2047-2048). Metinde *"Meẕkūr ʿayyāş, fuseḳā-yı dehrde baş idi. Ser-māyesi meyḫāneye ṣu gibi aḳardı ve her meclisde néçe destār u pīrāhen yaḳardı"* şeklinde geçen ifadenin bu anlamlar çerçevesinde kullanıldığını söylemek güçtür. Burada daha çok, varını yoğunu feda etmek anlamının kastedildiği düşünülebilir.

ix. dervīş-i dervīşān olsun [71b]: Başka Türkçe metinlerde de örneğine rastlanan ifade *Dîvân-ı Yûnus*'ta *"iy bī-çāre danışman it dervīş-i dervīşān / dervīşlere irişen işine peşīmān olur"* beytinde geçmekte olup eserin neşrinde *"dervişlere derviş ol"* anlamıyla karşılanmıştır (Boz, 2021, s. 150). Gölpınarlı ise

[4] Buradaki varak numaraları, **H** nüshasına göredir.

Yûnus Emre'nin beytinde geçen ifadenin izahında şu bilgileri vermektedir: *"Dervîş-i dervîşân: Yüksek sesle okunan ve gül-bâng denen mürettep dualarda, bilhassa sonlarda söylenen bir sözdür."* (1983, s. 512).

x. efyūna ṣu ḳat- [71b]: Şiir dilinde, sırrı açığa çıkarmak anlamında *"şaraba afyon katmak"* ifadesinin kullanıldığı bilinmektedir (Onay, 2004, s. 82). Metinde tek yerde geçen bu ifadede benzer bir mecazî anlamın bulunduğu düşünülmekle birlikte; ifadenin metindeki biçiminde, bir şeyin yapısının bozulması anlamına gelen *ṣu ḳat-* deyimi de kullanıldığından dolayı, afyonun değerini kaybetmesi kastedilmiş olabilir.

xi. īmānum [71b]: Abdülaziz Bey'in *"dervişlerin birbirine hitabı"* anlamıyla karşıladığı kelime (1995, s. 409), metinde de hitap cümlesi içinde geçer.

xii. at mı ṣatduñ [72b]: Metin içerisinde tek örneğiyle karşılaşılan bu ifade ilk bakışta standart fiil yapısı olarak görülse de aslında on beşinci yüzyılda derlendiği bilinen *Kitâb-ı Atalar*'da *"at mı ṣatduñ gümişli yancuġum iseñ kesil"* (Oy, 1972, s. 188); Molla Lutfî'nin *Harnâme*'sinde ise *"yürü bize ne uyduñ at mı ṣatduñ"* (Gökyay, 1986, s. 166) şeklinde görülürken başka eserlerde de örneklerine rastlanmaktadır. Veled Çelebi İzbudak, bu ifadeyi *"Bana at mı sattın? Atın sırmalı çulu isen de çekil benden uzaklaş"* şeklinde açıklamıştır (1936, s. 48). Gerek metindeki gerekse diğer kullanılış biçimleri göz önünde bulundurulduğunda, günlük konuşma dilinde yer ettiği anlaşılan ifadenin, istihzalı bir üslupla büyük bir iş yapmamayı, yararı dokunmamayı belirtmek için kullanıldığı düşünülebilir.

xiii. görürken çeleri, baḳarken belerik̟alur [72b]: Hüsâm-ı Sahrâvî'nin *Har-nâme*'sinde geçen bir beyit, bu türden eserlerdeki söz varlığının müşterekliği bağlamında okunabilir: *"nasîhattan işittikçe çelerir / gözü dört yaña bakarken belerir"* (2020, s. 126).

xiv. tācın kec eyle- [73b]: Metinde *tācını kec ḳıl-* biçiminde de kullanılan ifade, esas yapısı itibarıyla Farsçadır. *kuleh kec nihâden* fiil yapısına verilen bazı anlam karşılıklarında *"küstahlık göstermek*, *cüret*, *çok başlılık kılmak*, *fodulluk etmek*, *kibir ve gurur göstermek"* (Güneş, 2020, s. 2047-2048) gibi açıklanan ifade, eserde de benzer anlam ilgileriyle kullanılmaktadır.

xv. göz otı [73b]: Kadim tıp metinlerinde ve çeşitli sözlüklerde göz otu, birden fazla bitki adıyla karşılanır. Bunlardan en yaygını ise anzeruttur (Şeyḫ İmām el-Bardaḫī, 2006, s. 142; Mütercim Âsım Efendi, 2009: 219). Münazara metninde ise *göz otı*, bu ilgiden bir hayli farklı biçimde esrarın adı olarak geçer.

xvi. cavalacosta [74b]: Argoda *cavalacos* ve *cavalacoz* biçiminde de kullanılan kelime *"değersiz, uyduruk"* (Aktunç, 1998, s. 67) anlamlarında olup metindeki kullanılışı da bu yöndedir.

xvii. kör bengī [74b]: *"Esrardan aşırı sarhoş olan için kullanılır."* (Aksoyak, 2004, s. 182). Metin içerisinde, verilen anlama uygun olarak birden fazla yerde örneği bulunmaktadır.

xviii. köstegi ḳır- [78b]: Tanyeri'ye göre *"bağlı bulunduğu yerden ayrılmak"* (1999, s. 181) manasında kullanılır. Mehmet Halit [Bayrı]'ya göre *"kaçmak, gitmek"* anlamında kullanılan *kirişi kırmak* deyimiyle aynı anlamdadır (1934, s. 128). Köstek kırmanın aslında yeni yürümeye başlayan çocukların daha çabuk yürümesi için yapılan uygulama olduğu bilinmektedir: *"Yeni yürümeğe başlamış çocukların ayaklarına bir simit çöreği geçirerek, çocuk emeklerken o çöreği ayağında kırmak çocuğun çabuk yürümesi için bir urasadır. Bunun ismine köstek kırma denir."* (Yalman, 1977, s. 491). İfadenin *üz-* ve *ḳır-* fiiliyle kaçmak anlamına *Dede Korkud* metniyle birlikte (Gökyay, 1973, s. 252), Deli Birader Gazâlî'nin *Dâfi'u'l-Gumûm ve Rafi'u'l-Humûm*'unda (Kuru, 2000, s. 114, 135) ve Hüsâm-ı Sahrâvî'nin *Har-nâme*'sinde tesadüf edilir (2020, s. 96). Başka metinlerde de bu ifadeyle karşılaşılmaktadır.

xix. dibi tüş- [93a]: Argoda *"pek beğenmek, çok hoşlanmak; sırnaşmak, yaltaklanmak"* (Aktunç, 1998, s. 89-90) anlamlarında kullanılan ifadenin, metinde bu anlam doğrultusunda kullanılmadığı görülmektedir.

Esas olarak mensur eser vasfı taşıyan münazara metni içerisinde, sayısı azımsanmayacak ölçüde manzum parçalar da bulunmaktadır. Bunlardan 39 tanesi altı, üç ve çoğu iki beyitten oluşan kıt'a; 3 tanesi dört, altı ve on beyitten oluşan mesnevi; 6 tanesi ise beyit nazım şekliyle yazılmıştır. Mensur kısımla konu ve bağlam yönünden birebir uyumlu ve iç içe bir yapıda bulunan manzumeler, kimi zaman eserin aslında anlatılan cümlelerin âdeta manzum şekilde ifadesiyken bazen de öne sürülen iddialara mesel ve deyimlerle delil getirme ilgisiyle kullanılır. Farsça bir örnek dışında tamamı Türkçe olan manzumeler, başka bir kaynaktan alıntılanmamış olup Bekâyî'ye aittir. Manzumelerin başlıklandırılması nüshalara göre farklı olduğu gibi özellikle **H** nüshasında nazım şekli ayrıntısına pek de işaret edilmeden "Naẓm" ve "Şiʿr" gibi daha genel yapıda ifadeler yer almaktadır. **M** nüshasında ise genellikle "Ḳıṭʿa" kimi zaman da "Meşnevī" gibi başlıklar atılmıştır.

Metnin Nüshaları

Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu, Nr. 6304/4 (H)

Tespit edilebildiği kadarıyla bu nüshadan bahseden ilk isim Günay Kut'tur. Metin, daha çok eser sefinesi görünümü taşıyan bir mecmua içerisine, 65a-82b sayfaları arasına kaydedilmiştir. Nüshanın ilk vikaye sayfasına çıkarılan fihristte eser ismi "Risāle-i Münāẓara-i Erbāb-ı Keyfiyyāt" adıyla kaydedilmiş, hemen altına "Tām 155" notu düşülmüştür. Aynı sayfanın b yüzüne ise nüshanın ikinci bir fihristi çıkarılmış ve dördüncü sırada "Beḳāyī-yi Sinobī, Münāẓara-i Erbāb-ı Keyfiyyāt" ibaresi kaydedilmiştir. Metin, nohudî renkte kâğıda, hemen her sayfada 19 satır üzerine harekesiz talik hatla yazılmıştır. Başlıklar ve kelime aralarındaki durak noktaları sürh mürekkepledir. 66b sayfasının sağ üst kenarında 1219/1804-1805 yılının belirtildiği bir mühür bulunur. Eserin başlığında zikredilen "sellemehullāh" ifadesinden hareketle, nüshanın müellifin yaşadığı dönemde istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle elimizdeki diğer nüshaya göre daha muteberdir. Metin, diğer nüshada kayıtlı metne göre Arapça-Farsça kelimelere daha sık yer verilerek, seciler göz önünde bulundurularak kaleme alınmıştır. İmla yönünden çok büyük yanlışlıklar olmamakla birlikte "ḥayret", "ḥayrān" gibi bünyelerinde "ḥā" harfi bulunan kelimelerin aslî imlalarının dışına çıkılarak "ḫı" harfiyle yazıldığı görülür.

İBB Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet Yazmaları, K. 564/11 (M)

Tespit edilebildiği kadarıyla bu nüshadan bahseden ilk isim Gönül Alpay-Tekin'dir. Metin, cönk biçiminde mecmua vasfını taşıyan yazmanın 89a-94b sayfaları arasında kayıtlıdır. Varak numaraları, cöngün bir bölümünden sonra ters yazılması nedeniyle geriye doğru gider. Nohudî renkte kâğıda, hemen her sayfada değişmekle birlikte 27 veya 29 satır üzerine, kimi zaman harekeli ancak genelinde harekesiz nesih hatla yazılmıştır. Sayfalar sürh mürekkeple cetvellenmiştir. Başlıklar ve eser içerisindeki durak noktaları da aynı şekilde sürhtür. Metin baştan, sondan ve ortalardan eksiktir. Eserin konu bütünlüğü içerisindeki doğru sayfa sıralaması -arada kayıp varaklar olmakla birlikte- 94a-94b, 90b-90a, 92b-92a, 93b-93a, 91b-91a, 89b-89a şeklindedir. Bu nüshada kayıtlı metin, diğer nüshaya göre daha fazla müdahaleye uğramış gibidir. **H** nüshasındaki bazı ifadeler bu nüshada çıkarılmış, kimi Arapça ve Farsça kelimeler ise Türkçeleştirilmiştir. Örneğin **H** nüshasında "ṭarfetü'l-ʿaynda" şeklinde geçen ifade bu nüshada "göz açup yumınca", **H**'de "cezmen taḥrīre" şeklinde geçen ifade "yazmaġa", **H**'de "ḳadem-i mübārekine" şeklinde kayıtlı ifade "ayaġına" şeklinde kaydedilmiştir.

Metnin Çeviriyazıya Aktarımında Gözetilen Esaslar

- Metnin çeviriyazıya aktarımında büyük oranda Reşit Rahmeti Arat tarafından hazırlanan *Türk İlmî Transkripsiyon Kılavuzu*'ndaki transkripsiyon sistemine uyulmuş (1987, s. 32-68), vâv-ı ma'dûlenin imlası hakkında ise Fatma Tulga Ocak'ın tespite dayalı teklifleri göz önünde bulundurulmuştur (1997, s. 167-172). Örn. *ḫ^{v}oş*, *ḫ^{v}od*, *mey-ḫ^{v}ār* vb.
- Nicelik yönünden eserin metninin tam yazması **H** nüshası olmakla birlikte birçok varağı eksik olan **M** nüshasında bulunan farklara işaret edilmiş, zaman zaman da bu farklardan anlamca uygun olanlar metinde esas tercih edilmiştir.
- Her iki nüsha arasında tek kelimeye veya eke dair fark varsa, bunlar ilgili kelime veya ekin hemen sonuna atanan dipnot numaralarıyla aparatta gösterilmiştir. Örn. metinde: *ʿuḳdelerin*, aparatta: *ʿuḳdeyi*. Birbiri ardına gelen birden fazla kelimede fark olması durumunda, farkın bittiği yere dipnot numarası verilmiş ve aparatta ilk olarak farkın başladığı kelime yazılarak ardından gelen sözcüklere üç nokta ile işaret edilmiş, "]" işaretinden sonra diğer nüshadaki farka yer verilmiştir: Örn. metinde: *cezmen taḥrīre*, aparatta: *cezmen…*] *yazmaġa*. Bu durum, bir nüshadaki *cezmen taḥrīre* ifadesinin diğer nüshada *yazmaġa* şeklinde olduğunu gösterir. İki nüshadan birinde yer alan farkın ana metne alınmadığı durumlarda ilgili yere dipnot numarası atanmış, aparatta, dipnot numarasının olduğu kelimenin baş harfi kısaltılarak gösterilmiş ve ilgili nüshada bu kelimeden önce gelen ancak metne alınmayan fark kaydedilmiştir. Örn. metinde: *reng-peẕīr ve*, aparatta *olurdı v.* Bu durum, bir nüshadaki *reng-peẕīr ve* ifadesinin diğer nüshada *reng-peẕīr olurdı ve* şeklinde olduğunu gösterir. Benzer uygulamaya bazı durumlarda ilgili dipnot numarasının atandığı yerden sonrasını göstermek amacıyla başvurulmuştur. İlgili kelimenin baş harfi aparatta başa yazılmış, ardından gelen ve metne alınmayan kelime veya kelimeler bunun ardından gösterilmiştir. Örn. metinde: *…ebdāl*, aparatta: *e. ve ẕemm-i beng*. Bu durum, bir nüshadaki *ebdāl* kelimesinden sonra diğer nüshada *ve ẕemm-i beng* ifadesinin kayıtlı olduğunu gösterir.
- Semih Tezcan'ın teklifi uyarınca (1994, s. 12-13) palatal ünlülü sözcüklerin son sesindeki tonlulaşma temayülü dikkate alınarak ardından vokalle başlayan bir kelime gelmesi durumunda *kāf* harfiyle biten Türkçe kelime ve eklerin sonundaki /k/ sesi, /g/ şeklinde okunmuştur. Örn. *yétürmeg içün*, *esrig olup* vb.
- Eski Türkiye Türkçesi metinlerinde çoğu zaman herhangi bir özel işaretle belirtilmemekte birlikte bazen harfin üstünde veya altında üç noktalı keşide ile gösterilen, Osmanlı Türkçesi metinlerinde yakın yüzyıla değin varlığını sürdüren (Gökçe, 2002, s. 169-170) ve hatta günümüz ağızlarında hâlen kullanılan, kelime başındaki ön damaksı /g/ sesinin yazımında bu konudaki görüşlere uyulmuştur (Develi, 2000, s. 32-33). Örn. *gendü*, *gişi* vb.
- Eserde geçen ayet ve hadis benzeri iktibaslar ile Farsça bir beytin çevirisi dipnotta verilmiştir.
- Sözlüklerde bulunamadığı için kesin bilgiye dayalı biçimde anlamlandırılamayan veya okunuşundan emin olunamayan kelimelerin sonuna parantez içinde soru işareti konulmuştur. Bu türden bazı kelimelerin eski harfli şekilleri aparatta gösterilmiştir.

Çeviriyazılı Metin

[H 65a] [M -]

Li-Mevlānā Beḳāyī *sellemehullāhu*

Risāle-i Münāẓara-i Erbāb-ı Keyfiyyāt ve Aṣḥāb-ı Meʿācin ve Vāḳıf Kerden-i Mükeyyifāt

Ḥālāt: Bāʿiṯ-i taḥrīr-i ḳalem ve mūcib-i tasṭīr-i raḳam oldur ki meger bir gün şehr-i Sinob'da ḫāṣṣa-i cāy-gāh-ı merġūbda bir-néçe cüvān-ı nīk-şān ve ʿārif-i nükte-dān ile ṣaḥrā-yı muṣāḥabetde dilīrlik ve feżā-yı muʿāşeretde meydān-gīrlig édüp her yüzden perde-i maʿnāyı güşāde ve her sözden maṭlab-ı aʿlāyı āmāde ḳılduḳdan ṣoñra sibāḳ-ı suḫen-i meserret-encām ve siyāḳ-ı netīce-i kelām, erbāb-ı keyfiyyetüñ ẕevḳ-i ḥāli ve aṣḥāb-ı germiyyetüñ semtlerinden kemāli ne vech iledür aña müteʿallıḳ oldılar. İttifāḳ yārān-ı ṣafā ve ḫullān-ı vefādan ki meclisde ḥāżırlar, bu faḳīre nāẓırlar idi; her biri germiyyet-i ʿaḳl-ı pāk ve keyfiyyet-i idrāklerince berş ü efyūn u esrār u maʿcūn u şarāb-ı gül-reng ü būze-i pür-jeng ve bāl-ı bī-māl ḥaḳḳında güft-ü-gū eylediler. Ve 'Bu eṣnāfuñ evṣāfın ʿalā-kemāli-hī ne vech iledür' déyü cā-be-cā söylediler. Kimi eyitdi: 'Efyūn, ġıdā-yı laṭīf ve ākilinüñ muṣāḥabeti ġāyetde naẓīfdür.' Baʿżılar dédiler kim 'Bāde-i nāb, sīne-i **[H 65b]** mecrūḥuñ merhemi, efyūn dédükleri nenüñ emidür.' Ve bir-néçeler bī-kibr ü kīn, 'Esrār da ḫᵛoş miskīndür' dédiler. Ol miyānda bir lāʾubālī medḥ étdi bālı. Ve biri de būzeyi maḳbūl ve ġāyet maʿḳūl ṭutdı. Ve bi'l-cümle her biri kelāmını bir maʿnāya ṣarf ve bir semte ḥarf étdi. **Şiʿr:**

Kimisi dédi bādedür bāde
Bendeyi şāh éden bu dünyāda
Dédi kimi de āh efyūnuñ
Yoḳdur hīç naẓīri maġbūnuñ
Biri de dédi berş raʿnādur
Ṣan dem-i rūḥ-baḫş-ı ʿĪsādur
Birisi de eyitdi kim esrār
Keşf éder ādeme néçe esrār
Biri de dédi bālı bed ṣanmañ
İçmez isem ben anı red ṣanmañ
Biri dédi būze ki ṭatlu ola
Ṣanmañ içenler anı yatlu ola

Neṯr: Bu maḳūle her biri cevāb ve bir semti ṣavāb gördiler. ʿĀḳıbet eyitdiler: 'Éy-ā keyfiyyāt-ı meẕkūruñ ṣāḥibleri ve neşʾeāt-ı mezbūruñ ṭālibleri! İstiʿdādlarınca her biri muʿāraża ve ẕātları ḥasebince münāḳaża étseler kār-zār-ı maʿrekede ġālib ü maġlūb kim olmaḳ mutaṣavverdür ve maġlūb u mekrūb kim olmaḳ müyesserdür?' **Şiʿr:**

Başlu başına cümlesi bunlar
Geçinür her biri birer sulṭān
Cemʿ olıcaḳ birisi ġālib olur **[H 66a]**
Şübhe yoḳ cümle olımaz yeksān

Neṯr: Çün ḥaḳīr, bu **[M 94a]** yārānuñ bu ʿuḳdelerin[5] güşāde étmesine tereddüd ve bu suʾāl ü cevāb fayṣal bulmasına taraṣṣudların[6] añladum, eyitdüm: 'Mesmūʿumdur ki zemān-ı aḳdemde[7] bir vaḳt-i ḫurremde cāy-gāh-ı merġūbda[8] ve teferrüc-gāh-ı maṭlūbda fırḳa-i tiryākiyān u[9] bengiyān u berş-

[5] ʿuḳdeyi **M**
[6] taraṣṣudlara ben **M**
[7] aḳdemüñ **M**
[8] merġūb **H**
[9] **- M**

nākiyān-ı zemān[10] ve cümle-i mestān-ı şarāb u[11] bāl u būze-nāk cemʿ olup her biri gendü[12] mertebesin ṣūret-i ḳabūle gétürmek ve esb-i daʿvāyı meydān-ı işbāta yétürmeg içün ġavġā-yı tiryākiyān āsmāna ve ṣadā-yı ser-ḫᵛoşān keyvāna çıḳar.[13] **Naẓm:**[14]

Bengī daʿvā-yı meskenet étdi
Ṭutdı tiryākī rāh-ı semt-i celāl
Mest-i mey ḫᵛod cihāna şāham dér
Berş-nāküñ elinde küllī kemāl
Būze ḫaylī ḫurūş u cūş étdi
Ṭatlulıḳ daʿvīsini eyler bāl

Neṯr:[15] ʿĀḳıbet[16] mest-i ciger-tāze, bā-bülend-āvāze, ṭāʾife-i mezbūruñ[17] ve cemʿ-i meẕkūruñ her birine cüvān u pīrine delāyil-i zerrīn ve meṣāʾil-i rengīn ile dürlü dürlü cevāblar[18] ve gūne gūne ʿitāblar[19] édüp germiyyet-i bī-hūdesiyle ḫurrem ve fikr-i fersūdesiyle bī-ġám olurken, nā-gāh bir gūşeden[20] bā-murẕe'l-minen (?) mülk-i velāyetüñ pādişāhı yaʿnī[21] Şeyḫ-i İlāhī **[H 66b]** bā-nūr-ı bāhir ol meclise ḥāżır u nāẓır[22] olup cümlesinüñ şübehātını[23] defʿ ve suʾāl ü cevābın[24] refʿ édüp āyāt-ı[25] beyyināt-ı Rabbānī ve eḥādīṯ-i Resūl-i ṣamedānī birle cemīʿini[26] terdīd ve ʿaẕāb-ı āḫiretle tehdīd étmişdür.' Çün ḥużżār-ı meclis, faḳīrden bu kelimātı gūş ve yér yér ḫurūş étdiler. Ol miyānda bir cüvān-ı zībā-ḫilḳat ve[27] ḫande-rūy u[28] nīk-behcet ki emri cāna ve ḥükmi cihāna geçerdi. **Naẓm:**

Ḥüsn ü ḫulḳıyle ol gül-i ḥamrā
Gül-i būstān-ı cān idi maḥżā
Nāmı Muṣlı cemāli nūrānī
Ḫūblıḳ mülkinüñ Süleymānı
Āferīnler cemāli bāġına
Her melek yüz sürer ayaġına
Gül-i ruḫsārı ḳalbi şād étdi
ʿAndelīb-i revānı[29] söyletdi

10 berş-nākiyān-ı …] berş-nāk **M**
11 **- M**
12 gendi **M**
13 çıḳup **M**
14 **Ḳıṭʿa** M
15 **- M**
16 **- M**
17 mesfūruñ **M**
18 cevāb **H**
19 ʿitāb **H**
20 gūşede **M**
21 **- H**
22 u …] **- H**
23 şübhesini **M**
24 cevābların **H**
25 āyāt u **M**
26 birle …] bir cemīʿisin **M**
27 bir **M**
28 **- H**
29 revān **H**

Neşr:[30] Der-ḥāl[31] faḳīre teveccüh édüp eyitdi: 'Münāẓara-i ḫayl-i[32] mezbūrān bā-ḥüsn-i tertīl beyne'l-icmāl ve't-tafṣīl ẓuhūra gelse ḥaẓẓ éderdük.' Çün fermān-ı vācibü'l-iẕʿān olıcaḳ dāʿī daḫı[33] 'N'ola inşāʾ-Allāhu Teʿālā *fe-nẓur māẕā terā*'[34] déyüp cezmen taḥrīre[35] ʿazm ü cezm[36] étdüm. **Şiʿr:**[37]

Çün Süleymān'dan emr ola ẓāhir
Lāzım oldur ki mūr éde ṭāʿat
Béglerüñ kārı[38] ber buyurmaḳdur **[H 67a]**
Bendeye ḳullıḳ eylemek ʿādet

Āġāz Kerden-i Dāsitān[39]

Suḫen-ārā-yı **[M 94b]** aḫbār-ı kuhen ve perde-güşā-yı esrār-ı suḫen bu vech ile ḥikāyet ve bu nevʿ ile rivāyet eylerler kim[40] meger bir sāl Ḫudā-yı Celle Celāl rū-yı ʿālemden perde-i şitāyı ḳaldurup ve[41] zemīnden bürūdet-i hevāyı aldurup yaʿnī refʿ-i ḳahr-ı Celāl ve ʿarż-ı luṭf-ı Cemāl édüp bahār ile bisāṭ-ı ġarrā bā-ḫaṣlet-i[42] ḥikmet-i bī-ġayb ḫaberlerin ve ol rūzgār-ı ḫūb, nesīm-i şimāl-i merġūbla[43] ṣafḥa-i dünyā bā-zīnet-i ġarrā raḥmet-i lā-rayb eşerlerin söyleyüp yéryüzi merġūb güller ile ṭonanmış, maḥbūb u maṭlūb[44] olmışdı.[45] **Naẓm:**[46]

Ḫandeden yummaz idi aġzını[47] gül
Şūḫlıḳlar ḳılurdı her bülbül
Ṭaġlara düşdi lāle dāġıyıla[48]
Durdı[49] sūsen de bir ayaġıyıla[50]
Eyledi her benefşe tācın[51] kec
Aḳça aḳça çiçekler oldı sec[52]
Yāsemen bulduġına ṣarmaşdı
Bād-ı ṣubḥ-ıla bāġ ḳarmaşdı
Görüben[53] şevḳini bu encümenüñ
Ögi yayılmış idi her çemenüñ
Ḫayme-i zer-nigār olup devrān
Her gedā oldı başına sulṭān

30 **- M**
31 **- M**
32 **- M**
33 de **M**
34 "…bak/düşün sen ne görüyorsun…" (Kur'ân-ı Kerîm, "Sâffât", 37:102).
35 cezmen …] yazmaġa **M**
36 ü …] **- M**
37 **Ḳıṭʿa** M
38 işi **M**
39 **Āġāz …] Neşr** H
40 ki **M**
41 **- H**
42 bā-ḫilʿat-i ḫaḍrā **M**
43 rūzgār …] ḫᵛoş rūzgār ile **M**
44 u …] **- M**
45 olmış idi **M**
46 **Meşnevī** M
47 aġzın **H**
48 dāġı ile **H**
49 Ṭurdı **M**
50 ayaġı ile **H**
51 tācını **M**
52 çeç **M**
53 göricek **M**

Neşr:[54] Bu ṣafādan her ādem bī-ġám ve her dem pür-dem olup **[H 67b]** yér yér ẕevḳ alup[55] vérmege ve ʿışḳ, ṭamarları germege başladı. Ẓarīfān ise münāsib ḥarīfān ile dil-güşā yérlerde ve ṭarab-efzā seyrlerde; kimi maḥbūbla ṣalınur kimi ıraḳdan görüp[56] alınur, kimi bir[57] serv-ḳāmetle teferrüce iḳāmet édüp berkenār-ı āb-ı revān ḫırāmān olup geh[58] rūya geh[59] mūya[60] baḳmaḳda ve kimi bī-yār u dil-dār nāle vü zār édüp āh-ı sūz-nāk ile cigerler yaḳmaḳda ve[61] kimi bir lāle-ʿiẕārla ṭaġda[62] ve[63] kimi bir gül-ruḫsārla bāġda. **Naẓm:**[64]

Kiminüñ yārı var ṣafāda gezer
Kiminüñ yārı yoḳ olur giryān

Bu cihān böyledür ezelden tā
Kimi giryān olur kimi ḫandān

Bu eşnāda meger bir ʿĀrif-i şehr ve ẓarīf-i dehr varıdı ki maʿrifetde her şehrde şehīr ve cümle-i fünūnda lā-naẓīr idi. Gāhī defʿ-i ḫavāṭır[65] ve ṣafā-yı ḫāṭır içün bir miḳdār efyūn-ı vācibü'l-iʿtibār ekl éderdi. Belki efyūnuñ ceybinden[66] ḥoḳḳası ve ṣandūḳasından oḳḳası ḫālī olmazdı. Farażā keyfiyyetüñ cevcevinde kāyināt-ı cevi[67] ʿaynına almazdı ve arpaya ṣalmazdı. Ve ol ḥālde[68] bir ayaġ[69] üzre ʿallāmeye cevāba ḳādir ve daḫı[70] germiyyetinüñ gögünde **[M 90b]** mümkinātı[71] kirpügine ṣalındurmayup[72] ṭarfetü'l-ʿaynda[73] her kelāmından[74] bir kitāb ẓāhir olurdı. **Naẓm:**[75] **[H 68a]**

Ṣaḳaloz-ı[76] ġıdāsın atsa ẓarīf
Feṭḥ éderdi ḫiṣār-ı maʿrifeti

Tīġ-ı ḫaşḫāşı[77] ile açar idi
Germ olıcaḳ[78] diyār-ı mekremeti[79]

---

54 **El-Ḳıṣṣa** M
55 ẕevḳ …] el **M**
56 baḳar **M**
57 **- H**
58 kimi **H**
59 kimi **H**
60 ṣuya **M**
61 ve kimi bī-yār …] **- M**
62 daġda **M**
63 **- M**
64 **Ḳıṭʿa** M
65 ḫāṭır **M**
66 cebinden **H**
67 cev **M**
68 almazdı …] arpa miḳdārı gözükmeyüp **M**
69 ayaḳ **M**
70 **- H**
71 kāyinātı **H**
72 almazdı **H**
73 Ṭarfetü'l-ʿaynda] Göz açup yumınca **M**
74 kelāmında **M**
75 **Ḳıṭʿa** M
76 Şaḳalos-ı **M**
77 ḫaşḫāş **H**
78 olıncaḳ **H**
79 maʿrifeti **M**

Neşr:[80] ʿĀrif-i meẕkūr bir[81] gün hevānuñ[82] ḫᵛoşlıġın temām[83] ve zemānuñ dil-güşāligin mā-lā-kelām[84] görüp ġıdā-yı şāhīsin müheyyā ve ārzū-yı seyr-i ṣaḥrā étdi ve eyitdi: 'Varayın[85] kenār-ı[86] gülşende bir-ḫᵛoş nişīmende[87] gendü[88] ʿālemümde neşāṭ ve kār u[89] demümde[90] inbisāṭ édeyin' déyüp nezāketle ṣaḥrāya ve ẓarāfetle feżāya çıḳdı. Zīr ü bālā her ṭarafı temāşā éderken gözi bir bāġa rāst geldi ki gülistān-ı bāġ-ı[91] İrem gibi gülleri āmāde ve dil-i erbāb-ı kerem gibi[92] bābı güşāde, envāʿ-ı şükūfeyle[93] her ṭarafı müzehher ve eṣnāf-ı ezhārla her[94] gūşesi münevver. Hezār bülbül-i destān-serā ol bāġ-ı behişt-āsānuñ eşcārında āvāda[95] ve néçe murġān-ı ḫᵛoş-elḥān anda güne güne ṣadāda. Her cāyında mā-yı bāridi cārī ve çemeni semen-i ʿaybdan ʿārī.[96] **Naẓm:**[97]

Bir gülistān idi[98] ki ger Ādem
Görse añmazdı hīç cennetini
Āferīnler dér idi[99] ger Rıḍvān
Güllerinüñ[100] göreydi keşretini

ʿĀrif çün ol maḳām-ı dārü's-selāmı temāşā étdi, ẕevḳinden gendüden[101] gétdi. Eṭrāf u[102] eknāfın temām[103] seyr étdükden ṣoñra gördi **[H 68b]** meydānında[104] aʿnī bāġuñ çaḳ miyānında[105] şeş girih ve[106] çār-deh zih münḳasem ve muṭarraḥ[107] bir serīr-i aʿlā ve bir ṣuffe-i muʿallā bünyād ve der ü dīvārı bi-temāmihā[108] ābād étmişler. Girüp çaḳ müntehāsında ve ṣadr-ı aʿlāsında cülūs étdi. Ve[109] fi'l-ḥāl iki dāne[110] ġıdā-mānend cevz-i bevvā biri biri ardınca atdı. Güyā ki cānına cān ḳatdı. **Naẓm:**[111]

Dédi çünkim ġıdāları çaldum
Benden evlā cihānda yoḳ mihter[112]
İki ṭopıla şimdi feṭḥ éderem
Ger muḳābil olayıdı kişver

---

80 - **M**
81 ol **H**
82 avānuñ **M**
83 - **M**
84 - **M**
85 ve …] varuban **H**
86 - **M**
87 nişīmend **H**
88 gendi **M**
89 - **M**
90 demde **M**
91 - **M**
92 gülleri …] - **H**
93 şükūfe ile **M**
94 ezhārla …] nūr ile cemīʿ **M**
95 devvār-ı her-bār idi **H**
96 ṣadāda …] ṣadādan kemākān pür-velvele ve her gūşe der-zelzele idi **H**
97 **Ḳıṭʿa** M
98 gülistān …] gülistāndı **M**
99 dér …] déyeydi **M**
100 güllerinde **M**
101 gendiden **M**
102 - **M**
103 - **H**
104 - **M**
105 çaḳ …] meydānında **M**
106 - **M**
107 münḳasem …] - **M**
108 dīvārı …] dīvārdan **M**
109 - **H**
110 - **M**
111 **Ḳıṭʿa** M
112 mihter yoḳ **H** : yoḳ mihter **H** (Mukaddem-muahhar işareti vardır.)

Āmeden-i Berş-nāk der-Ṣuffe-i Bāġ-ı Pür-rāġ[113]

Meger ol yérde bir ẓarīf Berş-nāk varıdı. Keşret-i ekl-i[114] berşden beñzi muʿaşfer ve reng-i zaʿferāndan rūyı[115] muzaʿfer idi.[116] Cevlān-ı berşde Hindūstān'a dek[117] ḥükmi geçerdi. Ve germinde bir ādem bulsa[118] iki biçerdi. Ḳaḳaġanlıḳda[119] bir dāne ve ṣaḳsaġanlıḳda yegāne idi. Aġız açana söz atardı ve[120] göz oynadana ḳaş çatardı.[121] Farażā Ebū Cehl'e sögseler reng-peẕīr ve[122] yāy adın[123] añsalar tīr[124] olurdı. **Şiʿr:**[125]

Érişüp berşi[126] pür-ḳıvām olsa
Gül-i neşrīn gibi gülerdi yüzi
Geçicek līk[127] keyfiyet ḥāli **[M 90a]**
Yaşlu gözlü[128] olurdı burnı gözi

Neşr: Ẓarīf-i **[H 69a]** meẕkūr daḫı[129] hevānuñ leṭāfetini[130] ve feżānuñ melāḥatini[131] görüp 'Bugün[132] berşi bir aʿlā maḳāmda ve bir[133] zībā merāmda ekl étmek[134] gerekdür' déyüp gezerken *el-cinsu*[u] *ile'l-cinsi yemīl*[u][135] mübteġāsınca ve *innallāhe melā'iketu yesūḳūne'l-ehlu ile'l-ehl*$_i$[136] müddeʿāsınca[137] mevṣūf-ı sābıḳ olan maḳām-ı fāyıḳda[138] ʿĀrif-i Efyūnī'ye mülāḳāt olup birbirini[139] āşinā vü rūşenā bulup[140] cülūs étdiler. **Naẓm:**[141]

Her gişi cinsine elbette żarūrī meyl éder
Böyledür ʿālem duraldan[142] kāyinātuñ cünbişi
Cāhili cāhil bulur dānāyı dānā dūnı dūn
Cinsine elbette meyl eyler żarūrī her gişi

---

113 **- M**
114 **- M**
115 ṣūreti **M**
116 **- H**
117 **- M**
118 germinde …] bulsa ādemi **M**
119 Ḳaḳayanlıḳda **M**
120 **- M**
121 çatar idi **H**
122 olurdı v. **M**
123 adını **M**
124 tīz **M**
125 **Ḳıṭʿa** M
126 berş **H**
127 géñ **M**
128 gözler **M**
129 mezbūr da **H**
130 leṭāfetin **H**
131 melāḥatin **H**
132 **- M**
133 **- M**
134 eylemek **M**
135 "Her cins kendi cinsine meyleder."
136 "Muhakkak ki Allah'ın, ehlini ehline sevkeden melekleri vardır."
137 *el-cinsu ile'l-* …] *innallāhe melā'iketu …ehlu ile'l-ehl*$_i$ muḳteżāsınca *vel-cinsu ile'l-cinsi yemīl*^{un} müstedʿāsınca **M** ‖ *innallāhe …*] *innallāhe melekāni yesūḳāni'l-ehlu ile'l-ehl*$_i$ **H**
138 fāyıḳdan **M**
139 birbirine **H**
140 olup **H**
141 **Ḳıṭʿa** M
142 ṭuraldan **M**

Āmeden-i Ebdāl der-Īn Maḳām-ı Mūceb-i Maḳāl[143]

İttifāḳ ol eṣnāda lāʾubālī bir Rūméli[144] Ebdāli vilāyete yéñi gelmiş idi. Ḳaṭʿ-ı kūh u deşt ve bāġ u rāġı[145] geşt édüp gezerken[146] ol ravża-i ʿulyāyı[147] ve ḥadīḳa-i aʿlāyı görüp derḥāl meyl étdi. Ve bir[148] ebdāl-i ḫᵛoş-ḥāl idi kim elinde ser-deste[149] ve[150] ṭarīḳatde kemer-beste geçinür idi.[151] Ve her yérde 'Allāh dōst bir[152] pōst' déyüp cerr éderdi. Baġdād u Necef müsāfirlerinden ve[153] Ḫorāsān u Kerbelā mücāvirlerinden idi. ʿAlāyıḳdan berī ve ʿavāyıḳdan geri, bī-rīş ü **[H 69b]** ḳaş, çār-ḍarb tırāş gezerken meẕkūr būstān-ı dil-peẕīri ve mekān-ı lā-naẓīri görüp 'Böyle cā-yı münāsib ve raʿnā muṣāḥib ele girmez' déyüp başı ḳabaḳ yalın ayaḳ ardında bir ṭaşaḳ[154] esrār-ı ḥayret-āṣār ile gelüp[155] yārāna ʿışḳ édüp oturdı. **Şiʿr:**[156]

Rūméli Ebdāli kim esrārını ifṭār éder
Göz yumup ṣūretde açar maʿnī yüzine gözin
Cerr éder her dünbegīden dōst eyvallāh déyüp[157]
Aḳçasın alup çalar raġmına ṣoñra boynuzın

Āmeden-i Būze-ḫᵛor[158]

Meger bir Bekrī-yi Būze ol eṭrāfı dervāze éderken elinde bir destī būze-i ṣarp ve bir miḳdār kebāb-ı gūşt-ı cerb néçe[159] zemān Kefe (?) ser-dāhtında[160] (?) yatmış ve mā-melekin būzeye ṣatmış kimse idi. Būze olmaduġı meclisde[161] oturmazdı.[162] Ve būze olduġı yérden şeb ü rūz, māh u sāl[163] ṭurmaz idi. Pīrān-ı ser-dāht[164] (?) miyānında yigitbaşı geçerdi. Béş tostaġanı bir-oġurdan içerdi. 'Bir ḫᵛoşça yér olsa, būzecuġum içsem, böyle hevāda ḫᵛoş geçsem' dérken ravża-i mecmaʿa rāst gelüp[165] ṣuffe-i meşrūḥuñ[166] bu daḫı[167] bir gūşesin iḥtiyār ve ẕevḳle ḳarār eyledi.[168] **Şiʿr:**[169] **[H 70a]**

Ṭatlu ṭatlu içerdi būzesini
Acılıġı gelürdi ṭatlu aña
Ṣunsañ ol demde sükkerī şerbet
Déye şerbet saña vü būze bāña

---

143 **Der-İn-Maḳām-ı …**] - M
144 Rūm **H**
145 ve bāġ …] - **H**
146 édüp …] édereg **M**
147 ʿulyā **M**
148 bu b. **M**
149 zer-deste **M**
150 - M
151 geçinür …] geçinürdi **M**
152 bir dōst ve b. **M**
153 - M
154 ardında …] - **H**
155 - **H**
156 **Ḳıṭʿa** M
157 déyü **H**
158 **Būze-ḫᵛār be-Cemʿ-i Meẕkūr** M
159 - **H**
160 سرداهتنده **H**] سرداهنده **M**
161 yérde **M**
162 oturmazidi **M**
163 olduġı …] olmaduġı yérde ṭurmazıdı **M**
164 سرداهت **H**] سرداح **M**
165 gelür **H**
166 meşrūḥanuñ **M**
167 da **H**
168 étdi **M**
169 **Ḳıṭʿa** M

Āmeden-i Tātār-ı Bāl-ḫᵛār[170] [M -]

Meger Ḳırım diyārından ve deşt-i Ḳıpçaḳ Tātārından ḳalmış bir Tātār-ı bāl-ḫᵛār varıdı. Her géce bir ḫānede yataḳ ve her gün bir kimseyi ḳonaḳ ḳılurdı. İttifāḳ ol gün bir ḳoy başı[171] (?) bāl güçürek çölmek birle démekdür. Meʾāl pes müreffehü'l-ḥāl olup eyitdi: 'Aş bu bāl ki āb-ı ḥayvāndur, munı né şārda aşamaḳ vebāldür. Bez şārlı gişi, bez şārlınuñ başı, bez şārda turmaḳ beze yaman, türeye[172] (?) çıḳmaḳ esen emān bolur' déyüp şehrden yıḳdı, ṣaḥrāya çıḳdı. Gezerken meclis-i yārān-ı ṣafāyı anda görüp varup bir gūşede oturup didi. **Şiʿr:**

Oş bu yuçaḳılar[173] (?) ile yār olup
Bālnı ḳolumġa aluban sebderay (?)[174]

Her ne bolursa maña bolsun bugün
Esrig olup bir dem özümden baray

Āmeden-i Şarāb-ḫᵛār el-Mecmaʿ-ı Ġam-ḫᵛār

Bir Mey-ḫᵛār-ı evbāş u ḳallāş ve rūzgār-dīde vü ʿayyāş varıdı. Ol gün bir ḳabaḳ şarāb-ı bī-āb yaʿnī bāde-i nābla ṣaḥrāya çıḳup **[H 70b]** 'Bugün baña bir ʿişret-gāh-ı naẕīf ve birḳaç münāsib-ḥāl muṣāḥib ḥarīf' déyüp her sūya cüst-ü-cūya başladı. Meẕkūr ʿayyāş, fuseḳā-yı dehrde baş idi. Ser-māyesi mey-ḫāneye ṣu gibi aḳardı ve her meclisde néçe destār u pīrāhen yaḳardı. **Şiʿr:**

Aḳça başın ḳaşımaz mey-ḫᵛār olan
Varını cümle şarāba beẕl éder

Mālik olsa günde biñ dīnāra ger
Hep şarāb ile kebāba beẕl éder

Neṣr: İttifāḳ ıraḳdan cemʿiyyet-i meẕkūrı görüp 'Ḥāżır yārān, raʿnā mekān' déyüp yaḳın geldi, baḳdı. Bu muḫtelifetü'l-ecnās, muʾtelifü'l-iclās olup oturmışlar. Her birisi keyfiyyetin meydāna gétürmişler. Egerçi ʿayyāşa bunlardan nefret muḳarrer ve muṣāḥabet muʿasser idi emmā ṣafiyyeten duḫūl étmiş bulındı. Ḳabaġını yanına alup baş aşaġa ṣalup oturdı. **Ḳıṭʿa:**

Yéler oñmaz bir alay nekbetīler cemʿ oldı
Bunları yéne meger ʿārif-i āgāh oñara

Geldi meydāna temāşā dileyenler ḳanı
Pehlevānān-ı cihān eydelüm Allāh oñara

El-ḳıṣṣa

Çün bu envāʿ-ı muḫtelifetü'ṭ-ṭabāyiʿ bir yére geldiler; ṣūreten muvāfıḳāne baḳışlar ve münāfıḳāne göz ḳaḳışlar peydā **[H 71a]** oldı. Her birisi hevāsıyle muḳayyed, bāb-ı muṣāḥabet münsedd oldı. Bir zemāndan ṣoñra ʿĀrif-i Efyūnī ki ol meclisüñ ẕū-fünūnı idi; baş ḳaldurdı, eyitdi: 'Éy yār-ı ṣādıḳ! Egerçi birbirimüze ġayr-i muvāfıḳlaruz emmā her gişi muḳteżāsınca ʿāleminde ve hevāsınca deminde olsun' déyüp yér yér keyflerin nūş u cūş u ḫurūşa başladılar. ʿĀrif-i Efyūnī ise evvelden naṣībin almış ve ġıdāsın muḳaddemce çalmış idi. ʿAle'l-fevr érişüp cemīʿ-i ʿużvına girişüp dürlü dürlü nümāyişe ve her güne güşāyişe başladı. **Beyt:**

Efyūn eger māye-i idrāk ne-būdī
Hergiz dil-i men māyil-i tiryāk ne-būdī[175]

déyüp ellerin birbirine urup ve şevḳle ḳıġırup eyitdi. **Beyt:**

---

170 **Bāl-ḫᵛār der-Īn-cā** M
171 **H** قوي باشى
172 **H** تورە يە
173 **H** يوچقيلر
174 **H** سبدراى
175 "Şayet afyon kavrayışın kaynağı olmasaydı, gönlüm asla tiryake meyletmezdi."

ʻḲurtulup derd ü belādan bu dil-i maḥzūnum
Geldi yétişdi yéne zehr olası efyūnum

Hey hey cān efyūn, derdüme dermān efyūn! Dünyāda bedīlüñ ve ʿālemde ʿadīlüñ olmaz. Envāʿ-ı keyfiyyātdan yégsin yég, el-ḥāṣılu bégsin bég. **Beyt:**

Dil-i pür-derdüme dermāndur efyūn
Vücūdum mülkine sulṭāndur efyūn
Néce ḥaẕẕ édeyin bir laḥẓa ansız
Ten-i bī-cāna ḥāżır cāndur efyūn' **[H 71b]**

Meger Ebdāl-i Ḥayrānī anda ġarīb ve ʿĀrif-i Efyūnī'ye ḳarīb idi. Dizinüñ üstine gelüp ve tācını kec ḳılup eyitdi: 'Dervīş-i dervīşān olsun, īmānum, iñende ker étme ve efyūnuña şu ḳatma. Tiryākīnüñ ḥāline ve efyūnuñ kemāline vāḳıfuz. Evvelā efyūnuñ müʾellifi mechūl ve ākili nā-maʿḳūldür. Siz hemān ākilin bilürsiz, keyfiyyetin şorsalar ʿāciz ḳalursız.' **Beyt:**

Yédigüñ zehr-i helāhil seni bu ḥāle ḳomış
Ki yüzüñi gören ādem ölüsin fikr eyler

Muʿārażа-i Tiryākī ve Şerḥ Kerden-i Ḫāṣıyyet-i Efyūn

Hemān-dem ʿurūḳ-ı cünūnī ʿĀrif-i Efyūnī'den ḥareket-i temām édüp eyitdi: 'Bre dünbegī bengī aşaḳ, fulānumuñ dengi aşaḳ. Sen bir cāhilsin. Ḫāl-i ʿālemden ġāfilsin. Ol fulānuñ denīden (?) bir ḳaşuḳ yut ve gūş-ı geyik (?) mānend dilüñi ṭut. Evvelā efyūn dédükleri bir ġıdā-yı pāk ve aṣl-ı iştihārı tiryākdür. İbtidā efyūnı terbiye ve sāyir-i eczāyile taʿbiye éden Soḳrāṭ-ı hem-nişīn-i Boḳrāṭ'dur. Hem-ser-i Filiḳos yaʿnī İskenderos içün terkīb ü tertīb étmişdür. Eger ḫāṣṣasın suʾāl éderseñ evvel derecede ḥārr u yābisdür. Mūcib-i haẕm-ı eṭʿime ve keẕm-i enʿimedür. Emmā dördincide bārid ü yābisdür. Mizācı **[H 72a]** berd ve ṭabīʿati serd olanlara şafā-yı şāfī ve devā-yı vāfī ve şifā-yı şāfīdür. Ġaleyān-ı dem-i fāside māniʿ ve ıṣlāḥ-ı emʿāya nāfiʿdür. **Beyt:**

Yédiler gördiler āṯārını her ʿārif-i pāk
Nefʿ-i maḥż olduġı-çün dédiler aña tiryāk

Farażā her kes, der-seḥer, miḳdār-ı ʿades ekl éderse cümle-i emrāż-ı sāriyeden maṣūn olmaḳ muḥaḳḳaḳdur. Ḫuṣūṣen şuʿarā-yı belāġat-iktisāb ve ʿuẕemā-yı[176] feṣāḥat-**[M 92b]**nisāb gāh-u-bī-gāh ġıdā-yı her-gāh édüp[177] eşʿār-ı ṣanāyiʿ-āṯār ve güftār-ı bedāyiʿ-girdār[178] éderler. *Kullu*[179] *murrin devāʾun*[180] buña taʿrīf-i ṣādıḳ, *el-ḥaḳḳu*[181] *murrun*[182] tavṣīf-i muvāfıḳdur.[183] **Naẕm:**[184]

Bāʿiṯ-i nefʿ-i ḥayāt olduġı-çün efyūnuñ
Cemʿ olup ʿārifi dehrüñ dédiler adını cān
Ehl-i irfān aña kim cān déyeler[185] hīç kimse
Anı fehm eyleyemez yéne meger ʿārif-i cān

[176] **H** nüshasında *ze* ile imla edilmiştir.
[177] gāh …] meẕkūrı ġıdā édinüp **M**
[178] güẕār iẓhār **M**
[179] ve ẓāhir olurlar k. **M**
[180] "Her acı devadır."
[181] ve'l-ḥaḳḳu **M**
[182] "Doğru söz acıdır."
[183] muvāfıḳ durur **M**
[184] **Ḳıṭʿa** M
[185] dédiler **M**

Muʿārażа-i[186] Ebdāl bā-ʿĀrif-i Efyūnī ve Meẕemmet-i[187] Efyūn

Çün Ebdāl bu aḳvāli éşitdi[188] eyitdi: 'Allah-Allāh, lāf ü[189] güẕāfuña eyvallāh. İki saṭr-ıla efyūnuñ nefʿin[190] temāma ve medḥin[191] iḫtitāma érişdürdüñ. Eger mażarratı dénilse[192] ve meẕemmeti beyān olınsa[193] néçe defter dolar.[194] Gel-e, sen[195] mīzān-ı ʿaḳla ur-a, başdan[196] tiryākīlik nāmını gör-e. Nāmda[197] meẕmūm, **[H 72b]** endāmda maḥmūm, cānuñuz cebüñüzde[198] ve[199] ziyānuñuz zebānuñuzda. Ve sizler bir ṭāʾifesiz ki zehr-i helāhili bāl gibi yérsiz ve semm-i ḳātile cān vérürsiz.[200] Gāh olur alḳış[201] édene sögersiz ve gāh olur[202] selām véreni dögersiz. **Ḳıṭʿa:**[203]

ʿĀrifüñ biri selām vérmiş meger tiryākiye
Démiş ol da var bizi ḳo at mı ṣatduñ dé baña

Derd-mend ʿārif görüp tiryākinüñ ḥālin démiş
Vāy ne mühmel nesne-y-imişsin[204] selām olsun saña

Neẕr:[205] Ve[206] bu cümleden ġayri efyūn cigerleri[207] deler ve miʿdeyi yaḳar, ḳanı ḳurudur.[208] Yaʿnī naḳd-i ḥayātı çürüdür.[209] Ākilinüñ burnın omaldur, gözin ṭomaldur. Otururken geçer, gözin bir ʿāleme daḫı açar; görürken çeleri, baḳarken belerikalur. Ve seḥer bīdārlıġı[210] kim bāʿiẕ-i ṣafā vü[211] sürūrdur. Tiryākīnüñ ekẕeri bu devletden dūrdur. **Beyt:**[212]

Ṭañla yatmaḳ ʿādetidür ḳutsuzuñ
Hem nişānıdur başı devletsüzüñ

Dīger:

Dōstlar inṣāf édüñ tiryākinüñ[213] bu ḳuşluġın
Yatduġı yérden ḳıyām étmez meger tā[214] ḳuşluġın

---

186 **Münāẓara-i** M
187 **Ẕemm-i** M
188 gördi **M**
189 **- M**
190 naḳṣ **M**
191 medḥini **H**
192 söylense **M**
193 eylense **M**
194 ṭolar ve illā kim barmaḳ ṭolar **M**
195 **- H**
196 **- M**
197 nāmı da **M**
198 yanuñuzda **M**
199 **- M**
200 ve sizler …] ve daḫı semm-i helāhile cān dérsiz **M**
201 ki a. **H**
202 ve …] belki **M**
203 **Beyt** H
204 nesne imişsin **M**
205 **- M**
206 **- H**
207 cigeri **M**
208 ḳurıdur **M**
209 çüridür **M**
210 bīdārligi **M**
211 ṣafā …] **- H**
212 Bu beyit **M** nüshasında yoktur.
213 inṣāf …] tiryākinüñ inṣāf édüñ **M**
214 kim **H**

Ḫuṣūṣen ḳabl-i eklü'l-efyūn bir ṭarafa maʿcūn olursız. Rū-be-rū burnuñuzda[215] ṣu, ḳapaḳ pür-çapaḳ,[216] zebān bī-dudaḳ,[217] göz bī-öz, yüz bī-söz,[218] **[H 73a]** ḳulaḳ ṣalınmış, beñzi çalınmış, ne dilde ḳuvvet-i güftār ve ne bélde ḳudret-i girdār. Böyle dirlikden āh, neʿūẕübillāh. **Ḳıṭʿa:**[219]

Şerḥ olınsa ḳabāḥat-i efyūn
Ne ḥisāba ne ḫ[v]od kitāba ṣıġar
Ne ḥisāb u kitāba ẕemmi anuñ
Ne yazılur ne faṣl-ı bāba ṣıġar[220]

Muʿāraża-i ʿĀrif-i[221] **Efyūnī bā-Ebdāl**[222]

Çün ʿĀrif-i Efyūnī Ebdāl'den bu kelimātı[223] gūş étdi, ıżṭırābından hūşı gétdi. Burıldı ḳaḳıdı, gürledi şaḳıdı, cöngin eline alup dizinüñ üstine gelüp[224] eyitdi: 'Bre ṭırıl! Hemān öñümden[225] ırıl. Ve ger ne ḫaşḫāş şükūfesi ṣuyı[226] ve anuñ reng-i rūyı ḥaḳḳı-y-çün başuñı kendir gibi tenden[227] cüdā ve vücūduñı toz gibi nā-peydā éderem. Sen daḫı efyūnī[228] pençesin ve tiryākī ṭabancasın[229] bilmezsin. Be-hey bengī-yi baṭman[230], ben senüñ yüzüñe atman! Yédigüñ esrār-ı sefāhet-āṣārdur. **[M 92a]** Bilinmedük nesi vardur. Hemān boḳlıḳ ḳurtına[231] ve āb-ḫāne mūşına beñzersin. Bilmezin n'eyledüñ, bulduġuñı söyledüñ. **Ḳıṭʿa:**

Yoḫsa yétişdi mi babanuñ otı
Bulducaġuñ herzeyi nūş eyledüñ
Érdi ḫayālāt-ı ṭaşaḳ ḳalbüñe[232]
Anuñ içün böyle ḫurūş eyledü

Münāẓara-i Ebdāl bā-Ārif-i Efyūnī ve Medḥ-i Esrār

Ebdāl-i Ḥayrānī[233] çün kelām-ı ʿĀrif'den nümūne **[H 73b]** ve bu vechle ṭaʿn-güne sözleri[234] éşitdi, ḥayrān u ser-gerdān[235] dizinüñ üstine gelüp ve[236] tācın kec ḳılup eyitdi:[237] 'Eksüklüg olmasun kerem kānı, dinlerseñüz ben Ḥayrānī, esrāruñ esrārın ve anuñ keyfiyyet-i ḥayret-āṣārın naḳīr ü ḳıṭmīr bir bir[238] taḳrīr édeyin;[239] sulṭān-ı[240] kerem, diñle ne déyeyin.[241] Evvelā esrāruñ mü'ellifi ve rūzgārda[242] muṣannifi

215 rū …] rūy u mūyuñuzdan **H**
216 ḳapaḳ …] çanaḳ çanaḳ **M**
217 bī-ṭuṭaḳ **M**
218 yüz …] - **M**
219 **Beyt** M
220 Bu beyit **M** nüshasında yoktur.
221 **Muʿāraża-i ….] Münāẓara-i** M
222 **E. Ve Ẕemm-i Beng** M
223 sözleri **M**
224 cöngin …] - **H**
225 benüm ö. **M**
226 - **H**
227 dibinden **M**
228 arslan **H**
229 ṭapancasın **M**
230 بطمن **H**, **M**
231 - **H**
232 göñlüñe **M**
233 - **M**
234 söz **M**
235 ḥayrān …] ḥayrān-vār vālih-i gerdān **M**
236 - **M**
237 - **H**
238 bir …] - **H**
239 édüp **H**
240 bir bir s. **H**
241 dérem **H**
242 rūzgāra **H**

Esālūn-ı Ḥakīm ki ṣāḥib-ḥikmet-i ʿaẕīmdür. Gendü[243] oġlında sūʾi'l-haẓm ʿilleti ve ʿaḳd-ı miʿde zaḥmeti ẓāhir olup[244] defʿi esrārla ḳābil ve reddi anuñla ḥāṣıl olmışdur.[245] Ḥakīm-i mezbūrdan mervīdür ki esrār, evvelki dereceden çārüme varınca ḥārr u[246] yābisdür. Mizācında ḥarāret ve ṭabʿında[247] germiyyet olanlara temām[248] taḳviyyet ve ġāyetle[249] ḳuvvet vérür. **Ḳıṭʿa:**

Şerḥ[250] éden kimse nefʿin[251] esrāruñ
Dédiler[252] nūş-dārū-yı ekber
Her ne deñlü maʿīde pür olsa
Anı esrār defʿ u[253] haẓm eyler

Ekşeriyyā esrār-ḫᵛorlaruñ cümlesi[254] miskīn ve bī-kibr ü kīn olurlar. Bengīler ġavġā sevmezler ve işlerinde évmezler. Esrār, muḳavvī-yi cān ve müferriḥ-i cināndur. Pīrler ki[255] göz göre yérler ve[256] nāmına göz otı dérler. El-ḥāṣılᵘ keyfiyyet-i derūnda germiyyeti ẓāhirdür. Yaʿnī ki[257] güne güne ḫayālāt ve dürlü dürlü ḥālāt peydā eyler.[258] Farażā **[H 74a]** maʿden-i neşāṭ-ı temām[259] ve menbaʿ-ı inbisāṭ-ı[260] ma-lā-kelāmdur. Ḳalenderān bunsız dem[261] ve pīş-ḳademān ansız[262] bir ḳadem[263] gétmezler. Ebdālān-ı Rūm ki nān u niʿmet yérler,[264] esrāra sufre-i ṭarīḳat dérler. **Ḳıṭʿa:**[265]

Yéyeli ben ġıdā-yı esrārı
Ḥükm éder taḫt-ı dilde sulṭānam
Şāh éderken gedāyı teʾşīri
Rāygān olduġına ḥayrānam

Münāẓara-i Berş-nāk bā-Ebdāl be-Zebān-ı ʿĀrif-i Efyūnī ve Meẕemmet-i Esrār[266]

Çün ol merd-i Ḥayrānī kelimāt-ı bengiyānı bu maḳāma érişdürdi, ẓarīf-i Berş-nāk ki sābıḳda ẕikr olınmış idi. Ol[267] ʿĀrif-i Efyūnī ile min-ciheti'l-eb ḳarābetleri varıdı[268] ve ʿalā-tarīḳi'n-neseb münāsebetleri belki bir ana[269] ata oġulları ve bir ayġır dölleri idi. Siyyemā Ebdāl'üñ efyūnı ẕemminden **[M 93b]** söyledügi söz[270] aña ṭoḳınurdı.[271] Levḥa-i cebīninde āyet-i ġażab oḳınur idi.[272] ʿĀḳıbet eyitdi:

---

243 gendi **M**
244 olur **H**
245 ve …] - **H**
246 - **M**
247 ṭabīʿatında **H**
248 - **M**
249 ġāyet **M**
250 Şerḥin **H**
251 kimse …] kimsene **H**
252 dédiler] dédi kim **M**
253 defʿ …] defʿi **M**
254 esrār-ḫᵛorlaruñ …] esrār-ḫᵛorlar **M**
255 - **H**
256 - **M**
257 ẓāhirdür …] ẓāhir olıcaḳ **M**
258 éder **M**
259 tām **H**
260 iḫtiyāṭ-ı **H**
261 olmazlar **H**
262 - **M**
263 laḥẓa **H**
264 ki y. **H**
265 **Beyt** H
266 **ve …**] - M
267 - **M**
268 - **H**
269 - **M**
270 söyledügi …] - **H**
271 ṭoḳınur **M**
272 oḳınur …] oḳunurdı **M**

‘Éy kehle-i kehel ve bengī-yi mühmel! Esrār ḥaḳḳında medḥ ki[273] dédüñ ḫaylī herze yédüñ. Ḫaşīş ʿalā-vezni keşīş yaʿnī fiʿlde[274] birbirine muṭābıḳ ve ġāyetle muvāfıḳdur. Hemānā[275] ki keşīş perestārını ḍalālete girişdirür ḥaşīş de giriftārını sefāhate érişdirür.[276] Be-hey ṭurfe[277] mantar, cāhil-i ebter! Başdan esrār sebze-i bāġ-ı[278] ḥamāḳat ve[279] ḳāṭıʿ-ı başar-ı başīretdür. ʿAḳl şāḫına **[H 74b]** ol[280] būstānda şemer[281] ve ʿāḳile ol rāhda memer yoḳdur. **Şiʿr:**[282]

ʿAḳlı ḳoyup aḥmaḳ olayın déseñ
Rūz u[283] şeb esrār yéyüp bengī ol

Bengīligi ḳanda bulayın déseñ
Bir aşaġuñ ṭaşaġınuñ[284] dengi ol

Neşr:[285] ʿĀlemde bu meşhūrdur ki bengīye zānaḳī[286] (?) déyü sögerler[287] ve bu kör bengīye dérler: ‘Esrār gişinüñ gözinde[288] fer ḳomaz, yüzinde lemʿa ve[289] eşer ḳomaz. Ṣūretüñüz, yosunı yüze[290] gelmiş bürkeye ve[291] rīşüñüz[292], fażalātdan bitmiş[293] süpürgeye beñzer. Geçelüm cümleden be-hey[294] cāhil. Kevden ol ki ḥayrāndur, maḥżā[295] ḥayvāndur. Bulduġın yaḫşi yaman yér, tek ṣıġıra[296] ṣaman vér. Gāh olur şalġamı alma ve ṣābūnı ḥalvā déyü yérsiz. Eşer-i beng geçdükden ṣoñra sözi geçmemiş nādāne ve elegi ṣatılmamış Çingāne gibi eve varmadan[297] ḫasta, hemān cavalacosta olursız. V'allāh bilmem ḳanġı[298] birin söyleyeyin.[299] Dimāġuñuz muḫtel ve[300] başuñuz kel. Ve[301] rīşüñüz[302] zırnīḫe, burnuñuz mīḫe beñzer. Sefāhat bardaġı, ḥamāḳat çardaġısız. Uyuḳlamadan[303] düş görenlerden ve[304] otururken yörüyenlerdensiz.’ **Ḳıṭʿa:**

Dédüm bir bengīye kim bengī bengī
Yéyüp ṣoñra mı yestehler ne dérsiz[305]

---

273 medḥ …] kim medḥ **M**
274 fiʿlüñde **M**
275 hemān **M**
276 yétişdirür **M**
277 ẓurna **H**
278 - **H**
279 - **M**
280 - **H**
281 ber **M**
282 **Ḳıṭʿa** M
283 - **M**
284 var ṭaşaġı **M**
285 - **M**
286 زانقی **M**] ظانقی **H**
287 söylerler **H**
288 gişinüñ …] gözde **M**
289 yüzinde …] fer nedür gözden **M**
290 yüzine **M**
291 - **M**
292 dişüñüz **M**
293 fażalātdan …] fażalāta batmış **M**
294 be **M**
295 hemān **M**
296 hemān ṣ. **M**
297 varmadın **M**
298 ḳanḳı **M**
299 söyleyem **M**
300 - **M**
301 - **M**
302 dişüñüz **M**
303 uyuḳlamadın **M**
304 - **M**
305 dengī **M**

Dédi[306] bunda ne şübhe kim muḳarrer
Édüp evvelce yesteh ṣoñra yérsiz[307] **[H 75a]**

Münāẓara-i Tātār bā-Būze-ḫᵛār ve Meẕemmet-i[308] Būze

Çün Efyūnī ve Bengī mābeynlerinde olan cengi bu maḳāma érişdürdiler, henüz daḫı[309] ḫuṣūmetleri bāḳī birbirine mülāḳī iken Būze-ḫᵛār[310] daḫı[311] nāgehānī elindeki[312] tostaġanı Tātār'uñ üstine dökdi. Hemān-dem[313] Tātār diz çökdi ve eyitdi: 'Baḳ baḳ bre yaman[314] ḳaltaḳ! Sen ki böyle yaman bolġaysın, esen emān bolmaġaysın.[315] Fi'l-ḥaḳīḳa içdügüñ murdār dökdügüñce[316] bar.[317] Emmā meni[318] mülevveṣ ve çektem[319] mürevveṣ[320] étdüñ. Bozġa içüp yaşamaḳ ṭoñuz[321] balasın[322] **[M 93a]** aşamaḳdur. Bozġa[323] ki ṭatlu olur gişi içse[324] yatlu[325] bolur.[326] Ol ki sen içersin, oyat[327] ataña, anaña[328] nelet. Bozġa içüp ḳanzil[329] olan ekṣer erāzil olandur. Bozġanuñ kekremesi burnuña ot girmesidür.[330] Bozġa[331] gişinüñ ṣūretin küle ve gözlerin pula döndürür. Anı içgen[332] girmesün yaşına, ṭarısı[333] tüşmen[334] başına, ögün[335] (?) söyler ṭuşına.[336] **Şiʿr:**[337]

Atalardan işbu[338] söz bulmış Ḳırım'da iştihār
Dāyimā yādımdadur hergiz unıtman[339] men[340] anı
Bozġa içgen biñ yaşarsa içmegey men bozġayı[341] **[H 75b]**
Çapçaġınuñ dibi tüşsün[342] hem bozulsun ḳızġanı[343]

---

306 dédüm **H**
307 ṣoñra …] ṣoñradan yér **M**
308 **Ẕemm-i** M
309 **- M**
310 -ḫᵛor **H**
311 da **M**
312 nāgehānī …] nāgehān elinde olan **H**
313 Hemān **M**
314 **- M**
315 bolġaysın **M**
316 tökdügüñce **H**
317 var **M**
318 beni **M**
319 çeknümi (?) **H**. **M** nüshasının derkenarında "çekte" kelimesinin altına "ferāce" yazılarak manası açıklanmıştır.
320 mundār **M**
321 toñuz **M**
322 بلک **H**
323 Būze **M**
324 içer **M**
325 **- H**
326 olur **M**
327 kerehet **H**. **M** nüshasında "oyat" kelimesinin altına "ʿayb" yazılarak manası açıklanmıştır.
328 **- M**
329 ḳanzal **M**
330 ot …] od girmesi **M**
331 Būze **M**
332 içen **M**
333 ṭarusı **M**
334 düşmen **M**
335 اوکن **H**
336 ögün …] **- M**
337 **Ḳıṭʿa** M
338 oşbu **M**
339 unıtmaz **M**
340 ben **H**
341 içmegey …] içmegeyin men anı **H**
342 düşsün **M**
343 Bu şiir **M** nüshasında üç beyittir. **H** nüshasında olmayıp **M** nüshasında bulunan üçüncü beyit şu şekildedir:
Bozġa içgen biñ yaşasın içgerem ben bozġanı
Çapçaġı altundan olsun hem gümişden ḳızġanı

Münāẓara-i Būze-ḫᵛār bā-Tātār ve der-Ẕemm-i[344] **Bāl ve Medḥ-i Būze-i bī-Meʾāl**[345]

Hemān ki būzeci birāẓer[346] bu sözi éşitdi, pür-āẓer oldı ve[347] eyitdi: ‘Bre aḥmaḳ Tātār! Böregin buçuġa ṣatar! Şimdi seni ḫarāb étdüm. Hemān türeye[348] (?) tanıtdum. Ol bāl ki içüp[349] ḳıvanursın; ne herzedür, kimse bilmez mi ṣanursın? Bāl ḫᵛod[350] bir maẕīḳ ve[351] müşevveş, ḳabāḥati ḳatı[352] fāḥişdür.[353] Gişinüñ ḳarnında bāl olması hemān herze[354] ṭolmasıdur.[355] Nefsinde bir nefīs[356] nesneyi keşīf ü[357] ḫabīş édersin.[358] Bilmezin ne yérsin.[359] Başdan būzenüñ insāna[360] nefʿi ve ḫaylī maraża defʿi vardur. Hermes-i Aṣġar ki[361] ḥaḳīm-i Ḫarzemşāh-ı Ekberdür.[362] Būzenüñ müʾellifi ol ʿārif-i āgāhdur.[363] Meẕkūr şāhuñ[364] ṭabʿında kemāl-i[365] ḥarāret ġālib ve[366] müberrid-i āsiyāya ṭālib olmaġın[367] ḥakīm-i meẕkūr bunı teʾlīf-i mevfūr ve menāfiʿ-i bī-şümārdan mesṭūr édüp eyitdi kim ol pādişāh-ı dād-ḫᵛāh ki āteş gibi idi. Zāyil olup[368] ḥikmet oldur[369] ki ṭarı fī-nefsi'l-emr[370] ḥārr u[371] yābisdür. Anuñ ḥarāretin[372] bunuñla[373] tebrīd ve yübūsetin terdīd éderler. Ḳaçan ḥadd-i **[H 76a]** iʿtidāle ve puḫteligi kemāle gele[374] bārid ü raṭb olur. İçenlerden teşneligi zāyil ve ṣuya ġayr-ı māyil éder.[375] İfrāṭ-ı[376] ḥarāret kim[377] insānı mühlikdür ve tefrīṭ-i[378] yübūset daḫı[379] keẕālik bir nesne kim[380] bu iki nesneyi mānīʿ olan[381] anda maẕarrat ġayr-i vāḳiʿ ola. İşde būzenüñ kemāli böyle. Sen daḫı[382] ḥāl-i bāluñ söyle. **Şiʿr:**[383]

344 **der-Ẕemm-i**] **Ẕemm-i** M
345 **- M**
346 būzeci …] bozġanı birāder **M**
347 **- H**
348 تورە یہ **H**, **M**. **M** nüshasında bu kelimenin altına “yefʿallemek” şeklinde manası yazılmıştır.
349 içer **M**
350 **- H**
351 **- M**
352 **- H**
353 fāḥiş **M**
354 herzeyle **M**
355 ṭolması **M**
356 laṭīf **H**
357 keşīf …] **- M**
358 édersiz **M**
359 yérsiz **M**
360 **- M**
361 **- H**
362 Ḫarzemşāh-ı …] Ḫᵛārzemşāhdur **M**
363 Būzenüñ …] **- M**
364 Meẕkūr …] Şāh-ı āgāhuñ **H**
365 **- M**
366 **- H**
367 olduġı ecilden **M**
368 mevfūr …] étdi tā ki cigerinüñ āteşi ve maʿīdesinüñ ʿaṭaşı gétdi **M**
369 budur **M**
370 fī …] nefsinde **M**
371 **- M**
372 ḥarāretini **M**
373 ābla **M**
374 **- H**
375 ḳılur **M**
376 ifrāṭ u **M**
377 ki **M**
378 ifrāṭ-ı **M**
379 **- M**
380 ki **M**
381 iki …] ikiyi dāfiʿ ola **M**
382 de **M**
383 **Ḳıṭʿa** M

Bileydi būzenüñ ẕevḳin bir[384] ādem
Anı her rūz u[385] şeb ṭurmaz[386] içeydi
Muḥaṣṣal bilselerdi nefʿin anuñ **[M 91b]**
Cihān ḫalḳı ḳamu ṣudan giçeydi

Münāẓara-i Tātār-ı Bāl-ḫᵛār[387] ve Medḥ-i Bāl

Ol dem ki Tātār bu sözi[388] éşitdi, ʿālemi başına ḳış étdi, eyitdi: 'Āferīn ḳonaġum menüm,[389] būze çataġum (?).[390] Sen germiyyet-i bālı ve keyfiyyet-i ḥāli bilmezsin. Bāl sulṭānlar aşı ve ḫānlar ḳoldaşıdur. Burun bālı yasaġan bir ḥakīm-i yaḫşi, Ṭayġūr-ı Bedaḫşīdür.[391] Ḳırım yurtına geldükde Cānibég[392] Ḫān aña bürūdet-i vilāyetden[393] ve serdiyyet-i memleketden şekvā[394] ve mūcib-i ḥikmet-i devā[395] istedükde ḥakīm ol ṭarīḳla kim[396] bālı içlerinde peydā ve tertībini cümle[397] hüveydā ḳıldı. Ḥikmet oldur ki bāl derece-i çārüme varınca ḥārr u raṭbdur. Dāfiʿ-i bürūdet-i beden ve[398] vāṣıl-ı süḫūnet-i tendür. Bāl içen gişinüñ gözinüñ[399] nūrı ve[400] göñlinüñ sürūrı ziyād bulur. Anuñ ki[401] ismi bāldur,[402] meẕemmeti vebāldür.[403] Eger anda bolġan neşāṭı, ve germiyyeti **[H 76b]** içre olan inbisāṭını[404] yuçaḳınuñ[405] (?) bégleri tanısa, içmesine ḳul bolurdı ḫān-ısa.'[406] **Ḳıṭʿa:**

Olup ẓāhir ayaġumda ḫazīne
Gezerken öz işümde māl başmaḳ
Menüm[407] ḳatumda olur[408] hīç nesne
Velī[409] yaḫşidür andan bāl yaşmaḳ

Mest Şoden-i Bāde-perest ve Münāẓara-i U bā-Dīger ez-U Medḥ-i Şarāb Ḳıṣṣa Bord-i Ḥikāye[410]

Ḳıṣṣa-perdāz-ı ḥikāyet[411] bu vechle[412] rivāyet eyler ki Tātār ile Būze-ḫᵛāruñ ʿinān-ı[413] mücādelesi güsiste ve rū-yı muḥāveresi[414] nā-şüste[415] iken mey-āşāmuñ sekr-i şarāb[416] dimāġına ve[417] keyfiyyeti çaġına

---

384 her **M**
385 **- M**
386 ṭurmaz …] ṭoyınca **M**
387 **Münāẓara-i …] Ḫuṣūmet-i Tātār bā-Būze-ḫᵛār** M
388 sözleri **M**
389 benüm **H**
390 būze چتغم] būzecuġum **M**
391 Bedaḫşī **H**
392 Cān Bég **M**
393 vilāyet **M**
394 aña ş. **M**
395 ve …] édüp dermān **M**
396 ki **M**
397 içlerinde …] içerler tertībi ile **M**
398 **- H**
399 **- M**
400 **- H**
401 Anuñ …] Anuñla **H**
402 bāl **M**
403 vebāl **M**
404 neşāṭı …] neşāṭ germiyyetinde iki inbisāṭı **M**
405 يو چقنك **H**, **M**
406 ḳul …] bende olurlardı ḫān ise **H**
407 Benüm **H**
408 oldur **M**
409 Veyā **M**
410 **Bāde-perest …] Şarāb-ḫᵛār ve Medḥ-i Şarāb** M
411 Ḳıṣṣa …] **- H**
412 cümleyi **H**
413 **- H**
414 münāẓarası **M**
415 nā-şāyeste **H**
416 sekr-i …] şarābı **M**
417 **- M**

érişdi. Fi'l-ḥāl gerindi ve sündi; yüzini[418] anlara döndi, eyitdi: 'Éy giriftārān-ı bāl u būze vü maʿcūn! V'éy hevādārān-ı beng ü efyūn![419] Ḥālüñüz bī-maʿnī ve[420] aḳvālüñüz mā-lā-yaʿnī. Sözüñüz yüzüñüze ve yüzüñüz sözüñüze[421] beñzer. Sizüñ yoḳdur ḫilāfuñuz ṭarīḳ-i ʿaḳldan. İnḥirāfuñuzdur, memdūḥuñuz meẕmūm, mevṣūfuñuz meyşūmdur.[422] Anlar ki ākil-i berş ü efyūn u bengdür, ser-i bī-sāmānları lāyıḳ-ı sengdür. Ol ki būze vü bāldur, memdūḥ olmaḳ ne iḥtimāldür. Gelüñ, ġayrıyı[423] ḳadḥ édüp[424] şarāb-ı yāḳūt-ı nābı [425] medḥ édüñ. Şarāb kim[426] rūḥ-ı şānī ve aṣḥāb-ı ṣafānuñ cānı. Şārāb ḳuvā-yı cüvānān ve ʿaṣā-yı pīrāndur. **Şiʿr:**[427]

ʿĀrif-i ehl-i dile mūnis-i cāndur şarāb
Yaʿnī cihān ehline cān u[428] cihāndur şarāb **[H 77a]**
Mürde-i ḳalbüm benüm bir ḳadeḥ iḥyā éder
Bu ten-i bī-rūḥuma rūḥ-ı revāndur şarāb

Neẕr:[429] Şarāb oldur ki min-aḳdemi'z-zemān ilā-hāẕe'l-ān maḳbūl-i ekābir-i ḥükemā ve ḳabūl-i[430] selāṭīn-i ʿuẕemādur.[431] Ḥālā[432] el-ḥāṣılu ḥürmeti mā-lā-nihāye ve ʿizzeti aḳṣe'l-ġāyedür. Ṣūret-i benī-ādeme rū ve būstān-ı ʿömre ṣu vérür. Evvelā mey-āşāmlıġa[433] müʾellif ve[434] reh-nümūn Cemşīd-i ẕū-fünūndur. Rivāyetdür ki[435] bir gişi bir ḫūşe-i engürı Cemşīd naẓarına yétürdi.[436] Ol zemānda iştihārı nā-maʿlūm ve[437] iʿtibārı hem[438] maʿdūm idi. Cemşīd anı görüp taʿaccüble[439] Fiṣaġoreṣ **[M 91a]** Ḥakīm'e ṣorup[440] eyitdi: 'Bu mīve ekle ḳābil ve[441] insāna kemāl-i[442] nefʿi ḥāṣıl mıdur?'[443] dédükde[444] Ḥakīm, engürı füşürde ḳılup ve[445] ṣuyına[446] naẓar ṣalup[447] eyitdi: 'Éy pādişāh-ı bā-menfaʿat![448] Bu mīve ġāyetle ʿālī-menḳabet ve meʿālī-rütbetdür. Bu cümle ile[449] üç mertebe ḫāṣṣası vardur. Cümlesi hem-vārdur.[450] Evvel şīresi müleyyin, laṭīfdür.[451] Vāḳıʿā[452] miʿdeyi ter ṭutar, naẓīfdür.[453] İkinci mertebesi ḫall-i raʿnā ve

418 Yüzin **M**
419 bāl …] beng ü efyūn v'éy hevādārān-ı bāl u būze vü maʿcūn **M**
420 **- M**
421 ve …] **- M**
422 meyşūm **M**
423 ġayrı **M**
424 édüñ **H**
425 şarāb-ı …] şarābı **M**
426 **- M**
427 **Rubāʿī** M
428 **- M**
429 **- M**
430 maṭbūʿ-ı **M**
431 ʿuẕamā **M**
432 **- M**
433 mey-āşāmlige **M**
434 **- M**
435 **- H**
436 Cemşīd …] gétürdi **M**
437 **- H**
438 **- H**
439 taʿaccüb étdi **M**
440 **- M**
441 **- M**
442 **- M**
443 mı **M**
444 pes **M**
445 **- M**
446 ṣūretine **H**
447 ḳıldı **M**
448 pādişāh-ı …] şāh **M**
449 ġāyetle …] ġāyetde vācibü'l-iʿtibār **M**
450 cümlesi …] **- M**
451 laṭīf **M**
452 **- M**
453 ter …] naẓīf ṭutar **M**

muṣliḥ-i emʿādur. Üçinci mertebesi şarāb-ı nāb[454] muḳavviyet-i[455] bī-tābdur. Müzīl-i fesād-ı derūn ve[456] mezīd-i ṣafā-yı ḫūndur. **Şiʿr:**[457]

Şīre vü sirke gerçi nāfiʿdür
Līk nefʿi şarābuñ aʿlādur
Sen eger[458] her ne deñlü cān vérseñ
Saña ol cān vérür[459] temāşādur **[H 77b]**

Çün Cemşīd, Ḥakīm'den bu güftārı[460] éşitdi, hemān nūş-ber-devām[461] iş étdi. El-ḥāṣılu[462] şarābda devā muḳarrer[463] ve[464] şarāb dārū-yı ekberdür. Efyūn gibi ḳanı ḳurutmaz. Naḳd-i ḥayātı çürütmez. Tiryākī ile mey-āşāmuñ yüzlerine baḳ, déyesin kim[465] *l-āne ḥaṣḥaṣa'l-ḥaḳḳu*.[466] Şarāb, evvelki ve ikinci derece[467] ṭarīḳıyle[468] bārid ü[469] raṭbdur. Üçinci ve dördinci derecede ḥārr [u] raṭbdur.[470] Fāʾidesi bī-şümār ve[471] ḫāṣṣası[472] bisyārdur. Her élde iḫtişāmı[473] ve iḫtirāmı, her[474] dilde bir adla[475] nāmı vardur.[476] Ṭāʾife-i ʿArab aña bintü'l-ʿineb ve[477] ʿAcem'de daḫı[478] her ulu'l-elbāb bāde-i nāb ve ḳavl-i ḥükemā rūḥ-efzā, zümre-i nüdemā bahā-yı cān[479] ve cān-bahā dirler. **Ḳıṭʿa:**

Şarāb-ı nābdur şāhum ḳamu keyfiyyetüñ başı
Ayaġını ḳomaz elden şu[480] kim erbāb-ı ḥikmetdür
Var iken bāde-i gül-gūn anuñ ġayrisini içmek[481]
Erenler ḥaḳḳı çün[482] ben bildügüm ġāyet ḥamāḳatdür[483]

Münāẓara-i ʿĀrif-i Efyūnī bā-Mey-ḫʷor[484] ve Ẕemm-i Şarāb

Mey-āşām kelimātın nihāyete ve maḳālātın ġāyete érişdürdi,[485] ʿĀrif-i Efyūnī gözini ḳızdurup yüzini bozdurup[486] eyitdi: 'Éy ḳallāş-ı fāsıḳ! Bu deñlü medḥ şarāb ḥaḳḳında[487] ne lāyıḳdur.[488] Be-hey echel!

---

454 nābdur **M**
455 muḳavviyet-i …] muḳavvī-yi ten-i **M**
456 **- M**
457 **Ḳıṭʿa** M
458 sen …] aña sen **M**
459 saña …] cān vérür ol saña **M**
460 sözi **M**
461 içmesini **M**
462 ve bi'l-cümle **M**
463 muḳarrerdür **M**
464 **- M**
465 **- H**
466 "… işte şimdi hak yerini buldu …" (Kur'ân-ı Kerîm, "Yûsuf", 12:51).
467 derecede **M**
468 **- M**
469 **- M**
470 üçinci …] **- H**
471 **- M**
472 ḫavāṣı **M**
473 iḫtişām **H**
474 ve h. **H**
475 nāmla **M**
476 dur **M**
477 **- M**
478 daḫı H] **- M**
479 ḥükemā …] ḥükemāda rūḥ-efzā **H**
480 o **M**
481 bāde-i …] gül gibi bāde elüñe ġayrısın alma **M**
482 cānı çün **M**
483 ḳabāḥatdür **M**
484 **Münāẓara-i …**] **Ḫuṣūmet Kerden-i Efyūnī be-Bāde-perest** M
485 érişdürmedin **M**
486 gözini …] **- M**
487 şarāb …] şarāba **M**
488 lāyıḳ M

Şarāb dédügüñ mühmel insānuñ ḳamer-i ʿaḳlın selḫ ve nūş-ı hūşın telḫ eyler.[489] Açılması pusmasına ve[490] içilmesi ḳuşmasına degmez. Gerçi[491] evvel meclisde birbirüñüze **[H 78a]** oynaşlarsız. Sehl vaḳt geçmedin ceng-i Çingāneye[492] başlarsız. Keyfiyyet-i[493] şarāba vāḳıf olan ʿārif, rivāyet-i maʿārif[494] éder kim[495] ṣāḥibü'l-fütūḥ Ḥażret-i Nūḥ ṣalavātullāhi ʿalā-nebiyyi-nā ve ʿaleyhi gemisinde[496] İblīs-i pür-telbīs birez dıreḫt-i zer oġurlayup bir yére ġars étdi. Evvel gün ki aña ṣu vérdi. O dem dem-i rūbāhla içürdi.[497] İkinci gün dem-i arslanla ṣuvardı.[498] Üçinci gün dem-i ḫın[z]īr-i murdār-ı cihāndan ṣuvardı.[499] Pes meyḫᵛārlar bu eclden[500] evvel mertebede rūbeh-ṣıfat temelluḳ ile[501] birbirine bende ve ġāyetle efkende olurlar. İkinci mertebede arslan gibi[502] ḫırıl ḫırıl birbirine ṭırıl mırıldur[503] ki[504] üçüncide gendülerin ḫᵛorlarlar ṭoñuzlar[505] gibi ḫortlarlar.[506] **Şiʿr:**[507]

Ḥaẓẓ olurdı bādeden emmā velī **[M -]**
Olmasa ṣoñında anuñ ḫᵛorlıḳ
İçmeg olurdı ne zehr ise hele
Çekmese içen gişi maḫmūrlıḳ

Münāzara Kerden-i Mey-ḫᵛārān-ı Cümle-rā

Mest-i ḥāżır-dest ki bu sözi ʿĀrif-i Efyūnī'den éşitdi, bir kerre sīnesin gerüp çirkin çirkin belerüp derḥāl ayaḳ üstine gelüp eline ḫancerin alup eyitdi: 'Bre tiryākī-yi nā-bikār! Şimdi seni diyār-ı ʿademe göndereyin. Anañdan ṭoġmaduġa döndereyin. Ḳodum (?) uyursın düşde görürsin' déyü ḫancer-i ābdār-ı ciger-şikārla ol **[H 78b]** ṭāyifeye hüm üzerlerine hücūm étdi. Her cānibe anları çil yavrısı gibi ṭaġıtdı. Yérlerinden ḳalḳup 'Hāy étme Keyvān Bég, vallāhi sen yégsin yég. Be-hey mürüvvetlü gözel bég' déyegördiler, çāre ve dermān olmadı. Seyl-āb-ı ḥayret başlarından aşdı. Maḳām-ı intiẓār maḥall-i firār olup ḫaşyet ü ḫavfdan buñaldılar. Żarūrī ṣuffeden aşaġa dökildiler. Bengī bu ıżṭırābı gördi hemān kendirlige urdı. Bāl-ḫᵛār ise hemān izlendi dam ardına ḳovanlıġa gizlendi. Būze-ḫᵛor ḳaçaraḳ bir ḫırmene érdi, fi'l-ḥāl ṭarı bāġına girdi, bir ṭarıya ṣıġdı. Tiryākī ḫᵛod çoḳdan köstegi ḳırdı, ḫaşḫāş ḳabına girdi, yanında birḳaç yārāna daḫı yér vérdi. Berş-nāk hem ḳaçar üftān ü ḥayrān, āh bir-ayaḳ yārān, bir muṣlıḥ Müselmān ardına baḳmayup géder. Ḫavfından donına tebevvül éder. Mey-ḫᵛor gidenlerüñ durma ardlarından sögerken ve dāyimā gendünüñ ḳuvvet-i ḳāhiresin ögerken bi-emrillāh nā-gāh mānend-i şems-i ḍuḥā ve cebīninde nāṣıye-i seʿādet-i dünyā vü ʿuḳbā ve elinde bir ʿaṣā çün maẓhar-ı yed-i beyżā bir pīr-i mürşid-i nūrānī ve ʿālim ü ʿārif-i Rabbānī tercümān-ı bār-gāh-ı ḳıdem ve gūyā zebān-ı *nūn ve'l-ḳalem*[508] ẓāhir **[H 79a]** *ke-ḍavi'n-nehār*[509] nūr ẓāhir[510] ü bāhir oldı. Cemāli ṣafḥa-ı kitāb-ı

489 insānuñ …] ādemüñ ʿaḳl-ı ḳamerin selḫe ve nūş-ı hūşın telḫe érişdirir **M**
490 **- M**
491 Egerçi **M**
492 çingāne **M**
493 **- H**
494 rivāyet-i …] rivāyet **M**
495 ki **M**
496 Nūḥ …] Nūḥ'uñ ʿ[aleyhi's-selā]m gemisinden **M**
497 o dem …] Tilki ḳanıyla ṣuvardı **M**
498 **- M**
499 dem-i …] ṭoñuz ḳanıyla terbiye étdi **M**
500 bu …] **- M**
501 rūbah-ṣıfat …] rūbah-mānend **M**
502 arslan …] **- M**
503 mırıldurlar **M**
504 **- M**
505 ṭoñuz **M**
506 ḫoruldarlar **M**
507 **Ḳıṭʿa** M
508 "Nûn, kaleme andolsun …" (Kur'ân-ı Kerîm, "Kalem", 68:1).
509 "… gün aydınlığı gibi …"
510 **H** nüshasında *ze* ile imla edilmiştir.

ġaybı ve maḳāli vāridāt-ı ilhāmāt-ı lā-raybi ez-ser-ā-pā tā bir nūr-ı lāmiʿ-i enver ve şeref-i peyvend-i ümem-i peyġamber. **Ḳıṭʿa:**

Tercümān-ı ġayb idi ḳalbi anuñ
ʿĀrī idi cümleden āgāh idi
Ṣūretinden añlanurdı ḥāleti
Maʿnīde bir şāh-ı ʿālī-şān[511] idi

Neşr: Bu pīre, ʿālim-i ʿilm-i kemāhī, Şeyḫ-i İlāhī dérler idi. Mülk-i maʿrifetde mīr ve velāyet ü kerāmetde lā-naẓīr idi. Naẓar-ı ḫᵛurşīd-eşeri ḫāke ṭoḳınsa ʿazm-i[512] remīmi ḥayāt-ı cāvidān ve nefes-i muḥyi'l-emvāt-ı her ḫaste-dilān idi. Ol eşnāda bi-emri'l-Meliki's-Settār ol bāġda bedīdār olup mey-āşāmuñ çün naẓarı ol resūl-i nükte-şināsa érişdi, endāmına lerze gelüp elinden ḫanceri düşdi. Dest-ber-sīne bī-kibr ü kīne tevāżuʿ-ı tām ve meskenet-i mā-lā-kelām ile āb-ı dīdelerinden nedāmet destini yudı. Ez-dil ü cān 'Rabbe-nā tebbe-nā' dédi. Ve pīr-i sālik-i ḥaḳīḳatüñ ḳadem-i ṭarīḳında baş ḳodı. Aṣḥāb-ı sābıḳ kim bāde-perestden ayıḳ idiler. Cā-be-cā bir yérden çıḳup ḳıyām ve her biri pā-būs édüp Şeyḫ'e selām vérdiler. Ḥażret-i pīr, nūr-ı velāyetle ve lāyıḳla bunlaruñ kemm ü keyfiyyetlerin *yuʿrafu'l-mucrimūne bi-sīmāhum*[513] **[H 79b]** evvelā tiryākīye ve berş-nāke naẓar ḳılup eyitdi: 'Sizüñ beşereñüzden ẓāhir ve efʿālüñüzden mütebādir olan oldur kim efyūnla āşinā ve ġıdā-ḫᵛār u keyfe mübtelāsız. Āgāh oluñ kim efyūn ḳāṭıʿ-ı keyfiyyet-i ilāhī ve mānīʿ-i ẕevḳ-i ḥaḳīḳat-ı ġayr-i mütenāhīdür. Egerçi aṣḥāb-ı şerīʿat aña ḥall ü ḥürmet ḥükm étmemişlerdür. Emmā aṣḥāb-ı ṭarīḳat ve erbāb-ı ḥaḳīḳat ḥarām iki ḳısmdur: Biri ḥarām-ı ṣuverī-ismdür ki ḥürmet-i żarūrīdür be-ḥükm-i *kullu muskirin ḥarāmun ve kullu ḫamrin ḥarāmun*.[514] Ve biri de ḥarām-ı maʿnevīdür. Ẓāhirü'l-lisān şerʿde ḥarām olması vārid ve memnūʿ olması mütevārid, küll ola müteʿayyin ola. Ve delāyil-i ʿaḳliyye ile ḥarāmdur. Efyūn ol cümleye imāmdur. Efyūn ḥarām-ı maʿnevī olmasına iki delīl ve sebīl-i rūşen-i vebīl vardur. Biri budur ki Ḥażret-i Cüneyd'den mervīdür: *el-ḥarāmu mā-yetekkedderu'l-ḳalbi bi-istiʿmāli-hī ve yenfeṣilu'l-insānu min-ḳıbeli'r-Raḥmāni*.[515] Bu taḳdīrce efyūn mükedder-i ḳalb belki muṭlaḳ ṣafā-yı selb éder. Ve her insān ki māsivā-yı Ḥaḳ'la müteʿayyindür. Ḥaḳ'dan ol münfaṣıl olması mütebeyyindür. Efyūnuñ mażarratı *eẕherun mine'ş-şemsi ve ebyenun mine'l-emsi*[516]dür kemā huve'l-aṣldur. **Şiʿr:**

Ol ki Ḥaḳ'dan ıraġ éder cānuñ
Ādem ol alma aġzuña anı
Ḫāliṣ olmasa Ādem'üñ **[H 80a]** ḳalbi
Ẓāhir olmaz ʿulūm-ı Sübḥānī

Pes ākil-i efyūn Ḥaḳ'dan infiṣāl bulur. Ve meʾkūli maʿnīde ḥarām olur. İkinci delīl oldur ki maḥbūb-ı kevneyn resūlü's-seḳaleyn ʿaleyhi'ṣ-ṣalātu ve's-selām buyurur ki *'İnne fī-cesedi ibni-ādeme muḍġaten iẕā-ṣaleḥa[t] ṣaleḥa'l-cesedu kullehā ve iẕā-fesede[t] fesede'l-cesedu kullehā elā ve-hiye'l-ḳalbu*'[517] yaʿnī ḳalb ki maẓhar-ı ḳudret-i Sübḥānī ve menbaʿ-ı ḥikmet-i Ṣamedānīdür, mādām ki ṣāliḥ ola beden aña tābiʿdür. Ṣāliḥ olmaḳ ġayr-ı vāḳiʿdür *el-ʿiyāẕübillāh*.[518] Eger ṭarīḳ-i fesāda sālik ve hevā vü hevese münselik olursa vücūdını ʿadem ve ḥaṭb-ı cehennem éder. Pes efyūn ki ḥāl-i ḳalbi fesāda vérmesi gendü ḫilḳatinden gidermesi ḳatı ẓāhir ü fāḥiş ve mütebādirdür. Pes ḥarām-ı maʿnevī olması ṣābitdür' déyüp Pīr-i İlāhī kemāhī sākit oldı. Vaḳtā ki ʿĀrif-i Efyūnī'nüñ bu kelimāt-ı ḳānitāt gūşına girdi, hemān-dem vücūdını

511 Kafiye problemi vardır.
512 **H** nüshasında *zı* ile imla edilmiştir.
513 "Suçlular simalarından tanınır …" (Kur'ân-ı Kerîm, "Rahmân", 55:41).
514 "Sarhoşluk vericilerin tümü haramdır ve bütün içkiler haramdır." Hadis olduğu rivayet edilen bu sözün kaynaklarda yaygın olarak *kullu muskirin ḥamrun ve kullu ḥamrin ḥarāmun* şeklinde geçer bk. (Yılmaz, 2013, s. 390).
515 "Haram, işlendiğinde insanın kalbine sıkıntı verir ve insanı, dara düştüğünde yardım dilediği Rahman'dan ayırır."
516 "Güneşten daha parlak ve geçen günden daha ak."
517 "İnsanoğlunun vücudunda küçük bir et parçası vardır ki bu iyi olduğunda bütün beden iyidir, bozulduğunda ise bütün beden bozulur; işte bu kalptir." Bu sözün hadis olduğu rivayet edilmektedir, bk. (Yılmaz, 2013, s. 286).
518 "Suçlular simalarından tanınır …" (Kur'ân-ı Kerîm, "Rahmân", 55:41).

fenāya vérdi. Yérinden durup pīrüñ ḳadem-i mübārekin būs ve min-baʿd göñlini ekl-i efyūndan meʾyūs étdi. **Şiʿr:**

Dédi şeyḫüm ben anı bilmez idüm
Ne mühmel nesne imiş Allah-Allāh
Bu günden şāhid ol kim tevbe étdüm
Yémeyem bir daḫı estaġfirullāh

Meẕemmet Kerden-i Şeyḫ-i İlāhī be-Ḫvorden-i Esrār ve Tāʾib Şode-i Beng-ḫvār

Neṯr: Baʿd-ez-ān Pīr-i maʿnevī bā-kelām-ı ḳavī bengīye eyitdi: **[H 80b]** 'Éy cāhil-i bed-kār, v'éy ākil-i esrār! **[M 89b]** ʿUlemā-yı ehl-i İslām aña kim[519] ḥarām dérler, bir daḫı çūn-u-çerā déme, eger Müselmān iseñ esrār[520] yéme. Beng, mevdūd-ı mülḥidīn ve merdūd-ı muvaḥḥidīndür. Bengüñ ḥarām olması ṭarīḳ-ı ʿaḳl ve delīl-i naḳl ile ṣābitdür. Tevcīhiyye-i[521] ʿaḳlī budur ki nevʿ-i insānuñ benī-cinsinden mümtāz ve sāyir-i maḫlūḳdan ser-firāz olması ʿaḳl iledür.[522] Nīk ü[523] bed her çīz ve şerīf ü ḫasīsden temeyyüz anuñladur. Ḳavāʿid-i īmān ʿaḳlla nümāyiş ve netāyic-i iḥsān ʿaḳl ile[524] güşāyiş bulur. Bu muḳarrer iken bu da ẓāhirdür[525] ki beng ʿaḳlı izāle ve[526] fehmi zevāle yétişdürür. Pes şeref-i insān ki ʿaḳlladur;[527] ol ki anı dāfiʿ ü rāfiʿdür, ḥarām olması muḥaḳḳaḳ vāḳiʿdür.[528] **Ḳıṭʿa:**

Dünyede ādem midür ol kimse kim
ʿĀḳlı zāyil édeni ifṭār éder[529]
Nūş éder[530] esrārı kör bengī olup[531]
Pāk ḳalbini varur[532] murdār éder[533]

Neṯr:[534] Ve[535] naḳlle ḥarām olması budur ki ẕikr olınur ki İmām-ı Ṭaḥāvī ki[536] eʾimme-i Ḥanefī'den, Muzenī eʾimme-i Şāfiʿī'den:[537] *iftiyen fī-ḥurmeti'l-benci ve'l-ḥaşīşi ve eftā ʿaleyhi ellefe-humā ve ẕālike eʾimmetu ʿinde-hum li-kevni-hī ḳaṣran yezīlu'l-ʿaḳli ve yefsidu'l-mizācᵘ ve yeṣuddu[kum] ʿan-ẕikrillāhi ve ʿani'ṣ-ṣalāti fe-kāne ḳalīlu-hū ve keṯīru-hū ḥarāmun*[538] 'Bir nesne ki mizācı fesāda ve[539] ẕikrullāhı bāda vére **[H 81a]** ẓāhir[540] anı müʾmin olan[541] yémez. Adını diline gétürmez' dédi.[542] Çün Ebdāl bu aḳvāli éşitdi, eyitdi: 'Éy mürşid-i Hādī! Ẕikrüñ ḫayr ola ki bizi[543] irşād-ı ḫayra reşādī olduñuz. Ve dil ü cānumuz bū-yı

519 ki **M**
520 **- M**
521 **Tevcīh-i** M
522 ʿaḳl …] ʿaḳılladur **M**
523 **- M**
524 ʿaḳl …] **- H**
525 muḳarrer **M**
526 ʿaḳlı …] izāle-i ʿaḳl édüp **M**
527 ʿaḳldur **M**
528 ḥarām …] **- M**
529 éde **H**
530 éde **H**
531 olur **M**
532 vara **H**
533 éde **H**
534 **- M**
535 **- M**
536 ki İmām-ı …] Ṭaḥāvī **M**
537 Muzenī …] mervīdür buyururlar ki **H**
538 "Beng ve haşişin haramlığı ve onlara alışanlar konusunda fetva verildi: İmamlara göre onların azı bile aklı yok eder, mizacı bozar -ve sizi Allah'ı anmaktan ve namazdan alıkoyar.- Azı da çoğu da haramdır." İki çizgi arasındaki ifade Kur'ân-ı Kerîm'den iktibas edilmiştir, bk. (Kur'ân-ı Kerîm, "Mâide", 5:91).
539 **- M**
540 **- M**
541 **- M**
542 Adını …] adın bile démez **M**
543 bize **H**

dilāvīz-i ḥikmet [ü] maʿrifet birle muṭayyib ü ḫᵛoş-bū ḳılduñuz' déyüp[544] bī-kibr ü kīne rū-yı tażarruʿ u niyāzı[545] zemīne urup dédi.[546] **Şiʿr:**[547]

Meded[548] éy baḥr-i ḥikmet āşināsı
Hevā ḳaʿrına[549] düşdüm dest-gīr ol
Yañıldum yolum azdum yolda ḳaldum
Beni maḳṣūda irşād eyle pīr ol

Ḫitāb-ı Ḥażret-i Şeyḫ-i ʿĀlī-menḳabet be-Tātār u Būze-ḫᵛār-ı Aḥālī-yi Ẕillet ve Ḥşān Tāʾib ve Peşīmān Şoden-est[550]

Bu cümleden ṣoñra Ḥażret-i Pīr,[551] Būze-ḫᵛār ile Tātār'a baḳup eyitdi: 'Éy ṭarīḳ-i dīnde pā-māndeler ve ẕellet-i ẕillet ile hāviye-i hevāda[552] der-māndeler! Sizüñ[553] içdügüñüz nesneyi Müselmān[554] içmez. Başuñuzdan ḥayvānlıḳ[555] néce geçmez. Ol ki müskirātdur, hep müdennes ü[556] mühmelātdur. Günāha nihāyet ve[557] ḳabāyıḥa ġāyet yoḳ mıdur?[558] Çün kim[559] bāl içersiz *ve enhārun min-ʿaselin muṣaffā*[560] semtine[561] ṭālib ve anı[562] içmege rāġıb olsañuz-a[563] ve būze içince ve *enhārun min-mā'in*[564] *ġayri āsin'in*[565] ẕevḳine[566] meyl ve yaşuñuz ol ṣuya seyl itseñüz-e.[567] Ve emrullāh ve vaʿd-i vaʿīd-i ilāh ṭarīḳate gitseñüz-e. Ẓāhiren ʿālemüñ fenāsı ve ḳabā-yı ʿömrüñ **[H 81b]** yaḳası ḫᵛod yoḳdur; şühūd-ı ʿudūl çoḳdur' déyü ol güm-rāhlara kelimāt-ı maʿnevīden tıbyān édüp ve her biri ez-dil ü cān ināyet ü istiġfāra gédüp[568] Şeyḫ'üñ maşlaḥat-āmiz[569] ve mevʿiẓet-engīz kelimātın éşidicek ṭavʿan ve revʿan[570] maḥall-i ḳabūl-i irtiżāda ḳaldılar ve[571] dédiler. **Şiʿr:**[572] **[M 89a]**

Ne deñlü eyledükse fısḳ u ʿiṣyān
Meded éy ʿārif-i āgāh tevbe
Bi-ḥamdillāh ki sen olduñ vesīle
Müyesser eyledi Allāh tevbe

---

544 irşād-ı …] ḫayra irşād ve cānumuz ḥikmetle ābād étdüñ **M**
545 tażarruʿ …] istiġfārı **M**
546 **- H**
547 **Ḳıṭʿa** M
548 Dédi **M**
549 baḥrına **M**
550 **Ḫitāb** …] **Ḫitāb-ı Ḥażret-i Şeyḫ bā-Būze-hᵛār ve Tevbet Ḥşān** M
551 Ḥażret-i …] **- H**
552 ve …] v'éy derd-i hevāyile **M**
553 **- H**
554 ādem **H**
555 ḥayvān **M**
556 müdennes …] **- M**
557 **- M**
558 yoḳ …] yoḳdur **M**
559 ki **M**
560 "… süzülmüş baldan ırmaklar …" (Kur'ân-ı Kerîm, "Muhammed", 47:15).
561 muṣaffā …] muṣaffāya **M**
562 andan **M**
563 olsañuz ne **M**
564 **- H**
565 "… bozulmayan temiz sudan ırmaklar …" (Kur'ân-ı Kerîm, "Muhammed", 47:15).
566 içün **M**
567 étseñüz ne **M**
568 ve emrullāh …] Bunlarda **M**
569 naşīḥat-āmīz **M**
570 kerhen ve ruʿyen **M**
571 maḥall-i …] Pīr-i İlāhī'ye teslīm olup **M**
572 **Ḳıṭʿa** M

Ḫitāb be-İʿtāb-ı[573] **Şeyḫ bā-Bāde-perest ü Bed-mest-rā ve İnābet ü Ricʿat Kerden ez-Heme**[574]

Neşr:[575] Pes Şeyḫ-i ʿālī-cenāb yüzin Bāde-perest cānibine ṭutup ʿitābla ḫiṭāb-ı müsteṭāb édüp dédi kim:[576] 'Éy esīr-i fısḳ u melāhī! Yaʿnī mülk-i maʿṣiyyetüñ pādişāhı. Néçe-bir şarāb-ı ḫarābla[577] dil-ḫaste ve fısḳ u fesād-ı pā-bendle dāyimā dil-beste nīm-kuşte ve cān-ḫaste olasın.[578] Ne ʿaceb bāde-perestlig ile güvenürsin. Beñzer ki bu ʿaybı hüner ṣanursın. Ḳahr-ı Ḳahhār ve sūziş-i nārdan emīn misin? Yoḫsa aḥvāl ü[579] efʿāl-i kefereye böyle māyil misin, bī-dīn misin? Şarāb, *biʾseʾş-şarābu*[580] muṣırr[581] olanlaruñ dīn ü īmānları[582] ḫarāb.[583] Eger aḥkām-ı āyāt-ı ilāhī ve eḥādīṣ-i şerīʿat-[584]penāhīye sende iḳrārdan **[H 82a]** eşer varısa ḳaṭresi ve sekri ḥarām, müʾmin iseñ bu söz saña[585] temāmdur. **Ḳıṭʿa:**

Müʾmin iseñ naṣīḥatüm gūş étʿ[586]
Cehd ḳıl alma destüñe bāde
Seni raḥmetden eyler ol maḥrūm
Ḫırmen-i dīnüñi vérür bāda

Kāşif-i esrār-ı ḫafiyy ü celī Ḥażret-i Murtażā ʿAlī[587] kerremallāhu vechehūdan menḳūldür ki bir deryāya zerrece[588] şarāb ve bir ḳaṭrece ḫamrdan āb[589] dökilse[590] Ḫālıḳ-ı kevn-ü-mekān ḥaḳḳı-y-çün eger ol deryānuñ ṣuyı gétse yérinde ot bitse gūsfendüm anda ḳaṭʿā çerāndurmazdum.[591] Belki mescid yapsalar içine girmezdüm.[592] Namāz ḳılup selām vérmezdüm' dér.[593] Hemān bu sözden iḳtibās ve ḥüsn-i[594] ḳıyās oldur kim bir nesne[595] Ḥażret-i Ḫudā teḳaddes ü teʿālā[596] kelām-ı[597] ḳadīminde ve āyāt-ı ʿaẓīminde *fectenibū-hu leʿalle-kum tufliḥūn*[e][598] buyura, andan[599] ictināb ʿayn-ı farż ve farż-ı ʿayn īḳāsı hemān[600] ḍalālet-nişīndür. Ol dem ki Mey-ḫᵛār[601] bu deñlü hidāyet-āṣār kelimāt diñledi, derūn-ı dilden añladı. Fi'l-ḥāl ḳabaġın şikest ve āb-ı şükr ile āb-dest aldı. Ḫużūʿ-ı temām ḫuşūʿ-ı mā-lā-kelām ile ṭurdı.[602] Pīrüñ ḳadem-i mübārekine[603] yüz urup tażarruʿ u niyāzla çāre-sāz olup dédi.[604] **Şiʿr:**[605]

---

573 be …] Ḥażret-i **M**
574 **Bed-mest-rā …] Tevbe Kerden** M
575 **- M**
576 Şeyḫ-i …] yüzini bāde-pereste dönderüp eyitti **M**
577 şarāb-ı …] şarābla **M**
578 fısḳ …] fısḳla pā-beste olursın **M**
579 aḥvāl ü] **- M**
580 "…o ne kötü bir içecektir…" (Kur'ân-ı Kerîm, "Kehf", 18:29).
581 **- M**
582 dīn …] dīni **M**
583 ḫarāb **H**
584 şerīʿat] risālet **M**
585 **- M**
586 gūş …] diñle **M**
587 ḥażret …] ʿAliyy-i Velī **M**
588 ḳaṭrece **M**
589 ve bir …] **- M**
590 dökseler **M**
591 anda …] ḳaṭʿā andan çerā étdürmezdüm **M**
592 girmez idüm **H**
593 **- M**
594 buña göre **M**
595 oldur …] eyle bir nesne ki **M**
596 teḳaddes ü teʿālā] ve teḳaddes **M**
597 **- H**
598 "…bunlardan kaçının da kurtuluşa erenlerden olun…" (Kur'ân-ı Kerîm,"Mâide", 5:90).
599 **- M**
600 īḳāsı …] inan maḥżā **M**
601 mey-ḫᵛor **M**
602 deñlü …] mevʿiẓe-i hidāyet-āṣārı gūş-ı ḳabūlle diñledi; temām ḫuşūʿla ve īḳān u ḫużūʿla mā-lā-kelām durdı **H**
603 ḳadem-i …] ayaġına **M**
604 urup …] urdı ve eyitdi **M**
605 **Beyt** M

Ḥikmet sözüñle şād oldı ḳalbüm
Göñlüñ senüñ de şād éde Allāh

Artuḳ şarābı almam elüme
Estaġfirullāh estaġfirullāh[606] **[H 82b]**

Çün bunlar ṣıdḳ u ṣafāyla inābet ve[607] Ḥażret-i Şeyḫi[608] ḥüsn-i ḳabūlle icābet étdi ve[609] her biri maḳāmlu maḳāmına gétdi. Şeyḫ-i[610] İlāhī bunları denes-i maʿṣıyyetden ṣābūn-ı inābet ile pāk étdi.[611]

Tetimme-i Kitāb-ı Müsteṭāb-āyāt be-Dergāh-ı Ḳāḍi'l-ḥācāt bā-Ümmīd-i İcābet-i Deʿavāt Münācāt[612]

Éy Kerīm ü Raḥīm Allāhum
V'éy[613] ʿAlīm ü Ḥalīm Allāhum

Bu **Beḳāyī** de derd-mendüñdür
Bir yüzi ḳara müst-mendüñdür

Aña da tevbeñi naṣīb eyle
Bāġ-ı luṭfuñda ʿandelīb eyle **[M -]**

Eyle efyūn u ġayrdan huşyār
Keşf-i esrār-ı ḥikmet ét her bār

Bāde-i ʿışḳuñıla mest eyle
Anı ol cāma mey-perest eyle

Çeşm-i cāndan ḥicābını defʿ ét
Rū-yı dilden niḳābını refʿ ét

Yüzüñ étsün aña tecellāyı
Bulsun ol derd-mend tesellāyı

Bir yolın yavı ḳılmış āvāre
Bir żaʿīf ü ẕelīl ü bī-çāre

Anı bu varṭadan ḫalāṣ eyle
Dergeh-i aḳdesüñde ḫāṣ eyle

Ḳoma bu vechile anı güm-rāh
Ḥürmet-i *lā-ilāhe illallāh*[614]

[te]mme

SONUÇ

Münazara metninin, Bekâyî mahlasını kullanan müelliflerden hangisi tarafından yazıldığı kesin değildir. Ancak elimize ulaşan iki yazma nüshasından hareketle ve bu nüshalardan birinin sunduğu bilgiler neticesinde bazı tahminler yürütülebilir. **H** nüshasında, Bekâyî'nin Şem'î ile aynı dönemde yaşadığını ve 1001/1593 yılından sonra hayatta olduğunu gösteren bazı karineler mevcuttur. Aynı şekilde Bekâyî ve Şem'î'nin hayatta olduğunu belirten birer dua cümleciğine yer verilmesi, metnin, Şem'î'nin ölüm yılı olan 1011/1602-1603 senesinden önce yazıldığını ve istinsah edildiğini ortaya koyar. Bu durumda, yeni bilgilere ulaşılıncaya kadar, eserin, tespit edilebildiği kadarıyla aynı mahlası

606 Bu şiir **M** nüshasında tek beyittir ve şu şekildedir:
Ḥikmet sözüñle şād éde Allāh
Artuḳ şarāb içmem estaġfirullāh

607 **- H**

608 Şeyḥi **H**

609 **- M**

610 Şeyḫ-i **H**

611 gétdi. Şeyḫ-i …] gétdiler seʿādet-i ilāhiyyeye yétdiler **M**

612 **Tetimme-i** …] **Tetimme-i Kitāb Münācāt-ı Ḳāḍi'l-Ḥācāt** M

613 Éy **M**

614 "… Allah'tan başka ilah yoktur …" (Kur'ân-ı Kerîm, "Sâffât", 37:182).

kullanan toplam sekiz müellif arasından Dursun-zâde Bekâyî veya on yedinci yüzyıl şairlerinden Pehlevân-zâde lakaplı Yenişehirli Bekâyî tarafından yazılmış olabileceği düşünülebilir. Düşük bir ihtimalle de olsa İznikli Bekâyî tarafından kaleme alınmış ve biyografisi tezkirelere girmemiş veya varlığından haberdar olmadığımız aynı mahlası kullanan başka biri tarafından yazılmış olabileceği de söylenebilir.

Kim tarafından yazıldığı şimdilik kesin olarak belirlenemese de eser, Bekâyî'nin edebiyat anlayışı hakkında fikir veren bazı hususiyetleri barındırmaktadır. Metin, Bekâyî'nin Arapça ve Farsça kelimelerin yanında özellikle ana diline olan hâkimiyetini ve kurgudan ziyade bu kurguyu öne çıkaran kelime seçimlerinin bilinçli olarak tercih edildiğini gösterir. Eseri meydana getiren cümleler, Bekâyî'nin aynı zamanda üslup arayışında olduğunu düşündürdüğü gibi yapılan inceleme, bu arayışın ve metin inşasının başarıyla sonuçlandığını söylemeye imkân verir. Eserin, secili ve özellikle müstehzi/hezlamiz üslupla kaleme alınması, karakterlerin oluşturulması sürecinde her bir kelimenin ve teşbihin ilgili karaktere göre seçilmesi, Tatar'ın kendi dilince konuşturulması; çeşitli atalarsözüne, deyime, kalıp ifadeye ve argo öğesine titizlikle yer verilmesi dikkati çektiği gibi bu ve benzeri özellikler, türü içerisindeki konumunu belirgin hâle getirmekte ve emsalleri arasında temayüz ettiğini söylemeye olanak sağlamaktadır. Metnin, yalnızca nesir üslubuyla inşa edilmemesi, bunun yanında metinde pek çok manzum parçaya da yer verilmesi eserin ahengine ve münazırlar tarafından aktarılmak istenen düşüncelerin ön plana çıkarılarak vurgulanmasına olanak tanır. Üslubun yanında, Benli'nin de belirttiği gibi eserin münazara türü içindeki farklılığını ortaya koyan hususiyetlerden biri de doğrudan mükeyyifat unsurlarının kişileştirilerek esere dâhil edilmesi değil, bu mükeyyifat unsurlarını kullanan şahısların münazır seçilmesidir. Tahâvî, Cemşid, Pisagor, Cânibeg Han, Esâlûn-ı Hakîm gibi isimlerin zikredilmesi bu münazarayı diğerlerinden ayırır. Metnin sonunda Şeyh-i İlâhî olarak anılan ve hakem vasfıyla eklenen kişinin varlığı da benzeri türde yazılmış eserlerden ayrılmasını sağlar. Tüm bu nedenlerle Bekâyî'ye ait bu münazaranın hem konunun işlenişi hem karakter kurgusu hem üslup hem de söz varlığı açısından son derece ilgili çekici özellikler sergilediği muhakkaktır.

SUMMARY

Traditional Turkish literature has produced numerous works in the genre of debate over the course of various centuries. Several of these debate texts feature central figures associated with pleasure-giving substances. Some works can be identified as the work of specific authors, however, there are also instances in which the author cannot be identified. As recreational substances play a major role in these works, they manifest in a variety of forms, including verse, prose, and combinations of both.

One such work, attributed to the pseudonymous author Bekayi, bears the title "Risale-yi Münazara-yı Erbab-ı Keyfiyyat ve Ashab-ı Me'acin ve Vakıf Kerden-i Mükeyyifat." Two copies of this particular debate text have been found in manuscript collections in Turkey. One is located in the Süleymaniye Manuscript Library, Hacı Mahmud Efendi Collection, designated as 6304/4, while the other is housed in the IBB Atatürk Library, Muallim Cevdet Manuscripts, labeled as K. 564/11. The former copy is complete, while the latter suffers from incompleteness due to lost leaves. Notably, the pseudonym of the author is clearly stated within the text of the debate.

The purpose of this study is to examine the writers and poets who adopted the pseudonym Bekayi in the history of Turkish literature. It remains unclear which individual authored this particular debate, although there are several known to have used the pseudonym Bekayi. The text's setting in Sinop has led to speculation that Bekayi might have come from Sinop, but such speculation does not appear to be supported by any evidence.

At the beginning of the narrative, Bekayi recounts an incident where he found himself in the company of young individuals. The topic of discussion among them centred around various pleasure-giving substances, namely bersh, opium, cannabis, paste, wine, boza, and honey. Each person present shared their opinions and experiences with these substances. To redirect the conversation, Bekayi initiates a story, narrated in the past tense, related to this very subject. Within this tale, a range of characters engage in the consumption of different recreational substances. They take turns extolling the virtues of the substances they use, detailing the origins and inventors of each one. As the story unfolds, a competition for supremacy ensues among them. However, the narrative takes a turn when an elderly figure named Şeyh-i İlahi intervenes, delivering a compelling discourse on the detrimental effects of these intoxicants. Supported by various pieces of evidence, he convincingly demonstrates the harm caused by these substances. In response, each individual expresses remorse, vowing to abstain from using these substances in the future. The work ends with a poem in which Bekayi pleads and prays to God.

The work offers a rich vocabulary in Turkish. The author incorporates numerous idiomatic expressions, proverbs, and various phrases within both the prose and verse segments. While some of these expressions align with the vocabulary of classical Turkish literature, others share commonalities with works in the "letayif-name" genre. The verse portions in the debate text are original creations by the author, totalling forty-eight couplets. All but one of these verses are composed in Turkish and follow the Aruz meter. Additionally, verses, hadiths, and various quotations are interwoven throughout the text.

Examining theform and style of the work, it becomes evident that it was crafted by a proficient and accomplished writer in terms of linguistic expertise. Bekayi artfully employs idioms and metaphorical language, demonstrating an adept use of "seci". Such linguistic choices encompass not only Arabic and Persian words but also a plethora of Turkish terms and suffixes. Consequently, Bekayi's work holds significance both in its vocabulary and its thematic treatment.

Considering these observations, it is evident that Bekayi, the author of the work, possessed a profound understanding of classical literature, both regarding form and content, as well as a comprehensive understanding of its vocabulary.

This study examines and prepares the text of the work, which has not been thoroughly explored through rigorous scholarly methodologies until this study. A critical text has been compiled using two recognized manuscripts. This endeavour aims to contribute to the body of literature in the debate genre within the annals of classical Turkish literature.

Makale Bilgileri		**Article Information**	
Etik Kurul Kararı:	Etik Kurul Kararından muaftır.	***Ethics Committee Approval:***	Exempt from the Ethics Committee Decision.
Katılımcı Rızası:	Katılımcı yoktur.	***Informed Consent:***	No participant.
Mali Destek:	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.	***Financial Support:***	The study received no financial support from any institution or project.
Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	***Conflict of Interest:***	The authors declare that declare no conflict of interest.
Telif Hakları:	Telif hakkına sebep olacak bir materyal kullanılmamıştır.	***Copyrights:***	No images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

Abdülaziz Bey (1995). *Osmanlı âdet, merasim ve tabirleri*, Yayına Hazırlayanlar: K. Arısan & D. Arısan-Günay. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Ágoston, G. (1999). Osmanlı imparatorluğunda harp endüstrisi ve barut teknolojisi (1450-1700), *Osmanlı* (C. 6, s. 621-632). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.

Ágoston, G. (2012). Top. *İslâm Ansiklopedisi* (C. 41, s. 240-242). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Aksoyak, İ. H. (2004). Kör bengî. *Türk Dünyası Edebiyat Kavramları ve Terimleri Ansiklopedik Sözlüğü* (C. 4, s. 182). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

Aktepe, M. (1953). Dâmad İbrahim Paşa devrinde lâle. *Tarih Dergisi*, *7*, 85-126.

Aktunç, H. (1998). *Türkçenin büyük argo sözlüğü (tanıklarıyla)*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Alî-Şîr Nevâyî (2015). *Mecâlisü'n-Nefâyis [giriş-metin-çeviri-notlar]*, Hazırlayan: K. Eraslan. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Alparslan, A. (1995). İran mitolojisinde şarabın bulunuşu hakkında. *Journal of Turkish Studies - In Memoriam Abdülbaki Gölpınarlı Hâtıra Sayısı I*, edt. A. T. Kut & G. Kut. *19*, 245-247.

Alpay, G. (1972). Yusuf Emiri'nin Beng ü Çagır adlı münazarası. *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, *20*, 103-125.

Arat, R. R. (1987). Türk ilmî trankripsiyon kılavuzu. *Reşit Rahmeti Arat Makaleler Cilt I*, Yayına Hazırlayan: O. F. Sertkaya, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 32-68.

Azmî Pîr Mehmed. (2019). *Enîsü'l-Ârifîn, Ahlâk-ı Muhsinî tercümesi (inceleme-tenkitli metin)*, Hazırlayan: F. Koyuncu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.

[Bayrı], M. H. (1934). *İstanbul argosu ve halk tabirleri*. İstanbul: Burhaneddin Matbaası.

Benli, Ş. (2019). *Klasik Türk edebiyatında münazara*. (Yayımlanmış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Boz, E. (2021). *Yunus Emre, Dîvan (Fatih yazması)*. Ankara: Yunus Emre Enstitüsü.

Ceyhan, A. (2007). İznikli Bekayî. *I. Uluslararası Kocaeli ve Çevresi Kültür Sempozyumu Bildirileri Cilt I*, edt. I. Altun, s. 380-398. Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.

Dehkhodâ, A. (1998). *Lughatnâme (encyclopedic dictionary)*. Chief Editors: Mohammad Mo'in & Ja'far Shahidi, 16 vols. Tehran: Tehran University Publications.

Develi, H. (2000). Eski Türkiye Türkçesinde /k/ - /g/ ses birimlerinin yazılışı. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, *29*, 31-34.

Erendil, M. (1988). *Topçuluk tarihi*. Ankara: T.C. Genelkurmay Başkanlığı.

Ergun, S. N. (1936-1945). *Türk şairleri II*. İstanbul: Sühulet Basımevi.

Gökçe, A. (2002). *Osmanlı Türkçesi metinlerinde dil ve imlâ (XVI., XVII. ve XVIII. yüzyıl)*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Gökyay, O. Ş. (1973). *Dedem Korkudun kitabı*. İstanbul: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Kültür Yayınları.

Gökyay, O. Ş. (1986). Tokatlı Molla Lütfî'nin Harnâme'si. *Türk Folkloru Belleten*, I (1), s. 155-182.

Gölpınarlı, A. (1983). *Yunus Emre hayatı ve bütün şiirleri*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

Güneş, M. (2020). *Hâlis İbrâhîm-i Pozarefçevî [öl. 1752], Mecme'u'l-Emsâl [inceleme, tenkitli metin, dizinler, açıklamalar]*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

Güneş, M. (2023). XVII. yüzyıl klasik Türk edebiyatı şairi Pehlevân-zâde Bekâyî ve Şiirleri. *Çukurova Üniversitesi Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, *8*(2), 874-903.

Halîl bin İsmâîl bin Şeyh Bedrüddîn Mahmûd. (1967). *Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin menâkıbı*, Yayınlayanlar: A. Gölpınarlı & İ. Sungurbey. İstanbul: Eti Yayınevi.

Handjéri, A. (1841). *Dictionnarie Français-Arabe-Persian et Turc tome second F-O*. À Moscou: De L'imprimerie de L'université Impériale.

Hüsâm-ı Sahrâvî. (2020). *Har-nâme: Kanuni devri İstanbul'unda çingeneler ve çingene kültürü*. İstanbul: Ketebe Yayınları.

İltaş, D. (2010). Tahâvî. *İslâm Ansiklopedisi* (C. 4, s. 385-388). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

İzbudak, V. (1936). *Atalar sözü*. İstanbul: Devlet Basımevi.

Kuru, S. S. (2000). *A sixteenth century scholar Deli Birader and his Dafi'ü'l-gumūm ve rāfi'ü'l-humūm*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Harvard University, The Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Cambridge, Massachusetts.

Kut, G. (2005). Atatürk Kitaplığı Belediye Bölümü'ne bağışlanan yeni yazmalar. *Nail Bayraktar'a Armağan* (s. 187-188). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı Kütüphane ve Müzeler Müdürlüğü.

Lokmacı, S. (2018). Gelibolulu Mustafa 'Âlî'nin Mirâtü'l Avâlim isimli eseri. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, *5 (16)*, s. 64-114.

Mütercim Âsım Efendi. (2009). *Burhân-ı Katı*, Hazırlayan: M. Öztürk & D. Örs. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Nev'îzâde Atâyî. (2017). *Hadâ'iku'l-Hakâ'ik fî Tekmileti'ş-Şakâ'ik I*, Hazırlayan: S. Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Ocak, F. T. (1997). Labial Hı'nın çeviriyazıda yazımı sorunu. *Çağdaş Türk Edebiyatına Eleştirel Bir Bakış Nevin Önberk Armağanı*, s. 162-172. Yayına Hazırlayan: M. Ölmez. Ankara: Simurg Yayınları.

Onay, A. T. (2004). *Eski Türk edebiyatında mazmunlar*, Hazırlayan: C. Kurnaz. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.

Oy, A. (1972). *Tarih boyunca Türk atasözleri*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ögel, B. (1991). *Türk kültür tarihine giriş II*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Özdemir, H. (1993). Şarabın icadı ve dört vasfı. *Türkoloji Dergisi*, *11 (1)*, s. 135-160.

Öztürk, Ş. (2010). Şem'î. *İslâm Ansiklopedisi* (C. 38, s. 503-504). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Redhouse, J. W. (2015). *A Turkish and English lexicon*. İstanbul: Çağrı Yayınları.

Saray, M. (1989). Altın Orda Hanlığı. *İslâm Ansiklopedisi*, (C. 2, s. 538-540). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Steingass, F. (1975). *A comprehensive Persian-English dictionary*. Beirut: Librairie du Liban.

Şahin, İ. (2020). Yigitbaşı. *Ahilik Ansiklopedisi*, edt. Y. Küçükdağ & Y. Erdemir & B. Şahin, (C. 2, s. 381-383). Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Ticaret Bakanlığı.

Şemseddin Sâmî. (1317). *Kâmus-ı Türkî*, Dersaâdet: İkdâm Matbaası.

Şentürk, A. A. (2017). *Osmanlı şiiri kılavuzu II*, İstanbul: DBY Yayınları.

Şeyh İmâm el-Bardahî. (2006). *Câmi'ü'l-Fürs I*. Introduction and Textual Edition by H. Şahin. Sources of Oriental Languages and Literatures 75. Cambridge, Massachusetts: Harvard University.

Tanyeri, M. A. (1999). *Örnekleriyle divan şiirinde deyimler*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Tezcan, S. (1994). *Süheyl ü Nevbahâr üzerine notlar*. Ankara: Simurg Kitapçılık ve Yayıncılık Ltd. Şirketi.

Tietze, A. (2002). *Tarihi ve etimolojik Türkiye Türkçesi lügati, birinci cild A-E*. İstanbul-Wien: Simurg Kitapçılık, Yayıncılık, Dağıtım Ltd. Şti.

Ülken, F. (2019). Münazırları ve nasıl sonlandıkları bakımından klasik Türk edebiyatındaki mükeyyifat münazaraları. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, *63*, 209-236.

Ünver, A. S. (1949). İçki müptelâları neden yalancıktan kuvvetli inada, geçici hevesli ve kindar olurlar? *Türk Folklor Araştırmaları*, *2*, 17-19.

Yalman, A. R. (1977). *Cenupta Türkmen oymakları II*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Yılmaz, M. (2013). *Kültürümüzde ayet ve hadisler (ansiklopedik sözlük)*. İstanbul: Kesit Yayınları.

Zavotçu, G. (1993). *Rıza Tezkiresi, inceleme-metin*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SEFAD, 2024; (51): 149-164
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: 10.21497/sefad.1343464
Research Article / Araştırma Makalesi

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

"Ethereal Journeys" of a Wanderer in William Cowper and Yahya Kemal Beyatlı[1]

Şafak Altunsoy[*]

[*] *Dr. Öğr. Üyesi | Asst. Prof.*

Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü | Selçuk University, Faculty of Letters, Department of English Language and Literature

shafakaltunsoy@gmail.com
Konya / TÜRKİYE

Received / Gönderim : *15.08.2023*
Accepted / Kabul: *26.02.2024*
Field Editor / Alan Editörü: *Meryem Koyun*

Abstract

This study investigates the heterotopic representations of home and evening in the selected poems of William Cowper and Yahya Kemal Beyatlı. The study starts with the discussion of William Cowper and Yahya Kemal Beyatlı as unique poets in their national literatures to consolidate their comparable qualities based on their personal lives and their poetic styles and to clarify such a choice for the comparative analysis of the poets. Then, the study elaborates on the significance of the recurrent images related to home and evening since the concept of 'home' serves as a powerful metaphor, representing the coexistence of opposite realms in the poetries of Cowper and Beyatlı. Similarly, the transitional moment of evening symbolises the gradual shift in the speakers' perception as they navigate between different imaginary spaces through observation and imagination, which creates the idea of journey/ wandering and a constant desire for searching in the poems by the two poets. Besides adapting Foucault's theory of space in "Of Other Spaces" for the comparative analysis of the poems, the study also suggests that the narrators of Cowper and Beyatlı find solace and a sense of renewal within the confines of their homes or the natural landscape providing a recuperative space with the affirming reminiscences. Hence, in Cowper's long narrative poem, *The Task* (1785) and Beyatlı's poems from *Our Own Vault of Heaven*, *The Idea of Journey* and *Communion* (1961) the image of a protected home catalyses the rational boundaries and language, enabling the speakers to cope with their recurring sorrows/ anxieties. The study concludes that an English pre-Romantic/ neo-classical poet and a Turkish neo-classical poet can poeticise similar contradictory feelings of joy and despondence in the natural phenomenon of evening and the comforting space of home.

Keywords: William Cowper, Yahya Kemal Beyatlı, heterotopic space, home, memory.

William Cowper ve Yahya Kemal Beyatlı'da Bir Avare'nin "Uhrevi Yolculuklar"ı

Öz

Bu çalışma William Cowper ve Yahya Kemal Beyatlı'nın seçilmiş şiirlerinde ev ve akşamın heterotopik temsilleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çalışma, şairlerin karşılaştırmalı olarak incelenmesindeki tercihi açıklığa kavuşturmak amacıyla, William Cowper ve Yahya Kemal Beyatlı'nın kendi ulusal edebiyatlarında eşsiz şairler olarak tartışılmasıyla ve kişisel yaşamlarıyla şiir üslupları temelinde

[1] Part of this study was presented as an oral presentation titled "'Now Stir the Fire, and Close the Shutters Fast': Home and Evening as Safe Detours in the Poems of William Cowper and Yahya Kemal Beyatlı" at the 7th BAKEA International Western Cultural and Literary Studies Symposium in 2021.

karşılaştırılabilir niteliklerinin gösterilmesiyle başlamaktadır. Çalışma daha sonra, Cowper ve Beyatlı'nın şiirlerinde karşıt dünyaların bir arada varoluşunu temsil eden 'ev' kavramının güçlü bir metafor işlevi görmesi sebebiyle ev ve akşama ilişkin tekrarlanan imgelerin önemi üzerinde durmaktadır. Benzer şekilde, akşamın geçiş anı, konuşmacıların gözlem ve hayal gücü aracılığıyla farklı hayali mekanlar arasında gezinirken algılarındaki kademeli değişimi sembolize eder, bu da iki şairin şiirlerinde yolculuk/ amaçsızca gezinme fikrini ve sürekli bir arayış arzusunu yaratır. Şiirlerin karşılaştırmalı analizi için Foucault'nun "Başka Mekânlara Dair" adlı eserindeki mekân teorisinin uyarlanmasının yanı sıra, çalışma Cowper ve Beyatlı'nın anlatıcılarının teselliyi ve yenilenme duygusunu evlerinin sınırları içinde veya kendilerine huzur veren doğal manzaralarda bulduklarını da önermektedir. Dolayısıyla, Cowper'ın uzun anlatımlı şiiri *The Task* (Vazife) ve Beyatlı'nın *Kendi Gök Kubbemiz*, *Yol Düşüncesi* ve *Vuslat*'tan seçilen şiirlerde korunaklı ev imgesi rasyonel sınırlar ve dille birleşerek şiir kişilerinin tekrarlanan üzüntülerinden/ kaygılarından kurtulmasını sağlar. Çalışma, bir İngiliz romantik-öncesi/ neo-klasik şairi ile bir Türk neo-klasik şairinin akşam olgusu ve evin rahatlatıcı alanında çelişik neşe ve umutsuzluk duygusunu şiirleştirebildikleri sonucuna varmaktadır.

Anahtar Kelimeler: William Cowper, Yahya Kemal Beyatlı, heterotopik uzam, ev, anı.

INTRODUCTION

William Cowper and Yahya Kemal Beyatlı represent the essential poetic concerns of their times with their focus on the lyrical descriptions of nature and the lonely human being. Even though the poets did not exactly share the same century, they were influenced by similar historical events or emerging ideologies. Besides the apparent cross-sections in the poets' personal histories, their interaction with the public realm also provides a sound ground for the comparative analysis of the poets. Although finding such similarities between the poets is not the main concern of this study, the peculiar qualities shared by the poets can offer an answer to their use of similar images and subject matters.

To begin with, turning the personal experience into images in the poems or transferring the personal into the literary by means of literariness is a common strain in both Cowper and Beyatlı. As Kroitor points out, poetry for Cowper creates *"imaginative and poetical"* rather than *"scientific and factual"* (1964, p. 282). However, the poets take the factual data as a point of departure for the poems. In this regard, the personal lives of the poets are influential for understanding their poetries, which can be followed through memoirs and biographies, letters, or autobiographic accounts (Beyatlı's student and a major Turkish novelist, Ahmet Hamdi Tanpınar is an emblematic example of such criticism). Their reverberating images through the lost mother image can be an example. It is a fact that the poets lost their mothers in their youth. But the loss of their mothers creates a rudimentary desire for fulfilment in later years and it explains their repetition of loss in the poems. Hartley states that Cowper's negative experiences such as the loss of his mother, his being sent to a boarding school or the deaths of other family members shape the poet's *"emotional"* and *"literary life*" (1949, pp. 222-3). For instance, Cowper composes a specific poem, "On the Receipt of My Mother's Picture" immediately after receiving a sketch of his mother years later, which implicates the impact of such loss even in his old age. As Yamanouchi clarifies, "*even after the lapse of more than fifty years, the image of Cowper's mother is recreated from her portrait and provokes a powerful emotional response*" (2001, p. 104). Moreover, according to Yamanouchi, Mary Unwin, the poet' fiancée is *"the embodiment of maternal affection"* (2001, p. 101) and in Cowper's such poems as "My Mary" and "To Mary Unwin," it is possible to trace the yearning for motherly protection and the sense of selfless love.

In a similar manner, Beyatlı mourns for not having even a single picture of his late mother in a memoir (Karabulut, 2018; Ordu, 2023). Beyatlı describes the moment he hears the death of his mother with the words, *"I could not tolerate this terrible absence, this deep pain" and "I wanted to die like my mother and reunite with her immediately, I was thinking about the means of suicide"* (1986, p. 8). According to Çetindaş, the loss of the mother was effective in establishing the feeling of emptiness and borderlessness in Yahya Kemal's soul in his later life (2010, p. 136) since the poet has only the good memories of his mother as far as he remembers his childhood years in Skopje. Besides the absence of the familial warmth associated with the mother image (Erzen, 2016, p. 60; Karabulut, 2018, p. 33), the loss of the mother also influences the poet's sense of religion since Beyatlı takes his mother as his first teacher about the practices of Islam (Çetindaş, 2010; Ordu, 2023; Özdemir 2020). As Öztürk states, the poet takes the hymns praising Mohammad's birth that he heard from his mother as a literary residue (2020, p. 149), which would play a defining role in the style of his later poems. Likewise, Cowper identifies his mother with the love for God (Hartley, 1949, p. 228) and his interest in hymns can be explained through the influential mother figure in his childhood. Thus, the feeling of loss leads to a crisis of faith in both Beyatlı and Cowper. The primary reason for despair as well as their wandering attitude to find a peaceful space can be identified with the mother as a source of religious and psychic unity.

Another element shared by the poets is their contradictory feelings towards faith. As Marshall states, *"throughout his poetic career, William Cowper maintained a strong Christian faith, one rooted in the Evangelicalism of eighteenth-century England"* (1987, p. 475). But the strong feeling towards religion

agitates the powerful yearning for meaning which would lead to despair in the end since his Evangelicalism creates "*poet's dominating obsession- a conviction that he had committed the unpardonable sin*" (Quinlan, 1943, p. 110). As Heller puts it, *"He (Cowper) recalls searching the scriptures for 'comfort and instruction'"* (1995, p. 575). Similarly, Hartley discusses Cowper's hymns as *"an intensely personal struggle for a faith"* (1949, p. 221), which creates isolation and emptiness in the poet because, unlike Hartley's evaluation, *"God of Wrath"* replaces *"God of Love"* (1949, p. 226). Although the opposite is also possible in some poems of Cowper, the prevalent mode of despair linked to religion obscures such poems' hopeful glimpses. As Packer suggests, Cowper evaluates his continuing depressions *"as punishments for sin and redemption through God's grace" (1999, p. 545). Thus, "his God became the punisher and judge that Blake calls Urizen or, comically, Nobodaddy"* (Paley, 1968, p. 247). In the case of Beyatlı, the poet's perception of Islam has been a controversial issue both for the poet himself and the Turkish scholars studying Beyatlı's works and ideas. In this regard, the tension between being a pious man and a heretic nurtures the peculiarity of Cowper and Beyatlı. In other words, Christianity and Islam both provide a sense of belonging and confirm their incapacity to relieve the poets of their personal sorrow. As Akgül discusses, *"Yahya Kemal had religious feelings that could be considered strong in his childhood, but then these feelings weakened over time and declined to the point of irreligion in Paris"* (2002, p. 16). Kaplan points out that Beyatlı's placing the sense of a vague eternity instead of his lost faith also fails and leads the poet to nihilism peculiar to the poet (1987, p. 267-8). As stated before, the poets identify the love for the mother with the reconstructive role of the belief systems. However, the absence of the mother means the loss of a mythic relief attached to the catechism and hymns taught by the mother. Then, triggered by the death of the mother, such a sense of loss transforms into the feeling of an endless curse by a superior power. Accordingly, Hutchings states that *"Cowper wrote the poems convinced of his own damnation"* (1989, p. 72). Cowper's and Beyatlı's isolation from the social sphere can also be linked to their feeling of being isolated from the unifying ground of a shared faith as it happens in Cowper's wounded deer image in *The Task* and the lonely wanderer in Beyatlı's "Districts without Azan."

The other aspects of transposing the personal into the literary can be enumerated as follows,

1. The poets' suffering from constant illnesses. The poets regard them as inherited diseases deliberately making their lives difficult and consolidating their sense of suffering in the poems, which supports their problematic connection with the mother and faith.

2. Reflecting the personal interests in the poems such as the love for national history, nature, science, and music.

3. Poetisation of a splendid past and its contrast with the present silhouette of city life. Vivid descriptions of the tumultuous events of the past and controversial issues of the present as an observant eye, a conscious state of passivity.

4. Not being radicals in their political views and being criticised for not being a public figure although they are prominent political figures in their times. Labelled as pro-George (Hutchings, 1989, p. 73) or apathetic towards the public (Gilman, 2003, p. 90) as in the case of Cowper or as the poet of the state (Ece Ayhan, 2006, p. 55) in the form of an open attack to Beyatlı. Samsakçı elaborates on such enmity towards Beyatlı as follows, "*The poet's respect for the concept of 'state,' or more accurately, his notion of state education, disturbed the 'civilian poets,' and attempts were made to belittle Yahya Kemal and his poetry, often with youthful ardour and sometimes with complexes"* (2017, p. 220).

5. Melancholic description of the city as a reminder of the past, London and İstanbul. Yearning for country life and witnessing a daily change in the appearance of the city. The old and the new are given on the same line.

6. The poets' insistence on not having a permanent residence. Cowper's living in the houses of his friends or relatives and Beyatlı's living in hotel rooms clarify their wandering mood in their private lives. Thus, the poets' castaway and rind (dervish) images reflect such personal obsession and the prevalent desperation in the poems.

7. Although the poets lived in different centuries when the influence of the French Revolution on both poets, the declaration of the second constitutionalism in the Ottoman Empire, and Beyatlı's familiarity with Western culture and literature (he lived in Paris, had a connection with the Young Turks as in Ayvazoğlu (2007), for instance) and the delayed impact of the modernising movements in western culture to the Turkish political and literary life are reconsidered, it can be said that the poets share a similar period of time with the contradictory feelings and ideologies created through the clash between the old and the new.

When it comes to structural and stylistic elements that can be found in Cowper and Beyatlı, the creation of the poetic languages peculiar to the poets attracts attention. The negated language apparent in most poems of Cowper and Beyatlı affirms the coexistence of opposite forces in the same event, or the person observed and described by the narrators. For instance, while the idea of 'journey' emphasises the senses of movement and instability, the description of home or a distant hill as the representation of stability can create a similar sense of epiphany in the poetries of Cowper and Beyatlı. However, a desperate mood is immediately created in their poetries by means of a predominant sense of yearning that changes in accordance with the focus of the poems. From another perspective, the residue of the classical heritage (Griffin (1990) points out the Miltonic and Georgic traditions in Cowper, and Tanpınar says that *"Yahya Kemal is the real miracle of our old poetry"* (1977, p. 25) to stress on Beyatlı's interest in Ottoman Diwan poetry and music) is not denied in the poetries of Cowper and Beyatlı, on the contrary, it evolves into a starting point for finding a new perception and poetic stance in the form of an emerging romantic voice out the neoclassical one reflected through the vocabulary and the subjects. Moreover, in his essay, "Poet, Poem, and Music," Beyatlı clearly voices his aim to combine the old and the new styles with the words *"What we call classical is succession. Racine is classical. Shakespeare is romantic. In succession the two are united"* and for the poet, succession is the way the following artist reshapes the sense of former beauty (1980, p. 56).

Besides the use of conventional elements in their poetries, Cowper and Beyatlı apply a narrative style in their poems underlying an attempt and desire to provide the whole picture of the contemporary state of the man with a focus on fragments or items scattered around the city. As Terry states, for instance, *"Cowper's mock-heroic poems habitually attempt to rehabilitate and valorize small things"* (1994, p. 622). The poets feel as if these items, objects, or experiences expect the poets to discover their significance. The specific sections on certain objects in *The Task* by Cowper and the poems from *Our Own Vault* by Beyatlı exemplify such desire. The effort of creating a whole picture leads to a paradoxical discord in the poems, which can be regarded as a common strain in the styles of Cowper and Beyatlı. In this vein, Musser discusses *"the apparent lack of unity"* by questioning *"We ought to ask, rather, if the lack of formal unity serves any purpose, conscious or unconscious, or if it reveals any attitudes and assumptions about art that would help us understand Cowper better"* (1979, p. 515-16). Similarly, *"When we look at it from today, Yahya Kemal does not appear before us as a crystallized historical figure"* (Bilgi, 2011, p. 408). In other words, as Akgül points out, *"the same Yahya Kemal is perceived differently by different segments of society, and as a result of this difference in perception, while one segment fiercely supports him, another segment rejects him with the same vehemence"* (2002, p. 1).

In addition to the paradoxical critical responses concerning Cowper and Beyatlı, another problematic issue about the fragmented nature of the poets is that their poetries cannot be easily included in any movement or tradition. For instance, Tolley takes Cowper as pre-romantic (2001, p. 19),

or as Terry states Cowper is regarded *"either as a late relic of English Augustanism or as a harbinger of a newer romantic aesthetic"* (1994, p. 617). As stated before, Griffin (1990) discusses that Cowper's poetry is Georgic and Miltonic with neoclassical elements or as Yamonouchi suggests *"instead of looking backwards towards the Augustan Age,* The Task *thus looks forward and significantly anticipates* The Prelude *and* The Excursion*"* (2001, p. 105). Similarly, Beyatlı occupies a controversial position in literary circles either as the representative of an older tradition and outdated forms or a synthesist combining Ottoman literary legacy and the modern sense. Tanpınar explains the reason behind calling Beyatlı *"classical or neoclassical"* (1992, p. 77) as the poet's attempt to renew the old language by looking for new ways to get closer to it rather than ignoring 'the old poetry.' As Aydemir clarifies, *"in a period when two traditions were struggling, Yahya Kemal was inspired by his own tradition in his poems, while on the other hand, he was influenced by the poetry of Western tradition"* (2009, p. 2). With this general strain in mind, Yücel positions Beyatlı's poetry into the restorative romanticism (2022, p. 102) and Zavotçu discusses the same concern of transferring the past into the present as a neoclassical stance in Beyatlı's poetry (2003, p. 138). Accordingly, Koçak interprets the poet's neoclassical attitude as an alternative modernism in the use of language as a bridge between history and aesthetics (2023, p. 299).

Heterotopic Home and Evening

To clarify the comparable qualities in Cowper and Beyatlı based on the representations of home, evening, and the memories remembered through them, this study reads the selected poems by discussing the repetitive anxieties and modes of thought peculiar to the two poets with Foucault's theorisation of space as heterotopia. In "Of Other Spaces," Foucault offers various heterotopias inverting the existing normative nature of things, but he also underlines the intrinsic normativity of heterotopias despite their departure from the existing order. In this sense, Vidler elaborates on Foucault's basic quality of heterotopia as follows,

> *They (heterotopias) construct a double opposition to the real world outside, either creating 'an illusion that denounces the rest of reality as illusion,' or in creating another space that is 'as perfect, as meticulous and ordered as our space is disordered, badly governed and confused.' This was heterotopia as a space of disruption and disturbance of the established order.* (2014, p. 19)

Although the evaluation of home and evening as the binding points for Cowper and Beyatlı indicates the assumption that these images have stable meanings and functions, they paradoxically embody the tension of instability and "*disruption*" (Vidler, 2014, p. 19) in the poems by both constructing the sense of protectedness and immediately obliterating that sense. In other words, while home and evening offer the recuperative realm the narrators of the poems seek, the same images underline the liability to total confusion and aggravation of anxiety in the speakers, which stresses the essential nature of heterotopia that "*juxtaposes, in a real place, several spaces that would normally be incompatible*" (Foucault, 2014, p. 21)

Accordingly, the intersection of time and place attracts attention to create seemingly "*incompatible*" (Foucault, 2014, p. 21) spaces in the poems of Cowper and Beyatlı. Time appears as the remembrance of the previous affirmative experiences and place is the concrete form of such reminiscences. Although the two poets' act of remembering is in a romanticising attitude, the poets do not neglect to present the implied negativity attached to the social and political turmoil of their times through historical/ natural places and the specific events or memories the poets reconsider in their poems. Thus, Foucauldian heterotopic and heterochronic constructs are achieved through the wavering mood of the poems since the poems convey the inner side *"on a temporal axis, an ensemble of relations that makes them ap as juxtaposed, set off against one another, implicated by each other"* (Foucault, 1986, p. 22).

Memory creates a productive space for the establishment of the connection with the remembered and desired past in Cowper and Beyatlı. In other words, reminiscence offers a heterochronic temporality for the poetic personas. Poeticising the act of remembering also creates a closeness between *"the sacred and the profane"* as Eliade discusses the two notions with references to the perception of the faith in its general sense and the comparison between the irrationality and rationality or the unreal and the real delineated through the sanctified and the desanctified (1987, pp. 8-13).

Moreover, pre-Romantic and neoclassical strains in the poets offer both the impendent change in their poetic language and the interchangeable meanings concerning time and place with spatiality and liminality in mind. The changing attitude remarking the conventional poetic style and the nouveau perspective underlines the collapse of a static understanding of the temporal and spatial qualities in the poems. In this regard, dynamism in the selected poems converges with the new meanings attributed to the images regarding home and evening. As it comes to the basic comparable quality of the two poets, it is not only their romantic concerns but their use of poetry as a spatial entity for coping with their inner sorrows and outer observations about the current state of the world. In other words, the sphere of poetry enables a definite space for their confrontation with the conflicts they feel, and therefore, the poem as an aesthetic construct becomes an undeviating voice of the poet himself by exceeding the lyrical subjects of the poems by Cowper and Beyatlı.

'Home' stands as a destination and comfort zone in the poems of Cowper and Beyatlı. It is the reflection of the in-between space going beyond the commonplace perception of the outer world. Then the image of home turns into a realm of intersection and extension as Foucault theorises with the *"internal space"* (1986, p. 23). Although the repetition of the home image goes beyond the primeval need for a shelter or survival instinct in the poetries of William Cowper and Yahya Kemal Beyatlı, the poets do not wholly disregard the productiveness of the primitive yearning for a specific safe place. Moreover, the space created with the idea of serenity becomes a need for consolation with the problems they face in the public realm. As Foucault suggests,

> *The space of our primary perception, the space of our dreams and that of our passions hold within themselves qualities that seem intrinsic: there is a light, ethereal, transparent space, or again a dark, rough, encumbered space; a space from above, of summits, or on the contrary a space from below, of mud; or again a space that can be flowing like sparkling water, or a space that is fixed, congealed, like stone or crystal.* (1986, p. 23)

The above-mentioned details concerning the porous nature of *"our primary perception"* (Foucault, 1986, p. 23) demonstrate the changing meaning of 'home' for the poets since the specific image of home enables the presence of different perspectives and moods occurring in the same space as Foucault defines with such extreme points as *"ethereal"* or *"fixed"* (1986, p. 23). Thus, the transposition between contradictory emotions turns out to be an essential part of the journey the personas of the poems take.

With the sense of a limited but saved space attributed to the perception of 'home' in mind, the poems selected from the two poets can demonstrate that the images denoting the innerness of home and the all-encompassing nature of evening convey the idea of resilience despite the presence of negativity in the poems of Cowper and Beyatlı. To put it another way, in the poetic universe composed by the two poets, the lyrical description of the home both as a corporeal realm and a psychic one stands as a recurrent trait shared by the poets. In this regard, home as a metaphor signifies the borders of the visible and invisible worlds in the poems of Cowper and Beyatlı, which enables another realm, the realm of the irrational and the anti-social (in the sense the poets' deliberate attempt to be away from the other people and the social norms) conveyed through the evening image. Thus, the specific moment of the evolving evening delineates the gradual change in the speakers' transitions from one reality to another.

Moreover, the imperceptible change of a specific natural event triggers a renewed perception for the observant eye in the poems by Cowper and Beyatlı. In this way, the images connected with home and evening provide a safe ground for the speakers to reconsider their lives through both personal and public histories accordingly.

The discussion of the episodic parts from Cowper's *The Task* (1785) exemplifies the basic trace of Cowper's poetic stance through the abundance of opposite elements both coexisting with each other and subverting 'the other' in a repeating manner. To illustrate, in the long narrative book, "The Winter Evening," the poetic persona reflects the minute details of his home and its constructive influence on the persona without disregarding the discomforting realities of the daily 'tasks.' In other words, the details of the poet's house create the idea of a protective home with the change of focus from the scattered objects to a universal truth becoming sensible to the poet in that specific moment. Similarly, Yahya Kemal Beyatlı's 'odes' about home and evening describe them not only as refuges from the daily routines but also as harbours to take out a voyage going beyond the speakers' rational worlds and the borders of language. For that reason, Beyatlı's poems on the specific districts or the monuments belonging to such places as Süleymaniye, İstinye, Fenerbahçe, Maltepe, Üsküdar, Çubuklu and Çamlıca in his beloved city, İstanbul can denote the problematic sense of a destination with the paradox of journey (instability) and home (temporary space of stability) or the presence of wholeness and despair in the same experience maintained through the odes by Beyatlı.

Furthermore, in Cowper's sequential *The Task* poems and Beyatlı's such poems as "The Music of Evening," "From a Hill," and "Evening of the Jovial," the image of a protected home triggers the pass from the one world to another one in which the speakers recover from their repeating sorrows. Thereby the comparative analysis of the selected poems from Cowper and Beyatlı focuses on the recuperative influence of the poems and tries to demonstrate how an English pre-Romantic poet, and a Turkish neo-classical poet as being one of the last representatives of Ottoman Diwan poetry tradition can share the similar sense of joy in the same natural event, evening and the same space, home.

As the representatives of the dilemma between old values and novelty in their national literatures, the two poets evaluate the home image from the cultural space to demonstrate how the conventionality of the image flourishes within the repeated paradoxes in the poems by the two poets. Thus, starting with the different meanings of 'home' through specific poems from Cowper and Beyatlı can be a plausible point to trace the clash between the political and the personal besides the rational and the irrational.

Spatial and Temporal Limits of Home and Evening

Home turns into a realm in which the poetic persona finds a gate or waiting room for a new beginning and the sense of root or originality in Cowper's and Beyatlı's poems. Moreover, when the development of the images throughout the poems by Cowper and Beyatlı is considered, home and evening convey Foucault's essential qualities of the heterotopic sites by *"being in relation with all the other sites, but in such a way as to suspect, neutralize, or invert the set of relations that they happen to designate, mirror, or reflect"* (1986, p. 24). For instance, the borders of the visible and invisible worlds in the poems of Cowper and Beyatlı appear in the poets' meticulous efforts to describe their reaction toward the changing colours of the sky through dusk and evening, which immediately affirms the presence of a heterotopic space both including and excluding the ordinariness of home and evening by offering a new perception of origin (in the sense of orientedness) and originality.

The Task is comprised of four parts, "The Sofa," "The Time-piece," "Garden" and "The Winter Evening" and demonstrates intended autobiographical traces from Cowper's life. However, as Heller discusses, the narrative poem, *The Task*, goes beyond the poet's actual life since *"in* the Task, *the emphasis*

indeed falls on the writing or poetic shaping of the persona's life out of the raw materials of Cowper's life" (1995, p. 577). Similarly, Beyatlı takes the memories of his youth as a starting point to denote his loss and yearning at the same time. Like Cowper, he reconfigures the places he remembers in the present time. Furthermore, the clash between history and the present time in the two poets' works shows the melancholic mood they underline with the irrevocable image of the past. In this regard, when the nationalist attitude in praising the landscape and the old victories of their countries is reconsidered, it is possible to suggest that the poets reconstruct the safe realm of home within the cultural and historical representation of their countries imbued with the contradictory coexistence of hope and agony. To exemplify, in "Table Talk" by Cowper, the lyric speaker resembles his country to a deer to show the endless attacks and threats from the other countries and its imperishable nature in the lines *"Poor England! thou art a devoted deer,/ Beset with every ill but that of fear"* (1835, p. 18), which clarifies the paradox the poet feels for his country as the realm of peace and that of sorrows. Cowper reuses the deer image in the third book of the Task, "Garden." However, instead of connecting the image with his country, he employs the deer image to delineate his desperate mood and solitude with the lines *"I was a stricken deer, that left the herd/ Long since. With many an arrow deep infixed"* (1835, p. 212), which can also be read as the poet's idiosyncratic reaction to the notion of death. In this regard, the changing attitude in Cowper's idea of death calls to mind Beyatlı's "Death of the Jovial" discussing the prevalent dissidence in the presence of death to signify a time-bound total collapse.

As another example, "Expostulation" by Cowper keeps the poet's unique sense of locality offering the emotions of peacefulness and strife by means of a questioning tone sustained throughout the whole poem. The poem starts with such rhetorical questions as *"Why weeps the muse for England? What appears/ In England's case, to move the muse to tears?"* (Cowper, 1835, p. 62) signifying sympathy toward his country, but the lines *"Hast thou (a sacrilege his soul abhors)/ Claimed all the glory of thy prosperous wars?/ Proud of thy fleets and armies, stolen the gem/ Of his just praise, to lavish it on them?"*(Cowper, 1835, p. 71) foreground the critical tone of *The Task* concerning both the history of England and the triviality of worldly goods. Similar to the affirming tone in the lines *"Blest country, where these kingly glories shine!/ Blest England, if this happiness be thine!"* (Cowper, 1835, p. 11) from "Table Talk," the second book of *The Task*, "The Time-piece" refers to the peculiar beauties of his country balanced with the existence of a bloody history of wars, exploitation and slavery in the lines *"England, with all thy faults, I love thee still-/ My country! and while yet a nook is left,/ Where English minds and manners may be found,/ Shall be constrained to love thee"* (Cowper, 1835, p. 192). In the case of Beyatlı, the poet romanticises the past in such poems as "Bairam Morning at Suleymaniye" and "That Wind" with the divine atmosphere aroused by the reminiscence of specific events. In this regard, the observation of a religious festival in the vicinity of Suleymaniye Mosque creates an experience going beyond the present time by universalising the temporality or changing the place into a heterotopic site with the inclusion of different temporal and spatial zones. However, Beyatlı's use of monumental structures connected with his religion and country can also be considered "*spatial nonhomogeneity"* as Eliade theorises about being religious and having a sense of space since

> *There is, then, a sacred space, and hence a strong, significant space; there are other spaces that are not sacred and so are without structure or consistency, amorphous*
> *. . . in the experience of an opposition between space that is sacred -the only real and real-ly existing space- and all other space, the formless expanse surrounding it.* (1987, p. 20)

Moreover, the lines from "Bairam Morning at Suleymaniye," "*As if thousands of ghostly figures cohere/ From all horizons. This influx is from old campaigns,/ From many reduced regions the country contains"* (Beyatlı, 1965, p. 31) remind the victories of a mythic past by blurring the line between the spiritual and the corporeal without any trace of failure. Hence as Eliade suggests, *"Revelation of a sacred space makes it*

possible to obtain a fixed point and hence to acquire orientation in the chaos of homogeneity" (1987, p. 24). However, such enthusiasm coming with the affirmation of the past in the poem is not a sustained quality in Beyatlı's poetry universe. To illustrate, in such poems as "Open Sea" and "Silent Ship," Beyatlı keeps a melancholic and thus pessimistic tone stressing the tragic mood of human existence throughout the poems.

The lines *"Now hoist the sail, and let the streamers float/ Upon the wanton breezes"* (Cowper, 1835, p. 193) from "The Time-piece" call to mind Beyatlı's poetic stance reverberating with the ancestral heritage and the natural landscape. As Toygar points out in his evaluation of Beyatlı's "Open Sea," the poet *"takes this emotion from the national history, tradition, national trait and character, from his love of country. For him sea is a symbol and reminder"* (1965, p. 21). The rehabilitating feeling conveyed with the sea image is counterbalanced by the coexistence of *"defeat"* and *"victory"* remembered in the lines *"When the army was in defeat, in sorrow the country,/ In my dreams each night I had the thoughts of victory"* (1965, p. 35) nevertheless. Accordingly, as the lines *"As I passed my childhood in the Balkan cities,/ I felt a flame of nostalgia without an ease"* (Beyatlı, 1965, p. 35) suggest, the poet cannot find his 'home' in the present time and goes back to his Balkanic origin by means of the sea image conveying freedom and fluidity since *"Waters that are beyond the sad boundaries flowing"* (Beyatlı, 1965, p. 35). However, this recuperative effect triggered by the sea image leaves its place to a total resignation in the ending lines since *"One day I said no more love or country for me"* (Beyatlı, 1965, p. 35), which can denote the change from the affirming mood of "Bairam Morning at Suleymaniye" to a total negation after the experiences of disillusionment.

Correspondingly, the parts or the books as the poet enumerates them in *The Task* voice Cowper's political concern through his way of romanticism in a loosely sequential manner. In addition to Cowper's reactions towards his time's popular issues such as the slave trade or colonialism in the parts "The Time-piece" and "The Winter Evening," the poet reflects his inner conflicts as the thresholds of madness and reason thanks to the subjectivity of the odes and hymns. Moreover, since the oscillations between the rational and the irrational evolve into a pathological dimension in Cowper's own life, the symptomatic in his poems still attracts attention. In other words, the poet's *"suicidal madness"* (2009, p. 144), as Darcy puts it, also signifies the differing levels of tension in his narrative poems. In addition, conveying the tension through tactile and visual imageries based on home and evening enables the narration to flow as the sections of a dialogue with the poet's self. As Packer points out,

> *in lyric, he [Cowper] speaks in a voice of unmediated anguish; his hymns mingle recollections of anguish with thanksgiving for redemption; the conversational poems allow him to look at insanity from the perspective of a sympathetic yet fully rational observer.* (1991, p. 546)

Furthermore, evening observed from the sphere of the home problematises the realms of the conscious and unconscious since the entangled border between the two realms complicates the speaker's perspective. Likewise, Beyatlı's "Phantom City," and "End of September" reflect the suicidal moments poeticised with the heavy burden of being away from home or its metaphorical extension, country. However, even in the most subjective moments, the poet does not deny the problems such as poverty embodying the outside world in the lines "*At night, the lamps of many a poor residence/ Reflect Scutari from the most accurate lens"* (1965, p. 39) from "Phantom City." The translator of the poem, Toygar prefers the word 'lens' to the Turkish word 'ayna' (mirror) to achieve the musicality and rhyming structure in the original language. But from another perspective, the mirror image can be read from Foucault's heterotopic conception of time and space since

> *in the mirror, I see myself there where I am not, in an unreal, virtual space that opens up behind the surface; I am over there, there where I am not, a sort of shadow that gives my own visibility to myself, that enables me to see myself there where I am absent,* (Foucault, 1986, p. 24)

which exactly illustrates the speaker's point of view in Beyatlı's "Phantom City" by mystifying the assumptions of presence and absence. Similarly in the lines, "*Death is our destiny, we are not in fright/ To be away from motherland is plight"* (Beyatlı, 1965, p. 79) from "End of September," the speaker counterbalances his love for the landscape with the notion of death. In this respect, death is given as a way of escape from the worldly toil recalling Cowper's evaluation in "The Sofa" and "The Time-piece."

In Beyatlı's case, the grave image goes beyond the modern world's *"obsession with death as 'an illness'"* (Foucault, 1986, p. 25). As Foucault discusses, the heterotopic qualities of graveyard and its changing meaning through centuries refer to the subversive nature of heterotopia illustrated with *"the cemetery"* (1986, p. 25). Similarly, "Death of The Jovial" by Beyatlı glorifies death as *"a peaceful spring"* (1965, p. 87). The poem signifies the heterotopic sense of a new beginning with the interlacement of life and death through the images of a nightingale singing every night and a rose image blossoming on the grave of Hafez Shirazi, a Persian poet. Likewise, in "The Garden," Cowper criticises the factitiousness of the public realm conveyed through the *"ignoble grave"* (1835, p. 216) image with his praise of Newton, Milton, and Hale in the lines *"The only amaranthine flower on earth/ Is virtue; the only lasting treasure, truth"* (1835, p. 216), which changes the conventional perception of death into an experience leading to a refreshed aesthesis.

In addition, the process of creating or composing the poems is a productive and healing one for both Cowper and Beyatlı as they discover a refreshed energy with the self-initiated effort to observe after the experience of a peculiar confrontation with the outer realm. Additionally, Foucault's analogy of mirror explicating the recuperative nature of heterotopia with the words *"I come back toward myself; I begin again to direct my eyes toward myself and to reconstitute myself there where I am"* (1986, p. 24) can also be applicable to the vacillating emotions concerning home and feeling at home in the poetries of Cowper and Beyatlı. With Yahya Kemal Beyatlı's descriptions of the dusk and the act of returning to the safe space, the home underlines a threshold Cowper poeticises with the lyricism of his odes, especially "Garden" and "The Winter Evening." In a similar manner, the conversation with the self creates a therapeutic effect in such poems as "The Music of Evening," "From a Hill" and "Evening of the Jovial" by Beyatlı.

As keen observers of their social and natural spaces, Cowper and Beyatlı reflect on the social conflicts and poverty during their times. For instance, in the first lines of "The Winter Evening," Cowper conveys the sense of misfortunes and poor conditions leading to the tragedy of enduring through the image of dirty streets and desolate houses. Similarly, besides the above-mentioned "Phantom City," Beyatlı's "Kodja-Mustafa-Pasha" describes a "*far and poor district of Istanbul"* (1965, p. 43). However, the concept of home modifies the hostile atmosphere of such corporeality with its suggestion of an imaginary cosiness triggered by the secured space of the home. Like Cowper's tactile images consolidating the sense of an emotional warmth overcoming the hardships of the physical world, Beyatlı's signification of home suggests a romantic *"tranquility, as if with them inhabited from eternity"* (1965, p. 45). In another poem, "From a Hill" by Beyatlı, the concept of home and the image of evening offer the idea of serenity. Then, in Cowper's "The Winter Evening" and Beyatlı's poems about home and evening, the presence of home in the evening beautifies the ugliness of the outer world, which suggests a cathartic release to Cowper's conceptualization of 'task' or *"a map of busy life,/ its fluctuations and its vast concerns"* (1927, p. 650) or Beyatlı's wearisome 'journey' as it appears in the poems "Thinking" and "Longing."

As Foucault discusses, the *"house"* is one of *"the closed or semi-closed sites of rest"* (1986, p. 24). Accordingly, Cowper's "The Winter Evening" starts with the description of *"houses in ashes"* (1927, p. 650) indicating the interrupted sense of peace and voices the poet's burden to observe the 'wrongs' of

the world. However, immediately after the gloomy depictions of the rational world bordered with *"the logic, the wisdom and the wit,"* (Cowper, 1927, p. 650), the speaker's imperative tone in the lines,

Now stir the fire, close the shutters
fast,
Let fall the curtains, wheel the sofa round,
And while the bubbling and loud-hissing urn
Throws up a steamy column, and the cups
That cheer but not inebriate, wait on
Each,
So let us welcome peaceful evening in. (Cowper, 1927, p. 650)

underlines a complete change in the appearance of the home as a secure space. Like Beyatlı's "Kodja-Mustafa-Pasha," the poetic persona escapes from the harassment of daily life through the sense of domesticity in the concept of home. Moreover, through the blurring effect of the evening, the speaker remembers nymphs, *"ethereal journeys"* and *"nectareous essences, Olympian dews"* (Cowper, 1927, p. 650), which signifies a leaping experience for the speaker feeling the possibility of an alternative existence once again. Thus, the combination of home and evening shows the sense of peace coming with the feeling of home and maintains the speaker's effort to isolate himself from the outer world's corporeality through the dream-like depiction of home.

"The Music of Evening" by Beyatlı poeticises the vacillations between hope and despair common in the poetries of Beyatlı and Cowper. Like "The Winter Evening," the changing weather reflects the breaking point in the speaker as well. The opening lines *"In Kandilli, in the old gardens/ when the evening closes like curtains/ A joy of memory remains in despair"* (Beyatlı, 2005, p. 39) demonstrate the emotive in the corporeal. In other words, as the evening triggers the imaginative world in Cowper's poems, the evening turns into an image of home dragging the observant eye into its dreamy world by annulling the limits of his surroundings. Then, the speaker reassesses his condition within this new light of the evening's darkness. As the following lines, *"It often makes the dream shudder/ With Darkness Entering from each door/ Very deliberate from its footsteps"* (Beyatlı, 2005, p. 39) suggest, when the borders of the rational are negated with the evening turning into the home, the speaker experiences Burkean romantic sublime with the senses of fear and joy at the same time. The last lines *"When the world is away from eyes/ as if in one night from one thousand nights/ a dream starts within a dream,"* (Beyatlı, 2005, p. 39) both problematise the linear perception of time and trivialise the specular experience. Similarly, in "The Sofa" and "The Winter Evening," Cowper's speaker saves himself from the daily routines and sorrows by cherishing the authentic experience felt in the sphere of the home.

However, in the case of Cowper and Beyatlı, the sense of peace coming with the concept of a safe home is momentary and is doomed to be lost in the end. As it happens in the lines from "The Winter Evening,"

I mourn the
pride and avarice that makes man a wolf to man;
Hear the faint brazen throats/ By which he speaks the language of his/ hear,
and sigh, but never tremble at the sound.
He travels and expatriates, as the bee
From flower to flower so he from land to land (Cowper, 1835, p. 235)

the speaker takes the role of a wanderer. Correspondingly, *"lonely strollers"* (1965, p. 73) in Beyatlı's "Longing" signifies a similar sense of rootlessness as signified in the lines *"Sounds of day died out yet still I didn't part/ There I did sit like a ghost, with my heart"* (Beyatlı, 1965, p. 73). Moreover, the poet's

trips to certain spots in Istanbul and writing a sonnet about that specific location reminds Cowper's attempt to find a 'whole' place in which he can save himself from the feeling of fragmentedness (especially when Cowper's personal history about madness is reconsidered, such feeling of loss makes sense and reappears at every turn). Then, the speaker's yearning for home indicates the desire for belongingness. Nevertheless, the image of the bee functions as a metaphorical extension of the paradox illustrated with home and journey. As the bee simile constitutes, the narrator cannot feel at home in the rational world. In this respect, evening creates a space to stop and imagine for Cowper and Beyatlı. For that reason, Cowper's speaker persistently calls the coming of the evening in such lines as *"Come, Evening, once again, season of/ peace;/ Return, sweet Evening, and continue long!"* (1927, p. 652). Besides the coming of evening, the negative connotations of winter change with the wholeness felt in the sphere of the home. As the lines *"I crown thee king of intimate delights,/ Fireside enjoyments, homeborn happiness/ and all the comforts that the lowly roof of undisturbed Retirement and the hours of long uninterrupted evening know"* (1927, p. 651) maintain, the speaker's cherishing passivity or inertia is not only the reflection of his retirement days but also the joy of serenity home and evening offer in the winter days.

As the last point, the garden image employed by both Cowper and Beyatlı affirms the desire for a safe realm and unites the peculiar heterotopic space in their poems through the interaction between the cluster of images connected with home, evening, death, and memory. Although the garden image connotes a source of pure satisfaction, its Elysium-like presence is subverted with an immediate consciousness of despair and lack in the poems by Cowper and Beyatlı. According to Foucault, the garden sustains a deliberate heterotopic quality since it *"is capable of juxtaposing in a single real place several spaces, several sites that are in themselves incompatible"* (1986, p. 25). In this vein, Beyatlı's descriptions of 'garden' signify his commitment to traditional Ottoman poetry by turning the place into a heterotopia of the opposite emotions in "İstinye," "Communion" and "Away from Gardens." In "Communion," the garden functions as a heterotopic space in which all the assumed features of the objects leave their place to a contrariness in such lines as *"In this jollity nightingales forget bewailing,/ Roses ignore withering and moon has no waning"* (Beyatlı, 1965, p. 67). In "İstinye," the garden image creates the idea of expansion without any spatial or temporal boundary. However, as a space of contradictions, the garden maintains the sense of hopelessness by indicating the solitariness of the observant eye in "Away from Gardens." Similarly, Cowper devotes an individual book to the functionality of the garden image in *The Task* with the title "The Garden" to denote the speaker's apprehension about his observations of the outer world. The emphasis on the wildness of the garden in the narrator's depictions clarifies his desire to overcome the limitative ground of the social, but even so, the narrator is also aware of being 'away from gardens' as *"a stricken deer"* (1835, p. 212). Thus, the garden image reflects both affirmative and negative attitudes within the same place signifying both the presence and absence of peacefulness.

CONCLUSION

Future studies concerning Cowper and Beyatlı could be realised with further analysis of the oriental image of an orderly garden and its wild counterpart in *The Task* with the historical and cultural effects in mind. It is also possible to find some shared points between the interest in traditional forms such as hymns and their influence on the generic richness and musicality of the poets besides clarifying the poets' faltering voice to accept faith as a source of solace. From another perspective, a deeper analysis of home as the gender and class-based construction of problematic masculinity could be fruitful, particularly regarding the contrasting portrayal of the protective male realm within and the assumption of a threatening environs outside. Additionally, the preference of staying within the limits of the house while it was a popular activity of the late 18th century to take long walks in nature, its connection to the idea of retirement as a psychic disregard and the constantly changing canvas of the city could be other traceable elements in Cowper and Beyatlı. Lastly, Beyatlı's stressing on the cultural

importance of the 'Turkish type house' and Cowper's finding solace in the country cottages could be another interesting cross-cultural perspective on the symbolic power of specific home spaces.

Consequently, the comparison of Cowper and Beyatlı illustrates the multi-layered meanings of home and evening through the poetisation of the reminiscences or internal conflicts in the selected poems despite the different cultural and literary backgrounds of the poets. Their attempts to find an idiosyncratic voice nurtured by the conventions of the previous poetries of their national literatures present the poets as both the last representatives of the older traditions such as Neoclassical poetry or Ottoman Diwan poetry and the emerging voices of a poetic uniqueness through their emphasis on the imaginary and irrational without disregarding the conflicts of the daily life. The various implications of the home image as a departure and the destination point signify the poets' vacillating stance between the past and the present, the rational and the irrational, the outside and the inside. To conclude, the home image turns into an open signifier to reflect both the conflicts and desires of the speakers in the poems and to affirm the sense of wholeness in the poems of Cowper and Beyatlı.

Article Information

Ethics Committee Approval:	Exempt from the Ethics Committee Decision
Informed Consent:	No Participant
Financial Support:	No Financial Support
Conflict of Interest:	No Conflict of Interest
Copyrights:	No Copyrighted Material Used

BIBLIOGRAPHY

Akgül, L. H. (2002). Yahya Kemal ve tarihe bakışı [Yahya Kemal and his view of history]. *Erdem*, *14*(40), 1-26.

Aydemir, Y. (2009). Yahya Kemal: A poet who improved and transformed tradition. *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, *3*, 1-28.

Ayhan, E. (2016). *Bir şiirin bakır çağı [The copper age of a poetry]*. İstanbul: YKY.

Ayvazoğlu, B. (2007). Yahya Kemal'in bir siyasetçi olarak portresi [A portrait of Yahya Kemal as a politician]. *Muhafazar Düşünce*, *4*(13-14), 9-24.

Beyatlı, Y. K. (1965). *Selected poems* (S. B. Toygar, Trans.). İstanbul: Sermet.

Beyatlı, Y. K. (1980). *Yahya Kemal'in dünyası [The world of Yahya Kemal]*. S. Ünver (Ed.). İstanbul: Tercüman.

Beyatlı, Y. K. (1986). *Çocukluğum, gençliğim, Siyasi ve edebi hatıralarım [My Childhood, My Youth, My Political and Literary Memoir]*, İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

Beyatlı, Y. K. (2005). *Kendi gök kubbemiz [Our own vault of heaven]*. İstanbul: YKY.

Bilgi, L. (2011). Queries on the existence and nonexistence in Yahya Kemal poems. *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, *9*(2), 407-415.

Çetindaş, D. (2010). Yahya Kemal's mother's influence on his world of feeling and thought. *AU Türkiyat Araştırmaları Dergisi* TAED, *42*, 133-145.

Cowper, W. (1835). *The poems of William Cowper, Esq: Of the inner temple*. NY: C. Wells.

Cowper, W. (1927). The task, Book IV. In T. P. Cross and C. T. Goode (Eds.), *Heath readings in the literature of England* (pp. 649-658). NY: D.C. Heath.

Cowper, W. (1969). William Cowper, 1731-1800. In W. Peacock (Ed.), *English verse, Volume III* (pp. 364-396). London: Oxford UP.

Darcy, J. (2009). Religious melancholy in the romantic period: William Cowper as test case. *Romanticism*, *15*(2), 144-155.

Eliade, M. (1987). *The Sacred and the profane: The nature of religion* (W. R. Trask, Trans.). NY: Harcourt.

Erzen, M. (2016). Yahya Kemal ve Ahmet Haşim'de "anne" imajı [The image of "mother" in Yahya Kemal and Ahmet Haşim]. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, *35*, 55-79.

Foucault, M. (1986). Of other spaces (J. Miskowiec, Trans.). *Diacritics*, *16*(1), 22-27.

Foucault, M. (2014). Heterotopias. *AA Files*, *69*, 18-22.

Gilman, P. (2003). William Cowper and the "Taste of Critic Appetite." *ELH*, *70*(1), 89-115.

Griffin, D. (1990). Redefining Georgic: Cowper's task. *ELH*, *57*(4), 865-879.

Hartley, L. (1949). The worm and the thorn: A study of Cowper's "Olney Hymns." *The Journal of Religion*, *29*(3), 220-229.

Heller, D. (1995). Cowper's task and the writing of a poet's salvation. *Studies in English literature, 1500-1900*, *35*(3), 575-598.

Hutchings, W. B. (1989). William Cowper and 1789. *The Yearbook of English Studies*, *19*, 71-93.

Kaplan, M. (1987). *Türk edebiyatı üzerinde araştırmalar 2 [Research on Turkish literature 2]*. İstanbul: Dergah.

Karabulut, M. (2018). "Mother" image in Yahya Kemal's memories and poems. *Hikmet Journal of Academic Literature*, *4*(8), 28-36.

Koçak, M. (2023). The Limitations of Yahya Kemal aesthetics or alternative modernity: An evaluation on Dergah magazine. *DEA*, 27, 291-317.

Kroitor, H. P. (1964). The influence of popular science on William Cowper. *Modern Philology*, *61*(4), 281-287

Marshall, W. G. (1987). The presence of "The Word" in Cowper's the Task. *Studies in English Literature, 1500-1900*, *27*(3), 475-487.

Musser, J. F. (1979). William Cowper's rhetoric: The Picturesque and the personal. *Studies in English Literature, 1500-1900*, *19*(3), 515-531.

Ordu, F. (2023). Yahya Kemal'in huzursuzluğu [Restlessness of Yahya Kemal]. *DEU Edebiyat Fakültesi Dergisi*, *10*(2), 533-553.

Özdemir, M. (2020). A study on the universe and elements of religious socialization in Yahya Kemal. *Marife Turkish Journal of Religious Studies*, *20*(2), 463-484.

Öztürk, D. (2020). The poet directed Republican poetry: Yahya Kemal Beyatlı. *Iğdır U. Journal of Social Sciences*, *24*, 147-162.

Packer, B. (1999). Hope and despair in the writings of William Cowper. *Social Research*, *66*(2), 545-564.

Paley, M. D. (1968). Cowper as Blake's spectre. *Eighteenth-Century Studies*, *1*(3), 236-252.

Quinlan, M. J. (1943). William Cowper and the unpardonable sin. *The Journal of Religion*, *23*(2), 110-116.

Samsakçı, M. (2017). "Grant neither equality nor freedom" Yahya Kemal and power. *Journal of Turkish Language and Literature*, *57*(57), 213-236.

Tanpınar, A. H. (1977). *Edebiyat üzerine makaleler [Articles on literature]*. İstanbul: Dergah.

Tanpınar, A. H. (1992). *Yahya Kemal*. İstanbul: Dergah.

Terry, R. (1994). "Meaner Themes": Mock-Heroic and providentialism in Cowper's poetry. *Studies in English Literature, 1500-1900*, *34*(3), 617-634.

Tolley, M. J. Preromanticism. In D. Wu (Ed.), *A companion to romanticism* (pp. 12-22). Oxford and Massachusetts: Blackwell.

Yamanouchi, H. (2001). The fair commands the song: William Cowper and women. *The Wordsworth Circle*, *32*(2), 101-106.

Yücel, G. (2022). The reflection of romanticism in *Dergah* journal: Yahya Kemal's Discussions (1921-1923). *Journal of Nationalism Studies*, *4*(2), 71-107.

Zavotçu, G. (2003). Yahya Kemal Beyatlı's neo-classical poems. *Kocaeli U. Journal of Social Sciences*, *6*(2), 137-143.

Vidler, A. (2014). Introduction. Heterotopias. *AA Files*, *69*, 18-19.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SEFAD, 2024; (51): 165-184
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: 10.21497/sefad.1345433
Araştırma Makalesi / Research Article

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Balıkesir Konakpınar İlkokulu ve Ortaokulu Binaları

Ahmet Yavuzyılmaz [*]
Emre Kolay[**]

[*] *Doç. Dr. | Assoc. Prof.*
Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü | Necmettin Erbakan University, Faculty of Social Sciences and Humanities, Department of Art History
ahmet_yavuzyilmaz@hotmail.com
Konya / TÜRKİYE

[**] *Doç. Dr. | Assoc. Prof.*
Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü | Necmettin Erbakan University, Faculty of Social Sciences and Humanities, Department of Art History
emre.kolay@erbakan.edu.tr
Konya / TÜRKİYE

Gönderim / Received:
17.08.2023
Kabul / Accepted:
11.03.2024
Alan Editörü / Field Editor:
Yurdagül Özdemir

Öz

Tanzimat'ın ilanı (1839) sonrası değişmeye başlayan devlet yönetim biçimi, dönemin eğitim-öğretim alanına da yansımıştır. Bu süreçte önce hukuki olarak birtakım adımlar atılmış, ardından yeni okul tipleri ile yeni okul binalarının inşası gündeme gelmiştir. Böylelikle farklı yapı tiplerinden meydana gelen eğitim yapıları dönemin kamu yapıları arasında yerini almıştır. Okul binalarının inşa süreci Osmanlı'nın son yıllarında devam etmekle birlikte Cumhuriyet döneminde yeni bir boyut kazanmıştır. Eğitim kadrolarının ve fiziki mekânlarının önemli sorun olduğu Cumhuriyetin ilk yıllarında öncelikle öğretmen yetiştiren kurumların kurulmasına ve aynı zamanda Anadolu'nun pek çok noktasına eğitim yapılarının inşa edilmesine gayret gösterilmiştir. Bu bağlamda pek çok il, ilçe ve kasabaya farklı plan tipi ve malzeme ile farklı kütle özelliklerine sahip eğitim yapılarının inşa edildiği görülmektedir. Türkiye'deki eğitim tarihinin kırılma noktasını oluşturan bu dönemde inşa edilmiş fakat inşa tarihi kesin olarak bilinmeyen iki eğitim yapısı bu çalışmanın ana temasını oluşturmaktadır. Balıkesir'in Konakpınar Mahallesinde inşa edilen bu iki yapı mimari özellikleri ile irdelenmiş, yerleşim alanının iskân tarihi göz önüne alınmış ve böylelikle bir tarihlendirmeye gidilmiştir. Ayrıca plan, cephe ve malzeme özellikleri ele alınarak dönemin mimari eğilimleri içerisinde karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı Mimarisi, Eğitim Yapısı, İlkokul Binaları, Ortaokul Binaları, Balıkesir.

Balıkesir Konakpınar Primary and Secondary School Buildings

Abstract

The state administration, which began to change after the declaration of Tanzimat, was also reflected in the field of education of the period. In this process, some legal steps were first taken, followed by the construction of new school types and buildings. Thus, educational buildings consisting of different building types took their place among the public buildings of the period. Although the construction process of school buildings continued in the final years of the Ottoman Empire, it gained a new dimension during the Republican period. In the early years of the Republic, when educational staff and physical spaces were major issues, efforts were made to establish teacher-training institutions and at the same time to build educational buildings in many parts of Anatolia. In this context, educational buildings with different plan types, materials and mass characteristics have been built in many

provinces, districts and towns. The main theme of this study is two educational buildings with uncertain construction dates. These two buildings built in Konakpınar neighborhood of Balıkesir were examined with their architectural features, the settlement history of the settlement area was taken into consideration and thus a dating was reached. In addition, the plan, facade and material features were evaluated comparatively within the architectural trends of the period.

Keywords: Ottoman Architecture, Educational Buildings, Primary Schools, Secondary Schools, Balıkesir.

GİRİŞ

Tanzimat'ın ilanı öncesinde Osmanlı eğitim sistemi sıbyan mektepleri ve medrese temelinde yürütülmektedir. Sıbyan mektepleri hem erkek hem de kız çocuklarına eğitim veren kurumlar olarak karşımıza çıkarlar. Bu kurumda İslam'ın temel şartları, ibadet biçimleri ve Kur'an dersleri verilmekte, ayrıca temel okuma yazma da öğretilmektedir (Kodaman & Saydam, 1999, s. 480; Taşkın, 2008, s. 345). İslam dünyasında 10. yüzyıldan itibaren kurumlaşmaya başlayan medreseler ise Osmanlı eğitim sisteminin orta ve yüksek kademesini oluşturmaktadır. Orhan Gazi döneminden itibaren kurulan Osmanlı medreseleri zaman içerisinde çeşitlenmiş ve İmparatorluğun pek çok noktasına yayılmışlardır. Özellikle padişahların inşa ettirmiş oldukları külliyeler içerisinde önemli bir yere sahip olan medreseler kendi içlerinde farklı kademelere sahip olmuşlar ve etkinliklerini 19. yüzyıla kadar sürdürmüşlerdir.

Eğitim sistemindeki yenileşme çabalarının ise Tanzimat'ın ilanı sonrasında yoğunlaştığı görülmektedir. 19. yüzyılın ilk yarısında okulların yapısında birtakım değişikliklere gidildiği görülür. Sıbyan mekteplerinin yetersizliği sebebiyle II. Mahmud döneminde yenileşme yoluna gidilir ve sıbyan mekteplerinin üstünde bir de "sınıf-ı sani" okullarının açılması gündeme gelir. Bu okullar kısa bir düre sonra II. Mahmud tarafından "rüşdiye" olarak adlandırılır (Kodaman, 1991, s. 91). Söz konusu okulların idaresinden sorumlu olan "Mekatib-i Rüşdiye Nezareti" de kısa sürede kurulmuştur. Böylelikle Tanzimat'ın arefesinde sivil eğitimin modernleşmesiyle ilgili ilk adımların atıldığı görülür. 18. yüzyıldan itibaren askeri eğitim alanında yeniliklerin getirildiği ve pek çok kışla ile modern eğitime geçildiği görülse de sivil eğitim için radikal düzenlemelerin Tanzimat'ın ilanı sonrasında uygulandığı söylenebilir. Bunun en net göstergesi hiç şüphesiz 1857 yılında kurulan Maarif-i Umumiye Nezareti ve 1869 yılında yayımlanan Maarif-i Umumiye Nizamnamesi'dir (Erdoğdu, 1995, s. 46; Akyıldız, 2003, s. 273; Çağır & Türk, 2017, s. 64-70). 1 Eylül 1869'da yayımlanan ve 198 maddeden oluşan söz konusu nizamnamede ilk, orta ve yükseköğretime dair kararlarla birlikte öğretmen yetiştirilmesi, özel okulların idaresi ve mevcut okulların gereksinimleri ile ilgili maddelere yer verilmiştir. Hangi yerleşimlerde hangi tip okulların kurulacağı, erkek ve kız öğrencilerin hangi yaşlarda hangi tip okula başlayacağı ve hangi okullardan mezun hocaların hangi tip okullarda dersler verebileceği gibi detaylar da söz konusu nizamnamede yer bulmuştur (Çağır & Türk, 2017, s. 64-70). Buna göre köy ve mahallelerde sıbyan mekteplerinin, 500 haneye sahip kasabalarda rüşdiye mekteplerinin, 100 hanenin üzerindeki yerleşimlerde idadilerin ve vilayet merkezlerinde sultanilerin açılması bu nizamname ile karara bağlanmıştır (Tekeli, 1985, s. 470; Kodaman & Saydam, 1999, s. 485). Bununla birlikte yaşanan ekonomik sorunlar ve yetersiz öğretmen sayısı gibi idari sorunlar sebebiyle pek çok yerleşimde okulların açılması gecikmiş, planlanan düzeyde gelişim sağlanamamıştır (Öztürk, 2000, s. 85). II. Abdülhamid döneminde ise okulların taşrada yaygınlık kazandığı görülür. 1869 Nizamnamesi'nin uygulanabilmesi için yapılan çeşitli düzenlemeler ile sadece İstanbul'da değil, İmparatorluğun pek çok noktasında sıbyan mekteplerinin, rüşdiyelerin, idadilerin ve sultanilerin açıldığı görülür (Sakaoğlu, 1991, s. 99; Toptaş, 2020, s. 27; Duymaz, 2011, s. 171). II. Abdülhamid döneminde yoğunlaşan mektep inşaları ve hukuki düzenlemeler II. Meşrutiyet döneminde de devam eder. Bu dönemde özellikle dönemin siyasil hareketliliğine paralel olarak milli eğitim çerçevesinde düzenlemeler yapılır. Tüm bunlara rağmen dönemin çalkantılı iç ve dış politikası ile üst üste girilen savaşlar her alanda olduğu gibi eğitim alanında yapılan reformların kâğıt üzerinde kalmasına sebep olur. Radikal reform düzenlemelerinin ise Cumhuriyetin ilanının hemen ardından gerçekleştirildiği görülür. Bu bağlamda 1924 yılında çıkartılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile tüm okulların Maarif Vekâleti'ne bağlanması ve okur-yazar oranının artırılması hedefi Cumhuriyetin ilk yıllarında eğitim alanında yapılacak düzenlemelerin ilk adımını oluşturmaktadır (Sakaoğlu, 2003, s. 172). Bununla birlikte Cumhuriyetin ilk yıllarında mektep inşalarının yoğunluk kazandığı görülür. 1926 yılında çıkartılan Maarif Teşkilatı Kanunu ile okul, kütüphane, müze vb. yapıların inşası ve tip projeler hazırlanması için Maarif Vekâleti görevlendirilir (Özbek, 2013, s. 275-276; Maarif Vekâleti, 1933).

Konakpınar İlkokulu Binası

Konakpınar İlkokulu, ana bina ve ek bina olarak adlandırdığımız iki yapıdan meydana gelmektedir. Yapı grubu, Balıkesir İli, Merkez ilçesine bağlı Konakpınar Mahallesinde bulunmaktadır.

Ana Bina

Yapının inşa tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Konakpınar'ın 1910 yılında bölgeye yerleştirilen göçmenler tarafından kurulduğu göz önünde bulundurulursa, söz konusu eserin bu tarihten sonra inşa edildiği söylenebilir. Bununla birlikte yapının 1912 yılında iki katlı olarak inşa edildiği, sonraki yıllarda üst katın kaldırılıp tek katlı olarak kullanılmaya devam ettiği kaynaklarda belirtilse de (Balıkesir İl Yıllığı, 1973, s. 53) bunu kanıtlayacak herhangi bir arşiv belgesine veya yazıta rastlanmamıştır. Ayrıca yapının 1923 yılında inşa edildiğine işaret eden çalışmalarda da özgün bir kaynak sunulmamaktadır (Sözlü, 2022, s. 595).

Yapının cephe tasarımının simetrik bir kurguya sahip olduğu söylenebilir. Burada, doğu cepheden başlayarak batı cepheye doğru daralmakta olan mekanların, kuzey, güney ve batı cephelerde kademeli bir hareketlilik sağladığı izlenmektedir. Ana giriş-çıkışa sahip doğu cephenin diğer cephelere oranla daha geniş tutulduğu görülür (Çizim 1-Resim 1). Bu cephe, basık kemerli altı pencere ve bir kapı açıklığıyla dışa açılım sağlamakta, pencere ve kapı çevresi ile cephe köşeleri, düşey olarak dolanan tuğla malzemeden şaşırtmalı hatlar ile hareketlilik kazanmaktadır. Benzer hareketlilik unsurları diğer cephelerde de uygulanmıştır. Kuzey ve güney cepheler de plan şemasından kaynaklanan kademelenmeye sahiptir (Çizim 2-3-Resim 2-3). Söz konusu cephelerde kuzeyde iki, güneyde bir basık kemerli pencere ile dışa açılım sağlanmaktadır. Kademeli bir şekilde hareketlilik kazanmış olan bir diğer cephe de batı cephedir (Çizim 4-Resim 4). Burada, cephe merkezinde bulunan alanın tuğla malzemeye sahip çerçeve içine yerleştirilmiş bir kapı ve hemen yanında iki pencere açıklığıyla hareketlendiği gözlemlenir (Resim 5). Cephenin arka planda kalan diğer bölümleri ise yine simetrik olarak yerleştirilmiş basık kemerli pencere açıklıkları ile dışa açılım sağlamaktadır.

Yapı, eğimli bir arazi üzerine yerleşmiş olduğundan iç mekana geçiş 15 basamaklı dökme mozaik kaplı bir merdiven ile doğu cephe merkezinde konumlanan çift kanatlı demir doğramalı basık kemerli bir kapı vasıtasıyla sağlanmaktadır. Plan merkezinde doğu-batı doğrultusunda uzanan dikdörtgen bir koridor yer almaktadır (Resim 6). Söz konusu koridorun kuzey ve güneyinde farklı ölçü ve büyüklüklerde karşılıklı simetrik olarak yerleştirilmiş dört derslik bulunmaktadır (Çizim 5-Resim 7). Bu plan şeması, Türk evinde karşılaştığımız iç sofalı plan tipinin kamu yapılarına uyarlanmış hali olarak yorumlanabilir. Koridora esas ulaşımın doğu cepheden sağlanmasıyla birlikte batı cephede de bir kapı açıldığı izlenmektedir. Fakat, yapıdaki özgün pencere açıklıklarının boyutları ile mevcut pencerenin uyumsuzluğu dikkate alındığında, sonraki yıllarda söz konusu kapının ahşap doğramalı bir pencereye dönüştürüldüğü düşünülebilir. Ana cepheye üçer, yan ve arka cephelere ise birer pencere ile açılan iki dikdörtgen mekan, koridor haricinde yapının en geniş iki mekanını oluşturmaktadır. Söz konusu mekanların batısına yerleştirilen ve koridora birer kapı ile açılan iki mekan ise çok daha küçük boyutlara ve kareye yakın biçime sahiptir. Burada, güneybatıda konumlanan mekan bir, güneydoğuda konumlanan mekan ise iki pencere açıklığı ile dışa açılım sağlamaktadır.

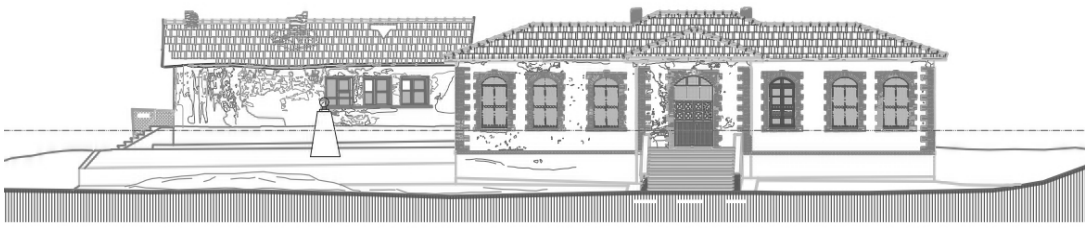
Yapıda taş, ahşap, tuğla, metal ve betonarme-mozaik malzeme kullanıldığı tespit edilmiştir. Taş malzeme, özellikle ana yapı ve ek binanın beden duvarlarında tercih edilmiş ve üstleri beton sıva ile kapatılmıştır. Söz konusu sıvaların özgün olmadığı, yapının sonraki dönemlerde geçirdiği muhtemel onarımlar esnasında tercih edildiği düşünülmektedir. Betonarme-mozaik döşeme ise yapının iç mekân döşemesinde ve ana girişe ulaşımı sağlayan 15 basamaklı merdivende tercih edilmiştir. Ahşap malzeme yapıların kapı ve pencere doğramalarında kullanmıştır. Bununla birlikte tavan kaplamalarında ve çatı sisteminde ana iskelet malzemesi olarak ahşabın tercih edildiği görülmektedir. Metal aksamlara

yapıların pencere ve kapılarında rastlanmaktadır ve aynı zamanda söz konusu malzeme yapıya estetik unsur katan materyaller arasında yer almaktadır. Pencere korkuluklarında metal malzeme ile "S" ve "C" kıvrımlarına sahip süsleme kompozisyonunun uygulandığı izlenmektedir.

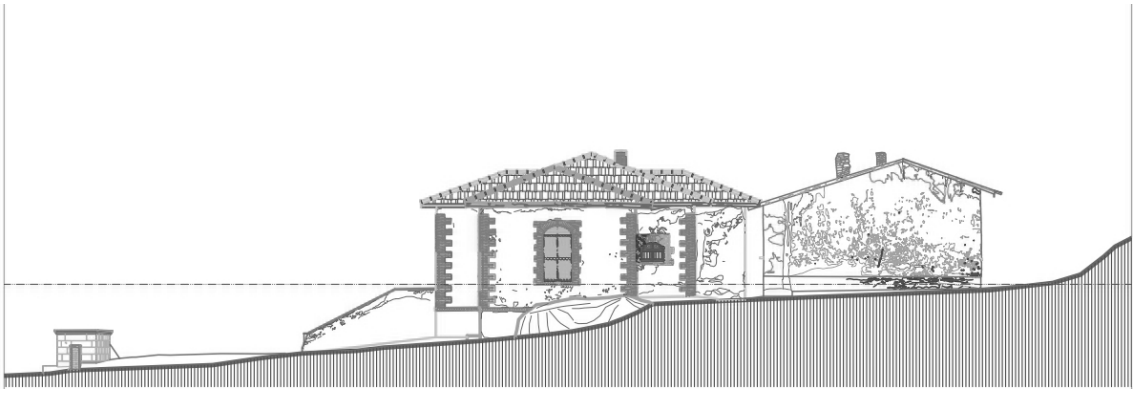
Ek Bina

Okulunun güneybatısında yer alan ek bina kuzey-güney doğrultusunda dikdörtgen bir alana oturmaktadır. Moloz taş örgülü duvarlar çimento harç sıvalı ve boyalıdır. Yapıya giriş-çıkış güneydoğu köşede bulunan tek kanatlı ahşap bir kapı ile sağlanmıştır. Kapı açıklığından uzun tarafı güney-kuzey doğrultusunda, kısa kenarı ise doğu-batı doğrultusunda uzanan "L" planlı giriş holüne geçilir (Çizim 1-Resim 8). Güney-kuzey dorultusunda uzanan holün kuzey ucunda dikdörtgen şeklinde plana sahip geniş bir mekân yer almaktadır. Söz konusu mekân hem batı hem de doğu cephelerden üçer pencere açıklığıyla dışa açılım sağlamaktadır.

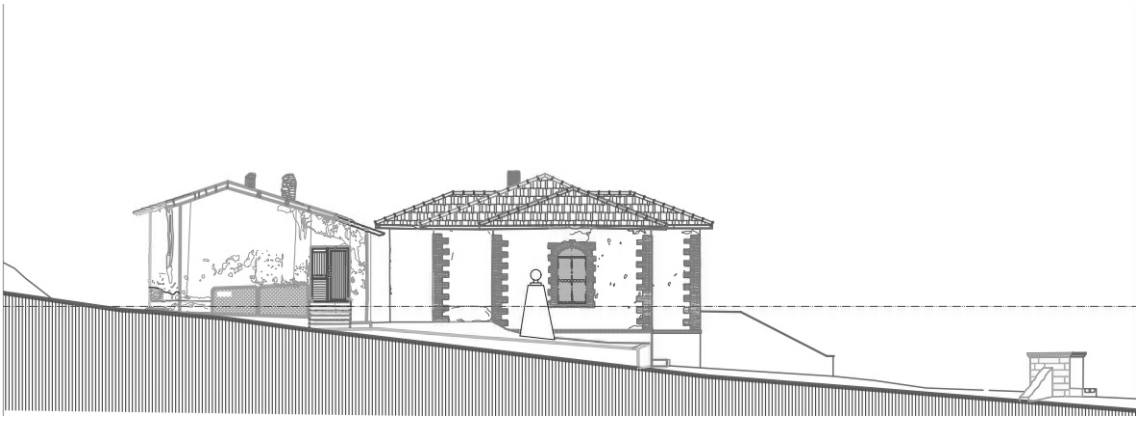
Yapının cephe özelliklerine bakıldığında oldukça yalın bir tasarımın tercih edildiği görülmektedir. Batı cephe, plan özelliklerinden kaynaklanan kademeli bir hareketlilik sergilemektedir. Burada, düz atkılı beş pencere açıklığı ile dışa açılım sağlanmıştır. Kuzey cephe sağır, doğu cephe ise düz atkılı üç pencere ile hareketlenmiştir. Yapının ana kapısı ise güney cephenin doğu ucuna yerleştirilmiştir. Örtü sistemi ise iki kollu Marsilya tipi kiremitli kırma çatıdır.



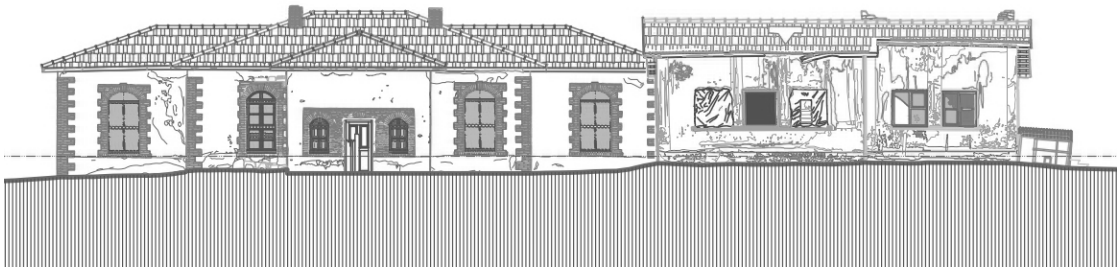
Çizim 1. Konakpınar İlkokulu Doğu Cephe Genel Görünümü (DKN Yapı Mühendislik, Mimarlık)



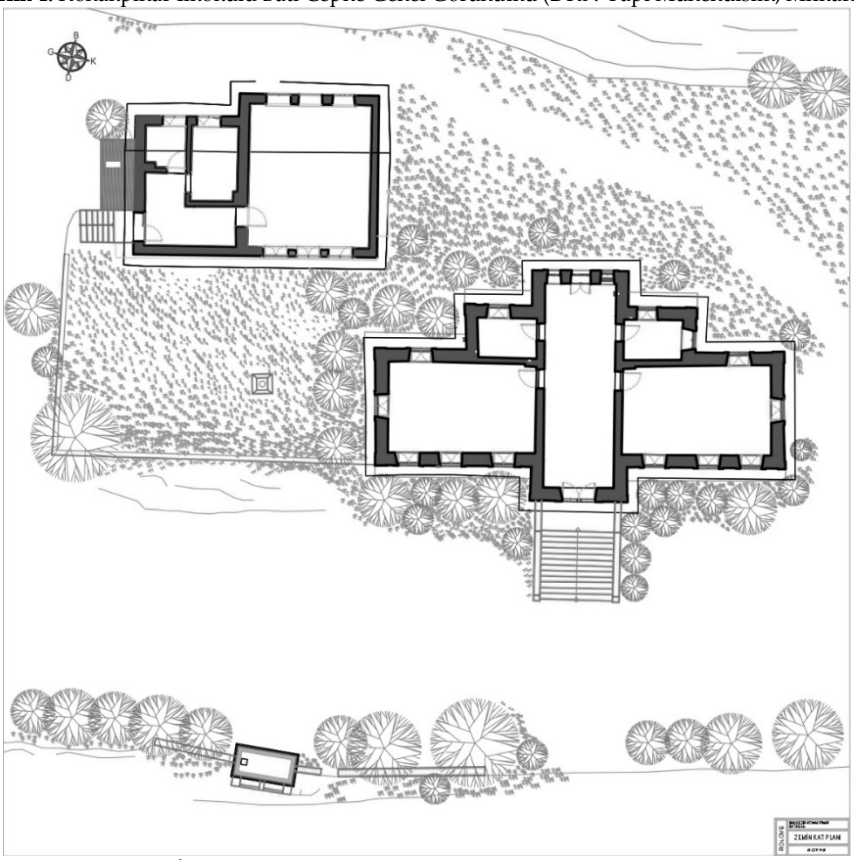
Çizim 2. Konakpınar İlkokulu Kuzey Cephe Genel Görünümü (DKN Yapı Mühendislik, Mimarlık)



Çizim 3. Konakpınar İlkokulu Güney Cephe Genel Görünümü (DKN Yapı Mühendislik, Mimarlık)



Çizim 4. Konakpınar İlkokulu Batı Cephe Genel Görünümü (DKN Yapı Mühendislik, Mimarlık)



Çizim 5. Konakpınar İlkokulu ve Ek Binası Zemin Kat Planı (DKN Yapı Mühendislik, Mimarlık)

Resim 1. Konakpınar İlkokulu Doğu Cephesine Güneydoğudan Bakış (A. Yavuzyılmaz, 2015)

Resim 2. Konakpınar İlkokulu Kuzey Cephesi Genel Görünümü (A. Yavuzyılmaz, 2015)

Resim 3. Konakpınar İlkokulu Güney Cephesi Genel Görünümü (A. Yavuzyılmaz, 2015)

Resim 4. Konakpınar İlkokulu Batı Cephesi Genel Görünümü (A. Yavuzyılmaz, 2015)

Resim 5. Konakpınar İlkokulu Batı Cephe Merkezi Görünümü (A. Yavuzyılmaz, 2015)

Resim 6: Konakpınar İlkokulu Koridor Genel Görünümü (A. Yavuzyılmaz, 2015)

Resim 7: Konakpınar İlkokulu Dersliklerden Genel Görünüm (A. Yavuzyılmaz, 2015)

Resim 8. Konakpınar İlkokulu Ek Bina ile Ana Bina Genel Görünümü (A. Yavuzyılmaz, 2015)

Konakpınar Ortaokulu Binası

Konakpınar'da yer alan ve çalışma kapsamında ele alınan bir diğer eğitim yapısı Konakpınar Ortaokul binasıdır. Yapının inşa tarihini verebilecek herhangi bir kitabe ve arşiv kaydı bulunmamakla birlikte yöre halkından alınan bilgiler doğrutusunda yapının 1936 yılında tek katkı ve tuğla malzemeden inşa edildiği bilinmektedir (Balıkesir İl Yıllığı, 1973, s. 53). Konakpınar beldesinin 1910'lu yılların başında iskâna tabii olduğu göz önünde bulundurulursa yapının 1910-1940'lı yıllar arasında inşa edildiği söylenebilir.

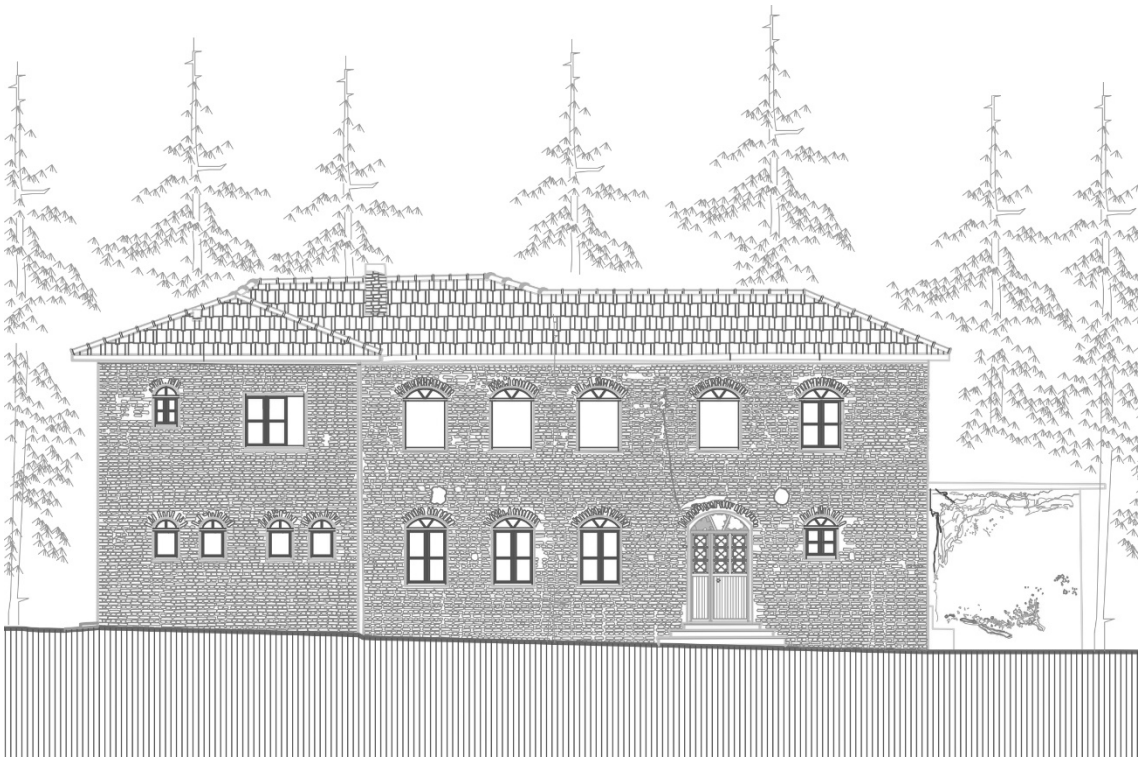
Yapının cephe karakterine bakıldığında sade ve asimetrik bir kurgu ile karşılaşılır. Bunun temel sebebi şüphesiz yapıya eklenen ilave mekânlardır. Ana cepheyi oluşturan kuzey cephede ana kapı asimetrik olarak kuzeybatı köşeye doğru çekilmiştir (Çizim 6-Resim 9). Bu cephenin zemin katında farklı boyutlara sahip sekiz pencere açıklığı yer almaktadır. Basık kemer formuna sahip olan pencere açıklıklarında kemerler düşey hatlı tuğla örgü ile belirgin hale getirilmiştir. Birinci katta ise yedi pencere açıklığına rastlanır. Bu pencerelerden altısı zemin kat ile uyumlu karakter gösterirken, tuvalet mekânının üstüne denk gelen odanın açıldığı pencere düz atkılı dikdörtgen forma sahiptir. Bu cephede ayrıca dışa taşan kuzeydoğu bölümünün batı cephesinde hem zemin hem de birinci katta birer pencere

açıklığı bulunmaktadır. Zemin kattaki pencere açıklığı basık kemere sahip olmakla birlikte birinci kattaki sonradan dikdörtgen forma dönüştürülmüştür. Özgün şemasında bu pencerenin de zemin kattaki pencereyi tekrarladığı düşünülebilir. Kuzey cephenin tamamının tuğla örgüye sahip olduğu da izlenmektedir. Yapının doğu cephesi de tuğla örgüye sahiptir (Çizim 7-Resim 10). Burada zemin katta koridorun açıldığı basık kemere sahip bir kapı ile hemen yanında küçük basık kemerli bir pencere yer almaktadır. Söz konusu şema birinci katta da tekrar etmekte, bu sefer kapının yerini geniş basık kemerli bir pencere açıklığı almaktadır. Güney cephe yapının en hareketli ve müdahaleye en fazla maruz kalmış cephesidir (Çizim 8-Resim 11). Dersliklerin açıldığı cephe olan güney cephede zemin katta toplam 15 pencere açıklığı izlenmektedir. Söz konusu pencereler basık kemerli olarak tasarlanmıştır. Ayrıca güneybatı köşeye sonradan ilave edilen odanın doğuya bakan kısa cephesinde de günümüzde tuğla örgü ile kapatılmış basık kemerli bir kapı açıklığı yer almaktadır. Güney cephenin birinci katındaki pencere açıklıklarında müdahalenin fazlalığı dikkat çekicidir. Yedi pencere ve bir kapı açıklığına sahip cephede özellikle dersliklerin sahip olduğu pencereler özgün durumlarını kaybetmişlerdir. Cephedeki izlerden anlaşıldığı kadarıyla basık kemerli forma sahip olan pençe açıklıkları sonradan dikdörtgen forma dönüştürülmüştür. Benzer uygulama koridorun kısa kolunun ve burada açılan odanın sahip olduğu pencere ve kapı açıklığında da izlenebilmektedir. Bununla beraber cephenin batı ucunda kalan iki pencere ise basık kemerli formlarıyla özgün halini korumaktadır. Cepheye hareketlilik katan bir diğer unsur ise dersliklerin önüne yerleştirilen dış koridordur. Betonarme ekleme beş kolon ile zemine oturmakta, örtü sistemi ise altı ahşap direk ile desteklenmektedir. Güney cephede zemin kat sıvalı ve boyalı iken birinci katın çıplak tuğla örgüleri izlenebilmektedir. Batı cephe zemin katta bir, birinci katta ise basık kemerli iki pencereye sahiptir. (Çizim 9-Resim 12). Bununla birlikte güneybatı köşesine eklenen mekânın iki basık kemerli pencere açıklığı da bu cephede izlenmektedir. Batı cephe de diğer cepheler gibi tuğla örgüye sahiptir. Eklenen betonarme ek mekân ise sıvalıdır.

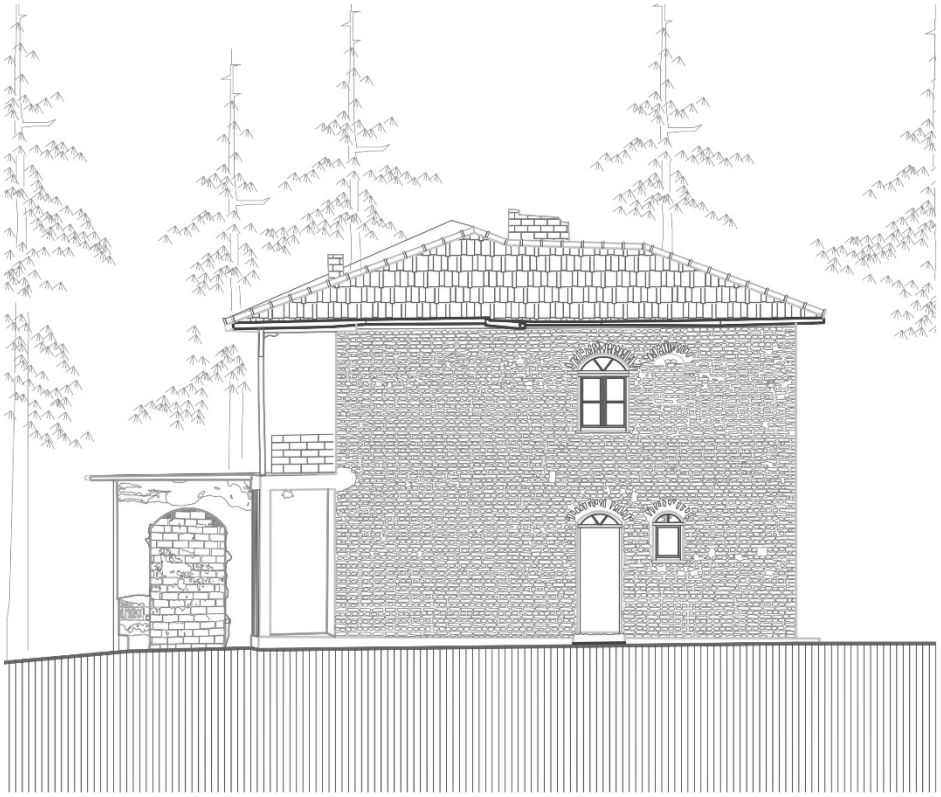
Doğu-batı doğrutusunda uzanan dikdörtgen kütleye sahip eserin ana kapısı kuzey cephenin batı yakasına asimetrik olarak yerleştirilmiştir ve kapıya ulaşım dört basamaklı dökme mozaik malzemeye sahip merdiven ile sağlanmaktadır. Doğrudan "L" şemalı koridora açılan ana kapının batısında katlar arası geçişi sağlayan iki kollu betonarme merdiven yer alır. Merdiven boşluğunun hemen gerisinde ise kareye yakın dikdörtgen plana sahip bir oda bulunmaktadır. Ana kapı, merdiven boşluğu ve söz konusu oda, "L" biçimli koridorun kısa koluna açılmaktadır. Doğu-batı doğrultusunda uzanan koridorun uzun kolu, güneyde dikdörtgen şemaya sahip iki geniş oda ve kuzeydoğusunda dört bölüme sahip tuvalet mekânı ile çevrilidir. Koridorun uzun kolu ayrıca bir kapı ile doğu cephesine de açılmaktadır. Zemin kat plan şemasına ayrıca sonraki dönemlerde eklemeler yapılmış ve yapının güneybatı cephesini kaplayan "L" planlı bir oda yerleştirilmiştir. Odaya geçiş, "L" biçimli koridorun kısa koluna sonradan açıldığı tahmin edilen bir kapı vasıtasıyla sağlanmaktadır. Söz konusu muhdes oda, güney cepheye beş, batı cepheye ise iki geniş basık kemerli pencere ile açılmaktadır (Çizim 10).

Yapının birinci katı genel hatlarıyla zemin katı tekrar eder. Doğu-batı doğrultusunda uzanan "L" biçimli koridora geçiş kuzeybatıda konumlanan merdiven aracılığıyla sağlanır (Çizim 11). Koridorun kısa koluna açılan ve güneybatı köşeye yerleştirilen kareye yakın dikdörtgen forma sahip bir oda bulunmaktadır. Koridorun uzun koluna ise zemin katta karşılaşıldığı gibi iki dikdörtgen oda (ya da dershane) açılmaktadır. Zemin katın kuzeydoğu köşesinde görülen tuvalet mekânı yerine birinci katta aynı genişliğe sahip bir oda konumlandırılmıştır. Zemin katın güneybatı köşesine sonradan yerleştirilen mekân birinci katta devam etmemekle birlikte bu mekânın trasına açılan bir kapı "L" biçimli koridorun kısa koluna eklenmiştir. Söz konusu teras oda sınırları haricinde kısalarak tüm güney cepheye yayılmış ve güneye açılan iki odanın dışında konumlanmıştır. Cephe boyunca uzaya betonarme teras, beş betonarme kolon ile desteklenmiş ve güney cephenin zemin katı için adeta bir revak görüntüsü oluşturmuştur.

Yapının ana malzemesini tuğla oluşturmaktadır. Tuğla, yığma sisteme sahip olan yapıda beden ve iç mekân duvarında tercih edilmiştir. Bununla birlikte taş malzeme de özellikle subasman seviyesinde kullanılmıştır. Yapıdaki ahşap malzeme kullanımı pencere ve kapı doğramaları ile birinci katın tavan kaplamalarında görülür. Ayrıca örtü sisteminin de ana iskeleti ahşap malzemeye sahiptir. Yapıda betonarme malzemeye özellikle sonradan ilave edilen güneybatıdaki mekânda ve güney cepheyi kaplayan uzun balkon açıklığında rastlanır. Bununla birlikte iç mekân duvarlarında ve zeminlerde de betonarme sıva ve şap malzemesi izlenmektedir. Kırma çatı sistemine sahip örtüde Marsilya tipi kiremitler tercih edilmiştir. Yapıda metal malzeme kullanımı ise yalnızca ana kapıda görülmektedir.



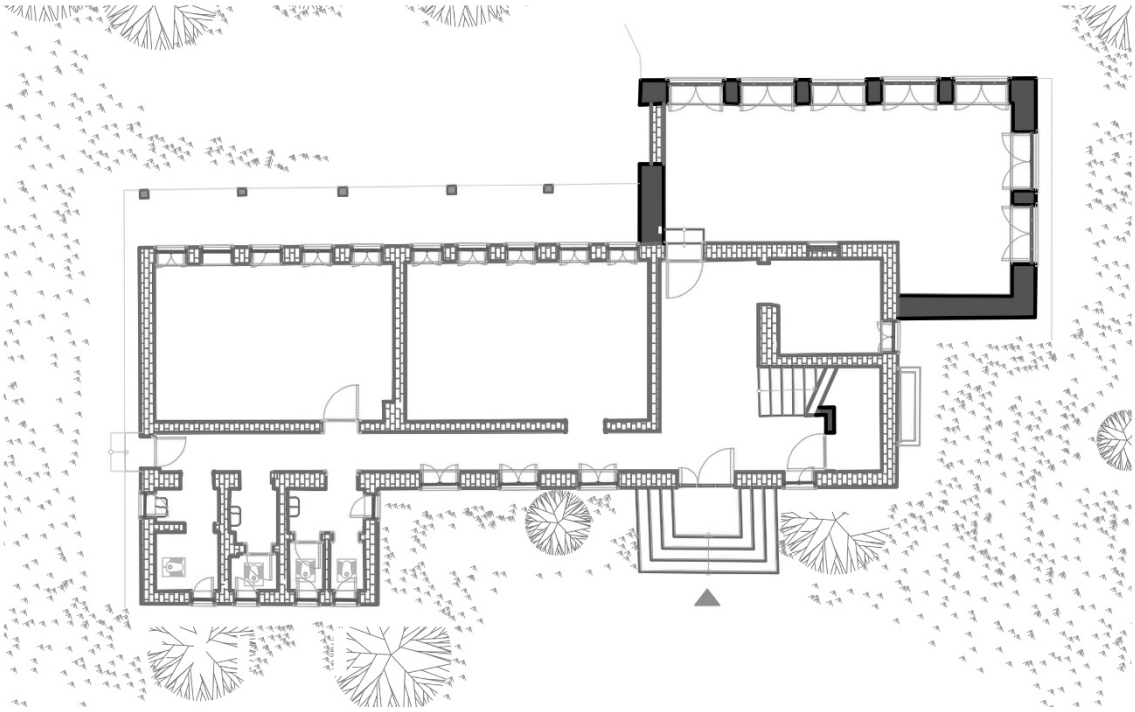
Çizim 6: Konakpınar Ortaokulu Kuzey Cephe Genel Görünümü (DKN Yapı Mühendislik, Mimarlık)



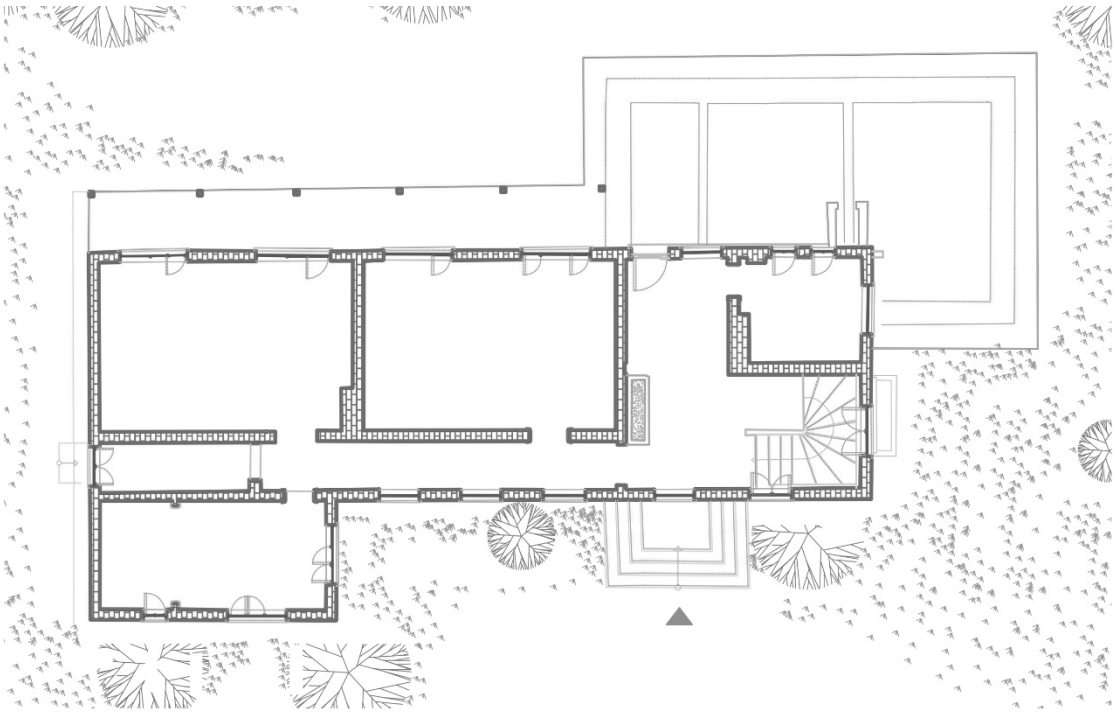
Çizim 7: Konakpınar Ortaokulu Doğu Cephe Genel Görünümü (DKN Yapı Mühendislik, Mimarlık)

Çizim 8: Konakpınar Ortaokulu Güney Cephe Genel Görünümü (DKN Yapı Mühendislik, Mimarlık)

Çizim 9: Konakpınar Ortaokulu Batı Cephe Genel Görünümü (DKN Yapı Mühendislik, Mimarlık)



Çizim 10: Konakpınar Ortaokulu Zemin Kat Planı (DKN Yapı Mühendislik, Mimarlık)



Çizim 11: Konakpınar Ortaokulu Birinci Kat Planı (DKN Yapı Mühendislik, Mimarlık)

Resim 9: Konakpınar Ortaokulu Kuzey Cephe Genel Görünümü (A. Yavuzyılmaz, 2015)

Resim 10: Konakpınar Ortaokulu Doğu Cephe Genel Görünümü (A. Yavuzyılmaz, 2015)

Resim 11: Konakpınar Ortaokulu Güney Cephe Genel Görünümü (A. Yavuzyılmaz, 2015)

Resim 12: Konakpınar Ortaokulu Batı Cephe Genel Görünümü (A. Yavuzyılmaz, 2015)

SONUÇ

Araştırma kapsamında ele alınan iki eserin inşa tarihine ilişkin bir yazıta veya arşiv vesikasına ulaşılamamıştır. Bu sebeple yapıların plan, cephe ve malzeme özellikleriyle birlikte inşa edildiği beldenin yerleşim tarihi göz önüne alınarak bir tarihlendirme yapılması daha sağlıklı olacaktır.

Plan şeması bağlamında değerlendirildiğinde ilkokul binasının dönemin pek çok eğitim ve kamu yapısında uygulanan koridor merkezli bir plana bağlı kalındığı söylenebilir. Geleneksel konut mimarisinde karşımıza çıkan orta ve iç sofalı plan şemaları benzer formatlarda kamu eserlerinde de uygulanmakta, sofa, "salon", "divanhane", "hol" ve "koridor" gibi tanımlamalarla bir toplanma-dağılma mahali oluşturmaktadır (Yazıcı Metin, 2019, s.125). Koridorun her iki ucuna yerleştirilen kapı ile yapıya dışa açıklık kazandırma geleneğini dönemin pek çok eğitim yapısında görmek mümkündür.Bu bağlamda İlkokul binası plan tasarımı bakımından Çankırı, Bitlis, Söğüt ve Isparta idadileri (Toptaş, 2020, s. 620, 624, 628, 632), Fatih ve Soğukçeşme askeri rüşdiye mektepleri (Parmaksız, 2008, s. 363, 384), Bursa Atatürk İlkokulu (1914-15) (Alpagut, 2005, s. 212-217), Konya Dârü'l-Muallimîn Mektebi (1917) (Karpuz, 2009, s. 777-779), Konya Dârü'l-Muallimat Mektebi (1914-1924) (Karpuz, 2009, s. 796-798), Kütahya Simav Osmanbey İlkokulu (1926) (Çalbay, 2017, s. 43), Ankara İsmet Paşa Kız Enstitüsü (1930) (Alpagut, 2005, s. 212-217), İzmir-Karşıyaka Fevzipaşa İlkokulu (1931-33) (Kul, 2010, s. 120), İzmir Atatürk İlkokulu (1932) (Kul, 2010, s. 126), Birgi-Ödemiş Kazımpaşa İlkokulu (1932) (Kul, 2010, s. 118), Mersin Atayurt İlkokulu (1936) (Kavas, 2020, s. 130-146) ile benzerlik gösterir. Bu plan şeması sadece okul yapılarında değil, dönemin diğer kamu yapılarında da yaygın olarak tercih edilmiştir. Bu hususta Amasya, Kadıköy ve Fatih belediye binaları (Kolay, 2023, s. 178, 191, 210), Kastamonu Cide Hükümet Dairesi (1889) (Topçubaşı & Eyüpgiller, 2010, s. 112-113), Kastamonu Daday Hükümet Dairesi (1889) (Topçubaşı & Eyüpgiller, 2010, s. 112-113), Tokat/Pazar Eski Hükümet Konağı (1915) (Yılmaz, 2020, s. 46-47), merkezinde koridorun yer aldığı dikdörtgen kütleye sahip örnekler olarak sıralanabilir.

Ortaokul binası ise plan şeması bağlamında daha farklı bir karakter sunmaktadır. "L" şeklinde bir koridora sahip olan yapıda dersliklerin koridorun bir yüzüne yerleştirildiği izlenebilmektedir. Cumhuriyetin ilk yıllarında hız kazanan eğitim yapılarının inşasında yoğunlukla karşılaştığımız "T" biçimli koridor ekseninde gelişen plan şemalarının dışında "L" biçimli koridor tercihinin nispeten daha küçük boyutlu eserlerde tercih edildiğini görmekteyiz. Bu bağlamda Konya Akşehir'deki 1926 tarihli Atakent İlkokulu (Özden Öner, 2019, s. 896-897), Kütahya/Simav Naşa İlkokulu (1926) (Çalbay, 2017, s. 60), Kütahya/Simav Demirciköy İlkokulu (1927) (Çalbay, 2017, s. 47), Kayseri-Melikgazi Safa Mektebi (1927-28) (Özbek, 2013, s. 281) ile Bursa'da 1934 tarihli İstiklal İlkokulu (Sayın & Coşkun, 2021, s. 394) binaları benzer koridor şemasına sahip olması açısından önemli diğer örnekleri teşkil eder.

Her iki yapı da süsleme unsurları açısından oldukça yalın bir özelliğe sahiptir. Bununla birlikte ilkokul binasında süsleme unsurlarının yapının belli bölümlerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Özellikle pencere ve kapıları saran tuğla malzemeye sahip şaşırtmalı söve ve kemer hatları cephelere hareketlilik kazandıran süsleme unsurlarıdır. Dönemin kamu yapılarında da benzer cephe hareketliliği gözlemlenmektedir. Konya Akşehir Gözpınarı İlkokulu (Özden Öner, 2016, s. 126-129), Konya Akşehir Üçhüyük İlkokulu (Özden Öner, 2016, s. 129-131), Konya Doğanhisar Koçaş İlkokulu (Özden Öner, 2016, s. 134-136), Çorlu Belediye Binası (Kolay, 2023, s.58) ve İzmit Tren Garı kompleksinde yer alan ambar ve hangar binaları (Kaya, 2009, s.92) bu bağlamda örnek olarak sunulabilir. Bununla birlikte dönemin pek çok yapısında dolu tuğla yığma tekniğinin uygulandığını ve böylelikle kapı ve pencere kemerlerinin de tuğla malzeme ile geçilmiş olabileceğini de dile getirmek gereklidir. Bu örnekler genellikle sıva altında kalmaları sebebiyle tuğla örgü dıştan izlenememektedir.

Dönem özelliği olarak karşımıza çıkan diğer bir uygulama ise binaların köşelerinde bosajlı-şaşırtmalı ya da rustik olarak isimlendirilen duvar yüzeyinden dışa taşırılmış taş veya tuğla örgü uygulamasıdır. Beden duvarlarının köşelerine yerleştirilen rüstik tarzda tuğla örgü detayları da yapının cephe hareketliliğine dinamizm katan bir diğer unsur olarak görülebilir. Bu özellikleri ile yapının, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde hemen her vilayette inşa edilmiş kamu yapılarının cephe tasarımları ile paralel özelliklere sahip olduğunu söyleyebiliriz. Bu yönüyle Konya Kız Orta Okulu (1910) (Karpuz, 2009, s. 793-795), Akşehir Cumhuriyet İlkokulu (1927) (Karpuz, 2009, s. 1314-1315), Kayseri-Melikgazi Safa Mektebi (1927-28), Kayseri-Pınarbaşı Artmak Köyü İlkokulu (1931) (Özbek, 2013, s. 283), Kayseri Yeşilkent Muallim Mektebi (1927-1932) (Özbek, 2013, s. 284-285), İzmir-Bergama Göçbeyli Köyü İlkokulu (1933) (Kul, 2012, s. 273), Kayseri-Pazarören Köy Enstitüsü (1935-36) (Özbek, 2013, s. 290), benzer tasarım özelliklerini sergilemektedir.

Beden duvarlarının yatay ve düşey silme hatlarıyla simetrik olarak bölünmesi, silmelerde tuğla, alçı kaplama ve taş malzemenin ağırlık kazanması, pencere ve kapı açıklıklarında düz, basık ya da sivri kemerlerin tercih edilmesi gerek Osmanlı gerekse erken Cumhuriyet dönemi kamu eserlerinin tipik cephe tasarımlarındaki uygulamalar olarak karşımıza çıkar. Ortaokul binasında da yoğun tuğla malzeme kullanımı ve basık kemerli pencere açıklıları yapının cephe tasarımının ana hatlarını oluşturmaktadır. Pencerelerin basık kemerli tasarımları bakımından Mersin/Mezitli Eski Mezitli (Esenbağlar) İlkokulu (1926) (Kavas, 2020, s. 63-80), Anamur Köprübaşı Köyü İlkokulu (1927) (Kavas, 2020, s. 81-90), Kayseri-Melikgazi Safa Mektebi (1927-28) (Özbek, 2013, s. 281-282), İzmir-Bergama Göçbeyli Köyü İlkokulu (1933) (Kul, 2012, s. 273), Kayseri-Akkışla Cumhuriyet İlkokulu (1935) (Özbek, 2013, s. 288), Kayseri-Pazarören Köy Enstitüsü (1935-36) (Özbek, 2013, s. 290) ile benzerlik gösterir.

Malzeme tercihlerine bakıldığında dönemin inşa teknolojilerine paralel uygulamaların hayata geçirildiği söylenebilir. Ortaokul binasının beden duvarlarının tuğla yığma tekniğinde ve ilkokul binasının beden duvarlarının moloz taş yığma tekniğinde inşa edildiği ve iç mekânlarda betonarme sıva ile kaplandığı, taş malzemenin ayrıca ortaokul binasının subasman seviyesinde tercih edildiği görülmektedir. Ahşap malzemenin ise genellikle kapı ve pencere doğramaları ile çatı ve tavan kaplama aksamında kullanıldığı izlenmektedir. Ortaokul binasında görüldüğü gibi sonradan ilave edilen bölümlerde tamamen betonarme malzemeye sahip beden duvarlarının da yapıya eklendiği görülmektedir. Metalin çok sınırlı bir kullanıma sahip olduğu ve sadece ana kapılar ile pencere parmaklıklarında tercih edildiğini söyleyebiliriz.

Ele alınan her iki yapıda da kiremit kaplı kırma çatı sisteminin tercih edildiği görülmektedir. Bu örtü sistemin Anadolu'nun farklı bölgelerinde inşa edilen Cumhuriyet dönemi yapılarında görülen bir örtü sistemidir. Konya Dârü'l-Muallimîn Mektebi (1917) (Karpuz, 2009, s. 777-779), Konya Dârü'l-Muallimat Mektebi (1914-1924) (Karpuz, 2009, s. 796-798), Ankara İsmet Paşa Mektebi (1925) (Alpagut, 2005, s.171), Uşak Gazi Mustafa Kemal İlkokulu (1925) (Gürsoy, 2019, s. 35), Ankara Mimar Kemal İlkokulu (1926-1927) (Alpagut, 2005, s.176), Konya İsmet Paşa Mektebi (1926-1927) (Karpuz, 2009, s. 790-792), Konya Hâkimiyeti Milliye (1926-1927) (Karpuz, 2009, s. 782-783), Ankara Sıhhat ve içtimai Muavenet Vekâleti Binası (1927) (Aslanoğlu, 2001, s. 122-123), Denizli-Acıpayam Cumhuriyet İlk Mektebi (1928-1930) (Özyiğit, 2023, s. 1202), Denizli-Çal Gazi Paşa İlk Mektebi (1928-1933) (Özgün, 2000, s. 52), Ankara Hıfzısıhha Okulu (1928-1932) (Aslanoğlu, 2001, s. 176-177), Kayseri Yeşilkent Muallim Mektebi (1927-1932) (Özbek, 2013, s. 284-285), Kayseri-Pınarbaşı Artmak Köyü İlkokulu (1931) (Özbek, 2013, s. 283-284), Ankara İçişleri Bakanlığı Binası (1932) (Batur, 1998, s. 217-218), Karaman Cumhuriyet Mektebi (1933) (Yavuz, 2009, s. 79) örtü sistemi bakımından benzer örneklerden bazılarıdır.

Yukarıda ele alınan iki eserin plan, cephe tasarımı ve malzeme özellikleri bağlamında ağırlıklı olarak Cumhuriyetin ilk yıllarında inşa edilmiş eğitim yapıları ile benzer niteliklere sahip olması ve ayrıca beldenin yerleşim tarihi göz önünde bulundurulduğunda Konakpınar İlkokulu ve

Ortaokulu'nun 1923-1938 yılları arasında inşa edilmiş olduğunu düşünmekteyiz. Çalışma kapsamında ele alınan eserler günümüzde herhangi bir işleve sahip değildir. Özellikle ortaokul binası farklı dönemlerde eklemelerle genişletilmiş ve dönemin ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde büyütülmüş olmasına karşın günümüzde kullanılmamaktadır. İlkokul binasında da iç mekânda küçük çaplı müdahaleler uygulanmış fakat bu müdahaleler yapının kütle özelliklerine zarar verebilecek kadar etkin olmamıştır. Yapıların âtıl olması, bakım ve onarımları yapılmaması sebebiyle ciddi bozulma ve yıkılma riskiyle karşı karşıyadır.

SUMMARY

Sıbyan schools and madrasas, considered the foundation of classical Ottoman educational institutions, underwent change and transformation in the 19th century. Educational institutions began to gain a modern identity with regulations issued in line with the Tanzimat and Islahat Edicts and the construction of new school buildings. This process spread to all provinces of the Ottoman Empire over time, especially Istanbul. After the declaration of Tanzimat, both boys and girls were encouraged to be educated, and modern methods, also known as *usul-i cedid*, were preferred in education. To this end, efforts were initiated to open schools of various sizes in almost every town and city of the Empire. Schools focusing on vocational education such as industrial schools, agricultural schools, veterinary schools, medical schools and military schools, especially primary (sıbyan) schools, junior high (rüşdiye) schools, high (idadi) schools, and sultanis, began to be opened. However, this process is never at the desired level of competence. The desired quality of education cannot be achieved due to delays in the construction of schools, the lack of access to basic materials that schools should have, and the lack of civil servants and teachers capable of implementing the envisaged modern education system. This process continued until the last few years of the Empire and can be traced from numerous documents in the Ottoman archives. It is reflected in archival documents that financial problems, especially in the construction of school buildings, had a negative impact on the administrators and citizens of the region. Although the effort to reach the desired level in the field of education was subject to various physical setbacks, it can be said that the Ottoman bureaucracy made great efforts to ensure that educational processes reached a certain point within the legal framework. Maarif-i Umumiye Nizamnamesi (1869) is the most concrete example of this situation. This process continued during the reigns of Abdülhamid II and Constitutional Monarchy II and was inherited by the Republic. The newly established Republic of Turkey has limited educational means and capabilities. One of the biggest problems facing the Republican administration, especially after the War of Independence, was undoubtedly economic problems. However, it is seen that the measures to be taken in the field of education are being taken rapidly. The 1924 Law on Tevhid-i Tedrisat and the 1926 Law on the Organization of Education illustrate Republican bureaucrats' interest in the field of education. These laws also provide details about school curricula. Accordingly, 26 hours of classes per week included the Alphabet, Religion and Quran, Mathematics and Geometry, History, Geography, Agriculture and Health, Home Economics, Music, Weaving and Handicrafts. In addition, girls ' institutes were opened to allow girls to participate in education. Despite limited means and economic problems, 1233 new school buildings were opened in the first five years of the Republic. By 1936, the number of schools had risen to 6297. Attempts have been made to adhere to a certain typology in the construction of schools. In this respect, various studies have been conducted and building types of different sizes and materials have been produced according to the climate, terrain, and population conditions of the regions. The schools to be built should be in an airy location, away from buildings, such as coffee houses, prisons, barracks, and factories. Furthermore, conditions such as getting plenty of light and air, covering the walls with baked bricks and millstones, plastering with lime or cement mortar, preferring a hipped roof in the cover system, and village schools with a single story were improved. All these details clearly reveal the attitude towards the modernization of education and training activities in the first years of the Republic. In this study, the

primary and secondary school buildings in the Konakpınar neighborhood, whose construction date is not known, are handled within the framework of educational and public buildings, and evaluations are made about the unclear construction date by detailing its architectural features.

Makale Bilgileri		**Article Information**	
Etik Kurul Kararı:	Etik Kurul Kararından muaftır.	***Ethics Committee Approval:***	Exempt from Ethics Committee Approval.
Katılımcı Rızası:	Katılımcı bulunmamaktadır.	***Informed Consent:***	No participants.
Mali Destek:	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.	***Financial Support:***	No financial supports from any institution or project.
Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	***Conflict of Interest:***	The authors declare that no conflict of interest.
Telif Hakları:	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.	***Copyrights:***	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the technical drawings and photos used in the study.

KAYNAKÇA

Akyıldız, A. (2003). Maarif-i Umumiye Nezareti. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (C. 27, s. 273-274). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

Alpagut, L. (2005). *Erken Cumhuriyet döneminde Ankara'daki eğitim yapıları* (Yayınlanmamış doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Aslanoğlu, İ. (2001). *Erken Cumhuriyet dönemi mimarlığı 1923-1938*. Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yay.

Balıkesir İl Yıllığı 1973, (1973). İstanbul: Dizerkonca Matbaası

Batur, A. (1998). 1925-1950 döneminde Türkiye mimarlığı. Yıldız Sey&Derya Özkan (Ed.), *75 Yılda Değişen Kent ve Mimarlık* içinde (s. 209-234). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Çağır, M. & Türk, İ. C. (2017). 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi ve Türk eğitim tarihindeki yeri. *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 4/11, 62-75.

Çalbay, Ö. (2017). *Kütahya-Simav çevresi erken Cumhuriyet dönemi eğitim yapıları ve Gökçeler köyü ilkokulu koruma projesi* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, İstanbul.

Duymaz, A. Ş. (2011). II. Abdülhamid dönemi eğitim yapıları. Mehmet Metin Hülagü&Gülbadi Alan&Şakir Batmaz (Haz.), *Devr-i Hamid Sultan II. Abdülhamid C. 5* içinde (s. 169-187). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yay.

Erdoğdu, A. T. (1995). *Maarif-i Umumiye Nezareti teşkilatı idari teşkilat açısından* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Üniversitesi, İstanbul.

Gürsoy, E. (2019). Uşak'ta erken Cumhuriyet dönemi ilkokul mimari yapısı: Gazi Mustafa Kemal ilkokulu örneği. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 18/69, 32-40. https://doi.org/10.17755/esosder.379977

Karpuz, H. (2009). *Türk kültür varlıkları envanteri Konya* (C. I-III). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Kavas, Ö. (2020). *Mersin'de erken Cumhuriyet dönemi (1923-1950) köy okulları mimarisi* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Akdeniz Üniversitesi, Antalya.

Kaya, Ş. (2009). *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İzmit kenti*. Kocaeli: Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Kodaman, B. (1991). *Abdülhamid devri eğitim sistemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

Kodaman, B. & Saydam, A. (1992). Tanzimat devri eğitim sistemi. Hakkı Dursun Yıldız (Haz.), *150. Yılında Tanzimat* içinde (s. 475-496). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

Kolay, E. (2023). *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye'de belediye binaları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yay.

Kul, F. N. (2010). *A new approach for defining the conservation status of early republican architecture, case study: primary school buildings* (Yayınlanmamış doktora tezi). Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Ankara.

Kul, F. N. (2012). Primary schools of İzmir (1923-1950). *METU JFA*, 29/2, 259-284.

Maarif Vekaleti (1933), *İlkmektep planları albümü*. İstanbul: Resimli Ay Matbaası.

Parmaksız, E. (2008). *II. Abdülhamid dönemi eğitim sistemi, eğitim yapıları ve askeri rüşdiyeler* (Yayınlanmamış Doktora tezi). Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul.

Taşkın, Ü. (2008). Klasik dönem Osmanlı eğitim kurumları. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/3, 343-366.

Tekeli, İ. (1985). Tanzimat'tan Cumhuriyete eğitim sistemindeki değişmeler. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (C. 2, s. 456-475). İstanbul: İletişim Yay.

Topçubaşı M. & Eyüpgiller K. K. (2010). 19. yüzyılda Kastamonu Eyaleti'nde hükümet daireleri. *İTÜ Dergisi*, 9/2, 108-120. Erişim adresi: http://itudergi.itu.edu.tr/index.php/itudergisi_a/article/view/1056

Toptaş, R. (2020). *II. Abdülhamid dönemi (1876-1909) idadi yapıları (Türkiye örnekleriyle)* (Yayınlanmamış doktora tezi). Pamukkale Üniversitesi, Denizli.

Özbek, Y. (2013). Erken cumhuriyet döneminde (1923-1954) Kayseri'de okul yapıları. *Belleten*, 278/LXXVII, 271-247. Erişim adresi: https://belleten.gov.tr/ozet/2664/tur

Özden Öner, G. (2016). *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Konya'da eğitim yapıları (1839-1939)* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul.

Özden Öner, G. (2019). Konya merkez ve ilçelerinde erken Cumhuriyet dönemi eğitim yapıları. *Turkish Studies Social Sciences,* 14/3, 881-903. Erişim adresi: https://turkishstudies.net/files/turkishstudies/6f4f63f2-1d4b-4642-9601-387bf1def628.pdf

Özgün, S. (2000). *Denizli'deki kamu yapıları (1876-1940)* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi, Konya.

Öztürk, C. (2000). İdadi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (*C. 21, s. 464-466). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Özyiğit, H. (2023). I. Ulusal Mimarlık dönemi eğitim yapılarına bir örnek: Acıpayam Cumhuriyet Mektebi. *Turkish Studies*, 18/3, 1197-1221. Erişim adresi: https://turkishstudies.net/turkishstudies?mod=tammetin&makaleadi=&key=70630

Sakaoğlu, N. (1991). *Osmanlı eğitim tarihi*. İstanbul: İletişim Yay.

Sakaoğlu, N. (2003). *Osmanlı'dan günümüze eğitim tarihi*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay.

Sayın, A. & Coşkun, B. S. (2021). Erken Cumhuriyet dönemi ilköğretim yapılarına bir örnek: Bursa İstiklal İlkokulu. *Megaron,* 16(3), 385-401. Erişim adresi: https://megaronjournal.com/jvi.aspx?pdir=megaron&plng=eng&un=MEGARON-93206

Sözlü, H. (2022). *Balıkesir'de Türk-İslam dönemi eserleri*. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kent Arşivi Yay.

Yavuz, Y. (2009). *İmparatorluktan Cumhuriyete mimar Kemalettin 1870-1927*. Ankara: TMMOB Mimarlar Odası Yayınları.

Yazıcı Metin, N. (2019). *Devlet kapısı: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e hükümet konaklarının inşa süreci ve mimarisi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Yılmaz, G. (2020). *Tokat ilinde geç Osmanlı dönemi ve erken Cumhuriyet dönemi kamu yapıları* (Yüksek lisans tezi).

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SEFAD, 2024; (51): 185-198
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: 10.21497/sefad.1344610
Araştırma Makalesi / Research Article

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Çağdaş Sanatta Salt Sanat Nesnesi Olarak Yves Klein Antropometrileri

Önder Yağmur[*]
Mehmet Arif Karamanoğulları[**]

[*] *Doç. Dr. | Assoc. Prof.*
Atatürk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Heykel Bölümü | Atatürk University, Faculty of Fine Arts, Department of Sculpture
oyagmur@atauni.edu.tr
Erzurum / TÜRKİYE

[**] *Sanatta Yeterlik Öğrencisi | Student of Proficiency in Art*
Atatürk Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü | Atatürk University, Graduate School of Fine Arts
marifkaraman@gmail.com
Erzurum / TÜRKİYE

Gönderim / Received:
17.08.2023
Kabul / Accepted:
09.11.2023
Alan Editörü / Field Editor:
Yurdagül Özdemir

Öz

Sanat, tarihsel ve kültürel süreçte belli kuralları, formları ve normları olan geleneksel bir anlayışa sahipti. Ancak 19. ve 20. yüzyıllara gelindiğinde ortaya çıkan modernizm ve avangart hareketler, sanatı bu geleneksel anlayıştan koparmıştır. Bu kopuş; sanatçıları, sanat nesnesi ve malzemesi bakımından yenilikçi ve deneysel olana yöneltmiştir. Marcel Duchamp'ın sanat için özel üretilmiş nesne anlayışından kopardığı "Hazır Nesne" fikri, bu arayışlara öncülük etmiştir. Geleneksel sanat anlayışında daha çok mitolojik ve estetik güzelliğin temsili olan beden, çağdaş sanatla nesnel bir ifade biçimine dönüşmüştür. Çağdaş sanatta bedenin, duyusal ve fiziksel deneyimleri aktarmada çok etkili bir araç olduğu söylenebilir. Öncü ve yenilikçi bir sanat anlayışına sahip olan Yves Klein, nesnel bir ifade biçimi olarak insan orantılarının saf ölçümleri olan Antropometri adını verdiği bir dizi çalışma yapmıştır. 1950 sonları ve 1960 başlarına tarihlenen Antropometri çalışmaları, sanatın sınırlarını zorlamış ve sanatın geleneksel pratiklerine bir karşı duruş göstermiştir. Klein, Antropometri serisinde, çıplak kadın bedenlerini "International Klein Blue" rengine boyayayarak beden üzerinden sanat eserleri üretmiş ve bedeni salt bir sanat nesnesi olarak kullanmıştır. Klein, bedeni ve beden hareketlerinin bıraktığı izleri, sanatının bir aracı olarak görmüş, evrensel ve mistik bir beden-sanat ilişkisi kurmuştur. Bedenin bir sanat nesnesi olarak kullanılması kadın bedeninin metalaştırıldığı eleştirilerini de beraberinde getirmiştir. Bu çalışma, Klein'in Antropometrilerindeki bedenlerin sanatın sınırlarını aşarak estetik bir ifadeye nasıl dönüştüğünü, beden-sanat ilişkisinin temsili üzerine düşünmemize olanak sağlayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Antropometri, çağdaş sanat, fırça bedenler, salt sanat nesnesi, Yves Klein.

Yves Klein Anthropometrics as Pure Art Objects in Contemporary Art

Abstract

Art, in its historical and cultural process, had a traditional understanding with specific rules, forms, and norms. However, the modernist and avant-garde movements that emerged in the 19th and 20th centuries broke away from this traditional understanding of art. This break led artists towards innovative and experimental approaches regarding the art object and material. Marcel Duchamp's concept of the "Readymade," which detached the idea of a specially crafted object for art, pioneered these explorations. In traditional art, the body, often a representation of mythological and aesthetic

beauty, transformed into an objective form of expression in contemporary art. In contemporary art, the body can be considered a very effective tool for conveying sensory and physical experiences. Yves Klein, who had a pioneering and innovative approach to art, conducted a series of works called Anthropometry, which were pure measurements of human proportions as an objective form of expression. The Anthropometry works, dating to the late 1950s and early 1960s, challenged the boundaries of art and showed resistance to traditional art practices. In the Anthropometry series, Klein created artworks by painting naked female bodies with the color "International Klein Blue," using the body solely as an art object. Klein viewed the traces left by bodies and body movements as a tool of his art, establishing a universal and mystical body-art relationship. The use of the body as an art object has also led to criticisms of the commodification of the female body. This study will allow us to think about how the bodies in Klein's Anthropometries transcend the boundaries of art and transform into an aesthetic expression, and the representation of the body-art relationship.

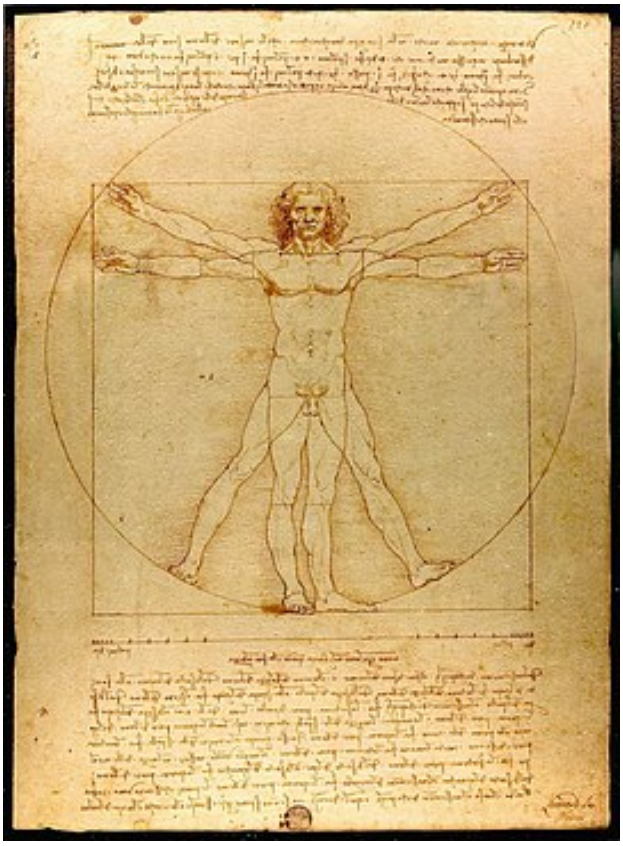
Keywords: Anthropometry, contemporary art, brush bodies, pure art object, Yves Klein.

GİRİŞ

Ardı ardına yaşanan iki büyük yıkım savaşından sonra toplumdaki değişimlere paralel, sanatçıların da sanat anlayışlarında geleneği neredeyse tümden reddettikleri bir tavır gözlemlenmiştir. Bu tavır sanatta yeni ve farklı olanı bulmaya yönelik arayışlar olan Kübizm, Konstrüktivizm, Sürrealizm, Dadaizm, Pop Art ve Ekspresyonizm gibi sanat akımlarında kendini göstermiştir. İlk olarak Kübizmin tuvale kattığı yabancı malzemenin kullanılması, sanattaki malzeme geleneğinin yıkılışını gösterir (Bavay & Ayteş, 2011, s. 37). Özellikle Marcel Duchamp'ın "sanat kavramını, özel biçimde yaratılmış bir nesne düşüncesinden ayırması (Lynton, 2009, s. 267) ile sanatçıların hazır nesne anlayışından yola çıkarak, Yeni Gerçekçilik, Fotogerçekçilik, Pop Sanat, Minimalizm, Performans Sanatı, Fluxus, Video Sanatı, Yerleştirme Sanatı ve Yeni Dışavurumculuk gibi kavramsal sanat akımlarıyla yeni bir döneme girilmiştir. Bu dönem, Soyut Dışavurumculuk akımının "bireyci" ve "elitist" tavrına bir tepki olarak doğmuştur (Muraz & Dokak, 2019, s. 137). Belli bir çerçeveye sığmayan ve estetik değerlerin değişmesini savunan çağdaş sanat, düşünce temellidir (Muraz & Dokak, 2019, s. 137). Çağdaş sanat, düşünceyi farklı malzeme ve kodlarla anlamlı bir forma dönüştürme sürecidir (Karaçalı, 2018, s. 32). Çağdaş sanat, farklı disiplinlerdeki sanatçıların yeni fikirler, yeni teknikler ve yeni materyaller kullanarak geleneksel sanat anlayışlarını kültürel, estetik ve siyasal sorgulamalar ile dönüştürdüğü bir dönemi ifade eder. Çağdaş sanatın konusunda herhangi bir sınırlılık olmadığından malzeme konusunda da herhangi bir sınırlama bulunmamaktadır. Kavramsal bağlamda, neredeyse her şey sanatın konusu ve malzemesidir. Özellikle Performans ve Fluxus sanatında insan bedenlerinin bir sanat nesnesi olarak kullandıkları görülmüştür. Geleneksel sanat malzemesi olan boya, kil, mermer vb. malzemeler yerini bedenin kendisine bırakmıştır. Böylece "gerçek beden, zihinlerdeki beden imgesinin yerini almıştır" (Muraz & Dokak, 2019, s. 137). Bu çalışma ile Yves Klein Antrepometrilerinde kadın bedenlerinin, çağdaş sanat yaratımında bir nesne olarak sanatsal bir ifade biçimine dönüştüğü araştırılmıştır.

Antropometri

İnsan bedeninin fiziksel niteliklerine dayalı çalışmalar 15. Yüzyılda Leonardo da Vinci'nin M.Ö. Birinci yüzyılda yaşamış Antik Roma mimarı ve yazarı olan Marcus Vitruvius Pollio' nun "De Architecture" eserinde açıklamış olduğu oranlardan esinlenerek yaptığı düşünülen ideal vücut oranını gösteren "Vitruvius Adamı" dır (Kılıç & Öndoğan, 2021, s. 14). Oranların kanunu ya da insanın oranları olarak anılır (Fot. 1).



Fot. 1: Leonardo da Vinci, Vitruvius Adamı, 1492.
https://tr.wikipedia.org/wiki/Leonardo_da_Vinci

Fiziksel niteliklerin sayısal veriler ile ifade edilmesi ve ölçülmesi yöntemlerinin tamamı Antropometri olarak tanımlanabilir. Antropometri, Yunanca "antropo" (insan) ve "metriko" (ölçüm) kelimelerinden oluşmuş insan vücudunun belli standartlar ile ölçümlenmesini sağlayan disiplinler arası bir bilim dalıdır (Kılıç & Öndoğan, 2021, s. 14). Sosyal bilimlerden endüstriyel tasarımlara, sağlık bilimleri, tıp, adli tıp alanındaki çalışmalara kadar yaşamın birçok alanında var olan multidisipliner bir bilim dalıdır. Antropometri ölçümleri insan vücut ölçülerinin elde edilmesinde, statik (durağan) ve dinamik (hareketli) olmak üzere her iki durumda da en ergonomik fayda sağlamaya yönelik iki farklı yöntem geliştirmiştir (Kılıç & Öndoğan, 2021, s. 15). Statik antropometri durağan haldeki vücudun yapısal durumuna bağlı ölçümlerken, Dinamik antropometri ise vücudun sabit bir referans noktasından hareket alanını tanımlayan ölçümlerdir. İnsan vücudunun dinamizm kazanmasıyla antropometri alanına zaman ve mekân unsuru dahil olmuştur (Gupta, 2019, s. 45). Mekânın ve zamanın dahil olması onu görünür kılar, var eder. "*Bir şeyi görmem yeter, ona ulaşmayı bilmem için…Devingen vücudum, görünür dünyadan sayılır, ona dahildir ve bu yüzden ben onu görünürde yönetebilirim. Ayrıca görüşün harekete asılı olduğu doğrudur*" (Merleau-Ponty, 2012, s. 32). Dinamik antropometri bağlamında, devingen vücudu görünenler dünyamıza dahil etme eylemi, bedenin mekânsal ve zamansal olarak dahil olma eylemi olarak görülebilir. Yves Klein Antropometrileri bir "dahil olma" halidir. Beden göstergesel iz olarak sanatın içine dahil olmuş ve kendi gerçekliğini sorgulamaya başlamıştır (Şahiner, 2008, 135). Klein'in Antropometrileri bedenin uzay ve zamandaki zorunlu ölçümlerinin ifadesidir. Maddi olmayanı elde etme arzusudur (Crosby, 2023). Sanatın sınırlarını aşarak geleneksel sanat uygulamalarına karşı bir meydan okumadır.

Sanatçı ve Sanat Nesnesi Olarak Bedeni

Beden ve sanat, bu iki kavram yan yana geldiğinde ilkel toplulukların sanatsal bir kaygı gütmeden gerçekleştirdikleri ritüellere bakmak gerekir. Bu ritüellerde her birey yaşamı boyunca kabilesine ait sembolleri veya desenleri günün anlam ve önemine göre bedenlerine çizerlerdi. Bu desenler vücudun faklı yerlerine farklı amaçlar için çizilir, doğum, ölüm, kıtlık, bolluk, savaş, barış gibi farklı durumlar farklı şekilde desenlenirdi. İlkel kabile törenlerinde yapılan gösteriler estetik bir amaç için değildi, daha çok ruhsal amaç için yapılmaktaydı (Yılmaz, 2006, s. 290). İlkel kabile üyelerinin törenlerde bedenleriyle ortaya koymuş oldukları bu gösteriler, günümüz performans sanatının ilk örnekleri sayılabilir (Fot. 2). Ancak performans sanatı çağdaş sanatta, sanatsal bir okuma biçimi iken Aborjin performansları daha çok ritüellere dayanır. Bu ritüeller doğrudan doğayla kurulan içgüdüsel bir eylemdi ve doğanın iyileştirici gücüyle ruhu kötülüklerden arındırdığına inanılıyordu. Aristoteles *Poetika* kitabında, arınmayı "katarsis" kavramıyla açıklar. Elbette Aristoteles bu kavramı Aborjinlerin ritüellerinden habersiz bir şekilde, tragedya -tiyatro- ile insandaki korku, acı gibi duygularla ruhun tutkulardan arınmasını ifade etmek anlamında tanımlamıştır (Aristoteles, 1987).

Fot. 2: Aborjinlerin Corroboree etkinliğinden bir kare

https://allthatsinteresting.com/aboriginal-australians-oldest-culture

Beden, sanat tarihi sürecinde önemli bir olgudur. Bu bağlamda bedeni. geleneksel sanat anlayışı ve çağdaş sanat anlayışı olmak üzere iki ayrı dönemde irdelemek gerekir. Geleneksel sanat anlayışı içerisinde, dinsel, mitolojik ve estetik güzellik olarak temsil edilen beden, çağdaş sanatla, doğrudan ifade biçimine dönüşerek salt bir sanat nesnesi olarak ele alınmıştır. Çağdaş sanatta beden, hazır nesne olmasından dolayı ister özne konumunda isterse nesne konumunda olsun her şekilde kullanılmaktadır. *Bilinç düzeyinde özne olan sanatçı yapıtının da nesnesi konumundadır* (Muraz & Dokak, 2019, s. 138). Kavramsal olarak bedeni doğrudan kullanımına Marcel Duchamp'ın hazır nesne kullanma fikri öncülük etmiştir.

Hazır nesne kullanma fikri ile farklı malzeme ve tekniklerden yararlanmaya başlanmış bu da sanat disiplinleri arasındaki ayrımı yumuşatmıştır. Dolayısıyla 1950 sonrasından günümüze kadar gelinen süreçte sanatçıların sanat malzemesi ve tekniğinde sınırları ortadan kaldırdığı gözlemlenmiştir (Fot. 3). Bu minvalde bedenin doğrudan bir sanat nesnesi olarak kullanımı, 'Beden Sanatı', 'Happening' ve Aksiyon başlıkları altında karşımıza çıkmakta ve Fluxus, Sitüasyonizm, Feminist Sanat, Arazi Sanatı akımları içerisinde uygulanmaktadır. (Antmen, 2013, s. 219).

Fot. 3: Marcel Duchamp "Çeşme", 1917.
https://tr.pinterest.com/pin/725290714959180687/

İzleyicinin önünde canlı olarak gerçekleştirilen, izleyiciye de aktif bir rol veren ve tiyatro, müzik, dans, şiir, video gibi farklı disiplinleri bir araya getiren eylemler dizisine "performans sanatı" denir (Aydoğan, 2009, s. 7). Hermann Nitsch'e göre bütün sanat disiplinleri insani duyularımız gibi iç içe olmalıdır. Sanat ve yaşam iç içe olmalı ki kutsallaştırılan tabular yıkılabilsin (Yılmaz, 2006, s. 369). Geçmişi 20. yy. başlarına, Dada, Sürrealist ve Fütürist performanslara kadar uzanan performans sanatı bedenin kullanıldığı kavramsal bir sanat biçimidir. Performansa dair ilk kuramlar 1960 ve 70'li yıllarda Amerika Birleşik Devletleri ve paralelinde Avrupa'da görülmeye başlamıştır. "*Temelde tiyatro ve plastik sanatlar etrafında şekillenen performans alanı, bu iki alan dışında kalan antropoloji, sosyoloji ve dilbilim gibi disiplinlerden de beslenerek kendi terminolojisini oluşturmuştur"* (Akım, 2019). Performans sanatı vücudun doğaçlama olarak herhangi bir metne bağlı kalmaksızın gerçekleştirildiği eylemler zinciridir. Anlıktır, geleneksel biçimci anlayıştan farklı olarak sahip olunan fiziki bir ürün ortaya konulmadığından, tekrarı ancak video veya fotoğrafla belgelenebilir (Karabaş & İşleyen, 2016, s. 349). Performans sanatçısı Marina Abramoviç, bedeniyle oluş'u, öznelliğin dışında herhangi bir ifadenin olmadığı bir durumu kavramaya çalışarak, bedeniyle imge üretmektedir (Yılmaz, 2006, s. 241). Bu imgeler ile bedenin sınırlarını zorlayarak zaman, varoluş, acı gibi insani mefhumları irdelemiştir. "Ölü Bir Tavşana Resimler Nasıl Anlatılır" 1965 yılında Duesseldorf'taki bir performansında Joseph Beuys, başını bal ve altın yaldızla kaplar, sağ ayağına katı mantık ve ruhsal sıcaklığı temsil etmesi için çelik bir levha bağlar. Tek koluyla kucağında tuttuğu ölü bir tavşana üç saat boyunca bir şeyler fısıldar. Beuys'un amacı; "toplumsal aydınlatmayı yaratma konusunda resmin sınırlarını eleştirmek," (Fineberg, 2014, s. 403) eylem anındaki varoluşa dikkat çekmek (Yılmaz, 2006, s. 245) ve sanatın iletişim ve anlam yaratma sürecini sorgulamaktır (Fot. 4).

Fot. 4: Joseph Beuys, "Resimler Ölü Bir Tavşana Nasıl Anlatılır", 1965.
https://www.artgallery.nsw.gov.au/collection/works/434.1997.9/

1954 yılında Amerikalı besteci John Cage'nin bestelediği ve hiçbir müzik aletinin çalınmadığı 4'33" (Dört dakika otuz üç saniye) ismiyle bir müzik parçası yayınlar. Eser dört dakika otuz üç saniye boyunca hiçbir müziğin çalınmadığı (sadece mekandaki seyircilerin sesi duyulur) sessizlik içinde geçirilmiştir. Seyirciler şaşkınlık içinde aslında gerçekleşmeyen bir konsere tanıklık etmiş olurlar. John Cage bu performansı ile seyircilerin, duymak istedikleri sesin aslında gerçek dışı olduğunu ve seyircileri gerçeklerin şiddetine karşı bir paratoner gibi kullandıklarını onlara göstermiş oldu (Lynton, 2009).

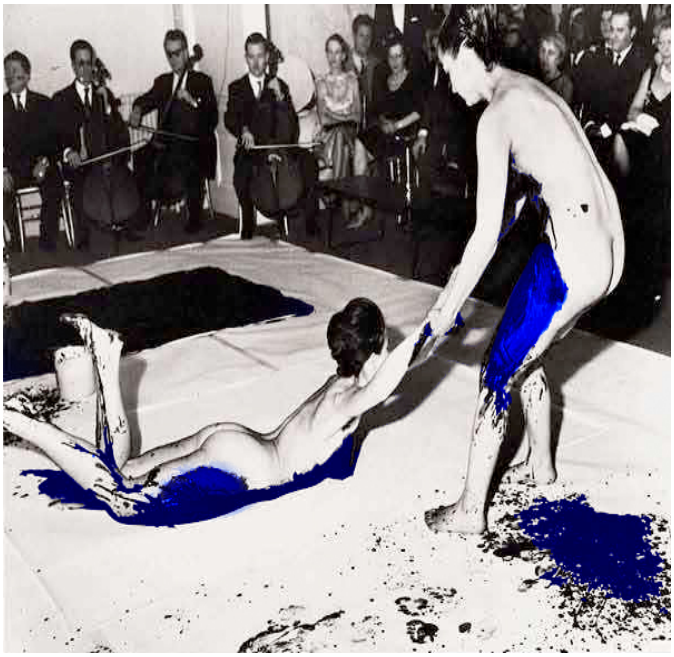
Bir diğer performans sanatçısı Janine Antoni de günlük ve sıradan aktiviteleri sanata dönüştüren, sıklıkla kendi bedenini kullanmış bir performans sanatçısıdır. Antoni 'nin 1993 yılında gerçekleştirdiği "Loving Care" isimli performansında (Fot. 5) galeri mekânının zeminini tamamen kendi saçıyla boyamıştır. Bu işlemi uygularken siyah boya ile dolu kovaya dizlerinin üzerinde eğilerek saçlarını kovaya daldırıp bir fırça gibi zemin yüzeyine boyayı baş, boyun ve vücut hareketleriyle tatbik etmiştir. Antoni, fırça hareketi bir tabloyu boyar gibi zemine sembolik izini bırakmıştır (Akdağlı, 2020). Antoni 'nin bu performansındaki bedenin eşzamanlı pasif ve meydan okuyan pozisyonu, izleyiciyi de tedirgin eder. Savunmasız beden (sanatçının bedeni) sanat galerisini kendi yaratım alanına dönüştürerek aynı zamanda mekânda tekinsiz ve estetik bir direniş alanı da yaratır.

Fot. 5: Janine Antoni, "Loving Care", 1993.
http://www.marthagarzon.com/contemporary_art/2011/01/janine-antoni-loving-care-lick-and-lather/

Görülmektedir ki geleneksel sanat anlayışından farklı olarak çağdaş sanat; yöntem, teknik ve malzeme bakımından sanata oldukça geniş bir hareket imkânı kazandırmıştır. Bunu yaparken de bireysel ve öznelden başlayarak toplumsal ve kültürel alanlardaki sorunları sorgulamaktadır.

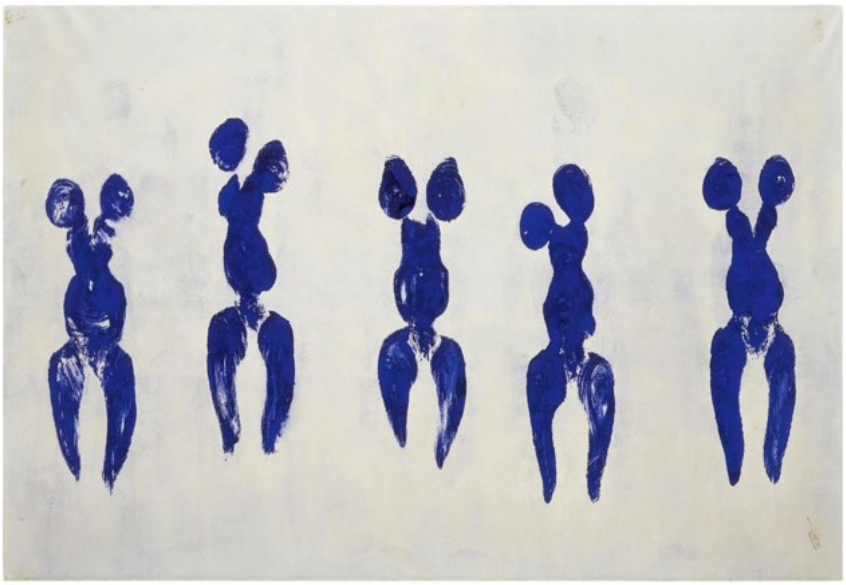
Yves Klein 9 Mart 1960 yılında Galerie Internationale d'Art Contemporaine'de halka açık bir performansında; mavi renge boyadığı çıplak modellerin bedenlerini yirmi dakika boyunca sesli ve yirmi dakika boyunca da sessiz çalınan monoton senfoni eşliğinde yerde ve duvarlarda asılı beyaz yüzeylere bastırır. "Anthropometries" olarak isimlendirdiği bu çalışmada Klein, saf "özdeksiz" bir uzaklıkta kalarak çalışmaya hiç dokunmamıştır (Fineberg, 2014, s. 211) (Fot. 6, 7). Bu konudaki görüşlerini şu şekilde açıklamıştır:

> *Fırçayı uzun zaman önce reddetmiştim. Fazlasıyla psikolojikti. Kendim ve tuvallerim arasında, en azından entelektüel ve değişmez olması gereken bir "uzaklık" yaratmayı umarak daha anonim olan bir silindir kullanarak boyadım. Şimdi, bir mucize gibi, fırça geri döndü, ama bu kez canlı olarak. Benim yönlendirmemle, beden, rengi tuvale uyguladı, mükemmel bir kusursuzlukla! Yapıtımla kendi aramda belirli bir uzaklığı koruyabiliyordum ve yine de uygulama kontrolüm altındaydı. Böylece ben temiz kaldım. Kendimi boyayla daha fazla kirletmedim, parmak uçlarımı bile. Modelin eksiksiz iş birliğiyle, çalışma benim önümde kendi kendini tamamladı. Ve onun maddi dünyaya doğuşunu, uygun bir biçimde, ancak smokinle selamlayabilirdim. Her seanstan sonra "bedenin izini" fark etmem, bu sırada oldu* (Fineberg, 2014, s. 210).



Fot. 6: Yves Klein, "Mavi Çağ'ın Antropometrileri", 1960.
https://naturalismo.wordpress.com/2009/10/07/the-monotone-symphony-by-yves-klein/

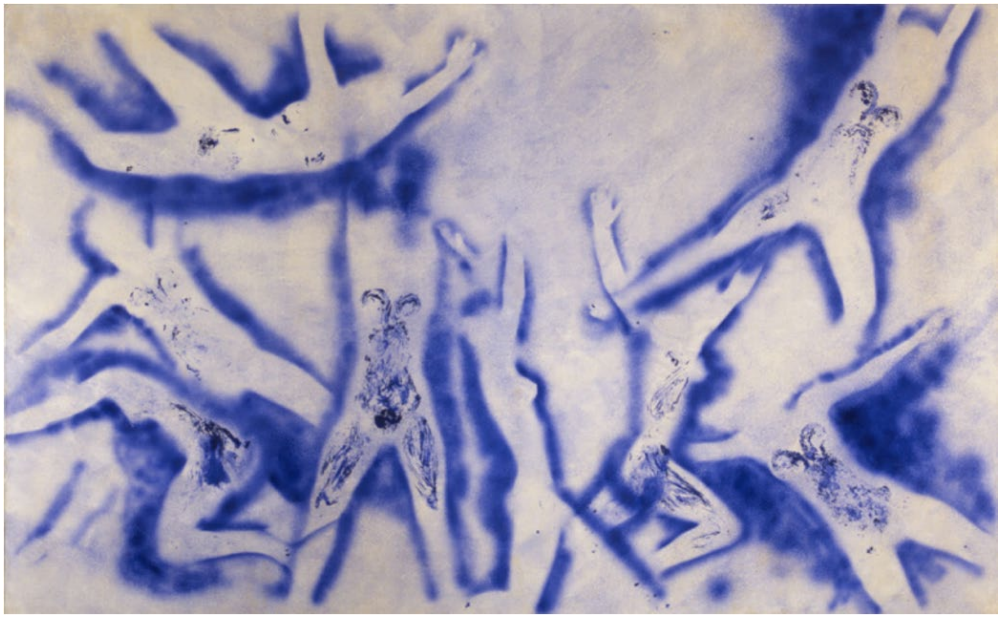
Fot. 7: Yves Klein, "Mavi Çağ'ın Antropometrileri", 1960.
https://lukebrennan.co.uk/a-discussion-on-the-absent-body/



Fot. 8: Yves Klein, Anthropometry of the Blue Period (ANT 82) 1960.
https://wannart.com/icerik/38173-yves-klein-boslugu-mavi-tonlarina-boyayan-sanatci

Klein göğüslerinden dizlerine kadar mavi renge boyadığı modellere direktifler vererek kendilerini yerde ve duvarda bir fon gibi asılı duran ipek ve bez yüzeylere bastırmalarını söyler. Modellerin bedenlerindeki boyalar baskı tekniğinde olduğu gibi başka bir yüzeye aktarılmış olur. Bir nevi "baskı resimler" elde edilir fakat bu beden izleri baskı resminden farklı olarak hazır ve canlı nesne olan bedenden doğrudan elde edilen baskı resimlerdir. Mavi renge boyanmış gövdelerinden, göğüslerinden ve uyluklarından elde edilen lekeler bir anlamda kadın bedeninin "saf temellere indirgenmiş" hali olur (Fot. 7). Klein'e göre bunlar insan orantılarının saf ölçüleri olan antropometrik sembollerdi (Balseçen, 2018, s. 13). Ayrıca bu resimler binlerce yıl önce uygulanan, çukur boya veya boyarmadde itme yani çukur boyama esasına dayanan "intaglio baskıresim" tekniğinin güncel hali sayılır (Aydın, 2018, s. 224). Yves Klein'in Antropometrileri hem performans hem de resim olarak sınıflandırmaya meydan okumuştur. Ancak bir sanat nesnesi olarak daha çok sürecin performansına vurgu yaparak, sanat öznesi olarak sanatçıya odaklanmıştır (Boardman, 2017, s. 61).

"People Begin to Fly" (Fot. 8) da ortaya çıkan figürler, boşlukta ritmik bir müzik eşliğinde dans ediyor gibidir. Figürlerin hatları tuvalin sınırlarından taşmış gibidir. Bu figürler durağan olmaktan çok tuval yüzeyinde dalgalanan ve izleyicinin gözlerini harekete zorlar biçimde insan vücudunun çeşitli pozisyonlarını keşfediyor gibidir (Boardman, 2017, s. 36). Klein 1950'lerin sonlarında, hayatın fani oluşunu resmetmek amacıyla, resim malzemelerinin farklı yollarını aramıştır. Klein, 1961'de amacının herhangi bir doğal nesne, insan, hayvan, bitki ya da atmosferik olanın izini çıkarmak ve neticelendirmek olduğunu beyan etmiştir (Crosby, 2022). "People Begin to Fly", Elin şablonunu boya püskürterek çıkarma tekniği, binlerce yıl önce Manos Mağazaları'nda yapılan M.Ö. 30.000 yılına ait "boyaresim-baskıresim kombinasyonları" ile aynı teknikle yapılmıştır. (Aydın, 2018, s. 157).



Fot. 9: Yves Klein, People Begin to Fly. 1961.

https://www.menil.org/collection/objects/5855-people-begin-to-fly

Klein, 1958 de başladığı ve öldüğü 1962 yılına kadar, insan bedenini "canlı bir fırça" gibi kullandığı yaklaşık iki yüz kadar eser üretmiştir. "Antropometri" terimini, sınıflandırma amacı ile insan vücudu ölçümlerinin karşılaştırılması amacıyla, fiziksel antropoloji dalına atıfta bulunarak sosyal bilimlerden ödünç almıştır. Terimin kökenine rağmen, Klein'in amacı bedeni boya ile kaplayıp tuvale bastırarak, bedenin zaman ve mekandaki geçici varlığını kaydetmek ve hayatın bir anını yakalamaktı (Crosby, 2022). Klein Antropometrilerinde her tuvale aynı tonda, aynı pigmentte ve aynı teknikleri uyguladığı sanat üretimlerinde, maddi olmayanın peşinden giderken, somut sanat üretimlerinden uzaklaştığını söylemiştir. O bedenin izleriyle fiziksel dünyanın ötesine geçerek ruhsal bir deneyim amaçlamıştır. Klein için mavi sonsuzluğun, ruhsal huzurun ve mistik deneyimin simgesiydi. Antropometri Klein için bir sanatsal performanstan daha çok mistik bir ritüeldir. Antropometrileri resimlerin oluş aşamasında, modellerin kendiliğinden bir şeyler yapma hissine kapıldıklarına ve kendilerini tuvalin üzerinde yuvarlayarak bedenlerini bir palet gibi kullanıldığını ve "kadın bedenlerinin bir fırçaya dönüştüğünü" ifade eder;

> *Modellerim önce kendilerini tek renkli olarak tuvale aktarılmış olarak görünce güldüler, sonra buna alıştılar ve mavi dönemde bile her tuval için farklı olan renk değerlerini sevdiler. Aşağı yukarı aynı ton, aynı pigment, aynı teknikti. Sonra 'maddi olmayan' serüvenini sürdürürken yavaş yavaş somut sanat üretmeyi bıraktım, stüdyom boştu, monokromlar bile gitmişti. O an modellerim benim için bir şey yapmaları gerektiğini hissettiler... Kendilerini rengarenk yuvarladılar ve vücutlarıyla monokromlarımı boyadılar. Yaşayan fırçalar haline gelmişlerdi!* (Crosby, 2022).

Yves Klein, Antropometrilerinde insan bedenini bir fırça gibi kullanmanın ötesinde, bir "vücut baskı" veya "body print" diyebileceğimiz "baskıresim-boyaresim" kombinasyonu görülmektedir (Aydın, 2018, s. 157). Klein'in çalışmaları, bedeni doğrudan seyirci önünde müzikal bir gösteriyle sunması (beden sanatına) performans sanatına, bedenin baskılarının alınması ve kadın bedenlerinin bir fırça gibi kullanılması bağlamında da baskıresim pratiği sayılabilir. Kadın bedenlerinin bir fırça gibi kullanıldığı resimler plastik açıdan incelendiğinde tenin yüzey dokusu, tendeki tüyler ve yüzeydeki deformasyonlar, boyanın aktarımı ile yüzeye geçtiği görülmektedir. Birçok sanat tarihçisi, Klein'in Antropometrilerinin sanat ortamının çizgilerini bulanıklaştırdığı fikrine sahiptirler. Bu

Antropometrileri, "performans sanatının fiziksel kalıntıları" olarak görülmektedir (Boardman, 2017, s. 57). Yenilikçi ve radikal tavrı ile çağdaş sanatta bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Ancak Klein'in Antropometri performansları, kadın bedeninin özne olmaktan çıkarıldığı ve nesneleştirildiği eleştirilerini de beraberinde getirmiştir. Feminist bir bakışla değerlendirildiğinde, kadın bedeni bir sanat nesnesi olarak metalaştırılması sorunu sanat tarihi süreci içerisinde farklı şekillerde okunmaktadır. Antik dönem heykellerinde kadın bedeni, ideal güzelliğin temsiliyken, Rönesans resimlerinde kadın bedeni estetik mükemmelliğin temsili ve arzu nesnesi olarak görülmüştü. Bu da sanat tarihi sürecinde eril bir bakışın hakimiyetini göstermektedir. 20. Yüzyıla gelindiğinde, Modern sanat, kadını ve bedenini arzunun nesnesi olarak işlemeye devam etmiştir. Ancak bu kez beden, doğrudan sanat eserinin malzemesi olarak kullanılmaktadır. Özellikle 1960 sonrası, performans sanatıyla bedenin sınırı ve anlamı sorgulandı ve bedenin sanattaki temsiline yeni bir bakış getirilmiş oldu. Bu bağlamda Klein'in Antropometrileri performans serisi, bedenin sanatsal bir ifade aracı olarak kullanılmasının öncülerinden olmuştur.

SONUÇ

Marcel Duchamp'ın "sanat kavramını, özel biçimde yaratılmış bir nesne anlayışından kurtarması ile sanatta 1950'lerden sonra yeni bir yola girilmiştir. Kavramsal olarak bedeni sanat nesnesi olarak kullanma fikrine Duchamp'ın "hazır nesne" kullanma fikri öncülük etmiştir denilebilir. Bedenin bir sanat nesnesi olması en çok performans ve Ffuxus sanatında karşımıza çıkar. Yves Klein'in Antropometrilerinde, performans ya da resim olarak çıplak kadın bedenlerinin kullanımı çağdaş sanatta bedenin sanat nesnesine dönüşebildiğini göstermiştir. Klein'in eserlerinde görülen bedenin görsel metalığı, günümüz sanatında da çok yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Onun çalışmalarında sanatsal üslup yaratma ve ortaya koyma adına, kadın bedeninin eril ve egemen bir ifade biçimine dönüştürüldüğü söylenebilir mi? Bu idiosinkratik yani kişiye özgü olarak okunabilir bir durumdur. Ancak birçok sanat eleştirmeni ve sanat tarihçisi, Yves Klein'in Antropometrilerinde, sanat nesnesi olarak resimden ziyade, sürecin performansına yoğunlaşmıştır. Bu anlamda, sanatçının sanatındaki öznelliği çoğunlukla kabul görmektedir. Klein'in Antropometrileri, "hagiografik" (ermiş ya da kendisini dine adamış kişilerin eserleri) anlatılardır. Çünkü Klein'in sanatı, estetik ritüellerdir. Yves Klein'in Antropometrilerinde çıplak kadın bedenleri, dişiliğin bir temsili değillerdir, mistik bir sanatsal araçtır. Klein, bedenin mistik ve evrensel boyutlarına vurgu yapmıştır. Aynı zamanda bu mistik vurgu, ilkel kavimlerin ritüellerini anımsatan beden anlatılarıdır. Klein, Antropometri serisinde, bedenin doğal akışı ve enerjisiyle derin bir duyuş sunmayı amaçlamıştır.

SUMMARY

After two devastating wars, artists tended to reject traditional art concepts. These new pursuits manifested themselves in movements such as Cubism, Constructivism, Surrealism, Dadaism, Pop Art, and Expressionism. Cubism's use of foreign materials broke the tradition of art materials. Marcel Duchamp's separation of art from the understanding of a special object initiated conceptual art movements like New Realism, Photorealism, Pop Art, Minimalism, Performance Art, Fluxus, Video Art, Installation Art, and Neo-Expressionism. This period emerged in response to Abstract Expressionism and adopted a thought-based approach. Contemporary art is a period where artists from different disciplines transform traditional art concepts with cultural, aesthetic, and political inquiries. In Performance and Fluxus art, human bodies were used as art objects. This study investigates how female bodies were transformed into an artistic expression in Yves Klein's Anthropometries. Studies based on the physical characteristics of the human body began with Leonardo da Vinci's Vitruvian Man. Anthropometry is an interdisciplinary science that allows the measurement of the human body according to certain standards. Static anthropometry defines the measurements of the stationary body,

while dynamic anthropometry describes the range of motion of the body. Yves Klein's Anthropometries express the measurements of the body in space and time and represent the desire to achieve the immaterial. Klein challenged traditional art practices by surpassing the boundaries of art.

Body and art span from the rituals of primitive communities to performance art in contemporary art. While the body in traditional art is represented as religious, mythological, and aesthetic beauty, in contemporary art it is directly treated as an art object. Performance art is a conceptual art form where the body is used directly. It brings together disciplines such as theater, music, dance, poetry, and video, giving the audience an active role. Marcel Duchamp's idea of using ready-made objects softened the distinction between art disciplines and allowed the body to be used as an art object.

In 1960, Yves Klein created his works called "Anthropometries" by pressing the bodies of naked models painted in blue onto white surfaces during a performance. Klein developed a method where the body applied the paint to the canvas, rejecting the brush. This performance included the traces of the body in art and offered a spiritual experience by transcending the physical world. For Klein, blue symbolized infinity, spiritual peace, and mystical experience.

Marcel Duchamp's idea of using ready-made objects pioneered the use of the body as an art object. Yves Klein's Anthropometries showed that female bodies were used as art objects. Klein's works brought a new perspective to the representation of the body in art and marked a turning point in contemporary art. However, these works also brought criticisms of objectifying the female body. Klein aimed to present a deep feeling with the natural flow and energy of art by emphasizing the mystical and universal dimensions of the body.

Makale Bilgileri		**Article Information**	
Etik Kurul Kararı:	Etik Kurul Kararından muaftır.	***Ethics Committee Approval:***	Exempt from the Ethics Committee Approval.
Katılımcı Rızası:	Katılımcı rızasına gerek yoktur.	***Informed Consent:***	The concent of the participants is not required.
Mali Destek:	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.	***Financial Support:***	The study received no financial support from any institution or project.
Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	***Conflict of Interest:***	The authors declare that declare no conflict of interest.
Telif Hakları:	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.	***Copyrights:***	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

Antmen, A. (2013). *20. yüzyıl Batı sanatında akımlar*. İstanbul: Sel Yay.

Akım, M. S. (2019). *Tarihsel avangard sonrası dram sanatında karşı-anlatım.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Anabilim Dalı

Akdağlı, S. (2020). Sembolik temsil alanı ve sanat yapıtı olarak saç. *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi*, 1531-1551.

Aristoteles. (1987). *Poetika.* İstanbul: Remzi Kitapevi.

Aydın, A. (2018). Çağdaş sanat üzerinden güncellenen bazı eski resmetme teknikleri-münhasır sanatsal yaklaşımları ilişkisine bir örnek olarak Yves Klein, *Journal of Institute of Economic Development and Social Researches* 4(9), 153-161. Erişim adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/iksad/issue/51698/671149

Avşar Karabaş P. & İşleyen F. (2016). Performans sanatının doğuşu ve günümüze yansıması. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2(2), 340-350. Erişim adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/intjcss/issue/30959/336604

Aydoğan B, K. (2009). *Sanatta disiplinlerarası bir yaklaşım: performans sanatı.* Art-E Sanat Dergisi, 1(1), 1-17. Erişim adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/sduarte/issue/20720/221484

Balseçen, H. (2018). Yves Klein'in antropometrilerindeki bedenler. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 8(2), 12-20. Erişim adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/buyasambid/issue/41540/484585

Bavay, D. & Ayteş E. (2011). 20. yüzyıl resim sanatında yüzeyin sınırlarını aşan arayış. *Sanat ve Tasarım Dergisi*, 1(8) 35-57. Erişim adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/sanatvetasarim/issue/20659/220395

Boardman, G.F. (2017). *Yves Klein's anthropometries: filling the "void" in American scholarship, in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts,* The Faculty of the Department of Art History University of Houston, Houston.

Crosby, E. (2014). Painting on, or as, film Yves Klein's Suaire De Mondo Cane (Mondo Cane Shroud). https://walkerart.org/collections/publications/performativity/yves-klein/ Erişim tarihi: 09.04.2023.

Fineberg, J. (2014). *1940'tan günümüze sanat: varlık stratejileri.* (S. Atay Eskier, Çev.) İzmir: İstanbul Matbaacılık.

Gupta, D. (2019). N. Zakaria & D. Gupta (Ed.), *Anthropometry, apparel sizing and design*, (s. 34-66). Cambridge, Wood Publishing, Elsevier.

Karaçalı, B. (2018). Çağdaş sanatın dili – malzemenin sözü. *Sanat Tasarım Dergisi*, 9(29), 29-35. doi: 10.17490/Sanat.2018.24

Kılıç, A. Ş., & Öndoğan, Z. (2021). *Moda tasarımında ergonomi ve antropometri.* Anklara: İksad.

Lynton, N. (2009). *Modern sanatın öyküsü*. (S. Öziş & C. Çapan, Çev.) İstanbul: Remzi Kitap.

Merleau-Ponty, M. (2012). *Göz ve tin*. (A. Soysal, Çev.) İstanbul: Metis Yay.

Muraz, Ö. ve Dokak, H. (2019). Çağdaş sanatta sanat nesnesi olarak beden. *Fine Arts*, 14(2), 136-144. Erişim adresi: https://dergipark.org.tr/tr/pub/nwsafine/issue/44639/547745

Şahiner, R. (2008). *Sanatta postmodern kırılmalar ya da modernin yapıbozumu.* İstanbul: Yeni İnsan Yay.

Şen K, A. & Öndoğan Z. (2021). *Moda tasarımında ergonomi ve antropometri.* Ankara: İksad Yay.

Yılmaz, M. (2006). *Modernizmden postmodernizme sanat*. Ankara: Ütopya Yay.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SEFAD, 2024; (51): 199-220
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: 10.21497/sefad.1343627
Araştırma Makalesi / Research Article

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Arkeolojik Kaynaklar ve Tarihsel Veriler Işığında Kafa Kesme Uygulamaları ve Yorumlanması

Serdar Özbilen[*]

[*] *Dr.*

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi | Ankara Hacı Bayram Veli University

serdar.ozbilen@hbv.edu.tr
Ankara / TÜRKİYE

Gönderim / Received:
15.08.2023
Kabul / Accepted:
17.04.2024
Alan Editörü / Field Editor:
Zafer Korkmaz

Öz

Dekapitasyon, başın vücuttan kasıtlı veya kazara ayrılmasını ifade eder. Vücuda eklendiğinde, kafa, toplumda muhtemelen birçok rol ve kimliğe sahip olan bir birey olarak kolayca tanınabilir. Başın kesilmesi, sembolik bir alana geçiş şeklinde pek çok açıdan karmaşık bir olgudur. Başın vücuttan ayrılması, bir anlamda insan formunun bu kısmı için yeni bir yaşam oluşturur. Bu nedenle baş kesme uygulamalarının tarih öncesinden başlayarak tarih boyunca var olduğunu ve buna dair yüklenilen anlamların toplumdan topluma değiştiğini görebilmekteyiz. Bağlı bulunan mekân ve coğrafyaya göre değişkenlik arz eden peri-mortem (ölüm öncesi) ve post-mortem (ölüm sonrası) uygulamaların nasıl yorumlanması gerektiği şeklindeki soruları yanıtlamak gerçekten de zordur. Özellikle bedenden ayrıştırılmış tarih öncesi kafataslarını tarihi devir örneklerine göre yorumlamak çok daha zordur. Sadece arkeolojik veriler ışığında, "kafatası kültü" olarak adlandırılan şey içinde, neyin cenaze ve neyin ganimet olduğunu ayırt etmek imkânsızdır. Bu nedenle arkeolojinin disiplinler arası metot ile antropoloji, biyo-arkeoloji ve etnografya gibi bilim dallarıyla iş birliği halinde olması gerekmektedir. Bu çalışma, arkeolojik kaynaklar ve tarihsel veriler ışığında hem tarih öncesi hem de tarihi devirlerden günümüze kadar bedensiz kafalar hakkında mevcut kanıtların bir araştırmasını, hem de bu kültürlerde kafa kesmenin ve böylece insan formunun bütünlüğünü bozmanın ne anlama geldiğine dair tartışmaları sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kafa kesme uygulamaları, Eski Yakın Doğu, Çatalhöyük, Yeni Asur, şiddet.

Decapitation Applications and Interpretation in the Light of Archaeological Sources and Historical Data

Abstract

Decapitation refers to the deliberate or accidental separation of the head from the body. When attached to the body, the head is easily recognizable as an individual who probably has many roles and identities in society. The decapitation is obviously a complex phenomenon in many ways, as a transition into a symbolic space. The separation of the head from the body in a sense creates a new life for this part of the human form. For this reason, we can see that decapitation practices have existed starting from prehistory, and the meanings attributed to it have changed from society to society. It is really difficult to answer the questions of how to interpret the *peri-mortem* and *post-mortem* practices, which vary according to the place and geography they are exercised. In particular, it is much more difficult to interpret the decomposed prehistoric skulls in comparison to the examples from the same historical period. For this reason, archaeology should be in cooperation with disciplines such as anthropology,

bio-archaeology and ethnography with an interdisciplinary method. This study presents an investigation of the available evidence about disembodied heads in the light of archaeological sources and historical data, both from prehistoric and historical periods to the present, as well as discussions about whatbeheading and disrupting the integrity of the human form in these cultures mean.

Keywords: Decapitation practices, Ancient Near East, Çatalhöyük, Neo-Assyria, violence.

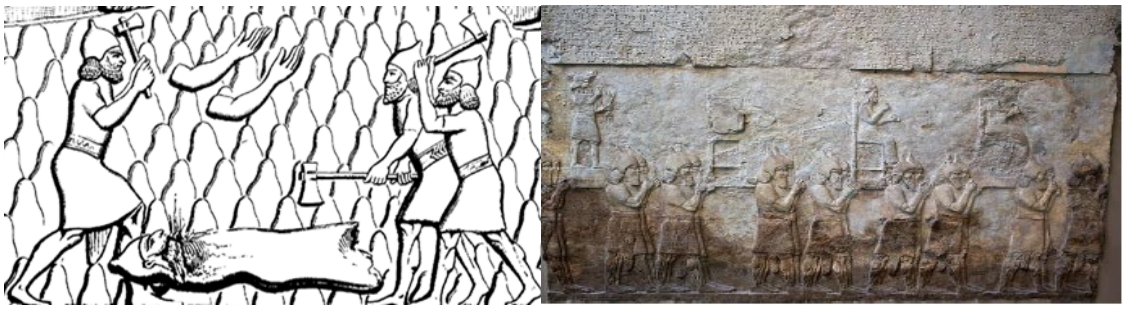
GİRİŞ

Çalışmamızın ana konusunu oluşturan Eski Yakın Doğu'da kafa kesme eylemi, vücut bütünlüğüne zarar veren diğer şiddet biçimleriyle karşılaştırılamayacak kadar benzersiz bir durumu ifade eder. Bu nedenle söz konusu eylem özel bir sembolik anlamla yüklüdür. Burada, bu durumun mevcut koşullarına ve ilişkilerine ışık tutmayı amaçlayan kronolojik bir bağlamda, görseller ve metinsel veriler doğrultusunda birtakım örnekler üzerinde duracağız. İnsan vücudundan ayrıştırılarak farklı mekânsal bağlamlarda sergilenen baş, kontrol etmenin politik ve ideolojik önemini aktarmayı amaçlayan çeşitli görsel mesajlar için bir araç haline gelmiştir. İnsan kafası, vücudun beş ana duyusundan (görme, duyma, koku alma ve tatma) dördüne sahiptir. Yüz özelliklerinin benzersizliği ve duygusal durumları ifade etme kapasiteleri ile birlikte ele alındığında (Schulting, 2015, s. 19) ve insan kafatasının zengin ve güçlü sembolizmlerin kaynağı kabul edildiğinde, dünyanın dört bir yanındaki kültürlerin kafaya ve onun süslenmesine, saç stillerinin detaylandırılmasına güçlü bir ilgi göstermesi şaşırtıcı değildir. Kişinin kafasını kaybetmesi, aynı zamanda hem insanları hem de tanrıları etkilemeye başlamasının eylemini de karakterize etmektedir. MÖ 3. ve 1. binyıllar arasında Anadolu, Suriye ve Mezopotamya'dan gelen kanıtlara dayanarak, tarih öncesinden Yeni Asur dönemine kadar olan örnekler ışığında kesik kafa, onunla etkileşime giren ve onun kaderini belirleyen birçok kişi için bir ritüelin ayırt edici özelliklerini taşıyor gibi görünmektedir. Baş kesme eylemi ile ilgili en önemli veri grubu Yeni Asur dönemine aittir. Diğer veri grupları ise MÖ 3. bin Suriye'deki Ebla Krallığı, MÖ 2. binyıl Mari'sinden Eşnunna'ya kadar Amorit döneminin resmi anlatılarından sağlanmaktadır. Bununla birlikte, burada, kafa kesmenin çeşitli yönlerinin ve anlamlarının anlaşılmasında köken veya bir kilit taşı olabilecek tarih öncesi uygulamalara da yer verdik. Ayrıca bu geleneğin bir uzantısı olarak tekrarlanan aynı özelliklerden bazılarının mekânsal ve kültürel bağlamlarda anlatı gelenekleri haline geldiği Anadolu'dan bazı örneklerle bilinmektedir. Bugün elimizdeki kesik baş motifli efsane; destan, menkıbe, masal ve hikâye gibi Türk folkloruna genel olarak baktığımızda (Ocak, 1989, s. 7), bunların Balkanlar'dan Orta Asya'ya kadar geniş bir alana yayıldıkları görülür. Ancak bu geniş alan içerisinde asıl yoğunluğun Anadolu ve Balkanlar'da toplandığı dikkati çeker. Daha çok kahramanlık, bazen de haksızlığa ve zulme uğramışlık temalarını işleyen efsane, destan, menkıbe ve masallarda, özellikle ilk üç türde bol miktarda yer bulduğuna bakılırsa, kesik baş motifi Türk folklorunda ilgi çeken ve bu sebeple de yaygınlaşan bir motif niteliğini kazanmıştır. Orta Asya'dan Balkanlar'a kadar devamlı savaşarak ilerleyen ve buna paralel olarak bir hayli kahramanlık efsanesi, destanı ve menkıbesi üreten Türk zümreleri içinde bu motifin yaygın oluşunu bu bakımdan tabii karşılamak gerekir.

Çalışmamızdaki ana amacımız, tarihöncesinden Yeni Asur dönemine kadar çeşitli vaka çalışmalarını ele alarak kafa kesmenin çoklu anlamlarının ana hatlarıyla üzerinde durmak ve bunu yorumlamak şeklinde olacaktır. Eski Yakın Doğu'nun, özellikle de Mezopotamya ve Suriye'nin figüratif kültürlerinde başın kesilmesi (Dolce, 2014; Dolce, 2016; Dolce, 2018, s. 20-45) bireyin, enerjilerinin ve güçlerinin odak noktasıyla bağlantılı olan karmaşık anlamlara sahip bağımsız bir prosedürdür. Düşmanın kesin imha eylemini nitelendiren başın kaybı ile düşmanın farklı bir anlam düzeyinde etkisizleştirilerek yabancılaşması sağlanmaktadır. Asur propaganda geleneğinde cesetler ve kafalar çok sayıda olduğunda, artık önemli olan tek bir kişinin kimliği değil, dehşetin genel etkisidir. Dehşet motifi (Liverani, 2004, s. 165) Yeni Asur kraliyet yazıtlarında sıklıkla görülür (Kaçmaz Levent, 2022, s. 61). Kopmuş kafa yığınları, kazığa oturtulmuş kafalar ve cesetler, duvarlara yayılmış deriler, hepsi potansiyel düşmanlara ve olası hainlere yönelik tehdit mesajlarıdır.

Yakın Doğu'da başın kesilmesiyle ilgili prosedürlerin ve anlamların birçok yönü hâlen keşfedilmeyi beklemektedir. İlginç bir şekilde kafanın kaybına bağlı eylemler ile ölümlülerin ve tanrıların heykellerinin başlarının kesilmesi arasında da bazı paralellikler kurabiliriz. İnsan varlığının kesin olarak yok edilmesini sağlayan kafasını kesmek eylemi, tanrıların ve ölümlülerin heykelleri için

de geçerli olmuştur. Ölümlülerin ve tanrıların heykellerinden koparılan ve hasar verilen kafalar, aynı zamanda, kimliklerinin tüm izlerini silmek amacıyla (Dolce, 2018, s. 57-66), temsil edilen bireyin tanınabilirliğini ortadan kaldırmanın bir yolunu tasvir etmektedir (Resim 1). Zaten Yakın Doğu'nun savaşlarda kült imgelerini yok etme ve ele geçirme uygulaması (Bahrani, 2003, s. 174), MÖ 3. binyıldan beri bilinmektedir. Tanrı imgesinin kaybı, ilahi lütfun kaybı olarak görülüyordu ve bu lütuf, heykelin dönüşü olmadan geri alınamazdı. Genel kabul gören görüş, heykellerin başını kesmenin yıkıcı eyleminin öncelikle siyasi ve ideolojik kaygılarla motive edildiğidir. Bununla birlikte yenilen ülkelerin hükümdarlarının ve tanrılarının heykelleri bazen başları kesilmiş ve çoğu zaman galiplerin topraklarında sergilenmişlerdir. I. Tiglat-Pileser dönemine ait bir metninde (RIMA II, 1991, s. 20), alınıp götürülen tanrı heykellerine kapı bekçiliği görevi verildiğinden bahsedilir. Bu heykeller Tanrı Asur için küçük hizmetler yapmak zorunda kalarak daha önceki eski statü ve işlevlerini kaybetmişlerdir. Daha spesifik olarak, Yeni Asur metinlerinden (Glassner, 2004, s. 79), mağlup olmuş kralların heykellerinin tahrip edilerek Elam'dan Asur'a götürüldüğünü bilmekteyiz. Bu noktada Asur'un, benimsemiş olduğu dini pratikler ile hüküm sürdüğü coğrafyalarda meşruiyet kazandığı gerçeğini göz ardı etmememiz gerekecektir. Örneğin Yeni Asur İmparatorluk yönetimi tarafından yerel kimliklerin (Hunt, 2015, s. 27), maddi kültürün ve uygulamaların kasıtlı olarak imhası için yazılı ve arkeolojik bir kanıt yoktur. Böylelikle Yeni Asur İmparatorluğu dönemine gelindiğinde (Barjamovic, 2012, s. 149) çok uluslu bir devlet fikri desteklenmiş ve meşruiyetini monarşi kurumu yerine mevcut yöneticinin kamu kimliğine yatırmaya başlanmıştır. Bir krallık veya topluluk Tanrı Asur'un kuralını kabul etmediklerinde veya iktidara karşı isyan ettiklerinde, onların ilahi heykelleri Tanrı Asur'un himayesine alınarak Asur başkentine taşınmıştır (Resim 2). Bu davranış biçimi Asurlular tarafından açıklanmıştır (Frame, 2007, s. 76); mağlup olan insanların tanrıları her zaman Tanrı Asur'a sadıktırlar. Hiçbir tanrı halkının sadakatsizliğinden sorumlu tutulamaz ve bu nedenle bu tanrılar Asur korumasına alınmalıdır. Bir anlamda isyankâr vasalların ilahi imgelerinin yok edilerek Asur'a taşınması (Toro, 2014, s. 149; Schaudig, 2012, s. 126), Tanrı Asur ve kralına boyun eğme isteksizliğinin cezası olarak da görülüyordu. Tanrılar savaş ganimetleri olarak aşağılanmaz, onlara onurlu bir şekilde davranılır. Tanrılar, kendi insanlarının günahlarına öfke duyarak ülkeyi kendi istekleriyle terk ediyormuş gibi gösterilir.



Resim 1-2. Soldaki Asurlu askerlerin Tanrı Ḫaldi'nin Musaşir'deki mabedinin II. Sargon tarafından yağmalanması sırasında bir heykele zarar vermeleri (Schaudig, 2012, s. 132). Sağdaki III. Tiglat-Pileser dönemi mağlup edilmiş yabancı toplumların ilahi heykellerinin Asur'a götürülüşü (Toro, 2014, s. 149).

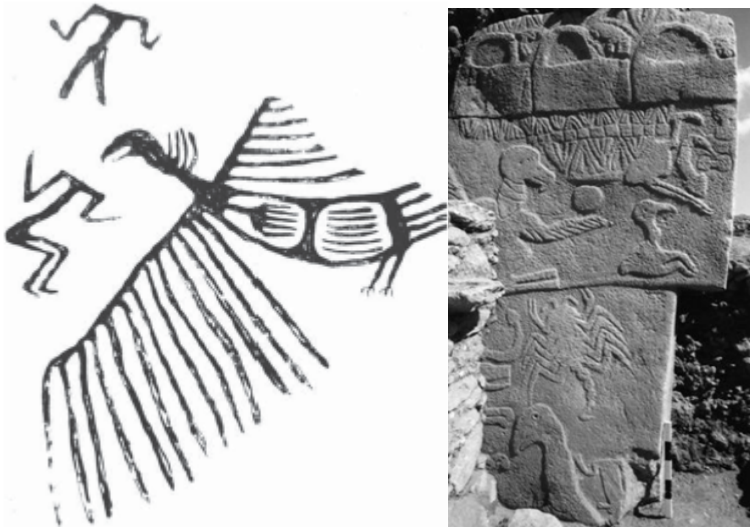
Antik dünyada ve erken Hıristiyanlık dönemlerinde ise (Bonatz, 2005, s. 93), Roma vatandaşları, statüleri onlara daha medeni bir ölüm sağladığı için çarmıha gerilmek ve daha korkunç aleni cezalara (arena katliamı gibi) tabi tutulmak yerine suçlarından dolayı genellikle kafaları kesilirdi. Hıristiyan sanatında bu, şehitliğin ve baskıya karşı korkusuz direnişin bir imgesiydi. Tarihsel bir ceza biçimi olarak kafa kesme (Tracy & Massey, 2012, s. 4), yargısal bir karar olarak ilk defa 1076'da Northumberland Kontu Waltheof'un kafasının kesilmesiyle başlamış, daha sonra İngiliz kralları, özellikle de VIII. Henry, düşmanlarının kopmuş kafalarını güçlerinin bir kanıtı olarak sergilemeye başlamışlardır. Giyotinle kafa kesmek, 1977'ye kadar Fransa'da yaygın bir uygulama olmasına rağmen (Talalay, 2004, s. 139; Nikolic,

Savic & Antunoviç, 2017, s. 105), 19. yüzyılın başında bu uygulamaya İskandinav ülkelerinde son verilmiştir.

Özellikle vakur bir ciddiyetle yapıldığında, baş kesme eyleminin görsel temsili, hem kazananın prestijini hem de mağlup olanın saygınlığını arttırmaktadır. Bu fikir, Feodal Japonya'da samuraylar tarafından bir nevi onurlandırma amacıyla düzenlenmiş bir ceza yöntemi olan "seppuku" (baş kesme) ile de (Deal, 2006, s. 148-149) paralellikler göstermektedir. Seppuku, 17. ile 19. yüzyıllardaki Japon samuraylarının Bushido kültünde görülür. Bu dünya görüşüne göre, savaşçıların efendilerine, eğer istenirse fedakârlık ve seppuku da dahil olmak üzere tam sadakat göstermeleri gerekiyordu. Muazzam bir oto kontrol gerektiren Seppuku'da, savaşçı kendi karnını özel bir bıçakla kestikten sonra (hara-kiri) bir asistan tarafından kafası kesilirdi. Bu tür bir fedakârlık, bir lorda karşı belirli ihlaller için ödeme yapmak, savaşta ele geçirilmekten kaçınmak, efendisinin ölümü veya dik başlı bir lordu uygun şekilde davranmaya zorlamak için özverili bir eylem de dahil olmak üzere çeşitli nedenlerle gerçekleştirilirdi. Seppuku'nun dramatik bir örneği (Carrasco & Sessions, 1998, s. 186), 1970 yılında gösterişli ve üretken Japon yazar Yukio Mishima tarafından tüm halkın gözü önünde gerçekleştirilmiştir. Kafa ve içindeki beyin, yaşamın temel güç alanını oluşturmaktadır. Bu konuda verebileceğimiz en güncel örneğimiz Albert Einstein öldükten sonra kafasının kesilmeden (Nikolic vd. 2017, s. 107), beynin kafatasından çıkarılarak morfometrik ve sitoarkitektonik inceleme için bölümlere ayrılmış olmasıdır.

Tarih Öncesinden Mezopotamya ve Orta Amerika Uygarlıklarına Kafa Kesme Uygulamaları

Kafalarından, dolayısıyla tanınabilir kimliklerinden yoksun bırakılmış düşmanların bedenlerinin varlığını diğer vücutlara yapılmış olabilecek başka uygulamalardan ayıran veriler Güneydoğu Anadolu'da bulunan Körtik Tepe'den sağlanmaktadır. Körtik Tepe iskeletlerinin hiçbirinde şu ana kadar dekapitasyona dair herhangi bir bulguya ulaşılamamıştır. Kökleri Epipaleolitik döneme kadar uzayan ve PPNA boyunca yerleşim görmüş olan Körtik Tepe iskeletleri üzerindeki kesiklerin ölüm öncesi (perimortem) ve sonrası (post-mortem) uygulamalarla ilişkili olabileceği düşünülmektedir (Erdal, 2014, s. 2, 12, 14). Dikkat çekici bir şekilde, analiz edilen 269 kafatasının %34,2'si kranial yaralanma belirtileri gösterirken, 261 kişinin %20,7'si post-kranial travmalar için kanıt sağlamıştır. Körtik Tepe'deki post-kranial yaralanmaların çoğu (Clare, Dietrich & Gresky, 2019, s. 102-103), parmak ve kaburga kırıklarından oluşur, ancak üç birey, şiddetli çatışmaların ikna edici bir işareti olarak, ulnalarında iyileşmiş kırıkların varlığını gösterir. Göbekli Tepe'den ele geçen üç kafatasında (Gresky, Haelm & Clare, 2017, s. 5-6) gözlenen değişiklikler ritüel faaliyetler çerçevesinde ikincil gömme adetleriyle bağlantılı birtakım izleri sunar. Aslında kimi örneklerde yırtıcı kuşların varlığı (Hodder, 2010, s. 15) tarih öncesi örnekler ile bu geleneğin tarihi devirlere kadar olan uzantısını ortak bir tema şeklinde görüldüğünü göstermektedir. Bu konuda Çatalhöyük'te (Mellaart, 1967, s. 84, 108) tapınım alanı olarak tanımlanan 4 kafatasının bulunduğu yerde duvar resimleri önemli bir duruma işaret eder.



Resim 3-4. Soldaki Çatalhöyük'ten akbaba ve başsız insan bedenleri (Mellaart, 1967, s. 93). Sağdaki Göbeklitepe sütunu (Hodder & Meskell, 2011, s. 242).

Başsız cesetlerin ve yırtıcı akbabaların ilişkili resimleri (Talalay, 2004, s. 143), muhtemelen, ritüel pratiğin canlı hatırlatıcılarını ve ölümün eşiğindeki aşamalarını sağlıyordu (Resim 3). Mellaart, vücut bütünlüğünün kaybolmasına rağmen (Mellaart, 1967, s. 65-66), vücutları hareket halinde veya dans ediyor gibi görünmelerinin bir ritüeli canlandıran kostümlü bireyleri tasvir ettiğini öne sürer. İnsan kafalarının çıkarılması ve dolaşımı, hem Çatalhöyük'teki insan mezarlarındaki figürinlerde hem de duvar resimlerinde bir motif olarak tekrarlanmaktadır. Ayrıca, Bina 42'de gömülü bir kadın tarafından kucaklanan, başın gerçekçi görünümünü ortaya çıkarmak için muhtemelen birkaç nesil boyunca alçı tabakasından küratörlüğünü yaptığı sıvalı bir kafatası örneği de vardır. Ayrılabilir kafalar için dübel delikleri ve ayrıca bazı kompozitleri tamamlamak için kullanılmış olabilecek bazı küçük küresel kafaları olan yaklaşık 20 antropomorfik kil figürin vardır. Çayönü'nde birkaç insan kafatasına ait bir dizi omur üzerindeki izler (Moses, 2012, s. 68), kesiklerin yapıldığı sırada kemikte ayrışma olduğuna dair kanıtlara dayanarak, kurban edilmekten çok ölüm sonrası başlarının kesildiğini göstermektedir. Meskell'e göre ise (Meskell, 2017, s. 13, 16) kafaların transferi bize inancın, hafızanın ve kimliğin sosyal inşası hakkında bazı şeyleri söyleyebilir. Mit ve hikâye anlatıcılığının rolü merkezi olmuş, figürin dünyaları anlatı ve deneyimi -bireylerin maceraları, hayvanlarla karşılaşmaları, efsanevi ve tarihi - keşfetmek için zengin bir araç sunmuş olabilir. Figürinlerin şekillendirilebilir olma, kafaların transferi yoluyla kimlikleri değiştirebilme yeteneği, ilginç bir dizi olasılık sunar. Figürinler, başsızlık, iskelet ve etli bedenler arasındaki gerilim ile ilgili bu maddi kaygıyı etkili bir şekilde köprüleyebilir. Çatalhöyük'te ayrılabilir kafalar ve dübel delikleri olan antropomorfik gövdeler tarafından kanıtlanan, bu şekillendirilebilirliğin bir kısmı, kimlik değişiklikleri, anlatı ve hafıza oluşturma için içkin olasılıklarıdır. Ayrıca, taş heykelciklerde başların çıkarılması veya kesilmesi, gerçek insan bedenleri ve uygulamalarıyla bağlantılıdır.

Çatalhöyük'teki figüratif kanıtlar sayesinde başsız cesetler ile birlikte ortaya çıkan yırtıcı kuşların varlığı aynı zamanda bazı yansımaları da davet eder. Dolce, (Dolce, 2018) Çatalhöyük'te daha önce kutsal alan olarak tanımlanan mekânlarda bulunan resimlerin yeniden incelenmesi ve yorumlanması ışığında, doğu ve kuzey duvarları boyunca tasvir edilen, büyük yırtıcı kuşların başsız insan cesetlerine saldırısını, düşmanlara karşı kazanılan bir zaferin kutlaması olarak düşünülmesi gerektiğini söyler ve kesilmiş kafaların, topluluğun şanlı atalarını onurlandıran cenaze törenlerinin kalıntıları olarak değil, gelecekte topluluğa hatırlatıcı bir eylem durumuna indirgenmiş olabileceğini belirtir. Çatalhöyük'ten ele geçen bulgular (Mellaart, 1967) bize, başsız insan cesetlerinin onlara saldıran uçan yırtıcı kuş

figürleriyle süslenmiş odalarla ilişkili olduğunu göstermekte ve bu durumda yırtıcı kuşlar ile kafalar arasındaki ilişki düşmanlar arasında çok eski bir konu olabilir. Bu nedenle, boyalı evlerde korunan ve sergilenen kafataslarının, kahraman atalardan çok, başı kesilmiş önemli düşmanlara ait olması daha olasıdır. Bu kompozisyon hem düşmanın geri döndürülemez imhasının hem de galiplerin görkeminin zamansız bir hatırlatıcısı anlamını üstlenerek, mağlup edilmiş düşmanı kodlanarak göstermenin bir yolu olmalıdır. Dolce, bu teorisine kanıt olarak MÖ 4. binin ilk yarısına ait Uruk'tan ele geçirilen bir silindir mühür üzerinde görülen yırtıcı kuşlar ile düşmanlar arasındaki ilişkinin tasvir edildiği örneği sunar. Testart, etnografik analoji temelli çığır açıcı çalışması ile (Testart, 2008, s. 33, 35-36) Dolce'un görüşleri doğrultusunda Mellaart'ın Çatalhöyük'teki akbaba kutsal alanları fresklerini ritüel olarak yorumlamasının, bu evlerde yaşayan bireylerin günlük hayatlarında kullanmış olabileceklerinin olanaksızlığından hareket ederek, bunların akbabaları beslemek için bırakılan, mağlup edilmiş düşmanların başsız cesetlerini temsil ettiğini ve düşmanlardan alınan ganimet şeklinde yorumlanması gerektiğini belirtir. Buna dayanak olarak da resimlerde görülen akbabalara maruz kalan cesetlerin hepsinin başsız, evlerin altına gömülenlerin ise bütün olmasını öne sürer. Kuijt de, Testart'ın bu görüşüne katılarak (Kuijt, 2009, s. 117-119) bir ekleme yapar ve Neolitik toplumlarda kafatasının çıkarılmasını, nesiller arasında sosyal hafızanın inşasına odaklanan dinamik bir sürecin parçası olarak tanımlar. Ancak Testart'ın Çatalhöyük merkezli argümanını sıvalı Jericho kafataslarına benzetmesine karşı çıkarak, bunun tüm Neolitik toplumlara uygulanamayacağını belirtir. Jericho buluntularının yayımlanmasıyla başlayan yaygın bir yorum ise (Schulting, 2015, s. 22), bunların saygıdeğer yaşlı erkek ataların kalıntıları olduğu şeklindedir. Atalara hürmet, tarım toplumlarıyla el ele gider gibi görülür. Aksine, avcı-toplayıcılar kafa kültlerinde atalara çok az ilgi gösterirler. Dolayısıyla kafatasının yalnızca erkeklere ve özellikle de yaşlı yetişkin erkeklere ait olduğu iddiası, "saygı duyulan ata" hipotezine uysa da, sıvalı kafatasının cinsiyetini belirlemek zordur, bu nedenle bazı araştırmacılar kadınların temsil edilip edilmediği konusunda hâlâ kararsızdır. Hodder, Testart'ın görüşüne karşı çıkarak (Hodder, 2009, s. 110-111) Çatalhöyük'te savaş ve çatışma olduğuna dair kesinlikle güçlü bir kanıt olmadığını ve Testart modelinin bölgesel çatışmalar için yeterince kanıt olduğundan MÖ 7. ve 6. binyıllar için daha uygun olduğu fikrini öne sürer. Ayrıca Hodder, Testart'ın iddia ettiğinin aksine Çatalhöyük'teki duvar resimlerinin bu evlerde yaşayanların atalarının nasıl öldükleri ve başlarının kaldırıldığına dair ezoterik bilginin bir parçasıysa anlamlı olabileceğini belirtir. Benzeri temalar (Hodder, 2010, s. 22; Hodder & Meskell, 2010, s. 33, 42; Hodder & Meskell, 2011, s. 235, 242, 246-247; Clare vd. 2019, s. 117-118) Göbeklitepe'de de görülmektedir. T sütunu üzerinde elinde insan başı olan yırtıcı bir kuş figürü oldukça dikkat çekicidir (Resim 4). Ancak şu ana kadar Göbekli Tepe'de dekapitasyona dair hiçbir arkeolojik kanıt yoktur.

Aslında ölümden sonra kafatasının alınması ile dekapitasyon gibi birbirinden oldukça farklı iki uygulama konusunda farkın ayrımına varamadığımız veriler yetersiz olsa da (Talalay, 2004, s. 143), Anadolu'nun tarihöncesi boyunca kesilmiş kafaların ve başsız bedenlerin çeşitli biçimlerde ve bağlamlarda ortaya çıktığı görülmektedir. Kafa kesme sembollerini barındıran bu yapılarda gerçekleştirilen faaliyetlerin türleri ve bu alanların doğası henüz tam olarak kavranabilmiş değildir. En azından bir düzeyde, başsız bedenlerin yaşayanlar ve ölüler arasındaki karmaşık ilişkilere aracılık etmeye hizmet ettiğini söyleyebiliriz. Ölüler, özellikle atalar, tanrılar ve diğer doğaüstü varlıklar biçiminde, geçmişin ve şimdiki zamanın önemli bir parçasıdır. Onları topluca veya bireysel olarak anan görünür anıtların inşası (Pearson, 1982, s. 101), onlara insan ilişkilerinde maddi ifade ve tanınma sağlamanın bir yoludur. Sonuç olarak ölüler, başkaları üzerindeki etkilerini sürdürmek veya artırmak için belirli gruplar tarafından manipülasyona açıktır. Neolitik'teki vücut parçalarının dolaşımı (Thomas, 2000, s. 657, 662), bir dizi işlemle bölümlere ayrılmış bir akış olarak anlaşılabilir. Anıtsal bir oda içindeki etin çürümesi, kemikleri bu dolaşıma girmeye uygun hale getirdiği pek muhtemeldir. Kemikler, bundan sonra, kişiden kişiye geçebilir ve insan gruplarıyla bir yerden bir yere taşınabilirlerdi.

Dolayısıyla kemikler, sosyal alanı genişletme sürecinde verenler ve alıcılar arasında ilişkiler kurmakla kalmayıp, bunun da ötesine geçerek yaşayanlar ve ölüler arasında da ilişkiler kurmaya hizmet etmiştir. Bir anlamda, ölüler artık sosyal ilişkilerin üretimine aktif olarak katılmışlardır. Ölüleri sosyal alanın ayrılmaz bir parçası olarak düşünürsek, onların cenaze törenine katılımlarının, yaşayanların kimliklerinin inşasında oynayacağı biçimlendirici bir rolü olabilir. Bu konuda antropolojik çalışmalar, ölenlerin kafataslarına sıklıkla saygı duyulduğu, danışıldığı ve yatıştırıldığı ata kültlerine göndermelerle doludur. Anadolu'da Hacılar, Çatalhöyük, Çayönü, Nevali Çori, Köşk Höyük ve Cafer Höyük (Talalay, 2004, s. 140) olmak üzere Akeramik ve Neolitik yerleşimlerde baş kesme eyleminin gerçekleştirildiğine dair kanıtlar vardır. Anadolu'da en erken kurban geleneği Neolitik Çağın (MÖ 7. binyıl) ölü gömme gelenekleri anlamamızı sağlayan Diyarbakır Çayönü'nde tespit edilmiştir. Konut işlevli olmayan anıtsal boyutta birçok kez yenilenmiş "Kafataslı Yapı"da 450 bireye ait kafatası ve kemikleri depolanmış olarak ele geçmiştir. Kurban edilen insanların hangi şartlar altında nasıl bir kaderle yüzleştikleri net olarak çözülememiştir. Kahramanmaraş'ta bulunan Domuztepe insan kurbanın gerçekleştiği bir diğer merkezdir. Halaf Dönemi'ne tarihlendirilen (en erken MÖ 5.600) ve "Ölüm Çukuru" olarak adlandırılan alanda, çeşitli ritüellerin tasvir edildiği kap parçaları ve hayvan kemikleriyle birlikte yaklaşık 3.000 adet tanımlanan insan kemikleri ve kafatasları açığa çıkartılmıştır (Parıltı & Yücel, 2019, s. 922-923). Tunç Çağına geçişle birlikte Anadolu'da insan kurbanına ilişkin uygulamaların devam ettiğini görüyoruz. Malatya İli'nin kuzeydoğusunda bulunan Arslantepe bunun en iyi örneklerinden birini sunmaktadır. MÖ 3.000'e tarihlenen "elit" taş sanduka mezardaki bireyin gömülmesiyle aynı ana denk gelen 4 bireye ait iskelet (S 150) mezar kapağının hemen üzerinde açığa çıkartılmıştır. Mezar kapağının tam üzerine gömülen iki ölüden birisinin kız diğerinin erkek olduğu belirlenmiştir (Parıltı & Yücel, 2019, s. 923-924). Yakın kronoloji içerisinde insan kurbanına sahne olmuş bir diğer yer Mezopotamya'da Ur kraliyet mezarlarıdır. MÖ 3. binyıla (MÖ 2600) tarihlenen mezarlıkta, elitler için insanların toplu olarak kurban edilmeleriyle MÖ 3. binyılın toplumsal dinamiğinin içinde yer edinen inanç ve düşünce yapısı hakkında önemli bilgiler vermektedir. Kurban edilen 74 kişinin zehirlenerek ya da hançerlenerek öldürülmüş olabilecekleri belirtilmektedir (Parıltı & Yücel, 2019, s. 925). Ayrıca elitlerin mezarlarında çokça eser ele geçmişken insan kurbanını gösteren mezarlar içerisindeki eserlerin daha mütevazı olması alt seviden insanlar olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. MÖ 3. binyılda Doğu Anadolu'da uygulandığını bildiğimiz bu uygulamanın yönü MÖ 2. binyılda Orta Anadolu'da Hititlerde karşımıza çıkmaktadır. MÖ 1. binyılda ise Doğu Anadolu'nun en güçlü devleti olan Urartularda bu uygulamanın devam ettiği bazı metinlerden ve hayvan kemikleriyle birlikte insan kemiklerinin de beraber ele geçmesinden anlıyoruz (Parıltı & Yücel, 2019, s. 928). Ayrıca Hitit kanunlarındaki dinamik gelişme, onların çağın gerekleri icabı sürekli bir değişim ve oluşum gösterdiklerinde ve gerekli durumlarda verilen cezaların zamanla hafifletilmesinde de kolayca görülebilir. Hafifleyen cezalara örnek olarak, insan kurbanının yerine bir koyun konması alınabilir (Ünal, 2005, s. 113).

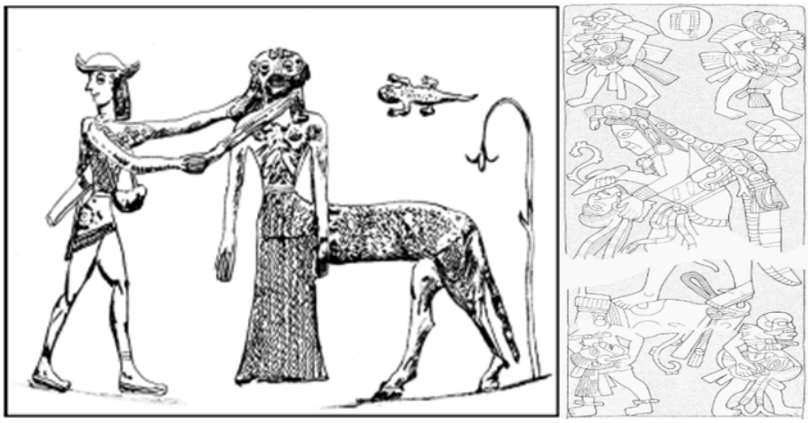
Neolitik insan kafataslarının birincil gömülerinden çıkarılması ve daha sonra kafataslarının bireysel ve gruplar halinde ikincil gömülmesi yaygın olarak kabul edilmektedir. Bu konuda Kuzey Suriye'de yer alan Tell Qaramel'den (Kanjou, Kujit & Erdal, 2015, s. 743, 749) baş kesmenin en belirgin kanıtı, MÖ 10-9. binyılın PPNA'sına kadar uzanır. Tell Qaramel'de bulunan iki örnekte Neolitik insanların yumuşak bağ dokularını taş aletlerle keserek bazı mezarlardan kafaları nasıl çıkardıklarını göstermektedir. Bu kesiklerin varlığı, Tell Qaramel'deki Neolitik insanların kafataslarını tamamen çürümeden önce aktif olarak çıkardıklarını vurgulamaktadır. Jerf el Ahmar'daki başsız iskelet ise (Kuijt, 2009, s. 117-118), PPN kafa avcılığının neredeyse tek örneğidir. Bu nedenle Neolitik dönem yerleşimlerinden Yeni Asur'a kadar kafa kesme işlemlerinin tümü bir infaz olarak algılanmamalıdır. Bu konuda Uruk gliptik örneklerinden diz çökmüş mahkûmların infazlarının görüntülerinde kurbanlardan birinin yanındaki büyük yaydan hareketle, bunların sıradan yenik düşen düşmanlar

olmadığı sonucuna varabiliriz. Tamamen terminolojik düzlemin çok ötesine geçen bu ayrıma göre (Sugiyama, 2005, s. 15; Tiesler, 2007, s. 17), insan kurbanları insanların ritüel şeklinde öldürülmesinin bir alt kümesini oluşturur, ancak tüm ritüel cinayetler tam anlamıyla insan kurbanları olarak adlandırılmamalıdır. Örneğin Antik Orta Amerika (Mezoamerika) uygarlıklarına baktığımızda (Dicesare, 2009) başta Olmekler olmak üzere Maya, Aztek ve İnkalar'ın en iyi bilinen dini uygulamaları arasında insan kurban etmek vardır. Kurban edilmiş bakirelerin ve erkek savaşçıların korkunç görüntüleri, İspanyol Fethinden bu yana Avrupa'nın hayal gücünü büyülemiştir. Ancak Mezoamerikalılar için insan kurban etme (López Austin, 1988, s. 59), dünya uyumunu ve dengesini korumanın, evrendeki yaşamın akışını sürdürmenin, ölümden sonraki yaşamı sağlamanın ve tanrıları memnun etmenin temel bir yoluydu. Mezoamerikan kültürleri arasında, Aztek insan kurbanları, kurbanların miktarı bakımından en büyük olanıydı. Bunun nedeni, her bir köy tarafından gerçekleştirilen fedakârlık sayısının, bir köyün verdiği gücü temsil etmesidir; bu nedenle, Aztekler tarafından gerçekleştirilen ve binleri aşan kurbanların sayısı (Aguilar-Moreno, 2006, s. 156), tüm Orta Amerika üzerindeki güçlerini ve ihtişamını hem kanıtlamış hem de güvence altına almıştır. Başlangıçta kurbanların neden gerçekleştiği konusunda çok fazla spekülasyon yapılmıştır. Bir teori, Aztekler'in çok az durumda, kurban edilenlerin etlerinin bir kısmını ritüel olarak tükettiği gerçeğiyle ilgilidir. Et ve protein kaynaklarının eksikliği nedeniyle toplu kurbanların yapıldığı öne sürülmüştür. Bununla birlikte, bu fikir, eti ritüel olarak tüketen kişilerin çok az olduğunu ve sıradan insanların bu ritüele erişimi olmadığını belirtmekte başarısızdır. Önerilen diğer fikirler, kurbanların bir nüfus kontrolü yöntemi olduğu ve Aztek topluluğu içinde var olan şiddeti etkisiz hale getirmenin bir yolu olduğudur.

Mezoamerika'da kafa kesme uygulamalarının yeni zirvelere taşınması Aztekler ile mümkün olmuştur. İspanyollar Yeni Dünya'ya geldiklerinde (López Austin, 1988, s. 7; Sugiyama, 2005, s. 1), insan kurban etme ritüellerini görünce dehşete kapılmışlardır. Hıristiyanlar kendi topraklarında bile küçük av kurbanlarına ve putperestler arasında ara sıra yapılan insan kurbanlarına son vermek için savaşmışlardı. Bu nedenle, Yeni Dünya'da bu tür uygulamaları bulmaktan korkmuşlardır. Ancak Aztek inanç sistemini yanlış yorumlayarak, insan kurban etme ritüellerinin dayandığı bağlamı anlayamamışlardır. Hıristiyanlar için, İsa Mesih'in kurban edilmesi (Pongratz-Leisten, 2007, s. 4-5, 28, 31, 33), insanlığın kendini kurtarması için ihtiyaç duyulan tek kurbandı. Hıristiyanlıkta metaforik bir üslupla İsa, "günah keçisi" olarak temsil edildiğinden (Inman, 2004), İsa çarmıhtayken, Hıristiyanlıkta kurbanlara artık ihtiyaç duyulmamış ve bu ritüel uygulanmamıştır; bu nedenle, Aztek inanç sisteminin ortadan kaldırılması ve Hıristiyan değerleriyle değiştirilmesi gerekmiştir. Ancak bu şekilde Kızılderililerin kendilerini "şeytani pagan" yollarından kurtarma şansına sahip olacağı düşünülmüştür. Aslında ırksal "ötekiler"in ve onların geleneklerinin uzun süredir içine sokulduğu kültürel ve fizyolojik taksonomilerle zaten donanmış durumdayken (Livingstone, 2008, s. 16), Avrupa'nın paganizm ve canavarlık şablonlarının Atlantik'in ötesine geçmesi pek de şaşırtıcı değildir. Akabinde Aztekler, fatihler ve müteakip İspanyol kolonisi tarafından maneviyatlarını terk etmeye ve Katolikliğe geçmeye zorlanmışlardır. Kurban edilenlerin kanına bağlı evren kavramı böylece sona ermiştir. Bu inanç sistemi, tamamen Avrupa Katolikliği gibi olmasa da, yeni bir dünya görüşü ve temsil ettiği manevi değerlerince nakledilmiştir. Kilise bu süreçte (Aguilar-Moreno, 2006, s. 156-157), Mezoamerikan Kızılderililerini dönüştürmede tamamen başarılı olamamıştır. Daha ziyade, Mesih'in kanlı ve acılı görüntülerinde, insan kurban etme uygulamalarının bir sürekliliğini görmeyi öğrenen Katolik bir nüfus gelişmiştir.

Ekonomik değer ve ritüel amaçlı uygulamalar konusunda Mayalar'a baktığımızda (Foster, 2002, s. 143, 191; Tiesler, 2007, s. 20-21), arkeolojik veriler düşman bedenine yönelik şiddetin sayısız örnekleriyle doludur. Mayalar'da farklı bir şekilde düşmanın belirli vücut kısımlarının korunarak (Fitzsimmons, 2009, s. 42; Scherer, 2015, s. 100), bu bedensel unsurların ekonomik bir değer olarak kalkan, yüz maskeleri, doldurulmuş kafalar ve heykeller gibi sergilenecek diğer çeşitli nesnelere dönüştürüldüklerini de görmekteyiz. Bu nesneler çoğu zaman, düşmanın çürümesini, yıpranmışlığını

ve eksikliğini vurgularken, sahiplerinin güzelliği ve canlılığı ile de tezat oluşturmuşlardır. Benzeri bir şekilde Grek mitolojisinde Perseus (Nikolic vd. 2017, s. 105), kestiği çirkin Gorgon Medusa kafasını (Resim 5), görenleri taşa çeviren, sergilenen bir silah olarak kullanmıştır.



Resim 5-6. Soldaki Perseus, centaur gövdeli bir Medusa'nın başını keserken (Deacy, Hanesworth & Hawes, 2016, s. 826). Sağdaki Maya Bilbao Anıtı (Houston, Stuart & Taube, 2006, s. 244).

Klasik Maya için ritüel şiddet (Scherer, 2015, s. 140-142; Fitzsimmons, 2009, s. 61, 170; Foster, 2002, s. 151, 194, 209), yalnızca bir kişinin kendi bedenine değil, aynı zamanda kabaca iki tür kurban olarak gruplandırılabilecek bir dizi eylemde başkalarının bedenlerine de yönelikti. Birincisi, savaş esirlerinin işkence görmesi ve sonunda öldürülmesiydi. İkincisi daha az anlaşılmış olsa da geçiş ve kopuş dönemleri sırasında, özellikle önemli bir kraliyet ailesinin kurban edilmesi de dahil olmak üzere, özellikle günahsız ve saf oldukları düşünüldüğünden, çocukların ritüel olarak öldürülmesini içermekteydi. İnkalar'da çocukların kurban edildiği "Cápac Hucha" törenleri (Suarez & George, 2011, s. 158; Fitzsimmons, 2009, s. 48; Scherer, 2015, s. 147), tarımsal güvence sağlamak, doğal afetleri önlemenin yanı sıra doğanın farklı güçleri arasındaki dengeyi korumak için yapılırdı. Alternatif olarak, bebeklerin kurban edilmesi, açgözlü yeraltı varlıklarını yatıştırmak için yapılmış olabilir. Bebeği sunarak, ölen lordun veya leydinin ruhunun göksel âlemlere yükselmesine ve en azından bu sakinler tarafından yakalanmamasına, kontrol altına alınmamasına veya başka bir şekilde zarar görmemesine izin verildiği düşünülmekteydi. Aztekler'de bu konu (Aguilar-Moreno, 2006, s. 153) bir ödül olarak algılanmış ve seçilmiş azınlıktan olmak büyük bir ayrıcalık sayılmıştır. Mayalar'da ise (Scherer, 2015, s. 96) kafayı vücudun geri kalanına bir referans olacak şekilde, kişiliğin ve kimliğin odağı olarak ele alan gelenekler belirgindir. Postklasik dönem Mayapan'daki ana piramidin içindeki başsız iskelet gövdeleri (Scherer, 2015, s. 102), muhtemelen düşman esirlerine yapılan uygulamaları göstermektedir. Ancak izole edilmiş insan kemiklerinin tümü, ataların saygıdeğer kalıntıları ya da düşmanların bedenleri olarak anlaşılmamalıdır. Bazen yeni bedenlerin gömülebilmesi ve yeni cenazeye yer açmak için uzun zaman önce ölmüş bireylerin kemikleri de çıkarılmaktadır. Bu işlemlerde muhtemelen doğal vücut ayrışmasından sonra başın kesilmesi, ara sıra kafatasının boyanması ve yeniden yapılandırılması, kafatasının belirlenen yere taşınması ve son bir dinlenme yaratılmasını içeren ikincil cenaze törenleri genellikle gösterişçi tüketimin periyodik gösterimlerini içerdiğinden çeşitli aşamalara bir tür ritüelin eşlik ettiği düşünülebilir. Bazı bilim adamları, Levant'ta (Talalay, 2004, s. 153), ikincil cenaze törenleri ile ilişkili toplu ritüellerin, topluluk uyumunu korumayı ve sosyal kimlikleri, akrabaya ait toprakları ve atalara ait bağları periyodik olarak yeniden doğrulamayı amaçlayan güçlü sosyal düzenleyiciler olarak hizmet ettiğini öne sürmüşlerdir. Esirlerin tasviri ve vücut parçalarının sergilenmesi, esirlerin bedensel varlıkları üzerinde sürekli hâkimiyet iddiası şeklinde işlev görmüştür. Bu nedenle Klasik Maya (Scherer, 2015, s. 102), hemen hemen hatasız olarak, tutsaklarının adlarını ve köken yerlerini anıtlarına eklemiştir. Düşmanlar ve vücut parçaları, alındıkları yer ve yönetim biçimlerinin mecazları olarak işlev

görmüştür. Mayalar'da bir tür ayin olan top oyunlarından sonra (Houston vd. 2006, s. 238; Foster, 2002, s. 148, 187) baş kesmek suretiyle de kurbanlar sunulmaktaydı. Özellikle çalışmamızın başında baş kesme ve yırtıcı kuşlar ikilisi ile yapmış olduğumuz ilişkilendirme, Maya Bilbao Anıtında da karşımıza çıkmaktadır (Resim 6). Solda en üstte elinde kesik baş ile gösterilen insan akbaba yüzlü olarak betimlenmiştir.

Mezopotamya sanatında ilk kez (Breniquet, 2002, s. 167) modern çizgi romanlarda olduğu gibi aksiyon, sekanslara bölünür. İlk kez, anlık görüntüler klişelerin önüne geçer. Bu konuda MÖ 3. binyılda Er Hanedanlar döneminde Mezopotamya'nın figüratif kültüründe savaş teması üzerine ufuk açıcı bir önemli bir bulgu Lagaşlı Eannatum Steli'dir (Winter, 2010, s. 20). Stelin ana panellerinden birinde, düşmana yapılan saldırı, önemli bir savaşın tarihçesinden enstantaneler ile bağlantılı olarak devam eden bir çatışmanın çeşitli aşamalarına yoğunlaşmış bir sekans görüyoruz. Ancak burada belirli bir zamanda ve bağlamda gerçekleşen kutlama eylemlerinin bir biçimini görebilmekteyiz. Burada akbabalar, sahneyi taçlandıran figüratif alanın üst kısmında uçar, mağlupların cesetlerinin parçalanmış kısımlarına saldırır ve özellikle uçarken gagalarında kopmuş başları taşırlar (Resim 7). MÖ 3. binyılın figüratif kültüründe (Dolce, 2018), şu ana kadar yırtıcı kuşların kopmuş kafaları taşıdığını gösteren karşılaştırılabilir herhangi bir örnek yoktur. Buna karşılık Mari silindir mühürlerinde (MÖ 2300), yırtıcı kuşların en sık gerçekleştirdiği eylem, mağlupların yüzlerine, çıplak ve cansız cesetlerine yerde yatarken yapılan saldırıdır. Akadlı Sargon Zafer Steli'nde (MÖ 2330) akbabalar ve aç köpekler (Seri, 2012, s. 20), anlaşıldığı kadarıyla kafalarını kaybetmemiş yerde yatan düşmanların cansız bedenlerine daha önceden bilinen formülasyona uygun olarak saldırır ve bu kompozisyon ikinci bir temayı temsil eder. MÖ 18. yüzyıla ait Eşnunnalı Daduşa stelinde düşmanlara karşı kazanılan zaferin kutlandığı, iki sıra halinde düzenlenmiş, muhtemelen yüksek rütbeli kişilere ait dokuz düşmanın kopmuş kafasına saldıran yırtıcı kuşları içerir. Stelin figüratif programının önemli bir özelliğinin ilk kez şehrin surlarının ve şehir kapısında tasvir edildiğini belirtmekte fayda vardır. Bu nedenle de daha sonraları gelişecek olan, kentsel ortamın savaş eylemlerinin görsel etkisini arttırdığı Yeni Asur sanatının figüratif programlarında çok sayıda varyantta büyük bir rağbet görmeye başlayan mekânsal ve kentsel bir çağrışım yaratmaktadır. Suriye'de Ebla Krallığı arşivleri, mağlupların sepetlere yığılmış kopmuş kafalarının tekrar tekrar sergilenmesi etrafında yoğunlaşmaktadır. Örneğin Ebla'da, daha küçük krallıkların yöneticilerinin iki kopmuş kafasının, bir veya daha fazla sadık müttefiki tarafından Ebla kralı Irkab-Damu'ya bir saygı duruşu olarak bazı lüks malların yanı sıra teslim edildiği ve gönderenlerin değerli hediyelerle ödüllendirildiği kaydedilmiştir (Dolce, 2018, s. 15, 26).

Bu eylemlerin sunulduğu sıra ve bunların meydana geldiği koşullar (Dolce, 2018, s. 15), Yakın Doğu'da MÖ 3-1. binyıl aralığında savaşla ilgili bağlamlarda kopmuş kafa tasvirlerinde ardışık olarak tekrar eden alışkın olduğumuz bazı durumları andırmaktadır. Bunlar, saç tarafından tutulan kopmuş başın sergilenmesi; bir yerden başka bir yere taşınması; şehir surlarına, kapı ve kule gibi şehir mimarisinin başka bir temsili parçasına yerleştirilen başın asılarak sergilenmesidir. Kafanın hareketliliğinin ve bir yerden diğerine yolculuğunun anlatıları, bu eyleme ideolojik ve siyasi bir önem kazandırmaktadır. Kesik başın bir yerden başka bir yere taşınması, MÖ 1. binyıl boyunca Yeni Asur İmparatorluğu'nun başkentleri ve eyalet kasabalarının tasvir edildiği sanat ürünlerinde yaygın olarak görülür (Kaçmaz Levent, 2022, s.65, 72 res.9). Yeni Asur görsel temsillerinde kesik kafaları eylemin olduğu yerde biriktirilerek nicelleştirilmesi birçok durumda tasvir edilmiştir (Resim 8). Bu tema, zaferin kapsamını en üst düzeye çıkarmayı amaçlayan açıklayıcı değere sahiptir.

Resim 7-8. Soldaki Eannatum Steli üzerinde düşman kafalarını taşıyan akbabalar (Winter, 2010, s. 46). Sağdaki Babilli muhaliflerin kesilmiş kafaları, Ninive, Güneybatı Sarayı, MÖ 640-620 civarı (Bonatz, 2017, s. 72).

Asur'da Kafa Kesme Uygulamaları

Kesilen kafa ile onu kesen kişi arasındaki ilişkide başın sergilenmesi boyutunda sergileme eylemi oldukça güçlü bir sembolik anlam taşır. Özellikle Yeni Asur repertuarı görüntülerinde formüle edildiği gibi asker ve cansız nesne arasında bir ilişkiye dönüşen bu gösterim çeşitli biçimler alır. Örneğin kesik başlar askerlerin ellerinde sayılırken ganimet olarak gösterilir. Bu uygulamanın Orta Asur'da I. Tiglat-Pileser (MÖ 1114-1076) ile birlikte başladığını ve Yeni Asur Döneminde II. Asurnasirpal (MÖ 883-859) ve ardılları tarafından devam ettiğini görebilmekteyiz (RIMA II, 1991; RIMA III, 1996). Ganimetin niceliği, Suriye'deki Til Barsip tablosunda betimlenen örnekte olduğu gibi (Resim 9), hükümdarın veya temsilcisinin huzurunda gerçekleştiğinde daha incelikli çağrışımlar kazanır. Ganimetin niceliğinin hükümdarın ya da yöneticinin önünde gerçekleştiği uygulamalar paralel bir şekilde Osmanlı İmparatorluğu'nda da görülmektedir (Resim 10).

Resim 9-10. Soldaki Ganimet sayan Asurlular (Liverani, 2014, s. 513). Sağdaki Kars Valisi Yusuf Bey, Lala Mustafa Paşa'ya ganimet hediye ediyor MS 1584 (Fetvacı, 2018, s. 87).

Kesik kafa, her zaman dikkat çeken bir konu olup, Asur'da görüldüğü gibi Osmanlı savaşlarında da vazgeçilmez bir unsur olmuştur. Baş ganimetlerinin alınması ve sayılması geleneksel olarak Asur yıllıklarında anlatılmış ve kabartmalarda temsil edilmiştir (Resim 11). Ancak, kesilen kafalar, Asarhaddon'un saltanatından önce tek tek envanterlenmemiştir. Yeni Asur'da, bireysel olarak adlandırılan kafalar için en eski kanıtlar (Elayi, 2017, s. 17; Watanabe, 2004, s. 111; Novotny & Watanabe, 2008, s. 105, 119) Asarhaddon dönemine aittir. Sargon, çok sayıda insan başı her zaman etkileyici olduğu için istatistiksel amaçlarla düşmanların kafalarını keserek, savaşta geleneksel Asur uygulamasını

izlemiştir. Kesilen kafalar, önemli savaş ganimetleri olarak kabul edilmiş ve yazıcılar, öldürülen düşmanların sayısını hesapladıkları bir kayıt tutma sistemi geliştirmişlerdir. Kesilen kafaların sayısının hesaplandığı Osmanlı minyatürleri de vardır (Resim 12). Bir ganimet biçimi olarak kafa ile iktidar imgesi arasındaki sembolik bağlantı hiçbir yerde Asurbanipal'in saltanatında (Bonatz, 2005, s. 93) olduğundan daha belirgin bir şekilde betimlenmemiştir. Tüm savaşları arasında hem metinlerde hem de kabartmalarda en iyi belgeleneni aşağıda detaylarını ayrıntılı bir şekilde ele alacağımız, MÖ 653'te Elam kralı Teumman ve müttefiki Dunanu'ya karşı kazandığı zaferidir.

Resim 11-12. Soldaki Asur'da bir kutlama sahnesi (Santos, 2013, s. 263) (II.Assurnasirpal Dönemi Kalhu Sarayı). Sağdaki Sokullu Mehmet Paşa dönemi Zigetvar Seferi kutlama sahnesi (Fetvacı, 2018, s. 87).

Aslında günümüze ulaşan pek çok kesik baş temasında MÖ 7. yüzyıla ait bir Yeni Asur kabartması olan Elam kralı Teumman'ın başının kesilmesi (Grayson, 2006, s. 148) sahnesi arasında rahatlıkla paralellikler kurabiliriz (Resim 13). Bu konuda mitolojik anlatılar (Parpola, 1997; Sugie, 2014, s. 111), Til Tuba savaşından sonra Elam kralı Teumman'ın öldürülmesiyle ilgili Asurbanipal'in kozmik düzenin alegorisi için bir şablon sağlar. Asurbanipal'in kraliyet yazıtlarından "Bahçe Partisi" sahnesinde (Gilibert, 2018, s. 290) kodlanmış belirli edebi motifleri tespit etmek mümkündür. Bu alegoride Teumman'ın siyasi ve kozmik düzeni bozduğu anlatılarak (Frayne & Stucker, 2021, s. 203, 298; Collins, 2016, s. 48; Pongratz-Leisten, 2007, s. 20-21; Rede, 2018, s. 106), Enuma Eliş'teki Qingu ve Humbaba'ya (Resim 14) benzer şekilde isyan suçlusu olarak nitelendirilir. Bu nedenle, Elam kralının ölmesi gerekmektedir. Kozmik ve politik düzen ancak onun ölümüyle yeniden kurulur. Lagaş'ın Eannatum Steli'nde akbabaların düşmanların kopmuş kafalarını taşıması gibi Yeni Asur kaynakları da belirli ikonolojilerle zaferin sergilenmesinde yırtıcı kuşların yardımcı kahramanlar rolüne ilişkin mecazi formülasyonlar ile donatılmıştır. II. Asurnasirpal bizzat düşmanlarının ve ceset yığınlarının üzerinde süzülen bir yırtıcı kuş olarak tanınan "kahraman"dır. Benzeri bir metafor III. Salmanassar dönemi Bronz Balawat Kapısı üzerinde de görülür (RIMA III, 1996, s. 27-28). Ebla Zafer Anıtında görüldüğü gibi Antik Yakın Doğu'nun görsel hafızasında yerdeki cansız düşmanların kafalarını yemeye niyetli yırtıcı kuşların tekrarlanan varlığı Asurbanipal'in Ninive'deki Güneybatı Sarayında Til Tuba Savaşını betimleyen Elamlı askerlerin cesetlerinin üzerinde yer alan beş yırtıcı kuş dizisinde de görülmektedir. Yine ağaca asılı vaziyette duran Teumman'ın başının üzerinde da yırtıcı kuşlar görülmektedir. Asurlu askerler aşağıda göreceğimiz üzere, Teumman'ın kopmuş kafasını saçlarından tutarak, düşmanın yok edildiğinin bir kanıtı ve gösterilecek bir ganimet olarak başka bir yere nakletmek üzere onu savaş arabasında gezdirirler (Kaçmaz Levent, 2022, 65-67).

Resim 13-14. Soldaki Elam Kralı Teumman'ın başı ve yırtıcı kuşlar (MÖ 7. yy.) (Rede, 2018, s. 85)

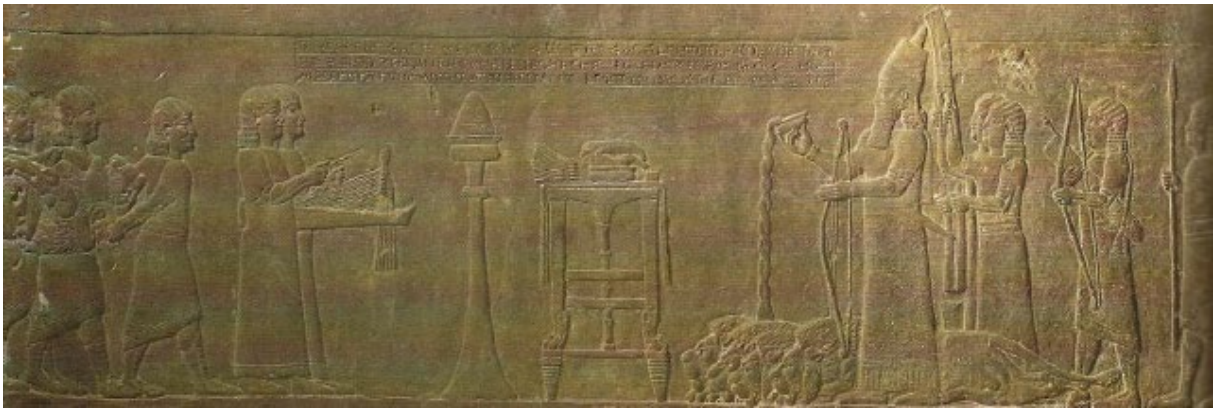
Sağdaki bir silindir mühür üzerinde Gılgamış ve Enkidu'nun Humbaba'nın başını kesme sahnesi (Collins, 2016, s. 48).

Aynı sahneyi (Resim 15) geç dönemlerin bir uzantısı olarak Asafi'nin Safevi savaşı (MS 1586) minyatüründe de görebilmekteyiz (Resim 16). Asurbanipal'in Bahçe Partisinde kodlanan edebi motiflerin durumu (Parpola, 1997), anlatı sanatı ile Asur'daki kraliyet yazıtları arasındaki karışıklığı sembolize etmektedir. Bahçe Partisinin birçok önemli kompozisyon unsuru yalnızca Asur'da elit ve kültürlü bir izleyici tarafından tam olarak anlaşılabilir. Aslında bu edebi boyut (Gilibert, 2018, s. 298) genel olarak Asur anlatı sanatının tanımlayıcı bir özelliğidir. Asur yazıtlarını dikkatli bir şekilde analiz ettiğimizde (Watanabe, 2014, s. 348; Bonatz, 2005, s. 93), olayların metinsel anlatımlarının kompozisyonun anlatı şemasına nasıl yansıdığını rahatlıkla görebilmekteyiz. Tabletler muhtemelen kabartmalar tasarlanırken yazılmıştır. Tıpkı metinler gibi, kabartmalar da tutarlı bir kutlama programının ifadesiydi. Her kabartmanın doğru ikonografik döngüde yeniden inşası (Liverani, 2014, s. 513), Asur kutlama programlarının ana ilkelerini netleştirir. Bu nedenle Mezopotamya tarihinde edebiyat ve sanatta farklı dönemlerde üslup değişse de motifler aynı kalmıştır. Bu bağlamda edebi ve sanatsal eserler, özellikle kriz zamanlarında, şanlı zamanlara atıfta bulunarak tekrar tekrar üretilmişlerdir. Bu mantık anlayışı, zamanı aşıp geçersiz kılmak için düzenlenmiş girişimlerdir.

Resim 15-16. Soldaki Til Tuba savaşında Asurlu bir askerin Elam kralı Teumman'ın kafasını keserken, bir başkasının kralın oğlunu topuzla öldürdüğünü gösteren kireçtaşı kabartma detayı. Ninive, Güneybatı Sarayı (Collins, 2016, s. 49). Sağdaki Asafi'nin Safevi savaşı MS 1586 (Fetvacı, 2018, s. 87).

Yazılı ve görsel kaynaklarda kesik başlar (ARAB II, 1927, s. 335), açık ve erişilebilir alanlarda bulunan ağaçlara, şehirlerin dışında ve içindeki yerlere (Ataç, 2018, s. 155, 166), düşmanlara ve onların müttefiklerine bir uyarı olarak asılabilir. Kopmuş başın çok değerliliği, aynı zamanda, şehir surları ve kapılar gibi güçlü bir ideolojik öneme sahip mimari ve kentsel özelliklere eklendiği sergileme temasının başka bir varyasyonundan da açıktır. Çatışmalarda ileri gelenlerin başları, yalnızca düşmanın yok edildiğinin ve galip gelenin görkeminin kanıtı olarak değil, aynı zamanda kontrol altına alınmış bir alanın güvenli bir şekilde fethedildiğini göstermek için de asılır. Hem yazılı kaynaklarda hem de görsellerde kanıtlanan düşmanın kopmuş kafasını göstermenin tuhaf bir yolu da, onu mağlup düşmanın, hala yaşayan veya köleliğe indirgenmiş bir müttefikinin omuzlarından ve boynundan asmaktır. MÖ 7. yüzyıla ait Asarhaddon'un yıllıklarında (ARAB II, 1927, s. 300, 334; Borger, 1956, s. 50, A, III 20-38; Bonatz, 2005, s. 96; Frame, 2007, s. 124), biri Sidon kentinden, diğeri Kundu/Sisu'dan iki ünlü mağlup kralın, Abdi-milkutti ve Sanduarri'nin kesik başlarının yaşayan müttefiklerinin omuzlarında, müziğin ve şarkının eşlik ettiği zafer alayında taşındığı yazılıdır. Asurbanipal'in Ninive'ye dönüş yolunda Teumman'ın müttefiki Gambulu Kralı Dunanu, Teumman'ın başını boynunda asılı bir şekilde, kardeşi Samgunus ise başka bir kafayı taşımak zorunda kalmıştır. Bu durumda, Dunanu'nun boynunda sarkan baş, onu aşağılamanın en etkili görsel işaretiydi.

Çeşitli yerlere yerleştirilmek üzere büyük veya küçük mesafeler boyunca seyahat eden başın hareketliliği (ARAB II, 1927, s. 334; Dolce, 2018), bu ganimeti sergilemenin farklı amaçlarına bağlı olarak, çeşitli ulaşım araçları kullanılarak sağlanır. Başlıca ulaşım aracı, bu gıpta edilen nesneyi savaş alanından çıkaran ve elle taşıyan askerler ve bu favori rolüne talip olan ve düşmanın imhasının bu tartışılmaz kanıtını düşmana sunan müttefiklerinin elçileridir. Başlar ayrıca mağlup kralın müttefikleri tarafından, belirli aralıklarla sergilenmesini içeren bir yolculukta ürkütücü ve aşağılayıcı bir biçimde de taşınmaktadır. Başka bir ulaşım şekli, askerlerin, müzisyenlerin ve şarkıcıların, önde gelen düşmana, ritüellerle noktalanan bir yolculukta eşlik eden dramatik geçit törenidir. İktidar hiyerarşisi içinde bu muamele muhtemelen rakiplerle eşit seviyedeki kişilere mahsustu. Düşmanın fiziksel imhasının ve enerjisinin yok edilmesinin güvencesinden hareketle kopmuş baş, apotropaik etkileri olan ters bir yatıştırıcı güç yayarak kazanan için yeni ve pozitif bir enerji haline de gelir (Resim 17).



Resim 17. Teumman'ın başının kesiminden sonra Asurbanipal'in libasyon sahnesi (Curtis & Reade, 1995, s. 86).

Til Tuba savaşını betimleyen rölyeflerde ortaya çıkan görüntüde Elam kralı Teumman'ın kafasının dolaşımındaki son perdede bir Elam savaş arabası yine merkezi bir konumdadır. Bu sahne çeşitli zamansal ve sembolik aşamalardan geçer. Başın kesilmesinden sorumlu olan bir asker, savaş devam ederken kalabalığın arasından ilerleyerek, kesik başı bariz bir gururla gösterir. Teumman'ın başının, Asurbanipal'in düşmanları üzerinde aktif ve kalıcı olarak kontrolü ele geçirdiğini gösteren kalıcı bir kontrol gücü haline geldiğini fark edebiliriz. Teumman'ın başı daha sonra maruz kaldığı

aşağılanmayı gösteren bir sahne ile elden ele geçer ve sonunda krala ait olmayan bir Elam savaş arabasıyla nakledilir (Resim 18).

Resim 18. Teumman'ın Elam arabasında sergilenen başı. Ninive Güneybatı Sarayı, 33 numaralı odadan bir detay, MÖ 660-650 (Watanabe, 2004, s. 114; Kaçmaz Levent 2022, s.74, res. 12).

Bir sanat eseri olarak Til Tuba kabartması (Bahrani, 2004, s. 115), Asurbanipal'in av sahnelerinden oldukça farklıdır. En ince ayrıntısına kadar gösterdikleri dikkat, kompozisyon incelikleri ve yan yana gelen desenlerin dokusal yüzeyleri ile zarif bir şekilde oyulmuş bu tür sahneler Asur sanatının tartışmasız en güzel eserlerinden birisidir. Estetik alanında, farklı yerlerde meydana gelen ancak aynı karakterleri içeren bir dizi eylemin tek bir birleşik mekânda bir arada sunulduğu tasvir türüne (Watanabe, 2004, s. 103; Watanabe, 2014, s. 347) genellikle "sürekli anlatı" veya "sürekli üslup/stil" denir. Üslup, bir olayın birtakım karakterler tarafından belirli bir yerde ve zamanda, görsel bir ortam aracılığıyla canlandırıldığı anlatıları sunma yöntemidir. Bu tür anlatıların nasıl işlendiği yüzyılı aşkın bir süredir hem estetik hem de sanat tarihinde önemli bir konu olmuştur. Sürekli üslubun özel bir etkisi (Watanabe, 2008, s. 604), izleyicinin sanki başından sonuna kadar oradaymış ve kahramanlarla birlikte her bir olaya tanık olmuş gibi hikâyenin gelişimini okumaya ve takip etmeye motive olmasıdır. Til Tuba savaşındaki tasvirler ve Ulai (Karkheh/Karun) Nehri yakınındaki geniş bir mekânda gerçekleşen olaylar yukarıda bahsi geçen "sürekli eylemler"in tipik örneklerini temsil eder. Hem metinler hem de kabartmalar, bu tarihi olayın çok özel bir ayrıntısına (ARAB II, 1927, s. 300-303; Grayson, 2006, s. 148; Bonatz, 2005, s. 94), yani savaştan en değerli ganimet olarak ortaya çıkan ve daha sonra bir dizi zafer töreninde belirgin bir şekilde yer alan Teumman'ın kopmuş kafasına işaret eder. Ayrıntılarla dolu olan kompozisyonun tamamında Elam Kralı Teumman ve oğlu Tammaritu'nun kaderine odaklanılır. Bu rölyef, uzay ve zamanı temsil etme tekniğini içerdiği için (Watanabe, 2004, s. 107; Novotny & Watanabe, 2008, s. 105; Watanabe, 2008, s. 601) iki açıdan dikkate değerdir: birincisi "sürekli eylemler" aracılığıyla, ikincisi ise Asurlular tarafından evrenin figürleri yakından uzağa yerleştiren derinlik seviyelerini belirtmek için kullanılan "dikey perspektif"tir. Aynı zamanda geçmiş, şimdi ve geleceğin mevcut alan içinde yakından bağlantılı olduğu farklı zaman aşamaları arasında köprü kurar.

Dolayısıyla Til Tuba Savaşı'nı temsil eden kabartmanın yakından incelenmesi (Watanabe, 2004, s. 114; Watanabe, 2014, s. 350), ilk kez Asurbanipal döneminde zaman ve mekânın yakından bağlantılı bir ardışıklığında sürekli anlatım yönteminin uygulandığını doğrulamamızı sağlar. Sürekli eylemler, izleyicinin hikâyenin gelişimini sanki oradaymış ve her bir olaya tanık olmuş gibi okumaya ve takip etmeye motive edildiği özel bir etki yaratır, böylece bölümün önemini başarılı bir şekilde vurgular. Bonatz'a göre (Bonatz, 2005, s. 100) Teumman'ın kafasının alınması planlanmamış ve savaş sırasında az ya da çok kazara olmuş olabilir. Yabancı bir kralın kellesini almanın yaygın bir uygulama olmadığı ve

istisnai bir durum olduğu için, Asurbanipal, kopmuş kafaya kraliyet sembolik sisteminde sabit bir yer sağlayan bir gelenek yaratmaya zorlanmış olabilir. Böylelikle Asurbanipal'in hükümdarlığında, bir şehir toplumu kendi kültürel sistemine kelle avcılığı ritüelini yerleştirmeye başlamıştır.

Son olarak Roma İmparatorluğu'na ait kayıtlar, mahkûmların başlarının kesildiğini, diri diri yakıldığını veya vahşi hayvanlar tarafından parçalandığını belirtmektedir. Ancak bu uygulamalara ilişkin arkeolojik kanıtlar sınırlıdır. Cambridge Arkeoloji Birimi tarafından başı kesilmiş 17 gömünün keşfi, Roma Britanya'sında kafa kesme cezasının kanıtlarını sunmaktadır. Kemikler üzerinde yapılan analiz, ölülerden birçoğunun kafaları kesildiğinde muhtemelen hayatta olduğunu ve onlara yapılan muamelenin bir cenaze töreninin parçası olmadığını göstermektedir. İki kişi arkadan gelen bir kılıç darbesiyle öldürüldüklerinde muhtemelen diz çökmüş durumdaydılar. Bir kafatasının arkasına, muhtemelen kafası kesilmeden önce onu hareketsiz kılmak için ağır kılıç darbeleri uygulanmıştır. Diğer birinde ise kafada, kollarda ve bacaklarda çok sayıda ince kesik izinin varlığı muhtemelen hem vücudunun hem de başının kesildiğini göstermektedir (Wiseman, 2021, s. 119-173).

SONUÇ

Bedensel parçalanma, özellikle de başın kesilmesi, birçok eski toplumun ikonografisinde, cenaze törenlerinde ve siyasi gündemlerinde görülmektedir. Yakın Doğu'nun tarih öncesi dönemini çalışan arkeologlar, güçlü ve karmaşık bir kültürel ifade olan kafa kesmeyi derinlemesine araştırmışlardır. Yakın Doğu arkeolojisi, Neolitik PPNA ve PPNB dönemlerinde kafatası buluntularıyla yoğun bir şekilde temsil edilmektedir. Bu keşifler genellikle bir atalar kültünün kanıtı olarak kabul edilmiştir. Çağlar boyunca insanın karşı karşıya kaldığı tüm mistik, parçalayıcı ve eleştirel simaların arasında en rahatsız edici ve yıkıcı olanı ölüm gibi görünse de dinsel inanç ve pratiğin en eski izlerinin merkezinde ölüler kültünün olması pek de şaşırtıcı değildir. Ancak tarih öncesi Yakın Doğu'da bir "kafatası kültü"nün genel kabulü, kurban etme, kelle avcılığı ve atalara hürmet için arkeolojik ve antropolojik kanıtlar dâhilinde ele alınmalıdır. Genel olarak bu kafalar, mağlup edilmiş düşmanlardan elde edilen zaferler, atalara saygı amacıyla ritüellerde kullanılan nesneler ve onları nesiller boyu yaşayanlar arasındaki sosyal ilişkileri pekiştiren ve yeniden onaylayan olarak yorumlanmışlardır. Kafatasına çok erken zamanlardan beri özel bir kutsallığın bağlı olduğu ve insan kafataslarının dikkatli bir şekilde korunması doğrultusunda daha sonraki Neolitik evrede kafatasları kültünün oluşmuş olduğu düşünülebilir. Muhtemelen içlerinde ruh-tözün ikamet ettiği ve bir ruhun özelliklerine sahip olduğuna inanılıyordu. Başı gövdeden ayırma eylemi evrensel olsa da hem eylemin kendisinde hem de ortaya çıkan görüntülerde yoğunlaşan mesajlar bir kültürden diğerine değişmektedir. Savaş sırasında başın kesilmesi ise hem Romalılar hem de Asurlular tarafından resmi prosedürlerde görülmektedir.

Suriye-Mezopotamya dünyasında savaşın ikonografisinde başın kesilmesi teması/dekapitasyon, görsel iletişimde özel bir yere sahiptir. Baş kesme eylemi, insan vücuduna uygulanan diğer şiddet biçimlerinden çok farklıdır. Bu nedenle kafanın kaybı düşmanı cansız bir şeye indirgemenin tek kesin yoludur. MÖ 3. binyıla yayılan çeşitli krallıklardan, güçlü ve orta derecede öneme sahip yöneticilerin ve yüksek rütbeli bireylere kadar ünlü kişilerin kafalarının kesilmesinden açıkça bahseden metinler vardır. Ancak bunun seçici bir uygulama olup olmadığı konusu tartışmaya açıktır.

Mezopotamya'da, baş kesme eyleminin en belirgin olduğu en büyük veri grubu, Yeni Asur İmparatorluğu'nun zamanının görsel iletişim kaynaklarından sağlanmaktadır. Bu nedenle Yeni Asur kabartmalarının figüratif döngülerinde kesik baş temasının doruğa ulaştığını görebilmekteyiz. Kesilen düşman başları, savaşlarda vazgeçilmez bir unsurdur. Bir savaşın ardından ganimet olarak sergilenerek ordunun savaşçı niteliklerinin en prestijli kanıtı olarak sayılmışlardır. Kafaların alınması ve sayılması, Asur yıllıklarında ve Asur krallarının askeri harekâtlarını betimleyen kabartmalarda anlatılmıştır. Asur'da, değerli eşyaların ve silahların yanında gösterilen kesik baş yığınları, savaş ganimetlerinin

ekonomik değerinin bir göstergesidir. Til Tuba savaşı örneğinin istatistiksel ve savaş ganimeti amaçlı düşmanların kafalarını kesmek için geleneksel Asur uygulamasından esasen farklı anlamlar içerdiğini ve Elam Kralı Teumman'ın başının bunun ötesinde bir ritüelin tamamlanması amacıyla gerçekleştirildiğini görmekteyiz. Teumman'ın başını Elam'ın yenilgisiyle bağdaştırarak ideolojik kontrolü sağlamaya yönelik politik bir anlam da çıkarabiliriz. Teumman'ın başı sadece bir görsel propaganda nesnesi değil aynı zamanda tanrılarla kutsal bir iletişim aracı haline gelmiştir. Mezopotamya ve Mezoamerika uygarlıkları arasında baş kesme ile ilgili görebileceğimiz ortak temalardan biri, kozmik düzeni yeniden kurmaya yönelik dönüşüm sağlanması için öldürmedir. Ancak her durumda Asur'un düşmanları duygu gösterirken Asurlular bu sahnelerde duygulu gösterilmez. Kurbanların jestleri korku, çaresizlik, güçsüzlük gibi duyguları yansıtır ve bu nedenle görsel anlatıda net bir işlevi vardır.

SUMMARY

The act of beheading in the Ancient Near East, which is the main subject of our study, expresses a completely different situation from other forms of violence that harm bodily integrity. The action in question is loaded with a special symbolic meaning. Here, we will focus on a number of examples in a chronological context, based on visuals and textual data, aiming to shed light on the current conditions and relations of this situation. Based on evidence from Anatolia, Syria, and Mesopotamia between the 3rd and 1st millennium BCE, in the light of examples from prehistory to the Neo-Assyrian period, the severed head seems to bear the hallmarks of a ritual for many who interacted with it and determined its fate. The most important data group about beheading belongs to the Neo-Assyrian period. Other data sets are provided from the official narratives of the Amorite period, from the Kingdom of Ebla in Syria in the 3rd millennium BCE, and from the Mari of the 2nd millennium BCE to Eshnunna 2nd millennium BCE. However, we have also included prehistoric practices that may be the origin or a keystone in understanding the various aspects and meanings of decapitation. Our main aim in our study will be to outline and interpret the multiple meanings of beheading by considering various case studies from prehistory to Neo-Assyrian period. The motif of terror is frequently seen in Neo-Assyrian royal inscriptions. Piles of severed heads, impaled heads and corpses, skins strewn on walls, are all threatening messages to potential enemies and potential traitors. The severed head has always been a striking subject, and it was an indispensable element in the Ottoman wars, that took place in/around Assyria. The taking and counting of head loot is traditionally described in Assyrian annals and represented on reliefs. There are also Ottoman miniatures in which the number of heads cut off is calculated.

In fact, we can easily draw parallels between the decapitation of the Elam king Teumman, a Neo-Assyrian relief from the 7th century BCE, in many of the severed head themes that have survived to the present day. It is possible to identify certain literary motifs encoded in the "Garden Party" scene from Ashurbanipal's royal inscriptions. Again, birds of prey can be seen on Teumman's head, which is hanging from a tree. Teumman's head is then passed from hand to hand with a scene showing the humiliation he was subjected to, and is eventually transported in a non-kingly Elam chariot. By associating Teumman's head with Elam's defeat, we can also infer a political sense of ideological control. Teumman's head functioned not only as an object of visual propaganda, but also as a sacred communication tool with the gods.

Many aspects of the procedures and meanings of decapitation in the Near East still await discovery. Interestingly, we can draw some parallels between the acts of severing the head and the decapitation of the statues of mortals and gods. The practice of destroying and seizing cult images in the Near East in wars has long been known since the 3rd millennium BCE. The loss of the image of God

in the pantheon was seen as the loss of divine grace, and this grace could not be undone without the return of the statue. The generally accepted view is that the destructive act of decapitating statues is primarily motivated by political and ideological concerns. In the Assyrians, the gods were not humiliated as spoils of war, but were treated with dignity. The gods are portrayed as leaving the country of their own accord, outraged at the sins of their own people.

There is evidence of beheadings in Aceramic and Neolithic settlements in Anatolia, including Hacılar, Çatalhöyük, Çayönü, Nevali Çori, Köşk Höyük and Cafer Höyük. No evidence of decapitation has been found so far in any of the skeletons recovered from Körtik Tepe in Southeastern Anatolia. The changes observed in the three skulls recovered from Göbekli Tepe present some traces of secondary burial practices within the framework of ritual activities. In fact, the presence of birds of prey in some examples shows that prehistoric examples and the extension of this tradition up to historical times are seen as a common theme. In this regard, wall paintings point to an important situation in the place where 4 skulls are found, which are defined as the worship area in Çatalhöyük.

Taking decapitation practices to new heights in Mesoamerica was made possible by the Aztecs. When we look at the Mayans in terms of economic value and ritualistic practices, the archaeological data is full of countless examples of violence against the body of the enemy. In the Incas, the "Cápac Hucha" ceremonies in which children were sacrificed were held to provide agricultural security, to prevent natural disasters, as well as to maintain the balance between the different forces of nature. Especially at the beginning of our study, the association we made with decapitation and birds of prey is also seen in the Maya Bilbao Monument.

Makale Bilgileri		**Article Information**	
Etik Kurul Kararı:	Etik Kurul Kararından muaftır.	***Ethics Committee Approval:***	Exempt from the Ethics Committee.
Katılımcı Rızası:	Katılımcı yoktur.	***Informed Consent:***	No participants.
Mali Destek:	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.	***Financial Support:***	The study received no financial support from any institution or project.
Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	***Conflict of Interest:***	No conflict of interest.
Telif Hakları:	Çalışmada kullanılan görsellerle ilgili telif hakkı sahiplerinden gerekli izinler alınmıştır.	***Copyrights:***	The required permissions have been obtained from the copyright holders for the images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

Agoston, G. & Masters, B. (2009). *Encyclopedia of the Ottoman empire*. Infobase Publishing.

Aguilar-Moreno, M. (2006). *Handbook to life in the Aztec world*. Facts on File.

Ataç, M. A. (2018). *Art and immortality in the ancient near east*. Cambridge University Press.

Bahrani, Z. (2003). *The graven image: representation in Babylonia and Assyria*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Bahrani, Z. (2004). The king's head. *Iraq*, 66, 115-119.

Breniquet, C. (2002). Animals in Mesopotamian art. J. Collins (Ed.), *History of the animal world in the ancient near east* içinde (s. 145-168). Leiden-Boston-Köln: Brill.

ARAB II: D. D. Luckenbill. (1926-1927). *Ancient records of Assyrian and Babylonia II*, Chicago.

Bonatz, D. (2005). Ashurbanipal's headhunt: an anthropological perspective. *Iraq*, 66, 93-101.

Bonatz, D. (2017). Der stumme schrei – kritische überlegungen zu emotionen als untersuchungsfeld der altorientalischen bildwissenschaft. S. Kipfer (Ed.), *Visualizing emotions in the ancient near east* içinde (s. 55-74). Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen: Academic Press Fribourg.

Barjamovic, G. (2012). Mesopotamian empires. P. F. Bang & W. Scheidel (Ed.), *The Oxford handbook of the state in the ancient near east and mediterranean* içinde (s. 120-160). Oxford: Oxford University Press.

Borger, R. (1956). *Die inschriften Asarhaddons, königs von Assyrien*. Archiv für orientforschung, beiheft.

Carrasco, D. & Sessions, S. (1998). *Daily life of the Aztecs: people of the sun and earth*. The Greenwood Press.

Clare, L., Dietrich, O. & Gresky, J. (2019). Ritual practices and conflict mitigation at early neolithic Körtik tepe and Göbekli tepe, upper Mesopotamia: a mimetic theoretical approach. I. Hodder (Ed.), *Violence and the sacred in the ancient near east: girardian conversation at Çatalhöyük* içinde (s. 96-128). Cambridge University Press.

Collins, P. (2016). The face of the Assyrian empire: mythology and the heroic king. J. Aruz & M. Seymour (Ed.), *Assyria to Iberia: art and culture in the iron age* içinde (s. 42-53). New York: The Metropolitan Museum of Art.

Curtis, J. E. & Reade, J. E. (1995). *Art and empire: treasures from Assyria in the British Museum*. British Museum Press.

Deacy, S., Hanesworth, P. & Hawes, G. (2016). Beheading the gorgon: myth, symbolism and appropriation. S. Goffredo & Z. Dubinsky (Ed.), *The cnidaria, past, present and future: the world of medusa and her sisters* içinde (s. 823-834). Springer.

Deal, W. E. (2006). *Handbook to life in medieval and early modern Japan*. Facts On File Publishing.

Dicesare, C. R. (2009). *Sweeping the way: divine transformation in the Aztec festival of ochpaniztli*. University Press of Colorado.

Dolce, R. (2004). The head of the enemy in the sculptures from the palaces of Nineveh: an example of "cultural migration"?. *Iraq*, 66, 121-132.

Dolce, R. (2016). The "losing one's head". Some hints on procedures and meanings of decapitation in the ancient near east. L. Battini (Ed.), *Making pictures of war: realia et imaginaria in the iconology of the ancient near east* içinde (s. 45-56). Archaeopress.

Dolce, R. (2018). "*Losing one's head" in the ancient near east interpretation and meaning of decapitation*. Routledge.

Elayi, J. (2017). *Sargon II, king of Assyria*. Abs no 22, Atlanta: SBL Press.

Erdal, Y. S. (2014). Bone or flesh: defleshing and post-depositional treatments at Kortik tepe (southeastern Anatolia, ppna period). *European Journal of Archaeology*, 18, 4–32.

Fetvacı, E. (2018). Ottoman author portraits in the early-modern period. K. Rizvi (Ed.), *Affect, emotion, and subjectivity in early modern muslim empires: new studies in Ottoman, Safavid, and Mughal art and culture* içinde (s. 66-94). Leiden-Boston: Brill.

Fitzsimmons, J. L. (2009). *Death and the classic Maya kings*. University of Texas Press.

Foster, L. V. (2002). *Handbook to life in the ancient Maya world*. Facts On File.

Frame, G. (2007). *Babylonia 689-627 BC: a political history*. Leiden.

Frayne, D. & Stuckey, J. H. (2021). *A handbook of gods and goddesses of the ancient near east: three thousand deities of Anatolia, Syria, Israel, Sumer, Babylonia, Assyria, and Elam*. Pennsylvania: Eisenbrauns.

Gilibert, A. (2018). Teʾumman's last supper. *Geburtstags herausgegeben von Kai Kaniuth, Daniel Lau und Dirk Wicke marru 1* içinde (s. 289-308). Münster.

Glassner, J. J. (2004). *Mesopotamian chronicles*. Atlanta.

Grayson, A. K. (2006). *The Assyrian and Babylonian empires and other states of the near east, from the eighth to the sixth centuries BC. The Cambridge ancient history. Vol. III part 2*. Cambridge University Press.

Gresky, J., Haelm, J. & Clare, L. (2017). Modified human crania from Göbekli Tepe provide evidence for a new form of Neolithic skull cult. *Sci. Adv*., 2017; 3, 1-10.

Hodder, I. (2009). An archaeological response. *Paléorient*, 35 (1), 109-111.

Hodder, I. (2010). Probing religion at Çatalhöyük: an interdisciplinary experiment. I. Hodder (Ed.), *Religion in the emergence of civilization: Çatalhöyük as a case* içinde (s. 1–31). Cambridge University Press..

Hodder, I. & Meskell, L. (2010). The symbolism of Çatalhoyuk in its regional context. I. Hodder (Ed.), *Religion in the emergence of civilization: Çatalhöyük as a case* içinde (s. 32–72). Cambridge University Press.

Hodder, I. & Meskell, L. (2011). A curious and sometimes a trifle macabre artistry: some aspects of symbolism in neolithic Turkey. *Current Anthropology*, 52 (2), 235–263.

Houston, S., Stuart, D. & Taube, K. (2006). *The memory of bones: body, being, and experience among the classic Maya*. University of Texas Press.

Hunt, A. M. W. (2015). *Palace ware across the Neo-Assyrian imperial landscape. Social value and semiotic meaning. Culture and history of the ancient near east*. Volume 78. Leiden, Boston.

Inman, T. (2004). *Ancient pagan and modern Christian symbolism*. Celephaïs Press.

İnalcık, H. (1994). *An economic and social history of the Ottoman empire Vol I*. Cambridge University Press.

Kanjou, Y., Kujit, I. & Erdal, Y. S. (2015). Early human decapitation, 11,700–10,700 cal bp, within the pre-pottery neolithic village of Tell Qaramel, North Syria. *International Journal of Osteoarchaeology*, 743–752.

Kaçmaz Levent, E. (2022). Yeni Assurda bir şiddet politikası unsuru olarak "kafa kesme" üzerine bir değerlendirme. *2nd International Archeology, Art,History And Cultural Heritage Congress (The Proceedıngs Book) (September 09-11, 2022)* Şanlıurfa, 60-77.

Kuijt, I. (2009). Neolithic skull removal: enemies, ancestors, and memory, *Paléorient*, 35(1), 117– 120.

Liverani, M. (2004). *Myth and politics in ancient near eastern historiography*. London: Equinox Publishing Ltd.

Liverani, M. (2014). *The ancient near east. History, society and economy*. Routledge.

Livingstone, D. N. (2008). *Adam's ancestors: race, religion, and the politics of human origins*. The Johns Hopkins University Press.

López Austin, A. (1988). *The human body and ideology: concepts of the ancient Nahuas. Vol*. 1. Salt Lake City: University of Utah Press.

Mellaart, J. (1967). *Çatal Hüyük: a neolithic town in Anatolia.* McGraw-Hill Company. Thames and Hudson.

Meskell, L. (2017). The archaeology of figurines and the human body in prehistory. *The Oxford Handbook of Prehistoric Figurines*, 1-21.

Moses, S. (2012). Sociopolitical implications of neolithic foundation deposits and the possibility of child sacrifice: a case study at Çatalhöyük, Turkey. A. M. Porter & G. M. Schwartz (Ed.), *Sacred killing the archaeology of sacrifice in the ancient near east* içinde (s. 57-77). Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.

Nikolic, V., Savic, S. & Antunoviç, V. (2017). Decapitation in reality and fine art: a review. *Forensic Science International*, 280, 103–112.

Novotny, J. & Watanabe, C. E. (2008). After the fall of Babylon: a new look at the presentation scene on Assurbanipal relief bmme 124945-6. *Iraq*, 70, 105-125.

Ocak, A. Y. (1989). *Türk folklorunda kesik baş*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları.

Parıltı, U. & Yücel, Ç. (2019). Anadolu prehistoryasinda insan kurbanı ve mitolojik hikayelere yansıması. *International Symposium on Mythology*, Ardahan, 920-938.

Parpola, S. (1997). *Assyrian prophecies. State archives of Assyria IX*. Helsinki University Press.

Pearson, M. P. (1982). Mortuary practices, society and ideology: an ethnoarchaeological study. I. Hodder (Ed.), *Symbolic and structural archaeology* içinde (s. 99-113). Cambridge University Press.

Pongratz-Leisten, B. (2007). Ritual killing and sacrifice in the ancient near east. K. Finsterbusch, A. Lange & K. F. D. Römheld (Ed.), *Human sacrifice in Jewish and Christian tradition* (içinde (s. 3-33). Leiden-Boston: Brill.

Rede, M. (2018). The image of violence and the violence of the image: war and ritual in Assyria (ninth - seventh centuries bce). *Varia Historia, Belo Horizonte*, 34 (64), 81-121.

RIMA II; Grayson, A. K. (1991). *Assyrian rulers of the first millenium (1114-859 BC)*. Toronto-Buffalo-London.

RIMA III; Grayson, A. K. (1996). *Assyrian rulers of the early first millenium BC II (858-745 BC)*. Toronto-Buffalo-London.

Schaudig, H. (2012). Death of statues and rebirth of gods. N. N. May (Ed.), *Iconoclasm and text destruction in the ancient near east and beyond* içinde (s. 123-149). Chicago, Illinois.

Scherer, A. K. (2015). *Mortuary landscapes of the classic Maya: rituals of body and soul*. University of Texas Press.

Schulting, R. J. (2015). Mesolithic skull cults?. K. von Hackwitz & R. Peyroto-Stjerna (Ed.), *Ancient death ways: proceedings of the workshop on archaeology and mortuary practices* içinde (s. 19-46). Uppsala Universitet.

Seri, A. (2012). The role of creation in enūma eliš. *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, 12((1), 4-29.

Sugiyama, S. (2005). *Human sacrifice, militarism, and rulership: materialization of state ideology at the feathered serpent pyramid, Teotihuacan*. Cambridge University Press.

Sugie, T. (2014). The reception of the Marduk prophecy in seventh-century b.c. Nineveh. *Orient*, 49, 107-113.

Suarez, A. C. & George, J. J. (2011). *Handbook to life in the Inca world*. Facts On File.

Talalay, L. (2004). Heady business: skulls, heads and decapitation in neolithic Anatolia and Greece. *Journal of Mediterannean Archaeology*, 17(2), 139–163.

Testart, A. (2008). Des crânes et des vautours ou la guerre oubliée. *Paléorient*, 34(1), 35–58.

Thomas, J. (2000). Death, identity, and the body in neolithic Britain. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 6, 653-68.

Tiesler, V. (2007). Funerary or nonfunerary? new references in identifying ancient Maya sacrificial and postsacrificial behaviors from human assemblages. V. Tiesler & A. Cucina (Ed.), *New perspectives on human sacrifice and ritual body treatments in ancient Maya society* içinde (s. 14-44). Springer Publishing.

Toro, B. (2014). *The pax Assyiıaca: an example of historical evolution of civilisations*. A Thesis Submitted to the University of Birmingham for the Degree of PhD Classics, Ancient History and Archaeology FT.

Tracy, L. & Massey, J. (2012). Introduction. L. Tracy & J. Massey (Ed.), *Heads will roll: decapitation in the medieval and early modern imagination* içinde (s. 3-13). Leiden-Boston: Brill.

Ünal, A. (2005). *Hititler devrinde Anadolu III*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Watanabe, C. E. (2004). The "continuous style" in the narrative scheme of Assurbanipal's Reliefs. *Iraq*, 66, 103-114.

Watanabe, C. E. (2008). A compositional analysis of the battle of Til-Tuba. H. Kühne, R. M. Czichon & F. J. Kreppner (Ed.), *Proceedings of the 4. international congress of the archaeology of the ancient near east* içinde (s. 601-612). Harrasowitz Verlag-Wiesbaden.

Watanabe, C. E. (2014). Styles of pictorial narratives in Assurbanipal's Reliefs. B. A. Brown & M. H. Feldman (Ed.), *Critical approaches to ancient near eastern art* içinde (s. 345-367). De Gruyter.

Winter, I. J. (2010). *On art in the ancient near east vol. II from the third millennium b.c.e*. Leiden-Boston: Brill.

Wiseman, R. (2021). Extreme justice: decapitations and prone burials in three late Roman cemeteries at Knobb's farm Cambridgeshire. *Britannia*, 119-173.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SEFAD, 2024; (51): 221-240
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: 10.21497/sefad.1344766
Derleme Makalesi / Compilation Article

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Pozitif Psikoterapi ve Kabul ve Kararlılık Terapisi Açısından Değerler Kavramının İncelenmesi

Feyza Topçu[*]
Mehmet Dinç[**]

[*] *Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof.*
Hasan Kalyoncu Üniversitesi; İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Psikoloji Bölümü | Hasan Kalyoncu University; Faculty of Economics, Administrative & Social Sciences; Department of Psychology
feyza.topcu@hku.edu.tr
Gaziantep / TÜRKİYE

[**] *Dr.*
Hasan Kalyoncu Üniversitesi | Hasan Kalyoncu University
mehmetdinc@gmail.com
Gaziantep / TÜRKİYE

Gönderim / Received:
15.08.2023
Kabul / Accepted:
18.12.2023
Alan Editörü / Field Editor:
Hatice Ekici

Öz

Değerler, kişiyi istediği hedeflere yönlendiren, kişinin eylemlerine rehberlik eden inanç ve bilişsel yapılardır. Kişinin davranışlarına yön vermesi nedeniyle değerler kavramı başta postmodern yaklaşımlar olmak üzere psikoterapi ekollerinde son yıllarda çalışılmaya başlanmıştır. Bu sebeple bu çalışmanın temel amacı, değerler kavramının pozitif psikoterapi (PPT) ve kabul ve kararlılık terapisi (KKT) açısından nasıl ele alındığını ve psikoterapide ne şekilde kullanıldığını incelemektir. Çalışmanın genel amacı doğrultusunda, her iki yaklaşımın insan doğasına olan bakış açısı ele alınmış ve değerler bağlamında benzer ve farklı yanlarına vurgu yapılmıştır. Her iki yaklaşımda da kişinin anlamlı bir hayat yaşaması adına değer odaklı eylemleri planlamanın belirleyici bir rolü olduğu görülse de pozitif psikoterapi ve kabul ve kararlılık terapisini birbirinden ayıran bazı hususlar vardır. En temel noktalardan bir tanesi, pozitif psikoterapide danışanın iyi ve mutlu bir hayat için olumlu duyguları olumsuzlara kıyasla daha sık yaşaması vurgusudur. Kabul ve kararlılık terapisinde ise olumsuz yaşantıyla birlikte değerler doğrultusunda bir yaşamın sürdürülebileceğidir. Diğer bir nokta ise danışan değerler doğrultusunda adım atarken farklı yapıların devreye girebileceği göz önünde bulundurularak danışana ek beceriler öğretilmesidir. Pozitif psikoterapiye kıyasla kabul ve kararlılık terapisinin bu yapıları ele alması daha bütüncül bir yaklaşım olarak görülmüştür. Bu doğrultuda, ruh sağlığı uzmanlarının değerler ile çalışırken danışanın içsel deneyimlerine yönelik engellerini de açığa çıkararak incelemesi önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Pozitif psikoterapi (PPT), kabul ve kararlılık terapisi (KKT), postmodern terapi, psikoterapi, değerler.

Investigation of the Values in Relation to Positive Psychotherapy and Acceptance and Commitment Therapy

Abstract

Values are beliefs and cognitive structures that guide a person's goals and actions, playing a crucial role in human behavior. Psychotherapy has increasingly focused on understanding the concept of values especially in postmodern approaches. This study aims to explore how values are addressed in positive psychotherapy (PPT) and acceptance and commitment therapy (ACT) approaches and their role in interventions. Aligned with the study's objective, both approaches are examined in terms of their perspectives on human nature and values, highlighting both similarities and differences.

Emphasizing the significance of value-oriented actions, both approaches facilitate meaningful living. Notably, positive psychotherapy emphasizes fostering positive emotions to enhance overall life quality, while acceptance and commitment therapy encourages aligning life with values despite challenges. Additionally, acceptance and commitment therapy teaches clients skills to address various internal barriers. Compared to positive psychotherapy, acceptance and commitment therapy offers a more holistic approach to these constructs. In this context, mental health professionals should be attentive to helping clients uncover and explore internal barriers tied to their values.

Keywords: Positive psychotherapy (PPT), acceptance and commitment therapy (ACT), postmodern therapy, psychotherapy, value

GİRİŞ

İnsanın sahip olduğu değerler üzerine çalışmak sosyal bilimlerde merkezi bir yer tutmaktadır. Özellikle davranışlara yön veren ve kişinin davranışlarını şekillendiren bir kavram olduğu için ilgi çeken bir konu olmuştur (Smith ve Schwartz, 1980, s. 86). Değerler, insanın yaşamında karşılaştığı olaylar ya da durumlar karşısında nasıl tepki vereceğini belirlemekte ve kişiye yol gösterici olma niteliği taşımaktadır (Kluckhohn, 1951, s. 53; Schwartz, 2003, s. 267). Alan yazına bakıldığında değerler ile ilgili uzlaşılmış özellikler şu şekilde ifade edilmektedir: Değerler, kişinin yaşamında gerekli durumlarda duygular ile iç içe geçebilen, tamamen nesnel olmayan inançlardır; kişinin amaçlarıyla ilişkilidir ve bu amaçlar doğrultusunda kişiyi harekete geçmeye teşvik eder; sadece tek bir duruma ya da ortama özgü değil, yaşamın birçok farklı alanında kendini gösterir; kişinin yaşamındaki davranışlarına, olayların ve insanların seçiminde ve değerlendirilmesinde kişiye yol gösterici kriterler belirler; önem sırasına göre kendi içinde sıralanır. Değer öncelikleri, kişinin kendisinden ve kültüründen bağımsız olamaz (Schwartz ve Bilsky, 1987, s. 551).

Değerler, yaşamı dolaylı ve doğrudan etkilemektedir. Son yüzyılda, birçok insani değerler modeli ortaya atılmış ve bu modeller bilimsel olarak desteklenmiştir. Münsterberg'in 1908 yılında ortaya attığı değerler ile ilgili sıralama Allport ve arkadaşlarının (1960) ve Rokeach'in (1973) araştırmaları ile çokça ses getirmiştir. Sonrasında Schwartz'ın değerler teorisi, birçok ülkeden veri toplanarak oldukça kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır (Hanel vd., 2018). Bahsi geçen değer teorilerinde üç temel özellik ortak olarak bulunmuştur. Bu özelliklerin; olumlu sosyal etkileşim, temel ihtiyaçların karşılanması ve öznel iyi oluş olduğu tespit edilmiştir (Lijadi, 2019, s. 25).

Evrensel anlamda toplam 10 değeri içeren bir değer listesi tanımlanmaktadır (Hefferon ve Boniwell, 2014, s. 142). Evrensel olması, belirtilen değerlerin tüm kültürlerde rastlanma olasılılığının yüksek olduğunu göstermektedir. 54 ülkeden oluşan ve yaklaşık 44.000 kişiden toplanan veriler doğrultusunda 56 değer ortaya çıkmıştır ve bu değerler 10 evrensel değer başlığı altında yer almaktadır (Kuşdil ve Kağıtçıbaşı, 2000, s. 66). Çok fazla ve çeşitli sayıda değer varken bunlardan 10 tanesinin evrensel olarak kabul edilmesi, değerlerin insan varoluşunun üç evrensel gerekliliklerden en az bir tanesine dayanmasından ötürüdür. Bu üç gereklilik, insan organizmasının biyolojik olarak belirli ihtiyaçları olması, sosyal etkileşime gerek duyması ve grup içerisinde refah düzeyinde olma ve hayatta kalabilme ihtiyacıdır (Schwartz ve Sortheix, 2018, s. 2). Yapılan çalışmalarla bahsi geçen 10 değer, 19 değer olarak güncellenmiştir. Öncesinde geliştirmiş olduğu 10 temel değerler yaklaşımı, insanın karmaşıklığını ve ince ayrıntılarını yeterince yansıtmamaktadır. Aynı zamanda var olan teorisini geliştirme amacı, farklı kültür ve sosyal bağlamlarda da uygulanabilir geçerli bir yaklaşım sunmaktır (Schwartz vd., 2012, s. 667).

Kişinin davranışlarına yön veren bir özelliği olması sebebiyle değerler kavramına, danışmanlık ve psikoterapi müdahalelerinde de sıkça yer verilmektedir (Bergin, 1991, s. 394; Holmes, 1997, s. 331; Kelly, 1990; Patterson, 1989). Burada kritik olan noktalardan bir tanesi, danışanın değerlerinin terapistin değerleri ile örtüşme gerekliliğinin olmamasıdır. Terapist, kendi değerlerini doğrudan ve bilinçli bir şekilde danışana empoze etmemelidir. Elbette danışanın terapist ile olan ilişkisinde terapistin tutum ve davranışları, danışana dolaylı olarak terapistin değerlerini aşılayabilir ve danışan, terapistin değerlerinden etkilenebilir. Ancak esas mesele, danışanın nasıl bir hayat yaşamak istediğidir. Burada müdahale edilen alan danışanın değerlerinin içeriği değil, değerleri ile olan ilişkisidir (Patterson, 1989, s. 171).

Değerlerin son yıllarda önem kazanması ve davranışlara rehberlik etmesi sebebiyle terapi ortamında yer verilmesi dikkate değer iken öte taraftan kişinin değerlerinin farkında olması ve değerleri ile yakın temas halinde bir yaşam sürmesi, ruh sağlığı ve psikolojik dayanıklılık açısından da önemli

bir meseledir (Bojanowska ve Piotrowski, 2021, s. 1192; Gentili vd., 2019; Hanel vd., 2018, s. 9; Ryan vd., 2019; Stanley vd., 2015; Şimşir ve Dilmaç, 2018, s. 10). Değerler ve ruh sağlığı ile ilgili yapılan çalışmalar, değerlerin ruh sağlığını ve iyi oluşu pozitif yönde desteklediğini ortaya koymuştur (Brooks ve Matthews, 2000; Bulut ve Dilmaç, 2018, s. 362; Dilmaç ve Yücesoy, 2019, s. 1696; Jambrak, Deane ve Williams, 2014, s. 120; Korkmaz ve Dilmaç, 2021, s. 78; Seki ve Dilmaç, 2015, s. 64; Şimşir ve Dilmaç, 2018, s. 10; Telef, Uzman ve Ergün, 2013, s. 1297; Yurcu ve Akıncı, 2019, s. 487). Kişilerin sahip oldukları değerler, psikolojik dayanıklılık düzeylerini etkilemektedir (Sebre vd., 2014, s. 206; Tosun ve Dilmaç, 2015, s. 854). Örneğin affetme, şükür, sevgi, cömertlik, dürüstlük gibi değerlerin bireylerin iyi oluşunu arttırarak ruh sağlını güçlendirdiği tespit edilmiştir (Toussaint ve Friedman, 2009, s. 635; Wärnå-Furu vd., 2010, s. 43). Yahut iyilik yapmanın, depresyona karşı bir kalkan görevi gördüğü ifade edilmektedir (Ayten, 2015). Yaşamlarında birden fazla değer ifade eden bireylerin diğerlerine kıyasla daha az psikolojik sıkıntı yaşadığı görülmektedir (Murrel, 2013; Sagiv ve Schwartz, 2000). Tüm bu bilgilerden hareketle, bireyleri ruhsal olarak güçlendirebilmek amacıyla değerlerin klinik ortamda çalışılması gerektiği ifade edilebilir.

Bu derleme çalışmasının amacı, gerek güncel yaklaşımlar arasında yer almış olmaları gerekse değer temelli çalışmalara sıkça yer vermeleri sebebiyle Pozitif Psikoterapi (PPT) ve Kabul ve Kararlılık Terapisi (KKT) ekollerini karşılaştırmalı olarak değerlendirmektir. Bahsi geçen ekoller postmodern terapilerin ürünüdür. Postmodern terapiler ise halihazırda çok katmanlı bir bakış açısıyla insanı inceleyen ve insan sayısınca gerçeklik olduğunu, öznel yaşantıların esas olduğunu vurgulayan bir yaklaşımdır (Dinç, 2019, s. 419). Postmodern ekoller arasında yer alan PPT ve KKT'nin (Hayes, 2004; Karaırmak ve Siviş, 2008, s. 104) terapi ortamında değerler ile nasıl çalışıldığı bu makalenin ana konusudur. Bu amaç doğrultusunda KKT ve PPT'nin insana olan bakış açısı ele alınacak, değer tanımlamalarına yer verilecek ve değerlerin her iki psikoterapi yaklaşımında nasıl çalışıldığı noktasında bilgiler sunulacaktır.

Alan yazında farklı psikoterapi ekollerinin karşılaştırıldığı ve etkililiğinin incelendiği çalışmalara rastlanmaktadır (Ruiz, 2012; Seshadri ve ark., 2021). Bu çalışmalar, belirli patolojiler bağlamında terapi ekollerinin etkililiğini karşılaştırmış ve çeşitli dillerde yayınlanmıştır (Nourian ve ark., 2021). Ancak, Türkçe alan yazınında postmodern terapi yaklaşımlarının, özellikle değerler bağlamında, benzerlikleri ve farklılıkları üzerine yapılmış kapsamlı bir derleme bulunmamaktadır. Bu eksiklik, birkaç önemli problemi beraberinde getirmektedir. Öncelikle, terapistlerin ve araştırmacıların değerler kavramını farklı postmodern terapi yaklaşımlarında karşılaştırmalı bir şekilde nasıl kullanacaklarına dair Türkçe kaynaklara erişimlerinin sınırlı olması, uygulamaların etkinliğini azaltmaktadır. Halihazırda ACT ve PPT bağlamında yayınlanmış Türkçe kitaplar olsa da (ör. Harris, 2017; Rashid ve Seligman, 2023; Zettle, 2022) ekollerin müdahale bağlamında (özellikle değerler) karşılaştırılmasına yönelik derleme çalışmasına rastlanmammıştır. Değerlerin farklı ekoller üzerine yapılan çalışmaların azlığı, terapistlerin danışanlarına yönelik değer odaklı müdahaleler geliştirmelerinde kısıtlılık yaratmaktadır. Bu durum, hem terapistlerin deneyimlerini sınırlandırmakta hem de danışanların terapiden göreceği potansiyel faydaları azaltmaktadır. Ayrıca, Türkçe yazında bu konuda yapılan çalışmaların yetersizliği, yeni araştırma alanlarının keşfedilmesini ve mevcut bilgilerin genişletilmesini engellemektedir. Bu derleme çalışması, bu eksiklikleri gidermeyi hedefleyerek, hem teorik hem de pratik açıdan önemli katkılar sunmayı amaçlamaktadır. Bu sebeple bu derleme çalışması, postmodern psikoterapilerde kayda değer bir yere sahip olan değerlerin iki güncel psikoterapi yaklaşımı açısından benzerlik ve farklılıklarını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ayrıca, bu konuda yapılmış bir derleme çalışmasına rastlanmaması nedeniyle alanda çalışan uzmanlara ve araştırmacılara bütünleştirici bir kaynak sunacağı düşünülmektedir. Bu derleme çalışmasında, ilk olarak PPT ve KKT'nin insan doğasına bakış açısı ele alınacaktır. İkinci olarak, PPT ve KKT'nin değerlere olan bakış açısı ve psikoterapi bağlamında

değerlerin nasıl çalışıldığı ifade edilecektir. Son olarak her iki yaklaşımın farklılık ve benzerliklerine değinerek öneriler sunulacaktır.

PPT ve KKT'nin İnsan Doğasına Bakışı

Pozitif psikoterapi, pozitif psikoloji prensiplerini temel alan bir yaklaşımdır. Buradan hareketle Pozitif psikoterapi, insanın özünde iyi ve birçok kapasiteye sahip olduğu görüşünü savunan insancıl bir bakış açısına dayanmaktadır (Peseschkian ve Remmers, 2020, s. 12). Pozitif psikolojinin insan doğasına ilişkin temel varsayımlarına bakıldığında insan, gerekli durumlarda ve istediği şekilde davranışlarını yönetebilen içsel bir güce sahip olan ve doğası gereği kendini geliştirebilen aktif bir canlıdır (Akin-Little vd., 2004). Pozitif psikoloji, kişinin kendini gerçekleştirme potansiyelini öz kaynakları kullanarak sağlamaya çalışmakta ve insanın zayıf yanlarından ziyade neleri yapabildiğine odaklanarak insana olumlu bir açıdan bakmaktadır (Demir ve Türk, 2020, s. 111). Bu bakış açısı, insanın sevme ve bilme kapasitesi olarak adlandırdığı iki temel kapasiteye sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu kapasite, insan yaşamının dört temel alanında (fiziksel, zihinsel, sosyal ve manevi) ortaya çıkarak gelişim göstermektedir (Peseschkian, 1985). Pozitif psikoterapi ise, insanın sahip olduğu kapasitelerini geliştirerek bahsi geçen dört yaşam alanında dengeli bir yaşam sürmesine yardımcı olmaktadır (Peseschkian, 2012a). Pozitif psikoterapiye göre sağlıklı olmak, hiçbir sorun yaşamamak ve problemle karşılaşmamak demek değildir. Yaşamda zorluklar kaçınılmazdır. Bu sebeple sağlıklı olmak, zorluklar ile baş edebilen kişi olarak ifade edilmektedir (Peseschkian, 2012b). PPT'ye göre insan, halihazırda var olan güçlü yönlerini ve değerlerini keşfederek bu güç ve değerlerle birlikte anlamlı bir amaca hizmet eden eylemler geliştirdiğinde mutlu bir yaşam sürebilir (Rashid ve Seligman, 2018).

Kabul ve kararlılık terapisinin bakış açısına göre insanoğlu yaşamında birçok sıkıntı, acı, kayıp, hayal kırıklıkları ve problemlerle karşılaşmaktadır. İnsan, yoğun bir sıkıntı çekiyor olsa dahi bu süreçte bir dayanak, hayat amacı ve anlam bulabilmektedir (Harris, 2017). İnsan, bir problemle karşılaştığında onu çözüme kavuşturmaya ya da o sorundan kurtulmaya meyillidir. Dış dünyaya ilişkin deneyimlerde sorunlardan kurtulmak için yapılan eylemler işlevsel olsa da aynı stratejiyi iç dünyamızla ilgili deneyimlerimizde uyguladığımızda işlevsel olmayabilir. Örneğin, bir kişinin arabası bozulduğunda ya da gömleği lekelendiğinde çözüm yolu olarak birçok yönteme başvurur. Gömleğindeki lekeden kurtulmak adına gömleğini yıkar, arabasındaki bozukluğu tamir ettirerek sorundan kurtulur ve tüm bunlar işe de yarar. Lakin içsel deneyimlerdeki yaşantılar dış dünyadaki deneyimlerden farklı olduğu için, bu strateji içsel yaşantılar söz konusu olduğunda pek işe yaramaz. Kişi, hayatta olduğu sürece nereye giderse gitsin var olan duygu ve düşünceleri onunla birlikte gelir. Yani bu duygu ve düşünceleri baskılamaya, yok etmeye çalışmak işe yaramaz. Çünkü içsel deneyimlerin yapısı buna müsait değildir (Hayes ve Smith, 2005, s. 24). Bu sebeple KKT, insanın psikolojik yaşantılarından bağımsız olarak ana odaklı değerleri doğrultusunda davranması noktasında potansiyeli olduğuna inanır ve kişiye sıkıntı veren içsel deneyimleri azaltmak yerine bu yaşantılar ile olan ilişkisini değiştirmeye çalışır. Kurulan ilişki değiştikçe dolaylı olarak yaşadıkları içsel deneyimlerin de sesinin kısılacağı düşünülmektedir (Harris, 2017).

Pozitif Psikoterapi ve Değerler

Pozitif psikoloji, pozitif psikoterapi yaklaşımını içerisinde barındırır. Pozitif psikoterapi ise, pozitif psikolojinin klinik ayağıdır (Rashid ve Seligman). Kişinin güçlü yanlarına odaklanarak iyilik halini ve yaşam kalitesini arttırmayı amaçlamaktadır. Sadece sağlıklı insanların iyilik halini artırmak ile ilgilenmekle kalmaz, aynı zamanda problemi olan kişilerin de sorunlarını azaltmada kişilere yardımcı olmaya çalışmaktadır (Demir ve Türk, 2020, s. 110).

Pozitif psikoloji, mutlu bir yaşam konusunu vurgulamaktadır. Mutluluğu, hedonik yanı olan olumlu duyguları daha sık yaşamak anlamına gelen öznel iyi oluş ve hayatta anlam ve amaç

oluşturmanın önemini içeren psikolojik iyi oluş olarak iki farklı kavramla açıklamaktadır (Seligman ve Csikszentmihalyi, 2000, s. 9). Bu açıklama, pozitif psikolojinin olumsuz duyguların önemini ve varlığını reddettiği anlamına gelmemektedir, olumlu duyguları vurgulayarak kişinin olumsuz duygulardan daha çabuk kurtulacağı ve iyi bir hayat süreceğini ifade etmektedir. Bu yaklaşıma göre, mutlu bir yaşam sadece iyi hissetmekten ibaret değil; aynı zamanda bireylerin yaşamlarında değerleri ile ilişkili davranışlar sergiledikçe ortaya çıkacağı ifade edilmektedir. Kişinin yaşamındaki esas hedefler ve amaçlar, yaşamını yönlendirir. Bu amaçlar geniş çaplı ve uzun vadeli hedeflerdir. Kişi, uzun vadeli hedefleri hakkında kafa yordukça ve bu hedefleri kendi değerleri ile eşleştirebildikçe iyi oluşu artabilir (Sheldon vd., 2010, s. 41). Uzun ve kısa vadeli hedefler listesi belirlemek ve yaşam amaçları hakkında düşünmek, iyi oluş açısından önemlidir (Sanderson ve Cantor, 1999).

Psikoterapi çalışmalarına bakıldığında genel olarak odak nokta, çocukluk travmasını ortaya çıkarmak, yanlış düşünceleri ele almak veya zayıf işlevli ilişkileri onarmanın iyileştirici olduğu varsayımına dayanmaktadır. Tüm bunlar olumsuza çokça odaklanmaya neden olmaktadır. Pozitif psikoterapistler ise, negatiflere bu şekilde odaklanmanın pozitifleri kaçırmaya sebebiyet verdiğini dile getirmektedir. Tüm bu yaklaşımlar, danışanların kendilerini daha az depresif ve daha az endişeli hissetmelerini sağlasa da bu ekollerde danışanların iyi oluşu terapinin açık bir hedefi değildir (Rashid ve Seligman, 2018).

Zorluk yaşayan bireyler, sadece kaygı ve üzüntülerinin azalmasını istemez. Aynı zamanda, daha fazla hayata dair tatmin duygusu hissetmek, hayattan memnun olmak ve neşeli olmak isterler. Yani, sadece yaşadıkları problemleri düzeltmek değil, güçlü yönlerini geliştirerek anlamlı bir hayat sürmek isterler. Bu durumlar, çekilen sıkıntı ortadan kalktığında otomatik olarak ortaya çıkmaz. Olumlu duyguların teşvik edilmesi ve güçlü yanları görünür kılmak hem doğrudan hem de dolaylı olarak, acıyı hafifletmeye ve onun temel nedenlerini ortadan kaldırmaya yardımcı olabilir (Duckworth, Steen ve Seligman, 2005, s. 630). Kısaca yaşamın nihai hedefi olan iyi bir yaşam sürmek pozitif psikoterapistlere göre, geleneksel eksiklik odaklı (patolojiye odaklanan) çerçeveyle tam olarak gerçekleştirilemez. Pozitif psikoterapi (PPT), bireylerin güçlü yanlarını ortaya çıkarıp hayatlarına anlam ve amaç aşılayarak bireylerin refahını artırmayı ve dolayısıyla stresi hafifletmeyi amaçlayan terapötik bir çabadır.

PPT, insan deneyiminin doğasında var olan karmaşıklıkları dengeli bir şekilde anlamak için semptomları güçlü yönlerle, riskleri kaynaklarla, zayıflıkları değerlerle ve pişmanlıkları umutlarla bütünleştirir (Rashid ve Seligman, 2018). PPT klinisyeni, danışanın endişelerini göz ardı etmeden, empatik bir tutumla yaklaşır ve bir taraftan danışanın acısıyla ilgilenirken bir diğer taraftan büyüme potansiyelini keşfeder. Özetle, PPT geleneksel "yanlış olanı düzelt" yaklaşımı yerine "güçlü olanı inşa et" modeli üzerinde inşa edilen bir ekoldür (Duckworth vd., 2005, s. 631).

Psikolojik sıkıntı karşısında iyi işlev görmeyi öğrenmek, PPT tarafından benimsenen alternatif bir yaklaşımdır. PPT, danışanlara psikolojik zorlukları deneyimlerken bir taraftan da iyi işlev görebilmeleri ve zorluğa uyum sağlayabilmeleri için güçlü yanlarını kullanmalarını öğreten müdahaleler geliştirir. Halihazırda PPT temelde iki ana teoriye dayanmaktadır: Eylemdeki Değerler (*Values In Action-VIA*) teorisi ve PERMA (*Positive emotions-Engagement-Relationship-Meaning-Accomplishment*) modeli (Rashid ve Seligman, 2018).

VIA teorisi, iyi bir yaşamı oluşturan faktörleri açığa çıkarır. İyi bir yaşamı oluşturan unsurların neler olduğu bilgisi, teoriyi oluşturan yapılar arasında yer alan erdem, karakter gelişimi/karakter güçleri ve değerler kavramlarına temas edildiği noktada anlaşılabilir (Peterson ve Seligman, 2004, s. 13). Peterson ve Seligman (2004, s. 13), karakterin güçlü yönlerini Eylemdeki Değerler (VIA) modeli ile kavramsallaştırmışlardır. VIA projesi pozitif psikolojiden ilham alıp geliştirilen ilk büyük projedir (Peterson ve Park, 2004). Birçok kültürden bilim insanının bir araya gelerek literatürde yapılmış

çalışmaları derlediği bu projede, tüm insanlar için geçerli olabilecek toplam 6 temel erdem ve 24 karakter gücü olduğu tespit edilmiştir (Doğan, 2017; Hefferon ve Boniwell, 2014, s. 197). Erdem, kişiler arası ilişkilerde davranış şeklimizi belirleyen (Compton ve Hoffman, 2013, s. 7) değer kökenli yapılardır (Furnham ve Lester, 2012). Güçler ve değerler ise, birbiri ile ilişkili kavramlardır (Kabakçı, 2016, s. 33). Değerler, karakter güçlerine göre daha kuralcı olma eğilimindedir (Rashid ve Seligman, 2018) ve duygu, düşünce ve davranışlarımızı besleyen davranışlardan bağımsız, düşünce ve duygularımızda var olan örtük içsel motivasyon unsurlarıdır (Ninivaggi, 2016). Bizi eyleme geçiren şey ise, karakter güçleridir. Aile, bir birey için değer olabilir. Ancak, aile ile vakit geçirme, kişinin ailesine karşı nezaketli, adaletli ve sevgi dolu olması ise, karakter gücüdür ve kişinin var olan değerlerini eyleme dönüştürür. Yani bizim kim olduğumuzu belirleyen karakter güçleri, sadece düşünce ve duygudan ibaret olmamakla birlikte kişinin davranışlarına da yön veren bir kavramdır (Niemiec, 2017, s. 46).

Psikolojide kullanılan terimler muğlaktır (Ulu, 2018). Özellikle pozitif psikolojide birbirinin yerine kullanılan bazı kavramlar vardır. Bazı araştırmacılar kişinin güçlü yönlerini çalışırken bazıları ise yetenekler hakkında çalışmışlardır. Esasen bu iki kavram birbirinden farklıdır (Hefferon ve Boniwell, 2014). Yetenekler, yoktan var edilemez ve doğuştan gelir (Rashid, 2020). Öz-kaynaklarımız olarak da ifade edilen karakter güçleri ise, (güçlü yönler) düşüncelerimiz, duygularımız ve yaptıklarımızla ilişkili olarak ortaya çıkan ve ahlaken de hem bizim hem de toplum için doğru olan vasıflardır. Karakter güçleri olarak ifade edilen sevgi, merak, iyimserlik gibi kavramlar; fiziksel anlamda çeviklik, atletik bir kas yapısına sahip olmak, çizim becerisi gibi yeteneklerden farklıdır. Kişi, irade ve iyimserlik güçlerini kullanarak yüzme kabiliyetini geliştirebilir (Doğan, 2017; Rashid, 2020).

Kişinin güçlü yanlarını bilmesi birçok noktada önemlidir. Kişi güçlü yönlerinin farkına vardıkça; stresli olaylar karşısında baş edebilme gücü artar, daha iyimser bir bakış açısına sahip olur ve zorluklar karşısında kendini toparlayabilir, özgüven duygusu gelişir, yaşamdan daha çok doyum almaya başlar ve mutluluk duygusu artar. Neticede, yaptıkları davranışlar yaşam hedeflerine uygun adımlar olur (Akt., Boniwell, 2008, s. 104). Bu güç ve erdemler Tablo 1'de verilmiştir. Pozitif psikoterapi ile ilgilenen bu iki araştırmacı, VIA güç ve erdemler sınıflandırması olarak ifade edilen bu sistemi, kendi sağlık el kitabını ortaya koyma amaçlı geliştirmişlerdir (Boniwell, 2008).

Tablo 1: Karakter Güçleri ve Erdemler

Erdemler	**Karakter Güçleri**
Bilgelik	açık fikirlilik, doğru bakış açısı, merak, öğrenme sevgisi, yaratıcılık
Cesaret	cesur olma, dürüstlük, sebatkarlık, yaşam coşkusu
İnsaniyet	iyilikseverlik, sevgi, sosyal zeka
Adalet	hakkaniyet, liderlik, takım çalışması
Ölçülülük	affedicilik, alçakgönüllülük, ihtiyatlı olma, öz-denetim
Aşkınlık	estetik ve mükemmelliğin takdiri, mizah, maneviyat, şükran duyma, umut

Peterson ve Park (2004, ss. 437-438)

DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders) ve ICD (International Classisfication of Disease) gibi, insanda yolunda gitmeyen ve eksik olanın ne olduğundan ziyade "olumlu ve doğru olanın" ne olduğu üzerinde çalışmışlardır. Bu sebeple, bahsi geçen tanı kriterlerini

içeren sınıflandırma sistemlerine alternatif bir çalışma üretmişlerdir (Doğan, 2017). Aynı zamanda bu sınıflandırma sistemi, ironik bir şekilde "un-DSM" olarak anılmaktadır (Boniwell, 2008). Bu sınıflama sistemi, sağlığı tarif eden (Peterson ve Seligman, 2004, s. 6) ve bireylerin güçlü yanlarına ilişkin 6 temel erdem ve 24 karakter gücünü içeren bir yaklaşımdır. Karakter güçlerine ilişkin davranış örnekleri Tablo 2'de verilmiştir. Bahsi geçen 24 karakter gücünün tedavi planlamasında yeri vardır (Kabakçı, 2016).

Tablo 2: Karakter Güçlerine İlişkin Davranış Örnekleri

Karakter Güçleri	**Davranışlar**
1.*Yaratıcılık*	Grup toplantılarında yeni fikirler paylaşmak Beyin fırtınası yaparak hızlıca katkılar sunmak
2.*Merak*	İnsanlarla sohbet ederken sıkça sorular sormak Yeni bir mekana gittiğinde çevredeki eşyalar ile ilgili yorumlarda bulunmak
3.*Öğrenme sevgisi*	Gittiği her yerde yanında kitap götürmek ve molalarda okumak Yeterince konu ile ilgili bilgi sahibi olsa dahi yeni bilgiler edinme amaçlı derslere katılmak.
4. *Açık fikirlilik*	Sorunlar karşısında yeni bir bakış açısı ile bakarak çevresiyle paylaşmak Aynı meslek grubundan bir kişi ile anlaşmazlığa düştüğü noktada kendi argümanlarını sunmak
5.*Doğru bakış açısı*	Diğer insanların sorunlarına karşı pratik çözümler üretmek Olaylara büyük resimden bakarak insanlık için önemli yorumlar yapmak
6.*Cesur olma*	Kendi üstlerinin ortaya attığı geleneksel fikirlere karşı çıkmak Toplum içerisinde söz almaktan çekinmemek ve konuşmak
7.*Sebatkarlık*	Planlanan işleri zamanında bitirmek
8.*Dürüstlük*	Kendisiyle ilgili eksik yanlarını paylaşmak Kendi fikirleri sorulduğunda olumsuz olabilen yapıcı geri bildirimler vermek
9.*Yaşam coşkusu*	Düzenli olarak boş vakitlerinde yürüyüş veya hareket yapmak
10.*Sosyal zeka*	Üzgün ya da stresli olan bir arkadaşına anlayışlı bir şekilde yaklaşmak
11.*Sevgi*	Başkaları ile sıcak bir iletişim kurarak onları dikkatle dinlemek
12. *İyilikseverlik*	Zor bir dönem geçiren arkadaşının yanında olmak Bir arkadaşına talep edilmediği halde bir fincan kahve götürmek
13.*Liderlik*	Arkadaşlar arasında bir buluşma düzenlemek Ardından birçok insanı sürükleyecek fikirler paylaşmak
14.*Takım çalışması*	Ekip arkadaşlarının güçlü yanlarını takdir etmek
15.*Hakkaniyet*	Genellikle gruptan dışlanan ya da gruba yeni katılan kişileri sohbete katarak grubun içerisine dahil etmek
16.*Affedicilik*	Kendine hata yapma toleransı tanımak
17.*Alçakgönüllülük*	Güvendiği bir kişiye kendini değerlendirmesini istemek, geliştirmesi gerek yanlarını sormak
18.*Öz-denetim*	Yoğun duygu halinde iken (öfke, üzüntü vs.) 10 derin nefes almak ve belli bir süre beklemek
19.*İhtiyatlı olma*	Daha önceden kolayca ve hızlıca karar verilen konularda daha dikkatli davranmak ve belli bir vakit ayırarak konuyu detaylı düşünmek
20.*Estetik ve mükemmelliğin takdiri*	Dışarıya çıkarak doğayı 20 dakika boyunca izlemek Çok sevdiğiniz bir müziği dinleyerek o müziği yapan kişilerin yetenekleri hakkında düşünmek ve hayran kalmak

21.*Şükran duyma*	Hakettiğini düşündüğün tanımadığın birine teşekkür etmek Birine takdirinizi ifade eden sürpriz notlar paylaşmak
22.*Umut*	Yaşanılan bir sıkıntıyı düşünmek ve bu sıkıntının içinden iki tane gerçekçi ve iyimser düşünceyi yazmak Umut içeren bir film izlemek ve kendi hayatınız üzerine düşünmek
23.*Mizah*	Arkadaşlarının yanında spontan espiriler yapmak Hiç izlememiş olduğunuz bir komedi filmi seyretmek ve içinden geldiği gibi gülümsemek
24.*Maneviyat*	Dini inancından farklı bir din hakkında bilgi edinmek ve kendi dinin ile arasındaki benzer noktaları bulmaya çalışmak

Niemiec (2017, ss. 70-83)

PPT'de merkezi bir yeri olan bir diğer teori ise, Seligman'ın ortaya koyduğu PERMA modelidir (Rashid ve Seligman, 2018). Seligman, PERMA modeliyle gelişimin nasıl mümkün olabileceğinin cevabını vermeye çalışmıştır. Gelişmek (*flourishing*), kişinin yaşadığı hayattan doyum alması, anlamlı işleri başarması ve başkalarıyla daha derin bir düzeyde bağlantı kurması, özünde "iyi bir hayat" yaşamak anlamına gelmektedir. Danışanlarıyla yaptığı çalışmalar sonucunda danışanların nasıl mutlu bir hayat sürebileceklerini araştırmıştır ve PERMA modelini ortaya koymuştur. Aynı zamanda bu model, pozitif psikoloji perspektifinden gelişimi (*flourishing*) mümkün kılan beş temel boyuttan bahsetmektedir. Seligman'ın ruh sağlığı ve iyi oluş açısından beş boyutlu bir yapı modeli ortaya koyduğu bu modelde, olumlu duygular yaşamak (positive emotion), bir işe kendini kaptırmak anlamına gelen akış yaşantısı (engagement), diğer insanlar ile ilişki içerisinde olmak (relationships), hayatının bir anlamı olup olmaması (meaning) ve hayatta başardığı şeylerin varlığı (accomplishment) olmak üzere beş yapı mevcuttur. Bu beş unsur, kişinin iyilik haline katkı sunmaktadır (Seligman, 2011, s. 27).

Seligman bu beş boyutu kişinin hayatına entegre edebildiği takdirde psikolojik dayanıklılığının yüksek olacağını, hayatındaki zorluklarla başa çıkabileceğini, depresyon ve kaygı yaşamasına karşı önleyici bir mekanizma oluşturacağını ifade etmektedir (Seligman ve ark., 2005; Tugade ve Fredrickson, 2001). PERMA modelinde bahsi geçen beş bileşen birbirinden bağımsız ancak birbirini besleyen alanlardır. Örneğin, bir kişinin hayatında başarı yüksek iken sosyal ilişkileri yetersiz olabilir. Terapide iyileştirecek kıstaslardan biri, kişinin ilişkilerini güçlendirme ve dengeye getirmeye çalışmak olacaktır. PPT'de amaçlardan bir tanesi, bu beş alanı kişiye fark ettirip güçlendirmektir. Dolayısıyla PERMA, hem geçmiş psikolojik sorunların, hem de güncel sorunu iyileştirirken öte taraftan geleceğe karşı kişiyi güçlendirmeyi amaçlamaktadır (Seligman, 2011).

KKT ve Değerler

İnsanın, büyürken çevresi tarafından sağlıklı ve mutlu bir yaşam sürebilmek için üzüntünün yaşanmaması gereken bir duygu olduğunu ve kişiyi sıkıntıya sokan deneyimlerden uzak kalması gerektiğine dair mesajlar aldığı düşünülmektedir. Gerek medyadan gerekse toplumdan mutluluğun, ancak acı verici düşünce ve duygulardan tamamen sıyrılındığında elde edilebileceği öğretilmektedir. KKT, bu bağlamda bu konuya farklı bir bakış açısı getirmiştir (Hayes ve Smith, 2005). Öncelikle KKT, davranışçı gelenekten gelir ve üçüncü dalga Bilişsel Davranışçı Psikoterapi (BDT) yaklaşımlarından biri olarak kabul edilmektedir (Hayes, 2004). KKT'nin temel amacı, hayatın içerisinde var olan ve asla kaçılamayacak olan acıyı kabul ederek kişinin anlamlı, dolu ve zengin bir hayat yaşamasına yardım etmektir. Bu kabul ediş pasif değil, aktif bir kabul ediştir. Olumlu ya da olumsuz deneyimlere açık, istekli ve gönüllü olmak demektir. Kişinin deneyimlere gönüllü olması iyi hissetmesi için değil, kişinin yaşamında değer verdiği alanlara doğru etkili biçimde ilerleyebilmesi içindir. Kişinin hayatı eksiksiz yaşayabilmesi, özellikle de olumsuz duyguları deneyimleyebilmesi ile olur ve bu sebeple gönüllülük

esastır. Kişinin, yaşamını anlamlı kılmak için sadece mutluluk gibi olumlu duyguları yaşama gerekliliği yoktur. Değerleri doğrultusunda yaşadığı yolda anlamlı bir hayat için sıkıntı da çekebilir. Bir bakıma KKT, kişilerin acıyla nasıl baş edebileceklerine dair beceri öğretmeye dayalı bir psikoterapi yöntemidir (Harris, 2017; Hayes ve Smith, 2005). KKT ve geleneksel BDT yaklaşımının birbirinden ayrıştığı alanlardan bir tanesi terapide odaklandığı müdahale alanlarıdır. BDT, kişileri zorlayan duygu ve düşünceleri işlevsel olanlar ile değiştirerek iyilik halini sağlamaya çalışırken; KKT, temelde hiçbir içsel yaşantıyı (duygu, düşünce, imge, dürtü vb.) hafifletme, azaltma ya da değiştirme amacı gütmez (Yavuz, 2015, s. 22). Acıya tabii ki bir müdahale vardır, lakin bu müdahale acıyı azaltma ya da yok etmeye çalışmak değil; kişinin acıyla yeniden bir ilişki kurmasını ve adeta kişinin acıyı eline alıp bakmasını sağlamaktır (K. F. Yavuz, kişisel iletişim, 10 Ekim 2020). Doğrudan sıkıntıyı azaltma ya da yok etmeye çalışmasa da yapılan KKT müdahalesi sonrası, dolaylı bir etki olarak içsel yaşantılarda hafifleme görülebilir. KKT, kişiyi zorlayan duygu ve düşünceleri değiştirmek yerine, onları bir misafir gibi ağırlayarak kişinin değerleri doğrultusunda adım atmasını sağlamaya çalışır. Tüm yapılan KKT müdahalelerinde temel hedef, kişinin değerleri doğrultusunda adım atmasını sağlayarak psikolojik esnekliğini artırmak ve anlamlı bir hayat yaşaması konusunda yardımcı olmaktır (Harris, 2017). Psikolojik esneklik, altı yapıdan oluşmaktadır. Özetle, deneyimlere açık ve dikkatli bir şekilde anla temas kurarak değer odaklı davranışlar sergilemek anlamına gelmektedir. Bu yapılardan ilki, kabuldür. Kabul, ortaya çıkabilecek her türlü içsel yaşantılara karşı gönüllü ve açık bir tutumda olmayı içerir. Blişsel süreçlerin kişinin davranışları üzerindeki baskınlığını azaltıcı bir duruş ise, ayrışma olarak ifade edilir. Kişinin içinde bulunduğu ana istekli ve esnek bir şekilde odaklanabilmesi, anda olma şeklinde tanımlanır. Hayatta kendisi için kıymetli olan değerlerinin farkında olması, değerlerlerle temas ve değerlerine ilişkin davranışlar sergilemesi ise, değer odaklı davranma olarak isimlendirilir. Kişinin içsel ve dışsal yaşantılara karşı perspektif alma duruşu ise, bağlamsal benlik olarak belirtilir. Özetle psikolojik esneklik; kabul, ayrışma, anda olma, bağlamsal benlik, değerler ve değer odaklı davranma olmak üzere altı yapıdan oluşur (Hayes vd., 2006, s. 6; Yavuz, 2015). Kişi değerleri doğrultusunda davrandıkça acının gereksiz yere büyümesi durur ve daha esnek, geniş, kapsamlı ve anlamlı bir hayat yaşamaya başlar (Hayes ve Smith, 2005, s. 165). Esas mesele, kişinin hayat amacına ulaşması değil, hayat yolculuğunda değerleri doğrultusunda belirlemiş olduğu hedeflere yönelik süreçte yaptıklarıdır (Harris, 2017). KKT açısından kişiler değerlerinden uzaklaşmış, değerleri doğrultusunda yaptığı davranışlar kural güdümlü davranışa dönüşmüş, davranışsal aşırılıkları ve eksiklikleri tespit edilmişse, kişinin davranış repertuarını genişleterek psikolojik esnekliği artırılmaya çalışılır (Yavuz, 2015, s. 26). Esasen bahsi geçen tüm bu becerilerin öğretilmesi, danışanın değerleri doğrultusunda anlamlı ve zengin bir yaşam sürebilmesi için gerekli görülen becerilerdir.

KKT'ye göre değerleri, değer alanından ayırmak gerekir. Değer alanları kişinin yaşamı içerisindeki önemsediği alanlardır. Değerler ise kişinin bu alanlarda nasıl bir insan olmak ve ne yapmak istediği ile ilgilidir. 10 temel değer alanı ve değerlerin bir bölümü Tablo 3'te verilmiştir (Harris, 2017; Hayes, 2004; Hayes ve Smith, 2005; Hayes vd., 1999; Hayes vd., 2006).

Tablo 3: Değer Alanları ve Değerler Listesi

Değer alanları	***Değerler***	
romantik ilişki	kabul	merhamet
aile	macera	Cesaret
ebeveynlik	önemsemek	Yaratıclık
arkadaşlık ilişkileri	özgürlük	dürüstlük
iş	saygı	sorumluluk
eğitim	keyif	Ruhanilik
hobiler	destek	Güven
maneviyat	merak	alçakgönüllülük

toplumsal görevler	hakkaniyet	Sebat
sağlık	esneklik	kendini kontrol

Değerler, hayat yolculuğunda bize rehberlik eden adeta bir pusula gibi yol gösterici yaşam yönergeleridir. Aynı zamanda, süregiden eylemlerdir ve yapılan bir davranışın nasıl yapılmak istenildiği ile ilişkilidir. Eğer süre giden bir davranış sonucunda ulaşılıp biten bir şey ise bu değer değildir (Harris, 2017). Örneğin sevmek, önemsemek, paylaşmak bir değer iken; ince bir vücuda, iyi bir araba ve işe sahip olmak değer değil hedeflerdir. Süre giden olması yanında, bir değere giden birçok davranış çeşidi vardır. Örneğin, destek olmak bir kişi için bir değer ise, bu değere giden birçok davranış türü mevcuttur. Süre giden ve kapsayıcı nitelikte olmasının yanında, arzu edilen nitelikler de değerleri tanımlayan bir kavramdır. Bizzat kişinin bilinçli bir şekilde nasıl davranmak istediği, o kişi için önemli olanın ne olduğunu ifade eder. Bu sebeple KKT açısından değerlere bakıldığında, süre giden, kapsayıcı nitelikte ve arzu edilen olmak üzere üç özellikten bahsedilebilir (Harris, 2017; Wilson ve Sandoz, 2008, s. 64).

Terapide Değerlerin Çalışılması

PPT perspektifi

Pozitif psikolojide ana vurgu, bireylerin olumlu özelliklerinin geliştirilmesi üzerinedir (Seligman ve Csikszentmihalyi, 2000). Pozitif psikoterapi ise, genel olarak pozitif psikoloji ilkelerine dayanan terapötik bir yaklaşımdır (Rashid, 2015). Pozitif psikoterapide danışana bakış; düzeltilmesi gereken kusurlu ve bozuk bir parça gibi değil, kişinin var olan güçlü yanlarını kişiye fark ettirerek kullanmasını sağlamak ve olumlu deneyimleri daha sık yaşamaları için yapılandırmaktır (Hefferon ve Boniwell, 2014). Kişiler için olumlu olan ne ise, terapi sürecinde açığa çıkarılmaya ve ortaya konmaya çalışılır. Olumlu yaşantıları kullanarak kişinin iyi oluşunu artırmaya çalışan bir yaklaşımı benimsemektedir (Seligman ve Csikszentmihalyi, 2000). Bireylerin psikolojik kaynaklarını güçlendirmenin amacı, zor zamanlar ile karşılaştıklarında bu yapıların koruyucu görev üstlenmesi içindir (Eryılmaz, 2017, s. 352). Bu bağlamda PPT, bireylere güçlü yanlarını geliştirebilecekleri beceriler öğretir (Rashid ve Seligman, 2018). Pozitif psikoterapiye değerler noktasından bakıldığında, bireylerin karakter özellikleri ve erdemlerine değinmek gerekir (Kabakçı, 2016, s. 33). Pozitif psikoterapi, insanı anlamak için kişinin yaşadığı belirtileri, güçlü yanları ile zayıflıklarını, değerler ve umutlar ile birleştirip bütünleştiren bir yaklaşımdır. Danışan, ne sadece semptomlar kümesi ne de ete kemiğe bürünmüş güçlü yanlardan ibarettir. Pozitif psikoterapi kişinin olumlu yaşantıları, karakter güçleri, yaşamın anlamı ve olumlu ilişkileri noktasında pozitif kaynaklarını sistemli olarak artırır (Rashid, 2015, s. 25).

Pozitif psikoterapinin 3 temel aşaması vardır. İlki, danışanın birçok açıdan güçlü yanlarını keşfetme sürecidir. Bu güçlü yönler, danışan için anlamlı olan hedeflere dönüştürülür. İkincisi, olumlu duyguların geliştirilmesi sağlanırken olumsuz duygular ile nasıl baş edileceğini içeren aşamadır. Son aşama ise, ilişkileri ve anlamı güçlendirme amaçlı egzersizlerin yer aldığı aşamadır (Rashid, 2015, s. 27; Rashid ve Seligman, 2018). Pozitif psikoterapinin temelinde yer alan VIA teorisi ve Seligman'ın iyi oluşu kavramsallaştığı PERMA modeli terapi ortamında belirli yönlere dikkat edilerek incelenir (Rashid ve Seligman, 2018).

VIA teorisi perspektifinden bakılığında, kişinin güçlü yönlerini (karakter güçlerini) belirlemek ve bunlara uygun davranışlar sergilemek, kişinin yaptığı işten keyif almasına ve anda kalarak zamanın nasıl geçtiğini anlamadan yaptığı işe odaklanmasını sağlayacaktır. Kendinde hali hazırda var olan öz-kaynakları kullanmak, kişinin yaptığı işi kolaylıkla yapmasını sağlayacaktır. Örneğin; sosyal zeka karakter gücü yüksek bir birey, insanlar ile iletişim halinde olması gereken işlerde daha başarılı olacak ve yaptığı işten daha çok doyum sağlayacaktır (Doğan, 2017).

PERMA modeli temel alınarak oluşturulan müdahale programları, bireylerin iyilik halini artırmayı amaçlar. Bu modelin ilk ayağında, danışanın mutluluk, memnuniyet, dinginlik, umut, iyimserlik, şükran gibi olumlu duyguları deneyimlemesine yardımcı olmak amaçlanır (*positive emotions*). Sonrasında danışan, güçlü yanlarına hizmet eden ve akışta kalabileceği eylemler gerçekleştirir (*engagement*). Tüm bunlarla birlikte bir diğeri ile güvenilir sağlam bir ilişki kurması amaçlanır (*relationship*). Yapılan eylemlere dair bir anlam/amaç bulmak ve bu eylemlerin kişinin kendisinden daha yüce bir şeye hizmet etmesi, iyilik halini artıracaktır (*meaning*). Son olarak, danışanın sahip olduğu hedeflere yönelik çabalaması ve işin sonunda geldiği noktadan duyduğu derin bir tatmin duygusu iyi oluş temelinde büyük bir değer taşımaktadır (*accomplishment*) (Bannink, 2017, ss. 12-13; Rashid ve Seligman, 2018).

Pozitif psikoloji temelli birçok müdahale yöntemi mevcuttur (Eryılmaz, 2017). Bunlardan bir tanesi, Seligman, Rashid ve Parks'ın (2006) geliştirmiş olduğu 14 oturumdan oluşan pozitif psikoterapi müdahale yöntemidir. PERMA modeli merkeze alınarak oluşturulan 14 oturumda güçlü yanların merkeze alındığı seanslar incelenmiştir. İlk seansta, danışanın yaşamında onu çok iyi hissettiren ve en çok mutlu eden bir anıyla birlikte güçlü yanlarını tespit ederek bir sayfa halinde yazmaları istenir (Rashid, 2015; Seligman vd., 2006). İkinci seansta, verilen ödev üzerinde konuşulur ve danışanın güçlü yanlarının neler olduğu tanımlanmaya çalışılır (Seligman vd., 2006, s. 782). Bu doğrultuda Peterson ve Seligman'ın (2004, s. 13) geliştirdiği 24 karakter güç ve 6 erdemi içeren VIA Karakter Güçleri Envanteri, terapi sürecinde kişilerin güçlü yanlarını keşfetme amaçlı kullanılır. 24 karakter gücünü içeren 240 maddeden oluşan bu envanter, kişinin en güçlü 5 karakter gücünü tespit etmektedir (Furnham ve Lester, 2012). Üçüncü oturumda ise, güçlü yönlere ilişkin davranışsal hedefler belirlenir. Dördüncü oturumda, danışanın olumlu ve olumsuz hatıraları konuşularak öfke ve acı duygularını ifade etmeleri için teşvik edilir. Halihazırda danışanın depresif hislerinin bu duyguları dile getirmemesi ile nasıl ilişkili olabileceği konuşulur. Beşinci oturumda, affetmek üzerine konuşulur ve danışanın bir sonraki seansa kadar affedemediği kişiye bir mektup yazması istenir. Bu mektupta, danışan için de uygunsa o kişiye karşı duygular dile getirilir ve o kişiyi affetmeye dair ifadelere yer verilir. Bu mektup danışanın isteğine bağlı olarak sahibine ulaştırılır ya da ulaştırılmaz. Altıncı oturumda, şükretmek üzerine konuşulur. Şükretmenin olumlu ve olumsuz anılarla bağlantısı tartışılır. Danışanın kıymet verdiği, daha önce gerektiği gibi teşekkür etmediği birine şükran mektubu yazması istenir. Yedinci oturumda, olumlu duyguları geliştirmenin önemi tartışılır. Danışanın karakter güçlerine hizmet eden eylemlerine ilişkin hedefleri gözden geçirilir. Süreç, ayrıntılı olarak takip edilir ve tartışılır. Sekizinci oturumda, danışanın sahip olduklarına dair tatmin olabilmesi üzerine konuşulurken; dokuzuncu oturumda ise, olumsuz bir yaşantı ile karşılaştıklarında iyimser ve umutlu kalabilmeleri üzerine düşünmeleri teşvik edilir. Onuncu oturumda, danışanın çevresinde önem verdiği insanların güçlü yanlarının neler olduğunu yazması istenir. Son oturumda ise, danışanın olumlu duyguları sık deneyimlendiği, anlamlı ve güçlü yanlara ilişkin eylemlere yönelik "dolu bir hayat" yaşamanın önemi konuşulur. Danışanın halihazırda geldiği nokta, kazanımları ve ilerlediği süreçler gözden geçirilerek ve tartışılarak terapi sonlandırılır. Tüm bu oturumlarda; olumlu duygular deneyimleme, güçlü yönlere ilişkin eylemleri dahil etme, güvenilir sağlam ilişkiler geliştirme ve anlamlı bir yaşam sürmenin belirleyici olduğu vurgulanmaktadır (Seligman vd., 2006, s. 782-783).

Bir diğer 15 oturumluk PPT müdahalesi, bahsi geçen üç temel aşamaya (PPT'nin üç temel aşaması-güçlü yönleri keşfetme; olumsuzluklarla başa çıkabilme yollarını geliştirme-ilişkileri ve anlamı güçlendirme) sadık kalarak oluşturulmuştur (Rashid ve Seligman, 2018). Bu aşamaların ilkinde, danışanın güçlü yönlerinin açığa çıkarılması hedeflenir. Danışan, karşılaştığı zorluklar ile nasıl baş edebildiğine dair hikayelerini aktarması için cesaretlendirilir. Bu oturumlarda temelde, bağlama göre danışanın hangi yönlerini kullanmasının işlevsel/uyumsuz olup olmayacağı konuşulur. Bu aşamda danışanın karakter güçleri ve değerlerini açığa çıkarmak amacıyla ölçeklerden de yararlanır. Danışanın

aktardığı bir zorlukla başa çıkabildiği hikayesi ve ölçekler aracılığıyla açığa çıkarılan güçlü yönler neticesinde, bu güçlü yönlere hizmet eden somut ve gerçekçi hedefler belirlenir. İlk aşama, bu güçlü yönlere yönelik gerçekçi ve ulaşılabilir hedeflerin yazılması ile sona erer. Danışanın kendisinin en iyi versiyonunu açığa çıkarması için teşvik edilir.

İkinci aşama, 5-8 oturumlarından oluşur. İkinci aşamada temel olarak, danışanlara olumsuzluklarla başa çıkabilmek için güçlü yönlerini nasıl kullanabilecekleri öğretilir. Bunu yaparken, klinisyen patolojiye yahut semptoma odaklanmak yerine danışanın güçlü yönlerine yönelik eylemlerin veya alışkanlıklarının yetersizliğine veya fazlaca var olmasına dikkat çeker. Bu aşamanın özü, danışanları rahatsız eden olumsuz anılara dair yeni bir bakış açısı geliştirmek ve bu anıları yeniden yorumlamak için olumlu ve anlam temelli başa çıkma stratejilerini öğrenmelerine yardımcı olmaktır. Örneğin, affetmeyi öğrenmek danışanın olumsuz duygu döngüsünü hafifletmenin bir yolu olarak kullanması için sunulabilir. Bu oturumda danışanın olumsuz duygu ve düşünceleri, acı verici anıları hakkında yazması istenir ve bu olumsuzluklarla birlikte yaşam sürmenin hayatını nasıl etkilediği tartışılır. Çünkü PPT, kişinin olumsuz duygularını yok saymaz. Tüm bu duyguların ifade edilmesi engellenmemekle birlikte, danışanların olumlu ve olumsuz olmak üzere tüm duygularına erişmeye teşvik eder. Olumsuz duygu ve düşünceleri açığa çıkararak tüm bunlara yeni bir bakış açısı getirerek yeniden değerlendirebilmeleri hedeflenir ve olumsuzlukları olumluya kaydırmak amaçlanır.

Üçüncü aşamada klinisyen olumlu ilişkileri onarmaya veya geliştirmeye odaklanır. Mutluluğun kişinin kendisinden daha büyük bir amaç için çalışmanın dolaylı sonucu olarak ortaya çıkacağı fikrinden hareketle, danışana anlam ve amaç peşinde koşmalarına yardımcı olur. Üçüncü aşamadaki uygulamalar, danışanın güçlü yanlarını kendisinden daha büyük bir şeye hizmet etmek için kullanmaya odaklanır. Halihazırda kişinin güçlü yanları, bir anlam ve amaç duygusu ile kullanmaya başlanır.

Psikoterapi bağlamı dışında bakıldığında pozitif psikoterapide öncü isimlerden olan Tayyab Rashid'in 24 karakter gücünden beslenen 101 adımı içeren kılavuzu, zorlu dönemlerde iletişimi sağlam kılmak adına kişinin güçlü yanlarını kullanarak nasıl bir davranışsal planlamalar yapabileceğini göstermesi açısından anlamlı bir örnektir (Rashid, 2020). Halihazırda PPT müdahale akışında, kişinin güçlü yanlarına yönelik davranışsal planlama yapmak kişinin en iyi versiyonunu ortaya koymak açısından oldukça önemlidir. Buradan hareketle Rashid'in kılavuzu, davranışsal planlama bağlamında kıymetli bir yere sahiptir. Genel olarak bakıldığında, pozitif psikoterapilerde amaç hayatta olumsuz olan deneyimleri, acı veren yaşantıları yok saymak değil; bilakis, danışana zayıflıklarını güçlü yönlerini kullanarak anlamasına yardımcı olmaya çalışmaktır. Terapi, yalnızca danışanın sosyal, ahlaki ve duygusal rahatsızlıklarını hafifletmeye çalışmaz aynı zamanda cesaret, nezaket, sabırlı olma, sosyal ve duygusal zeka gibi karakter güçlerini de beslemeye çalışır (Rashid, 2009, s. 463).

KKT perspektifi

KKT terapisinde esas mesele, kişinin anla esnek temas halinde olarak değer odaklı anlamlı bir hayat yaşamasına yardımcı olmaktır. Bazı KKT terapistleri, ilk seansa danışanın değerlerini netleştirmeye çalışarak başlar. Bazıları ise, psikolojik esnekliğin diğer dört boyutunu (kabul, ayrışma, anda olma, bağlamsal benlik) çalışarak değer konusuna geçiş yapar. Bu durum, danışandan danışana farklılık gösterir. Danışanın ihtiyacına göre, terapinin yapısı şekillenebilir. Hangi müdahaleden başlanırsa başlansın her iki durumda da dikkat edilen ilk şey, danışanın değerleri ile temasının olup olmadığının kontrolüdür.

Değerleri keşfederken danışan ile değerleri entelektüel seviyede konuşmak (değerleri tartışmak, analiz etmeye çalışmak) yerine onlarla daha derin ve yakın bir temasa geçmek gerekmektedir. KKT yaşantısal bir terapidir, bu sebeple danışanın değerleri ile "kalp ve gönül seviyesinde" çalışılmalıdır.

Değerleri ortaya çıkarabilmek için birçok yöntem mevcuttur. Boğa gözü, yaşam pusulası, genel değerler listesi, değer kartları ve değerler doğrultusundaki davranışlar envanteri gibi çalışma kağıtları mevcuttur. Bunların dışında yer alan ve seanslarda sıkça kullanılan yöntemlerden bazıları Tablo 4'te verilmiştir (Harris, 2017).

Tablo 4: Kabul ve Kararlılık Terapisinde Değerleri Belirleme

Ne önemli?	Gerçekten şu anda ne istiyorsunuz? Hayatına anlam, amaç ve enerji katan neler var?
Rol modeller?	Bu hayatta örnek aldığınız kimler var? O kişilerin hangi güçlü yönlerini ve becerilerini beğeniyorsunuz?
Tatlı anılar	Güzel bir anınızı hatırlayın. Bu anıda sizin için önemli olan, bu anıyı anlamlı kılan neler var?
Çocukluk anıları	Çocukluk döneminde ileride nasıl bir hayatınız olsun isterdiniz?
Hoşnutsuzluk	Başkalarının davranışlarında sizi rahatsız eden neler var? Eğer onların yerinde olsaydınız nasıl davranır, neleri farklı yapardınız?
Sihirli değnek	Elimde bir sihirli değnek olsa ve size dokundurduğumda tüm bu problemleriniz ortadan kalksa şimdiden farklı neler yapıyor olurdunuz?
Yaşam ve ölüm	Kendi cenazenizde olduğunuzu hayal edin, önemsediğiniz insanlar sizin hakkınızda neler söylesin isterdiniz? Mezar taşınızı doldursanız neler yazardınız?

Harris (2017, s. 352)

Matrix, KKT'de kullanılan yöntemlerden birisidir. Tablo 4'te yer alan sorularla değerlerin tespiti mümkünken KKT'de kullanılan Matrix yöntemi de danışanların değerlerinin tespiti ve değer odaklı yaşamı güçlendirmek için kullanılan araçlardandır. Matrix, esasen danışanların psikolojik esneklik becerilerini artırmayı hedeflerken değerler doğrultusunda bir yaşamı da teşvik eden bir araçtır. Matrix, dört bölümden oluşmaktadır. Sağ tarafta, değerler ve değer odaklı yaşama yaklaşma ile iligli bilgiler yer alırken; sol tarafta, kişiyi rahatsız eden içsel yaşantıları ve bu yaşantıları azaltmaya/kontrol etmeye yönelik yapılan eylemler yer almaktadır. Matris üzerinde kaydedilen değerler, herhangi bir davranışın değer odaklı bir eylem veya seçim oluşturabileceğini gösterir. Değerler, yol gösterici bir yıldız gibidir. Ortaya çıkan değerlere hizmet edebilecek davranış planlamaları, danışanları o yöne doğru hareket ettirir ve yol boyunca bir hedef görevi görür. Danışan, seans dışında planlanan eylemi yaparak sürece devam eder (Wilson, 2014, s. 9).

Toparlarsak, danışanın değer alanları ve değerleri belirlendikten sonra değer odaklı eylemler planlanır. Değer odaklı davranış planlaması yapılırken; kişinin değer alanları ve bu alanda nasıl davranmak istediği, bir diğer deyişle değerleri netleştirilir, değerlere hizmet eden davranışsal planlamalar yapılır ve anla esnek temas halinde harekete geçilir (Harris, 2017). Örneğin, resim yapmanın bir değeri olduğunu fark eden danışana bir sonraki seansa kadar haftada iki defa olmak üzere beş dakika süresince resim yapması planlanır (Yavuz, 2015, s. 26). Burada dikkat edilmesi gereken noktalardan biri, değer odaklı eylemlerin nasıl planlanacağı, yani hedefleri belirlemektir. Değer odaklı davranış hedefleri; küçük, somut, anlamlı, gerçekçi ve zaman sınırlı olmalıdır (Hayes, 2004, s. 26; Harris, 2017). Nalbant ve Yavuz'un (2020) zorlu dönemlerde değer odaklı eylemler planlaması yapabilmek adına geliştirmiş oldukları kısa önerileri içeren kılavuz, bu noktada anlamlı bir kaynak sunmaktadır. Değer odaklı davranış hedeflerinin eyleme dökülmesi ile ilgili bazı engeller çıkabilir. Danışanın repertuarında ayrışma, kabul gibi psikolojik esnekliği oluşturan diğer yapılar mevcut ise, var olan engelleri aşmak için danışan öğrenmiş olduğu bu becerileri kullanabilir (Hayes, 2004; Harris, 2017).

SONUÇ

PPT ve KKT yaklaşımlarının ortak yönleri vardır. Hem PPT hem de KKT'de, değerlerin insan yaşamında büyük bir önemi olduğu görülmekte ve hayatı anlamlı ve dolu yaşamak adına değerler ile temas halinde olmanın gerekli olduğu vurgulanmaktadır. Psikoterapi müdahalesi açısından bakıldığında değerler her iki yaklaşımda da çalışılmaktadır. Ancak, bu iki yaklaşımda birbirinden ayrılan iki temel mesele vardır. Birincisi; PPT açısından değerler ile ilişkili olan karakter güçleri, kişinin öz-kaynaklarını kullanarak anlamlı bir yaşam sürebilmesini sağlamaktadır. Lakin KKT'nin PPT'ye göre acıyı da işin içine dahil etmesi, yani acıyla beraber yol alabilme anlamında kişiye ek beceriler sunması PPT'den KKT'yi ayırmaktadır. Özellikle olumsuz düşünceleri ile birleşmiş, bireyi sıkıntıya sokan duygular ile mücadele halinde olan, kendisini belirli kavramlarla tanımlayan, sürekli geçmiş veya gelecekte yaşayan bireylerde öncelikle danışanın güçlü yanlarını açığa çıkarıp onlar ile çalışmak yerine; gerekli görüldüğü yerlerde bilişsel ayrışma, kabul, anla esnek temas, bağlamsal benlik gibi yapıları da işin içine dahil etmeleri, bireylerin değerleri doğrultusunda davranabilmeleri adına kişiyi güçlendirdiği düşünülmektedir. Kişiye bahsi geçen becerileri kazandırarak değerleri doğrultusunda adım atmalarını teşvik etmek, daha bütüncül bir müdahale yaklaşımı olarak görülmektedir. Her ne kadar PPT, danışana beceriler öğretse de bu beceriler KKT'ye göre daha farklıdır. PPT, daha ziyade danışana güçlü yanlarını geliştirmeye yönelik beceriler öğretir. İkinci husus; PPT'nin olumsuz duyguları azaltarak olumlu duyguları artırmaya çalışması, KKT açısından ayrılan diğer bir özelliktir. KKT özellikle olumsuz deneyimlerin, kişinin zengin ve anlamlı bir hayat yaşamasında etkili olduğunu vurgulamaktadır. Olumsuz deneyimleri, kurtulunması gereken bir yaşantı olarak görmemekle birlikte acıdan anlamlı bir yaşama giden yolu kullanmanın gerekli olduğuna değinmektedir. PPT'den farklı olarak KKT'nin değerlere giden yolda ortaya çıkabilecek engelleri de işin içine katması, danışanın değerleri doğrultusunda bir hayat yaşayabilmesi açısından kaçınılmaz olduğu görülmektedir.

Özetle, KKT'nin PPT'ye kıyasla acıyı işin içine dahil etmesi ve acıyla birlikte değerler doğrultusunda yol almayı danışana öğretmesi, temel farklılıklardan biri olarak görülmüştür. Bu süreçte, danışanın değerleri doğrultusunda davranmasına engel olabilecek yaşantılara yönelik ek becerilerin danışana öğretiliyor olması bir diğer ayrımdır. KKT'nin PPT'ye kıyasla, bu yapıları ele alıyor olması daha bütüncül bir yaklaşım olarak değerlendirilmiştir. Bu doğrultuda, danışanların değerlerine göre bir hayat yaşayamayışının önünde engel olarak gördüğü unsurlar seans içerisinde psikoterapistler tarafından açığa çıkarılmalı ve bu kavramlar da seans içerisinde çalışılmalıdır. Ruh sağlığı uzmanlarının bu noktayı kaçırmaması önem arz etmektedir.

SUMMARY

Human values has an important place in social sciences. Values determine person's react to the events or situations and are guiding the person. The concept of values is also frequently used in counseling and psychotherapy interventions, as it is a feature that directs the behavior. While it is noteworthy that values are included in the therapy because they have gained importance in recent years and guide behaviors. On the other hand, being aware of one's values and value oriented life is also an important issue in terms of mental health and resilience. In this article, comparisons will be made in terms of Positive Psychotherapy (PPT) and Acceptance and Commitment Therapy (ACT) psychotherapies, both because they are among the current approaches and because they frequently include value studies.

PPT is an approach based on the principles of positive psychology. It is grounded in a humanistic perspective that advocates the view that human beings are inherently good and possess many capacities. ACT believes that people have the potential to act in line with their values, regardless of their psychological experiences, and tries to change their relationship with these experiences instead of reducing the inner experiences that cause distress.

PPT integrates symptoms with strengths, risks with resources, weaknesses with values, and regrets with hopes for a balanced understanding of the complexities inherent in the human experience. The PPT clinician approaches with an empathetic attitude without ignoring the client's concerns and explores the potential for growth while dealing with the client's pain on the one hand. In summary, PPT is a school built on the "build the strong" model rather than the traditional "fix the wrong" approach. There are three main phases of positive psychotherapy. The first is the process of discovering the client's strengths in many ways. These strengths are translated into goals that are meaningful to the client. The second is the stage that includes how to deal with negative emotions while ensuring the development of positive emotions. The final stage is exercises to strengthen relationships and meaning take place. Intervention programs based on the PERMA model aim to increase the well-being of individuals. Seligman presented a five-dimensional structural model in terms of mental health and well-being. The first part of this model aims to help the client experience positive emotions such as happiness, satisfaction, serenity, hope, optimism and gratitude (Positive emotion). The client then takes actions that play to their strengths and allow them to stay in the flow (Engagement). The aim is to build a reliable and solid relationship with each other (Relationships). Finding a meaning/purpose for one's actions and having those actions serve something higher than oneself will increase well-being (Meaning). Finally, the client's effort in achieving their goals and the deep sense of satisfaction at the end of the work is considered very important in terms of wellbeing (Accomplishment). These five elements contribute to a person's well-being.

ACT is a psychotherapy method based on teaching skills about how to cope with pain. The main goal of all ACT interventions is to increase the psychological flexibility of the person by enabling valued living and to help him live a meaningful life. According to ACT, values are guiding life directions like a compass that guides us on the journey of life. As the person value oriented life, it is possible living a more flexible, broad, comprehensive and meaningful life. While discovering values, it is necessary to have a deeper and closer contact with the client instead of talking about the values at an intellectual level (discussing the values, trying to analyze them). There are many methods to reveal values. Worksheets are available such as the bull's-eye, the life compass, the general values list, the value cards, the matrix method, and an inventory of value-based behaviors.

In conclusion, from the perspective of psychotherapy intervention, values are studied in both approaches. However, there are two main issues that differ from each other in these two approaches. First; character strengths, related to values in terms of PPT, enable a person to lead a meaningful life by using own resources. However, ACT's incorporating pain into the work according to PPT, that is, offering additional skills to the person in terms of being able to move forward with pain, distinguishes ACT from PPT. The second issue; PPT tries to increase positive emotions by reducing negative emotions is another feature that distinguishes them from the point of view of PPT. ACT especially emphasizes that negative experiences are effective in living a rich and meaningful life. Unlike PPT, it is considered important that ACT incorporates the obstacles that may arise on the way to values, so that the client could value oriented life. It is important that mental health professionals should not miss this point.

Makale Bilgileri		**Article Information**	
Etik Kurul Kararı:	Etik Kurul Kararından muaftır.	***Ethics Committee Approval:***	Exempt from the Ethics Committee Decision.
Katılımcı Rızası:	Katılımcı yoktur.	***Informed Consent:***	No participant.
Mali Destek:	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.	***Financial Support:***	No financial support from any institution or project.

Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	***Conflict of Interest:***	No conflict of interest.
Telif Hakları:	Telif hakkına sebep olacak bir materyal kullanılmamıştır.	***Copyrights:***	No material subject to copyright is included.

KAYNAKÇA

Akin-Little, K. A., Little, S. G. ve Delligatti, N. (2004). A preventative model of school consultation: Incorporating perspectives from positive psychology. *Psychology in the Schools, 41(*1), 155-162. doi: 10.1002/pits.10147.

Allport, G. W., Vernon, P. E. ve Lindzey, G. (1960). *Study of values*. Houghton Mifflin.

Ayten, A. (2015). *Erdeme dönüş: Psikoloji ve mutluluk yolu.* İstanbul: İz Yayıncılık

Bergin, A. E. (1991). Values and religious issues in psychotherapy and mental health. *American Psychologist, 46*(4), 394-403.

Bannink, F. (2017). *201 pozitif psikoloji uygulaması: Bireyler ve toplumlarda iyi oluşu geliştirmek için*. Üsküdar Üniversitesi Yayınları.

Bojanowska, A. ve Piotrowski, K. (2021). Two levels of personality: Temperament and values and their effects on hedonic and eudaimonic well-being. *Current Psychology, 40*, 1185-1193.

Boniwell, I. (2008). *Positive psychology in a nutshell: A balanced introduction to the science of optimal functioning*. London: Personal Well-Being Centre.

Brooks Jr, C. W. ve Matthews, C. O. (2000). The relationship among substance abuse counselors' spiritual well-being, values, and self-actualizing characteristics and the impact on clients' spiritual well-being. *Journal of Addictions ve Offender Counseling, 21*(1), 23-33. doi: 10.1002/j.2161-1874.2000.tb00149.x.

Bulut, S. ve Dilmaç, B. (2018). Üniversite öğrencilerinin sahip olduğu değerler psikolojik iyi oluş ve mutluluk düzeyleri arasındaki yordayıcı ilişkiler. *OPUS International Journal of Society Researches, 9*(16), 349-374. doi:10.26466/opus.472450.

Compton, W. C. ve Hoffman, E. (2013). *Positive psychology: The science of happiness and flourishing.* USA: Wadsworth, Cengage Learning

Demir, R. ve Türk, F. (2020). Pozitif psikoloji: Tarihçe, temel kavramlar, terapötik süreç, eleştiriler ve katkılar. *Humanistic Perspective, 2*(2), 108-125.

Dilmaç, B. ve Yücesoy, Ö. (2019). Üniversite öğrencilerinin sahip olduğu değerler akılcı olmayan inançlar ve sosyal görünüş kaygısı arasındaki yordayıcı ilişkiler. *OPUS International Journal of Society Researches, 11*(18), 1684-1708. doi: 10.26466/opus.547765.

Dinç, M. (2019). Postmodern Terapiler ve Bağımlılık. *Bağımlılık: Tanı, Tedavi, Önleme* içinde (s. 419-429). Türkiye Yeşilay Cemiyeti.

Doğan, T. (2017). Öz-kaynaklarımız: Karakter güçleri ve erdemler. Erişim adresi: https://www.tayfundogan.net/2017/12/30/oz-kaynaklarimiz-karakter-gucleri-erdemler/

Duckworth, A., Steen, T. A. ve Seligman, M. E. (2005). Positive psychology in clinical practice. *Annu. Rev. Clin. Psychol., 1*, 629-651. doi: 10.1146/annurev.clinpsy.1.102803.144154.

Eryilmaz, A. (2017). Pozitif psikoterapiler/Positive psychotherapies. *Psikiyatride Guncel Yaklasimlar, 9*(3), 346-362. doi:10.18863/pgy.288667.

Furnham, A. ve Lester, D. (2012). The development of a short measure of character strength. *European Journal of Psychological Assessment, 28*(2), 95-101. doi: 10.1027/1015-5759/a000096.

Gentili, C., Rickardsson, J., Zetterqvist, V., Simons, L. E., Lekander, M. ve Wicksell, R. K. (2019). Psychological flexibility as a resilience factor in individuals with chronic pain. *Frontiers in Psychology, 10*, 1–11. doi:10.3389/fpsyg.2019.02016.

Hanel, P. H., Litzellachner, L. F. ve Maio, G. R. (2018). An empirical comparison of human value models. *Frontiers in Psychology, 9*, 1643. doi:10.3389/fpsyg.2018.01643.

Harris, R. (2017). *ACT'i kolay öğrenmek: İlkeler ve ötesi için hızlı bir başlangıç* (2. baskı) (H. T. Karatepe ve K. F. Yavuz, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Hayes, S. C. (2004). Acceptance and commitment therapy, relational frame theory, and the third wave of behavioral and cognitive therapies. *Behavior therapy, 35*(4), 639-665. doi: 10.1016/S0005-7894(04)80013-3.

Hayes, S. C., Luoma, J. B., Bond, F. W., Masuda, A. ve Lillis, J. (2006). Acceptance and commitment therapy: Model, processes and outcomes. *Behaviour Research and Therapy, 44*(1), 1-25.

Hayes, S.C. ve Smith, S. (2005). *Get out of your mind and into your life: The new acceptance and commitment therapy.* Oakland: New Harbinger Publications.

Hayes, S. C., Strosahl, K. D. ve Wilson, K. G. (1999). *Acceptance and commitment therapy*. New York: The Guilford Press.

Hefferon, K. ve Boniwell, I. (2014). *Pozitif psikoloji: Kuram, araştırma ve uygulamalar* (T. Doğan, Çev.). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık (2011).

Holmes, J. (1997). Values in psychotherapy. *Australian ve New Zealand Journal of Psychiatry, 31*(3), 331-339.

Jambrak, J., Deane, F. P. ve Williams, V. (2014). Value motivations predict burnout and intentions to leave among mental health professionals. *Journal of Mental Health, 23*(3), 120-124. Doi: 10.3109/09638237.2013.869576.

Kabakçı, Ö. F. (2016). Karakter güçleri ve erdemli oluş: güçlü yanlara-dayalı psikolojik danışma ve değerler eğitimine yeni bir yaklaşım. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi, 6*(45), 25-40.

Karaırmak, Ö. ve Siviş, R. (2008). Modernizmden postmodernizme geçiş ve pozitif psikoloji. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi, 3*(30), 102-115.

Kelly, T. A. (1990). The role of values in psychotherapy: A critical review of process and outcome effects. *Clinical Psychology Review, 10*(2), 171-186.

Kluckhohn, C. (1951). Values and value orientations in the theory of action: An exploration in definition and classification. *Toward a general theory of action* içinde (ss. 388 433). Cambridge, MA: Harvard University Press

Korkmaz, H. ve Dilmaç, B. (2021). Predictive relations between psychological well-being, Instagram addiction and values in university students. *Research on Education and Psychology, 5*(1), 71-82.

Kuşdil, M. E. ve Kağıtçıbaşı, Ç. (2000). Türk öğretmenlerin değer yönelimleri ve Schwartz değer kuramı. *Türk Psikoloji Dergisi, 15*(45), 59-80.

Lijadi, A. A. (2019). *What are universally accepted human values that define 'a good life'? Historical perspective of value theory.* IIASA Working Paper. IIASA, Laxenburg, Austria: WP-19-006.

Murrell, A. (2013). *Values and valuing in a college population* (Yayımlanmamış doktora tezi). North Texas Üniversitesi.

Nalbant, A. ve Yavuz, F. K. (2020). Fırtınada yol almak. Erişim adresi: https://www.baglamsalbilimler.org/firtinada_yol_almak.pdf

Niemiec, R. M. (2017). *Character strengths interventions: A field guide for practitioners.* Hogrefe Publishing.

Ninivaggi, F. J. (2016, 27 Kasım). Values 101: Rethinking your values for 2020. Erişim adresi: https://www.psychologytoday.com/us/blog/envy/201612/values-101

Nourian, L., Golparvar, M., & Aghaei, A. (2021). Comparing the Effectiveness of Acceptance and Commitment Therapy and Positive Psychotherapy on Depression and Affective Capital of Depressed Women. *Iranian Journal of Psychiatric Nursing (IJPN) Original Article, 9*(4).

Patterson, C. H. (1989). Values in counseling and psychotherapy. *Counseling and Values, 33*(3), 164-176.

Peseschkian, N. (1985). *In Search Of Meaning. A Psychotherapy Of Small Steps.* AuthorHouse

Peseschkian, N. (2012a). *Psychotherapy of everyday life: Training in partnership and self-help.* Springer Science ve Business Media.

Peseschkian, N. (2012b). *Positive family therapy: The family as therapist.* Springer Science ve Business Media.

Peseschkian, H. ve Remmers, A. (2020). Positive psychotherapy: An Introduction. *Positive Psychiatry, Psychotherapy and Psychology: Clinical Applications* içinde (ss. 11-32). Springer Nature.

Peterson, C. ve Park, N. (2004). Classification and measurement of character strengths: Implications for practice. *Positive psychology in practice* içinde (ss. 433-446). Hoboken, NJ: Wiley.

Peterson, C. ve Seligman, M. E. (2004). *Character strengths and virtues: A handbook and classification.* Oxford University Press.

Rashid, T. (2009). Positive interventions in clinical practice. *Journal of Clinical Psychology, 65*(5), 461-466.

Rashid, T. (2015). Positive psychotherapy: A strength-based approach. *The Journal of Positive Psychology, 10*(1), 25-40.

Rashid, T. (2020). 101 strengths-based actions to connect, from a safe distance. Erişim adresi: http://tayyabrashid.com/101-strengths-based-actions-to-connect-from-a-distance/

Rashid, T. ve Seligman, M. P. (2018). *Positive psychotherapy: Clinician manual.* Oxford University Press.

Rashid, T. ve Seligman, M. P. (2023). *Pozitif psikoterapi: Terapistin El Kitabı* (İ. Demirci ve H. Ekşi, Çev.). Kaknüs Yayınları.

Rokeach, M. (1973). *The nature of human values*. Free press.

Ruiz, F. J. (2012). Acceptance and commitment therapy versus traditional cognitive behavioral therapy: A systematic review and meta-analysis of current empirical evidence. *International Journal of Psychology and Psychological Therapy, 12*(3), 333-358.

Ryan, A. K., Pakenham, K. I. ve Burton, N. W. (2019). A pilot evaluation of a group acceptance and commitment therapy-informed resilience training program for people with diabetes. *Australian Psychologist, 55*(3), 196-207.

Sagiv, L. ve Schwartz, S. H. (2000). Value priorities and subjective well-being: Direct relations and congruity effects. *European Journal of Social Psychology, 30*(2), 177-198.

Sanderson, C. A. ve Cantor, N. (1999). A life task perspective on personality coherence: Stability versus change in tasks, goals, strategies, and outcomes. *The coherence of personality: Social-cognitive bases of consistency, variability, and organization* içinde (ss. 372-392). New York: Guilford Press.

Schwartz, S. H. (2003). A proposal for measuring value orientations across nations. *Questionnaire Package of the European Social Survey, 259*(290), 261.

Schwartz, S. H. ve Bilsky, W. (1987). Toward a universal psychological structure of human values. *Journal of Personality and Social Psychology, 53*(3), 550.

Schwartz, S. H., Cieciuch, J., Vecchione, M., Davidov, E., Fischer, R., Beierlein, C., ... ve Konty, M. (2012). Refining the theory of basic individual values. *Journal of Personality and Social Psychology, 103*(4), 663-688.

Schwartz, S. H. ve Sortheix, F. M. (2018). Values and subjective well-being. *Handbook of Well-being* içinde (ss. 1-25). Salt Lake City, UT: DEF Publishers.

Sebre, S., Miltuze, A. ve Bite, I. (2014). Resilience in relation to self-direction values and anxious/depressed symptoms across the life span. (Poster). 16th European Conference on Developmental Pscyhology, Switzerland.

Seki, T. ve Dilmaç, B. (2015). Predictor relationships between the values the adolescents have and their levels of subjective well-being and social appearance anxiety: A model proposal. *Education ve Science/Egitim ve Bilim, 40*(179), 57-67.

Seligman, M. E. (2011). *Flourish: A visionary new understanding of happiness and well-being.* Simon and Schuster.

Seligman, M. E. ve Csikszentmihalyi, M. (2000). Positive psychology: An introduction. *American Psychologist, 55*(1), 5-14.

Seligman, M. E., Rashid, T. ve Parks, A. C. (2006). Positive psychotherapy. *American Psychologist, 61*(8), 774.

Seligman, M. E., Steen, T. A., Park, N., & Peterson, C. (2005). Positive psychology progress: Empirical validation of interventions. *American Psychologist, 60*(5), 410–421.

Seshadri, A., Orth, S. S., Adaji, A., Singh, B., Clark, M. M., Frye, M. A., ... ve Fuller-Tyszkiewicz, M. (2021). Mindfulness-based cognitive therapy, acceptance and commitment therapy, and positive psychotherapy for major depression. *American Journal of Psychotherapy, 74*(1), 4-12.

Sheldon, K. M., Abad, N., Ferguson, Y., Gunz, A., Houser-Marko, L., Nichols, C. P. ve Lyubomirsky, S. (2010). Persistent pursuit of need-satisfying goals leads to increased happiness: A 6-month experimental longitudinal study. *Motivation and Emotion, 34*(1), 39-48.

Smith, P. B. ve Schwartz, S. H. (1980). Values. *Handbook of cross-cultural psychology: Social behavior and applications* içinde (ss. 77-118). Allyn and Bacon.

Stanley, N., Nguyen, K., Wilson, H., Stanley, L., Rank, A. ve Wang, Y. (2015). Storytelling, values and perceived resilience among Chinese, Vietnamese, American and German prospective teachers. *Universal Journal of Educational Research, 3*(8), 520-529.

Şimşir, Z. ve Dilmaç, B. (2018). Predictive relationship between war posttraumatic growth, values, and perceived social support. *Illness, Crisis ve Loss, 29*(2), 1-17.

Telef, B. B., Uzman, E. ve Ergün, E. (2013). Öğretmen adaylarında psikolojik iyi oluş ve değerler arasındaki ilişkinin incelenmesi. *Electronic Turkish Studies, 8*(12), 1297-1307.

Tosun, F. ve Dilmaç, B. (2015). Predictor relat ionships between values held by married individuals, resilience and conflict resolution styles: A model suggestion. *Educational Sciences: Theory ve Practice, 15*(4), 849-857.

Toussaint, L. ve Friedman, P. (2009). Forgiveness, grat itude, and well -being: The mediat ing role of affect and beliefs. *Journal of Happiness Studies, 10*, 635-654. doi: 10.1007/s10902-008-9111-8

Tugade, M. ve Fredrickson, B. L. (2004). Resilient individuals use positive emotions to bounce back from negative emotional experiences. *Journal of Personality and Social Psychology, 86*(2), 320–333.

Ulu, M. (2018). İlahiyat fakültesi öğrencilerinin psikolojik iyi oluşları ile değer yönelimleri arasındaki ilişki. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 20*(37), 183-215.

Wärnå-Furu, C., Sääksjärvi, M. ve Santavirta, N. (2010). Measuring virtues – development of a scale to measure employee virtues and their influence on health. *Scandinavian Journal of Caring Sciences, 24*, 38-45.

Wilson, K. G. (2014). *The ACT matrix: A new approach to building psychological flexibility across settings and populations*. New Harbinger Publications.

Wilson, K. G. ve Sandoz, E. K. (2008). Mindfulness, values, and therapeutic relationship in acceptance and commitment therapy. *Mindfulness and the therapeutic relationship* içinde (ss. 89-106). New York: Guilford Press.

Yavuz, K. F. (2015). Kabul ve kararlılık terapisi (ACT): genel bir bakış. *Türkiye Klinikleri Journal of Psychiatry Special Topics, 8*(2), 21-27.

Yurcu, G. ve Akıncı, Z. (2019). The mediating role of mobbing in the relationship between personal value and depression: A case study of hospitality employees. *Journal of Human Resources in Hospitality ve Tourism, 18*(4), 471-503. doi: 10.1080/15332845.2019.1626852

Zettle, R. D. (2022). *Depresyon için ACT: Klinisyenler İçin Depresyon Tedavisinde Kabul-Kararlılık Terapisi Kılavuzu* (Y. S. Altındal, Çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SEFAD, 2024; (51): 241-254
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: 10.21497/sefad.1358813
Araştırma Makalesi / Research Article

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Kent Araştırmalarında Antropolojik Açılımlar: Yeni Meseleler ve Özgünlük Arayışı

*İbrahim Nacak**

* *Doç. Dr. | Assoc. Prof.*
Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü | Selçuk University, Faculty of Letters, Department of Sociology
ibrahimnacak557@gmail.com
Konya / TÜRKİYE

Gönderim / Received:
12.09.2023
Kabul / Accepted:
23.04.2024
Alan Editörü / Field Editor:
Hamza Kurtkapan

Öz

Disiplinler arası çalışmaların önemi son yıllarda giderek artmaktadır. Sosyal bilimler özelinde ise disiplinler arası geçişler ve etkileşimler güncel çalışmalarda daha fazla yer almaktadır. Modern dışı toplulukları inceleyen antropoloji ile modern toplumları inceleyen sosyolojinin kesişim alanları en çok kent araştırmalarında kendisini göstermektedir. Sosyoloji açısından kent demografik, ekonomik, siyasi vb. yapısal açıdan ele alınırken, antropolojinin metoduyla kente yaklaşmak daha mikro alanların keşfedilmesine yol açmıştır. Günümüz kentleri üzerine yapılan sosyolojik çalışmalar, sosyal problemler ve kamusal politikalar ekseninde şekillenmektedir. Fakat kentler arası kültürel farklılıklar ve yerel dinamikleri keşfedici analizler ortaya çıkmamaktadır. Bu makalenin amacı kent araştırmalarında antropolojik eğilimlerin yeni araştırma konuları (meseleler) ortaya çıkardığını böylece özgün yaklaşımlar sunulduğunu göstermektedir. Çağdaş kent toplumunu antropolojik yöntemlerle araştırmak, kente özgü keşfedilmemiş yeni alt kültür gruplarını veya insan ölçeğini merkeze alan gündelik rutinlerin keşfedilmesini sağlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Çağdaş kent, kent antropolojisi, alt kültür, insan ölçeği, gündelik rutinler.

Anthropological Expansions in Urban Studies: New Issues and Search for Originality

Abstract

The importance of interdisciplinary studies has been increasing in recent years. In social sciences, interdisciplinary transitions and interactions are more common in current studies. The intersection of anthropology, which analyses non-modern societies, and sociology, analysing modern societies, is most prevalent in urban studies. While sociology analyses the city in terms of demographic, economic, political and structural aspects, evaluating the city with the method of anthropology has led to the discovery of different micro areas. Sociological studies on today's cities are shaped on the axis of social problems and public policies. However, cultural differences between cities and analyses exploring local dynamics do not emerge. The aim of this article is to show that anthropological tendencies in urban studies have paved way to new research topics (issues) and thus unique approaches. Researching contemporary urban society through anthropological methods has led to the discovery of new unexplored subcultural groups or daily routines centred on the human scale.

Keywords: Modern city, urban anthropology, subculture, human scale, daily routines.

GİRİŞ

Erich Scheurmann, 1920 yılında, Avrupa'yı egzotik bir mekân gibi anlattığı *Papalagi: Göğü Delen Adam* kitabıyla yaşadığı dönemde sarsıcı bir etki bırakmıştı. O güne kadar Avrupa dışındaki dünyayı izlemekte olan bilimsel çalışmalar için, keşfin yönünü değiştirecek bir perspektif sunmuş oluyordu. Esasında modern dünyanın hem siyasal hem de bilimsel otoritesini tesis eden tarihsel birikimi ve paradigmayı tersten izleme ve okuma imkânını vermişti. Modern Avrupa insanının hayatını kuşatan her detayın, yadırgayan bir bakışla anlatılması, günümüz entelektüellerinin düşünümselliğine katkı sağlaması sebebiyle de dikkate değerdir.

Farklı kıtaları ve uzak coğrafyaları keşfe çıkan Avrupalılar için sömürgecilik dışında egzotik bir ilgi ve merak da bulunmaktaydı. Modern insan için kendi gerçekliğinden uzak toplumlara ilgi göstermenin, entelektüel bir tatmin sağladığı da muhakkak. Çünkü kendi yerel topraklarının dışındaki dünyadan haberdar olmamak bir eksiklik, gerilik ve ilkellik iken, kendi fiziksel sınırlarını aşarak başka dünyalara ulaşmak, o dünyalardan haberdar olmak bir üstünlük, ilerilik ve gelişmişlik sayılmıştır. Böylece kendi kabuğunu kıran toplumlar, kıramayanlar üzerinde bir tahakküm kurma motivasyonuna da sahip olmuşlardır. Güney Amerika'ya, Afrika'ya, Uzak Asya'ya doğru yola çıkan Avrupalılar "mekânda seyahat ederlerken, zaman yolculuğuna çıktıklarını" da düşünmüşlerdi (Auge & Colleyn, 2014, s. 21). Kendi merkezlerinden coğrafi olarak uzaklaştıkça, zamansal olarak daha da fazla geriye doğru gittiklerini varsaymışlardı. Gelişmişlik ve geri kalmışlık, modern ve ilkel, medeni ve barbar ayrımları bu yolculukların bir sonucudur. 1900'lü yılların ortalarına kadar Avrupa'da görülen *insanat bahçeleri*, bu yolculukların sonuçlarından ve en ilginç örneklerinden biridir (Soylu, 2016).

21. asrın beşte birinin tamamlandığı günümüzde, Avrupalının ve antropoloji disiplininin beş asır boyunca batı dışı toplumlar hakkında ortaya koyduğu bilgiler (keşifler, araştırmalar, eserler), artık önemli bir birikimi oluşturmaktadır. Kitle iletişim teknolojileri ve görsel/işitsel medya araçlarıyla "modern dışı" toplumların yaşam biçimi farklı örneklerle yeniden üretilmekte ve gösterime sunulmaktadır. Doğayı diğer canlılar üzerinden keşfetmeye çalıştığımız televizyon yapımlarından, farklı toplulukların ve insanların hayat hikâyelerini izlediğimiz belgesellere kadar modern insanın kültürel hafızası fazlasıyla çeşitlenmiş ve zenginleşmiş durumdadır.

Schuermann'ın Samoa yerlisi üzerinden bize aktardığı gözlemler ise aslında modern insanın bakışını kendine çevirmesine yardımcı olmuştur. Bu bir anlamda "egzotik olanı uzakta aramamak" yönünde bir bakışı hatırlatmaktadır. Günümüz insanı, sahip olduğu bilimsel, teknolojik, ekonomik ve fiziksel imkânları önemli oranda kanıksamış ve hayatını pek çok yönüyle sıradan bulmaktadır. Bu sebeple bakışı kendine çevirmek aşina olunan içinde yeni keşiflere imkân sağlamaktadır. Örneğin Samoalı kabile şefi, *papalagi* (göğü delen adam) dediği Avrupa insanının yaşadığı mekânları (evleri, apartmanları) tarif ederken ilginç, yadırgatıcı betimlemeler kullanmıştır:

> "Midye gibi sert bir kabuğun içinde oturur", "barınağı dikine duran taş bir sandığı andırır", "bu taş kabuğa yalnız tek bir yerden girilip, çıkılır", "bir aiga (aile) diğerlerinin ne yaptığını bilmez", "sanki taş duvar bir değil de denizler, nehirler ayırır onları", "kalabalık taş kutular, taş yarıklar, oraya buraya uzanan binlerce ırmağın (cadde) içinde insanlar, gürültü, kargaşa [içinde]; ağaçtan, gökyüzünün mavisinden, temiz havadan, bulutlardan yoksun yerlere kent adını verirler" (Schuermann, 2014, s. 27-34).

Bu betimlemeler özetle bize, antropolojinin metoduyla, sosyolojinin kentini deşifre etmeye yarayacak bazı ipuçları vermektedir. Antropologlar, bu metodu adlandırmak ve kullanmak üzere çeşitli teknikler gündeme getirmişlerdir. Marcus ve Fischer, *Kültürel Eleştiri Olarak Antropoloji* adlı kitaplarında iki çağdaş kültürel eleştiri tekniği ortaya koymuşlardır. Birisi *epistemolojik eleştiri* diğeri *kültürler arası karşılaştırma* olmak koşuluyla, bir tür yadırgatma ve sağduyuyu sekteye uğratma stratejisi

önermektedirler. Bu eleştiri stratejileri Avrupa merkezli dünyanın, yabancı olduğu düşünülen coğrafyalara giderek egzotik keşifler yapma fikrini, yeniden ve derinden ele almayı sağlamaktadır. Dolayısıyla Avrupa açısından "biz de onlar kadar kültürel olarak oluşturulmuş ve 'doğal' olmayan bir gerçeklikte yaşıyoruz" kabulü, kültürel araştırmaların perspektifini ve yönünü değiştirmiştir (2013, s.194). Çağdaş dünyaya hâkim olan siyasal, ekonomik, teknolojik, fiziksel araçlar ve bu araçlarla birlikte yaşamayı kanıksamış modern insan, aşina olduğu dünyanın içinde fark edilmemiş, keşfedilmemiş, merakları ve ilgileri cezbedecek muhtelif deneyimler yaşamaktadır. Hülasa niceliksel olarak -her anlamda- devasa boyutlara ulaşan modern yapılar, kurumlar ve organizasyonlar içinde insanın gündelik rutinlerine odaklanarak mikro kültürel alanları deşifre etmek mümkündür. Bu makale modern toplumların birer habitatı olarak kentlerin, sosyal sorunlar ve kamu politikaları özelinde akademik ilgilere daha çok konu olması fakat kentlerin kültürel farklılıklarını keşfedici ve yerel dinamikleri ortaya çıkaracak çalışmalara daha az yer verilmesi sebebiyle kaleme alınmıştır. Bunu yaparken hem antropolojik çalışmaların metodolojik olarak kent araştırmalarında kullanılmasına hem de kent ölçeğinde gündelik rutinler aracılığıyla mikro ilişki ağlarının keşfedilmesine (örnek araştırmalarla) vurgu yapılmıştır.

İnsan-Mekân İlişkisinin Antropolojik Doğası

İnsan ve mekân ilişkisini verili bir durum olarak düşünmediğimizde, bu ilişkiye dikkat kesildiğimiz her an, anlamayı ve açıklamayı gerektiren kültürel bir boyut mutlaka olacaktır. Gündelik hayat içerisinde sürekli yer değiştirdiğimiz mekânlar, kendisine bağlı olarak insanda farklı tutumlar, tavırlar ve davranışlar doğurmaktadır. Hangi mekânda hangi davranışın olağan ve normal görüldüğü, insan-mekân arasındaki ilişkide kültürelliğe işaret eder. Fiziksel, bedensel ve düşünsel potansiyeli sayesinde insanın, hayatta kalma güdüsüyle çevresini dönüştürmeye yönelik ortaya koyduğu her tutum ve davranış kültürü görünür kılar. Bu bağlamda mekân olgusu, fiziksel ve kültürel yönüyle insan bedeninin bir uzantısı konumundadır. Antropolojik anlamda ise mekân insanın doğaya karşı, doğadan yararlanarak ve doğaya eklemlenen kültürel bir oluşumdur.

Yaygın -ve ilk- antropolojik çalışmaların, modern dışı toplumlara odaklanmış olması, evrimsel bir anlayışla, insanın doğa durumunun buralarda bulunuyor olduğuna yönelik bir varsayım sebebiyledir. İnsanın doğayla, toprakla, suyla ve diğer canlılarla kurduğu ilişki; geçim yöntemlerinin, politik örgütlenmelerin, inanç sistemlerinin ilk örneklerini oluşturmuştur. Böylesi bir perspektif modern insana, kendisini daha iyi tanımaya yönelik (kendisi gibi olmayanlardan hareketle) tarihsel ve kültürel izlekler sunmaya yaramıştır. Fakat son yüzyıl içerisinde insanlığın her alanda ulaştığı gelişme ve "ilerleme" daha temel antropolojik ve ontolojik soruların ihmal edilmesine de yol açmıştır. Fizik, tıp ve doğa bilimlerinde bugün ulaşılan nokta, entelektüel sorgulamaların yerine pragmatik sonuçlara odaklanan bir anlayışı hâkim kılmıştır. Dolayısıyla bugünün metropolünde yaşayan 21.yy insanı için, içinde yaşayacağı mekânın (yapının, binanın, okulun veya iş yerinin) hangi dini, siyasi, ekonomik, kültürel saiklerle inşa ve imar edildiği önemsiz bir sorudur. Daha doğrusu tropikal ormanlarda yaşayan bir yerlinin inşa ettiği bir barınak veya tapınak hakkında elde ettiğimiz bilgiler kültürel bir öze işaret etmesi sebebiyle ilgi çekerken; bir metropolün en büyük gökdeleninde ya da plazada çalışan veya bir rezidansta ikamet eden beyaz yakalının gündelik hayatı -antropolojik anlamda- daha az ilgi çekicidir. Küreselleşmenin etkileriyle ilişkilendirilebilecek bu durum, antropolojik ilginin de yeni arayışlar ortaya koymasını sağlamıştır. Antropolojik anlamda "yerel" büyük bir hızla değişmiş, etnograflar kendilerini tekil bir mekânla (köy, kabile gibi) sınırlandırmaktan, büyük kentlere ve sanayileşmiş ülke merkezlerine doğru harekete geçmişlerdir (Özbudun & Uysal, 2015, s. 212). Bu yöneliş, sosyolojinin araştırma nesnesi olduğu kabul edilen modern kentlerde, daha tikel ve mikro alanlara odaklanarak antropolojik verilerin ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Küreselleşmenin antropoloji açısından doğurduğu bazı temel sorunlar vardır. Bu sorunlar, günümüzde insan ve mekân ilişkini antropolojik açıdan nasıl ele alınacağını etkilemektedir. Geleneksel ve modern toplum ayrımının belirsizleşmesi, toplumun ve kültürün sınırlarını çizmenin zorlaşması, etnik-kültürel parçalanma ve modernist homojenleşme (Eriksen, 2015, s. 474-481), bütün bunlar antropoloji ve diğer sosyal bilim disiplinlerinin çerçevesini muğlaklaştırmaktadır. Bu yüzden modern kente, mekânsal tasarım ve toplumsal pratikler bağlamında yönelmek disiplinler arası bir tavrı zorunlu kılmaktadır. Nihayetinde kent ölçeğinde, mekânı bir sabite, o mekânı deneyimleyen kentlileri de bir değişken olarak düşünürsek, kentsel mekân ve kentliler arasındaki ilişkide sosyal ve kültürel izler bulabiliriz.

Çağdaş Kentin Gerilimi ve Antropolojiye Yer Açmak

O halde modern kent hayatında mekânsal ve gündelik pratikleri, nasıl antropolojinin konusu kılabiliriz? Kentsel toplumun genel kurgusunda kurumlar, yapılar, mekânlar ve insanlar daha çok niceliksel özellikleri ile kenti işgal etmektedirler. İnsanların tek tek yaşadıkları yeri (mekân, alan, yapı) tasarlamaya yönelik etkin bir rolü bulunmamaktadır. İdari, siyasi, ticari, eğitimsel, hukuki, dini alanlar, ilgili yerleşim yerinin demografik özelliklerine göre tasarlanmaktadır. Konut alanları, ticaret merkezleri, okullar, hastaneler, adalet sarayları, dini yapılar, spor ve eğlence merkezleri vb. alanlar, yerleşim yerinin sosyo-kültürel özellikleri dikkate alınmadan, varsayılan tek tip bir insan modeline uygun olarak inşa edilmektedir. Kürşat Bumin bu durumu "olmayan insana ideal bir kent" yaratmak şeklinde bir ironiyle işaret etmiştir. Çünkü hangi motivasyonla yapılırsa yapılsın, toplumsal alanın çoğulluğunu belli değer ve kurallara indirgemek, totalitarizmi çağrıştırmaktadır. "İyi insanlar" için kurulan "iyi kentler", Bumin'e göre daima sıkıcı ütopyalar olacaktır (1998, s. 95). Dolayısıyla insanları birbirlerinden farklı kılan tarihsel, kültürel, sosyal unsurlar rasyonel ve mekanik bir planlama adına yok sayılmaktadır. Zamana (evrenin işleyişine) ve mekâna (toprağa ve tabiata) bağlı olmayan bir nesne-insan merkeze alınmaktadır.

Çağdaş bir kent tasavvur ettiğimizde, "bu yerin insana ait olmadığını" veya "bu yerde insanın olmadığını" düşünmek olağandır. Örneğin Fransız mimar Le Corbusier'in (2014) çağdaş kent ütopyasında bunun pek çok örneğini görebiliriz. Milyonlarca insan için tasarlanmış bir mekân, "belirli bir yer için" değil, "herhangi bir yer" için planlanmaktadır. Yani konumlandığı topografyayı dikkate almamaktadır. Coğrafya üzerinde fiziksel bir müdahale ile kurulan hâkimiyet, "aklın rastlantı üzerindeki zaferi" olarak görülmektedir. Buna göre "eğri sokak eşeklerin yolu, doğru sokak insanların yoludur" düsturu çağdaş planlamayı temsil etmektedir. Dolayısıyla insanlığın şehircilik mirası, rasyonalitenin, fiziğin ve geometrinin karşısında hayatiyetini sürdürmekte oldukça zorlanmaktadır.

Bir çağdaş kent modeli olarak metropol, insanın bireyselliğini ve öznelliğini ortadan kaldıran çarpıcı bir alandır. Meşhur makalesinde Georg Simmel, modern kültürün nesnelliğin öznelliğe galebe çalmasıyla geliştiğine işaret etmiştir. Son yüzyılda bilgide, nesnelerde, kurumlarda, hayatımıza konfor getiren eşyalarda özetle nesnel kültürün her alanda aşırı büyümesiyle, birey niceliğe indirgenmiş olur. Metropolün her türlü kişisel hayatı saf dışı bırakması, gayri-şahsileşmiş tin sebebiyle kişilik kendisini muhafaza etmekte zorlanır (Simmel, 2009, s. 327). Buna rağmen çağdaş kentlerde insan-insan ve insan-mekân ilişkisinin yüzeyselleştiği (ikincilleştiği) kabul edilse de bakış açımızı mikro alanlara doğru yönelttiğimizde, sıradan ve rutinleşmiş gözlemlerin ötesini fark etme imkânımız artacaktır. Kente antropolojik bir perspektifle bakmak aslında, rutinleşmiş örüntülerin arasında özgün deneyimleri ve -insanın mekanikleştiği kabulünün ötesinde- kültürel izleri bulabilmeyi sağlayacaktır.

İnsan ve mekân ilişkisini salt kentsel göstergeler üzerinden tartışmadan önce, mekânı daha temelde antropolojik düzlemde ele almak doğru olacaktır. Çünkü her iki olgunun birbirleriyle olan etkileşimi onların antropolojik doğalarından bağımsız değildir. Örneğin insan, aklıyla, diliyle, teknik

kullanması, yasa üretmesi ve estetik geliştirmesiyle pek çok antropolojik belirlenime sahiptir. Bu özellikler insanın hem eşyayla hem de diğer insanlarla kurduğu ilişki de belirleyicidir. İnsan doğayla ilişkisinde tekniği, insanla ilişkisinde ise ideolojileri geliştirmiştir. Fakat her ikisi de kültürden nasibini alır. Bu anlamda insanın müdahalesine, üretimine konu olan her şey kültürel bir belirlenime sahip olur. Mekân özelinde de benzer dinamikler söz konusudur. Fiziksel bir yapı olarak mekânın insan üzerinde, mekânı inşa eden aktör olarak insanın da mekân üzerinde bir etkisi vardır. Bu etkileşimi bazen açık ve somut bir şekilde bazen de dolaylı bir şekilde ortaya koymak mümkündür. Bu bağlamda Bozkurt Güvenç'in, mekân antropolojisi üzerine kaleme aldığı makalesinde verdiği örnek açıklayıcı niteliktedir. Churchill, İngiliz parlamentosunun iç mekân mimarisinde yapılacak değişikliklerden endişe etmiş, mekânda yapılacak değişikliklerin İngiliz parti ve siyasal düzenini değiştireceğini düşünmüştür (Güvenç, 1971, s. 40). Bu açıdan bakıldığında mekân, salt fiziksel özellikleriyle değil içinde bulunan insanların etkileşimlerini tayin eden ve anlamlandıran bir yapıdır. Mesela kullanılan masanın yuvarlak ya da dikdörtgen oluşu, mekânın yüksek-geniş ya da alçak-dar oluşu, insanların o mekândaki işgal ettikleri konumlarına, statülerine ve diğer insanlarla ilişkilerindeki hiyerarşiye dair göstergeler sunmaktadır. Bu manada mekânda gözlemlenen toplumsal ilişkiler, mekânın fiziksel özellikleri ile doğrudan (ya da dolaylı) bağlantılıdır.

İnsan davranışlarının zamansal ve mekânsal düzlemde nasıl farklılaştığı konusu da antropolojik göstergeler sunmaktadır. Günün, ayın, yılın farklı zamanlarına göre neler yaparız? Evde, işte ve okulda davranışlarımız nasıl farklılaşır? Bu sorulara verebileceğimiz cevaplar ile kültürel sistemlerin bizi nasıl kuşattığını ve bize nasıl farklı davranışsal çerçeveler çizdiğini görebiliriz. Basit örnekler verirsek çayı sabah, çorbayı akşam içen toplumlar olduğu gibi tersini yapan kültürel topluluklar da vardır. Ya da bir alaturka konserinde zeytinyağlı dolma yemek olumlu, filarmoni konserinde çekirdek yemek olumsuzdur (Güvenç, 1971, s. 41). Bir mezarlıkta kahkaha atmak veya bir düğünde ağlamak gibi davranışlar da norm çerçevesinin dışında kalan eylemlerdir. Bir mekânda bulunma amacı, o amacın gerçekleştirimini sağlayan değerler ve değerlerin somutlaşmasını sağlayan edimler birbiriyle bütünleşik ve eşgüdümlü haldedir. Mekânın antropolojik yönünü bu etkileşimler yoluyla, çok boyutlu bir şekilde kavramak mümkündür.

> "Mekân alıcılarımız, çoğu zaman birbirini destekledikleri halde bazen birbirlerine parazit yaparlar. Hacim olarak büyük bir mekânda daha yavaş okuruz. Gürültülü ya da sağır bir mekânda o kadar iyi göremeyiz. Fena kokulu bir mekânda iyi işitemeyiz. Soğuk bir mekânda pek iyi düşünemeyiz. Çok sıcak bir mekânda çevremizdeki eşyaya dokunmak istemeyiz" (Güvenç, 1971, s. 41).

Buradan anlaşılıyor ki insan ve mekân ilişkisini en temel antropolojik öğelerle ele almak istersek, duyusal özelliklere başvurmak gerekiyor. Çevreyi algılayış biçimimizde görme, işitme, koklama, dokunma özetle bütün duyularımız etkilidir. Bu duyular yerine göre bir duyular hiyerarşisi oluşturmaktadır. Modernleşme birlikte görsel kültürün hakim olması, sözlü kültürün kaybolmaya başlaması buna örnek olarak verilebilir. Jacques Ellul (2017) *Sözün Gözden Düşüşü'*nde görme duyusunun diğer duyuları indirgeyen yönüne işaret etmişti. Kent hayatını şekillendiren pek çok tasarımda da görselliğin bu hâkimiyetine şahitlik ediyoruz. Eşyalar, binalar, yapılar, taşıtlar kendini sürekli görsel tasarım yönüyle yenilemektedir. Görünüş, gösteri, gösteriş ve teşhir günümüz tüketim toplumunun araç değerini göstermektedir (Can & Ulutaş, 2021). Fakat modern insanın kullanımına sunulan her türlü mekânsal ve yapısal araçlar sadece göz ile değil, diğer duyularla da deneyimlenmektedir. John Urry'e göre (2017, s. 315) görme duyusundan öte yerel duyu alanlarını dikkate alan bir mekân ve kent kurgusu dikkate alınmalıdır. Mekânı yaratmada, mekânda bulunmada ve mekâna uyum sağlamada göz/görme kadar sese, kokuya ve dokunma duyusuna aynı derece yer verilmelidir. Örneğin tekerlekli sandalye kullananların hareket kabiliyeti diğer bireylerden; yaşlı

bireylerin fiziksel mesafe algısı çocuklardan oldukça farklıdır. Dolayısıyla mekân tasarımında beden, standart bir ölçekle ele alınmamalıdır.

Mekânın Poetikası'nda Gaston Bachelard, yaşanılan mekânı, ikamet etme ve dünyanın bir köşesine kök salma olarak tarif etmiştir. Örneğin bir barınak olarak ev, doğanın tehlikelerinden olduğu kadar hayatın tehlikelerine karşı da insanı korur. Hayata dair tecrübeler ve anılar mekânsallaştırdıkları ölçüde sağlamlaşır. Fakat büyük kentlerde evler, bir tür geometrik yerlerdir. Konutlara dönüşen evler artık doğanın içinde değildir. Her şey makineleşmiş, ilişkiler yapaylaşmış, içsel yaşam mekânı terk etmiştir (2014, s. 59). Hayat ile mekân arasındaki bağ kopmuş gibidir. Bedensel ve kültürel ünsiyet neredeyse bu mekânlarda aranamaz haldedir.

Bugün gelenek olarak bir dikdörtgenler uygarlığında ve kartezyen bir mekânda yaşıyoruz. Dikeylik, düşeylik, paralellik ve iki kaçış noktalı perspektif mekâna hâkimdir. Özetle geometrinin egemen olduğu bir tasarım anlayışı egemendir. Örneğin Afrika'da yerel topluluklar için bu anlayış yerine temel tasarım çember olabilir. Bu kültürde verev[1] bir masadan, çarpık bir halıdan, eğik tablodan, eğri konmuş örtüden ya da simetrisizlikten rahatsızlık duymazlar. Eskimolar, herhangi bir işaretin (güneş, yıldız, ağaç, engebe) olmadığı bir yerde, 50 farklı isim verilmiş rüzgâr yardımıyla yol ve yön bulabilmektedirler (Güvenç, 1971, s. 42). Bu örnekler bir evren olarak doğa ile bir beden olarak insan arasındaki ilişkinin birincil, zorunlu ve tabii olduğu gösteriyor. Toprağı, rüzgarı, mevsimleri, denizleri, ağaçları kendilerine rehber edinen yerel kültürlerin, doğal yaşamı keşfettiği kadim bilgeliğin günümüzdeki nüvelerini, Wade Davis'in (2015) *Yol Bilenler* eserinde zengin örneklerle görebiliriz. Teknolojizmin modern dünyada ürettiği araçlar, sağladığı gelişmişlik ve ilerleme ile insanüstü ve ötesi (esasında insan dışı bir alan) bir evren yaratarak, verili kaynak ve imkânlarıyla doğayı; tarihsel, kültürel, inançsal ve duygusal yönleriyle insanı hayat denkleminin dışında bırakmaktadır. Geometrinin, fiziğin, matematiğin özetle rasyonel yasaların dizayn ettiği nesneler dünyasında insan organik bir varlık olmaktan mekanik bir varlık olmaya evrilmektedir.

Antropolojik bir deneyim yoluyla mekâna odaklandığımızda ise insanın bedensel pratiklerini takip etmek yerel kültürlerde de kentsel yerleşimlerde de bize farklı açılımlar sağlayacaktır. Örneğin bir yolculuğun uçakla, trenle, otomobille veya yürüyerek yapılması her bir deneyimin farklı duyumsamalar, algılamalar ve keşiflerle gerçekleştiğini gösterecektir. Yürümek dışında her türlü teknolojik araçla gerçekleşen seyahat, bir anlamda bedensel duyuların ve algılamaların azaldığı, geçiciliğin, yüzeyselliğin hakim olduğu durumlardır. Dolayısıyla yolculuğun başlangıcı ve hedefi dışındaki bütün mekanlar nötr mekanlardır. Yani mekânı deneyimleyenler açısından sosyal-kültürel bir etkileşimin olmadığı yerlerdir. Marc Auge'nin havaalanı, otoyol, hastane gibi örnekler vererek tanımladığı *yer-olmayan, yok-yer ve yer-değiller* kavramları (Auge, 1997; Auge, 2017; Auge, 2021), bu durumu günümüz toplumları açısından somutlaştırmaktadır. Tarihsel, antropolojik ve kimliksel bir referans noktası olmayan bu mekânlar, insanın kendisini her yerde hissettiği ya da hiçbir yerde hissetmediği bir deneyim yaşatmaktadır. Dolayısıyla "antropolojik yer" olma hüviyeti kazanamamış mekânlardır.

Özetle ifade edilecek olursa, modern dünyanın gelişmiş kentleri, rasyonel kent planlama ve mekân tasarım mantığı gereği, insansız bir yaşam alanı ortaya çıkarmıştır. Düzlük, uzunluk, genişlik, büyüklük, çokluk gibi niceliksel özelliklerin hâkim olduğu hacimsel, sayısal ve geometrik bir yapı ortaya çıkmıştır. Örneğin milyonluk bir şehir yerleşmesinde cadde ve sokak numarası verdiğimiz bir taksi şoförünün zihninde herhangi bir koordinat canlanmayacaktır. Bu gibi koordinatlı ve alfabetik kentlerin sayısı da giderek artmaktadır (Güvenç, 1971, s. 44). Buna ek olarak son yıllarda navigasyon türü araçlarla yapılan yolculuklarda, insan-kent, insan-mekân ilişkisi müphem hale gelmektedir.

Kentsel/mekânsal imgenin oluşmasına imkân vermeyen bu uygulamalar, çevreyle kurduğumuz deneyimi, birer yaşanmışlık olmaktan çıkarmaktadır. Dolayısıyla böyle bir kentsel evrende insanın, yaşadığı çevre ile sosyal, kültürel ve organik bir bağ kurmasını beklemek mümkün değildir.

Kent Antropolojisi: Açılımlar ve Yeni Meseleler

Günümüz kentlerinde geçmişe nazaran demografik anlamda daha çok insan yaşamasına rağmen, insanı (ölçü olarak) referans alan anlayış kendisine daha az yer bulmaktadır. Metropollerde yaşayan karınca misali insanların, sahip olduğu çeşitlilik ve yoğunluğun bir düzen içinde yaşayabilmesi makro ölçekte yapılan planlamalarla mümkün olmaktadır. Bu planlamanın başarıyla tasarlandığı ve uygulandığı yerleşimler "gelişmiş" sıfatını almaya hak kazanmışlardır. Bu gelişmişlik, yasal olarak belirlenmiş birlikte yaşama kurallarına herkesin uyduğu ya da uymaya çalıştığı ve uymayana yaptırım uygulandığı bir sistemi sağlamaktadır. Gelişmişlik kriterleri, özetle kamusal ve toplumsal düzenin garantörü işlevi görmektedir.

Nüfuslarının yoğunluğu, çeşitliliği ve merkezlerinin fiziksel genişliği sebebiyle metropoller öylesine büyümüşlerdir ki tek tek kentlilerin bu çeşitliliği gündelik hayatlarında deneyimleme ve keşfetme şansları çok azdır. Toplumsal statüsü gereği her bir kentli ev, okul, iş, tüketim ve boş zaman deneyimleriyle birlikte kentin belirli bir bölgesini görüp, deneyimlemektedir. Kamusal mekânlar farklılıkları bir araya getiren alanlar olarak gözükse de sınıfsal, toplumsal, kültürel farklılıklar kentsel sınırlar içerisinde yeni farklılaşmaları ve ayrışmaları doğurmaktadır. Dolayısıyla kentsel sınırlar içerisinde geniş ölçekte farklılıklar, yerel/bölgesel ölçekte benzerlikler hâkimdir. Metropolleşme, kentsel yaşamda kendine özgü gettoları üretmeye devam etmektedir. Üst gelir grubundan kentliler plaza, gökdelen ve iş merkezleri çevresinde öbeklenirken, alt gelir grubundan kentliler kenar mahallelerde yaşam mücadelesi vermektedirler. Birbiriyle temas etmeyen yaşam tarzlarıyla bu insanlar, aynı kentin fakat farklı dünyaların insanlarıdır.

Kentlerin kozmopolit yapısının demografik özelliklere indirgendiği durumlarda, farklı dünyaların varlığından haberdar olmak zordur. Doğum oranları, nüfus hareketliliği, ekonomik kalkınma, ticaret hacmi, eğitim ve sağlık hizmetleri vs. gibi değişkenler kentlerin tek tip bir modelle tanımlandığını göstermektedir. Kentlerin kültürel kimliklerinin ayırt edici yönlerini, bu niceliksel değişkenlerle ortaya koymak mümkün değildir. Bu yüzden yararlanılacak perspektifin ölçeğini daraltmak gerekecektir. Yani yerel dinamikleri ortaya koymak için, insana ve antropolojik çevresine odaklanmak gerekmektedir. Kentli bireylerin bedensel, duyusal ve davranışsal anlamda işgal ettiği konumlar ve dönüştürdüğü mikro alanlar, özgün kültürel pratiklerin keşfedileceği yerlerdir. Bu alanları keşfedilebilmek adına o alana uygun metotlar, tutumlar takınmak kaçınılmazdır. Köksal Alver'in deyişiyle "bir kenti keşfetmek", önce arzuyla, iştiyakla, merakla, niyetle sonra yürümekle, gezmekle, adımlamakla en sonunda bakmakla, görmekle, okumakla mümkündür (2017, s. 281-303). Bu keşfin adımları zorunlu olarak, kentte yaşayan insanın duyusal, deneyimsel, mekânsal ve kültürel pratiklerini yakından görmeye imkân vermektedir. Bu anlamda sayılara, istatistiklere indirgenmiş, makro politika ve projelerle şekillenen kentte keşif yapmak mümkün değildir. Böylesi bir kentte ancak mühendislik yapılabilir.

Modern kentte antropolojik alanlara ve pratiklere ulaşabilmek için insan ölçeğinde bir gözlem pratiğinden beslenmek gerekir. Yazının bundan sonraki hedefi bu örnekleri çeşitlendirmek olacaktır. Öncelikle "insan ölçeği" kavramını açmak gerekecektir. Jan Gehl 2010 yılında yayınladığı *İnsan İçin Kentler* (Cities for People) kitabında "insan ölçeği"ne dair pek çok parametreden bahsetmektedir. Gehl, 1960'lı yıllardan bugüne kentlerde hâkim olan unsurun, fiziksel yapılar (binalar) ve araçlar (trafik) olduğunu belirtmiştir. O günden bu yana kent planlaması ve tasarımında daima bu iki unsur dikkate alınmıştır. Fakat Gehl, insanı ve yaşamı merkeze alan bir perspektif önermektedir. Modernist planlama

ideolojilerinin insan boyutuna karşıt tasarımlar ürettiği örnekler sunmaktadır. Binalar ve araçlar arasında kalan yaşam, sürekli dışlanmaktadır. Bir kent mekânının yaşam dolu potansiyeli, ona göre, daha fazla insanın yürümeye, bisiklete binmeye ve buluşmaya teşvik edilmesiyle mümkündür. Kamusal mekânların çekici ve çeşitli kentsel işlevlerle donatılması gerekmektedir. Nüfusun büyük bir bölümünün evinin önünden otomobiline bindiği ve ulaştığı binanın önünde indiği bir kent, sağlıklı ve yaşam dolu bir kent olamayacaktır (Gehl, 2020, s. 3-7). Gehl'in bu değerlendirmelerinden insan ölçeğinin, insan bedeninin fiziksel potansiyeli ile uyumlu olduğunu görüyoruz. Örneğin yürümek, çevrede olan biten yaşamı fark etmeye, gözlemlemeye ve etkileşim kurmaya izin veren bir deneyimdir. Ya da sokağa bitişik yüksek katlı bir apartmanın ilk birkaç katında, sokakla ve kentle temas kurabilecek bir iletişim mümkündür. Dolayısıyla insan ölçeği, insanın bedeniyle ve duyularıyla aktif rol aldığı durumların ve etkileşimlerin dikkate alınmasıyla mümkün olmaktadır.

Modern kentte sakinlerin gündelik deneyimlerindeki muhtelif örnekler ve alanlar hem insan ölçeğini hem de antropolojik alanları göstermesi bakımından önemlidir. Modern hayatın ürettiği her yeni kurumsallaşma, yeni toplumsal pratikler ve alanlar üretmektedir. Bu alanlar etrafında örgütlenen kentliler, bir anlamda mikro ilişkiler ağının parçası olmaktadırlar. Kentlinin gündelik rutinlerine perspektifimizi çevirdiğimizde bunun örneklerini çoğaltmak mümkündür.

Kent hayatını gündelik rutinler üzerinden izleyebileceğimiz alanlardan birisi, toplu taşıma sistemleri ve ulaşım ağlarıdır. Yerel yönetimlerin veya kamu kurumlarının sorumluluk alanına giren konulardan birisi, kent sakinlerinin şehir içinde veya şehirler arasında hızlı, ekonomik, konforlu bir şekilde hareket edebilmesini sağlamaktadır. Bunun için otobüs, minibüs, taksi, tramvay, tren, metro ve uçak gibi ulaşım alternatifleri üretilmektedir. Şehir merkezlerinin giderek büyümesi sebebiyle bu araçlar daha fazla kullanılmaktadır. Küçük şehirlerde otobüs ve minibüs şehir içi ulaşımın bir parçasıyken, nispeten büyük şehirlerde tramvay, metro ve hızlı tren gibi gelişmiş hizmetler sunulmaktadır. Şehirlerde bu araçların hangisinin ne sıklıkla kullanıldığı meselesi, toplu taşıma kültürüne dair işaretler sunmaktadır. Bir metropol olması sebebiyle İstanbul'da toplu ulaşımın pek çok fraksiyonuna şahit olmak mümkündür. Bir ulaşım alternatifi olarak *metrobüs* gibi ilginç çözümler bile üretilmiştir. Feribotlarla sağlanan deniz ulaşımı gibi çeşitli alternatiflere sahiptir. İstanbul'da taksi kullanımın yaygınlığı ve sıklığı da diğer şehirlerle kıyaslanamaz boyutlardadır. Bütün bunlar gösteriyor ki toplu ulaşım pratiğinin yoğunluğu, kentlilerin bu alanlara özgü rutinler, tercihler ve pratikler ürettiğini göstermektedir. Örnek vermek gerekirse metroda hareket halindeyken, bir grup yolcu araç içinde yürüyüş halindeyse, yolcuların ineceği durağın en yakın çıkış kapısına yaklaşmak istediğini anlayabilirsiniz. Ya da metronun kapısı açılır açılmaz, seri adımlarla yürüyenleri görüyor iseniz, 10-15 kişilik asansöre ilk önce binmek istemeleri sebebiyledir. Ya da yürüyen merdivenlerinin solunda iseniz sürekli hareket halinde olmanız, sağında iseniz hareketsiz beklemeniz gerekir. Bunlar toplu taşıma kültürünün kendine özgü ürettiği pratiklerden bazılarıdır. Özellikle İstanbul'da farklı toplu taşıma deneyimleri, yerel pratikler özelinde incelendiğinde buna benzer pek çok tarzın ve üslubun keşfedileceği muhakkaktır. Bir metro istasyonunun yürüyen merdiveninde karşılaştığı bir münakaşadan hareketle sosyolog Besim F. Dellaloğlu, bu örnek olay üzerinden birlikte yaşama fikrine dair farklı tutum ve pratikleri sergileyen bireylerin, temsil ettikleri kültürel kimliği analiz eden bir yazı kaleme almıştır. *Yürüyen Merdivenlerin Sosyolojisi* (2021) adını taşıyan bu yazı da toplu taşıma mekanlarını kullanım biçimleri ve kullanıcıların tutumları üzerinden sosyo-kültürel ve sosyo-politik analizler yapmak mümkün olmuştur. Bütün bunlar kentsel sınırlar içinde sıradan gündelik stratejiler olarak gözükse de bir araştırmacı motivasyonuyla yaklaşıldığında keşfe açık antropolojik alanlardan birisi olduğu rahatlıkla görülebilir.

Ulaşım olgusunun araç ve sistemleriyle birlikle kent hayatını bu düzeyde kuşatması, mekân algısının da dönüşmesine sebep olmuştur. Özellikle teknik anlamda insanoğlunun yaşadığı gelişim,

mekânsal mesafe ve hız algısını da dönüştürmüştür. 1500-1840 yılları arasında insanların atlı arabalarla ve yelkenli gemilerle yaptıkları en yüksek ortalama hızları saatte 16 kilometreydi. 1850-1930 arasında buharlı lokomotifler saatte ortalama 100 km, buharlı gemiler ise saatte 60 km hız yapabiliyordu. 1950'lerde pervaneli uçaklar saatte 160-640 km, 1960'larda jet yolcu uçakları saatte 800-1100 km hıza ulaştılar (Harvey'den akt. İl, 2005, s. 45). Bu gelişmeler, insanlığın yakınlık-uzaklık tanımını yeniden yapmasına neden oldu. Beden gücüyle, yürümeyle ya da hayvan enerjisiyle günlerce süren yolculuklar, teknolojik araçlar sayesinde saatler ve dakikalar almaya başladı. Gelişmiş teknolojiler birlikte mesafeler azalmış, dünya küçülmüş oldu. Fakat bunun tersine hız arttıkça, deneyim, etkileşim, müşahede azaldı. Hız arttıkça yolculuk ve seyahat bizatihi anlamsızlaştı. Başlangıç ve bitiş mekânları dışındaki geçiş mekânları silikleşti. Bu aynı zamanda insanı ve bedensel duyularını körleştirmiş oldu. Paul Virilio'dan bir örnek verecek olursak bir yetişkin ile bir çocuğun binanın merdiveninden çıkma potansiyeli farklıdır. Fakat bir asansör bu farkı ortadan kaldırır. Dolayısıyla beden, artık bir ölçü birimi değildir (akt. İl, 2005, s. 44).

İnsanın en temel bedensel hareketi olan yürüme eylemi ise çevreyi algılamada zihnin en açık olduğu deneyimdir. Yürümek, dünyayı duyumsaya götürür, bedeni pasifliğinden kurtarır (Breton, 2015, s. 17); yürümenin sırlarından birisi yavaşlıktır, zamanın esnemesi mekânı derinleştirir (Gros, 2020, s. 39); yer görelidir, mutlak olan yoldur, ya da yürümek (Aruoba, 2020, s. 123). Bu anlamda yürümek, sadece felsefi ve düşünsel bir arayış değildir. İnsanın var olduğu çevrede, yaşamını anlamlı kılacak etkileşimlerin en temel yoludur. Bir metropol de olsa insanın yürüdüğü, durduğu, seyrettiği, havasını teneffüs ettiği, çevresiyle etkileşim, insanıyla diyalog kurduğu bir ortam, kentlinin aidiyet kesbedeceği bir yer olacaktır. Bulunduğu çevre, çeşitli özellikleriyle kentlide bir iz, imge ve hissiyat bırakacaktır. Evin küçüklüğü, sokağın uzunluğu ya da mahallenin büyüklüğü vs. özellikler bireysel keşiflerle ve algılarda yer edinecektir. Kentin muhtelif mekânsal alanlarına doğru, bu gibi bireysel, bedensel, duyusal deneyimlerle yola çıktığımızda, sıradan görüntülerin ötesinde yadırgatıcı kültürel pratikleri gözlemleyebiliriz.

Sosyoloji literatüründe kent olgusunu bir araştırma sahası olarak ortaya koyan ilk girişimler 1930'larda Chicago Okulu üyeleri tarafından başlatılmıştır. Ekolojik perspektif adı verilen bir yaklaşımla, kenti bir toplumsal organizma gibi ele almışlardır. İnsan ekolojisi yaklaşımıyla, insanların kentsel çevreye katılımlarını biyolojik uyarlanmaya benzetmişlerdir (Kömürcüoğlu, 2019, s. 30). Kenti oluşturan bütünlüğü, organizmacı bir anlayışla parçalara ayırdığımızda pek çok alan ortaya çıkmaktadır. Park ve Burgess kent topluluğunu, insan davranışlarının inceleme açısından pek çok boyuta ele almışlardır. Yerleşim yerlerine, işlevlerine ve yapısal biçimlerine göre şehirler; ticari, idari ve kültürel iç bölgeler; mahalle, yerel topluluk, kuşaklar gibi örgütlenmeler; kamu hizmetleri, iletişim, güvenlik, sağlık gibi fiziki mekanizmalar (2015, s. 219-222). Kentsel bütünlüğün birer parçasını oluşturan bu alanlar, aynı zamanda bilimsel araştırmaların uygulama sahalarını oluşturmaktadır.

William Foote Whyte'in, 1937 yılında yaptığı *Sokak Köşesi Cemiyeti* (Street Corner Society) araştırması bu örneklerden birisidir. Araştırmasında alt sınıf İtalyan mahallesindeki gençlere odaklanan Whyte, gençler arasındaki gruplaşmalara, grupların hedeflerine ve aralarındaki güç hiyerarşisine yoğunlaşmıştır. Aralarındaki hiyerarşiyi belirleyen bir örnek olarak gençlerin oynadığı bowling oyununa dikkat çekmiştir. 1950'lerin sonunda Herbert Gans, Boston'un başka bir İtalyan mahallesinde benzer bir araştırma yapmıştır. *Kentli Köylüler* (The Urban Villagers) adıyla yayınlandığı bu araştırmasında, dışardan sefalet mahallesi olarak görülen bu bölgedeki mahalle sakinlerinin, inşa ettikleri sosyal yapı sayesinde birçok ihtiyaçlarını giderdiklerini gözlemlemiştir. Bulundukları sosyal çevre alışverişlerini yaptıkları, kiliseye gittikleri, politika yaptıkları ve çoğunluğu için oldukça anlamlı olan bir sosyal hayatı temsil ediyordu (akt. Cole, 1999, s. 120-135). Bu çalışmalar, kentsel sınırlar içindeki yerel toplulukların veya semtlilerin, sıklıkla araştırılmasına (birer alt-kültür grubu olarak) birer

örnektir. Hâkim kent kültürünün yanında daha farklı, marjinal yaşam tarzlarıyla bu alt-kültür grupları, kent etnografileri için de iyi birer örnektir. Türkiye'de lisansüstü düzeydeki çalışmalar incelendiğinde buna benzer araştırmaların çok kez yapıldığı gözlemlenebilir. Ömer Miraç Yaman'ın 2012 yılında yaptığı *Apaçi Gençlik: Gençlerin Toplumsal Davranış ve Yönelimleri İstanbul'da "Apaçi" Altkültür Grupları Üzerine Nitel Bir Araştırma* (2016) adlı çalışması, örnek olarak verilebilir. Bu çalışmasında Yaman, giyim-kuşam, müzik ve yaşam tarzı anlamında marjinal ve karakteristik özellikler sergileyen, yoksulluk, işsizlik, eğitimsizlik, bağımlılık gibi problemler yaşayan gençlerin, toplum tarafından algılanma biçimlerinden, kentte tutunma stratejilerine kadar pek çok konuyu derinlemesine ele almıştır. Özellikle müzik ve dans tarzlarıyla bu grubun "apaçi gençler" adıyla sosyal medya platformlarında viral olması, araştırmayı ayrıca ilgi çekici kılmıştır.

Kent çalışmalarında bu gibi örnek araştırmalar, çalışma sahasının genişliğini ve derinliğini göstermektedir. Örneklem alanını ve grubunu daralttıkça, yeni ve özgün çalışmalar ortaya çıkmaktadır. Araştırma perspektifini ve problem alanını yeterince sınırlandırmak yoluyla çok çeşitli alt kültür grupları tespit etmek mümkündür. Özellikle farklı ülkelerden gelen mülteci gruplar, geldikleri şehirlerde yerleşik kültürel dinamiklerden ayrılan kendine özgü pratikler ortaya koymaktadırlar. Ayrıca meslek ve yaşam tarzı anlamında dilenci, seyyar satıcı, işportacı, ayakkabıcı, pazarlamacı, emlakçı, müteahhit, garson, bankacı, cenaze hizmetçisi, otoparkçı, taksici, itfaiyeci, kamyon şoförü, taraftar, turist, sokak müzisyeni, hayvansever ya da aktivist olmak, etnografik etkileşim ağlarının farklı alanlarda üretildiğini göstermektedir. Ya da kasap, manav, şarküteri, ayakkabıcı, terzi, kuaför, pazarcı gibi farklı esnaf gruplarının oluşturdukları sosyal sermaye ağları, mesleki pratikleri ve gündelik rutinleri de araştırmaya değer özgün alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Her birinin yaşam alanı kendi içinde sosyal bir dil, jargon, tavır ve anlam dünyası ile çerçevelenmiştir. Ve bu yaşam tarzları kentsel sınırlar içerisinde amaçlı ve sistematik bir bakışla incelendiğinde, otantik unsurlar açığa çıkacaktır. Bugüne kadar antropolojik keşifler, modern dünya açısından bilinmeyene bir yolculuk iken bugünden itibaren modern insanın içinde yaşadığı, yanı başında olduğu ve sıradan olana doğru bir keşif yolculuğuna dönüşmüştür. Fiziki çevre ve kentsel pratiklere ilişkin çalışma alanlarından birisi de çevre psikolojisidir. Bireyin çevreye ilişkin tutumlarını analiz eden çalışmalar öncelikle psikolojik tahliller içerse de odaklandığı alanlar itibariyle kentsel mekanları içerebilmektedir. Örneğin Sarı ve Öner-Özkan'ın (2023) üniversite kampüslerinde öğrencilerin çevreci davranışlarını inceleyen çalışması, mekansal ve davranışsal anlamda spefisik bir alanı temsil etmektedir. Kampüs içi çevreci davranışlardan atık ayrıştırma, ağaç dikme, bisiklet kullanma, çevre kuruluşlarına üye olma gibi örnek bulgulara ulaşmış olması, sınırlı bir mekansal ölçekte kente özgü davranış rutinlerinin oluştuğunu göstermektedir.

Kent antropolojisine yönelik araştırma konularının nasıl spesifik alanlara yöneldiğini göstermek adına birkaç örnek vermekte yarar var. Fransız antropolog Marc Auge'nin 1986 yılında yayınladığı *Metro'da Bir Etnolog (*Un Ethnologue Dans le Metro) isimli eseri ile bir ulaşım ağı olan metroda oluşan ve kurumsal olarak gizlenen gelenek ve ritüelleri göstermeye çalışmaktadır. Metro hatlarının ailelerin, öğrencilerin, profesyonellerin özetle Parislilerin kişisel hikâyeleriyle nasıl kesiştiğini ve yaşamlarında nasıl yer aldığını göstermektedir. Bunun yanında Auge, kent etnolojisi alanında özgün metotlar da denemiştir. Örneğin *Evsiz Bir Adamın Güncesi* (2019) adıyla çevrilen eserini, etnik-kurmaca olarak adlandırmıştır. Bu eserini de sosyal olguyu kurmaca bir bireyin öznelliğinden hareketle gündelik hayatın içinde, bin bir ayrıntıyı ortaya koyan bir anlatı girişimi şeklinde tanımlanmıştır. Bankamatik kullanım pratiklerinden araç park etme deneyimine, restoran müdavimlerinden bölgesel aidiyet ve güvene kadar pek çok duygu, gözlem ve tecrübe gün be gün ayrıntılarla hikâyeleştirilmiştir. Evsiz olmanın geçmişte de günümüzde de bir muhayyel olmadığı düşünülürse, bu olgu üzerine gerçekçi araştırmalarda olmalıdır. Marc Auge'den yıllar önce, 1923 yılında, kendisi de bir evsiz olan Nels Anderson'un kaleme aldığı *Hobo: Evsiz Adamın Sosyolojisi* (2017) eseri böyle bir çalışmadır. Bir gezgin,

bir işçi, bir yoksul ve bir maceraperest olarak araştırmacı, evsizlerin yaşam koşullarını içerden bir deneyimle aktarmıştır. Chicago ekolü geleneği içinde bir kent antropolojisi araştırması olarak yerini alan bir çalışmadır. Dahası Türkiye'den bir örnek vermek gerekirse Meryem Küçük'ün 2017 yılında yayınlanan *Evsizliğin Kentsel Yoksulluk Bağlamında Değerlendirilmesi: İstanbul Örneği* araştırması zikredilebilir. Araştırma kent yoksulluğu, sosyal dışlanma gibi sosyolojik boyutlara odaklansa da evsizlerin yaşam mücadelesi ekseninde soğuk, açlık, yalnızlık, mücadele ve kadın olmak gibi temalarla gündelik rutinlerini ve hayatta kalma stratejilerini de deşifre etmiştir. Kentsel gündelik hayatın en sıradan öğesi/yapısı olarak "ev" üzerine son yıllarda pek çok çalışma gerçekleştirilmiştir. Farklı disiplinlerin yöntemiyle ortaya çıkan bu çalışmalar, muhtevası itibariyle kent mekanlarında gündelik örüntüleri (antropolojik açıdan) deşifre edecek niteliktedir. Örneğin Seyhan Kurt'un (2021) *Haneden Ev Haline: Türk Evi'nde Mimari, Düzenleme, Pratik* eseri mimari formlarla gündelik hayatın iç içeliğini, mutfak, oturma odası, balkon gibi yapılarla ve düğün, cenaze gibi sosyal örüntüleri ilişkilendirmeye çalışmaktadır. Pınar Melis Yelsalı Parmaksız'ın (2023) derlediği *Ev: Tarihsel Toplumsal, Sembolik Bir Mekân Olarak Anlamı ve Dönüşümü* adlı eserde mahalle evi, salon, misafir ağırlama, çocukluk mekânı olarak ev, kiracı olmak, ev içi erkeklik rolleri gibi konularda makaleler içermesi ise kentte antropolojik fenomenlerin keşfedilmesine katkı sağlamaktadır.

2000'li yıllardan itibaren Türkiye'de yaşanan kentsel dönüşüm sürecinin doğurduğu güvenlikli siteler, sosyal ve kültürel boyutlarıyla incelemeye değer olgular olmuştur. Köksal Alver'in ilk olarak 2007 yılında *Siteril Hayatlar: Kentte Mekânsal Ayrışma ve Güvenlikli Siteler* adıyla yayınladığı araştırması, hem ironik ismi hem de problemin güncelliği sebebiyle oldukça ilgi uyandırmıştır. Kentleşme sürecinin somut ürünlerinden olması sebebiyle güvenlikli siteler eve, komşuluğa, aidiyete, güvenliğe ve konfora dair çeşitli soruşturma alanlarıyla sosyolojik göstergeler sunmaktadır (Alver, 2013). Ayrıca bu konuyla ilgili antropolojik yöntemlerden yararlanan araştırmalarda mevcuttur. Örneğin Leyla Bektaş'ın *Göğe Uzanan Binalarda Gündelik Hayatın İnşası* (2015) ve *Bir Güvenlikli Site Hikâyesi: Gündelik Hayatın Dönüşümüne Oto-Etnografik yaklaşım* (2016) adlı çalışmaları metodolojik tercih ve uygulamalarıyla kent antropolojisi çalışmaları arasında önemli örneklerden ikisidir. Son yıllarda yapılmış olan lisansüstü tez çalışmaları incelendiğinde ise kent araştırmaları noktasında antropolojik/etnografik çalışmaların niceliksel bir yoğunluğu gözlemlenmemiştir. Fakat farklı disiplinlerden araştırmacıların, tez çalışması olarak belirlediği konularda antropolojik açılımların sağlandığı gözlemlenebilir. Yerlilerin ve mültecilerin güncelik hayatı; kadınların kent, güvenlik ve korku deneyimleri; kentte bağ kültürü; gün yapan kadınlar; Tofaş marka araç kullanan modifiyeci gençler gibi konular dikkatimizi çekmiştir.

SONUÇ

Sosyal bilimler içerisinde antropolojinin niceliksel ağırlığı ve görünürlüğü azalıyor gibi görünse de keşfedilen ve geliştirilen yeni çalışma alanları sayesinde araştırmacılar, güncel toplumsal ve kültürel pratiklerle ilişki kurabilmektedir. Klasik kaynaklarını modern dışı toplumlardan devşiren mirasın yanında, bugün daha çok "çağdaş" dünyayı şekillendiren gündelik rutinlere odaklanılmaktadır. Bu dönüşümün birbirine bağlı iki temel nedeni olabilir: Birincisi küreselleşme ile birlikte yerel toplulukların kültürel sınırları aşınmış ve dünyadaki gelişmelere fazlasıyla entegre olunmuştur. İkincisi küçük ölçekli, yerel ve kapalı topluluklar üzerine yapılan çalışma konularının araştırmacılar tarafından tüketilmesi ve yeni özgün alanlar keşfedilmek istenmesidir.

Sosyoloji, psikoloji, hukuk, ekonomi, siyaset bilimi ve kamu yönetimi gibi disiplinlerin yanında antropolojinin de modern kentsel topluma dönük problem alanları keşfetmesi, sosyal bilimler alanına yeni ve özgün katkılar sağlayacaktır. Araştırmacıların özellikle örnek uygulama alanlarını seçerken, dikkatlerini kentsel kültürel pratiklere çevirmesi, modern kentli gözünde aşina ve sıradan olan yaşamın

içinde "egzotik", biricik, marjinal ve yadırgatıcı keşifler yapmaya imkân verecektir. Bu aynı zamanda disiplinler arası diyalogu ve irtibatı arttıracak etkileşimlerin doğmasını sağlayacaktır.

Ayrıca kentsel sınırlar içerisinde insan ölçeğini merkeze alan yeni bir perspektifle hareket edilmesi gerekmektedir. İnsan ölçeği, farklı sosyal ve kültürel alanlarda biyografisiyle, hafızasıyla, duyusal, duygusal ve sosyal etkileşimleriyle bulunan kentli insanın, gündelik pratiklerine sızmış olan özgünlükleri ortaya çıkarmaya yarayacaktır. Sosyoloji ve antropoloji alanları merkezde olmak üzere modern kentli bireyin gündelik hayatını merceğe alan çalışmaların sayısı, -bir kısmını zikretmiş oldukher geçen gün daha da artmaktadır. Henüz sistematik bir muhteva ve metoda ulaş(a)mamış olan kent antropolojisi, kent etnografisi ve kent etnolojisi çalışmaları zamanla önemli bir müktesebata ulaşacaktır. Bu yazının nihai amacı da bu sürece küçük de olsa bir katkıda bulunmaktır.

SUMMARY

Interdisciplinary studies are crucial in social sciences. In recent years, researches discussing interdisciplinary transitions and interactions have become increasingly prevalent. Rational, bureaucratic, official, and one-dimensional systems generated by modern societies are progressively mechanizing human and social relationships. Scientifically conducted studies aim to analyze societal structures at a macro level and produce public policies. Particularly, sociology, while examining modern urban society from demographic, economic, and political perspectives, anticipates comprehensively controlling and regulating social transformation. Anthropology, as a discipline, endeavors to research non-modern societies and cultural differences. However, conducting research on contemporary urban society with anthropological methods aims not to directly determine public policies but to explore local cultural dynamics. Thus, the prevalence of urban studies highlighting anthropology over sociology as a discipline of modern societies facilitates the emergence of new and original issues. This article aims to identify the research topics and approaches emerging from prominent anthropological trends in contemporary urban studies.

The historical accumulation put forth by anthropology's focus on non-modernized societies has served the colonial history of the Euro-centric world. However, contemporary approaches invite the use of anthropology as a method of cultural critique. Especially, amidst individuals accustomed to living with the economic, political, technological, and all sorts of physical means and tools of the modern world, it reminds us of the diversity and uniqueness in their daily routines. In urban habitats of modern humans, there is a need for analyses that not only focus on macrostructural analyses but also explore subcultural routines centered around human scale. For instance, while information about a shelter constructed by a native in tropical forests draws attention due to its cultural essence, how a socio-cultural life is constructed in a skyscraper, office building, or residence built with the most advanced technologies in today's metropolises often goes unnoticed. The problem focused on by this article, within the current developments in urban studies, facilitates the revaluation of urban practices that have reached massive proportions quantitatively, through an anthropological lens. Thus, in the ordinary daily practices of metropolitan life, micro-networks of relationships are being explored in areas such as housing, education and work life, shopping culture, transportation behaviours, entertainment, or leisure preferences.

In this article, the foregrounded examples of anthropological expansions in urban research are studies that centered on the human scale and focus on small-scale behavioural practices. One of these examples is the vehicles that accelerate human mobility in the city and the practices of using these vehicles. Public transportation vehicles such as trains, buses, taxis, metros, etc., provide unique urban routines. Experiencing urban spaces as a motorcyclist, cyclist or pedestrian engenders different habits. The physical structures that shape cities—streets, avenues, neighbourhoods, districts, squares, markets,

parks, public buildings, schools, business centers, shopping malls, stadiums, libraries, restaurants, hotels, etc.—generate socio-cultural routines that vary from one another. While all these structures come together to serve the size and cosmopolitanism of the city, the different routines occurring in each space indicate local specificities on a human scale. Additionally, considering the occupational groups or social types (fans, vendors, parking attendants, street musicians, animal lovers, etc.) that emerge in cities, culturally specific routines unique to each typology will continue to be discovered irrespective of location.

Makale Bilgileri		**Article Information**	
Etik Kurul Kararı:	Etik Kurul Kararından muaftır.	***Ethics Committee Approval:***	Exempt from the Ethics Committee Decision.
Katılımcı Rızası:	Katılımcı yoktur.	***Informed Consent:***	No participant.
Mali Destek:	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.	***Financial Support:***	No financial support from any institution or project.
Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	***Conflict of Interest:***	No conflict of interest.
Telif Hakları:	Telif hakkına sebep olacak bir materyal kullanılmamıştır.	***Copyrights:***	No material subject to copyright is included.

KAYNAKÇA

Alver, K. (2013). *Siteril hayatlar: Kentte mekânsal ayrışma ve güvenlikli siteler* (3. Bs). Ankara: Hece Yay.

Alver, K. (2017). Bir kenti keşfetmek. K. Alver (Ed.), Kent Sosyolojisi içinde (s.281-304). Konya: Çizgi Kitabevi.

Anderson, N. (2017). *Hobo: Evsiz adamın sosyolojisi* (E. Pınar, Çev.). Ankara: Heretik Yay.

Aruoba, O. (2020). *Yürüme* (12. Bs). İstanbul: Metis Yay.

Auge, M. (1997). *Yer-olmayanlar: Üstmodernliğin antropolojisine giriş* (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: Kesit Yay.

Auge, M. (2017). *Yok-yerler* (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: Daimon Yay.

Auge, M. (2021). *Yer-değiller: Bir üst-modernite antropolojisine giriş* (Ö.K. Buhari, Çev.). İstanbul: İnsan Yay.

Auge, M. (1986). *Un ethnologue dans le metro*. Paris: Hachette Publisher.

Auge, M. (2019). *Evsiz bir adamın güncesi* (Z.B. Bölükbaşı, Çev.), (2 Bs.). İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Auge, M. & Colleyn, J.P. (2014). *Antropoloji* (İ. Yerguz, Çev.), (2. Bs). İstanbul: Dost Kitabevi.

Bachelard, G. (2014). *Mekânın poetikası* (A. Tümertekin, Çev.), (2. Bs). İstanbul: İthaki Yay.

Bektaş, L. (2015). Göğe uzanan binalarda gündelik hayatın inşası. *Moment: Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi,* 2(1), 266-295.

Bektaş, L. (2016). Bir güvenlikli site hikâyesi: gündelik hayatın dönüşümüne oto-etnografik yaklaşım. *Fe Dergi*, 8(2), ss.46-61.

Bumin, K. (1998). *Demokrasi arayışında kent* (2. Bs). İstanbul: İz Yay.

Can, İ. & Ulutaş, E. (2021). *Teşhir toplumu: Bir duyu sosyolojisi denemesi.* İstanbul: Ketebe Yay.

Cole, S. (1999). *Sosyolojik düşünme yöntemi: Sosyoloji bilimine giriş* (B. Demirkol, Çev.). Ankara: Vadi Yay.

Davis, W. (2015). *Yol bilenler: Kadim bilgeliğin modern dünyadaki önemi* (A. Terzi, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.

Dellaloğlu, B.F. (2021). *Sosyolojik nazar: Duvar yazıları*. İstanbul: Timaş Yay.

Ellul, J. (2017). *Sözün gözden düşüşü* (E.C. Ercan, Çev.). İstanbul: Sentez Yay.

Eriksen, T.H. (2015). *Küçük yerler, büyük meseleler: Sosyal ve kültürel antropoloji* (A.E. Koca, Çev.). Ankara: Birleşik Yay.

Gehl, J. (2020). *İnsan için kentler* (E. Erten, Çev.). İstanbul: Koç Üniversitesi Yay.

Gros, F. (2020). *Yürümenin felsefesi* (A. Ulutaşlı, Çev.). (14. Bs). İstanbul: Kolektif Kitap.

Güvenç, B. (1971). Mekân ve eğitim sorunları ve bir mekan antropolojisine doğru. *Mimarlık Dergisi*, 9(87), 40-44.

İl, A. (2005). Kapitalist sistemde mekân ve "yer-olmayan" kavramı (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir.

Kömürcüoğlu, M. (2019). *Türkiye'de şehir ve toplum: Tarih, teori ve temel meseleler*. İstanbul: Ketebe Yay.

Kurt, S. (2021). *Haneden ev haline: Türk evi'nde mimari, düzenleme, pratik.* İstanbul: İletişim Yay.

Küçük, M. (2017). Evsizliğin kentsel yoksulluk bağlamında değerlendirilmesi: İstanbul örneği. A. Erkilet & Y. Çolak (Ed.), *Magnetsiz şehirler: Türkiye'de kentlerin dönüşümü* içinde (s.145-180). Ankara: Nobel Yay.

Le Breton, D. (2015). *Yürümeye övgü* (İ. Yerguz, Çev.). (3. Bs). İstanbul: Sel Yay.

Le Corbusier (2014). *Şehircilik* (P. Kotas, Çev.). İstanbul: Daimon Yay.

Marcus, G.E. & Fischer, M.J. (2013). *Kültürel eleştiri olarak antropoloji: İnsan bilimlerinde deneysel bir an* (B. Cezar, Çev.). İstanbul: Koç Üniversitesi Yay.

Özbudun, S. & Uysal, G. (2015). *50 Soruda antropoloji* (3. Bs). İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.

Park, R.E. & Burgess, E.W. (2015). *Şehir: Kent ortamındaki insan davranışlarının araştırılması üzerine öneriler* (P.K. Kayalıgil, Çev.). Ankara: Heretik Yay.

Sarı, E. & Öner-Özkan, B. (2023). Encouraging environmental sustainability in university campuses: Evidence from Türkiye. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi* Dergisi (SEFAD), 50, 129-154.

Scheurmann, E. (2014). *Göğü delen adam* (L. Tayla, Çev.), (11. Bs). İstanbul: Ayrıntı Yay.

Simmel, G. (2009). *Bireysellik ve kültür* (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yay.

Soylu, R. (2016). İnsanat bahçeleri. *Zafer: Bilim araştırma kültür sanat dergisi.* Erişim adresi: https://www.zaferdergisi.com/makale/11694-insanat-bahceleri.html.

Urry, J. (2017). Kent hayatı ve duyular (M.H. Akın, Çev.). K. Alver (Ed.), *Kent Sosyolojisi* içinde (s.305-318). Konya: Çizgi Kitabevi.

Yaman, Ö.M. (2016). *Apaçi gençlik: Gençlerin toplumsal davranış ve yönelimleri İstanbul'da "Apaçi" altkültür grupları üzerine nitel bir araştırma* (7. Bs). İstanbul: Bir Yay.

Yelsalı Parmaksız, P.M. (2023). *Ev: Tarihsel, toplumsal, sembolik bir mekân olarak anlamı ve dönüşümü.* Ankara: Nika Yay.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SEFAD, 2024; (51): 255-274
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: 10.21497/sefad.1343405
Araştırma Makalesi / Research Article

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Bir Sembolik İktidar Biçimi Olarak Kan Davaları: Şan, Şeref ve Namus

İlhami Aydın[*]

[*] *Arş. Gör. | Res. Asst.*

Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü | Selçuk University, Faculty of Letters, Department of Sociology
aydnilham@gmail.com
Konya / TÜRKİYE

Gönderim / Received:
15.08.2023
Kabul / Accepted:
12.01.2024
Alan Editörü / Field Editor:
Hamza Kurtkapan

Öz

Kan davaları, toplumsal alana büyük etkileri itibariyle önemli bir yere sahiptir. Ekonomik, sosyal ve kültürel kayıplar, kan davalarının olağan ve beklenilen ve hatta istenilen yansımalarıdır. Bourdieu'nün sembolik sermaye bileşenleri olarak nitelediği şan, şeref, namus gibi değer yüklü kavramlar, toplumsal alandaki işlevlerine paralel olarak sosyal yapıya etki ederler. Bu kavramların anlamlı olduğu toplumsal yapıda, meşruiyetin kaynağı olarak bizatihi bu sembolik bileşenlere müracaat edilir. Bu çalışma, kan davasından kaynaklanan bütün kayıp ve bedellere rağmen olayı meşru görenlerin ve ona katlananların bakış açılarına odaklanmıştır. Bu çalışmada şan, şeref, namus ve haysiyet gibi kavramların sembolik önemlerine ve bunların kan davasının meydana gelmesindeki etkilerine yer verilmiştir. Çalışma, nitel yönteme bağlı kalınarak gerçekleşmiştir. Kan davalarında erkeklik rolünün ön planda olmasından dolayı görüşmecilerin erkek olmasına dikkat edilmiş ve toplam on katılımcı ile görüşme yapılmıştır. Davanın kuruculuk vasfını veya ortak söylemi yakalamak amacıyla, katılımcıların kan davasından dolayı farklı illere göç etmiş olmalarına özen gösterilmiştir. Aynı zamanda, olayın hafızadaki yerini fark edebilmek için olayı yaşayan ailelerin, çocuklarına olayı ve kan davasını nasıl bir söylem tarzıyla aktardıkları ve yeni ve eski kuşaklar arasındaki söylem benzerlikleri de çalışmaya konu olmuştur. Elde edilen bulgulara göre, kan davasında şan, şeref, namus gibi kavramlar olayın gidişatını doğrudan etki ettiği gözlemlenmiştir. Sosyal çevrenin tarafların kurumsallaşmış normlara bağlı kalarak hareket etmelerinde yönlendirici olduğu fark edilmiştir. Bu durum, olayın sonraki kuşaklara aktarılmasını sağlamıştır. Kanaat önderlerinin ise tarafların uzlaşmasını sağlayan geçerli otorite erki olduğuna yönelik ortak bir kanıdan söz edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Kan davası, namus, alan, sembolik sermaye, Bourdieu.

Blood Feuds as a Symbolic Form of Power: Glory, Honour and Virtue

Abstract

Blood feuds keep an essential position due to their noteworthy impacts on the social sphere. Economic, social, and cultural losses are the usual, expected and even desired reflections of blood feuds. Loaded concepts such as glory, honor and virtue, which Bourdieu referred to as symbolic capital components, affect the social structure in parallel with their functions in the social field. In a social structure where these concepts are meaningful, they are referred to as the source of legitimacy. This study focuses on the perspectives of those who consider the blood feud legitimate and those who tolerate it, despite all the losses and costs arising from blood feuds. The study deals with the symbolic significance of

concepts such as glory, honor, virtue, and respect in blood feuds and their effects on the emergence of blood feuds. The study was conducted by a qualitative method. Due to the prominence of the male role in blood feuds, the interviewees were male, and a total of ten participants were interviewed. In order to capture the founding nature or common discourse of the feud, participants were chosen from those have migrated to different cities due to blood feuds. Furthermore, how the families who experienced the feud narrated the event to their children through what kind of discourse and the similarities between the new and old generations were also included in the study in order to figure out the place of the feuds in memory. According to the findings, it was observed that concepts such as glory, honor and virtue directly affected the course of the event in blood feuds. It was observed that the social environment was guiding in terms of the parties acting in accordance with institutionalized norms, which ensured that the event was transmitted to the next generations. It can be concluded that there is a common belief that opinion leaders possess the authority that ensures the reconciliation of the parties in blood feuds.

Keywords: Blood feud, virtue, field, symbolic capital, Bourdieu.

GİRİŞ

Kan davası, tarihsel geçmişi ve niteliği itibariyle toplumsal hafızaya sinmiş olgulardan birisidir. Hafızaya sinmiş olması, onun kurucu-şekillendirici bir fenomen olduğuna delalet eder. Kurucu eylem tipleri, yüklenicilerini nasıl ve ne kadar şekillendiriyorsa, kan davası da aynı oranda ve tarzda paydaşlarını şekillendirmektedir. Eyleyiciyi, belli eylem seçenekleri arasında seçileni seçmeye motive eden her ne ise kan davası da kuruculuk misyonuyla eyleyicilerini motive eder. Bu durum, geçmişi özetler. Ancak hafızada özgün yeri olmak, oraya sinmek, kendisine özgü yer edinmek bir yönüyle zamanı aşmaktır. Geçmişte kalmamaktır. Zamansal olmaya, zamanla sınırlandırılmaya direnmektir. Daha geniş bir zamana yayılmaktır. Belli bir zamanla anılmaktan ziyade zamanı kendisiyle anılmasını sağlamaktır. Anlamlandıran bir olgu olarak sembolik ağırlığını korumaya ve etken olmaya çalışmaktır.

Hafıza üzerinden konuşmak veya düşünmek, bağlamsal olmaya çağrıdır. Şeylerin, zamansal ve mekânsal bağlama bağlı olduğunu anımsamaktır (Bourdieu, 2016, s. 54-73). Özellikle hafızaya sinen kötü, negatif, istenilmeyen, aşağı, eski, bayağı gibi pratiklerin veya edimlerin, bağlamsal-işlevsel özellikleri kalıcı olmalarında etkilidir. Bu pratikleri, mirasa atfedilen sembolik itibar kaynakları gibi vazgeçilmez fenomenler olarak görülebilir. Örtük ya da aleni yol-yöntemlerle devredilmekte ve kabul edilmektedir (Halbwachs, 2021). Toplumsal bilincin ve dolayısıyla bilincin çıktıları olarak toplumsal reaksiyonların neden "öyle değil de böyle" sergilendiğini açık eder. Toplumsal aktörlerin, muhtemel tüm eylem seçenekleri arasında tercih edilen eylemi neden tercih ettikleri bu bağlamda anlaşılabilir. Toplumsal dünyanın görünmeyen, ancak işleyen ve işleten gücü olarak hafıza, bilinçaltının, zihni yapıların düzenlenmesinde ve yönetilmesinde görünür (Bourdieu, 2020b, s. 116). Bu bağlamda hafızanın bir yol gösterici ve pusula olduğu söylenebilir.

Hafıza, aynı zamanda toplumsal evrene katılan yeni üyelerin, o evreni oluşturan kültürel sermayenin kanıksamasına da hizmet eder. Bireyin miras aldığı sermayeyi içselleştirmesi yani kanıksaması, verili sermayenin doğal, olması gereken ve normal şeklinde algılanmasına bağlıdır (Zahavi, 2022). Bu bağlamda kan davası olgusunu normal, olması gereken, doğal durum ve tavır olarak algılayan bir toplumsal evren, hafızasıyla kendisine katılan yeni üyeleri nesnelleş(tiril)miş belleğe uyarlar.

Kan davasını sosyolojik yönden tahlil etmeden önce onunla ilgili alandaki kuramsal çalışma veya tartışmalara bakmakta yarar var. Çalışmalar, olgunun resmi sınırlara sıkıştırılmaması gerektiğini ortaya koymuştur. yapılan çalışmalardan kan davasının Türkiye'ye özgü bir durum olmadığı anlaşılmaktadır. Kan davasının, farklı ülkelerdeki toplumların ortaklaşa meşruiyet atfettikleri kurucu bir edimdir. İslamiyet öncesi Arap Yarımadası'nda toplumsal, siyasal, kültürel ve iktisadi ilişkilere doğrudan etki eden, onlar üzerinde kurucu vasfa sahip olan 'asabiye'nin kan davalarına etkisi irdelenmiştir. Altuntaş, *Kan Davası* (2021) adlı çalışmasını bu bağlamda ele almıştır. Almelek, *Kan Davası* (2012) eserinde modern devlet örgütlenmesiyle kan davası arasındaki ilişkiyi mercek altına almıştır. Söz konusu eserde yapılan çıkarımlardan birisi, kan davasının modern devletin ve özellikle hukuk sisteminin kurumsallaşmasında önemli bir engel olduğudur. Bourdieu da Cezayir'deki kan davalarının nasıl yeniden üretildiğini *Bir Pratik Teorisi için Taslak: Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması'*nda ortaya koymuştur. Kabiliye'de namus, şan ve şeref gibi sembolik sermaye kaynaklarının yüklenicilerini beden, dil ve roller yönünden biçimlendirdiğini ve dolayısıyla bu durumun nasıl kalıcı bir hal aldığını resmetmiştir. Bourdieu, özellikle taraflar arasında kopan ilişkilere rağmen süreğen örtük etkileşimin meşru doğası üzerinde durmuştur. Buna bağlı olarak yasaklar, bedeller ve yaptırımların uygulanmasında etkili olan nesnel toplumsal normları da sosyolojik okumalarına mal etmiştir. Şimşek'in *Törelerin Aynasında Doğu Batı Kan Davası ve Düello Gelenekleri* (1998) adlı çalışması da bu bağlamda öne çıkmaktadır. Şimşek, Doğu ve Batı'da işlenen kan davalarının farklılaşmasını sağlayan geleneksel kabuller üzerinde durmuştur. Mazhar Bağlı ve Ertan Özensel'in (2011) birlikte kaleme aldıkları *Türkiye'de Töre ve Namus Cinayetleri*

adlı çalışmada ise töre ve namusun kan davalarındaki etkisi irdelenmiştir. Bir TÜBİTAK projesi olan bu çalışma, iki temel amaca hizmet etmektedir. Birincisi, kan davalarında işlenen cinayetleri önleyecek kurumlara bir bakış açısı kazandırmaktır. Diğer bir amaç ise, sorunları var eden değerlerin, değişim sürecini ve değişimin yönünü tespit etmektir. Kan davasını merkeze alan bu çalışmanın bundan sonraki kısmı, teorik tartışma üzerinden şekillenmiştir.

Kan Oyununu Oynamak: Bir Oyun Kurgusu Olarak Kan Davası

Değer yükleri tartışılmaya açık olan hafıza yapıcı unsurların, neden ve nasıl yeni kuşaklara aktarıldığına ilişkin sorular tartışmanın genel seyri açısından önemlidirler. Zira bu sorular, kan davası gibi sorunlu ve netameli konuların aktarılma mantığını anlaşılır kılacaktır. Toplumsal alanda eleştirilen durumların değişmeyen doğasını açık edecektir. Yani, kan davasını tecrübe etmemiş kişilerin bu olayı nasıl yeniden ürettikleri merak konusudur. Bu kişiler, kan davasının sembolik içeriğine aşinadırlar. Olayı deneyimlediklerinde yerinde eylemlere başvurabilirler. Bu aktörlerin habituslarının şekillenme biçimleri sorunsallaştırılmalıdır. Bazı toplumsal olguların yeniden üretimine zemin hazırlayan hususları, kan davası gibi yeniden üretilen bağımsız bir olguya zemin hazırlayan hususlar bağlamında ulaşılabilir. Bourdieu ve Wacquant'ın (2021, s. 199-200) da ifade ettiği gibi her türlü toplumsal gerçekliğin üretimi ya da yeniden üretimini gerekçelerle izah etmek, topluma ait olan her ne varsa boşlukta bırakmamaya ve onlara geçerli ve makul sosyolojik bakışla yaklaşmaya bağlıdır. Aktörlerin, eylem seçenekleri arasında neden benzer eylem seçeneklerini düzenli bir şekilde tercih ettikleri bu bağlamda sorgulanmaya değerdir. Söz gelimi, kan davasının, kuşaklar boyunca neden tercih edildiği önemlidir. Aktörlerin kan dökmeden, modern devletin hukuk sistemini neden çözüm yolu olarak görmediklerini de sorabiliriz.

Bourdieu, sosyal hayatı, ödüllerin daha büyük ve anlamlı olması dışında, oyuna benzetir (Calhoun, 2016). Bir sosyal durum veya etkileşimi anlamak için, etkileşimde olan aktörün hangi oyunu oynadığına bakmak gerekir. Sosyal durumun oyuna benzetilmesi, özellikle oyunda var olan stratejilerin, ödüllerin, çıkarla şekillenen ilişki biçimlerinin, yatkınlıkların farkında olmayı kolaylaştırmaktadır. Bu, imgesel bir betimlemedir. Kan davası da bu imgesel kurguyu bütünüyle karşılayacak özelliklere sahiptir.

Kan davası bir oyundur. Kuralları, sermayesi, stratejileri, aktörleri, kazanç ve kayıpları belli olan bir oyun tertibidir. Ancak bu oyun tertibi bağlamsaldır. Belli toplumsal uzamda meşru ve anlamlıdır (İçli, 1994). Zira oyunun var olması ve devamlılığ, en başta alandak aktörlerin oyuna inan(dırıl)malarına bağlıdır. Oyuncular oyuna ve oyundaki kazanç ve kayba yani bahsin kendisine inandıkları ve o inancı paylaştıkları nispette oyunda kalırlar ve oyunu sürdürmeye çalışırlar (Bourdieu & Wacquant, 2021, s. 144-146). Kan oyunu, oyuna katılanların ortak doxa/inançlarından dolayı anlamlı olduğu kadar bu inanca yabancı olanlar için ise bir "damga" doxası olarak nitelenebilir. Esasında "kan cemaati" uzamı içinde olanlar ile olmayanları ayrıştıran temel parametre, uzamdaki işleyişe olan inanç ve inançsızlıktan beslenmektedir (Bourdieu, 2018, s. 77). Dolayısıyla bir toplumsal meselenin yeniden üretimi, mesele ile birlikte sunulan sermaye kaynağına bağlıdır.

Kan davası oyununun imgesel varlığı en başta geçerli olan simgesel sermaye aygıtı üzerinden tecessüm eder. Meşru olarak görülen her farklılaştırma nesnesi ve farklılık bir fayda, iktidar, otorite ve güç gibi pozitif yükleri faillerine yükler. Pozitif yüklerden dolayı sahiplendikleri sermayenin doğasına uygun olarak failler beden, tutum, tarz, inanç, aidiyet gibi farklı varoluş biçimlerinde kendilerini sunmak isterler (Bourdieu, 2014, s. 198-199). Kan davasında da özgün bir toplumsal sınıfı çerçeveleyen, ayrıştıran, sınırlar koyan ve sınırlarla birlikte belli kazanç ve kayıplar üzerinden oyunu düzenleyen ve yapılandıran şan, şeref, namus ve haysiyet gibi sembolik sermaye kaynakları vardır.

Sembolik sermaye ile çerçevelenmiş bir oyun düzleminde bütün yapıp-etmeler bu sermayenin ruhuna uygun şekilde düzenlenir. Sermaye, eylem ve söylemleri gelişigüzel sergilenmekten kurtarır. Belli bir mantık örgüsü içinde kurallaştırır. Her adımdan sonraki adımın ne olacağının önceden hesaplanmış olması sağlanır. Her sermayenin yüklenicilerini biçimlendirmesi, tipleştirmesi gibi sembolik sermaye de yüklenicilerini tipleştirir. Cimrinin ekonomik sermayeden ziyade kültürel sermayeye göre tipleşmesi ne ise namuslu, şerefli olmanın da kendine özgü hususiyetleri vardır (Aydemir & Özil, 2016).

Tipleşmek esasında eylemi de bedenleştirmektir. Eylemi okuma yetisini kanıksamaktır. Sahnelenen eylem, yatkın olma halinden beslenir. Aktörün oyunun doğasına uygun aniden gelişen doğaçlama eylemleri, bizatihi onun "oyunu okuma"ya yatkın bilincinden anlam kazanır. Sözgelimi, kan davası oyununa inanan yatkın bir kişi, "intikam almak"lığın yolunu, yöntemini, araçlarını, zamanını, mekânını, meşru ve gayrı meşru bileşenlerine bütünüyle hakimdir. Öyle ki 'acılar'ın rolü ve dozajı, ne ile acının üretilebileceği, acı üretirken meşru sınırı aşmanın ya da ihlal etmenin ne tür tersten yaptırımlara yol açacağı yatkın beden tarafından önceden hesaplanır. Bu özne, her eylemine karşılık sonraki eyleminin ne olacağını kestirebilen ve dolayısıyla sonraki zamanı da bu minvalde okuyan, hesaplayan ve yönlendirendir. Kan oyununda sembolik sermayenin temini ya da onun elde tutma stratejileri ise olaya münhasırdır. Olaya mündemiç olan şeylere göre stratejiler yeniden belirlenir.

Kan oyun içinde var olan bir kişinin sembolik sermayeyi elde etmek için ortaya koyacağı uygun eylem tercihleri sınırlıdır. Ancak eyleyenin sınırlı eylem tercihleriyle hareket etmesi ve beklenen bedelleri ödemesi, onun oyunun stratejisi içinde hesapladığı veya ön gördüğü itibarı temin edecektir. Zorluğu göze almak ve eylem tercihlerine bağlı kalmak bu oyunun kuralıdır. Kan oyununda bedel ödemekten kaçınmak, karşılanması çok zor olan yeni bedel ödemelere neden olabilir. Aktörler, itibarsız olmak gibi konumlarını kaybelsttirecek büyük bedelden kaçınmak için nesnelleşmiş bedel ödeme tarzlarına gönüllü olarak öderler. Bu gerçeklikten yola çıkarak bedel ödemenin getirilerinin neler olduğu ve hangi yol-yöntemlerin takip edildiği, bulgular kısmında ortaya konulacaktır.

Bourdieu ve Wacquant'a (2021, s. 199-200) göre sosyolojik yönelimin temel amaçlarından birisi, eyleyicilerin gerçekleştirdikleri eylemlerinin doğasını anlamak, onları motive eden gerekçeleri betimlemektir. Bu betimleme çabası, bilimsel nesnenin sadece açık görünümlerine odaklanması halinde amacını gerçekleştirme noktasında başarısız olabilir. İlk elden yapılması gereken "apaçıklıklarla" savaşmaktır. Görünenlerin aldatıcı görüntüsünden ve kendi kendisini açıklayan her türlü şeyin kriter olarak alınmamasıdır (Bourdieu, 2021, s. 53). Toplumsal yapının daha derininde işleyen nesnelleşmiş ve soyut durumlara öncelik verilmelidir. Bu bağlamda toplumsal alanda değişmeyen, ilk elden yadsınan-görünmeyen ve aleni bir şekilde mesafe konulan meselelerin yeniden üretilmesini sağlayan nedenlere görünürlük kazandırılmalıdır. Kan davası bu eksende toplumsal uzamda yeniden üretime yönelik kuşkuları somutlaştıran ve yeniden üretimin mantığını resmetme potansiyeline sahip özgün bir olgudur. Kimilerine göre netameli, damgalayıcı ve mesafe konulması gereken kurucu eylem biçimi olarak kan davasının yerleşik kazanmasının altındaki dinamikler, tavsiye edilen sosyolojik bakışla fark edilebilir.

Kan davası gibi netameli ve kuşkuları uyandıran toplumsal bir fenomenin aktarılmasının ve aktörlerini biçimlendirmesinin sosyolojik izahatı için Bourdieu'nün yeniden üretim ve diğer teorik kaynaklarını merkeze alan bir tutum benimsenmiştir. Arlı'nın (2016) Bourdieu'ya ilişkin ifadelerinde işaret ettiği gibi, Bourdieu, önceden kurgulanmış teorik referans kaynaklarıyla daima bir hesaplaşma içinde olmuştur. Bu hesaplaşma edimi, Mücen'in (2014) Bourdieu okumalarına referansla, gerçekliği perdeleyen başta teorik ve yöntem olmak üzere tüm kanonik bakışları yerinden etmiştir. Yerinden ettiğinin yerine ise özgün, saflaştırılmış ve gerçeklikten damıtılmış bir teorik ve yöntem ikame etmiştir. Bourdieu özellikle yöntem kısmında son derece faydacı davranmıştır. Onun görünürdeki amacı ya da

derdi hakikati olduğu gibi yansıtacak yöntemsel araçları bir alet çantasındaki araçlar gibi kullanmaktır (Bourdieu & Wacquant, 2021, s. 27).

Bourdieu'nün yöntemi, diğer teorisyenler gibi bütün araştırma konularına uyarlanacak yapılandırılmış bir metodolojik izleğinden söz edilemez. Ancak araştırma konusuna göre yeniden kurgulanan, dinamik bir yöntemsel keyfiyeti esas almıştır (Brubaker, 1993). Bu çalışma da hem yöntem kısmında hem de bulguların yorumlanma aşamasında, Bourdieu'nün araştırma nesnelerini ele alış şekli arasında bir benzerlik kurma düşüncesine bağlı kalınmıştır. Bourdieu, çalışmalarında genel olarak sermayenin demokratik olmayan dağılımı üzerinde somut sınıfsal uzamları/alanları öncelikle betimlemiştir. Yöntem, ilk olarak alanda işleyen ekonomik, kültürel, beşeri veya sembolik sermaye tiplerini ortaya koymak üzerine kurgulanmıştır. Kültürel sermayenin oluşturduğu uzamlar ve bu uzamların işleme mantığı *Ayrım* (2021) ve *Sanat Sevdası* (Bourdieu & Darbel, 2017) çalışmaları ve sembolik sermaye için ise Kabiliye'deki sembolik sermaye kaynaklarının varlığı ve bunun toplumsal alana etkisi *Bir Pratik Teorisi için Taslak* (2018) çalışması örnek gösterilebilir. Sermayenin ilk elden ortaya konulması, toplumsal alanın doğasını da açık eder. Alanda sermayenin oluşturduğu ayrımlar yani tabakalaşma sistemi sermaye birimiyle doğrudan ilintilidir. Belli bir sermaye ile oluşan (oluşabilecek) olasılıklar uzamında kurumsallaş(acak)mış ayrım/farklılaşma ilkeleri, bu ilkelerin sermaye paydaşlarınca dayatılması ve bununla toplumsal gerçekliğin yeniden üretilmesi üzerinden analiz sınırlandırılmıştır. Son olarak sermaye ve ayrımsal normlarla yapılanmış oyun alanı, kişiler arasında bir mücadele alanına dönüşür. Birbirini takip eden bu nesneye ulaşma uğraşı, belli bir yönteme bağlılık göstermez. Sermayenin neliğine, sermayenin toplumsal etkilerine bağlı kalınarak bazen istatistik, bazen mülakat tekniği kullanılır. Zira yönteme sıkı sıkıya bağlılık, görüneni bir yönden kapatabilir. Bourdieu (2021, s. 53) bunu da yönteme hükmederek yapılabileceğini ifade etmiştir. Kimi zamanda mülakat için düşünülen katılımcıların farklı ölçütlere göre çeşitlendirmek tek başına çözüm olabilir.

Kan davası en başta sembolik sermaye bileşenlerini akla getirir. Genel olarak da bu davanın güdülmesinin temelinde de sembolik sermayeye ulaşma veya onu kendine temellük etmektir. Şan, şeref, namus ve haysiyet gibi yüklü göstergeler belli bir toplumsal alanda kurucu misyonlardır. Aynı zamanda toplumsal ayrımı dayatan ve hiyerarşi oluşturan kök paradigmalardır. Diğer sermaye kaynakları sembolik sermayenin satın alınması, yükünü arttırılması için elden çıkarılabilir stratejik yatırım kaynaklardır (Bourdieu, 2018, s. 237-238). Kan davasını konu alan bu çalışma, farklılaştırıcı unsur olarak sembolik sermayeye özel önem vermiştir. Kan uzamında uzamı şekillendiren sermaye kaynağını yeniden tespit etmekten ziyade verili olarak kabul edilmiş sembolik sermayenin dolaşımı üzerinde durulmuştur.

Kan oyununa katılmış kişilerin ve ailelerinin bağlı bulundukları toplumsal uzamda varlık göstermelerini sağlayan "kredi notu" olarak sembolik sermaye özel öneme sahiptir. Bu uzamda kredi notunu düşürecek ve sembolik etosları hedef alabilecek her türlü karşı saldırıları püskürtmek ana gayedir. Sembolik sermayeye sahip olan –ki bu yüklenicilerin ya bedel ödeyerek ürettikleri ve kendilerini ispatladıkları ya da öncesinde ispatlanmışlığın miras bırakılması olabilir- ve şan, şeref gibi hassas sermayeleri belli bir şekilde elinden alınmış, alındığında mutatlaşmış reaksiyonları göstermeyen 'lekeli'ler arasında bir ayrımdan söz edilebilir (Bourdieu, 2018, s. 12). Lekeli ile ilişki kurmamak, toplumsal alanda mübadeleyi sağlayacak herhangi bir değeri olmadığını ima eder. İtibarsızlaştırılmış, yani tehdide uygun meydan okumayı yapmamış kişinin toplumsal alanda varlığı iflas etmiştir. Çalışmanın son ve temel uğraşı da itibarsızlaştırma tehdidine yönelik aktörlerin kendilerini nasıl bir mücadeleye koşullandırdıklarını ortaya koymaktır. Habitus, doğaçlama, strateji, mücadele gibi Bourdieu'nün temel kavramları özellikle bu son safhada işlemektedir. Bu dinamik bir durumu karşılamaktadır. Meydan okuma adına ne tür stratejiler ürettikleri ve bedeller ödedikleri, hangi kavramı ve ne tonda söyledikleri gibi bir sosyolojik bilgi için son derece önemli olan ayrıntılara yer verilecektir.

Metodoloji

Kan oyunun doğasını anlama amacından dolayı nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Söz konusu yönteme bağlı olan desen yaklaşım seçenekleri arasında, daha kapsayıcı bir yaklaşım olmasından dolayı (Merriam, 2018, s. 22-24) "temel nitel araştırma" desenine göre bu çalışma tasarlanmıştır. Kan oyununda (davasında) aktörlerin kan oyununu nasıl oynadıklarını anlama adına mülakat tekniği üzerinden veriler elde edilmiştir. Bu çalışmada "amaçlı örneklem" üzerinden katılımcılar belirlenmiştir. Bu örneklem tipi, zengin bilgiye sahip olduğu varsayılan kişilerle derinlemesine görüşme yapmayı içerir (Creswell, 2014; Neuman, 2019, s. 322; Yıldırım ve Şimşek, 2013, s. 135). Amaçlı örneklem içinde de "kartopu örneklem" tercih edilmiştir. Kan davasıyla ilgili en kritik ve özgün düşüncelere sahip, olayda rol almış, "olayın kaderine etki etmiş" kişilere ulaşma hedefinden dolayı bu örneklem modeline de başvurulmuştur (Yıldırım ve Şimşek, 2013, s. 139-140). Bu kişiler, olaya ilişkin habitusları ve dolayısıyla doğaçlama kapasitesine sahiplerdir. Bununla beraber oyuna içkin stratejilerin neler oluğuna/olacağına yönelik bilgilere vakıf oldukları da söylenebilir. Bununla birlikte çalışmada veri toplama tekniğinde "derinlemesine görüşme formu" kullanılmıştır. Bu görüşme tekniğiyle katılımcıların kendi dünyalarını nasıl gördüklerine dair detaylı olarak veri toplamaktır (Erdoğan ve Semerci, 2023, s. 162-169). Derinlemesine görüşme tekniği içinde de "yarı yapılandırılmış görüşme" formu kullanılmıştır. Buradaki amaç, görüşmecilere bazı sorular yöneltilerek konu hakkında bilgi elde etmektir (Ulutaş, 2018). Yarı yapılandırılmış görüşme tekniği, yeni soruların sorulmasında esneklik sağlamasından dolayı tercih edilmiştir (Miles ve Huberman, 2021, s. 22-23).

Çalışmaya katılan görüşmeciler farklı parametrelere göre seçilmiştir. Birinci parametre, katılımcıların tamamı erkek olmasıdır. Bunun başlıca nedeni, kan davası son derece eril bir fenomendir. Erkeklere bırakılmış bir oyun sahasıdır. Kadınların yer alması, oyunun genel gidişatına zarar verebilir. İkinci parametre, katılımcıların iki farklı gruptan yani onların bir kesimi kan davasını tecrübe etmişken diğer kesimi tecrübe etmemiş olanlardan olmalarına riayet edilmiştir. Buradaki amaç, kan davasının sembolik yükünün ve dilsel habitusun (Bourdieu, 2016, s. 147-152) olayı yaşayan ve yaşamayanlarda benzer olup-olmadığını görmektir. Yani olayı yaşamayan katılımcıların, yaşayan ebeveynlerinden veya sosyal çevrelerinden olaya ilişkin tarihsel ve sembolik mirası içselleştirme durumlarını ortaya koymaktır. Üçüncü öncül ise, kan davasının Türkiye'de farklı illerde yaşayan kişilerde ortak bir bilinci ve söylemi üretip-üretmediğini fark edebilmektir. Bazı katılımcıların ikametgâh yerlerini ve göç ettikleri illeri gizlemelerinden dolayı illerin isimlerine yer verilmemiştir. İsimleri gizlenen illerin seçilmesindeki neden, buraya göç etmiş olanlara ulaşmamıza yardımcı olacak kişilerin var olmasıdır. Çalışma için mülakata gönüllü olan kişilerin bazılarına güven verecek yardımcı bir kişi üzerinden ulaşılmıştır. Bazı katılımcılara ise aracı olmadan, araştırmacının kendisi doğrudan ulaşmıştır. Doğrudan görüşülen katılımcıların hikayesi üzerinden çalışmanın öncelikle tasarlandığı söylenebilir. Bir diğer etken ise bu hikayeleri anlaşılır kılan Bourdieu'nün teorik üretimidir. İkisinin kesişiminden bu çalışma somutlaşmıştır. Son olarak görüşmeciler, kan davasından dolayı göç eden ailelerden seçilmiştir. Bunun temel nedeni, kan davasında bedel ödemenin yarattığı bir hafıza da söz konusudur. Görüşmeler, toplam 10 katılımcı ile gerçekleştirilmiştir. Bunlardan dördü olayı yaşamamış olan kişilerdir. Altı kişi ise doğrudan olayı deneyimlemiştir. Olayın sahip olduğu sembolik yük, söylem birliğine neden olduğu fark edilmiş ve görüşmeler 10 katılımcı ile sınırlandırılmıştır. Katılımcılardan bazıları ikamet ettikleri yerleri gizlemişlerdir. Bazı katılımcılar ise ikametgâh yerlerini belirtmekten çekinmemişlerdir. Ancak, bazı katılımcılar arasında da akrabalık ilişkisinin var olmasından dolayı bu değişkenin saklı tutulması kaçınılmaz olmuştur.

Katılımcıların tamamı göç edenler arasında seçilmiştir. Göç edenlerin geneli ise serbest meslek ile uğraştıkları bilinmektedir. Olayı yaşamamış olanlardan 3 kişi ise, çalışmanın yürütüldüğü zaman aralığında üniversite öğrenimine devam etmekteydiler. Görüşmeler, Ocak 2023 ile Mart 2023 tarihleri

arasında yapılmıştır. Çalışma bulgularından belli temalar elde edilerek veriler yorumlanmıştır. Çalışma, aşağıdaki sorular etrafında şekillenmiştir.

1. Namus, şan, şeref ve haysiyet gibi kavramlar sizin için ne ifade etmektedir? Bunlara zarar gelmesi sizin için ne ifade etmektedir? Bunları korumak mutlaka kan davasının meydana gelmesi mi gerekir?
2. Kan davasında ne tür kayıplarınız (ekonomik, sosyal) oldu? Kayıpları göze almanızı sağlayan sebepler nelerdir?
3. Kan davasında mutlaka intikam alınmalı mıdır? İntikam alınmazsa ne olur? Sosyal çevrenizin kan davasına karşı bakışı nasıldır?
4. Dini görüşünüz kan davasına bakışınızı nasıl etkilemektedir? İnancınız namuslu, şerefli bir kişi olmada sizi ne oranda etkilemektedir?
5. Kan Davasında taraflar arasında barış sağlandı mı? Sağlandı ise bununla ilgili yol-yöntemler belli midir? Devletin barışa katkısı nasıldır?

Bulgular

Çalışmanın bulgular kısmında oluşturulan başlıklar elde edilen verilerin tasnifi ve temalaştırmasına bağlı olarak yapılmıştır (Saldana, 2022). İçeriğe göre çalışma dört alt başlıkta toplanmıştır. Birinci alt başlık, kan davasını doğrudan tetikleyen kavram öbeklerine yer verilmiştir. Sonraki başlık ise, sermaye türevlerinin kan davasında kullanılma mantığına, sermaye kaynakları arasında oluşan hiyerarşinin nedensel açıklanmasına odaklanmıştır. Üçüncü başlık, sosyal çevrenin potansiyel gücü, kan oyununun gidişatına etkisi irdelenmiştir. Kan davasında tarafları güdüleyen, oyuna içkin normların neden sergilenmesi gerektiği konusunda meşrulaştırıcı söylemi üreten gizli özneler olarak sosyal çevreye ayrı bir başlık açılmıştır. Son başlıkta ise, kan davasında kanı durduran, barışı, bedel ödemeyi, mükâfatı belirleyen, sağduyu bilgisini üreten otorite olarak kanaat önderlerine yer verilmiştir. Esasında kurumsallaşmış bir oyun düzeninde, kanaat önderleri oyunda hakem görevini görmekteler. Oyuna dair sözü tekelleştiren sembolik sermaye paydaşlarıdır. Sözün tekelleşmesi, devlet gibi diğer sembolik öznelere sözün neden devredilemezliğini açık eder. Bu, devleti yok saymak değildir. Devletin kudretli olduğu alanlarda da kanaat önderlerinin hükmü geçersizdir.

a. Namus, Şan, Şeref ve Haysiyet: Kan Davasını Koşullandıran Göstergeler

Kan davasına ilişkin yapılan mülakatlarda görüşmeciler, ilk elden kan dökme eylemine karşı bir söylem ortaya koymuşlardır. Kan dökmek ya da bir cana kıymak özellikle dini söylem üzerinden yadırganmıştır. Ancak bu karşı çıkma, esasında kan gibi son derece önemli ve sembolik şeyin, sıradan olaylar, gelişmeler için değersizleştirilmesinin önüne geçmektir. Kan, en az kendisi kadar önemli olan sembolik şeyler için dökülebileceğini anımsatır. Kan dökmeyi zorunlu kılan ve meşrulaştıran durumlar, kanın sembolik niteliğiyle mağdurların tehdit altındaki sembolik sermayelerini yani itibarlarını yeniden garanti etmeyi hedeflemektedir. Özellikle namus, şan, şeref ve haysiyet gibi sembolik değerler, kan dökülmesinin kaçınılmazlığını dayatır. Bu dayatma, kan oyunu içinde olan herkeste ortak bir inancın ve söylemin oluşmasına da etki etmiştir. Öyle ki farklı coğrafyalarda yaşayanların bu kavramlar dolayımında benzer söylemlerde bulunmaları bunun en bariz kanıtıdır.

> *İnsan **namus** ve **şerefi** üzerine yaşıyorsa o çok önemli bir şeydir. **Namus** olmazsa olmazdır. Yahu insan **namus** için yaşar. İnsan doğar doğmaz bir erkek ve bir dişi insanlar birbiriyle evleniyor, namus oluyor. Sonuçta senin hayatın oluyor. Hayatın boyunca da onu korumak zorundasın* (K.4, 62, Kişisel İletişim, 2023).

> *Valla insan ne için yaşar? İnsan ne için yaşar*? (K.8, 60, Kişisel İletişim, 2023).

Katılımcıların farklı coğrafyalardan olmasına dikkat edilmiştir. Bundaki amaç, kan davasını tetikleyen hususların söylemi ne oranda benzeştirdiğini ortaya koymaktır. Nitekim sermaye ve alanın kendisi, müntesiplerinde ortak bir dilsel habitusun oluşmasına katkı sağlar. Belli bir düşünsel evrene göre hareket etmeyi (habitus) dayatır (Wacquant, 2014). Bununla birlikte farklı kuşaklarda ve olayı yaşama durumları farklı olanların da benzer düşüncelere sahip oldukları fark edilmiştir. Kan oyununa dair normların, inançların aktarımı, bu gerçekliğin kalıtsal bir şey olarak miras bırakılmakta olduğunu anımsatır. Her yeni kuşağın bu bilinç üzerinden hareket edeceğine bize ikna eder. 24 yaşında ve olayı deneyimlememiş olan K.6, sembolik kavramların onun için ne ifade ettiğini son derece net bir şekilde dile getirmiştir. Yakın ilişkilerin olduğu köy ortamlarında bu kavramlara yüklenilen anlam üzerinden kan davalarının başladığını ifade etmiştir.

> *Kan davasında **namus şeref** ve **haysiyet** çok önemli. Özellikle köy şartlarında. İnsanlarımız kendimiz de dâhil olmak üzere **namus** ve **şerefimiz** üzere yaşıyor. Yani **namus**tan kimse ödün vermez. Tabi bu durumlar, köy şartlarında, özellikle kan davalarında çok önemli meselelerdir* (K.6, 24, Kişisel İletişim, 2023). Olaya doğrudan katılan K.1'in ifadelerindeki benzerlik dikkat çekicidir.

> ***Namus** ve **şeref** bizler için çok önemlidir. Bunlar için yaşamımızı devam ettiririz. Çünkü **namus**, **erkek**ler için **şeref**tir. O yüzden korunmalı ve sahip çıkılmalıdır. Yaşanan kan davalarının çoğunluğu da bunlardan kaynaklanıyor* (K.1, 47, Kişisel İletişim, 2023).

Kan davalarını hem deneyimlemiş olanlar hem de toplumsal bellek üzerinden kan habitusuna sahip olanlar özellikle namus, şan ve şeref kavramlarına vurgu yapmışlardır. Yaşanmış ya da yaşanması muhtemel kan davaları, genel olarak bu sembolik kavramlar üzerinden haklılaştırılmaktadır. Ahmed'in (2017) *Duyguların Kültürel Politikası* adlı çalışmasında da ifade ettiği üzere bu kavramlar "yapışkan göstergeler"dir. Yani kan davasından söz açıldığında ilk olarak namus veya şan, şeref akla gelir. Bu kavramlar değer yüklüdür. Kişinin ve ailesinin itibarını/sembolik sermayesini belirler. Yüklendikleri sembolik içerikleriyle bireyi harekete geçirir ve toplumsal yapının yeniden üretimini sağlar. Yeniden üretimi anlamlandıran bir başka referans da Mauss'un (2013, s.440) "bütünsel insan" yani "homme total" kavramıdır. Bütünsel insan, kişinin zihni, bedeni ve toplumsal aidiyeti arasında tutarlı bir birliktelik halini ifade eder. Bu haliyle kavramlar norm yüklü, yönlendirici, meşrulaştırıcıdır. Fazlıoğlu'nun da (2021, s. 14) ifade ettiği gibi, bazı kelimelerin kavramsal-anlamsal nitelikleri, insanların yapıp etmelerini temelden belirler.

Turner da (1974, s. 67) K*ök Paradigma* kavramsallaştırmasıyla benzer düşünceler ortaya koymuştur. Eyleyenlerin davranış, düşünce, ilişki biçimleri bu paradigmaya göre şekil alır. Bunu sadece namus, şan, şeref gibi nitelikli kavramlar özelinde sınırlandırmamak gerekir. Özellikle savaş meydanlarında veya cephede "gazi olmak" ve "şehitlik makamı"nı arzulamak kök paradigmanın diğer göstergeleridir. Bu kavramların anlamlı olduğu toplumsal alanlarda kişiler, söz konusu kavramlardan damıtılacak itibara –ister bu dünyaya isterse de öbür dünyaya dönük olsun- "layık olmak" için kendi bedenlerini yatırım aracı olarak ortaya koyarlar (Mardin, 2015, s. 14-16). Sembolik kavramlara inananların ve bunları taşıma kapasitesine göre konumlananların, doxaya riayet etmeleri beklenir. Konumunun dayatmalarını yerine getirme veya getirmeme bir "var olma iddiası ve yok olma tehdidini" içinde barındırır (Bourdieu, 2015, s. 67).

Değer yüklü, anlamlı kök paradigma kavramların ruhuyla eylemde bulunmak esasında konumlanmayı, konumunu yeniden ihdas etmeyi, toplumda var olma mücadelesinde, mücadelenin doğal ve neredeyse tek meşru tutunma yolunu tercih etmeyi ifade eder. Bu kavramların sembolik ağırlığını taşımayı göze al(a)mamak toplum içinde itibarsız olmayı, damgalanmayı ve dahası toplum tarafından ıskartaya çıkarılmayı anımsatır. Bu yaptırımların maliyeti, her türlü ekonomik maliyetin üstündedir.

b. Ne Kadar Bedel O Kadar İtibar: Kan Davasında Aktörlerin Bedel Ödeme Stratejileri

Kan davası, özel bir alanı betimleyen kurgusal tarafı söz konusudur. Alanın doğasına yatkın aktörlerin neyi, ne zaman, neden ve nasıl yapmaları gerektiğine ilişkin bilinçleri (habituslara) önceden hazırlanırlar. Alana uyarlanmış olmanın en tipik örneği ise bedel ödemeye gösterilen rızadır. Bedel ödemenin getirisi, dışsal bir gücün zorlamasına gerek olmaksızın bedel ödemeye bağlıdır. Çünkü bedel ödeyen, bedele karşılık yatırıma dönüşmüş bir sermayenin de elde edileceğini varsayar.

> *Yanlış hatırlamıyorsam 5 kişi vefat etmişti ve birçok kişide tutuklanmıştı. Ekonomik olarak iki taraf da perişan oldular. Köydeki bütün evleri kullanamaz hale geldi, topraklarından oldular. Olaydan sonra bir taraf baskın olduğu için diğer taraf göç etmek zorunda kalmıştı.* (K.1, 47, Kişisel İletişim, 2023).

> *Ekonomik olarak bizim aile olarak çok etkilendik. Bizim orada yaşantımız vardı. Ticari hayatımız vardı. Biz onları tamamıyla kaybettik. Göç etmek zorunda kaldık. Ekonomik olarak çok zararımız oldu. Biz o* ***zararlara katlanarak*** *batıya göç ettik* (K.3, 47, Kişisel İletişim, 2023).

> *Kan davasından sonra göç durumu yaşandı elbette. Örnek kendi amcam tarafı ilçede market işletiyordu ve bu durumdan dolayı dükkânı kapatmak zorunda kalmış ve çareyi evden dışarı çıkmamakla bulmuştur. Çünkü her gün ufak çaplı çatışmalar yaşanıyordu ve bu durum neredeyse her gün meydana geliyordu. Bu durum ailem açısından* ***kaybı önlemek****, korkuyu dindirmek ve* ***namusunu korumak*** *amacı ile çözümü doğudan batıya göç etmekle bulmuştur* (K.6, 24, Kişisel İletişim, 2023).

Bu ifadelerde kan davasında ödenen bedeller daha çok ekonomik kayıplar üzerinden dile getirilmiştir. Ekonomik sermaye ve yaşam alanları gibi somut kaynakların elden çıkarılması, kan davasını göze alanların alışık olduğu bir durumdur. Bu kayıplar, mağdur olanlarla mukayese edildiğinde yine de yeterli bir bedel olarak görülmemektedir. Zira ekonomik bedel, hiç istenilmeyen bedellerin –namusa leke sürülmesi, şan, şerefe saldırılması gibi- önlenmesi için seferber edilen kayıplardır (Ünsal, 2013, s. 156). "**Namusu korumak**" esasında ekonomik sermaye gibi sermaye aygıtlarını mevzinin önüne yerleştirmektir.

> *Kan davası ne götürmüyor ki can alıyor, mal alıyor, gencecik çocuklara suç atılıyordu o dönemler. Sırf yaşları küçük daha az yatarlar diye. Hele ki çocuğu olan biri karşı taraftan birini öldürdüyse onu hiç hapse göndermezler. Onun yerine bir genç ve evli olmayan fedai bulup hapse gönderirler* (K.7, 65, Kişisel İletişim, 2023).

Yukarıdaki ifadeler, kan davasındaki stratejileri ortaya koymaktadır. En az kayba uğramak için izlenilen yollar ya da oyunun devamı için aktörlerin sahip oldukları yetenekler veya handikaplar bütünüyle hesap edilmektedir. Bu tür davranışlar oyunun doğasında kabul edildiğinde yani yeni bir kınamaya neden olmadığında rahatlıkla düşünülebilmektedir.

> *Hayır. Toprak bırakılır mı be! (Sert bir şekilde sitemkâr bir ifade ile: axa go be xwine hatıbe şuşten ma mero kare dejberde -****kan ile yıkanan toprağı bırakmaya hangi gönül razı olur****)* (K.2, 55, Kişisel İletişim, 2023).

Bu ifadeler kan davasında mağdur biri tarafından dile getirilmiştir. Kanın kendisi en başta sembolik niteliğe haizdir. Kan, bulaştığı her şeyin değerini en az kendi seviyesine çıkarır. Ödenecek bedeller, fayda yönelimli eylemlere ilk elden karşıttır. İlk elden faydayı düşünmek bu oyunu bilmemektir. Oyundaki yatırım mantığından uzak olmak yani oyunu bedenselleştirememiş olmaktır. Zorluğu göze almak, ekonomik sermayeyi feda etmek birer yatırım taktiği olarak düşünülebilir. İnsanın sefil ve basit ekonomik çıkarlardan vazgeçmesi, "satın alınamıyorsa" yani sahip olduğu sembolik yükleri ekonomiye indirgemekten kaçınıyorsa itibarlıdır (Joas ve Knöbl, 2019, s. 29). Ödenen bedelin türevi ve miktarı alana içkin mantığı ve stratejileri açık eder. Kanın başat belirleyen olduğu alanda her şey ikincildir. Ama bedel ödenmemişse kaybedilmeyenler ve elde tutulan aslında kaybedilmiştir.

c. Kan Oyununda Mahalle Baskısı: Sosyal Çevrenin Kan Davasına İlişkin Tutumu

Kan davasını tetikleyen nedenler kadar sosyal çevrenin bu tür olaylara yaklaşımı, başlı başına temel itici bir faktördür. Sosyal çevre olayın paydaşlarını kan oyunun ritüellerine motive etmese bile oyuncular, oyunun beklentilerini karşılama zorunluluğunu hissederler. Bu durum, toplumda bulunmanın ve toplumla kendisini gerçekleştirmenin doğal bir sonucu olarak görülebilir. Çünkü toplumsal gerçeklikle kurduğumuz ilişkinin ya da deneyimin ilk temel öğretilerinden birisi, içinde bulunduğumuz dünyanın "olduğu gibi", "değiştirilemez", "doğal veya normal" kabul görülmesini destekleyen doğrudan inançların bizi sarmalamasıdır (Bourdieu & Wacquant, 2021, s. 115-116). Sahip olduğumuz, benimsediğimiz, "tek seçenek" olarak gördüğümüz değerler, esasında inandırılmamızın nihai çıktısıdır. Miras aldığımız ve bir toplumsal fail gibi bizi sürükleyen, kendisini dayatan değerlere inancımız, bizi şekillendirmektedir. İnanç örüntüleri aynı zamanda içinde bulunduğumuz sosyal çevrenin de ruhudur. Bir arada yaşamanın kaynağıdır. Kendi alanına dâhil olacak 'yeniler'i inanmaya teşvik eder. Alanda olan ama alanla bütünleşmemiş, alanın kurallarını ihlal etmiş, belli bir yaptırımla karşı karşıya kalmışların da neredeyse tek referans noktası olarak inanç pratikleri öne çıkar.

Tam bu noktada toplum aynı zamanda öğretici bir alandır. Sorunlarla nasıl baş edilmesi gerektiğinin bilincini de eyleyenlere kazandırır. Ancak bu ezbere bilgi değildir. Oyunu okuma yatkınlığının kazandırılmasıdır. Yatkınlık, neyi, nerede, nasıl ve ne zaman yapılması gerektiğine ilişkin bilgi setlerini karşılar yani oyunu sürekli okunma becerisidir. Önemli olan, alanı ayrıştıran ve anlamlı kılan kazanç ve kayıpların farkında olmaktır (Bourdieu, 2020b, s. 162-163). Bu maliyet hesaplaması, aktörlerin hareketlerine de yansır. Kan davasına tekrar dönmek gerekirse, bu olayın başat aktörlerinden olan sosyal çevre, özellikle kazançların ve kayıpların niteliği ve miktarını belirleyen merciidir. Bu mercii, failin pozisyonlara nasıl karşılık veya cevap vereceği yatkınlıkla kestirebilir. Aşağıdaki ifadeler kişilerin aleni bir sınırlandırma olmadan sosyal çevrenin örtük veya zımni sınırlandırılmış eylem seçenekleri arasında nasıl tavır aldıklarını göstermektedir.

> *Aslında her ne kadar kan davalarının kötü bir şey olduğu bilinse de bu durum bizim buralarda devam ediyor. Bunun nedenlerinden biri de toplumdur. Çünkü kan davasında karşı taraftan intikamını alınmadığı sürece toplum tarafından* ***kınanır.*** *Dolayısıyla bir yandan toplum dayatmasının da olduğunu söyleyebilir. Toplum, garip bir* ***şekilde bu durumu*** *hem* ***destekle****r hem kan davasının* ***devam etmesine karşı çıkar****. Olayın yaşandığı anda iki tarafta* ***eşit derecede kan dökmek ister*** *ki toplumda bu eşitliği ister. Fakat bu durumun devam etmesi bir yandan* ***toplumun huzurunu, düzenini bozduğu*** *için pek hoş karşılanmaz. Yani,* ***barışı ister*** (K.1, 47, Kişisel İletişim, 2023).

> ***Kan davasını süreğen kılan şey sosyal çevre. Sırf onlar (3. şahıslar) sırtını sıvazlayacak, övecek diye bu kadar sürdü.*** *Yoksa insan insanı niye katletsin.* ***Sosyal çevre namussuz, hayâsız sıfatını üzerinize sülalenize yapıştırdı mı bir daha tek çare bir coğrafyadan (turabbidin yöresi) göç etmektir*** (K.3, 47, Kişisel İletişim, 2023).

Yukarıdaki iki katılımcıya ait ifadelere bakıldığında olayların neden meydana geldiğini resmetmektedir. Tarafları sürekli karşı karşıya getiren namus ve türevleridir. Aktörler genel olarak sembolik değeri fazla olan bu etiketlerle sınanırlar. Ünsal da (2013, s. 156-170) sosyal çevrenin kan davasının sürekli tekerrür etmesindeki gücüne değinmiştir. Konuşma metinlerinde koyu renkle verilen cümleler bu bağlamda önemlidir.

> *Kısa vadede sosyal çevreden gelen baskılara boyun eğmezlerse uzun vadede dökülen kanın azalacağını ve bir sürü hayatın kurtarılacağını idrak eden kimselerin nezdinde maruz kalacakları sosyal baskılar önemsiz kalır.* ***Lakin sosyal çevrenin baskısı böyle toplum içinde maalesef halen yüz kızartıcı bulunan bir durummuş*** *gibi olan kan davasının konusunu oluşturan intikam gibi bir olgu için halen çok önemli bir faktör* (K.2, 55, Kişisel İletişim, 2023).

> ***O zamanki sosyal çevre, köyde, bize karşı, karşı tarafı bize karşı kışkırtıyorlardı. Yani barıştan yana değillerdi. Köyün en büyük ailesi olduğumuz için bize karşı bir kini, nefretleri vardı****. Yani şöyle söyleyeyim; kanı dökülen aileden daha fazla bize düşman kesilmişlerdi. Daha önce olan meselelerden doğan bir durumdu bu. Öyle bir durum yaşandı. Yani kan davasında karşı tarafı her zaman kışkırtıp intikam alınması gerektiğini söylüyorlardı. Ancak bu şekilde kan davasının son bulmasını istiyorlardı* (K.6, 24, Kişisel İletişim, 2023).

Kan davasında gelişen olayların tamamının tarafların tutum almalarına bağlı olmadığı yukarıdaki söylem ortaya koymaktadır. Tarafların, kan davası olsun ya da olmasın, muhatap olacakları bir olayda onları çevreleyen izleyici ve yargılacı kitlenin onlara karşı yaklaşımlarının nasıl olacağını kestirmeleri mümkündür. Toplumsal aktörlerin sahip oldukları *Pratik bilinçleri* bu konuda onlara yardımcı olabilir.

Pratik bilinç en net ifadesiyle, eyleyenler toplumsal faaliyette bulunurken başvurdukları zımni bilgi sermayeleridir (Giddens, 2005). Pratik bilinç, bir yandan da bireyin toplumsal alandaki kazanımlarını içerir. Bu bilinç vesilesiyle çevrenin kurumsallaştırdığı normatif beklentilere uygun eylemler ortaya konulur. Kişi bu bilinç sayesinde suçluluk duygusundan arınır. Bu bilinç dolayısıyla güdüleyici bir yöne de sahiptir (Giddens, 2019, s. 92-93). Zira kan davasının başat aktörleri, kan davasında kurumsallaşmış eylemlerini gerçekleştiremediğinde utandırılır. Her an çevresi tarafından gözlemlendikleri düşüncesi ve kendilerini başkasının gözünde görmeye çalışılması, utancı yeniden üretir (Sarte, 2009). Nihayetinde utanmak kan davasına içkin eylem kiplerini de yeniden üretir. Güdüleyici olması da tam olarak burada devreye girer. Meydan okumanın sembolik mesajına cevap vermeme acziyetini göstermek, rakibe boyun eğmektir. Bu tercih, sembolik payeler atfeden sosyal çevrenin nezdinde 'şeref'ten yoksun olarak damgalanmasını, kendi kedisini lekelemesini ifade eder (Bourdieu, 2018, s. 12). Sembolik sermayenin en önemli bileşeni olarak görülen şereften mahrum bırakılmak, esasında toplumsal alandan tecrit edilmeyi ifade eder. Toplumda ilişki içinde olmak, en azından muhatabı eşit görmektir. İlişki ağlarını kesmek ve muhatap görmemek, onun lekeli olduğunu, o lekeden uzak kaçmayı ima eder (Bourdieu, 2018, s. 11). Meydan okumak bile bu eksende değerlendirilebilir. Meydan okuma oyununa, oyunun etik ilkelerine bağlı kalınarak verilecek cevabın şiddeti, iki rakibi de sembolik olarak etkileyecektir. Bu bağlamda oyunda iki tarafı tatmin edecek cevap, oyunda hakem olan dışsal bir el marifetiyle verilebilir. Kanaat önderleri oyunun dizginlerini ele alabilen, oyuna uygun olan cevabı, yaptırımı veya ödülü belirleyen otorite öznesidir.

d. Sözün İtibarı, İtibarlının Sözü: Kanaat Önderlerinin Kan Davasındaki Rolleri

Kanın sembolik niteliği ile kan oyunun kazanç ve kayıp dengesi düşünüldüğünde, alanda var olan neredeyse tüm aktörler, bu test edici oyun karşısında, rollerini ve konumlarını yeniden gözden geçirirler. Oyunun sadece asli tarafların değil çeperde bulunan hemen herkesin oyunda kurumsallaşmış rolleri teste tabi tutulur. Rollerin karşılanma durumu, tüm aktörlerin hâlihazırdaki yerlerine doğrudan etki eder. İtibar borsasında beklentilerin karşılanması ile karşılanmaması, borsadaki mükâfatı-kazancı belirleyecektir. Bu gerçeklikten hareketle kan davasındaki olayın çözümlenmesinde kilit noktada bulunan kanaat önderlerinin doğrudan olaya müdahil olmaları ve sorumluluğu üstlenmeleri, borsadaki paylarını arttıracaktır. Kanaat önderleri, tekelleşmiş söz söyleme misyonlarından dolayı aksiyon almaları ve taraflar arasındaki gerilimi bitirmeleri gerekir. Suçlu tarafa yüklenilecek bedel ile mağdur cenahın beklentilerinin sınırlı şekilde karşılanması yani tarafların birbirlerine yakınlaşmaları, büyük ölçüde kanaat önderlerinin sorumluluklarını yerine getirmeleriyle ilişkilidir.

> *Bizim oranın ileri gelen insanları,* ***Şeyh Hüseyin Efendi****, nur içinde yatsın, çok insanlar babam ve amcama sevgi saygısına çok çaba harcadılar. Sonra sonuçlandı. Allah onlardan razı olsun* (K.7, 65, Kişisel İletişim, 2023).

> *Barışa **kanaat önderleri, şeyhler, belediye başkanları** dâhilinde bizden taraf olan bir ailemizin evinde yemek verilip bir miktar para ve silah karşısında barış sağlanmıştı* (K.6, 24, Kişisel İletişim, 2023).

> ***Yemin etti. Kuran'ın altından geçtiler**. Yemek yendi. Kimse kimseye karışmayacak diye. Yemin ettiler. Oradan herkes ayrıldı. Ya tabi ki memlekette bizim **kanaat önderlerimiz, aşiret reisleri, belediye başkanları işte Şeyh vardı** o zaman. Allah razı olsun ondan. O önderlik etti. Geldi insanları bir araya getirdiler. İkna ettiler ve barışma o şekilde oldu* (K.4, 62, Kişisel İletişim, 2023).

Kan davasının sonuca bağlanmasında belli bir kurumsallık söz konusudur. Yukarıdaki ifadelerde görüldüğü gibi dini şahsiyetler ve söylemler ön plandadır. Bu gerçeklik, itibarlı olmanın doğasını yani kaynaklarını da ortaya koymaktadır. Gerek dini önderlerin (şeyh, melle, molla vb.) gerekse de dini kaynakların (kuran, dua, yemin vb.) kan oyununun yaşandığı coğrafyadaki sembolik ağırlığını resmetmektedir. Aynı zamanda kanaat önderlerine dua ile gösterilen minnet ve temenniler, onlara yüklenilen işlevin ne denli önemli olduğunu, müzakerenin meşru söz hakkının tekelinde olduğunun ispatlar. Bu aşırı saygı durumu, Bourdieu'nün (2020a, s. 54) Spinoza'dan (2022) esinlenerek kullandığı *Obsequium* kavramı üzerinden anlamlandırılabilir. Kanaat önderlerine gösterilen aşırı hürmet, onların varis olmalarından yani miras aldıkları dini ve diğer sembolik sermayelerinden kaynaklanmaktadır. Kişilerin sahip oldukları sembolik otoriteye katışıksız, sorgulamaksızın pozitif ayrıcalık atfedilir. Kan davasında mağdur ailenin kan dökmemesinden oluşacak sosyal çevre baskısını önleyecek bir karizmatik savunma mekanizması olarak bu kültürel soyluların ağırlığı devreye girer. Yani mağdur ailenin, intikam almadığı için çevresine karşı küçük düşme durumunu kurtaracak anahtar da bu otoritenin elindedir. Mağdur aileler bu soylulara bağlılık üzerinden sosyal baskıyı bertaraf ederler. "Soylu söze" aykırı söz söylenmemesini taahhüt ederler. Aksi durumda soylu sözün üstüne söz söylemek, mağdurun yapacağı en stratejik hata olarak değerlendirilebilir. Soyluların devre dışı bırakılması, hemen her türlü çözüm yolunu esasında fiilen kadük bırakacağı gibi mağdurların sosyal itibarlarına da zarar verecektir.

Kan davasının hüküm sürdüğü bir toplumsal alanda, bu alanın kültürel soyluluk sermayesi de kendine özgüdür. İnanç düzeyi, ekonomik sermaye, beşerî sermaye, kahramanlıkları toplumsal olarak onanmışların ödedikleri ve herkesçe katlanılması zor olan ödenmiş bedellerin boyutu, itibarı temellük eden diğer sermaye araçları kültürel soyluluğu anlamlı kılar. Bu sermaye araçlarından pek çoğu alanın dışında kifayetsiz olur. Söz konusu sermaye üzerinden soylulukları toplumsal olarak onanmışların, rollerine uygun olarak davranmaları istenir. Onların da kan davaları gibi ciddi olaylarda kendilerini kanıtlamaları istenilir (Bourdieu, 2021, s. 66). Tabi oldukları sınavların ruhuna uygun davranılmadığında, biriktirilmiş ve miras bırakılmış sermaye üzerinden soylulukları da tehlike altına girebilir. Onların sahip oldukları otorite ve beklentiler özcüdür. Kendilerinin ürettiği, işlediği, domine ettiği kurulu bir toplumsal düzenek ifade edilmektedir. Bu bağlamda aşiret önderleri, şeyh ve mollaların asaletlerinin sağladığı sorumluluklarla hüküm vermektedirler.

Kanaat önderlerine yakıştırılan bu sembolik anlam, başka temsillere ya da otoritelere yakıştırılamaz. Zira kan davasının kendisine özgü bir mantığından söz edilmelidir. Kan davasına içkin bütün gelişmeler, ancak alandaki aktörlerce anlamlıdır. Bu anlamlılık hali, beraberinde olayın sonlanması için de geçerlidir. Kanaat önderleri olayın seyrini okumada yatkındırlar. Yaşanacakları, ödenecek bedelleri önceden bilirler. Tarafların rızasını elde etmede dilsel habituslara hakimdirler. Ortak bir dilsel kod geliştirme yeteneklerinden de söz edilebilir. Kan davasının kurucu bir olay veya olgu olarak kökleştiği bir toplumsal alanda, alana uygun ve yerinde bir söylem geliştirmeyecek aktörün itibarı da beraberinde yok olma tehdidiyle karşı karşıya kalmaktadır. Alanın ruhunu okuyan, uygun bir dilsel yetenekle muhataplarına yaklaşan ve onların rızalarını tesis eden, olayın sembolik bütün detaylarını ve yaşanacak muhtemel diğer süreçleri kestirebilen alana ayarlı ve mündemiç söylemi

doğaçlama yani hazır cevap ile ortaya koyan aktörlerin varlığı son derece önemlidir (Bourdieu, 2015, s. 148). Alanın gerekliliklerine uygun olmayan bir çözüm yolu da bu bağlamda geçerli olmayacaktır. Kanaat önderlerinin karşısına alternatif bir otorite olarak devletin konumlandırılması, istenilen sonucu vermeyebilir. Bu, devleti alanda tamamen vasıfsızlaştırmak anlamına gelmez. Aksine bir çözüm adına mevcut aktörlerle iş birliğinin yerinde olacağını ifade etmektedir. Tarafların nezdindeki devletin konumu aşağıdaki ifadelerde kendisini göstermektedir:

> *Devlet zaten resen hareket etti. Ama tabi bölgesel akil adamlar, kanaat önderleri de devreye girip dökülen kanın çoğalmaması için mücadele verdiler.* ***Bölgesel dinamiklerin devletle eşdeğer olduğu bir konu bana göre*** (K.2, 55, Kişisel İletişim, 2023).

> *Hayır devlete hiçbir şekilde başvurmadık. Devletin bize hiçbir katkısı olmadı maalesef. Tabi bu olaylarda kim cinayet işlemiş ise o cezayı çekmeli.* ***Katilin hapis cezası alması yetmiyor. Karşı tarafın hala bize kin, düşmanlı devam ediyor*** (K.4, 62, Kişisel İletişim, 2023).

> ***Yok, yok hiç devlete başvurmadık. Malımız mülkümüz ne ise biz sattık. Kan bedelini ödedik****. Büyük fedakârlık, büyük insanlığı biz yaptık. Paramız gitti, malımız gitti, mülkümüz gitti.* ***Ama şerefimiz, vicdanımız, haysiyetimiz yerde. Çok sağlam bağlandık. Çok temiz o beladan sıyrıldık*** (K.7, 65, Kişisel İletişim, 2023).

> *Olay esnasında devlete başvurulmadığını, civar köydekilerin haber verdiğini duymuştuk.* ***Hapis cezası yeterli olmamıştı çünkü bir tarafta daha fazla kişi ölmüştü. Ve bu durumu kabullenemiyorlardı*** (K.1, 47, Kişisel İletişim, 2023).

> ***Kan davasında devlet katili yakalasa bile mağdur olan aile onların ailesinden birini öldürecektir. "Yok, katil hapse girdi, devlet cezasını verir" gibi laflara kimse inanmaz. Kanın bedeli kandır. Kanı kan temizler. Eee yarın öbür gün hapisten çıkacak, karşımıza geçecek, elini kolunu sallayacak. Kimse buna izin vermez. Yoksa milletin içine çıkamaz*** (K.8, 30, Kişisel İletişim, 2023).

Devleti tek ve meşru otorite olarak görmek ve ona başvurmak, kurgulanmış oyunda kural ihlali yapılmasını örtük şekilde ifade eder. Zira ilgili toplumsal alanın bütünleştirici kodlarını kullanmaktan ziyade sahip olduğu sembolik gücü dayatmayı önceleyebilir (Bourdieu, 2020a). Bu vasfıyla devlet mekanizması, sorunu gidermede uygun dili kullanamadığından işlevsiz kalacaktır. Kan davasının sorun olduğu alanlarda, sorunu gidermek için hem mantıksal hem de ahlaki olarak bütünleşmek gerekmektedir. Bu bütünleşme, kaynağını, dinsel söylemden ve diğer değer bileşenlerinden sağlar. Dinin ahlaki bütünleşmedeki rolü, başta Durkheim (2010) olmak üzere farklı sosyologlarca dile getirilmiştir. Dolayısıyla kanaat önderleri bütünleşmenin sözcüsü olarak kabul görürler. Devletin bu olay özelinde yapacağı hemen her türlü bütünleştirme pratikleri, alanın doğasına yabancı olabilir. Bir yönüyle bütünleştirme niyetlenmişken beklenmeyen yeni sorun alanlarının görünür olmasına etki edebilir.

Devletin bu noktada pozisyon almasının dışında, başka bir gerçeklikten söz etmek gerekir. Alanda kodlanmış eylemlerin dışında eylemlere veya seçeneklere başvurmak, damgalanmanın nedeni olarak görülebilir. Bu eksende mağdurlar, had bildirmede devleti meşru otorite olarak gördüklerinde, en başta 'korkak' olarak lanse edilirler. Bu damgalayıcı bir söylemdir (Goffman, 2014). Haliyle mağdur, bir kez daha alanın kurumsallaşmış etiğine uymadığı için itham edilebilmektedir. Mağdur olmak 'damga'lanmaktan azade olmak anlamına gelmez. Bu halde bile damga muamelesine maruz kalabilirler. Dolayısıyla alana içkin tüm kurumsallaşmış eylem örüntülerinin taraflarca yerine getirilmesi beklenir. Aksi halde mağdur olsa bile bir an kurallara itaatsizlik onu bu konumdan dışlayabilir. Devletin bu durumda yapması gereken, sahip olduğu meşru cezalandırma yetkisini

kullanmasıdır. Ancak, bununla da yetinmemelidir. Görüldüğü gibi hapis cezası kan davasını bitirmemektedir (Ünsal, 2013). Hatta suçlu üzerinde dahi çeşitli stratejilere rastlamak mümkündür. Hal böyle iken devletin yapması gereken, kan davasının meşru görüldüğü alanlarda, itibar sahibi şahsiyetlerle, otoritelerle iş birliği yapmaktır. Olayın dramatik hale dönüşmesini engellemek adına kullanılması gereken dile olabildiğince alan açmaktır. Toplumsal huzur ve güvenin kalıcı bir şekilde tesis edilmesi, iki otoritenin eş güdümlü çalışmasıyla mümkün olacaktır.

SONUÇ

Kan davası ciddi bir toplumsal mesele olarak varlığını korumaktadır. Bu mesele, en başta pratikleriyle yani kurumsallaşmış işleyiş mekanizmasından ötürü varlığını yeniden üretmektedir. Kan davasının meydana gelmesinde tarafların alacağı pozisyonlar, sembolik göndermeler, ödenecek bedeller, sınırlılıklar, ritüeller, etiğin veya ahlakın yeri, cinsiyetlere atfedilen roller, karizmatik otoritenin işlevi gibi pek çok bileşen üzerinden sahnelenen oyununun gidişatı ön kestirilebilir. Bununla birlikte oyunun toplum üzerindeki etki düşünüldüğünde, devletin bu işleyişteki yeri merak konusudur. Bu kurucu faktöre gömülü işleyişe karşın, devletin doğal otoritesi şaşırtıcı derecede gölgelenmektedir. Devletin yaptırım gücü, kan davası oyununda, oyunun itibarlı kesimlere yani kanaat önderlerine devredildiği gözlemlenmiştir. Kan davasıyla ortaya çıkan sorun, yine sorunun baş gösterdiği sosyal çevrenin gerçekliğiyle sağlanmaktadır. Bu, devlete karşı bilinçli bir tavır alma olarak yorumlanmamalıdır. Aksine, kan davası sahnelenen bir oyun olarak düşünüldüğünde, bu oyunda devlete bir yer tayin edilmemiştir. Devletin müdahil olma durumunda, aktörler oyunun ruhuna uygun yeni bir seyir izleyebilmektedirler.

Kan davası, kendisine ait eylem tiplerini üretmektedir. Bu üretme gücü, olayın sahip olduğu sembolik gücünden mülhemdir. Aynı zamanda kan davasının sembolik niteliği ona yönelik olumsuz düşünceleri de perdelemekte ve geçersiz kılmaktadır. Kan davası olayı olumsuz, gerici, çağdışı gibi yakıştırmalarla damgalanmaktadır. Bu damgalama söylemi, kan davasında kurumsallaşmış eylem tiplerini ve eyleyiciyi de kapsamaktadır. Bu gerçeklikten hareketle kan davasına yüklenilen sembolik güç resmedilmeye çalışılmıştır. Aynı zamanda bitimsiz bir şekilde kan davasının neden sonlanmadığına yönelik merak da nispeten giderilmiştir. Bununla birlikte, aktörlerin kan davasına nasıl motive oldukları ya da olayı meşrulaştıran örtük nedenlerin neler olduğu betimlenmiştir. Sembolik göstergelerin toplumsal bilinçte neye tekabül ettiği de ortaya konulmuştur.

Sembolik göstergeler olarak ifade edilebilecek namus, şan, şeref ve haysiyet gibi değer yükü fazla olan kavramların kan davasının meydana gelmesindeki etkilerine özel önem verilmiştir. Bu kavramlar, kan davasının anlamlı olduğu ve dolayısıyla asli bir çözüm seçeneği olduğu yerlerde itici bir güç oldukları fark edilmiştir. Bu durumun, esasında Bourdieu'nün çalışmalarıyla örtüştüğü gözlemlenmiştir. Söz konusu kavramlar toplumsal alanda, etkisi fark etmeksizin, eylemler üzerinde kurucu ve meşru bir misyona sahiptir. Toplumsal alanda kurucu olan kavramlara inanan aktörler, hemen her türlü yaptırıma karşın -ki bu devlet tarafından uygulanacak yaptırımları da içermektedir- bu kavramlardan damıtılacak sembolik sermayenin garanti edilmesini amaçlamaktadır. Bu kavramlar, hiçbir başka sermayeyle mübadelesi mümkün olmayan ama diğer sermaye bileşenlerinin de bir şekilde elde edilmesini kolaylaştıran özelliğe sahiptir.

Namus, şan, şeref gibi kavramların sembolik değerleri yüksek olmasına rağmen Türkiye'deki çeşitli sorun alanları, bu kavramlar üzerinden okunmamaktadır. Dolayısıyla sorunları tetikleyen asli nedenlerden birisi olarak bu kavramlar öne çıkmaktadır. Toplumsal bellekte bu kavramların yeri görmezden gelindiği sürece sorunların çözümü mümkün olmayabilir. Alınabilecek tedbirler palyatif tedbirler olacaktır. Sorun çözen argümanlar yeni sorunların nedeni olacaktır.

Kan davasında aynı zamanda aktörlerin bedel ödeme stratejilerine yer verilmiştir. Paranın ve türevi sermayenin son derece işlevsiz olduğu ve hatta itibarı bütünüyle sarsan özelliğinden dolayı daha sembolik ve para ile satın alınamayan, her toplumsal eyleyenden beklenilmeyen, ilk elden bir kayıp olarak görülen ancak kazanımları göz önüne getirildiğinde hemen her sermayenin üstünde albenisi olan bir işleyişten söz edilmektedir. Bu da yukarıda bahsi geçen kurucu kavramların sahip olduğu yüklü sermayenin daima elde tutulması için ödenen bedeller olduğu, bu sermayenin elden çıkarılmasında ya da bunun test edilmesinde yüklenicilerinin tamamen toplumsal konumlarını kaybetmelerine de doğrudan kapı aralayacağı anlaşılmıştır.

Kan davasının sürdürülmesi doğrudan sosyal çevrenin varlığına bağlanabilir. Bourdieu'nün alan kavramı ekseninde düşünüldüğünde, alanda rol alan aktörlerce kabul edilen normların, ihlal edilmemesi beklenir. İhlal durumunda aktörlerin alanda sahip oldukları sermaye başta olmak üzere hemen her türlü kazanımlarından feragat etmesi ima edilir. Alanda olmak, izlenmektir. İzlenmeye rıza göstermektir. Bu rıza da beraberinde bir otorite olarak izleyicilerin yaptırımlarına zımni şekilde boyun bükmektir. Kan davasında da sosyal çevre, tarafların, kurumsallaşmış eylem seçeneklerini serdetmelerini ister. Sosyal çevrenin gözetlemesi bir yönüyle *mahalle baskısı* olarak özetlenebilir. Bir şekilde alandaki kurulu düzenin muhafazası için bunu talep eder. Beklentiler karşılanmadığı zaman aktörlerin oyunda kalmaları tehlikeye girebilir. Çünkü bir bedel ödenmediğinde hem alanda geçerli olan sermaye kaynaklarından vazgeçilmiş imasını vermekte hem de alanda mücadele içine girecek diğer kişileri kendisinden uzaklaştıracaktır. Zira ilişki kurmak, muhatabın en azında denk görülmesini ifade eder. Bununla birlikte kan davasında sosyal çevrenin rolü normal bir durum, olması gereken bir erk olarak görülmektedir. Onların olaya müdahil olmaları beklenir. Bu konuda taraflardan birine verecekleri direktif de olması gereken bir doğal durum olarak içselleştirilmiştir. Sosyal çevrenin oluşturduğu yaptırım enerjisi, düzeni muhafaza etmektedir. Burada fark edilmesi gereken, söz konusu enerjinin boşa çıkarılmasıdır. Dolayısıyla yaptırım gücü, sosyal çevreden ya da mahalleden alınıp devletin tekeline verilmelidir. Sosyal çevrenin kınama, damgalama gibi kontrol mekanizmaları, değersizleştirilmelidir. Bu değişim bir süreci ihtiva etmektedir. Eğitim yolu ile daha akli tutum ve davranışlar özendirilmelidir.

Son olarak da kanaat önderlerinin sahip oldukları sembolik ayrıcalık üzerinde durulmuştur. Alanın soylu sınıfı olarak görülen kanaat önderleri genel olarak alanda sözü geçerli olan, herkesçe kabul görmüş, otoritesini geçmiş toplumsal sınamalardan kazanmış ya da miras olarak devr almış kişilerdir. Bu kişilerin olayın seyrine dair hemen her türlü söylemi tek meşru söylem olarak kabul görür. Ödenecek bedel başta olmak üzere tarafları bir araya getirmeye ve sosyal çevrenin oluşturduğu baskının boşa çıkarılmasına varıncaya dek pek çok başlıkta yegâne söz sahipleri olarak kanaat önderleri öne çıkar. Bu gerçeklikle birlikte devletin konumu da irdelenmiştir. Devlet, kan davasına ilişkin sorun alanlarında tek yetkili güç olarak kendisini konumlandırmaktan kaçınmalıdır. Sorunun daha az hasarla çözümü için yerel kanaat önderleriyle birlikte hareket etmelidir. Alanın ruhuna uygun bir dilsel habitus geliştirmelidir. Aynı zamanda devletin ceza sistemine yönelik toplumsal güven arttırılmalıdır. Mağdur aile bu güvenle yaptırım gücünü devlete devredebilir. Aksi durumda devletin uygulamaya koyacağı pratikler, beklentileri karşılamaktan öte alanda var olan oyunun yeniden üretiminde paydaşları daha fazla motive edecektir.

SUMMARY

Blood feud, despite being an extremely negative phenomenon, is perpetuated by certain social groups. This perpetuation is, of course, based on specific expectations and interest. In social contexts where the phenomenon is valid and legitimate, obtaining definitions that characterize symbolic capital such as glory, honor, and virtue becomes a primary goal. Equally important is to preserve these value-

laden definitions once they have been acquired. Groups may find themselves needing to protect this symbolic capital they hold. When threats are not addressed, there is a likelihood of losing this capital. Consequently, individuals or groups may suffer damage to their social reputation. However, when threats are effectively confronted, an increase in symbolic reputation is expected. This study is based on this table on blood feuds. The values of glory, honor, and virtue, which fill the concept of "symbolic capital" as defined by Bourdieu, guide both the actions of those involved and the behaviors of those who believe in them. Blood feuds generally occur to maintain these values. In Turkey, especially in the Eastern and Southeastern Anatolia regions, blood feuds are frequently experienced. Many studies have been conducted on blood feuds in these regions. However, this study serves two fundamental purposes. First, it aims to highlight the impact of these concepts in the emergence of blood feuds. Second, it seeks to determine whether individuals who believe in these values, have experienced blood feuds, and have been forced to migrate exhibit similar discourse and behavioral patterns related to these values across different geographical areas in Turkey. Additionally, passing down the importance of blood feuds, glory, honor, and virtue to their own children by those who have experienced blood feuds is crucial within this context.

Even if the younger generation does not experience blood feuds directly, if they provide parallel information about the phenomenon through their parents, the extent to which blood feuds affect social life can be understood. To achieve these two goals, a qualitative approach was followed. Qualitative methods help understand a specific social issue and provide a framework for how it occurs. To fully utilize this primary feature of qualitative methods, it was ensured that the participant group was relevant to the purpose. Along with the fundamental qualitative approach, purposive sampling was chosen to meet the study's objectives. Concepts such as glory, honor, and virtue are more commonly expressed by men and blood feuds are a process directed and decided by men. Since women are generally more passive and submissive, male participants were chosen for the study. To concretize the second goal, two specific points were observed: participants were chosen from those who experienced blood feuds in different parts of the country and those who have not directly experienced blood feuds but have knowledge of them. The underlying purpose is to demonstrate that blood feuds generate a specific form of action. Some participants chose to conceal where the incidents occurred. Additionally, they also hid where they migrated to. Therefore, the study does not provide information about the specific locations of blood feud events or the cities where participants who migrated were interviewed.

In conversations, the direct impact of symbolic capital components such as honor, fame, and virtue on blood feuds has been observed. Individuals from different regions have expressed remarkably similar statements regarding honor. For instance, the phrase "What does a person live for?" has been conveyed by various participants. Even younger generations have made similar remarks as if they have experienced the feud.

The second finding is that participants are aware of their belief in blood feuds and their strategies for perpetuating the feud. The consequences of preserving or losing glory, honor, and virtue in a blood feud are well-known. Economic capital serves as a tool for maintaining symbolic capital. There is an implicit awareness that the more sacrifices are made, the greater the symbolic capital of an individual or group.

To understand why concepts such as honor, fame, and virtue are given such importance as components of symbolic capital, one must also understand the social codes of the environment. Participants have expressed that individuals lacking these values are excluded from the social circle and do not receive recognition. In fact, the social environment indirectly imposes blood feuds. Even basic economic relationships are tied to possessing these values.

In the end, blood feuds may last for a long time, but they eventually reach a positive resolution in a certain way. The end of a blood feud depends on the reality of the region where the incident occurred. Especially religious leaders and sheikhs are the main authorities in ending these feuds and determining the price to be paid. Their legitimate presence binds the parties. When the line drawn by opinion leaders is crossed, encountering a new price is inevitable. Opinion leaders also reconcile the parties on a reasonable basis.

Finally, in a blood feud, state power is not as dominant as opinion leaders. The state has a more limited awareness in producing appropriate discourse, reconciling the parties, and balancing punishment and reward. In this context, rather than withdrawing opinion leaders from the field, the state's fundamental task is to work with them. Otherwise, the blood feuds tend to last longer.

Makale Bilgileri		Article Information	
Etik Kurul Kararı:	Çalışma, Selçuk Üniversitesi'nin 30.09.2022 tarihli ve 2022/105 onay numaralı kararı ile Etik Onay almıştır.	***Ethics Committee Approval:***	The study received Ethical Approval from Selcuk University with the approval number of 30.09.2022 and the date of 2022/105.
Katılımcı Rızası:	Araştırmaya katılanlara çalışmanın amacı ifade edilerek rızaları alınmıştır.	***Informed Consent:***	The purpose of the study is explained to the particants and their informed consent was obtained.
Mali Destek:	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.	***Financial Support:***	The study received no financial support from any institution or project.
Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	***Conflict of Interest:***	No conflict of interest.
Telif Hakları:	Çalışmada görsel kullanılmamıştır.	***Copyrights:***	No images and photos used in the study.

KAYNAKÇA

Ahmed, S. (2017). *Duyguların kültürel politikası.* (S. Komut, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.

Almelek, Y. (2012). *Kan davası.* İstanbul: Arion Yayınları.

Altuntaş, H. M. (2021). *Kan davası.* İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi.

Arlı, A. (2016). Klasik sosyolojide derin revizyon: Pierre Bourdieu sosyolojisi. G. Çeğin, E. Göker, A. Arlı, ve Ü. Tatlıcan (Ed.) içinde, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi* (s. 131-160). İstanbul: İletişim Yayınları.

Aydemir, M. A. ve Özil, H. (2016). Sosyolojik teorinin tipleri: Alternatif bir okuma denemesi. M. A. Aydemir (Ed.) içinde, *Toplumsal Tipler* (s. 63-88). İstanbul: AçılımKitap.

Bağlı, M. ve Özensel, E. (2011). *Türkiye'de töre ve namus cinayetleri.* İstanbul: Destek Yayınları.

Bourdieu, P. (2014). Simgesel sermaye ve toplumsal sınıf. (N. Ökten, Çev.) *Cogito: Pierre Bourdieu*(76), 192-203.

Bourdieu, P. (2015). *Pratik nedenler.* (H. U. Tanrıöver, Çev.) İstanbul: Hil Yayınları.

Bourdieu, P. (2016). *Sosyoloji meseleleri.* (F. Öztürk, A. Sümer, M. Gültekin, ve B. Uçar, Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.

Bourdieu, P. (2018). *Bir pratik teorisi için taslak: Kabiliye üzerine üç etnoloji çalışması.* (N. Ökten, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Bourdieu, P. (2020a). *Devlet üzerine.* (A. Sümer, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, P. (2020b). *Seçilmiş metinler.* (L. Ünsaldı, Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.

Bourdieu, P. (2021). *Ayrım: Beğeni yargısının toplumsal eleştirisi.* (D. Fırat, ve G. Berkkurt, Çev.) Ankara: Nika Yayınevi.

Bourdieu, P. ve Darbel, A. (2017). *Sanat sevdası: Avrupa sanat müzeleri ve ziyaretçi kitleleri.* (S. Canbolat, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Bourdieu, P. ve Wacquant, J. D. (2021). *Düşünümsel sosyolojiye davet.* (N. Ökten, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Brubaker, R. (1993). Social theory as habitus. In C. Calhoun, ve E. L. Postone (Eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives* (ss. 212-234). The University of Chicago Press

Calhoun, C. (2016). Bourdieu sosyolojisinin ana hatları. E. G. Güney Çeğin (Ed.) içinde, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi.* (E. Göker, Çev.), (s. 77-129). İstanbul: İletişim Yayınları.

Creswell, J. W. (2014). *Nitel araştırma yöntemleri.* (M. Bütün, ve S. B. Demir, Çev.) Ankara: Siyasal kitabevi.

Durkheim, E. (2010). *Dinsel yaşamın ilk biçimi.* (Ö. Ozankaya, Çev.) İstanbul: Cem Yayınevi.

Erdoğan, E. ve Semerci, P. U. (2023). *Toplumsal araştırma yöntemleri: Gereklilikler, sınırlılıklar ve incelikler.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Fazlıoğlu, İ. (2021). *Kendini aramak.* İstanbul: Ketebe Yayınları.

Giddens, A. (2005). *Sosyal teorinin temel problemleri: Sosyal analizde eylem, yapı ve çelişki.* (Ü. Tatlıcan, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.

Giddens, A. (2019). *Modernite ve bireysel-kimlik.* (Ü. Tatlıcan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.

Goffman, E. (2014). *Damga: Örselenmiş kimliğin idare edilişi üzerine notlar.* (Ş. Geniş, L. Ünsaldı, ve S. N. Ağırnaslı, Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.

Halbwachs, M. (2021). *Kolektif hafıza.* (B. Barış, Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.

İçli, T. G. (1994). Blood fued in Turkey: A sociological analysis. *The British Journal of Criminology*, 69-74. (Erişim T.: 25.05.2023) https://doi.org/10.1093/oxfordjournals.bjc.a048384

Joas, H. ve Knöbl, W. (2019). Yapısalcılık ve pratiğin kuramı arasında: Pierre Bourdieu'nün kültür sosyolojisi. S. Susen, ve B. S. Turner (Ed.) içinde, *Pierre Bourdieu'nün Mirası: Eleştirel Söylemler* (A. K. Gülen, Çev.) (s. 25-56). Ankara: Phoenix Yayınevi.

Kümbetoğlu, B. (2019). *Sosyolojide ve antropolojide niteliksel yöntem ve araştırma.* İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Mardin, Ş. (2015). *Bediüzzaman Said Nursi olayı: Modern Türkiye'de din ve toplumsal değişme.* (M. Çulhaoğlu, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Mauss, M. (2013). *Sosyoloji ve antropoloji.* (Ö. Doğan, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Merriam, S. B. (2018). *Nitel araştırma: Desen ve uygulama için bir rehber.* (F. K. Canbaz, ve M. Öz, Çev.) Ankara: Nobel Yayıncılık.

Miles, M. B. ve Huberman, A. M. (2021). *Nitel veri analizi.* (D. Örücü, Çev.) Ankara: Pegem Akademi.

Mills, C. W. (2016). *Sosyolojik tahayyül.* (Ö. Küçük, Çev.) İstanbul: Hil Yayın.

Mücen, B. (2014). Bourdieu'yü kullanmak: Bilimsel nesnenin inşası. *Cogito*(76), 350-364.

Neuman, W. L. (2019). *Toplumsal araştırma yöntemleri 1: Nitel ve nicel yaklaşımlar.* (S. Özge, Çev.) Ankara: Yayınodası.

Saldana, J. (2022). *Nitel araştırmalar için kodlama el kitabı.* (A. Tüfekçi, ve S. N. Şad, Çev.) Ankara: Pegem Akademi.

Sarte, J. P. (2009). *Varlık ve hiçlik: Fenomenolojik ontoloji denemesi.* (G. Ç. Eksen, ve T. Ilgaz, Çev.) İthaki Yayınları.

Smith, D. E. (2002). Instıtutıonal ethnography. In T. May (Ed.), *Qualitative Research in Action* (s. 16-52). London: Sage Publications.

Spinoza, B. (2022). *Politik teolojik inceleme.* (M. Erşen, Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Şimşek, S. (1998). *Törelerin aynasında doğu ile batı kan davası ve düello gelenekleri.* Bursa: Asa Kitabevi.

Turner, V. (1974). *Dramas, fields and metaphors.* Ithaca: Cornell University Press.

Ulutaş, D. A. (2018). Görüşme tekniği. Ş. Arslan (Ed.) içinde, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemi* (s. 325-341). Konya: Eğitim Yayınevi.

Ünsal, A. (2013). *Anadolu'da kan davası.* (N. Öktem, ve E. Öktem, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Wacquant, L. (2014). *Simgesel iktidar ve grup oluşumu: Pierre bourdieu'nün sınıfı yeniden çerçevelemesi üzerine*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2013). *Sosyal bilimlerde nitele araştırma yöntemleri.* Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Zahavi, D. (2022). *Husserl'in fenomenolojisi.* (S. Bayazit, Çev.) Ankara: Say Yayıncılık.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SEFAD, 2024; (51): 275-294
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: 10.21497/sefad.1343457
Araştırma Makalesi / Research Article

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Sosyal Bilimlerde Bir Yöntem Arayışı Olarak Post-pozitivizm

*İslam Can**

* *Doç. Dr. | Assoc. Prof.*

Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü | Selçuk University, Faculty of Letters, Department of Sociology
islamcan@hotmail.com
Konya / TÜRKİYE

Gönderim / Received:
15.08.2023
Kabul / Accepted:
13.12.2023
Alan Editörü / Field Editor:
Hamza Kurtkapan

Öz

Doğanın yasaları gibi toplumun da yasalarının olduğunu ve sosyal gerçekliğe ulaşmanın bu yasaların keşfedilmesiyle mümkün olduğunu varsayan pozitivizm, on dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyılın ortalarına kadar sosyal bilimler alanında hakim paradigma olarak kabul edildi. Ancak yirminci yüzyılın başlarından itibaren hem pozitivizme yöneltilen radikal eleştirilere yanıt vermeye çalışan neo-pozitivistler hem de pozitivizmi ontolojik ve epistemolojik bağlamlarda tartışmaya açan felsefecilerin sosyal bilimler üzerindeki etkileri, zamanla pozitivizmin hâkimiyetini kaybetmesini beraberinde getirmiştir. Sosyal bilim çevrelerinde pozitivist paradigmaya yönelik eleştirilerin yoğunluk kazanmasıyla birlikte post-pozitivizm, inşacılık veya yeniden inşacılık ve yorumsamacılık gibi yaklaşımlara olan ilgi de zamanla artış göstermiştir. Bu çalışma, bu yaklaşımlardan biri olan post-pozitivizme odaklanmaktadır. Çalışmada öncelikle sosyal bilimlerde metodolojik bir arayış olarak post-pozitivist yaklaşımın önermeleri ve pozitivist paradigma ile arasındaki temel ayrımlar ele alınmaktadır. Ayrıca bu çalışmada post-pozitivizmin ortaya çıkışını hazırlayan epistemik tartışmalara yer verilmekte ve eleştirel gerçekçilik yaklaşımının post-pozitivist düşüncenin yaslandığı felsefi bir zemin olduğu iddiası gerekçelendirilmeye çalışılmaktadır. Bunun yanı sıra post-pozitivist metodolojinin ilkelerinden hareketle, post-pozitivist paradigmanın bilimsel gerçekliğe ulaşmada kullandığı araştırma yöntemlerine ve tekniklerine de ayrıca değinilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Post-pozitivizm, eleştirel gerçekçilik, pozitivizm, metodoloji, çoklu gerçeklik.

Post-positivism as a Search for a Method in Social Sciences

Abstract

Positivism, which assumes that there are laws of society like the laws of nature and that access to social reality is possible through the discovery of these laws, was accepted as the dominant paradigm in the field of social sciences from the nineteenth century to the mid-twentieth century. However, since the beginning of the 20th century, the influence of both neo-positivists who tried to respond to the radical criticisms against positivism and philosophers who discussed positivism in ontological and epistemological contexts on social sciences brought about the loss of positivism's dominance over time. With the intensifying criticism of the positivist paradigm in social science circles, interest in approaches such as post-positivism, constructionism or reconstructionism and interpretivism has also increased in time. This study focuses on one of these approaches, namely post-positivism. The study first discusses the propositions of the post-positivist approach as a methodological quest in social sciences and the main distinctions it bears with the positivist paradigm. In addition, this study

includes the epistemic debates that prepared the emergence of post-positivism and tries to justify the claim that the critical realist approach is a philosophical ground on which post-positivist thought rests. In addition, based on the principles of post-positivist methodology, the research methods and techniques used by the post-positivist paradigm in reaching scientific reality are mentioned.

Keywords: Post-positivism, critical realism, positivism, methodology, multiple reality.

GİRİŞ

On dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar bilim felsefesine egemen olan pozitivizm; teori ve veri, tümevarım ve tümdengelim, yasa benzeri ifadeler, doğrulama ve yanlışlama gibi anahtar kavramlar merkezinde şekillenen bir yöntem tartışmasının da temel öznesi oldu. Ancak bu yüzyılın ikinci yarısından itibaren hem post-pozitivistler gibi iç kaynaklardan hem de dış kaynaklardan gelen eleştirilerle 1970'li yıllardan itibaren felsefi pozitivizm hızla parlaklığını yitirmeye başladı (Alvesson & Sköldberg, 2009, s. 15). Birçok sosyal bilimci ya da sosyolog tarafından ortaya konan ve bir külliyat oluşturacak büyüklüğe ulaşan pozitivizm eleştirileri, genel olarak pozitivist felsefenin sosyal bilimler için öngördüğü yöntem, varsayım ve uygulamaların sorgulanmasını konu edinmektedir. Ayrıca bu eleştirilerin yanı sıra Dilthey ve Droysen'de izdüşümünü bulan, sosyal bilimlerin doğa bilimlerinden bağımsız, kendine özgü bir metodoloji oluşturması gerektiği fikrinin de öne sürüldüğü görülmektedir. Bunun yanı sıra bu eleştiriyi yapanların birçoğu-ki Kant ve Wolf'a kadar bu eleştiri geleneği götürülebilir-, sosyal bilimlerin doğa bilimleri modeline dayalı bir "nesnel veri" toplayıcılığı perspektifinde tanımlanması halinde, sosyal bilimlerin "bilimsel" olarak değerlendirilmesinin mümkün olmayacağını iddia ederler (Hekman, 2012, s. 19). Dolayısıyla ne tür bilginin "bilimsel" olarak kabul edileceği, gerçekliğin nasıl inşa edileceği ya da "nesnel gerçekliğe" ne şekilde ulaşılabileceği gibi epistemolojik problemler, özellikle 1950'li yıllardan itibaren bilim felsefesi alanında daha çok tartışılmaya başlanmıştır. Esasında bu tartışmanın tarihsel ve felsefi kökleri Hegel'e ya da Yeni Kantçılık'a götürülebilir, ancak çalışmanın sınırlılıklarını aşacağı için bu tartışmaya çalışmada yer verilmeyecektir.

Geleneksel pozitivizm anlayışına yönelik eleştiriler, eşzamanlı olarak post-pozitivist yaklaşıma da büyük bir ilgi uyandırmıştır. Nesnel gerçekliğin insan düşünce ve davranışlarından bağımsız olarak var olduğunu iddia eden pozitivizme karşılık post-pozitivist düşünce, gerçekliğin sadece insan zihninde var olduğunu ve insanın birer üretimi olduğunu öne sürmüştür (Wang, Duffy & Haffey, 2007, s. 2). Esasında post-pozitivizm hakkında söylenmesi gereken ilk şey, onun ne anti-pozitivizmin ne de pozitivizmin devamı olduğudur. Post-pozitivizmin özü, tüm pozitivist fikirlerin ve bilimsel yöntemin varsayımlarının reddi değil, pozitivizmi aşma ve bir bakıma dönüştürme girişimidir. Zira çoğu post-pozitivist için pozitivizm, yalnızca epistemolojik ve ontolojik olarak kusurlu olmayıp aynı zamanda modern dünyanın birçok sosyal hastalığının ve siyasi felaketinin de ortak sorumlusudur (Patomäki & Wight, 2000, s. 213). Çünkü "gerçekliğin inşası", sadece epistemolojinin ya da ontolojinin tartıştığı bir mesele değildir; aynı zamanda sosyal, siyasal, dinsel ve ekonomik yapıların da gerçekliğini belirleyen önemli bir paradigmadır (Lakatos, 1999).

Günümüzde sosyal bilimlerin krizde olduğu kabul edilmektedir. Her ne kadar bu krizi aşabilmek için pozitivist sosyal bilimlere yönelik birtakım eleştiriler getirilmiş ve alternatif kavramsallaştırma önerileri teklif edilmiş olsa da, bu krizi ya da tartışmayı nihayete erdirebilecek bir çıkış yolu açılabilmiş değildir (Hekman, 2012, s. 11). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* kitabının yazarı Thomas Kuhn'a (1982, s. 94) göre bu bunalım ya da kriz, yeni kuramların ortaya çıkması için gerekli bir ön-koşuldur. Bu bunalım döneminde bilim adamı, inancını kaybetmeye ve yeni paradigmalara göz gezdirmeye başlasa da, kendisini bunalıma sürükleyen paradigmayı kolayca terk etmemektedir. Kuhn'un 1962 yılında dile getirdiği bu tespit, post-pozitivistlerin pozitivizmi tümüyle reddetmediği gerçeğinden hareketle, bugün olabildiğince gerçekliğini tamamlamıştır. Başka bir deyişle, pozitivist paradigmaya yönelik önemli yapısal eleştiriler getiren mantıksal pozitivistler ve Karl Popper gibi isimler dahi, pozitivizm düşüncesini terk etmeyerek onun eksik yönlerini tamamlayıcı bir felsefe geliştirmişlerdir. Bu eleştirilerden doğan yeni bir paradigma olarak post-pozitivizm, bunalımdan çıkış için geliştirilen yöntemlerden sadece biridir.

Bilimlerin nesnel gerçekliğe ulaşma çabası, bilimsel olarak nitelendirilen bir yaklaşıma, yönteme ya da paradigmaya dayanmak zorundadır. Her ne kadar Feyerabend gibi yöntemin zorunluluğunu sorunsala dönüştüren felsefeciler olsa da (Feyerabend, 2020), genel kabul bu yöndedir. Doğa bilimleri ve sosyal bilimler, gerçeklikle kurduğu ilişki biçimi doğrultusunda çoğunlukla aynı kaderi paylaşmıştır. Bu bağlamda sosyal bilimlerin, doğa bilimlerini özellikle fizik bilimindeki yeni paradigmaları takip ettiği ifade edilebilir. Toplumun da doğadaki gibi yasalar temelinde ele alınabileceğini iddia eden pozitivist teori, uzunca bir süre sosyolojinin hâkim yöntem anlayışını oluşturmuştur. Ancak pozitivizme yapılan radikal eleştiriler sonrasında gerçekliğin yeniden kurgulanması, sosyoloji bilimine de büyük bir alan açmıştır. Zira sosyolojiye özgünlük kazandıran ve onu diğer bilim dallarından ayıran husus, sosyolojinin olay ve olguları araştırmada kullandığı yöntemlerin farklılığı, başka bir ifadeyle sosyal gerçekliği ele alış biçimidir (Taş, 2011, s. 11). Sosyal gerçekliğin inşası ise sosyolojik metodolojinin sağlam epistemolojik temeller üzerine inşa edilebilmesine ve sosyal bilim paradigmalarının iddialarına kapsamlı bir şekilde vâkıf olunmasına bağlıdır. Zira bu paradigmalar ve temel kabulleri anlaşılmadan, sosyolojik metodolojinin yerli yerinde uygulanması da kuşkusuz olası değildir (Taş, 2011, s. 11-12).

Post-pozitivizm paradigması ve/veya eleştirel gerçekçilik felsefesini, gerek varsayımları ve felsefi kökleri gerekse de yöntemleri bakımından merkeze alan çalışmalar, yabancı ve Türkçe literatürde mevcuttur. Yabancı literatürdeki çalışmaların önemli bir kısmı, ilgili tartışmalar bağlamında çalışma içerisinde referans gösterilerek verilmiştir. Türkçe literatüre bakıldığında ise birkaç çalışmanın öne çıktığı görülür. Bu çalışmalardan biri olan Ali Somel'in "Post-pozitivist Paradigmalar" başlıklı makalesi, pozitivizmin özne-nesne ilişkisi ve evrensellik iddiası konularında eleştiriler aldığına, buna karşılık yorumsamacılık ve fenomenolojinin pozitivizme alternatif yaklaşımlar olarak güç kazandığına dikkat çekmektedir. Wilhelm Dilthey, Edmund Husserl, Max Weber, Theodor Adorno ve Alfred Schutz gibi isimlerin "anlama" "yorumsama" ve "fenomenoloji" ekseninde şekillenen pozitivizm eleştirilerine değinen Somel, post-pozitivist paradigmanın epistemolojik köklerini aramaya girişir (Somel, 2014). Ancak Somel'in bu çalışması, post-pozitivist düşüncenin inşası bakımından sadece genel bir betimleme yapar. Ayrıca Somel, post-pozitivist felsefenin temel varsayımlarına ve metodolojik iddialarına değinmemekle birlikte pozitivizm ve post-pozitivizm arasındaki yöntem farklılıklarına da yer vermemektedir. Diğer bir çalışma olan İnan Alikılıç'ın "Pozitivizm ve Post-pozitivizm" başlıklı makalesi, pozitivizmden post-pozitivizme doğru evirilen düşünceyi tarihsel ve felsefi bir okumayla izah etmektedir. Pozitivizmin köklerini Ortaçağ, Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinde arayan Alikılıç; pozitivizme yönelik eleştirel düşünceleri evrimci pozitivizm, mantıksal pozitivizm, Karl Popper, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend ve Frankfurt Okulu gibi isim ve ekoller üzerinden ele almaktadır (Alikılıç, 2021). Ancak bu çalışma da, post-pozitivizm düşüncesinin epistemik ve metodolojik temellendirmelerine dair kapsamlı bir çerçeve sunamamaktadır. Söz konusu çalışma, her ne kadar pozitivist düşüncenin felsefi köklerine değinmiş olsa da, post-pozitivist düşüncenin temel varsayımlarına ve eleştirel gerçekçilik felsefesiyle ilişkisine yeterince değinmemektedir. Ayrıca post-pozitivist metodolojinin ilkelerini **de** dar çerçevede ele almıştır. Türkçe literatürdeki bir diğer çalışma olan Lütfi Sunar'ın "Batı Düşüncesinde Yeni Arayışlar ve Roy Bhaskar'ın Eleştirel Realizm Felsefesi" başlıklı makalesi, Hintli düşünür Roy Bhaskar'ın "deneyselci ortodoksi"ye dayalı pozitivizme yönelik sorgulamalarına ve "eleştirel gerçekçilik" felsefesini temellendirdiği onto-epistemik yaklaşımını merkeze almaktadır. Sunar bu çalışmasında, bir yandan eleştirel gerçekçiliğin felsefi doğuşuna değinirken diğer yandan Bhaskar'ın çalışmaları perspektifinde varlık, hakikat, gerçeklik, hermeneutik, yapı-aktör, bilginin tabakalaşması gibi kavramları ve tartışmaları da ele almaktadır. Ayrıca Sunar, pozitivizme yapılan ontolojik eleştirilerin sonrasında doğuşu gerçekleşen eleştirel gerçekçilik felsefesini genel hatlarıyla ortaya koymaya çalışmaktadır (Sunar, 2007). Dolayısıyla Sunar'ın makalesi, gerek eleştirel gerçekçilik düşüncesinin

sosyal bilimlere ve metodolojiye etkisi bakımından yeterince ele alınmamış olması, gerekse de eleştirel gerçekçilik ve post-pozitivizm ilişkisini kuramamış olması bakımından eleştirilebilir. Literatüre yönelik eleştiriler perspektifinde bakıldığında bu çalışma, ilk olarak sosyal bilimlerde bir yöntem arayışı olarak post-pozitivist yaklaşımın varsayımlarına ve pozitivist paradigma ile arasındaki temel ayrımlara değinmektedir. Diğer yandan post-pozitivizmin ortaya çıkışını hazırlayan epistemik tartışmalara yer verilerek eleştirel gerçekçilik yaklaşımının post-pozitivist düşüncenin yaslandığı felsefi zemin olduğuna dikkat çekilmektedir. Ayrıca post-pozitivist paradigmanın bilimsel gerçekliğe ulaşmada kullandığı araştırma yöntemine ve tekniklerine de değinilerek post-pozitivist metodolojinin ilkeleri betimlenmeye ve pozitivist metodolojinin ilkelerinden farklılaşan yönlerine değinilmektedir.

Post-pozitivizm Düşüncesinin Epistemik Temelleri

On yedinci yüzyıl İngiliz filozofu Francis Bacon, dünyayı kavrayışımızın metafiziksel sistemlere göre değil gözleme dayanması gerektiğini öne sürerek aslında bir bilimsel yöntem inşa etme amacı gütmekteydi (Corry, Porter & McKenna, 2019). Skolastik felsefenin insanın duyusal girdileri yorumlamasının güvenilmezliği konusundaki endişeleri kabul eden Bacon, duyu verileriyle elde edilen ampirik bilgiye yönelik şüpheci olunması ve bu bilgilerin sistematik ve tekrarlı bir şekilde test edilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Deneysel yöntemi de, bunu yapmanın en iyi yolu olarak tanımlamıştır (Corry, Porter & McKenna, 2019, s. 3). Bacon öldüğünde genç bir düşünür olan Descartes ve onun takipçileri, toplumsal istikrar için yeni bir temel olarak hizmet edebilecek hakikatin belirlenmesi adına, bilgiyi ampirik deneyimin doğrulanmasına bağlamaya çalıştılar (Fischer, 1998, s. 132). Duyu verilerinin deneysel yöntemlerle doğrulanması gerektiğine dair kanaat, sonraki yüzyıllarda giderek yaygınlık kazandı. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise tek geçerli bilimsel yöntem olarak pozitivist paradigma bilim çevrelerine hâkim oldu.

Yirminci yüzyıl başlarında doğa bilimlerinde ortaya çıkan tartışmalar, özne ve gerçeklik arasında inşa edilen pozitivist yaklaşıma yönelik büyük bir sorgulamayı beraberinde getirdi. Planck'ın (1900) "siyah cisim radyasyonu" açıklaması, Einstein'in (1905) "fotoelektrik fenomeni" ve "görelilik teorileri", Heisenberg'in (1925) "belirsizlik ilkesi" gibi modern fiziğin yeni bakış açıları ve başarıları, bilim felsefesinde pozitivizme yönelik eleştirilerin yoğunlaşmasına ve post-pozitivist düşüncenin nüvelerinin oluşmasına zemin hazırladı (Tüzemen, 2016, s. 2). Çünkü klasik fizik, nesnel gerçekliğe ulaşmada nesnelerin ya da maddelerin duyusal verilerle ölçülebilirliğinin mümkün olduğunu, kuantum fiziği ise belirsizlik ilkesi temelinde bunun mümkün olmadığını ileri sürmekteydi. Başka bir deyişle fizikte türlerin hareketleri, fiziksel bir olayın iki temel parametresiyle izah edilmekteydi. Bu temel parametrelerden ilki, konum (bir nesnenin bulunduğu yer), ikincisi ise hız ya da daha dar anlamda momentumdu (hareket miktarı). Kaldı ki klasik teori olan Newton mekaniğinde ya da makroskopik perspektifte bu iki nicelik kesinlikle ölçülebilir niteliktedir. Klasik teori, bir nesnenin ya da varlığın nerede olduğu ve momentumunun ne olduğu konusunda nesnel bir veri ortaya koyabilir. Ancak kuantum mekaniği ya da mikroskobik perspektiften değerlendirildiğinde, varlığın ya da nesnenin konum ve hareket miktarının nesnel bir şekilde ölçülebilirliği ilkesi geçerliliğini yitirmektedir (Tüzemen, 2016, s. 3-4). Dolayısıyla pozitivizm, Newton'un geleneksel fizik yöntemleriyle, post-pozitivizm ise doğa yasalarında olasılığa ve belirsizliğe yer veren çağdaş fizik kuramlarıyla ilişkili hale gelmiştir (Erdoğan & Uyan-Semerci, 2023, s. 28). Böylelikle gerek klasik fizik gerekse de kuantum fiziğinin ilkeleri, bilim felsefesinin ontolojik, epistemolojik ve metodolojik tartışmalarında temel meselelerden birini oluşturmuştur.

Öznenin gerçekliğe ulaşma çabaları, şu üç alana dair yönelttiği üç temel soru çerçevesinde anlam kazanmaktadır: 1. Ontolojik soru: Varlığın biçimi ve doğası nedir ve onun hakkında ne bilinebilir? 2. Epistemolojik soru: Bilen ile bilinebilecek olan arasındaki ilişkinin doğası nedir? 3. Metodolojik soru: Araştırmacı (özne), bileneceğine inandığı gerçekliği nasıl bulabilir? (Guba &

Lincoln, 1994, s. 108). Burada öncelikle ilk iki soruyla, aşağıda ise üçüncü soruyla ilgili soruşturmaları yapmak uygun olacaktır. İlk soru olan ontolojik soru aslında felsefedeki en kadim sorulardan bir tanesidir. Kökleri İlkçağ Yunan felsefesine kadar götürülebilecek bu tartışma, yirminci yüzyıldan itibaren fizik ve metafizik sarmalında ve/veya pozitivizm-post-pozitivizm düalizminde yeniden gündeme gelmiştir. Bu tartışmalarda pozitivistlerin Kant'ın fenomenal alanıyla, post-pozitivistlerin ise numenal alanıyla ilgilendikleri (Patomäki & Wight, 2000, s. 234) iddialarına da yer verilmiştir.

Gerçekliğin biçimi ve doğasının ne olduğu ve gerçeklikle ilgili neyin bileneceği sorunsalına (ontolojik soru) pozitivistler, nesnel gerçekliğin var olduğu ve bilimin amacının ise bu gerçekliğin keşfedilmesi olduğu yanıtını vermektedir. Zira gerçeğin keşfedilmesi, araştırmacının objektif olmasına ve değerlerden arındırılmış yöntemler kullanmasına bağlıdır. Böylelikle fizik ya da doğa bilimlerinin yasaları gibi toplumun da genel yasalarına ulaşılabileceği varsayılmaktadır (Corry vd., 2019, s. 3). Pozitivizmin ontolojisi, "naif gerçekçilik" olarak da adlandırılan bir gerçeklik paradigmasına dayanır. Bu gerçeklik paradigması, değişmez doğal yasalar ve mekanizmalar tarafından yönlendirilen, kavranabilir bir gerçekliğin var olduğunu öne sürer. "Şeylerin nasıl olduğu" bilgisi, neden-sonuç yasaları doğrultusunda, zaman ve bağlamdan bağımsız genellemeler biçiminde bilinçli olarak özetlenir (Guba & Lincoln, 1994, s. 109). Ancak pozitivizmin bu naif gerçekçiciliği, onun gerçeklikle kurduğu ilişkiye dair yöneltilen temel eleştirilerin başında gelmiştir. Çünkü pozitivizme yönelik yapılan eleştiriler genel olarak, "gözlemlenen gerçekliğin, var olan her şey anlamına gelmediği" hususunda birleşmektedir. Kaldı ki bu eleştirilere göre araştırmacı, gözlemlenen gerçekliğin arkasına ulaşabilir, "görülen şey"in bir tür projeksiyon ya da yansıma olduğunu ve bu gerçekliğin temel katmanlarının ortaya çıkarılmasını sağlayabilir (Alvesson & Sköldberg, 2009, s. 18). Dolayısıyla pozitivist paradigmanın "gerçekliğinin gerçek olmadığı" yönündeki yeni paradigma, eleştirel gerçekçilik ve nihayetinde post-pozitivist yaklaşım üzerinden inşa edilmeye başlanmıştır.

Pozitivizm, "gerçekçilik" konusunda güçlü bir biçimde ısrarcı olurken post-pozitivizm ise oldukça temkinli davranarak "eleştirel gerçekçilik" felsefesini savunmaktadır (Tüzemen, 2016, s. 7). Filozof Roy Bhaskar, metinlerinde temellendirdiği ve çerçevesini çizmeye çalıştığı eleştirel gerçekçilik düşüncesini, kendi içerisinde sistematik hale getirdiği dört ilke olan "transandantal realizm", "eleştirel natüralizm", "açıklayıcı eleştiri" ve "diyalektik" kavramlarıyla inşa etmektedir (Türk, 2012, s. 195). Bu ilkeler, Bhaskar'ın eleştirel gerçekçiliğinin inşasında ontolojik realizm, epistemolojik görecelilik, yargısal rasyonellik sorunsalları üçlüsünü bir araya getirmesi ve bu vesileyle Marksizme bir katkı yapmayı amaçlamasıyla anlam kazanmaktadır (Türk, 2012). Diğer yandan Bhaskar'ın kısmen Marx'ın bilim görüşünden ilham alan eleştirel gerçekçilik felsefesi, pozitivizm ve sosyal inşacılığın araştırma yapma biçimleri konusunda hem çok yüzeysel olduğunu hem de yeterince teorik olmadığını iddia eder. Esasında eleştirel gerçekçilik, bilime felsefi bir temel kazandırmak amacıyla önce pozitivizmi hedef tahtasına yerleştirerek güçlü bir eleştiri geliştirmiştir. Bugün ise eleştirel gerçekçilik, sosyal bilimler içerisinde yer alan sosyal inşacılığın radikal versiyonlarına dair eleştiriler getirmektedir (Alvesson & Sköldberg, 2009, s. 41-42; bkz. Berger & Luckmann, 2008, s. 3). Eleştirel gerçekçiliğe göre, hem pozitivizm hem de sosyal inşacılık çok yüzeysel, gerçekçi olmayan ve insan merkezcidir. Sosyal inşacılık için tüm bilgi birikimi, sosyal inşalarımızla bağlantılıdır ve bu inşa edilenlerin de üzerine çıkmamalıdır. Pozitivizm için bütün bilgi, bize bir tek duyu verisi olarak gelir ve teoriler de bu tekil veriler arasında insan yapımı bağlantılardır. Buna karşılık eleştirel gerçekçilik, insanlardan bağımsız bir dünya olduğunu ve bu dünyada bilimsel teoriler tarafından temsil edilebilecek derin yapılar bulunduğunu iddia eder (Alvesson & Sköldberg, 2009, s. 15). Post-pozitivizmin gerçekliği ele almada takındığı eleştirel gerçekçilik tavrı, pozitivizmin bilim insanını laboratuvarına hapseden steril yaklaşımına bir eleştiri olarak düşünülmektedir. Zira doğanın yasaları gibi toplumun yasaları da keşfedilebilir, fakat bu yasalar, kesin ya da nihai değil, ancak olasılıkla açıklanabilir. Çünkü yapılan çıkarımlar, belirli bir olasılıkla doğru ya da yanlış olabilir ve her an

yanlışlanmasını beklemek gerekmektedir (Erdoğan & Uyan-Semerci, 2023, s. 28). Dolayısıyla eleştirel gerçekçilik, sosyal dünyanın betimlenebilmesinin yolunun, post-yapısalcı paradigmanın öne sürdüğü gibi sosyal olguların söyleme indirgenmesinden değil üretilebilecek yeni bir epistemolojiden geçtiğini öne sürmektedir (Yücedağ & Sarsılmaz, 2018, s. 703).

Eleştirel gerçekçilik ilkesine dayanan post-pozitivist ontoloji, gerçekliğin var olduğunu, ancak temelde insanın problemli entelektüel mekanizmaları ve olguların temelde çözülemez doğası nedeniyle sadece mükemmel olmayan bir şekilde kavranabileceğini iddia eder. Bu ontoloji, kavranmasının asla mümkün olmayacağını iddia ettiği gerçekliğin mümkün mertebe yakından kavranabilmesini kolaylaştırmak için, gerçeklikle ilgili iddiaların olabildiğince en geniş eleştiriye tabi tutulması gerektiğini öne sürmektedir (Guba & Lincoln, 1994, s. 109-110). Çünkü bu paradigma, farklı bağlamlarıyla birlikte gerçekliğin çeşitli şekilde inşa biçimlerinin olabileceğini, tüm gözlemlerin yanılabileceğini, hatalar içerebileceğini ve bütün teorilerin metodolojik anlamda yeniden gözden geçirebileceğini belirtir. Nihayetinde insan, gerçekliği kesin olarak bilemeyebilir. Ancak bu bilimsel tavır, post-pozitivizmin nesnellik kaygısı taşımadığı anlamına gelmemelidir. Post-pozitivistler, nesnellik kaygısı gütmekle birlikte bilgi ve olguların öznel olduğunu düşünmektedirler (Wang vd., 2007, s. 2).

Post-pozitivizmin gerçeklik inşasında epistemik temellerini oluşturan eleştirel gerçekçilik, pozitivizmin naif ya da ampirik gerçekçiliğinden birkaç yönden ayrışır. Patomäki ve Wight bu ayrışmanın temelde iki noktada olduğunu iddia eder. Patomäki ve Wight'a (2000, s. 223) göre;

> *Eleştirel gerçekçiliğin ampirik ve dilbilimsel gerçekçilikten ayrıldığı iki belirgin yol vardır. Birincisi, eleştirel gerçekçiliğe göre dünya yalnızca olaylardan, durumlardan, deneyimlerden, izlenimlerden ve söylemlerden değil, aynı zamanda deneyim ve/veya söylem yoluyla tespit edilsin ya da edilmesin veya bilinmesin, var olan altta yatan yapılardan, güçlerden ve eğilimlerden oluşur. Eleştirel gerçekçiler için bu altta yatan gerçeklik, fiili olaylar ve algılanan ve/veya deneyimlenen olgular için olasılık koşulları sağlar. Eleştirel gerçekçilere göre, ampirik ve dilbilimsel gerçekçiler, gerçekliğin farklı düzeylerini tek bir gerçekliğe indirgerler. İkinci olarak, eleştirel gerçekçilik için farklı düzeyler birbiriyle uyumsuz olabilir. Demek istediğimiz, altta yatan düzey belirli güçlere ve eğilimlere sahip olsa da, bunlar her zaman deneyimde tezahür etmez, hatta gerçekleşmez. Nükleer bir cephanelik muazzam bir yıkım yaratma gücüne sahiptir ve bu güç hayata geçirilmekten bağımsız olarak mevcuttur. Dahası, bu gücün kendisi doğrudan deneyimlediğimizden daha fazlasına dayanmaktadır. Bizim önerdiğimiz anlayış, kısmen karmaşık şeylerden (sistemler ve karmaşık yapılı durumlar da dahil olmak üzere) oluşan ve yapıları gereği belirli güçlere, potansiyellere ve belirli şekillerde hareket etme kapasitelerine sahip olan, bu kapasiteler her zaman gerçekleşmese bile, bir dünya anlayışıdır. Bu görüşe göre dünya, olayların ve deneyimlerin ve/veya bunlar hakkındaki söylemlerin gerçek seyrinden daha fazlasını içerir.*

Öznenin gerçekliğe ulaşmasında ikinci soru (epistemolojik), bilen ile bilinebilecek olan arasındaki ilişkinin doğasının ne olduğuyla ilgiliydi. Pozitivizm ve post-pozitivizmin bilen ve bilenecek arasındaki ilişki biçimlerini kurgulama tarzı, şüphesiz birbiriyle farklılaşmaktadır. Epistemolojik düzlemde bu iki paradigma ele alındığında, pozitivizmin epistemolojisinin, düalist ve objektivist olduğu anlaşılmaktadır. Araştırmacı ve araştırılan nesnenin bağımsız varlıklar olduğu ve araştırmacının nesneyi etkilemeden ya da ondan etkilenmeden çalışabileceği varsayılmaktadır. Ayrıca önceden belirlenmiş yöntemsel prosedürlerin titizlikle takip edilmesi, değerlerin ve önyargıların sonuçları etkilemesine izin vermeyecektir. Böylece tekrarlanan bulgular, "doğru" olarak kabul edilir. Post-pozitivizmin epistemolojik temeli ise değiştirilmiş düalizme ve nesnelciliğe dayanır. Araştırmacı ve araştırılan nesnenin (düalizm) bağımsız varlıklar olduğu yaklaşımına itibar edilmediği için düalizm sürdürülebilir değildir. Ancak nesnellik, düzenleyici bir ideal olarak kalmaktadır.

Tekrarlanan bilgilerin doğruluğu büyük ölçüde kabul edilir fakat her zaman yanlışlanmaya tabi tutulmalıdır (Guba & Lincoln, 1994, s. 110). Gerek pozitivizmin düalizmi gerekse de post-pozitivizmin değiştirilmiş düalizmi her ne kadar farklı zeminlerde işliyor olsa da, objektivizmi yakalama kaygısı taşımaktadır.

Pozitivist paradigmanın "bilen ve bilinecek olan" arasındaki epistemolojik ilişkinin şüphesiz bir evirilme süreci bulunmaktadır. Bu evirilmeyi kabaca iki epistemik kırılmaya referansla açıklamak mümkündür. Bu kırılmaların ilki, Viyana Çevresi olarak adlandırılan "mantıksal pozitivist" ekol, diğeri ise Karl Popper'ın yaklaşımı ve bu yaklaşımın ivme kazandırdığı tartışmalardır. Bu evirilmenin ilk refleksi olan mantıksal pozitivist hareket, 1920'ler ve 1930'larda Avusturya'nın Viyana kenti civarında bir araya gelen bir grup akademisyen tarafından somutlaştırılmıştır. "Viyana Çevresi" olarak da bilinen bu akademisyenler arasında Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath, Herbert Feigl, Friedrich Waismann, Kurt Gödel, Victor Craft, Hans Reichenbach, Carl Hempel ve Alfred Ayer gibi çeşitli disiplinlerden gelen bir grup teorisyen yer almaktadır (Miller, 2000, s. 50). Mantıksal pozitivizmin amacı, yirminci yüzyılın başlarındaki bilimsel gelişmeler bağlamında pozitivist ampirizmi savunmak ve güçlendirmekti. Mantıksal pozitivistler, ampirik bilginin tek geçerli bilme biçimi olduğunu savunmak için erken dönem Wittgenstein'in fikirlerini bir araya getirerek pozitivizmi güçlendirmeye çalıştılar. Bir önermenin anlamının onun doğrulanma yönteminde yattığını ifade eden "doğrulanabilirlik ilkesi" temelinde, ampirik olarak doğrulanamayan her önermenin sadece hatalı veya karışık değil, aynı zamanda anlamsız olduğunu da iddia ettiler (Corry vd., 2019, s. 3). Mantıksal pozitivistler, her ne kadar bir önermenin doğruluğuna ve yanlışlığına sadece deneyimin karar verebileceği şeklindeki ampirist ilkeyle, deneyime dayalı tümevarımsal argümanların geçersiz olduğu şeklindeki Hume'cu itiraz arasındaki çelişkiden çıkmanın yolunu aramış olsalar da (Corry vd., 2019, s. 6), bu çaba pozitivizmi düze çıkarmayı başaramamıştır.

> *Pozitivist yöntem, bilimsel devrimi teşvik eden deneysel felsefe ruhundan kaynaklanmıştır. Bu dönemde klasik pozitivizm ortaya çıkmış ve sosyal bilimler, pozitivist yöntemi uygulamaya başlamıştır. 20. Yüzyılda Viyana Çevresi, birleşik bilim sloganı altında doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki metodolojik birleşmeyi gerçekleştirmeye çalıştı. Ancak sosyal bilimleri doğa bilimleriyle özümsemeyi amaçlayan, fiziğin birleşik dilini tanıtmaya çalışan radikal indirgemecilikleri, sonuç olarak bir gerileme yaşadı. Daha sonra, post-pozitivizm akımı, gözlemlerin teoriye dayalı doğası, kritik deneylerin imkânsızlığı gibi konularda yeni tezler öne sürerek pozitivist yöntem anlayışında önemli bir değişiklik yaptı. Onlara göre doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasındaki ilişki bir hiyerarşi olarak değil, çoğulcu bir birlikteliği ilke edinen bir varoluş olarak yeniden ele alınmalıdır (Noe, 2001, s. 3).*

Pozitivist paradigmanın evirilmesindeki ikinci kırılma, Karl Popper'ın öne sürdüğü "yanlışlanabilirlik" ilkesinin felsefe çevrelerinde büyük ses getirmesiyle başlamıştır. Bilimsel yöntemin destekçisi olarak Karl Popper'ın amacı, pozitivizmin zayıflıklarını ortadan kaldırmaktı. Popper, bilimsel yöntemin temel ilkelerini kabul etmekle birlikte pozitivist yöntem anlayışının, "Hume'cu tümevarım sorunu" olarak bilinen sorunu ele almadaki başarısızlığı nedeniyle zayıfladığına inanmaktadır. Zira pozitivistler, Hume'un tümevarım ontolojisini kabul etmişlerdi (Corry vd., 2019, s. 5). Fakat Popper, doğrulama ilkesini yanlışlama ilkesiyle değiştirerek, pozitivistler için belli örneklerin gözlemlenmesinden nedensel ilişkiler hakkında genel ifadeler oluşturmaya doğru tümevarımsal olarak ilerleyen bilimsel çabanın mantıksal akışını tersine çevirmiştir. Bunun yerine Popper, bir hipotezin ilk formülasyonunu içeren hipotetik-tümdengelim yöntemini ve ardından bu hipotezi test etmek için ampirik verilerin toplanmasını (tümdengelim süreci) doğrulamaktan ziyade yanlışlamak amacıyla önermektedir (Corry vd., 2019, s. 6). Ayrıca Popper'ın pozitivizmin tümevarımcı yaklaşımını reddetmesi, epistemolojik ampirizimin de reddini içermekteydi. Pozitivistler

için bilgi, sadece olgulara bakılarak elde edilebilirken, Popper için bu yaklaşımın savunulabilecek herhangi bir yönü bulunmamaktaydı (Corry vd., 2019, s. 6). Popper'ın bu epistemik müdahalesi, sadece pozitivizmin gerçekliğe ulaşmadaki yöntemini baş aşağıya çevirmesiyle sonuçlanmadı, aynı zamanda post-pozitivist paradigmanın ontolojik ve epistemolojik sorularını da büyük ölçüde yanıtlamış oldu.

Pozitivizmin varsayımları, gerçeğin bir bütünün bağımsız bir parçası olduğu, teorinin ya da hipotezin apriori olması gerektiği, rasyonel neden ve sonucun mümkün olduğu ve bilimsel araştırmanın nesnel ya da değerden arındırılmış olduğu şeklindedir (Henderson, 2011, s. 341). Ancak pozitivizmin bilimsel amacı olan tümevarımsal doğrulamanın yerini tümdengelimsel yanlışlamanın alması, bilimin epistemolojik gücüne ilişkin iddialara önemli bir nitelik kazandırmıştır. Zira deneysel bilimin, nedensel ilişkileri peşinen kabul etme yönündeki bu yetersizliği, post-pozitivizmin bilimsel bilginin her zaman geçici ve potansiyel yanlışlamaya tabi olduğunu kabul etmesine yol açmıştır (Corry vd., 2019, s. 6). O halde post-pozitivizmle ilgili Ryan'ın da (2006, s. 27) dikkat çektiği üzere, şu çıkarımda bulunulabilir: Post-pozitivizm, pozitivizme alternatif olarak daha güvenli ve sağlam bir temel ikame etmeye çalışmamaktadır. Aksine kendimiz hakkındaki hakikati keşfetmek için icat ettiğimiz pratiklerin karmaşıklığı, tarihsel olumsallığı ve kırılganlığı hakkında bir farkındalık üretmeye çalışmaktadır. Bundan dolayı "post"tan çok daha fazlasıdır, hatta ekstra-pozitivisttir. Çünkü araştırmaya, pozitivizmin dışından yaklaşabileceğiniz yeni ve farklı bakış açıları sağlamaktadır.

Post-pozitivizm, anti-pozitivizmin pozitivizmi bir bütün olarak reddetme yaklaşımının aksine klasik pozitivizmin gözden geçirilmesini ve klasik bilim anlayışının belirli yönlerini reforme etmeyi esas alan felsefi bir paradigmadır (Cevizci, 2002, s. 845). Bu bağlamda post-pozitivist paradigmanın olgunlaşmasını sağlayan epistemik duraklardan bahsedilebilir. Bu duraklar büyük oranda W. V. Quine, Karl Popper, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend ve Imre Lakatos gibi felsefecilerin, klasik bilim anlayışına yönelttikleri radikal eleştiriler temelinde tartıştığı bilim anlayışlarından oluşmaktadır. Özellikle Kuhn ve Feyerabend'in, teori seçimlerini belirleyen şeyin rasyonalite ve bilimsel verilerden ziyade birbiriyle kıyaslanamaz paradigmalar olduğu görüşü, post-pozitivizme büyük bir katkı sağlamıştır (Cevizci, 2002, s. 845). Diğer yandan Cevizci'ye göre, bu felsefeciler dışında, yirminci yüzyılın son dönemlerinde yaşayan bazı filozof ve ekoller de, post-pozitivist düşüncenin epistemolojik olgunlaşmasını tahkim etmiştir.

> *Yine, Roy Bhaskar'ın pozitivizmin fenomenalizmiyle doğrulamacılığını, gerçekliğin fiili, empirik ve gerçek olmak üzere üç farklı düzeyini birbirlerinden ayırt etmek ve kendilerine ilişkin bilgimizden bağımsız olarak etki yapan gizli yapıların ve mekanizmaların varoluşunu öne sürmek suretiyle reddetmesi de post-pozitivizmi belirleyen en önemli uğraklardan biri olmak durumundadır. Post-pozitivizme vücut veren en etkili adımlar, nihayet Pierre Bourdieu'nun uygulamalı akılcılığıyla Frankfurt Okulu'nun eleştirel teorisidir. Eleştirel teorinin pozitivizmin bilimciliğine, yani bilgiyi sadece bilimin üretebileceği, hem antipozitivist ve hem de postpozitivist eleştiriler ihtiva ettiği için özellikle önem taşır (Cevizci, 2002, s. 845).*

Yukarıda genel hatlarıyla ifade edilen pozitivist paradigmanın yaşadığı bu iki epistemik kırılma, post-pozitivizmin gerçekliğe ulaşma yönteminin inşasında önemli deneyimler sağlamıştır. Post-pozitivizm, ne klasik pozitivizmin, ne mantıksal pozitivizmin ne de Popper'ın tümdengelimci yanlışlamasıyla birebir örtüşmektedir. Kuşkusuz Popper'ın yaklaşımı, diğer pozitivist varyantlara kıyasla post-pozitivizm düşüncesi üzerinde önemli bir etki bırakmıştır. Fakat post-pozitivist paradigmanın tümüyle Poppercı yaklaşımı benimsediğini iddia etmek oldukça sorunludur. Çünkü post-pozitivistler, hem mutlak doğrunun bulgulanabileceği iddiasına karşı çıkmaları hem de insan davranışlarını incelerken doğru bilgiye ulaşma iddialarını reddetmeleri bakımından, aynı zamanda

eleştirel gerçekçidir. Kaldı ki insanların kusurlu entelektüel/duyusal güçleri ile doğal nedenlerin mükemmelliğini algılamalarının mümkün olmadığını düşünmektedirler (Panhwar, Ansari & Shah, 2017, s. 257). Eleştirel gerçekçiliğe göre bilim, sabit olay bağlantılarını aramaya çalışan tümdengelimli bir süreç değil, olayların akışını yapılandıran yapıları, güçleri ve eğilimleri tanımlamayı ve aydınlatmayı amaçlayan bir süreçtir. Bilimi oluşturan şeyin önemli bir kısmı, nispeten kalıcı yapıları, güçleri ve eğilimleri tanımlama ve bunların karakteristik eylem biçimlerini anlama girişimidir (Patomäki & Wight, 2000, s. 223).

Gerçek, eleştirel gerçekçiliğin merkezinde yer almaktadır. Başka bir deyişle bir şey, nedensel bir etkiye sahipse, daha öz bir ifadeyle, davranışı etkiliyor ve bir fark üretebiliyorsa gerçektir. Ayrıca gerçeklik sadece maddi nesnelerden oluşmaz. Bunun yanı sıra fikirler ve söylemler de gerçektir ve nedensel etkilere sahiptir. Örneğin ırk, erkeklik, yaş, evlilik ile ilgili fikirler, işgücü piyasasındaki kalıpları açıklayabilir ve nedensel ilişkileri ortaya koyabilir (Alvesson & Sköldberg, 2009, s. 43). Dolayısıyla eleştirel gerçekçiler, dünyayı gözlemlenebilir nesnelere ve olgulara indirgemenin mümkün olmadığını savunurlar. Ayrıca teori ve gözlem arasında bir ayrımı ya da her şeyi kapsayan yasalar bulmaya yönelik ilgiyi kabul etmemektedirler. Bunun yerine eleştirel gerçekçilik, sosyal olguların görünürlüğünün ötesine geçen ve çabaları karakterize eden, teorik ve gözlemlenebilir unsurların karmaşık ağlarına ilgi duymaktadır. Nitel yaklaşımlarla, sentez ve bağlama olan ilgiyi paylaşır, ancak aynı zamanda gerçekliğin nesnel doğasını güçlü bir şekilde vurgular ve sosyal yapılara odaklanmanın yetersiz ve yanıltıcı olduğunu savunur (Alvesson & Sköldberg, 2009, s. 42). Daha öz bir ifadeyle eleştirel gerçekçilik, sadece sosyal olgulara ya da sosyal yapılara odaklanmanın, gerçekliği ve/veya bilen ile bilenecek olan arasındaki ilişkiyi yeterli düzeyde açığa çıkaramayacağını öne sürer. Hatta sosyal olguların ve yapıların birincil aktörü olan öznelerin kendi aralarındaki ilişkilerini nesnel gerçeklik olarak sunmanın da oldukça problemli olduğunu belirtir. Kaldı ki eleştirel gerçekçiliğe göre öznelerarasılık, sadece toplumsalın önemli ve gerekli bir parçasını temsil eder. Ancak öznelerarası anlamlar ve ilişkiler ne kadar önemli olsa da toplumsal dünyayı tüketemezler. Başka bir deyişle öznelerarası ilişkiler, tüm toplumsal ilişkilerin (yeniden) üretimi için gerekli olsalar dahi, tipik olarak toplumu oluşturan toplumsal ilişkilerin yalnızca dolaysız görünüşünü temsil eder (Patomäki & Wight, 2000, s. 225). Eğer asıl amaç gerçekliğe ulaşmak ise eleştirel gerçekçiliğe göre, olguların ve yapıların dışsal ya da dolaysız görünüşüne değil, öznelerarası ilişkilerin kaynağı olan içsel ve karmaşık dinamiklerin yapısına erişmek gerekmektedir.

Eleştirel gerçekçilik, nedensel açıklamanın ideal ve mümkün olduğunu kabul eder. Ancak öngörülebilir kalıplar ve neden ile sonuç arasında kesin bir ilişki kurmaya çalışan pozitivizmden farklılaşır. Eleştirel gerçekçilere göre ilişkiler karmaşıktır ve nedensellik farklı düzeylerde de var olabilir. Dolayısıyla nedensellik, evrensel ve öngörülebilir kalıplar olarak değil, değişken toplumlarda bağlamsal ve ortaya çıkan bir olgu olarak ele alınmalıdır (Alvesson & Sköldberg, 2009, s. 44). Eleştirel gerçekçiler; sosyal gerçekliklerin, varlıkların hareketlerinde ve karşılıklı bağlantılarında görüldüğünü belirtir (Patomäki & Wight, 2000, s. 235). Çünkü insanların amaçları ve niyetleri; gerçek ancak görünmesi zor olan yapılar içerisinde vuku bulur. Diğer bir deyişle dil, kararlar, çatışmalar, hiyerarşiler gibi sosyal fenomenler, yaşadığımız dünyada nesnel bir biçimde bulunur ve bireyler onlara ortak anlamlar yüklerler. Böylece insanların davranışları biçimlenerek inanılan şeyler gerçeklik zeminine oturur ve araştırma nesnesi haline gelir (Miles & Huberman, 2021, s. 4). Böylelikle eleştirel gerçekçilik, toplumu maddi ve düşünsel yönleriyle ortaya çıkan bir varlık olarak görmektedir. Bu nedenle bir varlık olarak gördüğü toplumu, parçalara ayırmaya yönelik her türlü girişimi sorunlu hale getirir.

Eleştirel gerçekçilik, maddi ve düşünsel olanın bir bütün olarak görülmesi gerektiğini öne sürer. Zira bağlamından koparılmış, izole edilmiş parçaların aksine gerekli tüm bağlantılarıyla bütünleyici

bir sistem olarak araştırılması gereken bir bütün şeklinde kurgular (Patomäki & Wight, 2000, s. 235). Araştırılacak nesnenin, olgunun ya da yapının maddi ve soyut boyutlarıyla bütünsel bir şekilde ele alınması, eleştirel gerçekçiliğe ve dolayısıyla post-pozitivizme, gerçekliğe ulaşmada yeni bir çıkış kapısı aralamaktadır. Diğer bir ifadeyle eleştirel gerçekçiliğin izlediği çıkarım tarzı, ne tümdengelim ne de tümevarımdır. Eleştirel gerçekçilik, retrodüksiyon (yeniden üretim) çıkarım biçimini kullanmaktadır. Bu, diğer şeylerin yanı sıra analoji ve mecaz temelinde, ilgilenilen bir fenomen kavramından tamamen farklı türde bir şey, yapı veya koşul modelinin geliştirilmesine doğru olan hareketten oluşur (Patomäki & Wight, 2000, s. 223-224). Bu yeniden üretim (retrodüksiyon) biçimi, doğrulamacılık ya da yanlışlamacılık ve/veya tümevarım ya da tümdengelim yönteminin kalıplarını aşan ve öznenin gerçekliğe ulaşmasında metodolojik soruya yanıt bulmaya çalışan farklı bir anlama şeklidir.

Pozitivizmden Post-pozitivizme Yöntem Arayışı

Öznenin gerçekliğe ulaşmasındaki bir diğer aşamayı, araştırmacı ya da öznenin bilinebileceğine inandığı gerçekliği nasıl veya hangi yöntemle bulacağıyla ilgili metodolojik soru oluşturmaktadır. Kuşkusuz bir araştırma yönteminin doğası, onun felsefi arka planına bakarak anlaşılabilir. Ancak felsefi arka planı tartışan yazarlar arasında, herhangi bir fikir birliğinin olduğunu söylemek de pek güçtür. Zira bu arka plana bakacağı iddiasıyla ortaya çıkan metinler; genellikle gelenek ve teorik metinlerden, teorik gelenek ve yönelimlerden, kurumsal paradigmalardan, dünya görüşlerinden ya da epistemolojik ve teorik bakış açılarından söz etmektedir (Merriam, 2018, s. 8). Dolayısıyla çalışmanın bu kısmında, öncelikle pozitivizmin ve sonrasında ise eleştirel gerçekçilik perspektifinden post-pozitivizmin gerçekliği nasıl ve hangi yöntemlerle bulmayı deneyimlediklerine yönelik bir betimleme yaparak post-pozitivist paradigmanın metodolojik soruya verdiği yanıtlar irdelenmeye çalışılacaktır.

Pozitivizm, araştırmacı ve araştırılan nesnenin bağımsız varlıklar olarak görüldüğü düalist ve objektivist bir konumu benimsemektedir. Dolayısıyla pozitivist araştırmacılar, ölçülebilir ve nesnel bir gerçeklik arayışıyla, araştırılan olguyla aralarına mesafe koymaktadırlar. Bu nedenle pozitivist paradigma içinde nicel yöntemler, nitel yöntemlere kıyasla daha çok tercih edilmektedir (Phoenix vd., 2013, s. 220). Pozitivizmin metodolojik soruya yanıtını temellendirmek adına, pozitivist paradigmanın metodolojik ilkelerini hatırlamakta fayda görülmektedir. Bu bağlamda pozitivizm, (1) bağımsız olarak kontrol edilebilen ve test edilebilen tek, somut bir gerçeklik olduğunu varsayar; (2) araştırmacıların, gözlemlenebilir fenomenlerin doğasını ve kapsamını etkilemeyi önleyecek şekilde kendilerini izole edebildikleri, gözlemci ile gözlemlenenin ayrılma olasılığı; (3) gözlemlerin zamansal ve bağlamsal bağımsızlığı (uygun koşullar altında [yani örnekleme] bir zaman ve yer için doğru olabilen şey, başka bir zaman ve yer için doğru olabilir); (4) doğrusal nedensellik süreci; (5) nedensiz etki ve etkisiz neden olmadığını gösteren süreç (dolayısıyla, pozitivist araştırmanın amacı, belirli bir fenomeni açıklayabilen veya tahmin edebilen bir neden ve sonucu izole etmek ve aramaya çalışmaktır); ve (6) metodolojinin araştırmacının yanlılığının kontrol edilebilmesini ve dış olayların etkisinden uzaklaştırılabilmesini sağlayabildiği değer özgürlüğü koşulu. Kısacası, pozitivistler, araştırmacıların önyargılarını yeterince kontrol edebileceklerine ve evrensel yasa veya ilkelere genellenebilecek nesnel bir gerçeği tanımlayacak kadar çevreyi yeterince kontrol edebileceklerine inanırlar (Greenfield, Greene & Johanson, 2007, s. 45). Şüphesiz bu epistemolojik ve metodolojik ilkeler uzunca bir dönem, birçok yönden eleştirilegelmiştir. Dolayısıyla bu ilkeleri ve esasında pozitivist paradigmayı birkaç açıdan eleştirmek mümkündür: İlk olarak pozitivizm, insan deneyimlerinden, akıl yürütmeden veya yorumlamadan kaynaklananlar da dahil olmak üzere, dünyayı anlamanın çeşitli kaynaklarını bilimsel araştırmaya uygun bulmayarak dışladığı için eleştirilebilir. Çünkü sosyal bilimlerde, bu anlayış kaynakları (örneğin nitel görüşme verileri), bilginin büyümesi için temel olarak büyük önem taşır.

Ayrıca sosyal bilimsel araştırmanın birçok alanı, bu tür kaynaklara başvurulmadığı takdirde yetersiz kalır. İkinci bir eleştiri, pozitivizmin bağlamı göz ardı etmesine ve ortamdan bağımsız genellemeler oluşturmaya çalışmasına yöneliktir. Zira sosyal bilimlerde ortam, genellikle etkinliğin ayrılmaz bir bileşenidir ve bu nedenle göz ardı edilemez, aslında bilgi iddiaları tam bir bağlamsallaştırma gerektirir. Üçüncü eleştiri, pozitivizmin değer ve tek gerçeklik anlayışına yöneliktir. Çünkü sosyal düzenin insanların anlam vermesiyle ortaya çıkması ve büyük ölçüde değer-perspektiflerine bağlı olmasından dolayı sosyal dünyanın doğasına ilişkin tek bir gerçeği tanımlamanın mümkün olmayacağı görülmektedir. Son olarak ise öznelliği bilginin gelişiminden uzaklaştırmaya kararlı olan pozitivizm, araştırmacılar arasında düşünümselliğin herhangi bir rolünü reddetmesinden dolayı da eleştirilebilir (Fox, 2008). Böylece Fischer'ın da (1998, s. 132) belirttiği gibi belirli bir sosyo-tarihsel bağlamdaki sorunları ele almak için ortaya çıkan pozitivist epistemoloji, diğer tüm bağlamlar için geçerli olmak zorunda değildir. Başka bir deyişle pozitivizmin, bütün olarak bilimsel pratik için evrensel bir temel olarak alınması gerektiği iddiası, giderek inandırıcılığını kaybetmektedir.

Post-pozitivizmin metodolojik soruya verdiği yanıt, pozitivizmden büyük ölçüde ayrışmaktadır. Post-pozitivizm, bilginin yorumlayıcı unsurunu ve araştırma bulgularının bağlamsal doğasını benimser. Post-pozitivist teknikler altında bulunan bilgi, evrensel olarak genellenebilir değildir. Post-pozitivist varsayımlardan etkilenen pek çok araştırmacı, sonuçlar doğru olsa bile ilk öncülün yanlış olabileceğini savunan ve tümdengelimsel olarak üretilen bulguların sınırlarının farkındadır (Greenfield vd., 2007, s. 47). Post-pozitivizme göre bilim adamı da dahil hiçbir birey, dünyayı gerçekte olduğu gibi mükemmel bir şekilde göremeyecektir. Bu bağlamda Kuantum fiziğinin felsefesinden hareket eden post-pozitivizm, belirsizlikler ve olasılıklar içeren birçok parametreye dayanırken metodolojisini de bu ilke üzerine kurmaktadır (Tüzemen, 2016, s. 7). Çünkü post-pozitivizm, belirsizlikler ve olasılıklar temelinde çoklu gerçekliği benimsemektedir. Post-pozitivizme göre aynı konuda farklı alanlarda, farklı konularda, farklı zaman dilimlerinde ve farklı katılımcılarla yapılan farklı araştırmalar, farklı bulgulara ulaşabilir (Pathak & Thapaliya, 2022, s. 11). Dolayısıyla gerçeklik, fiziksel ve sosyal faktörler arasındaki daha incelikli ve girift bir etkileşimin izahıdır. Herhangi bir zamanda ortaya çıkarılan bilimsel gerçekliği oluşturan şey, ampirik olarak doğrulanmış deneylerin ve testlerin ürününden daha fazlası olarak görülmelidir. Zira bu tür gerçekler, teknik ve sosyal yargıların karışımına dayanan bilimsel yorumlar ya da inançlar olarak ifade edilebilir (Fischer, 1998, s. 134). Fischer'a (1998, s. 134) göre gerek doğal gerekse de sosyal dünyadaki olgular, altta yatan varsayımlara ve anlamlara bağlıdır. Esasında bir olgu olarak kabul edilen şey, bağlı oldukları bir dizi teorik ön kabul içinde çalışan belirli bir araştırmacılar topluluğunun kararıdır.

Tablo 1. Pozitivist ve post-pozitivist soruşturma yöntemlerinin unsurları arasındaki farklar

Unsurlar	Pozitivizm	Post-pozitivizm
Akıl yürütme	Tümdengelim	Tümevarım/Retrodüksiyon
Amaç	Doğrulama	İnşacılık
Sorulan sorular	Ne sıklıkla? Kaç kez? vb.	Neden? Ne? vb.
Çalışma grubu	Çok sayıda	Az sayıda
Örnekleme	Rastgele	Amaçlı
Sonuç	Hipotez test edilmekte	Hipotez üretilmekte
Gerçeklik	Tek, somut	Çoklu, inşa edilmiş
Tasarım	Önceden tanımlanmış	Ortaya çıkan, dinamik
Araştırma ortamı	Laboratuvar, kontrollü	Doğal, bağlamsal
Değişken	Bağımsız	İnteraktif
Değerler	Değer yüklenmeyen	Değer yüklü

Kaynak. Pozitivizm ve post-pozitivizmin soruşturma yöntemlerinin karşılaştırılması, Greenfield vd., 2007, s. 48'den uyarlanmıştır.

Post-pozitivist teorik perspektif, araştırmacının araştırma sorularının doğasına göre araştırmayı yürütmek için birden fazla yöntem kullanmasına olanak tanıyan esnek bir araştırma perspektifidir. Zira bir araştırmada birden fazla araştırma yöntem ve tekniğinin kullanılması, araştırma konusunun birden fazla açıdan incelenmesini sağlamaktadır (Panhwar vd., 2017, s. 255). Ayrıca bu post-pozitivist esneklik, yeni yöntem ve yaklaşımların bir birleşimini oluşturarak yeni bir yönelimin başlangıcını ortaya koymaktadır. Böylece, yürütülen projeler için çok disiplinli araştırma yöntemlerini ya da yaklaşımlarını kullanmayı önermektedir. Dolayısıyla post-pozitivizm, sadece modası geçmiş bilimsel yöntemlerin reddi değildir, aksine bu yöntemleri diğer disiplinlerin yöntemleriyle birleştirerek onlara yeni bir form kazandırır ve böylelikle daha zengin ve daha verimli yaklaşımların yolunu açmaktadır (Panhwar vd., 2017, s. 257). Ryan'a (2006, s. 22) göre nicel araştırma, pozitivist ilkelere sahiptir. Bu doğrultuda nicel araştırma; değişkenler (kişiden kişiye değişen özellikler) arasında bağlantı kurmaya çalışır, teorileri ve hipotezleri test etmeye çalışır, tahmin etmeye çalışır, araştırma başlamadan önce kategorileri izole etmeye, tanımlamaya ve daha sonra bunlar arasındaki ilişkileri belirlemeye çalışır. Nitel araştırma ise derinlemesine bir resim sunmayı amaçlar, genellikle nicel araştırmalardan daha küçük sayılarla ilgilenir, tarihsel ve kültürel olarak önemli olguları yorumlamaya çalışır, nicel verileri somutlaştırmak için kullanılabilir, araştırma sürecinde kategorileri izole etmeye ve tanımlamaya çalışır, araştırmacı tarafından yöneltilen soruların katılımcının tam olarak cevaplamasının zor olduğu durumlarda uygulanır, insanların günlük yaşamlarının çeşitli yönlerini aydınlatmaya çalışır, katılımcıların kendi dünyalarına yönelik bakış açılarına değer verir ve genellikle birincil veri olarak insanların sözlerine dayanır.

Post-pozitivist bakış açısı, hem nicel hem de nitel yaklaşımların bir kombinasyonu olan melez bir tasarımın kullanılmasına vurgu yapar. Zira melez tasarım araştırması, nesnel ve öznel veya içsel ve dışsal olguları araştırmayı amaçlamaktadır (Panhwar vd., 2017, s. 261). Post-pozitivist yaklaşım, nicel ve nitel verilerle birlikte bulgularını güçlendirmeyi esas alır (Wildemuth, 1993; Panhwar vd., 2017, s. 261). Örneğin bir yerleşim bölgesinde kaç kişinin hırsız alarmı taktırdığı bilgisine ulaşılmak isteniyorsa, bu bilgi için nicel bir yaklaşım uygundur. Hatta kaç kişinin soyulmaktan korktuğu vb. bilgisi için de niceliksel bir yaklaşımın izini sürmek yeterlidir. Böylece katılımcılar hırsızlıktan korktuklarını bildirebilir ve bu durum, sayısal olarak da ölçülebilir. Ancak bu veriler, bize hırsızlık korkusunun ilk etapta nasıl geliştiği, bu korkunun ne kadar güçlü olduğu ya da insanların korkularıyla hareket etmeye ne kadar eğilimli olduğu gibi konular hakkındaki gerçekliğe ulaşmada yetersiz kalmaktadır. Çünkü bu hususlar, çok daha öznel konulardır (Ryan, 2006, s. 21). Dolayısıyla pozitivistler, deneysel yöntemlerini doğa bilimlerinden ödünç alırlarken post-pozitivistler ise yarı-deneysel yöntemleri tercih etmektedirler. Çünkü post-pozitivistlerin, bilimsel yöntemin titizlikle uygulanması için gereken varsayımların birçoğunun, insanlarla yapılan birçok eğitim ve psikolojik araştırma çalışmasında gerçekleştirilmesinin-imkânsız olmasa da- olabildiğince zor olduğunu fark etmeleri, yarı-deneysel yöntem tercihlerinde belirleyici olmuştur (Mertens, 2019, s. 19). Adam'a (2014, s. 6) göre post-pozitivizm, nicel metodolojiyi reddetmez, ancak onu daha karmaşık bir araştırma tasarımı içinde kullanmaya çalışır. Güçlü ve tek taraflı yorumlar konusunda daha ihtiyatlı, (niceliksel) veri ve yöntemlerin çok kapsamlı (veya saplantılı) kullanımı konusunda ölçülü davranır.

Metodolojik açıdan ele alındığında pozitivizmin, manipülatif bir doğaya sahip olduğu görülür. Çünkü bu paradigmada sorular ve/veya hipotezler, önerme şeklinde ifade edilir ve ampirik testler uygulanır. Bulguların objektif bir şekilde elde edilebilmesi için, olası karıştırıcı (manipülatif) koşullar dikkatlice kontrol edilmelidir. Post-pozitivizmin metodolojik yaklaşımı ise değiştirilmiş deneyselliğe/manipülatifliğe dayanmaktadır. Hipotezleri doğrulamanın yerine yanlışlamanın bir yolu

olarak "eleştirel çoğulculuk" yöntemi kullanılır. Post-pozitivizmin metodoloji ilkesi, daha doğal ortamlarda sorgulama yapmak, daha fazla durumsal bilgi toplamak ve keşfi, sorgulamanın bir unsuru olarak yeniden tanıtmak, özellikle sosyal bilimlerde insanların eylemlerine atfettikleri anlamları ve amaçları belirlemeye yardımcı olmak ve "temellendirilmiş teoriye" katkıda bulunmak için "emik bakışı" tercih etmektedir. Dolayısıyla tüm bu amaçların gerçekleştirimi, büyük ölçüde nitel tekniklerin kullanımının artmasıyla mümkün olmaktadır (Guba & Lincoln, 1994, s. 110). Dolayısıyla post-pozitivist metodoloji, çoğunlukla nitel teknikleri kullanıyor olsa da, nicel yöntemi ve hatta karma yöntemi de sıklıkla kullanmaktadır.

Post-pozitivizmi; tümevarımsal, mantıksal, deneysel, sebep-sonuç amaçlı ve bir priori (öncül) teoriye dayalı deterministik bileşenlere sahip (Creswell, 2021, s. 24) bir yöntem olarak tanımlayan Creswell, kendisinin de katkı verdiği, "How Rural Low-İncome Families Have Fun: A Grounded Theory Study" başlıklı makalesini post-pozitivist çalışmaya örnek olarak göstermektedir (2021, s. 41). Kırsal kesimde yaşayan ve küçük çocuk sahibi kadınların boş zamanlarını nasıl değerlendirdiklerini araştıran bu makale, nitel verilere dayanan ve kadınların boş zamanlarında gerçekleştirdikleri aile eğlenceleri üzerine temellendirilmiş bir teori modeli geliştirmeyi amaçlamaktadır. Çalışma, yorumlayıcı ve yapılandırmacı bir bakış açısına sahiptir. Ayrıca gerçekliğin çoklu görünümlerle ortaya çıktığı ön kabulü ile hareket eden bu tümevarımsal çalışma, kadınların günlük yaşamlarındaki sıradan deneyimlerine, algılarına ve çoklu gerçekliklerin bağlamlarına odaklanmıştır (Churchill, Clark, Proshacke-Cue, Creswell & Ontai-Grzebik, 2007). Creswell'in örnek verdiği bu çalışması, aynı zamanda Merleau Ponty'nin fenomenolojik yaklaşımını anımsatmaktadır. Racher ve Robinson'a (2003, s. 475) göre post-pozitivist bakış açısını destekleyen varsayımların çoğu, özellikle de Merleau Ponty'nin duruşuna benzemektedir. Örneğin gerçeklik, bilincimizden önce de vardır ve bilincimiz tarafından algılanır. Bedenlenme yoluyla dünya ve bilinç birbirinden ayrılmaz. Gerçeklik tam olarak kavranamayacağı gibi gözlemlenemeyenler, gözlemlenebilir verilerin işleyişini de açıklama kapasitesine sahiptir. Araştırmacı soruşturmadan kopuk değildir ve aslında araştırma sürecini şekillendirir. Araştırmacının amacı, betimleme, anlama, açıklama ve/veya tahmin olabilir. Creswell'e (2021, s. 36) göre nedensel ilişkileri anlamaya çalışan post-pozitivistler, bu doğrultuda deney ve korelasyonel çalışmalar kullanır. Ancak bu çalışmalarda duyusal verilerden daha fazlasının toplanmasına özen gösterilir. Hatta katılımcıların bakış açılarındaki derinlik yakalanmaya ve anlamlandırılmaya çalışılır. Ayrıca bilginin geçici varsayılan doğasından dolayı hipotezlerin doğrulanması beklenmediği gibi reddedilmesi de söz konusu değildir.

Post-pozitivizm, teori ve pratiği bir araya getiren, araştırmacıların motivasyonlarını ve konuya bağlılıklarını kabul ve teşvik eden, veri toplama ve analizinde birçok doğru tekniğin uygulanabileceğini kabul eden geniş bir yaklaşımdır (Henderson, 2011, s. 342). Pozitivist metodoloji ise post-pozitivizme göre daha sınırlı bir yöntem alanı sunmaktadır. Pozitivist yöntem ve teknikler, araştırma araçları olarak yararlıdır, ancak geçerli ampirik kanıtların üretilmesi ve bu kanıtların teorik olarak ilgili bir yorumu için, yeterli ve gerekli bir temel olarak görülmemeye başlanmıştır. Nihayetinde sosyal bilimler, post-pozitivizm gibi, daha entegre ve müzakereci bir metodolojik yaklaşıma ihtiyaç duymaktadır (Adam, 2014, s. 6). Çünkü post-pozitivizm, pozitivizmi dar bir perspektiften gerçek dünya sorunlarını incelemek için daha kapsamlı bir yola taşıyabilecek başka bir paradigma sunmaktadır (Henderson, 2011, s. 342).

Post-pozitivizm, nicel ya da nitel araştırma yöntemleri arasında "zorunlu bir seçim yapmak" gibi içinden çıkılmaz sorunları ortadan kaldırmaya yardımcı olur. Bunun yerine hipotez ve araştırma sorularının doğasına bakarak birden fazla araştırma yönteminin (eleştirel çoğulculuk) seçilmesini önermektedir (Panhwar vd., 2017, s. 257). Esasında post-pozitivist metodoloji, üç ana soruyla ilgilenir: (1) (girdi) verilerin kalitesi; (2) daha bütüncül bir yaklaşımın kullanılması; ve (3) incelenen olgunun

bağlamı. Pozitivist metodoloji bir şekilde verilerin nicelleştirilebildiği takdirde kaliteli ve yeterli olduğunu varsayar ve çok sayıda değişken ve bunlar arasındaki korelasyonlarla ilgilenerek bağlam sorununu ıskalar. Buna göre pozitivist araştırma yapma türü şu şekilde gerçekleşir: İlk olarak, nicelleştirmenin yoğun kullanımı ve yayının teknik karakteri, ikinci olarak, genellikle sadece istatistiksel (çok değişkenli) yöntemler kullanılır ve üçgenleme girişimine yer verilmemektedir. Üçüncü olarak ise tek bir veri seti veya çok sınırlı veri kaynakları dikkate alınır. Bulguların yorumlanması nispeten kategoriktir ve tartışmalı bulgulara çok az dikkat edilmektedir (Adam, 2014, s. 6-7). Oysa post-pozitivist veri toplama ve analiz yöntemleri üçgenleme tekniğini kullanmaktadır. Üçgenleme, tek bir olgunun incelenmesinde iki veya daha fazla veri kaynağı, yöntem ve araştırmacının bir arada kullanılması olarak tanımlanmaktadır (Greenfield vd., 2007, s. 49). Bu doğrultuda post-pozitivist metodolojiyle uyumlu olması ve pozitivist yönteme de alternatif olması açısından, son dönemlerde ortaya çıkan yeni metodolojik platformların ve araştırma stratejilerinin geliştirildiği ve uygulandığı görülmektedir. Adam'a (2014, s. 2-6) göre özellikle "yöntemlerin entegrasyonu"nu amaçlayan bu yaklaşımlar içerisinde sosyolog Charles C. Ragin'in nicel ve nitel yöntemler arasındaki keskin ayrımı kapatmak için geliştirdiği "bulanık küme" ya da "niteliksel karşılaştırmalı yöntem" oldukça dikkat çekmektedir. Diğer yandan meta-analiz gibi birden fazla veri kaynağına ve "analizlerin analizine" dayanan bir tekniğin ortaya çıkması da, sosyal bilimlerdeki pozitivist metodolojinin hâkimiyetini olabildiğince zayıflatmıştır.

Post-pozitivist araştırma yaklaşımı, metodolojik çoğulculuğu savunmaktadır. Belirli bir çalışmada uygulanacak yöntemin, ele alınan araştırma sorusuna göre seçilmesi gerektiği varsayımına dayanır. Böylece post-pozitivist bir bakış açısı benimseyen her araştırmacı, her bir çalışma için hangi yaklaşımın en uygun olduğuna karar vermelidir (Wildemuth, 1993, s. 450-451). Post-pozitivistlerin en çok başvurduğu yöntemlerden biri de karma yöntem tasarımıdır. Hatta bazı post-pozitivist araştırmacıya göre karma yöntem tasarımı, post-pozitivist araştırmanın karakteristik özelliğidir. Bu paradigmaya sahip olan araştırmacılar, karmaşık sosyal meseleleri analiz etmeye çalışırken nicel araştırma tekniklerini tek başına kullanmanın çeşitli eksikliklerine işaret etmektedir. Bu doğrultuda, bu eksiklerin giderilmesi adına nitel ölçütlerin de kullanılmasına özen göstermektedir (Phoenix vd., 2013, s. 221). Hem pozitivist hem de yorumsamacı yaklaşımları dengeleyerek belirli bir çoğulculuk yaklaşımı üreten post-pozitivizmin karma tasarımı, nicel analizin yanı sıra tarihsel, karşılaştırmalı, felsefi ve fenomenolojik analiz perspektiflerini de içermektedir (Panhwar vd., 2017, s. 253). Dolayısıyla post-pozitivistler için karma yöntem kullanımı, gerçekliğe ulaşmada pragmatik bir tarz olarak görülmektedir.

Eleştirel gerçekçiliğin metodolojik sorunsalları ele alış biçimlerine bakıldığında, post-pozitivist metodolojiyle benzer argümanları öne sürdüğü görülmektedir. Eleştirel gerçekçiler; araştırma sürecine, gerçekliğin ontolojik derinliğine doğru yapılan bir arkeolojik arayış pratiği olarak bakmaktadır. Çünkü eleştirel gerçekçiler, gerçekliğin katmanlı olduğunu kabul eder ve bu nedenle ister sosyal inşacılık, ister hermeneutik, isterse de pozitivizm olsun, yüzeysel düzeyde kalan ve ampirik olarak verili olandan yola çıkan araştırma yaklaşımlarını bir kenara bırakırlar (Alvesson & Sköldberg, 2009, s. 46). Eleştirel gerçekçilik, toplumsal olanı ilişkisel ve ortaya çıkan olarak vurgulayarak hem metodolojik bireycilikten (aktör düzeyine odaklanma) hem de bütüncüllükten (kolektif düzeye odaklanma) uzaklaşır (Alvesson & Sköldberg, 2009, s. 46). Bunun yanı sıra eleştirel gerçekçilik, üretilen sosyal gerçeklik tanımlarının değerini göz ardı etmemekle birlikte sosyal olguların doğa bilimleri perspektifinden ele alınmasını kabul etmemektedir. Ancak sosyal gerçekliğin, bireyler ya da kolektifler aracılığıyla inşa edildiği düşüncesi, eleştirel gerçekçilikte pek rağbet görmemektedir. Zira eleştirel gerçekçilik, sosyal faaliyetlerin yeniden üretimine ve dönüşümüne rehberlik eden yapıları merkeze alarak incelenmesi gerektiğini savunur (Alvesson & Sköldberg, 2009, s. 48). Diğer yandan eleştirel gerçekçilik, nicel ve nitel araştırmalar arasında bir köprü kurar ve

eleştirel gerçekçilerin bu yöntemler arasında herhangi birini tercih etme gibi bir eğilimi de bulunmamaktadır (Alvesson & Sköldberg, 2009, s. 15). Dolayısıyla post-pozitivist metodolojinin karma yöntem eğilimini, eleştirel gerçekçilikte de görmek mümkündür.

SONUÇ

Doğa bilimlerinde yaşanan paradigma değişimleri, sosyal bilimlerin bilimsel yöntemlerini etkilemeye devam etmektedir. Doğanın yasalarının keşfedildiğini ve toplumun da yasalarının keşfedilebileceğini varsayan pozitivizmin, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren sosyal bilimlerin ontolojisine, epistemolojisine ve metodolojisine yön vermesi, 1970'li yıllardan itibaren artık sorgulanır hale gelmiştir. Ne var ki bu sorgulama, sosyal bilimlerin doğa bilimlerinin etkisinden kurtulabilmesine imkân vermemiştir. Çünkü Kuantum fiziğindeki belirsizlik ilkesi ve çoklu gerçeklikler anlayışı, bir yandan güçlü bir pozitivizm eleştirisi getirmiş, diğer yandan ise post-pozitivist paradigmanın teşekkülüne katkı sağlamıştır. Özellikle mantıksal pozitivistler, Karl Popper, Thomas Kuhn, Imre Lakatos, Paul Feyerabend gibi ekol ya da filozofların pozitivizme yönelik eleştirileri, öznenin gerçekliğe ulaşma biçimlerine yeni bir perspektif kazandırmıştır. Bu perspektiflerden biri olan post-pozitivizm; her ne kadar sosyal inşacılık ve yorumsamacılık gibi gerçekliğin çoklu katmanlardan ibaret olduğunu ve birden fazla gerçekliğin olabileceğini iddia eden yaklaşımlarla aynı kategoride değerlendirilse de, esasında post-pozitivizm bu yaklaşımları hem yüzeysel ve teorik hem de ampirik oldukları gerekçeleriyle eleştirmektedir. Dolayısıyla post-pozitivizmin de dahil olduğu bu paradigmalar, iki zıt kutuplardan ziyade aynı doğru üzerindeki süreklilik boyunca yer alan, etki düzeyi ve özgül ağırlıklarıyla çeşitlenen farklı konumlardır.

Sosyal bilimlerdeki onto-epistemik tartışmalar, metodoloji tartışmasını da beraberinde getirmiştir. Nesnel gerçekliğe ulaşmanın ne denli mümkün olduğu ve hangi yöntemin bilimsel olarak kabul edilebileceği tartışması, pozitivizmin tümdengelimci yöntemini ve çoğunlukla nicel tekniklerle tasarlanmış araştırma pratiklerini de soruşturmaya açmıştır. Post-pozitivistlerin önceleri nitel yöntemi ve araştırma tekniklerini, sonrasında ise karma araştırma tasarımını ve retrodüksiyon çıkarım tarzını çoğunlukla tercih etmeye başlamaları, sosyal bilimlerdeki nicel yöntem ve tekniklerin hâkimiyetini kırmaya başlamıştır. Ayrıca 1980'li yıllardan itibaren nicel ve nitel yöntemler arasındaki keskin ayrımın ortadan kaldırılması için "bulanık küme", "niteliksel karşılaştırmalı yöntem" ve "meta-analiz" gibi birçok tekniğin post-pozitivist paradigma tarafından metodolojiye kazandırılması, yöntem tartışmalarına farklı bir boyut kazandırmıştır. Bugün gelinen süreçte, post-pozitivizmden ilham alan birçok sosyal bilimci, "eleştirel gerçekçilik" felsefesinden beslenerek ve özellikle eğitim teknolojilerindeki gelişmeye de bağlı olarak sosyal gerçekliği keşfetme çabası içerisinde yeni yöntem ve teknikler geliştirebilmektedir. Kuşkusuz post-pozitivist paradigma ve bu paradigma perspektifiyle geliştirilen yöntem ve teknikler, nihai halini almış değillerdir. Toplumlar, kültürler, öznelerarası ilişki biçimleri ve yapılar, eğitim teknolojileri ve istatistik bilimi değiştikçe ya da zenginleştikçe, felsefi nosyonlar ve metodolojideki yöntem ve teknikler de farklılaşacaktır. Dolayısıyla gerçeğin bilimsel yöntemlerle keşfedilme çabası, gelecek dönemlerde yeni düşünsel formların ve yaklaşımların eşlik ettiği yeni yöntem ve tekniklerin ortaya çıkışına da güçlü bir zemin hazırlayacaktır.

SUMMARY

Throughout the twentieth century, positivism dominated the philosophy of science and continued to do so for a long time. Moreover, positivism became the main subject of a methodological debate centered on key concepts such as theory and data, induction and deduction, law-like statements, verification and falsification. However, from the second half of this century onwards, philosophical positivism began to lose its luster rapidly from the 1970s onwards, with criticism coming from both internal sources such as post-positivists and external sources.

Criticism of traditional positivism has simultaneously aroused great interest in the post-positivist approach. In contrast to positivism, which claims that objective reality exists independently of human thought and behavior, post-positivist thought argues that reality exists only in the human mind and is a human production. In fact, the first thing to be said about post-positivism is that it is neither anti-positivism nor a continuation of positivism in other ways. Its essence is not a rejection of all positivist ideas and the assumptions of the scientific method, but an attempt to transcend and in a way elevate positivism. Moreover, for many post-positivists, positivism is not only epistemologically and ontologically flawed, but also jointly responsible for many of the social ills and political disasters of the modern world.

Today, it is accepted that social sciences are in a real crisis. Even though some criticisms have been made against positivist social sciences and alternative conceptualizations have been proposed to overcome this crisis, there is no way out of this crisis or this debate. This study will first address the postulates of the post-positivist approach as a methodological quest in the social sciences and its fundamental distinctions from the positivist paradigm. On the other hand, the epistemic debates that prepared the emergence of post-positivism will be included in this paper so as to justify that the critical realist approach is the philosophical ground on which post-positivist thought rests. In addition, the research method and techniques used by the post-positivist paradigm in reaching scientific reality will be touched upon to describe the post-positivist principles and to draw attention to the aspects that differ from the principles of positivist methodology.

The early twentieth century debates in the natural sciences brought about a major questioning of the positivist approach constructed between subject and reality. New perspectives and achievements of modern physics such as Planck's explanation of "black body radiation", Einstein's "photoelectric phenomenon" and "theories of relativity", Heisenberg's "uncertainty principle", etc. paved the way for a growing body of criticism against positivism and for the formation of post-positivist thought. This is because classical physics argued that it was possible to measure objects or substances with sensory data in order to reach objective reality, while quantum physics argued that this was not possible on the basis of the uncertainty principle. In other words, in physics, the movements of species were explained by two fundamental parameters of a physical event. The first of these fundamental parameters was position (the location of an object) and the second was velocity or, more narrowly, momentum (the amount of motion). Moreover, from the macroskopicperspective of the classical theory of Newtonian mechanics, these two quantities are absolutely measurable. Classical theory can provide objective data about where an object or entity is and what its momentum is. However, from the microscopicperspective of the quantum mechanics, the principle of objective measurability of the position and the amount of motion of the loses its validity. Therefore, positivism got associated with Newton's traditional methods of physics, and post-positivism with contemporary physical theories that allow for probability and uncertainty in the laws of nature. Thus, the principles of both classical physics and quantum physics have constituted one of the fundamental issues in the ontological, epistemological and methodological debates of the philosophy of science.

The subject's efforts to reach reality make sense within the framework of the three basic questions it poses about the following three areas: 1. The ontological question: What is the form and nature of reality and what can be known about it? 2. Epistemological question: What is the nature of the relation between what knows and what can be known? 3. Methodological question: How can the researcher (the subject) find the reality that he or she believes can be known. Let us try to make inquiries about the first two questions first and the third question in the next section. The ontological question is actually one of the most ancient questions in philosophy. This debate, which can be traced back to the ancient Greek philosophy, has been revived in the 20th century in the spiral of physics and metaphysics and positivism/post-positivism dualism. In fact, it has been claimed that positivists are

interested in Kant's phenomenal domain, while post-positivists are interested in his noumenal domain.

Post-positivist ontology, based on the principle of critical realism, claims that reality exists, but can only be grasped imperfectly, mainly due problematic human intellectual mechanisms and to the fundamentally unresolvable nature of phenomena. In order to facilitate as close a grasp as possible of reality, which it claims can never be grasped, this ontology argues that claims about reality should be subjected to the widest possible criticism. For this paradigm states that there can be various constructions of reality with different contexts, that all observations can be mistaken, and that all theories can be methodologically revised.

The positivist paradigm's epistemological relationship between "the knower and the to be known" has undoubtedly undergone an evolutionary process. This transformation can be roughly explained with reference to two epistemic breaks. The first one of these breaks is the "logical positivist" school called the Vienna Circle, and the other one is Karl Popper's approach and the debates that this approach accelerated. The Logical positivist movement, the first reflex of this evolution, was embodied by a group of academics who came together around Vienna, Austria in the 1920s and 1930s. These academics, also known as the "Vienna Circle", included Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath, Herbert Feigl, Friedrich Waismann, Kurt Gödel, Victor Craft, Hans Reichenbach, Carl Hempel and Alfred Ayer, among others. The aim of logical positivism was to defend and strengthen positivist empiricism in the context of scientific developments in the early twentieth century. Logical positivists sought to strengthen positivism by incorporating the ideas of early Wittgenstein to argue that empirical knowledge is the only valid way of knowing. On the basis of the "verifiability principle", which states that the meaning of a proposition lies in the method of its verification, they claimed that any proposition that cannot be empirically verified is not only false or confused, but also meaningless. Although logical positivists sought a way out of the contradiction between the empiricist principle that only experience can decide the truth or falsity of a proposition and the Humean objection that inductive arguments based on experience are invalid, this effort did not succeed in straightening out positivism.

Another stage in the subject's access to reality is the methodological question of how or by which method the researcher will find the reality that he or she believes can be known. Undoubtedly, the nature of a research method can be understood by looking at its philosophical background. Post-positivism's answer to the methodological question differs greatly from that of positivism. Post-positivism takes the interpretive element of knowledge and the contextual nature of research findings into consideration. Knowledge under post-positivist techniques is not universally generalizable. Many researchers influenced by post-positivist assumptions recognize the limits of deductively generated findings, arguing that the initial premise may be false even if the conclusions are true. The post-positivist perspective emphasizes the use of a hybrid design, a combination of both quantitative and qualitative approaches. This is because hybrid design research aims to investigate objective and subjective or internal and external phenomena. The post-positivist approach prioritizes quantitative data but strengthens its findings with qualitative data.

The onto-epistemic debates in the social sciences have also brought about a debate on methodology. The debate on how far it is possible to reach objective reality and which method is to be accepted as scientific has also opened the deductive method and quantitative techniques to investigation. The post-positivists' preference for qualitative methods and research techniques, and later for mixed research design, began to break the dominance of quantitative methods and techniques in social sciences. In addition, the introduction of many techniques such as "fuzzy set", "qualitative comparative method" and "meta-analysis" by the post-positivist paradigm in order to eliminate the

sharp distinction between quantitative and qualitative methods since the 1980s has brought a different dimension to current the methodological debates.

Makale Bilgileri		**Article Information**	
Etik Kurul Kararı:	Etik Kurul Kararından muaftır.	***Ethics Committee Approval:***	Exempt from the Ethics Committee Decision.
Katılımcı Rızası:	Katılımcı yoktur.	***Informed Consent:***	No participant.
Mali Destek:	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.	***Financial Support:***	No financial support from any institution or project.
Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	***Conflict of Interest:***	No conflict of interest.
Telif Hakları:	Telif hakkına sebep olacak bir materyal kullanılmamıştır.	***Copyrights:***	No material subject to copyright is included.

KAYNAKÇA

Adam, F. (2014). *Measuring national innovation performance*. London: Springer

Alikılıç, İ. (2021). Pozitivizm ve postpozitivizm. *İnsanat: Sanat Tasarım ve Mimarlık Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 36-62.

Alvesson, M. & Sköldberg, K. (2009). *Reflexive methodology: new vistas for qualitative research.* 2nd Edition. London: Sage Publications

Berger, P. L. & Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin sosyal inşası: Bir bilgi sosyolojisi incelemesi* (V. S. Öğütle, Çev.). İstanbul: Paradigma Yay.

Cevizci, A. (2002). Post-pozitivizm. *Paradigma felsefe sözlüğü* (s. 845). 5. Baskı. İstanbul: Paradigma Yay.

Churchill, S. L., Clark, V. L. P., Proshacke-Cue, K., Creswell, J. W. & Ontai-Grzebik, L. (2007). How rural low-income families have fun: a grounded theory study. *Journal of Leisure Research*, 39 (2), 271-294.

Corry, M., Porter, S. & McKenna, H. (2019). The redundancy of positivism as a paradigm for nursing research. *Nurs Philos*. 20, 1-10. https://doi.org/10.1111/nup.12230. 24.04.2023.

Creswell, J. W. (2021). Nitel araştırma yöntemleri: beş yaklaşıma göre nitel araştırma ve araştırma deseni. 6. Baskı. (M. Bütün & S. B. Demir, Der.). Ankara: Siyasal Kitabevi.

Erdoğan, E. & Uyan-Semerci, P. (2023). *Toplumsal araştırma yöntemleri için bir rehber: gereklilikler, sınırlılıklar ve incelikler*. 2. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay.

Feyerabend, P. (2020). *Yönteme karşı*. 4. Baskı. (E. Başer, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yay.

Fischer, F. (1998). Beyond empiricism: policy inquiry in postpositivist perspective. *Policy Studies Journal*, 26 (1), 129-146. https://doi.org/10.1111/j.1541-0072.1998.tb01929.x. Er. Tar. 03.05.2023.

Fox, N.J. (2008). Post-positivism. Given, L.M. (Ed.), *The sage encyclopaedia of qualitative research methods* içinde (s. 659-664). London: Sage Publications.

Greenfield, B. H., Greene, B. & Johanson, M. A. (2007). The use of qualitative research techniques in orthopedic and sports physical therapy: moving toward postpositivism. *Physical Therapy in Sport*, 8, 44-54. http://dx.doi.org/10.1016/j.ptsp.2006.11.002. Er. Tar. 02.05.2023.

Guba, E. G., & Lincoln, Y. S. (1994). Competing paradigms in qualitative research. N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), Handbook of qualitative research içinde (s. 105–117). Thousands Oaks, CA: Sage Publications

Hekman, S. (2012). *Bilgi sosyolojisi ve hermeneutik (Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida)*. 2. Baskı. (H. Arslan & B. Balkız, Çev.). İstanbul: Paradigma Yay.

Henderson, K. A. (2011). Post-positivism and the pragmatics of leisure research. *Leisure Sciences*, 33 (4), 341-346. https://doi.org/10.1080/01490400.2011.583166. Er. Tar. 02.05.2023.

Kuhn, T. S. (1982). *Bilimsel devrimlerin yapısı*. 2. Baskı. (N. Kuyaş, Çev.). İstanbul: Alan Yay.

Lakatos, I. (1999). *Çoğulculuğun kuramcısı: Lakatos*. (C. Güzel, Der.). Ankara: Bilim ve Sanat Yay.

Merriam, S. B. (2018). *Nitel araştırma: desen ve uygulama için bir rehber*. (S. Turan., Der.). Ankara: Nobel Akademik Yay.

Mertens, D. M. (2019). *Research and evaluation in education and psychology: integrating siversity with quantitative, qualitative, and mixed methods*. 5th Edition. Thousands Oaks, CA: SAGE Publications.

Miles, M. B. & Huberman, A. M. (2021). *Nitel veri analizi*. 4. Baskı. (S. Akbaba-Altun & A. Ersoy, Der.). Ankara: Pegem Akademi Yay.

Miller, K. I. (2000). Common ground from the post-positivist perspective: from "straw person" argument to collaborative coexistence. Corman, S. R., Poole, M. S. (Eds.) *Perspectives on organizational communication: finding common ground* içinde (s. 46-67). New York: Guilford Press.

Noe, K. (2001). The rise and fall of "positivism": from a viewpoint of the philosophy of science. *Riron to Hoho/Sociological Theory and Methods*, 16 (1), 3–18.

Panhwar, A.H., Ansari & S., Shah, A.A. (2017). Post-positivism: an effective paradigm for social and educational research. *International Research Journal of Art & Humanities*, 45 (45), 253-259.

Pathak, K. P. & Thapaliya, S. (2022). Some philosophical paradigms and their implications in health research: a critical analysis. *International Research Journal of MMC*, 3 (3), 9-11. https://doi.org/10.3126/irjmmc.v3i3.48627. Er. Tar. 24.04.2023.

Patomäki, H. & Wight, C. (2000). After postpositivism? the promises of critical realism. *International Studies Quarterly*, 44, 213–237.

Phoenix, C., Osborne, N., Redshaw, C., Moran, R., Stahl-Timmins, W., Depledge, M., Fleming, L. E. & Wheeler, B. W. (2013). Paradigmatic approaches to studying environment and human health. *Environmental Science and Policy*, 25, 218-228. https://doi.org/10.1016/j.envsci.2012.10.015. Er. Tar. 24.04.2023.

Racher, F. E., Robinson, S. (2003). Are phenomenology and postpositivism strange bedfellows?. *Western Journal of Nursing Research*, 25(5), 464-481. https://doi.org/10.1177/019394590325. Er. Tar. 24.04.2023.

Ryan, A.B. (2006). Post-positivist approaches to research. M. Antonesa (Ed.). *Researching and Writing Your Thesis: A Guide for Postgraduate Students* içinde (s. 12-26). Maynooth: Maynooth Adult and Community Education.

Somel, A. (2014). Post-pozitivist paradigmalar. *Beykoz Akademi Dergisi*, 2(2), 33-45.

Sunar, L. (2007). Batı düşüncesinde yeni arayışlar ve Roy Bhaskar'ın eleştirel realizm felsefesi. *Sosyoloji Dergisi*, 3(15), 85-100.

Taş, K. (2011). *Sosyal bilim paradigmaları açısından sosyolojik metodoloji*. İstanbul: Rağbet Yay.

Türk, D. (2012). Eleştirel gerçekçilik üzerine. *Ankara SBF Dergisi*, 67(3), 189-217.

Tüzemen, S. (2016). Advances in modern physics: transition from positivism to post-positivism in Education and Research. *Advances in Research*, 6(1), 1-9. doı: 10.9734/aır/2016/19816. Er. Tar. 25.06.2023.

Wang, W., Duffy, A. & Haffey, M. (2007). A post-positivism view of function behaviour structure. *International Conference on Engineering Design. ICED'07/264*. Paris/France, https://www.designsociety.org/publication/25689/. Er. Tar. 27.03.2023.

Wildemuth, B. M. (1993). Post-positivist research: two examples of methodological pluralism. *The Library Quarterly: Information, Community, Policy*, 63 (4), 450-468. doı:10.1086/602621.

Yücedağ, İ., & Sarsılmaz, F. (2018). Gerçekliği farklı düzlemlerde geri kazanmak: eleştirel realizm. *Journal of History Culture and Art Research*, 7(1), 700-709. doi:http://dx.doi.org/10.7596/taksad.v7i1.1415. Er. Tar. 05.12.2023.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SEFAD, 2024; (51): 295-322
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: 10.21497/sefad.1346201
Araştırma Makalesi / Research Article

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Esnafların Gözünden Delilerin Mekân Aidiyeti

*Merve Sultan Akçakaya**

* *Dr.*

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı | Ankara Yıldırım Beyazıt University, Graduate School of Social Sciences, Divison of Sociology

merve.sultan4295@gmail.com
Ankara / TÜRKİYE

Gönderim / Received:
19.08.2023
Kabul / Accepted:
11.01.2024
Alan Editörü / Field Editor:
Reşat Açıkgöz

Öz

Bu çalışma, delilik olgusunu konu edinmektedir. Çalışmanın amacı, delilerin bazı mekânlarda daha fazla görünür olmasının temel sebeplerini açığa çıkarmaktır. Konya Bedesten çarşısında yer alan Kapu Camii ve Aziziye Camilerinin etrafından neredeyse hiç ayrılmayan deliler vardır. Onların bu mekâna neden bu kadar sık geldikleri araştırma sorusunu oluşturmuştur. Söz konusu soruya dayalı olarak daha önce herhangi bir bilimsel çalışma yapılmamıştır. Bu durum araştırmanın özgün tarafı olarak sunulabilir. Araştırma delilik fenomeninin temelde kültürel bir inşa olduğunu; zamana, mekâna ve bağlama göre farklılık arz ettiğini iddia etmektedir. Nitekim bu araştırmanın yapıldığı mekânlarda delilik olgusuna atfedilen anlamların sosyal, kültürel ve dini değerlerden bağımsız olmadığı görülmüştür. Çalışma, nitel araştırma yöntemine uygun bir şekilde tasarlanmıştır ve araştırmada kullanılan veri toplama tekniği mülakattır. Mülakatlar, yarı yapılandırılmış görüşme formu ile gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın örneklemi, Kapu Camii ve Aziziye Camilerinin etrafında bulunan esnaflar arasından seçilmiştir. Bu noktada, toplamda 20 esnafla derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Katılımcılardan elde edilen veriler, iki ana tema ve 9 alt tema altında kodlanmış ve içerik analizi tekniği ile çözümlenmiştir. Sonuç olarak delilerin Kapu ve Aziziye Camilerinin etrafında çok sık bulunmasını, esnafın onlara karşı geliştirdiği olumlu davranışlarla açıklamak mümkündür. Esnafın delilere ilişkin tutumunu belirleyen temel motivasyonların daha çok dini ve kültürel değerler olduğu saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Delilik, meczup, mekân, kültür, din.

Mad People's Belonging to the Place through the Perspective of Tradesmen

Abstract

The phenomenon of madness is the subject of this study. The aim of the study is to identify the main reasons why mad individuals are more visible in certain locations. There are mad individuals who rarely leave the vicinity of Kapu Mosque and Aziziye Mosque in Konya Bedesten Bazaar. The frequency of their visits to this place has sparked the curiosity of the researcher. No scientific studies have been conducted yet based on this research curiosity. This aspect can be considered as the original contribution of the research. The research suggests that the phenomenon of madness is primarily a cultural phenomenon that varies according to time, place, and context. In fact, the meanings attributed to the phenomenon of madness are not independent of the social, cultural and religious values of the places where this research was carried out. The study was designed based on qualitative research methodology and the data collection technique used was interviews. Semi-structured interview forms were utilized during the interviews. The research sample consisted of tradesman around Kapu Mosque

and Aziziye Mosque. In-depth interviews were conducted with a total of 20 tradesmen. The data obtained from the participants were categorized into two main themes and nine sub-themes, and analysed using content analysis technique. The findings reveal that the presence of mad individuals around Kapu and Aziziye mosques can be explained by the positive attitudes of the tradesman towards them. The main motivations influencing the tradesmen's attitudes towards the mad have found to be predominantly rooted in religious and cultural values.

Keywords: Madness, insane, place, culture, religion.

GİRİŞ

Literatürde delilik olgusunu araştırma konusu haline getiren oldukça fazla çalışma vardır (Goffman, 2013; Sass, 2013; Scull, 2016; Foucault, 2017). İlgili çalışmaların her biri farklı temaları ihtiva etse de genel anlamda deliliğin akademik bir nosyon olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu açıdan başta psikoloji ve sosyoloji bilimleri olmak üzere, deliliğin pek çok alanda ilgi uyandıran ve merak edilen bir konu olduğu söylenebilir. Ancak her disiplinin delilik olgusunu tanımlama biçimi birbirinden farklıdır. Esasen psikoloji ve psikiyatri gibi alanlarda delilik kavramsallaştırması yerine, akıl hastalığı tanımlaması daha fazla tercih edilmektedir. Çünkü delilik, tıbbi bir anlama karşılık gelmekten çok kültürel temsillere atıfta bulunan bir kavramdır (Casey, 2003; Cross, 2010; Staub, 2011; Rahimi, 2015). Bu yüzden sosyoloji literatüründe kullanılan delilik kavramı, kültürel kodları içinde barındırmaktadır. Deliliğin kültürel bir inşa olduğu iddiası pek çok düşünür tarafından da kabul edilmiştir. Özellikle Louis A. Sass (2013), Erving Goffman (2013), Andrew Scull (2016), Michel Foucault (2017), Simon Cross (2010) gibi isimler, eserlerinde delilik olgusunun tıbbi boyutlarını değil, kültürel boyutlarını ele almışlardır. Bu düşünürlere göre deliliğe yüklenen anlamlar zamana, mekâna ve bağlama göre farklılık göstermektedir. Nitekim yapılan çalışmalara bakıldığında delilik olgusuna atfedilen anlamların dönemin sosyal, siyasal, kültürel ve dini özellikleriyle de yakından ilişkili olduğu görülmüştür (Goffman, 2013; Scull, 2016; Foucault, 2017). Delilerin toplum içindeki konumu ya da insanların onlara karşı geliştirdiği tutum ve davranışların da söz konusu yapısal özelliklere bağlı olarak değiştiği anlaşılmaktadır. Bu noktada, delilerin toplumsal hayat içerisindeki yerini anlamak için içinde yaşanılan dönemin ve mekânların önemli veriler sunduğunu belirtmek gerekir.

Deli olarak nitelendirilen bireylerin toplum içindeki konumunu anlamak için mekânın temel özelliklerini dikkate almak oldukça önemlidir. Nitekim günümüzde modern hayat tarzının hâkim olduğu mekânlarda delilere rastlamak pek de mümkün değilken, geleneksel yaşam biçiminin sürdürüldüğü mekânlarda delilerin diğer insanlarla iç içe oldukları görülmektedir (Alver, 2013, s. 139; Tezgör, 2017, s. 111). Esasen 21. yüzyılda delilerin, toplumdaki diğer bireylerle birlikte yaşadıklarını iddia etmek Foucault'nun tezine bir antitez olarak geliştirilmiş düşünce şeklinde algılanabilir. Fakat aslında, geleneksel hayat tarzının benimsendiği mekânlarda delilerin halen görünür olması, bir yerde Foucault'nun tezini destekler mahiyettedir. Çünkü Foucault (2017), tarihsel süreç içerisinde geleneksel ve modern toplumlardaki delilerin yerini anlamaya çalışırken; bu araştırma mekânsal bağlamda geleneksel ve modern toplumlarda deliliğin yerini anlamaya çalışacaktır. Dolayısıyla bu araştırmanın konusu, deliliğin mekânsal açıdan değerlendirilmesini kapsamaktadır. Bu noktada, Konya'da Bedesten çarşısı içerisinde yer alan Kapu Camii ve Aziziye Camilerinin etrafından neredeyse hiç ayrılmayan delilerin, buraya neden bu kadar sık geldikleri merak konusu olmuştur. Deli olarak nitelendirilen bireylerin, lüks bir site ya da modern alışveriş merkezlerine kıyasla Bedesten çarşısı etrafında çok daha sık bulundukları görülmüştür. Bu açıdan araştırma, delilerin bahsi geçen mekânlarda daha fazla görünür olmasının temel sebeplerini açığa çıkarmayı amaçlamaktadır. Araştırmanın amacını gerçekleştirebilmesi için bazı sorulara cevap verebilmesi gerekir. Özellikle deli olarak bilinen bireyleri incelenen mekânlara bağlayan temel sebepler nelerdir? İncelenen mekânlarda delilik olgusuna yüklenen anlamlar nelerdir? Bu mekânlarda insanların delilere karşı geliştirdiği tutum ve davranışlar ne yöndedir? Buradaki esnafların söz konusu duruma etkisi nedir? şeklindeki sorular, araştırmanın amacını gerçekleştirmesine hizmet edecektir.

Delilerin kendilerini bazı mekânlara daha fazla ait hissetmelerinin temel sebeplerini araştıran bu çalışma, mekânsal açıdan sınırlandırılmıştır. İnceleme alanı, Konya'da, Bedesten çarşısının içerisinde yer alan Kapu Camii ve Aziziye Camilerinin etrafıyla sınırlıdır. Araştırmanın kapsamı, delilerin daha az bulundukları mekânları içermemektedir. Konya'da delilerin en fazla bulunduğu mekânları kapsamaktadır. Ancak her ne kadar bu çalışma, Kapu ve Aziziye camilerinin etrafıyla sınırlandırılmış

olsa da gündelik hayatta delilerin sıklıkla bulundukları başka mekânlardan da bahsedilebilir. Nitekim "mahallenin delisi", "köyün delisi", "şehrin delisi" gibi tanımlamalar, genelde bir mekâna atıfta bulunmakta ve deliler yalnızca cami bahçelerini değil, daha başka mekânları da kendilerine mesken edinmektedir. Araştırmada seçilen mekânlar ise delilerin bulundukları alanlardan yalnızca bir kaçıdır.

Delilerin yıllardır gelip gittiği bu iki caminin etrafındaki esnaflar, söz konusu durumu kendi bakış açılarına göre yorumlamaya çalışmışlardır. Ancak alanda daha önce herhangi bir bilimsel çalışma yapılmamıştır. Bunun yanı sıra, delilerin bazı mekânlarda daha sık bulunmasının sebeplerini araştıran bir çalışmanın da olmadığı görülmüştür. Dolayısıyla bu durum araştırmanın özgün tarafı olarak sunulabilir. Bunun yanı sıra alanda delilerle en fazla zaman geçiren kişiler esnaflardır. Çoğu Bedesten esnafı, uzun yıllardan beri bu çarşıda bulundukları için delilerle oldukça yakın bir ilişki geliştirmiştir. Bu yüzden esnafın delilere karşı geliştirdiği tutum ve davranışlar ya da esnafın delilik olgusunu anlamlandırma biçimleri, delilerin bu mekânlarda daha sık bulunmasının temel sebeplerini açığa çıkarmaya hizmet edebilir.

Mekân ve İnsan İlişkisi

İnsanlar ve toplumlar, bulundukları mekânlarda var olur ve bu mekânlarda gelişir ve değişirler. Mekân insanın kimliğini yansıtan bir unsurdur ve aynı zamanda bir değer ve referans noktasıdır. İnsanların belirli bir konumda bulunması ve toplumların belli bir alanda varlık göstermesi, mekânsal bağlarla yakından ilişkilidir. Mekân insanların sosyal statülerine ve konumlarına dair ipuçları verir. Dolayısıyla insanların veya toplumsal tiplerin temsil dünyası hakkında önemli referanslar sunar (Alver & Boz, 2017, s. 13). Mekân iyi bir toplumsal çözümleme için başvurulan en önemli birimlerden biridir. Sosyoloji literatüründe de mekânın insan ve toplum ile ilişkisini merkeze alan pek çok çalışma terkip edilmiştir. Özellikle Georg Simmel, *Metropol ve Zihinsel Yaşam* adlı çalışmasında, mekânın zihinsel yaşamın biçimlenmesinde etkili olduğundan ve insan yaşamının, içinde bulunduğu mekâna bağlı olarak şekillendiğinden bahsetmiştir (Simmel, 2009, s. 317). Benzer olarak İbn-i Haldun, Braudel ve Montesque da insanın ve toplumların karakterlerinin oluşmasında, mekânın belirleyici olduğunu vurgulayarak insan ve toplumun anlaşılması için üzerinde yaşanılan mekâna bakmak gerektiğini ifade etmişlerdir (Kızılçelik, 2006). Özellikle İbn-i Haldun, göçebe toplumlarda yoğun bir şekilde görülen asabiye duygusunu, insanların kendilerini belirli bir mekâna ait hissedememesiyle açıklamıştır (Haldun, 2004). Daha yakın tarihe bakıldığında Henry Lefebvre (1991), John Ury (1999) ve David Harvey (2008) gibi isimler de mekân ve insan arasındaki ilişkiyi, merkeze kapitalizm olgusunu alarak sosyolojik açıdan incelemişlerdir. Dolayısıyla alanyazında öne çıkan bu isimlerin, insan ve mekân arasındaki karşılıklı etkileşimi farklı argümanlarla açıkladıkları görülmektedir.

İnsanlar mekânlara bazı dokunuşlar yaparak yaşadığı alanda kendi kimliğine dair izler bırakır. Bu haliyle mekân salt fiziksel bir alanı ihtiva etmemekte; aynı zamanda bu alan üzerinde yaşayan insanların sosyal ve kültürel değerlerini de yansıtan soyut bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla mekânlar, insan ve toplumların ruhunu yansıtması açısından incelenmesi gereken birimlerdir (Karaaslan, 2017, s. 85). Bu noktada, insanların hangi mekânlarda daha fazla varlık gösterdiğini anlamak genelde toplumların özelde ise toplumsal tiplerin temsil dünyaları hakkında bir takım çıkarımlar yapmamıza olanak sağlayabilir. Bununla birlikte, insana dair izler barındıran her türlü mekânda, o insanların yaşam tarzına ve dünyayı algılama biçimine dair bir takım ip uçları bulunabilir. İnsanların yaşamını idame ettirdiği mekânlar, spesifik olarak kişilerin davranış kalıplarının şekillenmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu haliyle mekân ve insan arasında, karşılıklı bir ilişkinin olduğu söylenebilir. Mekânın bireyler üzerindeki etkisinin yanı sıra bireyler arasındaki etkileşimi de önemli ölçüde belirlediği yadsınamaz bir gerçektir. Nitekim insanlar arasındaki etkileşim, belirli mekânlar üzerinden gerçekleşmektedir. Gerçekleşen etkileşimin boyutu, toplumdan toplumave

mekândan mekâna farklılık göstermektedir. Söz konusu bu farklılıklar ise insanlar arasında çeşitli örgütlenme biçimlerinin doğmasına hizmet etmektedir (Alver, 2007).

Bu açıdan, deli olarak nitelendirilen bireylerin toplum içindeki konumunu anlamak için mekânın temel özelliklerini dikkate almak oldukça önemlidir. Özellikle delilerin temsil dünyasını yansıtan bazı mekânların varlığından da söz etmek mümkündür. Mesela insan ilişkilerinin daha canlı olduğu mahalleler bunlardan biridir. Deliler, mahalle hayatında önemli izler bırakan şahsiyetlerdendir (Alver, 2013, s. 137). Mahallenin tanıdık simalarından olan deliler, hemen herkesle senli benli bir ilişki kuran, bütün tuhaflıklarına rağmen insanlar tarafından benimsenen ve idare edilen kişilerdir. Gündelik hayatın içerisinde, çocukların eğlencesi, yetişkinlerin ise ahbabı olarak karşımıza çıkmaktadır. Benzer şekilde delilerin sıklıkla bulundukları mekânlardan biri de köylerdir. Hatta öyle ki "köyün delisi" kavramı dilde yer edinmiş, kalıplaşmış bir yargıdır. Bireyselliğin ön plana çıktığı mekânlarda, delilere karşı yaklaşımın daha sınırlayıcı ve dışlayıcı olduğu görülmektedir. Ancak gerek mekânın ölçeği küçüldükçe gerekse de daha yakın insani ilişkilerin olduğu mekânlara gidildikçe delilerin sahiplenilme ve benimsenme durumunun arttığı anlaşılmaktadır. Toplu yaşamın en küçük ölçeği olan köylerde deliler, herkes tarafından tanınan ve bilinen kişilerdir. Çünkü köylülerin onları görmeden geçirdikleri bir günleri bile yoktur (Tezgör, 2017, s. 111). Deli, köy hayatı içerisinde son derece sıradan görülmektedir.

Bunun yanı sıra, şehirlerin de meşhur delileri vardır. Ancak şehirdeki delilerin bir mekâna aidiyet duyması, kendisine olan yaklaşımla doğrudan ilişkilidir. Nitekim şehirde, modern hayat tarzının hâkim olduğu mekânlarda delilere rastlamak pek de mümkün değilken; geleneksel yaşam biçiminin sürdürüldüğü mekânlarda delilerin diğer insanlarla iç içe oldukları görülmektedir (Alver, 2013, s. 139; Tezgör, 2017, s. 111). Bu durum, şehrin bazı mekânlarında onların daha sık görünür olmasını koşullandırmıştır. Bu noktada, şehrin eski yerlerinde, çarşılarında ve mahallelerinde delilerin daha sık görüldüğü ve insanlarla iç içe yaşadıkları söylenebilir. Elbette akıl sağlığı yerinde olmayan bireylerin mahalle, köy ya da bedesten gibi alanlarda daha sık bulunmasını, mekân ve insan ilişkisi bağlamında değerlendirmek mümkündür. Öyle ki toplumda deli olarak nitelendirilen bireylerin bulundukları mekânlar, insan ilişkilerinin yoğun ve daha samimi olduğu yerlerdir. Bireyselleşmiş ve daha yüzeysel ilişkilerin olduğu mekânlara delilerin çok fazla aidiyet duymaması, mekânın insan ilişkilerindeki önemini yansıtmaktadır. Nitekim çalışmaya konu olan Bedesten çarşısında da benzer bir durumun olduğu görülmektedir. Bedesten çarşısı, şehrin en eski ve insan ilişkilerinin en yoğun olduğu mekânlardan biridir. Bu çarşı içerisinde toplumun her kesiminden insan bulunmakta ve farklılıklara karşı daha kapsayıcı bir tutum sergilenmektedir. Dolayısıyla bu çarşıda geliştirilen insan ilişkilerinde, mekânsal özelliklerin önemli bir etkisinin olduğu pekâlâ söylenebilir. Daha dar anlamda deli ve esnaf arasında da mekânın temel yapısından kaynaklı bir ilişkinin geliştiği görülmektedir.

Delilik Olgusunun Toplumsal Bağlamı

Deli kelimesi eski Türkçe metinlerde *telü* ya da *tilve* şeklinde geçen, anlamı hemen hemen bugünkü temel anlamlarla örtüşen, akli denge bozukluğu veya akıl yoksunluğu şeklinde tanımlanan bir kavramdır. Temel anlamının yanı sıra deli kavramına yüklenen yan anlamlar da bulunmaktadır. Deli kelimesinin coşkunluk, aşırılık, gözü peklik gibi yan anlamlara karşılık geldiği görülmektedir. Delilik olgusunun dil içinde kazandığı anlamlar, gündelik hayatta sıklıkla kullanılan atasözü ve deyimlere bakılarak da anlaşılabilir. Öyle ki Türkçede deli sıfatından türetilen pek çok söz öbeğinden bahsetmek mümkündür. Dilin simgesel düzeylerinde deliliğin, akıl yoksunluğu, cesaret, coşkunluk, aşırılık, aykırılık, anormallik, kendinden geçmişlik, farklılık, toplum dışılık gibi sayısız anlamlara karşılık geldiği söylenebilir (Narlı, 2019, s. 15-23). Bununla birlikte dilde yer edinen temel yargılar da bu kavramın anlaşılmasında oldukça önemli bir yere sahiptir. Özellikle mecnun, meczup, divane gibi semantik kodlar tarihi, kültürel ve dini değerler ile ilişkilidir.

Gündelik hayatta kullanıldığında deli kavramıyla benzer bir anlamı çağrıştıran mecnun kelimesi, İslam toplumlarında aşk ve delilik hakkındaki ortak temayülü yansıtmaktadır. Leyla ile Mecnun hikâyesinden başlayan bu kavram, tasavvufi bir içerik kazanmış ve ilahi aşkın sembolü haline gelmiştir. Yani mecnun, Müslüman toplumlarda "ilahi aşktan deliren kimselere" verilen isimdir (En-Neysaburi, 2013, s. 31). Aynı şekilde meczup kavramı da doğrudan tasavvufi bir kelime olarak değerlendirilmektedir. Cezb kökünden türeyen meczup kelimesi, bir daha kendine gelmemek üzere Allah'ın aniden kendine çektiği velileri tanımlamak için kullanılmaktadır (Artvinli, 2020, s. 319). Yine Farsçada deli teriminin karşılığı olan ve "cinle çarpılma" diye çevrilen divane kelimesi de akıl sağlığını yitiren ya da anormal davranışlar sergileyen bireyler için kullanılmaktadır (Scull, 2016, s. 62). Bu noktada, toplumsal hayat içerisinde delilik olgusuna karşılık gelen kelimelerin, kültürel kodlardan bağımsız olmadığı ve inanç sisteminin bu kavramlar üzerinde etkili olduğu söylenebilir. Dolayısıyla delilik, tarihsel ve kültürel bir inşa olarak karşımıza çıkmaktadır.

Deliliğin psikolojik, sosyolojik, tıbbi ve hukuki boyutlarına işaret eden pek çok tanımı yapılmıştır. Mesela Dols'a göre (2013, s. 21) delilik belirli bir zamanda, belirli bir yerdeki sosyal grubun anormal ya da hayli olağan dışı gördüğü ısrarcı davranış türüdür. Sass'a göre (2013, s. 13) delilik akıldışılıktır, insan davranış ve deneyiminin düzenlenmesinde akılcı faktörlerin rolünün azalması, hatta yok olmasıdır. Foucault'a göre (2017, s. 220) delilik, zihnin bireye yabancılaşmasıdır. Aklın ayarının bozulması ve doğru ile yanlışı ayırt edememe durumunun ortaya çıkmasıdır. Scull ise (2016, s. 14) deliliği bütün bildiğimiz toplumlarda rastlanan, sosyal dokuya ve bizzat istikrarlı bir sosyal düzen anlayışına pratik ve sembolik düzeyde köklü güçlükler çıkaran bir olgu olarak tanımlamaktadır. Yani toplumda birçok kişinin algıladığı sağduyu gerçekliğini ve içinde yaşadığı zihinsel evreni paylaşamayan bireylerdir. Görüldüğü üzere delilik hakkında yapılan tanımlamaların içeriği birbirine oldukça benzerdir. Her ne kadar delilik hakkında yapılan tanımlamaların benzer bir anlama karşılık geldiği görülse de her toplumda ve çağda genel geçer bir delilik tanımlamasının yapılabileceğinden söz etmek mümkün değildir. Söz konusu kavramın algılanma biçimi, yaşanılan topluma ve döneme göre farklılık gösterebilir. Bu nedenle deliliğin kavramsal açıdan geçirdiği dönüşümler, dönemsel ve sosyo-kültürel özellikler dikkate alınarak değerlendirilmelidir.

Foucault, delilik kavramına atfedilen anlamların sosyal, kültürel ve tarihi faktörlere bağlı olarak nasıl bir dönüşüm geçirdiğini göstermek amacıyla *Deliliğin Tarihi* (2017) adlı eserini kaleme almıştır. Bu eserde Foucault delilik olgusunu "bilginin arkeolojisi" yöntembilimini merkeze alarak incelemiştir. Bilginin arkeolojisi, herhangi bir ifadenin oluşumunun ve dönüşümünün genel sistemini arayan yöntemdir (Foucault, 2011). Nitekim Foucault bu eserde, deliliğin farklı dönemlerdeki dönüşümleri üzerinde durmuştur. Deliliğin tarihsel süreç içerisinde geçirdiği dönüşümleri ele alan bir diğer isim de Andrew Scull'dur. Scull'un *Madness in Civilization* (2016) isimli kitabı da içerik olarak *Deliliğin Tarihi'*ne benzemektedir. Bu eserde farklı dönemlerde ve farklı toplumlarda deliliğe nasıl bir yaklaşımın sergilendiği ele alınmıştır. Yine Louis A. Sass da delilik ile modernizmin toplumsal ve kültürel biçimleri arasında ilinti olduğu iddiasını *Delilik ve Modernizm* (2013) adlı eserinde somutlaştırmıştır. Sass'a göre kapitalizmin yükselişiyle birlikte, delilik oranlarında artış yaşanmıştır. Esasen bu iddia, toplumsal koşulların delilik üzerinde nasıl bir etki yarattığını açıkça göstermektedir. Aynı zamanda Michael E. Staub, *Madness is Civilization* (2011) adlı eserinde, delilik olgusunun sosyal koşullara göre farklılık gösteren bir kavram olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla bahsi geçen yazarlar eserlerinde, delilik olgusunun yalnızca tıbbi saiklerle açıklanmasını yeterli bulmamakta; farklı yaklaşımlarla kavramın karmaşık tarihinin izini sürmektedir. Benzer olarak Simon Cross'un *Mediating Madness* (2010) ve Sadeq Rahimi'nin *Meaning, Madness and Political Subjectivity* (2015) adlı eserleri de deliliğin kültürel boyutlarına dikkkat çekmekte ve deliliğin kültürel bir deneyim olduğunun altını çizmektedir. Bu noktadan hareketle, belirli toplumlarda delilere karşı geliştirilen tutum ve davranışlardaki farklılıklara ve benzerliklere kısaca değinmekte fayda vardır.

Hayatı alışılmış seyrinden saptıran bedensel patolojiler gibi deliliğin de hem hastalığı çekenler hem de onların çevresindeki kişiler açısından son derece aksatıcı etkileri bulunmaktadır. Bu yüzden delilik çoğu zaman sosyal bir maraz olarak görülmüştür. Denetim altına alınamayan, toplumun sağduyu bilgilerine uygun davranmayan ya da bazen çevresindeki insanlar için tehdit oluşturan bireylerin, sosyal düzenin temellerini hem sembolik hem de pratik düzeyde sarstığı kabul edilmektedir. Özellikle Antik ve Orta Çağ toplumlarında delilik, garipliğin, ötekiliğin, ürkütücülüğün kökleri olarak değerlendirilmiştir (Scull, 2016, s. 27). Bu dönemlerde deli olarak bilinen ve toplumda bu şekilde damgalanan kimselerin tanrı tarafından lanetlendiğine inanılmaktaydı (Porter, 2002, s. 23). Nitekim Antik Çağ ve Orta Çağ toplumları, bilimsel gerçeklikten uzak oldukları için gündelik hayatta meydana gelen olayları doğaüstü güçlerle ilişkilendirme eğilimine sahipti. Çoğu olaya tanrının yansıması olarak bakılmakta ve hastalıklar da bu şekilde değerlendirilmekteydi. Antik Çağ'da delilerin kötü ruhlar, şeytan ve cinler gibi doğaüstü güçlerin etkisiyle geliştiğine inanılması, delilerden uzak durulması gerekliliğini de beraberinde getirmiştir (Pietikainen, 2015, s. 15; Cross, 2010, s. 2). Çünkü delilerin kötü ruhları içinde taşıdıklarına inanılmakta ve kendisine yaklaşan kişilere de zarar vereceği düşünülmekteydi. Bu nedenle deliler, yabancılara yaklaştıklarında taşlanarak uzaklaştırılmaya çalışılmaktaydı (Akın, 2014, s. 105).

Deliliği doğaüstü güçlerle açıklama düşüncesi, Batı toplumlarının çoğunda benimsenmiştir (Eghigian, 2009, s. 7-9). Özellikle Yunan ve Roma toplumlarında delilik, sosyal hayatın düzenini sarsan, denetim altına alınmadığı takdirde başka insanlar için tehdit oluşturabilecek bir durum olarak değerlendirilmiştir (Akın, 2014, s. 105). Orta Çağ Batı toplumlarında delilik lanetli, şeytani, suçlu gibi olumsuz sıfatlarla tanımlanırken; Orta Çağ İslam toplumlarında bu durum bir çeşit hastalık olarak değerlendirilmekteydi. Bu süreçte, İslam toplumlarında delilere uygulanan tedavi yöntemlerinin de daha akılcı olduğu görülmektedir (Foucault, 2017, s. 192). Nitekim Evliya Çelebi Seyahatname'sinde, Orta Çağ İslam toplumlarının delileri tedavi etme biçimleri üzerinde durmuştur. Çelebi, bu süreçte delilerin müzikle, ipek kıyafetlerle ve özel beslenme düzenleriyle tedavi edilmeye çalışıldıklarını belirtmiştir (Kurtuluş, 2016, s. 104). Bunun aksine Orta Çağ Batı toplumlarında, delilere uygulanan tedavi yöntemlerinde batıl inançlardan öteye gidilmediği görülmüştür. Esasen bu durum, aynı dönemde yaşayan farklı toplumların delilere karşı geliştirdikleri tutum ve davranışları yansıtmaktadır. Bu notada, söz konusu farklılığın sosyo-kültürel ve dini değerlerden kaynaklandığı pekâlâ söylenebilir (Casey, 2003).

Rönesans dönemine gelindiğinde, deliliğe karşı olan yaklaşım bazı kesimlerde değişmeye başlamıştır. Rönesansla birlikte, Batı toplumlarında delilik, kıyıda köşede kalmış bir silüet olmaktan çıkmış; sanatın merkezinde yer almıştır. Delilik olgusu, sanatsal çevrelerde sıklıkla kullanılmaya başlanmış ve özellikle tiyatroda deliliğin dili, toplumsal hayata dair eleştirileri gündeme getirmek için bir araç olarak kullanılmıştır (Foucault, 2017, s. 40). Ancak bu durum sanatsal çevrelerde sınırlı kalmış ve deliler, toplumsal hayat içerisinde dışlanan ve görmezden gelinen kişiler olmaya devam etmiştir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, hem Antik Çağ ve Orta Çağ'da hem de Rönesans döneminde deliler, Batı toplumlarında pek fazla hoşgörüyle karşılanmamış olsa da onların toplum içindeki dolaşımlarına müsaade edilmiştir. Ancak Klasik Çağ'a gelindiğinde deliler de dâhil olmak üzere pek çok insanın toplum içerisinde serbestçe dolaşmasına izin verilmemiştir. Bu süreçte deliler, yaşlılar, cüzzamlılar, işsizler, engelliler, eşcinselliler ve daha pek çok azınlık gruptan insan, kapatılmalara maruz bırakılmıştır. Foucault bu durumu *Büyük Kapatılma* (2015) olarak adlandırmış ve aynı isimli eserinde de söz konusu olayı ele almıştır.

Klasik Çağ'da delilik ile ilgili radikal dönüşümler yaşanmaya başlamış ve dönemin toplumsal yapısındaki değişimler, azınlık gruplar üzerinde olumsuz etkiler yaratmıştır. 17. yüzyıl, Batı'da pek çok alanda yeniliklerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Özellikle Aydınlanma, modernite ve Sanayi

Devrimi'nin rasyonaliteyi ve aklı merkezileştiren vurgusu sayesinde aklın egemenliği hakimiyet alanını genişletmiştir (Sonkan Gündüz, 2017, s. 99). Bu dönemde akıl ve bilim esas alınmış, akıl dışı görülen her türlü şey dışlanmıştır. Delilerin de içinde bulunduğu pek çok azınlık grup kapatılmalara ve toplumun dışına itilmeye maruz bırakılmıştır. Foucault'a göre bu dönemde yapılan toplu kapatılmaların asıl gerekçesi, söz konusu azınlık grupların kapitalizmin ihtiyaç duyduğu üretime katkı sağlayamamış olmasıdır (Foucault, 2015, s. 106). Nitekim bu dönemde oluşturulmak istenen "normal" insan imgesi, kapitalist sistemin gereklerine uygun davranan ve üretim zincirine dâhil olan bireyleri kapsamaktaydı. Ancak deliler, yaşlılar, engelliler ya da işsizler söz konusu üretim ağına dâhil olamadıkları için toplumun dışına itilmiş ve belirli mekânlara kapatılmışlardır. Ayrıca bu dönemde delilere uygulanan tedavi yöntemleri de çoğu zaman iyileştirmeye yönelik olmamış, daha çok hastaların anormal davranışlarını ıslah etmeye yönelik uygulamalar geliştirilmiştir (Scull, 2016, s. 131). Bu süreçte, azınlık grupların bir çoğu aynı mekânlarda kapatılmaktaydı. Ancak 19. yüzyılın başlarına gelindiğinde azınlıkların kapatıldıkları mekânlar farklılaşmaya başlamıştır (Foucault, 2015). Özellikle suçlular, yaşlılar, hastalar ya da akıl hastalarının kapatıldıkları mekânlar ayrıştırılmıştır. Benzer olarak 19. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde de delilere karşı geliştirilen yaklaşımlar oldukça dikkat çekmektedir. Nitekim bu dönemde tımarhanelere yatırılan delilerin, son derece kötü şartlar altında oldukları bilinmektedir. Özellikle Süleymaniye Bimarhanesi hakkında yazılanlar, bu dönemde delilere yönelik sağlıklı bir tedavi sürecinin olmadığını, bunun aksine uygulanan yöntemlerin delilerin dışlanmasına sebebiyet verdiğini göstermektedir (Artvinli, 2017, s. 14).

Deliliğin tarihsel serencamı içerisinde gelinen son aşama modern psikiyatri çağıdır. Psikiyatri, akıl hastalıklarının oluşum nedenlerini inceleyen ve hastalıkların tedavisi için gereken bilgi birikimini bünyesinde barındıran pozitif bir bilim dalıdır. 20. yüzyılın başlarında her alanda artış gösteren uzmanlaşmaya bağlı olarak akıl hastalıkları da tıbbın ve bilimin odağı haline gelmiştir (Akçakaya, 2021, s. 35). Modern psikiyatri çağında deli kavramının yerini "akıl hastalığı" ya da "ruh hastalığı" terimleri almıştır (Cross, 2010, s. 129). Bu hastalıkları tedavi eden hekimlere "psikolog" ve "psikiyatr" unvanları verilmiştir. Tedavilerin yapıldığı mekânlara da "ruh ve sinir hastalıkları hastanesi" ya da "akıl hastanesi" adı verilmiştir (Narlı, 2019, s. 55). Böylece Orta Çağ toplumlarında delilik ile ilgili gündemde olan mistik ve batıl inanışlara son verilmiş ve hastalıkların tedavisinde akılcı yöntemler kullanılmaya başlanmıştır. Her ne kadar psikiyatri çağında akıl hastalarına karşı daha insancıl bir muamelenin yapıldığı görülse de Foucault'a göre akıl hastaları bu dönemde de tam olarak bireysel anlamda değer görememişlerdir. Bu nedenle Foucault, psikiyatri çağında akıl hastalığı olarak adlandırılan kavramı "yabancılaşmış delilik" olarak değerlendirmiştir (Foucault, 2014, s. 92). Esasen modern akıl hastaneleri, akıl hastalarını tedavi etmek için kurulmuş gibi görünse de temelde yine delilerin toplumdan tecrit edilmesi ve soyutlanması amacıyla işlev görmektedir (Coleborne, 2001, s. 105). Görüldüğü üzere delilik olgusu, her çağda ve her toplumda farklı algılanan bir kavram olmuştur. Dönemin sosyal, kültürel ve dini özellikleri, delilik hakkındaki algıları şekillendirmiştir.

Araştırmanın Yöntemi

Araştırma, temelde yorumlayıcı sosyal bilim yaklaşımına uygun bir biçimde inşa edilmiştir. Yorumlayıcı yaklaşımda, pozitivist paradigmada olduğu gibi nedensel yasaları keşfetmek ve onları sınamak amacı yoktur (Merriam, 2018, s. 8-9). Genel olarak yorumlayıcı araştırmaların hedefi, toplumsal yaşama dair bir anlayış geliştirmek ve insanların doğal ortamlarında nasıl anlam oluşturduğunu keşfetmektir. Esasen yorumlayıcı bir araştırmada, incelenen insanlar için neyin anlamlı ya da önemli olduğu, bireylerin gündelik yaşamlarını nasıl deneyimledikleri öğrenilmeye çalışılır (Neuman, 2017, s. 131). Buna bağlı olarak araştırmada, yorumlayıcı sosyal bilim yaklaşımının metodolojik sonucu olan nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırma gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama tekniklerinin kullanıldığı, algıların ve olayların doğal ortamda

gerçekçi ve bütüncül biçimde ortaya konulmasına yönelik bir sürecin izlendiği araştırma tasarımlarını kapsamaktadır (Yıldırım & Şimşek, 2000, s. 19). Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik desen tercih edilmiştir. Fenomenolojik yaklaşım, toplumsal hayatta farkında olduğumuz ancak ayrıntılı bir anlayışa sahip olmadığımız olgulara odaklanmaktadır. Yani fenomenolojik desen, incelenen fenomenin yapısını ve özünü anlamaya çalışır (Merriam, 2018, s. 25). Bu yüzden fenomenolojik tasarım, Bedesten çarşısında sıklıkla deneyimlenen ancak tam anlamıyla da kavranamadığını düşündüğümüz delilik olgusuna uygun bir araştırma zemini oluşturur. Çalışmada, fenomenolojik desenin başlıca veri toplama aracı olan derinlemesine görüşme ve gözlem tekniği kullanılmıştır. Derinlemesine görüşme, katılımcıların belirli bir konu hakkındaki algılarını meydana çıkarmak için kullanılan veri toplama tekniğidir (Silverman, 2021, s. 77; Punch, 2016, s. 165). Derinlemesine görüşmeler yarı yapılandırılmış görüşme formları ile yüz yüze gerçekleştirilmiştir. Mülakatlar yapılırken ilk olarak yarı-yapılandırılmış görüşme formundaki başlangıç sorularına bağlı kalınmış ve araştırmanın amacına hizmet eden temel sorular merkeze alınmıştır. Ancak katılımcının verdiği cevaplara bağlı olarak görüşmeler daha esnek ve bağlamına uygun bir biçimde sürdürülmeye çalışılmıştır. Deli ya da meczup olarak bilinen bireylerin, Bedesten çarşısının içinde yer alan Kapu ve Aziziye Camilerinin etrafında daha sık bulunmalarının temel gerekçesi nedir? şeklindeki soru, araştırmanın temel amacına hizmet etmeye yöneliktir.

Görüşmelere katılan kişiler, Bedesten çarşı esnafının içinden seçilmiştir. Bu esnafların Kapu ve Aziziye Camilerine yakın yerlerde bulunmasına özen gösterilmiştir. Dolayısıyla araştırmada amaçlı ve kontrollü örnekleme tekniği kullanılmıştır. Katılımcıların Bedesten çarşı esnafının arasından seçilmesinin temel gerekçesi, esnafların deli ya da meczup olarak bilinen bireylerle oldukça fazla iletişim kurması ve onlar arasında bir ünsiyet bağının gelişmiş olmasıdır. Aynı zamanda Bedesten çarşı esnafının pek çoğu uzun yıllar boyunca burada işleriyle meşgul olmuşlardır. Bu durum hem esnaflar arasında karşılıklı etkileşimin artmasını sağlamış hem de bu mekânlarda daha sık bulunan meczuplarla samimi bir ilişkinin kurulmasına vesile olmuştur. Bu noktadan hareketle araştırmada 20 esnafla derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiş daha sonra görüşme içerikleri tekrar etmeye başlayınca görüşmeler sonlandırılmıştır. Katılımcılarla toplamda on bir saat görüşme kayıt altına alınmıştır. Görüşmeler ses kayıt cihazı ile kaydedilmiş ve bunun için ilk olarak katılımcılardan izin istenmiştir. Görüşmeye katılan esnafların tamamı erkeklerden oluşmaktadır. Ancak bu durum araştırmacının inisiyatifinden bağımsız bir şekilde gelişmiştir. Her ne kadar saha araştırması sırasında kadın esnaflarla görüşme yapılmaya çalışılmışsa da bu durum mümkün olmamıştır. Çünkü hem Bedesten çarşısında kadın esnafların çok az bulunması hem de çalışan kadınların dükkân sahibi olmaması, onlarla mülakat yapmayı güç hale getirmiştir. Bu nedenle görüşmeye katılan katılımcıların tamamı erkeklerden oluşmaktadır.

Araştırma verileri, 2023 yılının Mart ve Nisan ayları içerisinde yapılan derinlemesine görüşmelerden elde edilmiştir. İlk olarak katılımcılara araştırma ile ilgili ön bilgiler verilmiş ve çalışma hakkındaki izlenimleri alınmıştır. Ardından esnaflara kaç yıldır Bedesten çarşısında çalıştıkları ve deli olarak bilinen bireylerle aralarındaki ilişkinin nasıl olduğu sorulmuştur. Esnaflardan onlarla yaşadıkları anıların anlatılması istenmiştir. Böylece bu mekânlarda delilere karşı geliştirilen tutum ve davranışlar anlaşılmaya çalışılmış ve esnafın delilik olgusuna atfettiği anlamlar açığa çıkarılmıştır. Aynı zamanda araştırma konusu oldukça hassas bir grubu kapsamaktadır. Bu durum araştırmacının çok daha fazla dikkatli olmasını koşullandırmıştır. Her ne kadar araştırma verileri esnaflar aracılığıyla toplanmış olsa da araştırmanın muhatabını dezavantajlı bir grup teşkil etmektedir. Bu nedenle görüşmeler yapılırken bu kişilerin kendileri hakkında konuşulanları duyamayacakları bir alan seçilmiştir. Böylece kendilerini kötü hissetmelerine neden olabilecek eylemlerden kaçınılmıştır. Görüşmelerin yanı sıra alanda gözlem yapma imkânı da olmuştur. Özellikle esnaf ve deliler arasındaki ilişkiler gözlemlenmeye çalışılmıştır. Gözlem esnasında araştırmacı herhangi bir müdahalede bulunmamış ve etkileşim en düşük seviyede

tutulmaya çalışılmıştır. Gözlem sırasında kayda değer görülen durumlar, araştırma günlüğüne kaydedilmiştir. Böylece mülakatlardan elde edilen veriler, gözlem esnasında kaydedilen notlar ile desteklenmeye çalışılmıştır.

Verilerin analizinde içerik analizi tekniği kullanılmıştır. İçerik analizinde temelde yapılan işlem, birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenleyerek yorumlamaktır. İçerik analizinde verilerin kodlanması, temaların bulunması, kodların ve temaların düzenlenmesi ve son olarak bulguların tanımlanması ve yorumlanması aşamaları bulunmaktadır (Şahin, 2010, s. 189-190). Yaşantıları ve anlamları ortaya çıkarmaya yönelik olarak yapılan içerik analizinde, verinin kavramsallaştırılması ve olguyu tanımlayabilecek temaların ortaya çıkarılması esastır (Yıldırım & Şimşek, 2000, s. 75). Dolayısıyla derinlemesine görüşmelerden elde edilen veri seti, belirli kodlar dâhilinde çözümlenmeye çalışılmıştır. Böylece kodlama yoluyla verilerin altında yatan kavramların ve kavramlar arasındaki ilişkilerin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Araştırma verileri raporlanırken özgün şekillerinin bozulmamasına hassaten özen gösterilmiş ve görüşmeye katılan katılımcıların isimleri açıkça belirtilmeyerek katılımcılar K1, K2, K3 şeklinde kodlanmıştır. Son olarak esnaflar görüşme esnasında akıl sağlığı yerinde olmayan bireylerin isimlerini açıkça ifade etmişlerdir. Belirtilen isimleri metin içerisinde aynen kullanmak etik açıdan kusurlu görülmektedir. Bu nedenle akıl sağlığı yerinde olmayan bireylerin mahremiyet hakkını gözetmek adına, esnaf tarafından açık bir şekilde dile getirilen isimler, alıntılar içerisinde anonim hale getirilmiştir. Böylece deli olarak nitelendirilen bireylerin gerçek isimleri yerine müstear isimler kullanılmıştır.

Tablo 1: Katılımcı Listesi ve Profilleri

Katılımcı	Mesleği	Yaş	Esnaflık Yılı
K1	Kunduracı	43	23
K2	Hırdavatçı	62	50
K3	Ayakkabıcı	63	55
K4	Ayakkabıcı	45	30
K5	Zücaciye	47	27
K6	Hırdavatçı	60	50
K7	Lokantacı	59	12
K8	Konfeksiyoncu	35	15
K9	Kuyumcu	68	50
K10	Bakkal	55	20
K11	Kunduracı	57	48
K12	Emlakçı	64	40
K13	Konfeksiyoncu	75	50
K14	Konfeksiyoncu	64	40
K15	Kuyumcu	41	28
K16	Emekli	70	40
K17	Kuyumcu	42	32
K18	Lokantacı	54	40
K19	Emlakçı	45	30
K20	Takıcı	43	24

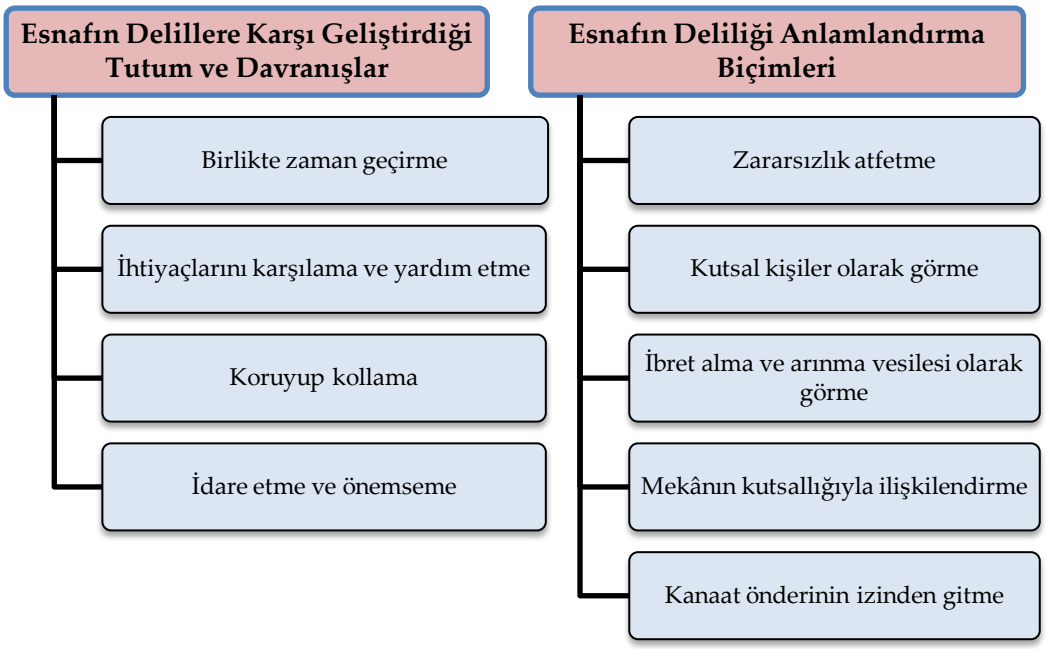
Etik İzin

Bilimsel araştırmanın etik şartlarının gerektirdiği etik kurul izni 03.01.2023 tarihli ve 22-1362 onay kararıyla alınmıştır.

BULGULAR

Araştırmadan elde edilen bulgular, farklı temalar ve alt temalara ayrılmıştır. Öncelikle "esnafın delilere karşı geliştirdiği tutum ve davranışlar" ana teması altında, dört alt başlık incelenmiştir. Esnafla yapılan görüşmelerde ön plana çıkan alt başlıklar; birlikte zaman geçirme, ihtiyaçlarını karşılama/yardım etme, koruyup kollama ve idare etme/önemsemedir. Bunun yanı sıra, "esnafın deliliği anlamlandırma biçimleri" ana teması altında, beş tane alt tema ön plana çıkmıştır. Bunlar ise delilere zararsızlık atfetme, onları kutsal kişiler olarak görme, delileri ibret alma ve arınma vesilesi olarak görme, deliliği mekânın kutsallığıyla ilişkilendirme ve son olarak kanaat önderlerinin izinden gitme çabası şeklinde ele alınmıştır.

Şekil 1: Tema ve Alt Temalar



Esnafın Delilere Karşı Geliştirdiği Tutum ve Davranışlar

Bu bölümde, alanda elde edilen mülakat ve gözlem verileri neticesinde esnaf ve deli arasındaki ilişki türleri kategorize edilmiştir. Özellikle esnafın delilere karşı geliştirdiği tutum ve davranışlar, kendi bağlamlarına göre yorumlanmıştır. Bu noktada esnafın delilere karşı sergilediği davranışlar; birlikte bir takım faaliyetlerde bulunma, yardım etme, koruyup kollama ve onları idare etme şeklindedir.

Birlikte zaman geçirme

Alan araştırması esnasında yapılan derinlemesine görüşmeler, esnaf ve deli arasındaki ilişkinin boyutlarını kapsamlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Zamanının büyük bir kısmını Bedesten çarşısında geçiren delilerin, esnafla birlikte yaptığı eylemler oldukça dikkat çekicidir. Esnaflar, delilerin vaktini daha eğlenceli hale getirmek ve onları topluma kazandırmak amacıyla çeşitli aktiviteler düzenlemektedir. Bu programlar birlikteliği, samimiyeti arttırmakta ve esnaf ile deli arasındaki ilişkinin süreklilik kazanmasını sağlamaktadır. Öyle ki görüşmeye katılan esnafların neredeyse hepsi delilerle birlikte yaptığı bir faaliyetten bahsetmiştir. Esnafların delilerle birlikte sohbet etme, yemek yeme, kabir ziyaretlerinde bulunma, ibadet etme, pikniğe gitme gibi etkinliklerinin olduğu görülmektedir.

> *"Birlikte ibadet ettiğimiz olur. Mesela Ali abiyle camiye gideriz. Hatta bir keresinde biz Lâdik'e gittik beraber. Lâdik'te Hacı Ahmet Efendinin anma programlarına katıldık. Ali abi orada ayrı bir havaya*

> *girdi. Aynı böyle bir Ramazan ayıydı... Normalde Ali abilere namaz farz değil ama Ali abi "geçin benim arkama" dedi. Bizim evvabin dediğimiz bir nafile namazımız vardır, farzdan sonra kılarız. Ali abi o namazı kıldırdı bize. Ben demedim ki ona ya sen namaz kıldıramazsın, zaten sana farz değil falan diye. O imam oldu, biz de ona uyduk öylece namaz kıldık"* (K4, kişisel iletişim, 23 Mart 2023).

> *"Onlar bizim baş tacımız. Bazıları ile otururuz zikir yaparız, ilahi söyleriz. Lâdikli Ahmet Hüdai var onu ziyarete gideriz. Oraya gelirler her şeye uyum sağlarlar"* (K17, kişisel iletişim, 10 Nisan 2023).

Esnafın sıklıkla dile getirdiği faaliyetlerden biri Ladikli Hacı Ahmet Efendi'nin kabrini ziyaret etmektir. Ahmet Efendi, Konya'nın Sarayönü ilçesine bağlı Ladik mahallesinde yaşamış ve Allah dostu olarak tanımlanan bir kimsedir. Esnaflar arasında Hacı Ahmet Efendi evliya olarak bilinmekte ve onun kabrini ziyaret etmek manevi açıdan değerli görülmektedir. Birlikte bu tarz mekânlara gitmek, deli ve esnaf arasında bir yakınlık oluşturmaktadır. Çünkü deliler, kabir ya da cami gibi mekânlarda esnafla birlikte olduğunda, ortak bir noktada kesiştikleri hissiyatına kapılmaktadır. Bu tarz ibadet eksenli buluşmalarda, iki grup arasında dini semboller yeniden üretilmektedir. Deliler, esnaflardan ibadet, namaz, dua, sevap ya da günah gibi kavramları sıklıkla duymakta ve gündelik yaşamında da bu söylemleri tıpkı esnaf gibi davranışlarına yansıtmaya çalışmaktadır. Nitekim K4'ün Ali abi olarak bahsettiği kişi Kapu Camii'nin etrafından ayrılmayan ve meczup olarak bilinen bir kimsedir. Ali'nin tıpkı K4 gibi namaz kıldırmaya çalışması bu durumu net bir şekilde yansıtmaktadır.

> *"Bizim dükkâna da gelirler, geldiklerinde ben ayakkabılarını boyarım. Ondan sonra çay içeriz beraber. Bazen etli ekmek falan yaptırdığımızda etli ekmek yemeye çağırırız, soframıza buyur ederiz. O esnada sohbet ederiz, onların halini hatrını sorarız. Yine denk geldiği zaman Kapu Camii'nde aynı safta birlikte namaz kıldığımız falan da oluyor"* (K1, kişisel iletişim, 9 Mart 2023).

> *"Birlikte yemeğe gideriz, pikniğe gideriz, camiye namaza gideriz. Gelir mesela beni yemeğe götür der. Mecbur götüreceksin, onu geri çeviremezsin. Biz de asla geri çevirme gibi bir durum söz konusu değil"* (K15, kişisel iletişim, 6 Nisan 2023).

Benzer olarak deli ve esnafın birlikte namaz kılma faaliyetleri de oldukça yaygındır. Esnaflar, vakit namazlarını genelde Aziziye ve Kapu Camilerinde kılmaya özen göstermektedir. Namaz kılmaya giden esnaf, şadırvanın etrafında oturan meczuplara "haydi namaza" şeklinde telkinde bulunmakta bazen de esnafın söylemesine gerek duymadan kendileri şadırvanda tıpkı esnaf gibi abdest alıp namaz kılmaya gitmektedir. Esasen toplu ibadetler, deliler için toplumla kaynaşmanın ve uyum sağlamanın aracı olarak değerlendirilebilir. Nitekim esnaf da böyle bir şeye vesile olduğu için oldukça memnundur. Yani delilerin bu tarz mekânlardan dışlanma ya da kovulma durumları kesinlikle söz konusu değildir. Aksine Kapu Camii ve Aziziye Camilerinin etrafında bulunan delilerin toplu ibadetlere katılması, esnafın hoşuna gitmekte ve deliler bu duruma teşvik edilmektedir.

> *"Ben mesela özellikle Ramazan aylarında onları iftar yemeklerine götürüyorum. Kendim de o organizasyonlarda bulunuyorum. Bu şekilde toplandık birlikte ilahiler söyledik. Sonra da Ali abiyi falan hepsini tek tek evlerine bıraktık"* (K19, kişisel iletişim, 12 Nisan 2023).

Esnaf ve delilerin özellikle Ramazan aylarında birlikte iftar yemeklerine gitme durumları da oldukça yaygındır. Esnaflar, iftara götürmek istediği kişileri arabasıyla almakta ve iftardan sonra da hepsini tek tek evlerine bırakmaktadır. Esasen esnaflar delilerin yalnızca maddi ihtiyaçlarını değil, manevi açıdan da ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Esnafla aralarındaki bu diyalog, delilerin toplumsal hayata intibakını hızlandırmaktadır.

İhtiyaçlarını karşılama ve yardım etme

Bedesten esnafı, deli ya da meczup olarak bilinen bireylerin ihtiyaçlarını düzenli bir şekilde karşılamaktadır. Özellikle kılık kıyafet temin etme, karnını doyurma, sağlık sorunlarını giderme, kalacak yer ayarlama ya da harçlık verme konularında bu insanlar mağdur edilmemektedir.

> *"Ramazan aylarında daha variyetli insanlar ya da buradaki esnaflar, bu meczuplara iftar yemeği verirler. Kapu Caminin orda iftar verirler ya da bahçeli evi olanlar kuzu keser, orada iftar yapar, yedikten sonra bir de diş kirası verirler. Yani para verirler onlara. Onlardan bir şey beklendiği için değil Allah rızası için yaparlar"* (K2, kişisel iletişim, 9 Mart 2023).

Yukarda K2'nin bahsettiği diş kirası meselesi, Konya'da çok uzun yıllardan beri var olan bir gelenektir. Bu geleneğe göre Ramazan ayının her Perşembe gününde, varlıklı esnaflar Kapu Camii ve Aziziye Camii etrafında bulunan delilere iftar yemeği düzenlemektedir. Yemeğin ardından delilere diş kirası olarak bilinen harçlıklar da verilmektedir. Böylece esnafın yemeğine katılıp, onun hayrına vesile olan deliler ayrıca ödüllendirilmiş olur. Aynı zamanda delilerin aileri de herhangi bir ihtiyaçları olduğunda esnaflara ulaşmaktadır. Çünkü delilerin aileleri, esnafların kendilerini boş çevirmeyeceğinden emindir. Bu konuda K3, meczupların ailelerinden gelen ihtiyaç listesinden bahsetmiştir.

> *"Mesela Ali abinin annesi bir şey olursa bana bir not yazar. Nota bakarım alınacak neyse haptır ilaçtır onları alırız. Onlar gelirler biz onların ihtiyaçlarını gideririz, karnı açsa karnını doyururuz, çay veya başka bir şey içmek istiyorsa onu ikram ederiz"* (K3, kişisel iletişim, 9 Mart 2023).

> *"Buradaki meczuplar kafamızda canlanan deliler gibi değiller. Çünkü toplum onlara bakıyor, onları sahiplenmiş. Onlara üst baş veriyorlar, ayakkabı veriyorlar. Ben mesela kemer satıyorum bazen kemer veririm kemeri eskiyenlere, ayakkabısı eskiyen olursa yan taraftaki esnaf ayakkabı verir. Bizden fazla değiştirirler sıkıntı yok o konuda"* (K5, kişisel iletişim, 23 Mart 2023).

K5'in "buradaki meczuplar kafanızda canlanan deliler gibi değil" demesi, aslında Bedesten çarşısında bulunan delilerin kamusal alandaki diğer bireylerle uyum içinde olduklarını göstermektedir. Bu bağlamda Erving Goffman'a göre toplumdaki insanların deliler için kıyafet ve ayakkabı temin etmesi, kalacak yer ayarlaması ya da karnını doyurması, onları kamusal bir birey haline dönüştürme çabalarından kaynaklanmaktadır. Goffman'a göre akıl hastalığı belirtileri için kamusal ve yarı kamusal mekânlar (sokak, mahalle, çarşı, dükkan, toplu taşıma gibi) çok önemli bir örgütsel mahaldir (Goffman, 2017, s. 416). Bu alanlarda bulunan bireyler, son derece düzenli bir ilişki içerisindedir. Yalnızca davranışları açısından değil, bedensel özellikleri açısından da uyumlu görülmektedir. Dolayısıyla kamusal alanlarda hem davranışsal hem de bedensel açıdan anormal olan bireyler, dışlanma ya da damgalanma gibi olumsuz tepkilerle karşılanabilmektedir. Bu nedenle insanlar, kamusal alanda anormal karşılanan bireyleri normal kalıpların içerisine çekmeye çalışırlar. Özellikle Bedesten çarşısında bulunan esnaflar, delilerin gerek fiziksel özelliklerini, gerekse de davranışlarını kamusal alanla uyumlu hale getirmek istemektedir. Esasen bu durum, kamusal alanın düzenini korumaya yönelik bir eylemdir. Benzer olarak K4'te delilere yapılan yardımları, toplumun düzeni açısından yararlı görmektedir. K4 bu durumu şu şekilde açıklamaktadır.

> *"Bu insanlar bir şekilde ruhi bunalıma girmiş, toplum içerisinde yer edinememiş, daha sonra kendini dışarlara vermiş insanlar. Biz bu insanlardan sorumluyuz çünkü bu insanların iaşesi, yemesi içmesi bizler tarafından karşılanıyor. Onlar bu ihtiyaçlarını karşılayamazlarsa ne yapacak böyle kapkaççılıktır bilmem nedir bu tür olaylar yönelecekler… Hani buradan geçen bir kadın buradan geçtiği anda bizim namusumuzdur. Ne kadar ben tanımasam da etmesem de onlardan sorumluyuz. İşte biz bu meczupları etrafa bir taşkınlıkları olmasın diye sahiplendik"* (K4, kişisel iletişim, 23 Mart 2023).

Bedesten çarşı esnafı, burada bulunan delilerin her türlü ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Esnafın yaptığı bu yardımların altında çeşitli motivasyonlar bulunmaktadır. Bu noktada K4'ün delilere yardım etmesinin asıl gerekçesi toplumdaki huzuru sağlamaktır. George Simmel'e göre toplumun yardıma ihtiyacı olan bireylere yardım etmesi sosyal hayatın düzenini sağlamaya yönelik bir eylemdir. Toplum yoksula ya da ihtiyaç sahibine yardımı gerekli görür. Böylece yoksullar, toplumun aktif ve tehlikeli düşmanları haline gelmemiş olurlar (Simmel, 2009, s. 155-159). Yukardaki alıntıda da tıpkı buna benzer bir durum söz konusudur. K4, bu insanların ihtiyaçlarını karşılamayı çarşının huzuru için gerekli görmektedir. Aynı zamanda çarşı esnafının içerisinde, delilere yapılan yardımları gerekli gören ancak onlarla çok fazla samimi olmanın sakıncalı olduğunu düşünenler de bulunmaktadır. Esnaflar arasında yaygın bir görüşe göre delilerle gerektiğinden fazla zaman geçirmek, bireyin akıl sağlığında hasarlara yol açabilir. Bu nedenle bazı esnaflar delilerle manevi bir bağ kurmaktan çekinmekte ve yalnızca onların maddi ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Bahsi geçen bu durumu K9 ve K15 şu şekilde dile getirmektedir.

> *"Onların herhangi bir ihtiyacı olduğunda karşılıyoruz. Ama çok fazla da içli dışlı olmamaya gayret ediyorum. Çünkü onlar karşısındaki kişiyi çok sevdikleri zaman kendi dünyalarına çekerlermiş. Bununla ilgili çok mesele duydum"* (K9, kişisel iletişim, 24 Mart 2023).

> *"Çok fazla yakınlaşmayız ama çok fazla itici de olmayız. İnsanların söylediklerine göre çok fazla yaklaşırsan kendi içlerine çekerlermiş"* (K15, kişisel iletişim, 6 Nisan 2023).

Görüşmeciler, delilerin herhangi bir ihtiyacı olduğunda karşılamaya çalıştıklarını, ancak bu durumun yalnızca maddi ihtiyaçlarla sınırlı kalması gerektiğini söylemektedir. Onlara göre delilik bulaşıcı bir hastalıktır ve deliler şayet isterlerse karşısındaki kişiye de deliliği bulaştırabilir. Bu noktada K9, eskiden duyduğu bir hikayeden örnek göstererek söz konusu durumun mümkün olabileceğini belirtmiştir. Her ne kadar çarşıda anlatılan hikayeler mantıklı bir temele dayandırılamasa da esnaflar arasında dikkate değer bulunmaktadır. Bu durumda anlatılan hikayeler, esnafın delilere karşı geliştirdiği davranışları etkilemektedir. Yani bazı esnaflar delilerle korkuyla karışık bir ilişki geliştirmektedir.

Koruyup kollama

Alan araştırması esnasında yapılan gözlem ve mülakatlar neticesinde, öne çıkan en belirgin davranış kalıplarından biri de esnafın delileri herhangi bir tehlikeden ya da kötü davranıştan korumasıdır. Esnafın koruyup kollama tutumu, yalnızca onların temel insani ihtiyaçlarını karşılamakla sınırlı değildir. Aynı zamanda esnaf, onlarla dalga geçen, kızdıran, dışlayan ya da paralarını gasp etmeye çalışanlara karşı da tepkisini koymaktadır. Esnafın bu tutumunun temel motivasyonu merhamet, acıma, dini duygular ya da empati olarak değerlendirilebilir. Bunun yanı sıra bazı esnafların delilerle şakalaşıp, eğlenceli sohbetler ettiği zamanlar da vardır. Ancak bu durum sınırlarını aşmaya başladığında, diğer esnaflar tepki göstermektedir. Dolayısıyla esnafların delilere karşı geliştirdiği bu koruyucu tavır, kendi aralarında da sosyal kontrol mekanizması olarak işlev görmektedir. Bu konuda katılımcıların belirttikleri görüşler ise şu şekildedir.

> *"Bazen iki tane meczup yan yana geliyor. Bazı esnaflar da onları takıştırıyorlar espri falan yapıyorlar. Biz de kızıyoruz takıştırmayın, onlarla uğraşmayın diye. Bu tarz şeyleri hoş karşılamıyoruz"* (K7, kişisel iletişim, 24 Mart 2023).

> *"Kendini bilmeyen bazı cahiller ya da işte ne oldum delisi olan insanlar bazen dışlayabiliyorlar. Ama çok azınlıktalar onlar. O şekilde dışladıklarında biz tepki gösteriyoruz. Çünkü onlardan biri bizde olabilirdik, çocuklarımız da olabilirdi. Ne yapabilirdik ki o durumda olsak? Razı olabilir miydik kendi çocuğumuzun da aynı muameleyi görmesine"* (K10, kişisel iletişim, 29 Mart 2023).

> *"İftarda hali vakti yerinde olanlar bunları yemeğe götürürler. Ben ikaz ediyorum güvenilir değilse onlarla gitmeyin diyorum. Gittiklerinde bunların cebini soyuyorlar bazen. O yüzden rastgele birileri götürürse gitmeyin diyorum yani. Mesela onları dışlayan onlara kötü söz söyleyen ya da onlara şiddet uygulayan olursa bana gelirler"* (K16, kişisel iletişim, 10 Nisan 2023).

Yukarda katılımcıların belirttiği görüşlerden de anlaşılacağı üzere, genel olarak esnafın delileri koruyup kollama tavrı oldukça yaygındır. Özellikle deliler hoşlanmadıkları bir tavırla karşılaştıklarında bazı esnaflara durumu şikayet etmektedir. Nitekim K16, haksızlığa uğrayan delilerin kendisini bulduklarını ifade etmiştir. Bu konuda bazı esnafların özel bir çaba içerisinde oldukları söylenebilir.

İdare etme ve önemseme

Esnaf ve delinin ilişkisinde öne çıkan bir diğer mesele de esnafın delileri idare etmesidir. Esnaf, gündelik yaşamda delilerle sohbet ederken ya da aynı ortamda bulunurken, onların bazı ayrıksı davranışlarını göz ardı etmektedir. Esnafın normalde tepki göstereceği bir davranışı deliler yaptığında, esnaf bu durumu görmezden gelebilmektedir. Yani esnaf burada delileri ciddiye almamakta ve onlara anlayış göstermektedir. Delilerin huyuna giderek onları sakinleştirmeye çalışmaktadır. Bu konuda katılımcıların belirttikleri görüşler, söz konusu durumu açıkça göstermektedir.

> *"Hani tat kızın dilinden anası anlar atasözü var ya… Onlar bir şeyler söylerler ama çok anlaşılır bir şekilde konuşmazlar. Ama ben onu anlarım. Kızdıysa söver küfreder gider. Burada kızar boşalır rahatlar sonra da gider. Biz onların gönlüne göre konuşmaya çalışıyoruz. Onların morali bozuk bir şekilde gitmelerini istemiyoruz. Neşelenmelerini bekliyoruz"* (K2, kişisel iletişim, 9 Mart 2023).

> *"Camiye gittiğimizde gelip yanımıza dururlar, değişik hareketler yaparlar. Bilmeyen olursa bu nasıl namaz kılıyor der ama biz asla onları yadırgamayız. Onları tanıyan insanlar, yani çarşı civarındaki kişiler, önüne de geçse asılsa da sesini çıkarmaz. Hiç kimse kolay kolay onlara kızmaz"* (K12, kişisel iletişim, 3 Nisan 2023).

Deliler, Kapu ve Aziziye Camilerinde cemaatle birlikte sık sık namaz kılmaktadır. Ancak bu bireyler normal bir kimsenin kıldığı gibi namaz kılamadığı için ayrıksı davranışlar sergileyebilmektedir. Bu bireylerin sağlık durumundan haberdar olmayan kimseler, onların bu davranışlarına tepki gösterebilirken; onlarla sürekli beraber zaman geçiren esnaf için hiçbir sakınca yoktur. Çünkü esnaf tarafından delilerin davranışları mazur karşılanmaktadır. Aslında esnaflar arasında "delidir ne yapsa yeridir" algısı tam olarak yer edinmiştir. Bu nedenle de delilerin sergilediği anormal davranışlar hoşgörüyle karşılanmaktadır. Bununla birlikte esnafın delileri idare etmesinin en önemli gerekçesi, onların ciddiye alınmadıklarında verdikleri tepkilerdir. Nitekim deliler, kendisini ciddiye almayan esnafın yanına gitmemektedir. Dolayısıyla esnaf, onların kalbini kırmamak ve gönlünü kazanmak için idare etmeye çalışmaktadır.

> *"Ben şuan sizinle nasıl konuşuyorsam onlarla da o şekilde konuştuğum için beni çok önemsiyorlar… Ben bunların gerçek seviyesinde onlara hitap ettiğim için benim yanımda yakınlık ve sıcaklık buluyorlar. Yani önemsendiklerini hissediyorlar. Bu yüzden de benim yanıma çok geliyorlar"* (K4, kişisel iletişim, 23 Mart 2023).

> *"Kendileriyle dalga geçilmesinden hiç hoşlanmazlar, alaya alınmayı sevmezler, ciddiye alınmak istiyorlar. Kendilerine ilgi gösteren adamların yanına giderler"* (K5, kişisel iletişim, 23 Mart 2023).

> *"Onlara normal bir insan gibi davranmadığın zaman çok sinirleniyorlar. Sanki farklı bir insanmış gibi davrandığımızda ondan rahatsız oluyorlar, kızıyorlar. O yüzden biz de normal birine nasıl davranıyorsak onlara da aynı öyle davranıyoruz"* (K11, kişisel iletişim, 3 Nisan 2023).

> *"Alaya alınmayı hiç sevmezler. Alaya alındıklarını hissettiklerinde de o kişiyi başından kovmaya çalışırlar"* (K16, kişisel iletişim, 10 Nisan 2023).

Görüşmeye katılan esnafların çoğu, alaya alınan delilerin nasıl tepkiler verdiğinden bahsetmiştir. Alan araştırması esnasında yapılan gözlemler neticesinde, delilerin genelde uysal oldukları anlaşılmıştır. Ancak yukardaki katılımcıların da belirttiği gibi deliler, önemsenmediklerini hissettiklerinde öfkeli bireylere dönüşmektedir. Esnaf, onlarla normal bir birey gibi ilişki kurmadığında küfür edebilmekte ve hırçın davranışlar sergileyebilmektedir. Esasen bu durum, onların toplum içerisinde normal bir birey gibi görünmek ve o şekilde karşılanmak istediklerini göstermektedir. Çünkü bu deliler her ne kadar kabul etmek istemeseler de farklılıklarının bilincindedir. Ancak bu farklılığın esnaf tarafından dışa vurulmasını kesinlikle istememektedir. Erving Goffman *Damga* adlı eserinde, bu durumu "fahri damgalama" kavramıyla açıklamaktadır. Goffman'a göre fahri damgalama, damgalı bir bireye damgası yokmuş gibi muamelede bulunmaktır (Goffman, 2014, s. 64). Aslında esnaf delilerin damgalı bireyler olduklarının farkındadır. Fakat onların tepkilerinin önüne geçmek için farklılıklarını hissettirmemektedir. Bu durumda deliler fahri damgalı olarak görülmektedir.

Esnafın Deliliği Anlamlandırma Biçimleri

Esnafın deliliği anlamlandırma biçimleri ve deliliğe atfettiği anlamlar, deli ve esnaf arasındaki ilişkinin tayini noktasında oldukça önemlidir. Nitekim esnafın delilere karşı geliştirdiği tutum ve davranışların altında, esnafın deliliği anlamlandırma biçimleri yer almaktadır. Esnafın deliliği anlamlandırma biçimlerinde farklı noktalar dikkat çekmektedir. Bu bölümde, Bedesten çarşı esnafının deliliğe atfettiği anlamlar kategorize edilmiş ve kendi bağlamı içerisinde yorumlanmıştır.

Zararsızlık, saflık ve masumiyet atfetme

Bedesten esnafı delilerden bahsederken, onları niteleyen bazı sıfatlara atıfta bulunmaktadır. Esnaf deliler için zararsız, saf, masum gibi kavramları sıklıkla kullanmakta; bu tabirler esnafın gözünden deliliğin karakteristik özelliklerini yansıtmaktadır. Çarşı içerisinde delilerin varlığı herhangi bir korkuya ya da paniğe neden olmamaktadır. Esnaflar, delilerle çok uzun süre aynı mekânı paylaştıkları için deliler, esnafların gözünde tanıdık, zararsız, masum bireyler haline gelmiştir. Bu konuda görüşmeye katılan esnafların izlenimleri şu şekildedir.

> *"Çok saf, doğal, temiz insanlar. Her insanın böyle saf, doğal, temiz olma gibi bir şansı yok. Bence onların en büyük maneviyatı da buradan geliyor. Her zaman etrafındaki insanlara karşı güleç, sevecen ve sevimli insanlardır. Bu şekilde yani hiçbir zaman ters bir hareketlerini görmedim. Hep gülen yüzleriyle, masum duruşlarıyla, doğallıklarıyla bilinirler"* (K6, kişisel iletişim, 23 Mart 2023).

> *"Meczuplar Cenab-ı Allah'ın özel kullarıdır. Ben özel olduklarını düşünüyorum. Saf kalpliler, temiz kalpliler. Biz onlarla dostluk anlamında bir ünsiyet geliştirdik"* (K8, kişisel iletişim, 24 Mart 2023).

> *"Konuştuğunda seslenir, konuşmadığında seslenmez. Kimseye zararları olmayan, masum insanlar bunlar. Bunlar meczup Allah'ın adamı. Bunlar belki de Allah tarafından görevlidir bilemezsin"* (K13, kişisel iletişim, 3 Nisan 2023).

Esnaflar delilerin masumiyetinden bahsederken, dini değerlere vurgu yapmakta ve onların bu zararsızlıklarını Allah'ın özel kulları olmalarıyla ilişkilendirmektedir. Bu konuda esnaf, delilerle normal insanlar arasında bir ayrım yapmaktadır. Çünkü esnafın bu söyleminin altında, normal insanların deliler kadar masum olmadığı algısı bulunmaktadır. Bunun yanı sıra delilere masumiyet atfeden esnaflar, ahlaki değerlerede sıklıkla vurgu yapmaktadır. Özellikle toplumda genel kabul görmüş ahlaki değerlerin deliler tarafından benimsenmiş olması, esnafın gözündeki masumluk algısını güçlendirmektedir.

> *"Hiçbir zaman kötülük yapmazlar hiç kimseye. Çok neşelilerdir, herkese karşı içten davranırlar. Mesela onlar arasında en zihinsel olarak engelli olan kişi Ömer vardır. O bile geçen ben bir kavga ettiğimde ayaklarımın bir anda yerden kesildiğini gördüm. Beni tutup kaldırıp dükkâna attı, kavga etmemi istemedi. Bana da dede der zaten. "Dede tamam, dede tamam" dedi. Beni dükkânın içine attı"* (K15, kişisel iletişim, 6 Nisan 2023).

> *"Mesela mahalleden komşum camiden çıkar çıkmaz hemen dedikoduya başlıyor. İyi de sen daha merdivenden inmeden ibadetini orada sattın sana ne âlemin derdinden. Mahallede bir şey olduğunda gelip başkasını anlatır. Ben de bunu sevmiyorum. İşte bu meczuplar dedikoduyu hiç sevmezler. O yüzden benim frekansım bunlarla uyuşuyor, dedikoduyu benim gibi sevmezler"* (K16, kişisel iletişim, 10 Nisan 2023).

Esnafın delilere masumiyet atfetmesi, onların ahlaki değerleri gözetmesiyle yakından ilişkilidir. Özellikle K15 ve K16 yaşadıkları olaylardan örnek göstererek delilerin bazı konularda normal bir insana göre daha zararsız olduğunu belirtmektedir. Bu noktada delilerin kavgayı önlemeye çalışması ya da başkaları hakkında konuşmaması esnaf için bir kişinin masumiyetini taçlandırmaktadır.

Dini, kutsal ve ilahi kişiler olarak görülmesi

Çağlar boyunca İslam toplumlarında delilik ve kutsallık arasında ilişkiler kurulmuştur. Sözleri ve eylemleri genel kabulün dışına çıkan; normal bir insanın kavrayamayacağı ya da anlamsız bulacağı sözler söyleyen veya anlamsız görünen eylemlerde bulunan kişilerin hikmet sahibi olduğuna yönelik düşünceler her zaman var olmuştur (Narlı, 2019, s. 269). Bu noktada Bedesten esnafının da benzer bir düşünceye sahip olduğu görülmüştür. Öyle ki görüşmeye katılan esnaflar, deliler için sadece "meczup" kavramını kullanmıştır. Hatta onlara deli denmesinin esnaflar arasında pek hoş karşılanmadığını söyleyenler de olmuştur. Deli terimi esnafta olumsuz bir intiba bırakırken, meczup kavramı daha olumlu bir izlenim yaratmaktadır. Bu durumun temel sebebi, meczup kavramının dini bir anlama karşılık gelmesidir. Meczup kavramı, İslam toplumlarında bir daha kendine gelmemek üzere Allah'ın yanına çektiği veliler için kullanılmaktadır (En-Neysaburi, 2013). Bu noktada Michael W. Dols'un delilik türlerine atıfta bulunmakta fayda vardır. Dols, deliliği romantik, akıllı ve kutsal olmak üzere üçe ayırmaktadır (2013, s. 411). Kutsal deliler için genelde, Allah'ın cezbine kapılmış anlamı taşıyan "meczup" kavramı kullanılır. Kutsal delilik, Allah aşkına yok olmak arzusuyla dünyaya sırt çeviren sufiler anlamına gelmektedir (Tuğcu, 2023, s. 138). Bu kişilerin keramet sahibi olduğuna, bazı olayları önceden bildiğine inanılmaktadır. Osmanlı geleneksel toplumunda da delilerin kutsal görüldüğü bilinmektedir. Bu dönemde delilerin kutsal bir kişiliğe sahip olduğu düşüncesi hakim olduğundan dolayı, deliler sosyal hayattan dışlanmamış ve diğer insanlarla iç içe yaşamışlardır (Artvinli, 2011, s. 8). Esasen bütün bunlar, Türk toplumunda delilerin dini, kutsal ya da ilahi kişiler olarak görüldüğünü göstermektedir. Aynı zamanda Bedesten esnafının delileri "meczup" olarak tanımlamasının temelinde de dini hassasiyetler bulunmaktadır. Bu yüzden esnafın çoğu zaman delileri kutsal, evliya, ermiş ya da veli olarak görme durumu söz konusudur.

Esnafın delileri kutsal bireyler olarak görmesinin bir diğer nedeni ise meczup olarak tanımlanan kişilerin, son derece zararsız olmasıdır. Bu noktada meczup ve deli kavramları arasında bir ayrıma dikkat çekmek oldukça önemlidir. Öyle ki toplumda bir bireyin deli olarak nitelendirilmesi için onun saldırgan ve şiddete eğilimli biri olması gerekir. Ancak akıl sağlığı yerinde olmasa bile, toplumun huzurunu bozmayan ve zararsız kabul edilen bireyler, meczup olarak tanımlanmaktadır (Artvinli, 2020, s. 320). Bedesten çarşısında bulunan delilerin tamamı olmasa da büyük çoğunluğu oldukça zararsız bireylerdir. Dolayısıyla esnaf onları deli olarak değil, meczup olarak nitelendirmektedir. Bu konuda esnafın belirttiği görüşler ise aşağıdaki gibidir.

> *"Ben bu meczupların bazılarının boş olmadığını düşünüyorum. Mesela bazı olaylarda neyin olacağını biliyorlar, kalp gözleri açık, farklı bir dünyaları var. Biz bunlara çoğu kez şahit olduk. Bizim göremediğimizi görüyorlar ve bizim insana baktığımız açıdan insana bakmıyorlar"* (K1, kişisel iletişim, 9 Mart 2023).

> *"Çoğu insan deli der geçer ama bu adamların hepsinde ayrı bir görev var"* (K3, kişisel iletişim, 9 Mart 2023).

> *"Ben onları deli olarak görmüyorum. Bir atasözü vardır hatta "deli olmadan veli olunmaz" derler. Ben onların hepsinin altında bir maneviyatının olduğunu düşünüyorum"* (K5, kişisel iletişim, 23 Mart 2023).

> *"Onların hepsinde ayrı ayrı bir görev vardır. O görevin ne olduğunu kimse bilemez. Ben bilirim diyen yalan söyler"* (K8, kişisel iletişim, 24 Mart 2023).

> *"Bizim burada Osman vardı. Rivayete göre onun manevi vazifesi adliyede manevi yargıçmış ama bu öyle bizim normal bildiğimiz adliye değil manevi bir yargıç"* (K13, kişisel iletişim, 3 Nisan 2023).

> *"Bu meczuplar kapalı evliyalar. Bu meczupların çoğu evliya ama millet bilmediği için deli zannediyor. Bunlar Allah'ın sevgili kulları hiçbir şekilde boş değiller. Bu anlatılanların hiçbirinden tereddüt etmeyeceksin, hepsine inanacaksın. Çünkü hepsi evliyadır. Yani onların da çok çeşitleri var, çok farklı görevleri var"* (K14, kişisel iletişim, 6 Nisan 2023).

Görüşmeye katılan esnafların neredeyse tamamı, delilerin farklı bir maneviyata sahip olduğunu düşünmektedir. Esnafı bu şekilde düşünmeye sevk eden çeşitli gerekçeler bulunmaktadır. Bunların başında ise delilerin dini açıdan kutsal kabul edilen mekânlarda sıklıkla bulunmaları gelmektedir. Esnafın delilere kutsallık atfetmesi için delilerin dini vecibeleri eksiksiz bir şekilde yerine getirmesine gerek yoktur. Esnafın delileri camiye girerken görmesi bile onların bu düşüncelerini güçlendirmektedir. Aslında esnaflar arasında namaz kılan, oruç tutan ya da diğer dini vecibeleri yerine getiren pek çok insan bulunmaktadır. Ancak esnaflar arasında bu tarz bir kutsallık atfetme durumu söz konusu değilken, deliler için bu durum mümkün olabilmektedir. Çünkü çarşı esnafı, deliler hakkında anlatılan hikayelere samimiyetle inandığı için onların eylemlerinde bir gizem bulmaya çalışmaktadır. Özellikle esnafın deliler hakkında "onlar boş değil, her birinin ayrı bir görevi var" demesi ve ardından da bu görevi kimsenin bilemeyeceğini belirtmesi, söz konusu gizemli havayı daha da arttırmaktadır.

Bunun yanı sıra, esnafın deliliğe kutsiyet atfettiğini gösteren çeşitli menkıbeler de anlatılmıştır. Esnafın anlattığı hikayelerde deliler, geleceğe dair bilgiler verebilen ya da özel yetenekleri olan ilahi bir kişiliği çağrıştırmaktadır. Esasen bu hikayeler, esnaflar arasında bir takım kolektif temsillere dönüşmüştür. Kolektif temsiller, toplumun kolektif bilincini, inançlarını, normlarını veya değerlerini temsil eden sembolik araçlardır. Bu araçlar söz konusu değerlerin içselleştirilmesi açısından son derece kullanışlıdır. İşaretler, ikonlar, mitler, popüler efsaneler, kolektif temsillerin en bilinen örnekleridir (Durkheim, 2015). Bu bağlamda, çarşıda anlatılan mitler ya da popüler efsaneler, deliliğin kutsal bir değer olarak algılanmasını sağlamakta ve bu hikayeler kolektif temsil aracı olarak işlev görmektedir. Nitekim katılımcıların anlattığı hikayeler de bu durumu destekler mahiyettedir.

> *"Mesela şöyle bir olay daha anlatayım. Hep birlikte bir gün pikniğe gittik. Gittiğimiz yer büyük bir bahçe. Bahçede Adem abi kayboldu. 15 kişi Adem abiyi saatlerce arıyorlar ama bulamıyorlar. Sonra Ali abi çok rahat bir şekilde elini arkaya atıyor. Onun deyimiyle bir kere "Adeeem" diye sesleniyor. Sonra Adem abi de "ne bağırıyon len" deyip köşeden çıkıp geliyor. Bu canlı yaşanmıştır yani. 15 kişinin saatlerce bulamadığını Ali abi bir sefer seslenerek bulabiliyor"* (K8, kişisel iletişim, 24 Mart 2023).

> *"Bir tane anımı daha anlatayım sana. Bizim gelin Diyarbakır'dan tayin isteyecekti. Gittim meczubun birine sordum ne olacak abi diye. O da dedi ki "sana iki tane müjdeli haber var." Tabii ne olduğunu*

> *söylemedi. Sonra çok yakın bir zamanda gelinimin Konya Kadınhanı'na tayini çıktı. Ayrıca öğrendim ki torunum da olacakmış. Biz onların gayri ihtiyari cevaplarına inanırız, onlardan şüpheleniriz. Çünkü onlar bazen kendi iradeleri dışında konuşabilirler. Mesela benim ödememin olduğu gün hiçbir meczup gelip benden para istemez. Anlarlar o gün ödememin olduğunu"* (K10, kişisel iletişim, 29 Mart 2023).

Esnafın anlattığı hikayelerde deliler, geleceğe dair haberler verebilmekte ya da pek çok kişinin saatlerce yapamadığını tek seferde yapabilmektedir. Hatta esnaf geleceğe yönelik kararlar vermeden önce delilere yapacakları işin hayır mı yoksa şer mi olacağını sormakta ve onların vereceği cevaba göre tercihlerini şekillendirebilmektedir. Esnafın gerçekleşmesini temenni ettiği bir durum olduğunda delilerden kendileri için dua etmelerini istemektedir. Esnafın gözünde deliler kutsal kişiler oldukları için Allah katında dualarının daha fazla kabul olacağına dair yaygın bir inanç bulunmaktadır. Dolayısıyla delilerin eylem ve söylemlerinde bir takım hikmetler aranmaktadır. Esnafların bu yaklaşımına benzer bir durum, Arslan ve Erdem'in Denizli'de yapmış oldukları çalışmada da görülmektedir. Söz konusu çalışmanın yapıldığı bölgede, delilerin keramet sahibi bireyler olduklarına yönelik bir inanç vardır. Böyle bir düşüncenin şekillenmesine etki eden faktör ise deliler hakkında anlatılan menkıbeler olmuştur (Arslan & Erdem, 2021, s. 125). Bu noktada, belirli bir mekânda anlatılan hikayelerin, delilik hakkındaki algıyı biçimlendirdiği söylenebilir.

Alanda delilerin kutsal kişiler olduklarına dair inancı besleyen bir diğer durum ise bazı esnafların, delileri Mekke, Medine gibi kutsal mekânlarda ibadet ederken gördüklerini dile getirmesi olmuştur. Hikayede bahsi geçen kişilerin söylenen mekânlarda olması ihtimal dahilinde değildir. Aslında esnaflar da bu durumun mümkün olamayacağının farkındadır. Ancak esnaf bu durumu Allah'ın hikmeti olarak değerlendirmekte ve ilahi işlere kendisinin aklının ermeyeceğini düşünmektedir. Bu noktada deli ve akıl sağlığı yerinde olan insanlar arasında bir ayrımın yapıldığı da anlaşılmaktadır. Öyle ki normal bir insanın başına geldiğinde şüphe uyandıracak olaylar, deliler için anlatıldığında hiç sorgulanmadan kabul edilmektedir. Esnafa göre Allah ile deli arasında perde yoktur ve yaşanan olayların mantık çerçevesinden değerlendirilmesi de uygun değildir. Çünkü esnafa göre deliler, akıl sır erdirilemeyen kişilerdir. Bu durumu görüşmeye katılan esnaflar şu şekilde aktarmıştır.

> *"Mesela bu Akif'in bir halakızı vardı o hacca gitti. Geldiği zaman yemin ediyormuş kadın "Akif Mekke'de benim önümde namaz kılıyordu" diyormuş. Böyle söylentiler vardı tabii biz bu tarz şeylere inanırız inanmayız o ayrı ama birçok şeyleri bu şekilde yaşadık"* (K2, kişisel iletişim, 9 Mart 2023).

> *"Bazıları diyor ki falan kişiyi ben Mekke'de tavaf yaparken gördüm. Bazıları bu meczuplar için diyor ki Arafat'ta gördüm, Medine'de gördüm falan. Demek ki oluyor Cenab-ı Allah'ın hikmeti Allah'la aralarında bir perde yok"* (K7, kişisel iletişim, 24 Mart 2023).

Delilerin kutsal, yüce ya da ilahi kişiler olduğuna yönelik inancı besleyen bir diğer durum da esnafın, delilere yapılan iyiliğin ya da kötülüğün karşılık bulduğuna inanmasıdır. Esnaf ve deli arasındaki ilişkiyi düzenleyen belki de en önemli argüman "iyilik yapan iyilik, kötülük yapan kötülük bulur" algısıdır. Bu algının şekillenmesinde, çarşıda anlatılan hikayelerin çok önemli bir etkisi vardır. Toplumda insanlar arasında sıklıkla dile getirilen sözlü hikayeler, bu inancın günümüzde de canlı kalmasını sağlamıştır. Nitekim görüşmeye katılan esnafların neredeyse hepsi delilerle ilgili bir hikayeden bahsetmiştir. Bu hikayelerin içeriği aynı kaynaktan beslendiği için hikayelerin formu birbirine oldukça fazla benzemektedir. Genel olarak anlatılan hikayelerde, delilere iyilik yapanın ödüllendirildiği, kötülük yapanın ise cezalandırıldığı görülmektedir. Bu durum esnafın delilere karşı geliştirdiği tutum ve davranışları son derece etkilemektedir. Başına bir musibetin gelmesinden korkan esnaflar, delilerle her zaman iyi geçinmeye ve onların kalbini kıracak eylemlerden kaçınmaya çalışmaktadır.

> *"Biz de çoğu zaman bu tarz insanlara karşı dikkatli olmaya çalışırız. Niye çünkü bu insanların bir bedduasını almaktan korkarız. Onlarla konuşurken onların kalbini kırmamak için çabalarız. Bazı duyduğumuz olaylar oldu. Beddua ettikten sonra bazı kişilerin başına bir musibet gelmiş. Onlar incitirdi, incittiğin zaman beddua ediyorlardı. O yüzden biz onların duasını almaya çalışırız bedduasını değil"* (K9, kişisel iletişim, 24 Mart 2023).

> *"Mesela meczuplardan biri yolda geçen birini çağırıyor. "Gel gel bana gömlek al" diyor. Gelen kişiye gömlek aldırıyor. O dilenci olduğu için değil ya da gömleğe ihtiyacı olduğu için de değil. Neden? Çünkü o gömleği ona aldıracak ki onun bir belasını savacak. Onlar insanların başına gelecek belayı tahmin edebiliyor. Sadaka belayı savıyor, onu o beladan kurtarmak için sadakaya yönlendiriyor"* (K14, kişisel iletişim, 6 Nisan 2023).

> *"Onların kalp gözlerinin açık olduğunu söylerlerdi. Mesela Osman diye bir abimiz vardı. Adamın biri bir gün ona takılmış. "Bu deliyi buraya neden alıyorsunuz" demiş esnafa. O adamın da bir tane kamyonu varmış. Osman kulağına eğilmiş demiş ki "kamyonun devrildi" demiş. O da "yürü git lan deli" demiş. Aradan bir iki saat geçmiş bir haber geliyor kamyon gerçekten devrilmiş. Ondan sonra adam gelip cayır cayır Osman'ı aramış. İşte böyle hikâyeleri duydukça insanlar onlara karşı daha makul ve esnek davranıyorlar, kötü söz kullanmıyorlar"* (K18, kişisel iletişim, 10 Nisan 2023).

> *"Yani manevi açıdan boş olmayan insanlara yanlış davranış yapmak beni ürkütür açıkçası. Allah esirgesin korkuyorum da yani. O gün yanlış yaptığım zaman acaba mı diye geliyor aklıma"* (K20, kişisel iletişim, 12 Nisan 2023).

Delilere atfedilen kutsallağın inşasında, gündelik hayata nüfuz eden dini referansların etkili olduğu görülmektedir. Bu açıdan esnaflar arasında delilerin bedduasının kabul olacağına dair çok yaygın bir anlayış söz konusudur. İslam Ansiklopedisi'nin beddua başlıklı bölümünde, mazlumun bedduasının etkili olacağına dair "Mazlumun bedduasından sakın! Çünkü onunla Allah arasında perde yoktur" şeklinde aktarılan bir hadis yer almaktadır (Sonkan Gündüz, 2017, s. 401). Söz konusu hadisle, esnafın delinin bedduasının tutacağına yönelik sözler örtüşmektedir. Bu noktada hadisin gündelik hayatta geniş açılardan yorumlandığı ve esnaf tarafından mazlum olarak tanımlanan delilerin bedduasından da kaçınıldığı anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra beddua, seküler belirtilerin daha az görüldüğü toplumlarda, ciddi bir sosyal kontrol mekanizması olarak işlev görmektedir (Akçakaya, 2019, s. 431). Özellikle Allah tarafından ödüllendirilme ve cezalandırılma ihtimaline karşılık esnaf, delinin bedduasını almaktan kaçınmakta, duasını almaya çalışmaktadır. Bu durum ise esnafın delilere karşı davranışlarını düzenlemektedir. Dolayısıyla esnaf tarafından dışlanmayan deliler, onların bulundukları mekanlara daha sık gitmektedir.

İbret alma ve arınma vesilesi olarak görme

Delilik olgusunu anlamlandırmaya çalışan esnafın merkeze aldığı düşüncelerden biri de delilerin çarşıda ibret vesikası olarak görülmesidir. Bu durum çoğu zaman esnafın delilere karşı tutum ve davranışlarını etkilemektedir. Nitekim esnaf, delilerle olan ilişkilerini düzenlerken daha dikkatli olmaya çalışmakta ve onları dışlamaktan kaçınmaktadır. Özellikle esnaf, kendisinin ya da sevdiklerinin aynı duruma düşme ihtimalini göz önünde bulundurarak onlara karşı daha ılımlı bir tavır sergilemektedir. Öte taraftan esnaf, delilerin çarşıda bir denge mekanizması olarak işlev gördüğünden de bahsetmiştir. Onlara göre deliler, dünyalık hırsların peşinden koşmayan ve gelecek kaygısı yaşamayan bireylerdir. Aksine akıl sağlığı yerinde olan insanlar, dünyadaki maddi kazanımlarını arttırmaya çalışmakta ve bunun için çaba harcamaktadır. Burada esnafın bir öz eleştiri yaptığı görülmektedir. Yani esnaf kendi yaşam biçimini örtük bir söylemle eleştirmekte ve delilerin, insanlara hakikatleri hatırlattığı için çarşıda bir denge aracı olarak işlev gördüğünü söylemektedir.

> *"Bence bunlar toplumda bir denge sağlar. Diğer insanlar bunlara bakarak ibret alıyorlar. Bunlar toplumdaki iyilik duygusunu perçinliyor hem de çok fazla"* (K2, kişisel iletişim, 9 Mart 2023).

> *"Bunlar bizim gibi dünya için koşturmuyorlar. Hani param olsun, evim olsun, bu tarz şeyleri yok. Bunlarda dünyalık yok, ahretlik var sadece. Bu insanları gördüğümüz zaman kendi kendimizi sorguluyoruz. Bu dünyanın peşinden niye bu kadar koşturuyoruz diye. Aslında bir denge oluyor bizim için"* (K15, kişisel iletişim, 6 Nisan 2023).

> *"Onlar bu şekilde ise bize ibret olmalıdır. Onlar dengeyi sağlıyorlar toplumda. Yani onlar toplumun dengesi, işte gönül dengesini sağlıyorlar"* (K16, kişisel iletişim, 10 Nisan 2023).

> *"Bu insanların topluma yararı olur, zararı olmaz. Manevi açıdan bir doyum hissediyorum onları gördüğüm zaman. Onlarla konuşup sohbet ettiğim zaman bir huzur geliyor bana. Onlarla gezdiğimiz zaman, vakit geçirdiğimiz zaman adamın içi huzurla doluyor, bir rahatlama hissediyor. Eve gittiğinde ailenle arandaki atmosfer bile değişiyor. Dünyevi olan işlerden daha çok uzaklaştırıyor, beni maneviyata yaklaştırıyor. Bu insanlar toplumun dengesidir, meczup deyip geçmemek lazım, deli dememek lazım"* (K17, kişisel iletişim, 10 Nisan 2023).

Esnafın delileri çarşının dengesi olarak görmesini dini saiklerle açıklamak mümkündür. Nitekim delilerin normal insanlar gibi dünyalık işlerle meşgul olmaması, esnafın iç muhakeme yapmasına ve yaşamını sorgulamasına neden olmaktadır. Bedesten esnafı gündelik yaşamının çoğunu çarşıda ticaret yaparak geçirmektedir. Sürekli parasal işlerle meşgul olan esnaf, delilerin çarşıda olmasını kendisi için yararlı bir durum olarak değerlendirmektedir. Özellikle görüşmecilerden K15 ve K17'nin mesleği kuyumcudur. Bu esnaflar, meslekleri gereği altın veya daha farklı değerli madenlerle sürekli iç içedir. Dolayısıyla K15 ve K17'nin söylediklerinden de anlaşılacağı üzere, onların söz konusu sorgulamayı ve iç muhakemeyi daha yoğun bir şekilde yaşadıkları anlaşılmaktadır. Delilerle zaman geçirmek bu esnaflar için maneviyata yakınlaşmayı veya dünyalık işlerden uzaklaşmayı temsil etmektedir. İşte bu durum esnaf için bir denge halidir. Bu dengeyi sağlayanlar ise delilerdir.

Mekânın kutsallığıyla ilişkilendirme

İnsan ilişkilerinde mekân, çoğu zaman birleştirici ve bütünleştirici bir işleve sahip olabilmektedir. Özellikle dini açıdan kutsal kabul edilen mekânlar, içerisinde yaşayan insanları bir arada tutan ortaklık unsuru haline gelebilmektedir. Dini hassasiyetleri gelişmiş bireyler için kutsal mekânlar, toplumsal aidiyetin oluşumuna doğrudan katkı sağlamaktadır. Ortak dini değerlere sahip bireylerin ibadet ettikleri mekânlar, bu aidiyeti geliştirmektedir (Ayhan, 2021, s. 59). Bedesten esnafı için de camiler, bireyleri ibadet yoluyla bir araya getiren mekânlardır. Esnafın mekâna kutsiyet atfetmesi, yapılan ibadetlerle yakından ilişkilidir. Bu noktada, esnaf için delilerin Kapu Camii ya da Aziziye Camisine sık uğramasının temel sebebi de yine yapılan ibadetler ve mekânın kutsallığıdır. Yani bu mekânlarda bireyler, dini değerler aracılığıyla bütünleşmektedir. Dolayısıyla esnaf için delileri buraya ait kılan en önemli faktör, bütün bireyleri bir araya getiren dini unsurlardır.

> *"Kapu Camisi Konya'nın en eski camilerinden bir tanesi ve manevi anlamda huzur bulduğumuz bir yer. Bu bölgeye gelen insanlar, o huzuru hissederler. Bizim sekine dediğimiz bir kavram var. Cenab-ı Hakkın isminin anıldığı yerlerde sekine dediğimiz ayrı bir hava olur. Manevi olarak ferahlık ve rahatlık vardır. Mesela bu durum AVM'lerde falan yoktur. Çünkü burada sürekli ibadetler yapılır, namazlar kılınır, zikir yapılır, hatimler indirilir. Dolayısıyla Cenab-ı Hakkın nazar-ı ilahi dediğimiz huzurun ve bereketin yoğun olduğu bölgelere meczuplar da daha sık uğrar"* (K4, kişisel iletişim, 23 Mart 2023).

K4'e göre Kapu Camisinde günün her saatinde namaz kılınması, Kur'an okunması veya zikir yapılması, huzurun ve bereketin artmasını sağlamakta ve bu mekânı manevi açıdan özel kılmaktadır. Bununla birlikte esnaf, Kapu Camisinin maneviyatından bahsederken AVM örneğini vermiştir. Esnaf,

alışveriş merkezlerinde dini vecibelere gerektiği ölçüde özen gösterilmediği için o ortamlarda huzurun ve bereketin olmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla K4 için delileri belirli bir mekâna bağlı kılan asıl güç, yapılan ibadetler ve buna bağlı olarak gelişen manevi huzurdur. Yine esnaf Kapu Camisinin yanı sıra Bedesten çarşısının da özel bir yere sahip olduğunu düşünmektedir. Bu noktada esnaf, deli ile Bedesten çarşısı arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamıştır.

> *"Oralar yabancı yerler, bunlar oralara nasıl ısınsın. Günümüz tabiriyle sosyetik sosyetik insanlar var, oraları bilmezler onlar. Bunlar daha samimi ortamlara giderler"* (K16, kişisel iletişim, 10 Nisan 2023).

> *"Buraya neden bu kadar fazla geldiklerini tabii kimse bilmiyor ama daha mütevazı bir ortamı var. Esnaflar da mütevazı, daha yardımseverler. Daha çok kırsal kesimin insanı olduğu için kırsal kesimden insanlar da buraya çok fazla gelir, o yüzden buralarda kendilerini yabancı hissetmiyorlar"* (K19, kişisel iletişim, 12 Nisan 2023).

Esnaf delilerin Bedesten çarşısında sık bulunmasını, çarşının samimi bir ortama sahip olmasıyla ilişkilendirmektedir. Nitekim Bedesten çarşısı, Konya'nın en eski tarihi mekânlarından biridir. Uzun yıllar ticaretin merkezi olarak bilinen Bedesten'de, geleneksel ticaret anlayışının sürdürüldüğü görülmektedir. Geleneksel usullerin devam ettirildiği bu çarşıda, gerek esnaflar gerekse de müşteriler arasında daha samimi ve yüz yüze ilişkilerin yaşandığı söylenebilir. Aynı zamanda tarihi Kapu Camii ve Aziziye Camisinin bu çarşı içerisinde bulunması cemaatin fazla olmasını da koşullandırmıştır. Bedesten çarşısı, Konya'nın en eski yerleşim alanına konumlanmıştır. Dolayısıyla köyden kente alışveriş için gelen halkın da en uğrak noktası haline gelmiştir. İşte bütün bunlar çarşıya farklı bir canlılık kazandırmış ve her türden insanın bir arada bulunmasını sağlamıştır. Bu noktadan hareketle, söz konusu farklılığın içinde delilerin de kendilerine yer buldukları söylenebilir. Aynı zamanda esnafa göre delilerin modern hayat tarzının hâkim olduğu mekânlara gitmemesinin sebebi de oradaki insani ilişkilerin daha yüzeysel olmasıdır. Özellikle K16'nın "orada sosyetik insanlar var, bunlar samimi ortamlara giderler" demesi bu durumu en yalın haliyle yansıtmaktadır. Burada esnaf "sosyetik insanlar" tabiri ile modern hayat tarzını yansıtan yapay ve geçici ilişkilere gönderme yapmaktadır. Esnaf, modern mekânlarda duygusallığa ve yakınlığa yer olmadığı için delilerin oralara gitmeyeceklerini düşünmektedir. Görüşmeler esnasında dikkat çeken meselelerden biri de esnafın modern mekânlardan bahsederken sürekli olarak AVM'leri örnek göstermesi olmuştur. Alışveriş merkezleri, modern tüketim ilişkilerinin yoğun olduğu alanlardır. Aslında esnaf Bedesten çarşısı ile alışveriş merkezini kıyaslarken, modern ve geleneksel hayat biçimlerini de karşılaştırmaktadır. Burada esnaf Bedesten çarşısının geleneksel, alışveriş merkezlerinin ise modern hayatı temsil eden mekânlar olduğunu düşünmektedir. Esnafa göre delileri Kapu ve Aziziye Camilerinin yanına çeken de işte bu geleneksel kodlardır.

Kanaat önderinin izinden gitme

Kanaat önderleri, toplumun temel değerleriyle örtüşen, bu değerleri en iyi şekilde sembolize eden insanlar olarak görülmektedir. Özellikle yaş ve tecrübe itibariyle insanların hürmet gösterdiği, sözlerine değer verdiği ve davranışlarını örnek aldığı akil insanlardır . Bazı toplumlarda kanaat önderleri Kur'an ve sünneti iyi bilen, insanları dini vecibelere davet eden kişilerdir. Ulutaş'a göre (2016, s. 214-217) kanaat önderi toplumsal ilişkilerde önemli bir denge mekanizması olarak işlev görmektedir. Kanaat önderleri toplumda tarafları bir araya getirmek ve onları kaynaştırmak noktasında ön plana çıkmaktadır. Bu noktada, yıllarca Kapu Camisinde vaizlik yapmış aynı zamanda eski Konya müftüsü olarak da tanınan Tahir Büyükkörükçü'nün, Bedesten esnafına kanaat önderliği yaptığı görülmektedir. Görüşmeye katılan esnafların çoğu Kapu Camisine çok yakın yerlerde ticaret yaptıkları için vakit namazlarını ya da Cuma namazlarını Kapu Camisinde kılmaktadır. Uzun yıllar Tahir

Büyükkörükçü'nün vaazlarını dinleyen ve onu Konya halkı için önemli bir değer olarak gören Bedesten esnafı, hocanın deliler hakkında söylediği sözlerden de son derece etkilenmiştir. Tahir Büyükkörükçü vaazlarında, bu insanlara karşı hoşgörülü, yardımsever ve güleç olmak gerektiğini sıklıkla belirtmiştir. Kendisi de onlara karşı son derece güleç ve hoşgörülü davranmıştır. Bu bağlamda bazı görüşmeciler, Bedesten çarşısında delilere karşı geliştirilen tutum ve davranışlarda, Tahir Büyükkörükçü'nün etkisinin olduğunu düşünmektedir. Nitekim görüşmeciler bu durumu şu şekilde açıklamışlardır.

> *"Kapu Camisinde Allah rahmet eylesin Tahir Büyükkörükçü hocamız, onlar için onlar buranın gülleri diye söylerdi. Bu şekildeki insanlara iyi davranın, değerini bilin, hor görmeyin, onları dışlamayın diye vaazlar verirdi, vaazlarında bizlere nasihat ederdi. Hocamızın dediği gibi onlar, Kapu Camimizin gülleri"* (K1, kişisel iletişim, 9 Mart 2023).

> *"Tahir Hoca her zaman söylerdi onların gönüllerini hoş tutun diye. Kürsüsünün etrafında bunlarda bulunurdu hep"* (K12, kişisel iletişim, 3 Nisan 2023).

> *"Rahmetli Tahir hocamız bunlar camide, cemaatin içerisinde olmadan vaazına başlamazdı, hepsini toparlardı. Onları göremeyince hayırdır "neredeler" diye sorardı. Ben açıkçası bu durumu onun bıraktığı bir miras olarak görüyorum. Tahir hocamızın emaneti olarak bakıyoruz biz onlara. Onları gördüğümüzde Tahir hocamızı anarız. Ondan öncesinde de mutlaka ki vardır ama bizim yaşımızda ki insanlara Tahir hoca çok etki etti"* (K17, kişisel iletişim, 10 Nisan 2023).

Tahir Büyükkörükçü, Kapu Camisinde vaaz verirken cemaat ile delileri kaynaştırmaya çalışmıştır. Özellikle K17'nin "onlar camide olmadan vaazına başlamazdı, hepsini toplardı" demesi, hocanın bu insanları toplumla kaynaştırmaya çalıştığını göstermektedir. Aynı zamanda esnaf, delilere Tahir hocanın emaneti olarak bakmakta ve onun verdiği nasihatlere uymaya çalışmaktadır. Bu durumda Tahir Büyükkörükçü'nün, Bedesten çarşısında gerek yaptıklarıyla, gerekse de verdiği nasihatlerle, dikkate alınan bir isim olduğu söylenebilir. Elbette esnaf ile deliler arasındaki ilişkiyi yalnızca Tahir hocanın etkisiyle açıklamak mümkün değildir. Ancak özellikle Konya'da kanaat önderi olarak bilinen Tahir Büyükkörükçü'nün bu konuda önemli bir etkisinin olduğunu söylemekte fayda vardır.

SONUÇ

Toplumda deli olarak nitelendirilen bireylerin, bazı mekânlarda daha sık bulunmasının temel sebeplerini açığa çıkarmayı amaçlayan bu çalışma, çeşitli bulguları ortaya koymuştur. Araştırmada elde edilen veriler çeşitli açılardan analiz edilmiştir. Yapılan analizlerde dikkat çeken en önemli hususlardan biri esnafın delilere karşı geliştirdiği tutum ve davranışlar olmuştur. Bu noktada Bedesten çarşısında çoğu zaman birlikte vakit geçiren esnaf ve delilerin, beraber çeşitli aktiviteler yaptıkları görülmüştür. Pikniğe gitme, kabir ziyaretlerinde bulunma, iftar yemekleri düzenleme, ibadet etme gibi çoğu faaliyette esnaf ve deli bir aradadır. Esnaf, alanda bulunan neredeyse bütün delilerin ihtiyaçlarını karşılamakta ve her açıdan onlara yardımcı olmaktadır. Ayakkabı ve kıyafet temin etme, karnını doyurma, onların güvenliğini sağlama, kalacak yer ayarlama gibi daha pek çok açıdan esnaf, delileri desteklemektedir. Bununla birlikte yapılan yardımlar yalnızca maddi ihtiyaçlarla sınırlı değildir. Aynı zamanda esnaf, delileri çoğu zaman tehlikelere karşı da korumaktadır. Özellikle bazı esnaf ya da müşteriler, onlarla alay etmeye kalkıştığında, bu duruma diğer esnaflar engel olmaya çalışmakta ve tepki göstermektedir. Bu alanda bulunan deliler son derece sakin ve sapkın davranışları olmayan bireylerdir. Ancak bazı durumlarda agresif tavırlar sergileyebilen delilerin, esnaf tarafından idare edildiği de anlaşılmıştır. Dolayısıyla delilerin Bedesten çarşısına çok sık gitmelerinin temel sebebi, kuşkusuz esnafın onlara karşı olan tutumudur denilebilir.

Esnafın delilere karşı geliştirdiği davranışların altında çeşitli motivasyonların olduğu görülmüştür. Esasen bu motivasyonlar, esnafın delilik olgusunu anlamlandırma biçimlerini yansıtmaktadır. Bu noktada esnafın delileri saf, masum, zararsız gibi sıfatlarla tanımladığı anlaşılmıştır. Delilerin, esnafın gözünde masum bireyler olması, onların ahlaki değerlere karşı olan yaklaşımıyla doğrudan ilişkilidir. Yani delilerin toplumdaki ahlaki değerleri gözetiyor olması, esnafın gözünde onları masum ve zararsız kılmaktadır. Esnafın delilik olgusunu anlamlandırma biçimleri arasında kuşkusuz en fazla dikkat çeken nokta, delilerin dini, kutsal ve yüce bir kişilik olarak görülmesi olmuştur. Delilerin manevi açıdan boş olmadığını düşünen esnaf, onlara yapılan iyiliklerin de kötülüklerin de karşılık bulacağına inanmaktadır. Esnafın delileri bu şekilde tanımlaması, alanda anlatılan hikâyelerle yakından ilişkilidir. Çoğu esnaf, delilerin hikmet sahibi olduğunu çeşitli rivayetler anlatarak kanıtlamaya çalışmaktadır. Anlatılan hikâyelerin içeriği farklı olsa da verilmek istenen mesaj çoğunda aynıdır. Nitekim hikâyenin sonunda delilere karşı yanlış bir davranışta bulunan kişilerin Allah tarafından cezalandırıldığı; iyilik yapanların ise ödüllendirildiği düşünülmektedir. Dolayısıyla bu tarz anlatıların esnaflar arasında bir sosyal kontrol mekanizmasına dönüştüğü pekâlâ söylenebilir. Yani delilere karşı geliştirilen tutum ve davranışlar, bu hikâyeler doğrultusunda şekillenmektedir. Bu durumda delilerin bedduasını almak istemeyen esnaf, onlara karşı oldukça dikkatli davranmaktadır.

Bedesten esnafının deliliği anlamlandırma biçimleri arasında dikkat çeken bir diğer nokta ise deliliğin ibret alma ve arınma vesikası olarak değerlendirilmesi olmuştur. Esnaf için delilerin çarşıda bulunması onların yararınadır. Çünkü sürekli parasal işlerle meşgul olan esnaf, delilere bakarak bir iç muhakeme yapmakta ve maneviyatı hatırlamaktadır. Yani delilerin dünyalık işlerle ilgilenmemesi, esnaf için ibret alınması gereken bir durumdur. Esnafa delilerin Kapu Camii ve Aziziye Camilerinin etrafında neden bu kadar sık bulundukları sorulduğunda ise delilik, mekânın maneviyatıyla ilişkilendirilmiştir. Esnafa göre deliler hikmet sahibi bireyler oldukları için manevi açıdan kutsal kabul edilen mekânlarda bulunmak istemektedir. Bu noktada esnaf söz konusu durumu, dini saiklerle açıklama eğilimi göstermiştir.

Bununla birlikte, Bedesten çarşısında geleneksel yaşam pratiklerinin devam etmesi orada daha samimi bir ortamın olmasını da sağlamaktadır. Bedesten çarşısında insanlar arasındaki ilişkiler, modern hayat tarzlarının hâkim olduğu mekânlara göre çok daha yakın ve doğaldır. Bu tarz ortamlarda modern insan tipolojisinin dışında kalan bireylere karşı görece daha ılımlı ve hoşgörülü bir yaklaşım vardır. Deliler modern toplumlarda çoğu zaman anormal ya da sapkın olarak damgalanan bireylerdir. Ancak geleneksel kodların hâkim olduğu yerlerde onlara bu tarz yakıştırmalar yapılmamaktadır. Özellikle esnaflar, modernitenin sunduğu imkânların ve olanakların gerisinde kalan bireyler oldukları için geleneksel bir ticaret tarzını devam ettirmektedir. Bu durum onların hayatı algılama biçimi üzerinde de oldukça etkilidir. Dolayısıyla esnafın delilerle kurduğu ilişki de modernite paradigmasının dışında gelişen daha samimi bir ilişkidir. Bu noktadan hareketle delilerin kendilerini daha yakın hissettikleri, benzer değerleri paylaştıkları ve doğal ilişkiler kurabildikleri insanlarla, daha fazla zaman geçirmek istedikleri söylenebilir.

Esnafın delilere karşı yaklaşımını belirleyen temel motivasyonlardan biri de Bedesten esnafının kanaat önderi olarak gördüğü Tahir Büyükkörükçü olmuştur. Tahir Büyükkörükçü Kapu Camisinin eski vaizidir ve vaazlarında, delilere karşı hoşgörülü ve güler yüzlü olmak gerektiğinin altını çizmiştir. Hocanın bu tutumu esnaf üzerinde kalıcı bir iz bırakmış ve esnaf ile deliler arasındaki ilişkiyi büyük ölçüde etkilemiştir. Bu bağlamda sözüne itibar edilen bir din adamının bazı toplumlarda, insanlar arasında bütünleştirici bir etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Bütün bunlardan sonra delilerin Kapu Camii ve Aziziye Camilerinin etrafında çok sık bulunmasını, esnafın onlara karşı geliştirdiği müspet tavırla açıklamak mümkündür. Esnafın bu tavrını koşullandıran temel motivasyon ise delilik olgusuna yüklenen anlamlardır. Görüldüğü üzere insanların

delilerle olan ilişkilerini belirleyen en temel faktör, toplumun sosyal, kültürel ve dini değerleridir. Bu değerler, toplumun kolektif hafızasında yer edinmekte ve bireyler toplumsal fenomenler ile ilgili temel algılarını oluştururken bu değerler çerçevesinde hareket etmektedir. Bu bağlamda, toplumda delilere karşı geliştirilen yaklaşımların söz konusu değerlerden bağımsız olmadığı pekâlâ söylenebilir. Çünkü delilik zamana, mekâna ve bağlama göre farklı algılanmakta ve dolayısıyla da kültürel bir inşa olarak karşımıza çıkmaktadır. Foucault'cu bir perspektiften düşünüldüğünde modernizm delileri kapatmaktadır. Buna karşın Bedesten esnafının modern hayat tarzından uzak durma eğilimi, delilerle geliştirilen ilişkiyi onların lehine olacak şekilde tanzim etmektedir. Nihayetinde delilerin modern AVM'lerde bulunmayıp Bedesten gibi mekânlarda bulunması bu tezi destekler mahiyettedir. Deliler de kendisini rahat hissettiği geleneksel mekânlara daha fazla aidiyet duymaktadırlar.

SUMMARY

It is very important to consider the basic characteristics of the place in order to understand the position of people who are described as mad in society. In fact, it is rare to encounter mad people in places where a modern lifestyle prevails today. Instead, it is observed that these individuals are more commonly found in places where a traditional lifestyle is maintained. This research aims to investigate the reasons why individuals who are considered mad frequently visit the vicinity of Kapu Mosque and Aziziye Mosques in the Bedesten bazaar in Konya. It shows that mad people are more common in these places when compared to luxurious places or modern shopping malls. Thus, the research seeks to uncover the main factors that attract mad individuals to these specific locations. In order to achieve the research objectives, several questions need to be addressed. Firstly, what are the main reasons that specifically connect individuals known as mad to the places under study? Secondly, what are the meanings attributed to the phenomenon of "madness" in these examined locations? Lastly, what attitudes and behaviors do people exhibit towards mad individuals in these places? These questions, formulated in the research, will contribute to the realization of the research objectives.

The study was conducted following the qualitative research method. The data collection techniques utilized in this research included interviews and observations. Semi-structured interview forms were used during the interviews, which were conducted with tradesmen from the Bedesten bazaar. The tradesmen were selected with purposive sampling technique based on their proximity to Kapu Mosque and Aziziye Mosques. The reason for choosing the tradesmen from the Bedesten bazaar was their close relationships with individuals described as mad. The data for the research were collected between March and April 2023. In total, in-depth interviews were conducted with 20 tradesmen, and the interviews lasted for a cumulative duration of eleven hours. Prior consent was obtained from the participants before recording the interviews, which were captured using a voice recorder. Additionally, field observations were conducted to supplement the interview data. The researcher maintained a minimal level of interaction during the observations, refraining from intervening. Noteworthy observations were recorded in a research diary. These observational notes served as support for the data obtained from the interviews. Content analysis technique was employed for data analysis. Content analysis involves categorizing similar data based on predefined concepts and themes, allowing for a comprehensive understanding by the reader. The data set obtained from the in-depth interviews was analyzed using specific codes to reveal the underlying concepts and relationships between them. Lastly, when reporting the research data, care was taken to maintain their original form without distortion. The names of the interview participants were not explicitly mentioned, and instead, they were assigned codes such as K1, K2, and K3.

This study aimed to uncover the main reasons why individuals labeled as mad are frequently found in certain locations, and in the study it has the result has been obtained several significant

findings. Firstly, the primary reason for the frequent presence of mad individuals in these designated places is undoubtedly the attitudes and behaviors developed by tradesmen towards them. It has been observed that there exists a close and intimate relationship between tradesmen and the mad individuals. They spend a significant amount of time together engaging in various activities such as picnics, visiting graves, attending Iftar dinners, and participating in worship. This close interaction has diminished the social distance between the tradesmen and the mad individuals. Furthermore, the tradesmen meet most of the needs of the mad people in the area. They provide clothing, shoes, food, and accommodation for them. It is noteworthy that the assistance provided is not solely limited to material needs. The tradesmen also protect the mad people from potential dangers in their surroundings. When others mock or exclude them, the tradesmen react and avoid behaviors that could harm them. As a result, the mad individuals feel a sense of ownership by the tradesmen and them to remain in these specific places. Therefore, the mad people who feel that the tradesmen own them do not leave the places where they are located.

It has been determined that there are various motivations behind the behaviors developed by tradesmen towards mad people. In fact, these motivations reflect the way tradesmen make sense of the phenomenon of madness. These motivations can be listed as seeing the mad as pure, innocent, and harmless individuals; seeing the mad as religious, exalted, and holy individuals; treating the mad as an occasion for learning and purification. Undoubtedly, the most striking point among the ways of deciphering the phenomenon of madness is that tradesmen consider the mad as a holy and exalted personality. The most important factor that makes tradesmen think in this way is the stories told among tradesmen. The stories told have caused the tradesmen to believe that both the good and the evil done to the mad will be reciprocated by God. In other words, it has been understood that the stories that are often shared among tradesmen function as a social control mechanism. It is evident that the ways in which insanity is interpreted are profoundly influenced by the social, cultural, and religious values of society. These values are ingrained in the collective memory of society, and individuals shape their fundamental perceptions of social phenomena within this framework. Consequently, the societal attitudes towards the "insane" are inherently linked to these values. As insanity is perceived differently based on time, place, and context, it emerges as a cultural construct.

Makale Bilgileri		**Article Information**	
Etik Kurul Kararı:	Çalışma, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi'nin 03.01.2023 tarihli ve 22-1362 onay numaralı kararı ile Etik Onayı alınmıştır.	***Ethics Committee Approval:***	The study received Ethical Approval with the decision of Ankara Yıldırım Beyazıt University dated 03.01.2023 and approval number 22-1362.
Katılımcı Rızası:	Araştırmaya katılanlara çalışmanın amacı ifade edilerek rızası alınmıştır.	***Informed Consent:***	The purpose of the study was expressed to the participants and their consent was obtained.
Mali Destek:	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden destek alınmamıştır.	***Financial Support:***	No financial support was received from any institution or project for the study.
Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	***Conflict of Interest:***	There is no conflict of interest between individuals and institutions in the study.
Telif Hakları:	Telif hakkına sebep olacak herhangi bir materyal kullanılmamıştır.	***Copyrights:***	No copyrighted material has been used.

KAYNAKÇA

Akçakaya, M. S. (2021). *Türk edebiyatında deliliğin sosyolojik dinamikleri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karaman.

Akçakaya, N. (2019). Sosyal kontrolün başka fenomenleri: Gramatik yapılar. *Akademik İncelemeler Dergisi, 14*(1), 403-442.

Akın, H. (2014). *Antikçağ'dan yeniçağ'a delilik, melankoli ve cinlenme: Avrupa'da aykırı olma halleri üzerine tarihsel bir inceleme (*Yayımlanmamış Doktora Tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Alver, K. (2007). *Steril hayatlar.* Ankara: Hece Yayınları.

Alver, K. (2013). *Mahalle: mahallenin toplumsal ve mekânsal portresi*. Ankara: Hece Yayınları.

Alver, K. ve Boz, D. (2017). *Mekân hikayeleri*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Arslan, M. ve Erdem, D. G. (2021). Deli ve delilik temalı anlatmaların bağlamsal çerçevesi: Denizli örneklemi. *Milli Folklor Dergisi, 17*(130), 120-131.

Artvinli, F. (2011). *Toptaşı bimarhanesi (1873-1927): Delilik, siyaset ve toplum* (Doktora Tezi). Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Artvinli, F. (2017). Sorma birader! dehşet, cinnet, felaket!: Geç Osmanlı dönemi edebiyatında tımarhanenin temsili. Öztürk, B., Büyükarman, D.A. ve Şahin S. (Ed.) *Edebiyatın İzinde: Delilik ve Edebiyat* içinde (s. 13-36). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Artvinli, F. (2020). Deliliğin aynası: Osmanlı'dan günümüze ruhsal bozuklukların toplumsal ve tıbbi sınıflandırması. M. Eskin, Ç. G. Dereboy, A. N. Karancı (Ed.) *Klinik Psikoloji: Bilim ve Uygulama* içinde (s. 317-338). Ankara: Türk Psikologları Derneği.

Ayhan, D. (2022). *Mekânsal aidiyet: Mekân sosyolojisine yeni bir bakış.* Konya: Çizgi Kitabevi.

Casey, B. (2003). Meanings of madness: A literature review. *Journal of Psychiatric and Mental Health Nursing, 10*(1), 89-99.

Coleborne, C. (2001). Exhibiting madness: Material culture and the asylum. *Health and History, 3*(2), 104-117.

Cross, S. (2010). *Mediating madness mental distress and cultural representation.* New York: Palgrave Macmillan.

Dols, M. W. (2013). *Mecnun: Ortaçağ islam toplumunda deli* (D. G. Dinç, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayınları.

Durkheim, E. (2015). *Sosyolojik yöntemin kuralları* (C. B. Akal, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.

Eghigian, G. (2009). *From madness to mental health: Psychiatric disorder and its treatment in western civilization.* New Jersey: Rutgers University Press.

En-Neysaburi, E.-K. (2013). *Akıllı deliler* (Y. Atak, Çev.). İstanbul: Şule Yayınları.

Foucault, M. (2011). *Bilginin arkeolojisi* (V. Urhan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2014). *Akıl hastalığı ve psikoloji* (E. Bayoğlu, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2015). *Büyük kapatılma* (I. Ergüden, ve F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2017). *Deliliğin tarihi* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Goffman, E. (2014). *Damga: Örselenmiş kimliğin idare edilişi üzerine notlar* (Ş. Geniş, L. Ünsaldı, ve S. N. Ağırnaslı, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.

Goffman, E. (2016). *Tımarhaneler: Akıl hastalarının ve kapatılmış diğer kişilerin toplumsal durumu üzerine denemeler* (E. Arıcan, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.

Goffman, E. (2017). *Kamusal alanda ilişkiler: Toplu yaşamın mikro incelemeleri* (M. F. Karakaya, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.

Harvey, D. (2008). *Umut mekânları* (Z. Gambetti, Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık.

İbni Haldun. (2004). *Mukaddime* (S. Uludağ, Çev.). İstanbul: Dergah Yayınları.

Karaaslan, Ö. N. (2017). Mekân sosyolojisinin imkânı üzerine bir derkenar. *Düşünen Şehir Dergisi*, *1*(Mart), 80 - 88.

Kızılçelik, S. (2006). Sosyolojide coğrafyacı görüşler: İbni Haldun, Montesquieu ve Fernand Braudel ekseninde bir değerlendirme. E. Eğribel ve U. Özcan (Ed). *Sosyoloji ve coğrafya* içinde. (s. 138-155). İstanbul: Kızılelma Yayıncılık

Kurtuluş, M. (2016). Osmanlı'nın meczubları ve mecnunları: Erken modern dönemde hastaneler ve deliliğe bakış. *Milli Folklor Dergisi, 28*(110), 100-113.

Lefebvre, H. (1991). *The production of space* (D. Nicholson, Çev.). Cornwall: Blackwell Publishing.

Merriam, S. B. (2018). *Nitel araştırma: Desen ve uygulama için bir rehber* (S. Turan, Çev.). Ankara: Nobel Yayınları.

Narlı, M. (2019). *Edebiyat ve delilik: Türk roman ve öyküsünde deliler ve delilik.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Neuman, W. L. (2017). *Toplumsal araştırma yöntemleri* (S. Özge, Çev.). Ankara: Yayın Odası.

Pietikainen, P. (2015). *Madness a history.* New York: Routledge.

Porter, R. (2002). *Madness: A brief history.* New York: Oxford University Press.

Punch, K. F. (2016). *Sosyal araştırmalara giriş: Nicel ve nitel yaklaşımlar* (D. Bayrak, H. B. Arslan, ve Z. Akyüz, Çev.). Ankara: Siyasal Kitabevi.

Rahimi, S. (2015). *Meaning, madness and political subjectivity: A study of schizophrenia and culture in Turkey.* Newyork: Routledge.

Sass, L. A. (2013). *Delilik ve modernizm* (E. Gürol, Çev.). İstanbul: Alfa Bilim.

Scull, A. (2016). *Madness in civilization: A cultural history of ınsanity, from the bible to freud, from the madhouse to modern medicine.* New Jersey: Princeton University Press.

Silverman, D. (2021). *Nitel araştırma nasıl yapılır?* (E. Hava, Çev.). İstanbul: Küre Yayıncılık.

Simmel, G. (2009). *Bireysellik ve kültür* (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Sonkan Gündüz, N. (2017). *Mahallenin delisi.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Staub, M. E. (2011). *Madness is civilization: When the diagnosis was social (1948-1980).* Chicago: University of Chicago Press.

Şahin, Ç. (2010). Verilerin analizi. R. Y. Kıncal (Ed.) *Bilimsel Araştırma Yöntemleri içinde* (s. 181-217). Ankara: Nobel Yayınları.

Tezgör, H. (2017)."Her köyde en az biri": Modern türk öyküsünde "köyün delisi". Öztürk, B., Büyükarman, D.A. ve Şahin S. (Ed.) *Edebiyatın İzinde: Delilik ve Edebiyat* içinde (s. 110-116). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Tuğcu, E. (2023). Sözlü kültürden yazılı kültüre delilik: Son asır türk şairleri. *Milli Folklor Dergisi, 18*(137),134-144.

Ulutaş, E. (2016). *Kanaat önderi: Bir liderlik fenomenolojisi.* İstanbul: Açılım Kitap.

Ury, J. (1999). *Mekânları tüketmek* (R. Öğdül, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2000). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri.* Ankara: Seçkin Yayıncılık.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SEFAD, 2024; (51): 323-348
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: 10.21497/sefad.1344323
Research Article / Araştırma Makalesi

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

The Role of Self-Construal, Values, and Religiosity on Judgements of the Reasonability of Lying

Sercan Balım[*]
Muhammed Şükrü Aydın[**]

[*] *Asst. Prof.* | *Dr. Öğr. Üyesi*
Bursa Technical University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Psychology | *Bursa Teknik Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Psikoloji Bölümü*
sercan.balim@btu.edu.tr
Bursa / TÜRKİYE

[**] *Asst. Prof.* | *Dr. Öğr. Üyesi*
Selcuk University, Faculty of Letters, Department of Psychology | *Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü*
muhammed.aydin@selcuk.edu.tr
Konya / TÜRKİYE

Received / Gönderim :
16.08.2023
Accepted / Kabul:
10.05.2024
Field Editor / Alan Editörü:
Hatice Ekici

Abstract

Although lying, which is a social part of human life, is seen as a negative phenomenon in society, it is considered quite reasonable by people in some cases. In this respect, it is important to examine in which circumstances lying is acceptable. This study aims to examine the relationships between self-construal, values, religiosity, and the acceptability of different types of lies. A total of 605 participants completed the self-report measures of the Reasonability of Lying Scale, Portrait Values Questionnaire, and Autonomous-Related Self Scale. In addition, considering possible response biases, social desirability scores were also controlled. The results of the hierarchical regression analysis showed that religiosity, conservation, and self-enhancement values were the predictors of acceptability of self-protection lies. In terms of the acceptability of face management lies, conservation and self-enhancement values, and autonomous-relational self were the significant predictors. It was founded that the only variable that was a significant predictor of acceptability of prosocial lie was self-transcendence values. Acceptability of evasion lies were significantly predicted by religiosity and autonomous-relational self. Another finding was that religiosity, conservation and self-enhancement values and autonomous-relational self-construal were the significant predictors of acceptability of necessity lies. The results showed that religiosity, conservation and self-enhancement values, and autonomous-relational self-construal variables were significant predictors of acceptability of instrumental lies. Finally, in terms of the total acceptability of different types of lies; religiosity, conservation and self-enhancement values and autonomous-relational self-construal variables were the significant predictors. The results obtained from this study indicate that evaluations of lying are affected by different social factors, and these factors are discussed in the light of recent findings.

Keywords: Lying, reasonability of lying, religiosity, self-construal, values.

Yalanın Uygunluğuna İlişkin Yargılarda Benlik Kurgusu, Değerler ve Dindarlığın Rolü

Öz

İnsan yaşamının sosyal bir parçası olan yalan söyleme davranışları toplumda olumsuz bir fenomen olarak görülmesine rağmen bazı durumlarda insanlar tarafından oldukça makul karşılanmaktadır. Bu açıdan yalanın hangi durumlarda kabul edilebilir bulunduğunu incelemek önem taşımaktadır. Bu çalışma benlik kurgusu, değerler, dindarlık ve farklı yalan türlerinin kabul edilebilirliği arasındaki ilişkileri incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada 605 katılımcı, Yalanın Uygunluğu Testi, Portre Değerleri Anketi ve Özerk İlişkisel Benlik Ölçeğini doldurmuştur. Ayrıca olası tepki yanlılıkları göz önünde bulundurularak sosyal beğenirlik düzeyleri de kontrol amacıyla ölçülmüştür. Hiyerarşik regresyon analizinin sonuçları, dindarlık, muhafazacılık ve öz-genişletim değerlerinin kendini koruma yalanlarının kabul edilebilirliğini yordadığını göstermiştir. İmaj yönetimi yalanlarının kabul edilebilirliği açısından, muhafazacılık ve öz-genişletim değerleri ile özerk-ilişkisel benliğin anlamlı yordayıcılar olduğu görülmüştür. Prososyal yalanın kabul edilebilirliğinin anlamlı düzeyde yordayıcısı olan tek değişkenin öz-aşkınlık değerinin olduğu saptanmıştır. Geçiştirme yalanlarının kabul edilebilirliği, dindarlık ve özerk-ilişkisel benlik tarafından anlamlı olarak yordanmıştır. Çalışmanın bir diğer bulgusu ise muhafazacılık ve öz-genişletim değerleri ile dindarlık ve özerk-ilişkisel benlik kurgusunun zorunlu yalanların kabul edilebilirliğinin anlamlı yordayıcıları olduğudur. Sonuçlar, dindarlık, muhafazacılık ve kendini geliştirme değerleri ile otonom-ilişkisel benlik kurgusu değişkenlerinin, araçsal yalanların kabul edilebilirliğinin önemli yordayıcıları olduğunu göstermiştir. Son olarak, farklı yalan türlerinin toplam kabul edilebilirliği açısından; muhafazacılık ve öz -genişletim değerleri, dindarlık ve özerk-ilişkisel benlik kurgusu değişkenlerinin anlamlı yordayıcılar olduğu bulunmuştur. Bu çalışmadan elde edilen sonuçlar, yalana ilişkin muhakemelerin farklı sosyal faktörlerden etkilendiğini göstermektedir ve bu faktörler bulgular ışığında tartışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yalan söyleme, yalanın uygunluğu, dindarlık, benlik kurgusu, değerler.

INTRODUCTION

Lying can be defined as an "untrue statement," but the definition is not as simple as it seems, and is evidenced by researchers' lie classification. Goffman (1967) categorizes the types of lies under general headings, such as pragmatic lies that are acceptable and harmless to others, and also defines unacceptable and harmful lies as self-interested lies. Evaluating the underlying motives of lying on the basis of two criteria, such as the person who benefits from the lie and the results of the lies, DePaulo et al. (2004) proposes different types of lies -i.e., instrumental, identity-based, to avoid punishment, to protect oneself, to hurt others, to protect others, and for entitlement. On the other hand, Bryant (2008) finds that lies are differentiated according to intention, result, beneficiary, accuracy, and acceptability as a result of his study with adult participants and classified them into white, true, and gray lies. In a Turkish sample study conducted by Aydın and Balım (2021), participants were asked in an open-ended manner about the situations in which they told lies for their own benefit and for the benefit of others. They subsequently developed a scale using both these data and classifications in the literature and found a six-factor structure in their analysis: self-protection lies, face management lies, prosocial lies, evasion lies, necessity lies, and instrumental lies (Balım & Aydın, 2021).

According to Aydın and Balım (2021), self-protection lies refer to the ability of people to protect their privacy and autonomy when they perceive an obstacle to what they want to do (e.g., not telling friends about where s/he wants to go alone). Face management lies include lies that are used when people feel the need to show themselves better than they are (e.g., telling her manager about things she hasn't done in order to get a better position at her job, as if she had done them herself). Prosocial lies are told to protect the well-being of others (e.g., reluctantly doing something to make a friend happy), while evasion lies are told to change a subject the person does not want to talk about (e.g., even though he's having trouble with his boss, telling friends who ask about his job that he's happy to brush it off and end the conversation). Necessity lies refer to the group of lies that one feels entitled to tell in order to avoid a situation, especially when it is very likely that the liar will be punished if the lie is not told (e.g., even though she smokes, she tells her family that she doesn't smoke because she is afraid). Finally, instrumental lies are used by people to gain an advantage in a subject or a situation (e.g., saying she knows certain software programs she doesn't know how to use to get hired).

In general, two approaches dominate the view of lying, which is conceptualized in various ways in the literature: the absolutist view and the pragmatist view. The absolutist view argues that lying is never acceptable and is wrong, regardless of the context. For example, Kant tries to explain the concepts of truth and lying through universal morality, taking into account the rights of the individual, and stated that there should not be the slightest deviation or exception to these universal moral rules (for a detailed discussion, see Bok, 1978). A contemporary philosopher Harris (2013) claims that the white lie, which is told for the benefit of others, does not exist at all. However, from the pragmatist view, it is thought that not all lies would lead to negative results. Accordingly, lying is not always wrong, and that it actually serves some purpose (Bok, 1978). For example, Hartshorne and May (1928), citing the "principle of specificity, states that different social contexts might be associated with lying and being honest. They claim that it would not be appropriate to see such behaviors as personality traits, and that they are easily affected by the social environment. For example, a person whose birthday is being celebrated may try to prepare himself to like the gift. It is stated that gifts received in such social contexts are appreciated, even if they are a courtesy. Another example on this subject is that in many societies and religions, "lies told to improve relations between people" are not perceived as a negative situation (Algül, 2017). Therefore, social contexts, norms and values provide important information on how lying is perceived.

In support of the sociability emphasis mentioned on the perception of the lie, Triandis et al. (2001) also argue that whether a lie is morally wrong or not may vary according to socio-cultural contexts, and

that some cultures may consider lying acceptable in certain contexts and may even encourage it in some cases. Moreover, according to the pragmatist approach, the absolutist view on the reasons for lying is wrong, as it represents the individualism that exists in Western cultures. For example, Lee et al. (2001) state that in some Asian cultures, individuals' concerns such as freedom of information and choice are not considered important in deciding the moral consequences of lying, but social processes such as group cohesion are important determinants in the evaluation of a lie as correct or wrong. In line with these explanations, it can be said that a study of different cultures is important for fully investigating the acceptability of lying.

Culture is one of the most important factors to be considered when examining communication processes. The positive evaluation of telling the truth and the negative evaluation of deceiving others may qualify as universal in many cultures; however, the emphasis of cultures on truth and falsehood may differ. People raised in different cultures may judge the same message as true or false and may differ in their predictions of how other people in their culture will judge a particular message. In fact, people's judgments of truth and falsehood may change according to cultural norms, traditions, and values. In studies examining lying in different cultures (Kim et al., 2008), it is emphasized that deception and lying are considered as a "social necessity" in some cultures; therefore, statements that do not contain truth can be considered acceptable. Given that social rules differ from one culture to another, it is clear enough that cultural differences in lying should not be ignored. Despite this fact, most studies on lying have been carried out only in Western cultures, especially in America and Canada. This is an important shortcoming of research on this subject. Therefore, the generalizability of the findings to more collectivist cultures remains controversial.

The binary concepts of individualism-collectivism are one of the most widely used dimensions in the differentiation of cultures (Hofstede, 2001). Individualism is explained by the independence of an individual from groups, networks and other social organizations, while group ties, goals, needs and norms are essential in collectivism (Triandis et al., 2001). In individualistic societies, morality is equivalent to one's intention to express the truth, so revealing the truth is a matter of honor (Kim et al., 2008). On the other hand, in collectivist cultures, since the well-being of members of the identified group is important, members of this community focus on the effects of their behavior on the group (Triandis et al., 2001).

One point where collectivistic and individualistic cultures differ in this context may be the underlying reasons for lying. Triandis et al. (2001) state that people in collectivistic cultures are more likely to tell lies that benefit others than those in individualistic cultures. There are studies regarding the differences in the acceptability of lying according to different cultures (Fu et al., 2007; Lee et al., 2001; Sim, 2002). For example, Aune and Waters (1994) examine the differences between Samoan culture, which values the common interest and good of society, and the individualistic American culture through lie scenarios designed to examine whether the acceptability of lying is affected from cultural factors. The results of this study showed that Americans tend to cheat in personal matters, while Samoans tend to cheat in family or group matters. In another study, Seiter et al. (2002) test whether there was a difference between American and Chinese participants' motivation to lie. The results revealed that lying was generally perceived as more acceptable by Chinese respondents because their culture emphasizes on social harmony and norms rather than personal benefits and well-being (Seiter et al., 2002). However, American participants evaluated cheating as less acceptable overall. Researchers explained the results to have been determined by the values to which each culture gives importance, which are different from each other.

Kim et al. (2008) state that the difference between independent/autonomous and relational/interdependent self-construal is important in the judgements of lying. Those with a high level

of independent self-construal perceive themselves as separate from others, while those with a high relational self-construal perceive themselves as connected to others. From this perspective, it might be said that the importance attributed to the individual or to the group would also affect moral evaluations. Cultures in which the group takes precedence over the individual tend to view morality as a social phenomenon that considers the needs and expectations of group members. In a way, the desire to be in harmony with the group would lead to an increase in the level of relatedness; thus, lying might be considered more reasonable. In the case of independence, the opposite relationship can be expected.

In one of the empirical studies carried out by Mealy et al. (2007), differences in the acceptability of lies in Euro-American and Latino culture were examined. Researchers selected these cultures because the target cultures were found to differ with regard to such criteria as individualism/ collectivism, independence/interdependence of the self. Accordingly, it was supposed that "Latinos regard lies that are intended to benefit others as more acceptable than Euro-Americans because they help to maintain harmony in interpersonal relationships and facilitate relationships with those in power" (Mealy et al., 2007). In contrast, researchers expect that "self-benefiting lies would be regarded as more acceptable in Euro-American culture than in Ecuadorian culture because Euro-American culture emphasizes independence". As a result of the study, it was found that participants rated lies told for the benefit of someone else acceptable in both societies, but Euro-Americans rated self-benefiting lies more acceptable, consistent with expectations. There are also some studies that "compared children's and adolescents' moral evaluations of honest and deceptive statements told to benefit a collective across Chinese and Canadian cultures" (Dmytro et al., 2014, Fu et al., 2007; Lo et al., 2020, Tong et al., 2023). In these studies (Fu et al., 2007, Lo et al., 2020, Tong et al., 2023), even if the rules are violated, Chinese participants approve of hiding transgression and lying in favor of the collective. In fact, these types of lies are antisocial-valued because they benefit the collective by covering up someone else's personal mistakes. In contrast, Canadian participants find lies which serve personal interests more acceptable, regardless of harm to the collective. In another study, Kim et al. (2008) examined the relationship between self-construal and the reasons for lying participants from Hong Kong, Hawaii, and the United States. The results of this study showed that "higher degrees of interdependence were related to a greater overall motivation to deceive for both self- and other benefit". The researchers interpreted the findings that higher degrees of interdependence would be more likely to perceive messages that depart from truth as not deceptive because its nature lies in relationality.

Studies examining the role of culture in the reasonability of lying have used the dual distinction between autonomous and relational selves. Kağıtçıbaşı (1996), who opposed the mutually exclusive evaluation of these two self-construals, stated that in the Turkish culture, the autonomous and relational self could coexist, and so the autonomous-relational self was added to categorization. Therefore, in this study, self-construal is evaluated in three dimensions: autonomous, relational, and autonomous-relational self, since they would better reflect Turkish culture. Thus, the present study contributes to the literature by helping in the development of an understanding of the relationship between autonomous, relational, autonomous-relational self-construal, and the different types of lies.

Although it is accepted that these perspectives are a good way to examine the diversity between cultures, it can be said that they are partially inadequate in understanding the differences that may occur between individuals within the same culture. Therefore, in the current study, 'values' have been included as another variable in terms of the impact it has in shaping people's social lives. In other words, the relationship between individual values and the reasonability of lying is discussed within the framework of Schwartz's theory of values, which is a comprehensive and up-to-date approach to values.

Values are defined as concepts or beliefs that come to the fore in achieving various desired goals and behaviors, guiding behavior, or preferences, and are ranked according to the importance of the

current context (Schwartz, 1992; Schwartz & Bilsky, 1987, 1990). Schwartz (1992, 1994), who showed a large number of values that stood out in previous approaches (see Rokeach, 1973), classified them under 10 universal types, and also dealt with these value types in different value dimensions The dimension with stimulation and self-direction on the one hand, and security, conformity, and tradition value types on the other, was called "openness to changes-conservation," while the dimension with power and success at one end and universalism and benevolence at the other end was called "self-enhancement and self-transcendence" (Schwartz, 1992, 1994; Schwartz et al., 2012). Hedonism, on the other hand, is included in both the openness to change and self-enhancement value dimensions. Of these value dimensions, openness to change means remaining open to new thoughts and actions, whereas conservation means avoiding change by preserving the existing order. While self-enhancement indicates that the person should consider their own interests first, self-transcendence corresponds to prioritizing the well-being of others by putting their own interests in the background (Schwartz, 1992, 1994; Schwartz et al., 2012). Therefore, the self-transcendence and conservation value dimensions are socially focused, while the self-enhancement and openness to change value dimensions have a self-oriented aspect. Depending on these differences in emphasis on value dimensions, the relationships between different value dimensions and acceptability of lying types may also vary. In this study, four value dimensions are used.

Within this framework, some value dimensions defined by Schwartz (1992, 1994) may be related to the reasonability of lying. The fact that the values of universalism and benevolence under the self-transcendence dimension are related to caring for others, being related to others, and having tolerance may cause people to respond more positively to lies told for the benefit of others. Self-oriented values such as self-direction, hedonism, success, and power can explain the reasonability of lies told for one's own benefit. Tradition, compliance, and security value types in the conservation dimension are related to preserving the existing relationship order and social structure in society; the lies that the person tells for their own benefit by prioritizing the relevant value types may be perceived as a threat to the social order and therefore may not be accepted. Lies told for the benefit of others, on the other hand, may be seen as more reasonable by people who care about conservation values as they contribute to the preservation of the relational order established in society.

According to the literature, just a few studies deal with Schwartz's theory of values and lying. In a study conducted with children, Aydın (2022) finds that children's and parents' values of self-transcendence and conservatism were positively related to the level of reasonability of prosocial lies. It has also been found that there is a negative correlation between the values of self-enhancement and openness to change and the reasonability of prosocial lies. This study is important in terms of presenting pioneering ideas; however, there is still a need to investigate the relationships between these variables in adulthood.

While examining the reasonability of lying, besides self-construal and values, religiosity is also an important variable. Religiosity plays a key role in people's lives and is effective in regulating interpersonal relations, so it can also make a valuable contribution to this framework. In general, it is seen that the views of monotheistic religions on lying behaviors are negative. For example, one of the Ten Commandments in Judaism states, "Thou shalt not bear false witness against thy neighbor." "Even if you should suffer for righteousness' sake, you are blessed!" and the expression "devil is the father of lies" is an indicator of how lies are evaluated in Christianity. "Avoid the false words," mentioned in the Qur'an, also reveals how Islam evaluate lies (Gunduz, 2007). Because Judaism, Christianity, and Islam all prohibit lying, religious people may oppose deception on ethical grounds.

In line with these explanations, it can be expected that religious belief systems, which deeply affect people's attitudes and value structures, would also be effective in making judgments about lying.

However, there are just a few studies on this subject. In one of these studies, 312 participants with Christian faith have been included and researchers examined the relations between lie acceptability and religiosity of adults (e.g., Oliveira & Levine, 2008). In this study, researchers find that lie acceptability was correlated negatively with religiosity. Similarly, in the study conducted by Cantarero et al. (2018) with adults from 7 different European countries, it is reported that as the level of religiosity increases, the ratings of acceptability of lying decreases. However, according to the limited studies in the literature, these relations between religiosity and lying behaviors do not seem clear. There are some research claiming that religiosity is a strong predictor of honesty (Stavrova & Siegers, 2013) and some other research reports that there were no relations (Heyman et al., 2013). In an indirect study on this subject, the relationships between the level of religiosity of parents and lying to their children are examined (Setoh et al., 2022). This study showed that, in contrast to Chinese and American parents, higher religiosity among Singaporean parents is related to less lying to children. Setoh et al. report that because of the fact that the relationship was found only in a Muslim society, both culturally and religious driven factors could affect lying. In this respect, results from Türkiye may also contribute to the literature. Therefore, it would be useful to examine whether the level of religiosity is effective in the judgments of participants from different societies and religious backgrounds. From this point of view, another aim of this study is to examine the predictive effect of adults' religiosity levels on their acceptance of different types of lies.

As can be seen, there is a need for studies on how perceptions of the reasonability of lying change in situations. In addition, considering that lies emerge during social interactions, it can be said that perceptions of the reasonability of lies are heavily influenced by cultural value systems. Although the relationship between the values defined by Hofstede (1980) and lying has been discussed in some studies, there are deficiencies in how Schwartz's (1992) values can be related to the reasonability of different types of lies. Therefore, the aim of this exploratory study is to examine the relationship between self-construal, values, religiosity, and the reasonability of lying.

METHOD

Participants

In the study, conformity sampling, one of the non-probability sampling types, was used, considering easy accessibility to the participants. A total of 605 participants, 190 male (31.4%) and 415 (68.6%) female, aged between 18 and 62 years (Mage = 23.99, Sd = 7.80) were included in the study. Regarding education level, 74.7% of the participants were university students, 14.9% had graduated, and 7.6% were postgraduates. It was reported that 53.1% of the participants perceived themselves as belonging to the middle-income group, 19% as lower-middle-income, and 16.7% as low-income. Regarding marital status, 82.5% of the participants were single. 84.6% of the participants lived in metropolitan areas. It was reported that 91.7% were Muslim and 5.1% of the participants did not believe in any religion.

Measures

Demographic Form. The form was created by researchers to obtain demographic information of the participants' age, gender, education level, income level, marital status, religious beliefs, and the place of residence.

Reasonability of Lying Scale. The Reasonability of Lying Scale developed by Balım and Aydın (2021) was used to evaluate the level of reasonability of lying. The five-point Likert scale (1 = not at all appropriate; 5 = completely appropriate) consisted of 35 items in total. In the scale, there were nine items related to "self-protection lies" (e.g., "Özlem told Fatma that she had to go home because she wanted to go shopping alone during her break time"), six related to "face management lies" (e.g., "In order to

impress Cem, Gaye told that her father was a very respected businessman even though it was not"), seven related to "prosocial lies" (e.g., "Although Sema did not want to watch the movie, she told that she was very curious about the movie in order to make her friend happy,"), five related to "evasion lies" (e.g., "Even though İsmail was having problems with his boss, when Sedat asked about his job, he said that he is happy at his job to cover up"), four related to "necessity lies" (e.g., "Aylin smoked but told her family that she had never smoked because she was afraid") and four related to "instrumental lies" (e.g., "In the job interview, in order to be accepted for the job, Arda said that he knew the programs that he did not actually know how to use"). The scale has six dimensions. Common Turkish names were used for each vignette. High scores indicated that the participants' reasoning for lying increased.

Considering the validity and reliability analyses of the scale, the Cronbach alpha coefficients obtained as a result of the analysis were .91 for the whole scale; for sub-dimensions, it was found to vary between .64 and .87. The test-retest reliability results of the scale, on the other hand, showed highly significant correlations between .88 and .98 (Balım & Aydın, 2021). The fit indices of the scale are as follows: $\chi 2/df$ (1768.57/543) = 3.26, CFI (comparative fit index) = .91, GFI (goodness of fit index) = .86, RMSEA (root mean square error of approximation) = .061, SRMR (standardized RMR) = .063.

Portrait Values Questionnaire. The Portrait Values Questionnaire, developed by Schwartz et al. (2001) and adapted in Turkish by Demirutku (2007), was used to measure the value structures of the participants. In each item, the definition of the individual is given, and the participants are asked to indicate how similar they are to the individual whose definition is given. The scale uses a six-point Likert scale (1 = not like me at all; 6 = very similar to me) and consists of 40 items in total. The sub-dimensions of the scale are "power," "success," "hedonism," "stimulation," "self-direction," "universality," "benevolence," "tradition," "compliance" and "security". The reliability coefficients obtained in the Turkish adaptation study (Demirutku, 2007) were as follows: power: .81; success: .81; hedonism: .77; stimulation: .70; self-direction: .65; universality: .72; helpfulness: .66; tradition: .82; compliance: .75 and security: .80.

Autonomous-Related Self Scale. The Autonomous-Related Self Scale developed by Kagitcibasi (2007) was used to measure participants' self-construal. The scale consists of 27 items in a five-point Likert type, and has three sub-dimensions: "autonomous self," "related self" and "autonomous-relational self". For the reliability scores, the Cronbach's alpha coefficient of the autonomous self-construal sub-dimension was .74, the related self-construal was .78, and autonomous-related self-construal was .84.

Religiosity. In terms of measuring religiosity, it is seen that single-question measurements are also preferred in the literature, as well as measurement tools focusing on religious activities and attitudes (see Hill & Hood, 1999). The religiosity of the participants was measured as "Do you describe yourself as a religious person?" with a single 7-point Likert scale (1: I am not religious at all; 7: I am very religious). The mean level of religiosity of the participants was 4.87 (Sd=1.47).

Social Desirability. Social desirability was included as a control variable in this study. In order to measure, "Social Desirability Scale" developed by Kozan (1984) was used in the current study. The scale consists of 20 items marked as true or false. The scale is one-dimensional and the participants get 1 point for each answer they give in parallel with their social desirability. An increase in the score obtained from the scale indicates an increase in the level of social desirability. The Cronbach Alpha internal consistency coefficient of the scale was found to be .76, and the test-retest reliability was found to be .91.

Procedure

Before conducting the study, ethical approval was obtained from the university Social and Human Sciences Research Ethics Committee. While reaching the participants, announcements were

made via social media platforms and e-mail. Data were collected between March and August 2021 through online platforms because of the COVID-19 pandemic. The materials were added to a data collection site on the internet with an informed consent form that introduced the research and obtained the participants' voluntary participation in the study. Each participant completed the study in approximately 30 minutes.

According to the central limit theorem, as the sample size increases, provided that there are at least 30 participants, the data approaches normal distribution, and in this case, the data is considered to be normally distributed (Dekking et al., 2005; Privitera, 2015). Based on this, it was observed that the sample size in this study was sufficient for normal distribution. Pearson correlation analysis and hierarchical regression analysis were used to examine the relationships between variables. Hierarchical regression analysis was preferred in our study for progression within a theoretical framework and for presenting both significant and nonsignificant findings. Before the hierarchical regression analysis, normality, linearity and homoscedascity criteria were examined (Tabachnick & Fidell, 2007) and then the hierarchical regression analysis was carried out as a result of meeting these criteria. Social desirability was placed in the first block as a control variable, religiosity was placed in the second block, value dimensions were placed in the third block, and self-construals were placed in the last block, and the six dimensions and total score of the appropriateness of lie scale were placed as dependent variables. These both correlation and regression analyses were performed using SPSS 21.

RESULTS

The means and standard deviations of the variables obtained from the descriptive statistical analyses are given in Table 1.

Table 1.

Means and standard deviations of the variables

Variables	M	SD
Reasonability of Self-Protection Lies	24.71	7.90
Reasonability of Face Management Lies	10.28	4.72
Reasonability of Prosocial Lies	20.55	5.80
Reasonability of Evasion Lies	16.07	4.19
Reasonability of Necessity Lies	8.53	3.91
Reasonability of Instrumental Lies	8.89	3.18
Total Score of Reasonability of Lying	89.04	22.95
Autonomous Self	26.4	5.27
Related Self	31.73	5.37
Autonomous-Related Self	36.03	5.46
Self-Transcendence	49.34	9.26
Conservation	59.68	11.97
Self-Enhancement	39.83	10.54
Openness to Change	44.99	9.64

Religiosity	4.87	1.47
Social Desirability	15.37	2.70

The relationships between self-construal, values, religiosity, and reasonability of lying are shown in Table 2. In terms of self-construal, the correlation analysis showed that autonomous self-construal had a significant negative relationship only with reasonability of prosocial lies (r = -.12, p<.01). On the other hand, there was a significant negative correlation between relational self-construal and reasonability of face management lies (r = -.16, p<.001) and a positive relationship with reasonability of prosocial lies (r = .09, p<.05). Finally, autonomous-relational self-construal was significantly negatively correlated with the reasonability of face management lies, necessity lies, and instrumental lies (r = -.41, p<.001; r = -.14; p<.001; r = -.23, p<.001, respectively) and positively correlated with the reasonability of evasion lies (r = .14; p<.001).

The correlation analysis demonstrated that there were significant negative relationships between the self-transcendence value dimension and the reasonability of face management lies (r = -.14, p<.001), and significant positive relationships were observed between the self-transcendence value dimension and reasonability of prosocial lies and evasion lies (r = .09, p<.05; r = .07, p<.05, respectively). On the other hand, there were significant negative relationships between the conservation value dimension and reasonability of self-protection, face management, necessity, and instrumental lies (r = -.12, p<.01; r = -.11, p<.01; r = -.18, p<.001; r = -.14, p<.001). The self-enhancement value dimension had positive and significant relationships with all types of lies (r = .22, p<.001 for self-protection lies; r =.13, p<.01 for image management lies; r = .10, p<.05 for prosocial lies; r = .10, p<.05 for evasion lies; r = .20, p<.001 for necessity lies; r = .23, p<.001 for instrumental lies). Finally, there were significant positive correlations between the value dimension of openness to change and self-protection, evasion, necessity, and instrumental lies (r = .14, p<.001; r = .11, p<.01; r = .13, p< .01; and r = .09, p<.05, respectively).

Religiosity, the last predictor variable considered in the study, had significant negative relationships with self-protection, face management, evasion, necessity, and instrumental lies (r = -.27, p<.001; r = -.10, p<.05; r = -.17, p<.001; r = -.30, p<.001; r = -.23, p<.001, respectively).

Finally, social desirability, the control variable considered in the study, had significant negative relationships with self-protection, prosocial, evasion, necessity, instrumental, and total scores of lying (r = -.19, p<.01; r = -.09, p<.05; r = -.12, p<.01; r = -.17, r = -.15, p<.01; r = -.16, p<.01 respectively).

Table 2.
Correlations between reasonability of lying and values, self-construal, religiosity

Variables	Self-Protection	Face Management	Prosocial	Evasion	Necessity	Instrumental	Total Score of Reasonability of Lying
Autonomous Self	.03*(ns)*	-.03*(ns)*	-.12**	.03*(ns)*	.07*(ns)*	-.01*(ns)*	-.01*(ns)*
Related Self	.01*(ns)*	-.16***	.09*	.02*(ns)*	-.07*(ns)*	-.07*(ns)*	-.03*(ns)*
Autonomous-Related Self	-.004*(ns)*	-.41***	.03*(ns)*	.14***	-.14***	-.23***	-.11**
Self-Transcendence	.01*(ns)*	-.14***	.09*	.07*	-.06*(ns)*	-.07*(ns)*	-.009*(ns)*
Conservation	-.12**	-.11**	.04*(ns)*	-.04*(ns)*	-.18***	-.14***	-.11*
Self-Enhancement	.22***	.13**	.10*	.10*	.20***	.23***	.21***
Openness to Change	.14***	.005*(ns)*	.07*(ns)*	.11**	.13**	.09*	.12**
Religiosity	-.27***	-.10*	-.03*(ns)*	-.17***	-.30***	-.23***	-.24***
Social Desirability	-.19**	-.02*(ns)*	-.09*	-.12**	-.17**	-.15**	-.16**

Note. *p<.05; **p<.01; ***p<.001; *ns*: non-significant

Regression Analysis

After examining the tolerance and VIF values of the variables (Tolerance values are between .225 and .971, VIF values are between 1.03 and 4.435), a series of multiple hierarchical regression analysis were conducted to see the variables that predicted reasonability of different types of lies. The relevant findings are presented in Table 3-9 (See, Appendices). Accordingly, the similar sequence was followed in all hierarchical regression analysis regarding the acceptability of different types of lies. Thereafter, lie types were entered as dependent variables in each regression model. In the first step of regression models; social desirability was entered as the control variable; and the religiosity variable entered to the model in the second step. In the third step, value types were entered. And, lastly in the final step, self-construal was included in the model.

Regression analysis was firstly interpreted in terms of self-protection lies. Social desirability made a significant contribution of 3.5% to the model in the first step. In the second step, the religiosity variable entered to the model and it made a significant contribution of 5.7%. When values were entered in the third step, it was found that the explanatory power of the model significantly increased by 5.8%. In this step, the variables that significantly predict self-protection lies were the religiosity, conservation values, and self-enhancement values. It was observed that the self-construal variables added to the model in the fourth step did not contribute significantly to the model (0.2%). In the final model, in which all the variables were entered, it was concluded that the variables that were significant predictors of self-protection lies were religiosity, conservation values, and self- enhancement values. The result of the regression analysis regarding the acceptability of self-protection lies were given in Table 3.

When the analysis was interpreted in terms of the acceptability of face management lies, the social desirability variable which was included in the model in the first step did not make a significant contribution. In the second step, the religiosity variable was included in the model, and it made a significant contribution of 1%. When value types were added in the third step, it was found that the

explanatory power of the model increased by 7.3%. In this step, the variables that significantly predict face management lies were self-transcendence and self-enhancement values. In the fourth step, it was observed that the self-construal variables made a significant contribution of 13.5% to the model. In the final model, it was seen that the variables that were significant predictors of face management lies were conservation and self-enhancement values, and autonomous-relational self. The regression analysis results regarding the acceptability of face management lies were presented in Table 4.

In terms of the acceptability of prosocial lies, it was found that the social desirability variable, which was entered to the model in the first step, made a significant contribution of approximately 1%. The religiosity variable included in the model in the second stage did not cause a significant change in the model. When value types were entered in the third step, it was found that the explanatory power of the model showed a significant increase of 1.7%. In this step, the variables that significantly predicted the acceptability of the prosocial lies were social desirability and self-transcendence values. It was seen that the self-construal variables entered to the model in the fourth step contributed 1% to the model and this change was not significant. In the last model, it was observed that the only variable that was a significant predictor of prosocial lie was self-transcendence values. The regression analysis results regarding the acceptability of prosocial lies were presented in Table 5.

When the regression analysis was interpreted in terms of evasion lies, the social desirability variable made a significant contribution of 1.4% to the model. The religiosity variable entered in the second step made a significant contribution of 2.2% to the model. When value types were entered in the third step, it was found that the explanatory power of the model increased significantly by 1.8%. Variables that significantly predict evasion lies in the third step were social desirability, religiosity, and self-transcendence values. In the fourth step, it was observed that the self-construal variables caused a 1% change in the model, but this change was not significant. In the final model, the variables that were significant predictors of evasion lies were religiosity and autonomous-relational self. The regression analysis results regarding the acceptability of evasion lies were given in Table 6.

In terms of the acceptability of necessity lies, it was observed that the social desirability made a significant contribution of approximately 2.8% to the model in the first step. The religiosity variable entered to the model in the second stage also had a significant explanatory power of 7.6%. In the third step, value types were entered, and it was found that the explanatory power of the model showed a significant increase of 6.5%. In the third step of the model, the variables that significantly predict the acceptability of the necessity lie were religiosity, conservation, and self-enhancement values. In the fourth step, self-construal variables contributed 2.5% to the model significantly. In the final model, religiosity, conservation and self-enhancement values and autonomous-relational self-construal were the significant predictors of the necessity lies. The results of the regression analysis regarding the acceptability of necessity lies were presented in Table 7.

In terms of the acceptability of the instrumental lies, the social desirability made a significant contribution of 2.2% to the model in the first step. The religiosity variable also made a significant contribution of 4.3% to the model in the second step. In the third step, it was found that the explanatory power of the model increased significantly by approximately 8% when the value types were entered to the model. In the third step, religiosity, conservation, and self-enhancement values were the predictors of acceptability of instrumental lies. The self-construal variables entered to the model in the fourth step caused a significant change of 5%. In the final step, it was observed that religiosity, conservation and self-enhancement values, and autonomous-relational self-construal variables were significant predictors of instrumental lies. The regression analysis results regarding the acceptability of instrumental lies were given in Table 8.

Finally, when the regression analysis regarding the acceptability of all types of lies (total score) was performed, it was found that the social desirability variable entered to the model in the first step made a significant contribution of approximately 2.7%. It was also found that the religiosity variable entered to the model in the second step had a significant explanatory power of 4.4%. When value types were entered in the third step, it was found that the explanatory power of the model showed a significant increase of 5.2%. In the third step of the model religiosity, conservation, and self-enhancement values were the significant predictors of acceptability of lying scores. When the self-construal variables were entered to the model in the fourth step, there was a significant change in the model approximately 2%. In the final step of this model, religiosity, conservation and self-enhancement values and autonomous-relational self-construal variables were the significant predictors of the acceptability of the lies. The results of the regression analysis regarding the acceptability of the lie were presented in Table 9.

DISCUSSION

This study aimed to investigate the roles of values, self-construal, and religiosity on the reasonability of different types of lies with adult individuals. Correlation and regression analyses demonstrated that the relationships between values, self-construal, religiosity, and reasonability of lying differed due to the motivations for lying.

According to the relationships between self-construal and reasonability of lies, it was found that only autonomous-related-self affected reasonability of some types of lies. Considering that self-orientedness and non-interference in private life are important for autonomous self-construal, as Markus and Kitayama (1991) stated, participants who prioritized this self could be expected to find self-motivated lies to be more reasonable. While previous studies found that those with autonomous self-construal find lying more reasonable regardless of whether it is self- or other-oriented (Mealy et al., 2007), some of them showed that those with related self-construal find lying more reasonable (Bae et al., 2021). In the current study, regression analysis showed that there were not any significant relationships between autonomous-related-self and acceptability of self-protection lies and prosocial lies. In fact, a reflection of the inconsistent results present in the literature emerged in this study. In other words, examining self-construal in a different way did not clarify its relationship with different types of lies and made it difficult to evaluate. A possible explanation for this result may be the feature of shaping a certain situation with a sense of competence, which is seen in autonomous self-construal (Kağıtçıbaşı, 2005). For example, face management lies and instrumental lies may have certain aspects that ignore the competence of the person in achieving certain concrete goals. A person who uses face management lies may claim that he/she is successful even if he/she is not, while someone applying instrumental lies may lie by saying that he/she has different skills to get hired. Therefore, such lies may be perceived as a threat to one's competence and appraised as less reasonable. These results add a new one to the mixed findings in the literature. Therefore, further research should investigate the relationship between reasonability of lying and self-construal.

To elaborate on the findings in terms of self-construal, related self-construal had no predictive effect on the level of reasonability of any type of lie. It could be expected that participants with related self-construal consider prosocial lies to be more reasonable because unity, group welfare, and group purposes are important for them (Markus & Kitayama, 1991). Although earlier studies predominantly found positive relationships between related self-construal and prosocial lies (e.g., Aune & Waters, 1994; Seiter et al., 2002), there are also some that do not confirm the results in the same way (e.g., Sweet et al., 2010). In the present study, there was a contradiction with the literature. Despite the lack of a relationship between related self-construal and the reasonability of prosocial lies, it was found that autonomous self-construal was a variable in the negative direction. This finding is consistent with other

studies in terms of the negative effects of autonomous self-construal on judgments about lying for the benefit of others (Kim et al., 2008; Lee et al., 2001).

Another finding from the study was that participants with high levels of autonomous-relational self evaluated face management lies, necessity lies, and instrumental lies as less reasonable; on the other hand, they considered evasion lies more reasonable. Autonomous-relational self-construal includes autonomy in terms of competence, self-determination, and relationality in terms of establishing emotional intimacy (Kağıtçıbaşı, 2005). As mentioned earlier, evasion lies are lies that a person uses to change the subject they do not want to talk about during the interaction (Balım & Aydın, 2021). In this aspect, evasion lies refer to one's own autonomy; that is, negative face, as Brown and Levinson (1987) stated, is not taken into account. At the same time, considering that these types of lies are in the category of simple lies that do not cause harm (Bryant, 2008; DePaulo et al., 2004), it can be said that evasion lies protect people's autonomy and do not threaten the relationality of the person in terms of not harming the other person. Accordingly, it seems understandable that participants with high autonomous-relational self-construal would consider evasion lies to be more reasonable.

One possible explanation for the lack of clarity in the relationship between self-construal and reasonability of lying could be that the present study examined self-construal with a triple structure. In particular, the fact that relational-autonomous self-construal includes both autonomous and relational aspects makes it difficult to clearly see the relationships between the variables. Previous studies based on dual comparisons of individualism and collectivism (e.g., Kim et al., 2008; Lee et al., 2001) revealed the cultural differences that emerged in the reasonability of lying. According to these studies, the importance of relationships with others makes lying more acceptable in collectivist cultures; but in individualistic cultures, evaluations of lies are generally more negative. However, considering that relationality and autonomy coexist in many societies, more studies are needed on this subject. In one study, relationships between mothers' self-construal and children's level of reasonability of lying were examined in a Turkish sample, and it was found that self-construal in the triple structure was not related to the level of children's reasonability of lying (Aydın et al., 2022). These results indicate that the relationships between relational, autonomous, and autonomous-relational self-construal and evaluations of lying should be examined in different cultures. Thus, it would be easier to comment on whether these results were observed only in Turkey.

The results for the reasonability of lying and values showed that the self-enhancement and conservation value dimensions came to the forefront in predicting the reasonability of different lie types. The self-enhancement value dimension significantly increased the reasonability of lies in general, except for prosocial and evasion lies. As stated, the self-enhancement value dimension indicates that the individual should keep self-interest in the foreground (Schwartz, 1992, 1994). It seems meaningful that participants found the lies that would create situations in their favor more reasonable, such as self-protection lies, face management lies, necessity lies, and instrumental lies. As this value dimension is person-centered, it could be expected to result in a decrease in the reasonability of prosocial lies. Surprisingly, there was an increase in the reasonability of prosocial lies, but this relation was not significant. One point that can be stated is that the approval of prosocial lies may also serve one's own interests. For example, during an interaction, people may need to create a positive self-image by managing others' impressions of themselves (Goffman, 1967; Leary & Kowalsky, 1990). In other words, an act of self-interest here may be to lie in favor of others and create a positive image for themselves in others' eyes. In fact, the power value type within the self-enhancement value dimension concerns the importance of social status and prestige (Schwartz, 2012).

It was also observed that conservation, which is another value dimension, resulted in a decrease in the level of reasonability of self-protection lies, face management lies, necessity lies, and instrumental

lies. The conservation value dimension is related to preserving the existing relationship order and social structure (Schwartz, 1994). With this value dimension, the decrease in the reasonability of these four types of lies may be related to the fact that they are seen as a threat to the existing social order and network of relations.

When the results were evaluated in terms of the connections between religiosity and reasonability of lying, it was found that as the level of religiosity increased, the level of reasonability of self-protection lies, evasion lies, necessity lies, and instrumental lies decreased significantly. These results support the attitudes of the monotheistic religions towards lying, and it was expected that the participants with high levels of religiosity would have low levels of reasonability of lying. According to the literature, religiosity plays an important role in moral issues such as people's judgments about lying (Banerjee et al., 2010). Similar results were obtained in the limited number of studies that examined the reasonability of lying and religiosity variables together (Cantarero et al., 2018; Oliveira & Levine, 2008).

The finding that differed in the relationship between the reasonability of lying and religiosity was that there was no significant predictive effect of religiosity on participants' approval of prosocial lying. Although the views of religions are clear on judgments about lying, it has been revealed that the attitudes of the participants change when it comes to the benefit of another person. According to St. Augustine's hierarchical classification of the harms caused by lying, the inadmissibility of lies told for the good of another was rated lower (for discussion, see Keyes, 2004). A similar condition seems valid for Islam. There are some who hold the view that lies told in order not to make mischief can be evaluated differently in this regard. Even though the participants in this study had high levels of religiosity, it can be thought that they reached judgments by giving importance to the intention of lying and taking into account the benefit of others.

When interpreting the relationships between religiosity and lying behaviors, who is called religious may be a separate topic of discussion. When the term religious is used, the first thing that comes to mind is people and/or groups who are generally more committed to religion and follow their religious practices. However, since it is difficult to make a full definition and draw a clear boundary, religiosity is mostly described through its reflections. Because most of the time, religion means something different for each individual and group and evokes different things. In this respect, it should not be ignored that the perception of religiosity and the level of experiencing religion are different. Additionally, the fact that monotheistic religions also find lying acceptable on some contexts (e.g., improving relations) makes it difficult to determine and comment on the influence of religion on this issue.

The present study has some limitations. The main one is common method variance because of using self-report data (Podsakoff et al., 2003). In the current study, social desirability variable was included to somewhat control this effect. It was observed that social desirability did not have any significant predictive effect in the final steps of the regression analysis. However, it was also found to have a partially significant impact in the previous steps in the regression models. It may be beneficial to include this variable in further studies to be carried out on the acceptability of lying. Besides, as can be seen in Table 2, the correlation values between variables varied and there were also some correlations nearly zero. Therefore, the common method variance did not seem to have so much impact in this study.

The other limitation that can be mentioned is sample characteristics. Although there is no significant gender difference in studies on the reasonability of lying, it should be noted that female participants were the majority in this research. Similarly, it can be said that there was no homogeneous distribution in terms of the religion to which the participants belonged and their belief in God. Another limitation of the study may be the difficulty in reaching sample groups to be compared in terms of self-

construal. The most appropriate way to overcome these issues is to conduct intercultural studies. Assuming that the self-construal of adults from different religious beliefs and societies may also vary, it is clear that more studies are needed. However, in this study, religiosity is discussed with a single question as a method used in the literature, but there are approaches that evaluate religiosity in multiple dimensions and related measurement tools (e.g., Allport and Ross's (1967) distinction between intrinsic and extrinsic religiosity; see also Hill & Hood, 1999). The relationship between religiosity and the reasonability of lying can be examined using such multidimensional measurements. There is also another limitation that needs attention in this study. Although some relations between variables are significant, the correlation coefficients are in low. The explanatory powers of predictors in the regression analysis are also low. The significant but low-level relationships may be due to the large number of participants in the study. Therefore, the relationships between reasonability of different types of lies and values and self-construal may need to be re-examined in the future studies. Another important issue that can be examined for future research is the study of not attitudes but the actual lying and honesty behaviors with social-cultural variables. It is known that the most important criticism of studies examining attitudes and cognitive processes, such as moral reasoning, is the inconsistencies in terms of behavior and reasoning (see, Cesur, 2018). Therefore, addressing similar variables at the behavioral level is among the important issues waiting to be examined in the future studies.

CONCLUSION

In conclusion, this study examined the roles of various sociocultural variables on the reasonability of different types of lies, considering that the lies manifest themselves in the context of social relations. It can be said that a contribution has been made to the literature in terms of investigating the reasonability of lying within the framework of Schwartz's theory of values and the autonomous-relational self for the first time.

Article Information

Ethics Committee Approval:	The study received Ethical Approval from Istanbul University with the approval number of 2021/61 and the date of 08.03.2021.
Informed Consent:	The purpose of the study is explained to the participants and their informed consent was obtained.
Financial Support:	The study received no financial support from any institution or project.
Conflict of Interest:	No conflict of interest.
Copyrights:	No images and photos used in the study.

BIBLIOGRAPHY

Algül, A. (2017). İzzüddîn b. Abdüsselâm'in maslahat anlayışı. *EKEV Akademi Dergisi, 21*(69), 1-30.

Allport, G. W. & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology, 5*, 432-443. https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/h0021212

Aune, R. K. & Waters, L. L. (1994). Cultural differences in deception: Motivations to deceive in Samoans and North Americans. *International Journal of Intercultural Relations, 18*(2), 159-172. https://doi.org/10.1016/0147-1767(94)90026-4

Aydın, M. S. (2022). *Prosocial lie in children: The social and cognitive factors on the acceptability of prosocial lies in middle childhood*. Nobel Yayinlari.

Aydın, M. S. & Balım, S. (2021). Why do we lie? An explanatory view for lie-telling behaviors of university students and adults. *Nesne, 9*(20), 291-304. DOI: 10.7816/nesne-09-20-05

Aydın, M. S., Meriç, I., Sahin, F. B. & Ergun, E. Y. (2022). Ebeveyn tutumları ve benlik kurgusu ile çocukların yalana ilişkin değerlendirmeleri arasındaki ilişkilerin incelenmesi. *Gelişim ve Psikoloji Dergisi, 3*(6), 107-120.

Bae, S., Liu, X., & Ng, S. (2022). We are more tolerant than I: self-construal and consumer responses toward deceptive advertising. *Marketing Letters, 33*(2), 277-291. https://doi.org/10.1007/s11002-021-09593-5

Balım, S. & Aydın, M. S. (2021). The Development of reasonability of lying scale: The validity and reliability study. *Muhakeme Journal, 4*(2), 59-77. DOI: 10.33817/muhakeme. 999934

Banerjee, K., Huebner, B., & Hauser, M. (2010). Intuitive moral judgments are robust across variation in gender, education, politics and religion: A large-scale web-based study. *Journal of Cognition and Culture, 10*(3-4), 253-281.

Bok, S. (1978). *Lying: Moral choice and private and public life*. Hassocks, UK: Harvester Press.

Bryant, E. M. (2008). Real lies, white lies and gray lies: Towards a typology of deception. *Kaleidoscope: A Graduate Journal of Qualitative Communication Research, 7*, 23-48.

Cantarero, K., Szarota, P., Stamkou, E., Navas, M., & Dominguez-Espinosa, A. D. C. (2018). When is a lie acceptable? Work and private life lying acceptance depends on its beneficiary. *The Journal of Social Psychology, 158*(2), 220-235. https://doi.org/10.1080/00224545.2017.1327404

Cesur, S. (2018). *Ahlakın sosyal psikolojisi*. Hiperlink Yayınevi.

Dekking, F. M., Kraaikamp, C., Lopuhaä, H. P., & Meester, L. E. (2005). *A modern introduction to probability and statistics: Understanding why and how*. Springer-Verlag London Limited.

Demirutku, K. (2007). *Parenting styles, internalization of values, and the self-concept*. Unpublished doctoral dissertation. Middle East Technical University, Ankara.

DePaulo, B. M., Ansfield, M. E., Kirkendol, S. E., & Boden, J. M. (2004). Serious lies. *Basic and Applied Social Psychology, 26*, 147-167. doi:10.1207/s15324834basp2602&3_4

Dmytro, D., Lo, J., O'Leary, J., Fu, G., Lee, K., & Cameron, C. A. (2014). Development of cultural perspectives on verbal deception in competitive contexts. *Journal of Cross-Cultural Psychology, 45*(8), 1196-1214.

Fu, G., Xu, F., Cameron, C. A., Heyman, G., & Lee, K. (2007). Cross-cultural differences in children's choices, categorizations, and evaluations of truths and lies. *Developmental Psychology, 43*, 278–293. doi:10.1037/0012-1649.43.2.278.

Goffman, E. (1967). *Interaction ritual: Essays on face-to-face behavior*. New York: Anchor.

Gunduz, S. (2007). Yaşayan Dunya Dinleri. Presidency of Religious Affairs Publishing.

Harris, S. (2013). *Lying*. Four Elephants Press.

Hartshorne, H. & May, M. S. (1928). *Studies in the nature of character: Vol. 1 Studies in deceit*. New York: Macmillan.

Heyman, G. D., Hsu, A. S., Fu, G., & Lee, K. (2013). Instrumental lying by parents in the US and China. *International Journal of Psychology, 48*(6), 1176–1184. http://doi.org/10.1080/00207594.2012.746463

Hill, P. C., & Hood, R. W. (1999). *Measures of religiosity*. Religious Education.

Hofstede, G. (1980). *Culture's consequences: International differences in work-related values*. Beverly Hills, CA: Sage Publications.

Hofstede, G. (2001). *Culture's consequences: Comparing values, behaviors, institutions, and organizations across cultures*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Kağıtçıbaşı, Ç. (1996). Özerk-ilişkisel benlik: Yeni bir sentez. *Türk Psikoloji Dergisi*, *11*(37), 36-43.

Kağıtçıbaşı, Ç. (2005). Autonomy and relatedness in cultural context: Implications for self and family. *Journal of Cross-Cultural Psychology, 36*(4), 403- 422. https://doi.org/10.1177/0022022105275959

Kağıtçıbaşı, Ç. (2007). *Family, self, and human development across cultures: Theories and applications*. (2nd ed.). US: Lawrence Erlbaum Associates Publishers.

Keyes, R. (2004). *The post-truth era: Dishonesty and deception in contemporary life*. Macmillan.

Kim, M. S., Kam, K. Y., Sharkey, W. F. ve Singelis, T. M. (2008). "Deception: Moral transgression or social necessity?": Cultural-relativity of deception motivations and perceptions of deceptive communication. *Journal of International and Intercultural Communication, 1*(1), 23-50. https://doi.org/10.1080/17513050701621228

Leary, M. R., & Kowalski, R. M. (1990). Impression management: A literature review and two-component model. *Psychological Bulletin*, *107*(1), 34-47. https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0033-2909.107.1.34

Lee, K., Xu, F., Fu, G., Cameron, C. A. ve Chen, S. (2001). Taiwan and mainland Chinese and Canadian children's categorization and evaluation of lie-and truth-telling: A modesty effect. *British Journal of Developmental Psychology, 19*, 525–542. https://doi.org/10.1348/026151001166236

Lo, J. H. Y., Fu, G., Lee, K., & Cameron, C. A. (2020). Development of moral reasoning in situational and cultural contexts. *Journal of Moral Education, 49*(2), 177-193.

Markus, H. R., & Kitayama, S. (1991). Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation. *Psychological Review, 98*(2), 224–253. https://psycnet.apa.org/doi/10.1037/0033-295X.98.2.224

Mealy, M., Stephan, W., & Urrutia, C. (2007). The acceptability of lies: A comparison of Ecuadorians and Euro-Americans. *International Journal of Intercultural Relations, 31*(6), 689–702. https://doi.org/10.1016/j.ijintrel.2007.06.002

Oliveira, C. M., & Levine, T. R. (2008). Lie acceptability: A construct and measure. *Communication Research Reports, 25*(4), 282–288. doi:10.1080/08824090802440170

Podsakoff, P. M., MacKenzie, S. B., Lee, J. Y., & Podsakoff, N. P. (2003). Common method biases in behavioral research: a critical review of the literature and recommended remedies. *Journal of Applied Psychology, 88*(5), 879.

Privitera, G. J. (2015). *Statistics for the behavioral sciences*. SAGE.

Rokeach, M. (1973). *The nature of human values*. Free Press.

Schwartz, S. H. (1992). Universals in the content and structure of values: Theoretical advances and empirical tests in 20 countries. *Advances in Experimental Social Psychology, 25*, 1-65. https://doi.org/10.1016/S0065-2601(08)60281-6

Schwartz, S. H. (1994). Are there universal aspects in the content and structure of values? *Journal of Social Issues, 50*, 19-45.

Schwartz, S. H. (2012). An overview of the Schwartz theory of basic values. *Online Readings in Psychology and Culture, 2*(1). http://dx.doi.org/10.9707/2307-0919.1116

Seiter, J. S., Bruschke, J., & Bai, C. (2002). The acceptability of deception as a function of perceivers' culture, deceivers' intention, and deceiver–deceived relationship. *Western Journal of Communication, 66*, 158–180. https://doi.org/10.1080/10570310209374731

Setoh, P., Santos, R., Zhao, S., Zhang, L., Heyman, G. D., & Lee, K. (2022). Parents with greater religiosity lie less to their children. *Psychology of Religion and Spirituality, 14*(1), 108–118. https://doi.org/10.1037/rel0000377

Sim, R. L. (2002). Support for the use of deception within the work environment: A comparison of Israeli and United States employee attitudes. *Journal of Business Ethnics, 35*, 27–34.

Stavrova, O., & Siegers, P. (2013). Religious prosociality and morality across cultures: How social enforcement of religion shapes the effects of personal religiosity on prosocial and moral attitudes and behaviors. *Personality and Social Psychology Bulletin, 40*(3), 315–333. http://doi.org/10.1177/0146167213510951

Sweet, M. A., Heyman, G. D., Fu, G., & Lee, K. (2010). Are there limits to collectivism? Culture and children's reasoning about lying to conceal a group transgression. *Infant and Child Development*, *19*(4), 422-442.

Tabachnick, B. G. & Fidell, L. S. (2007). *Using multivariate statistics* (pp. 117-196). Boston, MA: Pearson.

Tong, D., Isik, I., & Talwar, V. (2023). A cross-cultural comparison of the relation between children's moral standards of honesty and their lie-telling behavior. *Journal of Experimental Child Psychology, 231*, 105665.

Triandis, H. C. (2001). Individualism-collectivism and personality. *Journal of Personality, 69*(6), 907-924. https://doi.org/10.1111/1467-6494.696169

Triandis, H. C., Carnevale, P., Gelfand, M., Robert, C., Wasti, A., Probst, T., Kashima, E. S., Draganos, T., Chan, D., Chen, X. P., Kim, U., de Dreu, C., van de Vliert, E., Iwao, S., Ohbuchi, K. & Schmitz, P. (2001). Culture and deception in business negotiations: A multilevel analysis. *International Journal of Cross-Cultural Management, 1*(3), 73-90. https://doi.org/10.1177/147059580111008

APPENDICES

Table 3.

Hierarchic regression analysis results on predictors of reasonability of self-protection lies

Self-Protection Lies	ΔR^2	B	SE	β	t	*p*
1. Social Desirability	.035**	-.54	.12	-.18	-4.65	<.001**
2. Social Desirability	.057**	-.42	.11	-.14	-3.67	<.001**
Religiosity		-1.30	.21	-.24	-6.15	<.001**
3. Social Desirability	.058**	-.22	.12	-.07	-1.86	.06*(ns)*
Religiosity		-.94	.23	-.18	-4.12	<.001**
Self- Transcendence		.10	.06	.12	1.62	.10*(ns)*
Conservation		-.16	.05	-.29	-3.29	<.01*
Self-Enhancement		.22	.05	.29	4.53	<.001**
Openness to Change		-.05	.06	-.06	-.75	.45*(ns)*
4. Social Desirability	.002	-.22	.12	-.08	-1.81	.07*(ns)*
Religiosity		-.97	.23	-.18	-4.18	<.001**
Self- Transcendence		.11	.07	.13	1.70	.09*(ns)*
Conservation		-.16	.05	-.24	-3.29	<.01*
Self-Enhancement		.21	.05	.29	4.24	<.001**
Openness to Change		-.04	.06	-.05	-.61	.54*(ns)*
Autonomous Self		.02	.07	.01	.26	.79*(ns)*
Relational Self		.07	.08	.05	.92	.35*(ns)*
Autonomous-Related Self		-.07	.07	-.05	-1.04	.29*(ns)*

*p<.01, **p<.001; *ns*: non-significant

Table 4.

Hierarchic regression analysis results on predictors of reasonability of face management lies

Face Management Lies	ΔR^2	B	SE	β	t	*p*
1. Social Desirability	.001	-.04	.07	-.02	-.60	.54*(ns)*
2. Social Desirability	.01*	-.01	.07	-.01	-.18	.85*(ns)*
Religiosity		-.32	.13	-.10	-2.42	<.05*
3. Social Desirability	.073***	.13	.07	.08	1.84	.07*(ns)*
Religiosity		-.23	.14	-.07	-1.66	.09*(ns)*
Self-Transcendence		-.12	.04	-.24	-3.04	<.01**
Conservation		-.01	.03	-.01	-.22	.82*(ns)*
Self-Enhancement		.14	.03	.33	4.81	<.001***
Openness to Change		-.04	.04	-.08	-1.05	.29*(ns)*
4. Social Desirability	.135**	.02	.07	.010	.248	.80*(ns)*
Religiosity		-.21	.13	-.06	-1.57	.11*(ns)*
Self-Transcendence		-.02	.04	-.04	-.50	.61*(ns)*
Conservation		-.06	.02	-.14	-2.01	<.05*
Self-Enhancement		.08	.03	.18	2.85	<.01**
Openness to Change		.02	.04	.03	.44	.66*(ns)*
Autonomous Self		-.08	.04	-.09	-1.93	.054*(ns)*
Relational Self		-.003	.04	-.003	-.06	.95*(ns)*
Autonomous-Related Self		-.34	.04	-.40	-8.83	<.001***

*$p<.05$; **$p<.01$. ***$p<.001$; *ns*: non-significant

Table 5.
Hierarchic regression analysis results on predictors of reasonability of prosocial lies

Prosocial Lies	ΔR^2	B	SE	β	t	*p*
1. Social Desirability	.009*	-.20	.08	-.09	-2.32	<.05*
2. Social Desirability	.0	-.19	.08	-.09	-2.20	<.05*
Religiosity		-.07	.16	-.01	-.44	.66*(ns)*
3. Social Desirability	.017*	-.19	.09	-.09	-2.04	<.05*
Religiosity		-.06	.18	-.01	-.36	.71*(ns)*
Self- Transcendence		.11	.05	.17	2.14	<.05*
Conservation		-.02	.03	-.05	-.73	.46*(ns)*
Self-Enhancement		.06	.03	.11	1.60	.11*(ns)*
Openness to Change		-.06	.04	-.11	-1.37	.17*(ns)*
4. Social Desirability	.01	-.16	.09	-.07	-1.70	.08*(ns)*
Religiosity		-.09	.18	-.02	-.51	.60*(ns)*
Self- Transcendence		.10	.05	.17	2.00	<.05*
Conservation		-.04	.03	-.08	-1.11	.26*(ns)*
Self-Enhancement		.05	.04	.09	1.28	.20*(ns)*
Openness to Change		-.04	.05	-.06	-.82	.41*(ns)*
Autonomous Self		-.10	.05	-.09	-1.82	.07*(ns)*
Relational Self		.02	.06	.02	.44	.66*(ns)*
Autonomous-Related Self		-.02	.05	-.02	-.47	.63*(ns)*

*p<.05; *ns*: non-significant

Table 6.

Hierarchic regression analysis results on predictors of reasonability of evasion lies

Evasion Lies	ΔR^2	B	SE	B	t	*p*
1. Social Desirability	.014**	-.18	.06	-.11	-2.95	<.01**
2. Social Desirability	.022***	-.14	.06	-.09	-2.30	<.05*
Religiosity		-.42	.11	-.15	-3.68	<.001***
3. Social Desirability	.018**	-.13	.06	-.08	-2.07	<.05*
Religiosity		-.33	.12	-.11	-2.57	<.05*
Self- Transcendence		.07	.03	.16	2.06	<.05*
Conservation		-.05	.02	-.14	-1.87	.06*(ns)*
Self-Enhancement		.00	.02	.02	.32	.74*(ns)*
Openness to Change		.02	.03	.05	.61	.53*(ns)*
4. Social Desirability	.01	-.11	.06	-.07	-1.68	.09*(ns)*
Religiosity		-.32	.12	-.11	-2.50	<.05*
Self- Transcendence		.05	.03	.11	1.39	.16*(ns)*
Conservation		-.04	.02	-.12	-1.54	.12*(ns)*
Self-Enhancement		.02	.02	.05	.79	.43*(ns)*
Openness to Change		.01	.03	.02	.34	.73*(ns)*
Autonomous Self		-.01	.04	-.02	-.48	.63*(ns)*
Relational Self		-.04	.04	-.06	-1.10	.27*(ns)*
Autonomous-Related Self		.09	.03	.12	2.55	<.05*

*$p<.05$; **$p<.01$. ***$p<.001$; *ns*: non-significant

Table 7.
Hierarchic regression analysis results on predictors of reasonability of necessity lies

Necessity Lies	ΔR^2	B	SE	B	t	*p*
1. Social Desirability	.028**	-.24	.05	-.16	-4.205	<.001**
2. Social Desirability	.076**	-.17	.05	-.12	-3.083	<.01*
Religiosity		-.74	.10	-.28	-7.166	<.001***
3. Social Desirability	.065**	-.05	.05	-.03	-.968	.33*(ns)*
Religiosity		-.51	.11	-.19	-4.582	<.001**
Self-Transcendence		.01	.03	.02	.332	.74*(ns)*
Conservation		-.08	.02	-.26	-3.753	<.001**
Self-Enhancement		.09	.02	.25	3.906	<.001**
Openness to Change		.02	.03	.05	.658	.51*(ns)*
4. Social Desirability	.025**	-.10	.06	-.07	-1.71	.08*(ns)*
Religiosity		-.50	.11	-.19	-4.54	<.001**
Self-Transcendence		.04	.03	.11	1.47	.14*(ns)*
Conservation		-.10	.02	-.31	-4.31	<.001**
Self-Enhancement		.07	.02	.19	2.98	<.01*
Openness to Change		.03	.03	.08	1.14	.25*(ns)*
Autonomous Self		.00	.03	.01	.12	.89*(ns)*
Relational Self		.01	.03	.02	.52	.60*(ns)*
Autonomous-Related Self		-.13	.03	-.18	-4.03	<.001**

*p<.01. **p<.001; *ns*: non-significant

Table 8.

Hierarchic regression analysis results on predictors of reasonability of instrumental lies

Instrumental Lies	ΔR^2	B	SE	B	t	*p*
1. Social Desirability	.022***	-.17	.04	-.14	-3.65	<.001***
2. Social Desirability	.043***	-.13	.04	-.11	-2.77	<.01**
Religiosity		-.45	.08	-.21	-5.27	<.001***
3. Social Desirability	.079***	-.02	.04	-.01	-.40	.68*(ns)*
Religiosity		-.33	.09	-.15	-3.63	<.001***
Self-Transcendence		-.01	.02	-.04	-.56	.57*(ns)*
Conservation		-.04	.02	-.16	-2.22	<.05*
Self-Enhancement		.12	.02	.40	6.13	<.001***
Openness to Change		-.03	.02	-.11	-1.53	.12*(ns)*
4. Social Desirability	.05***	-.06	.04	-.05	-1.29	.19*(ns)*
Religiosity		-.33	.09	-.15	-3.66	<.001***
Self-Transcendence		.02	.02	.07	.96	.33*(ns)*
Conservation		-.06	.01	-.23	-3.29	<.01**
Self-Enhancement		.10	.02	.31	4.82	<.001**
Openness to Change		-.01	.02	-.04	-.56	.57*(ns)*
Autonomous Self		-.03	.02	-.05	-1.12	.26*(ns)*
Relational Self		.01	.03	.02	.53	.59*(ns)*
Autonomous-Related Self		-.14	.02	-.24	-5.45	<.001***

*$p<.05$; **$p<.01$. ***$p<.001$; *ns*: non-significant

Table 9.
Hierarchic regression analysis results on predictors of total scores of reasonability of lies

Total Score of Lies	ΔR^2	B	SE	B	t	*p*
1. Social Desirability	.027**	-1.39	.34	-.16	-4.07	<.001**
2. Social Desirability	.044**	-1.08	.33	-.12	-3.19	<.01*
Religiosity		-3.31	.62	-.21	-5.33	<.001**
3. Social Desirability	.052**	-.49	.35	-.05	-1.39	.16*(ns)*
Religiosity		-2.42	.67	-.15	-3.58	<.001**
Self-Transcendence		.16	.19	.06	.84	.39*(ns)*
Conservation		-.37	.14	-.19	-2.64	<.01*
Self-Enhancement		.65	.14	.30	4.52	<.001**
Openness to Change		-.15	.18	-.06	-.82	.41*(ns)*
4. Social Desirability	.019*	-.65	.36	-.07	-1.80	.07*(ns)*
Religiosity		-2.43	.67	-.15	-3.59	<.001**
Self-Transcendence		.32	.19	.13	1.65	.09*(ns)*
Conservation		-.46	.14	-.24	-3.26	<.01*
Self-Enhancement		.53	.14	.24	3.64	<.001**
Openness to Change		-.03	.18	-.01	-.16	.86*(ns)*
Autonomous Self		-.21	.21	-.04	-.98	.32*(ns)*
Relational Self		.08	.22	.01	.36	.71*(ns)*
Autonomous-Related Self		-.62	.19	-.14	-3.12	<.01*

*p<.01; **p<.001; *ns*: non-significant

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SEFAD, 2024; (51): 349-368
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: 10.21497/sefad.1344710
Araştırma Makalesi / Research Article

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Orta Çağ Avrupası'nda Bir Kimlik İnşası: Germen Asıllı Otto Hanedanlığı'nın Bizans Üzerinden Romalılaşma Çabaları

*İlker Ertaş**

* *Arş. Gör. | Res. Asst.*

Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakütesi, Tarih Bölümü | Erzurum Technical University, Faculty of Letters, Department of History
ilker.ertas@erzurum.edu.tr
Erzurum / TÜRKİYE

Gönderim / Received:
17.08.2023
Kabul / Accepted:
08.06.2024
Alan Editörü / Field Editor:
Hasan Ali Polat

Öz

Bu çalışma Germen asıllı bir Sakson krallığı olan Otto Hanedanlığı'nın Orta Çağ Avrupası'nda Bizans İmparatorluğu ile kurdukları evlilik ittifakı ekseninde elde etmeye çalıştıkları Romalılık kimliğine odaklanmaktadır. Zira elde edilen veriler Otto Hanedanlığı hükümdarlarının Romalılaşma sürecinde önceliklerinin dini açıdan siyasi ve toplumsal otoritelerini meşrulaştırmak ardından Romalı kimliği ile siyasi liderliklerini sağlamlaştırarak, imparatorluklarını genişletme hedefinde olduklarını göstermiştir. Kendilerini bu amaca adadıkları andan itibaren buldukları her fırsatı değerlendirme gayretinde olan Otto Hanedanlığı, Bizans ile sürekli temas halinde olmuşlardır. Özellikle Bizans İmparatorları VII. Konstantinos ve II. Nikephoros Phokas döneminde bir türlü nihayete erdirilemeyen akrabalık girişiminin, İmparator I. Ioannes Tzimiskes döneminde başarıyla sonuçlandırılmasıyla Romalılaşma hedeflerine bir adım daha yaklaşmışlardır. Bizans ile Theofano üzerinden kurulan akrabalık Otto Hanedanlığı'na, Batı Roma topraklarında siyasi meşruiyet açsısından önemli katkılar sağlamıştır. Diplomasi yoluyla gerçekleştirilen bu evlilik sonrası Bizans imgeleri Otto Hanedanlığı'nın yönetim anlayışlarında ve sanatsal faaliyetlerinde daha fazla ön plana çıkmaya başlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Akrabalık, Romalı kimliği, Bizans, Otto Hanedanlığı, Theofano.

Constructing an Identity in Medieval Europe: The Germanic Otto Dynasty's Attempts at Romanisation through Byzantium

Abstract

This study examines the efforts of the Otto Dynasty, a Saxon kingdom of Germanic origin, to establish a Roman identity in medieval Europe through their marriage alliance with the Byzantine Empire. The data obtained indicates that the rulers of the Otto Dynasty prioritised the Romanisation process by seeking to legitimise their political and social authority from a religious perspective. This was followed by an expansion of their empire through the consolidation of their political leadership with the Roman identity. The Otto Dynasty, who sought to exploit every opportunity they encountered from the moment they dedicated themselves to this pursuit, maintained a constant dialogue with the Byzantines. In particular, during the reigns of Byzantine Emperors Constantine VII and Nikephoros Phokas II, the attempt at establishing a kinship that could not be finalised was successfully concluded during the reign of Emperor Ioannes Tzimiskes I, thus bringing them one step closer to their goal of

Romanisation. The kinship established with Byzantium through Theofano contributed significantly to the Otto Dynasty in terms of political legitimacy in the Western Roman lands. Following this diplomatic marriage, Byzantine images became more prominent in the Otto Dynasty's administrative approaches and artistic activities.

Keywords: Kinship, Roman identity, Byzantium, Otto Dynasty, Theofano.

GİRİŞ

I. Otto'nun (912-973), 936 yılında Doğu Francia kralı olarak başa geçmesiyle, Otto Hanedanı'nın komşu devletlerle olan ilişkilerinde de yeni bir dönem başlamıştır. I. Otto'nun elçisi Cremonalı Liudprand'ın (920-972) ifadesiyle "*öldürmeye aç* […] *savaş heveslisi*" (Liudprand, 1877, s. 29) olan Macarların, 955 yılındaki Lechefeld Savaşı ile yenilgiye uğratılmaları ise Otto prestijinin sınırlar aşmasını sağlamıştır (Davis, 2022, s. 232). Nitekim uzun yıllardır Avrupa'ya korku salmış; bütün kiliselerde gazaplarına karşılık "*A sagittis Hungarorum, libera nos, Domine! /Ey Tanrım, bizi Macar oklarından koru!*" (Béla, 1901, s. 3) şeklinde dualar edilen Macarları ve Macar kroniklerinin "*Tanrı'nın laneti ve kırbacı*" olarak bahsettiği Bulcsú'yu mağlup ederek "*Büyük*" unvanı alan I. Otto, giriştiği başarılı mücadeleler sonrası çağdaş devletlerin dikkatini çekmeyi başarmıştır. (Lendvai, 2003, s. 27,28).

Kendilerine olan ilginin giderek artmasıyla Otto Hanedanlığı, Orta Çağ siyasi dünyasının konjonktürel yapısı içerisinde bir yer arayışına girişmişler ve bu arayış ise onları, öteden beri iddiasında bulundukları Romalılık fikrine doğru itmiştir. Bu fikir bir yandan gerçekleştirecekleri siyasi hamlelerin yönünü tayin ederken; öte yandan hanedanlıklarına kutsallık kazandırmak için edinecekleri yeni yol haritasının da nasıl olacağını belirlemiştir. Hanedanlığa kutsallık kazandırmak için çizilen rota esasında başta dönem kaynakları olmak üzere gerçekleştirilen dini propagandalarla az çok şekillenmiştir. Buna göre Hrotsvitha (935-1002), Widukind (925-973) ve Liudprand gibi dönem tanıkları başta olmak üzere Otto Hanedanlığı'nın destekçileri onları Tanrı'nın seçilmişleri olarak tarif etmeye başlamışlardır. (Hrotsvitha, 1902, s. 211; Widukindi, 1904, s. 55). I. Otto ise kendilerine yapılan bu yakıştırmaya göre hareket etmeye ve meşruiyetini dini açıdan resmileştirmenin yollarını arayama başlamıştır. I. Otto aradığı fırsatı Papa XII. Ioannes'in (930/7-964) içine düştüğü zor durumda kendisinden yardım talep etmesiyle bulmuş; bu yardım karşılığında 962 yılında papa elinden giydiği "*Kutsal Roma İmparatoru*" tacıyla da Roma topraklarında meşruiyetini dini açıdan resmileştirmeyi başarmıştır (Logan, 2002, s. 101). Artık Roma Kilisesi üzerinde söz hakkı elde eden I. Otto için geriye kendisinin ve hanedanlığının meşruiyetini yasal olarak tanıtması gereken Bizans kalmıştır. Bu doğrultudaki siyasi hamleler için de çizilen rota belirlenmiştir: Askeri alandaki başarılar, siyaseten de aktif bir şekilde kullanmak ve Bizans'ın kendilerini resmen kabullenmesi için gerekli adımlar atmak. Esasında Bizans İmparatoru VII. Konstantinos (905-959) döneminde kurulması muhtemel bir akrabalık girişimiyle Otto Hanedanlığı'nın, Bizans cenahında siyaseten varlıkları bir nevi tescillenmiştir. Fakat bu akrabalık girişiminin olumsuz sonuçlanması, Otto Hanedanlığı'na siyasi açıdan istenileni vermemiştir. (Diehl, 1927, s. 207; Wangerin, 2014, 720, 721).

VII. Konstantinos'un isteği doğrultusunda kurulacak olan Bizans-Otto Hanedanlığı ilişkilerinin sekteye uğraması sonrası I. Otto bu işten vazgeçmemiş; sonraki süreçte kendi çıkarları doğrultusunda arayışını sürdürmeye devam etmiştir. Bu minvalde Bizans İmparatorları II. Nikephoros Phokas (912-969) ve I. Ioannes Tzimiskes (924-976) dönemlerinde adımlar atan I. Otto, İmparator I. Ioannes Tzimiskes döneminde oğlu II. Otto'yu (955-983), Bizanslı Theofano ile evlendirmeyi başarmıştır (Hassall, 1908, 112; Davis, 2022, s. 239; Kaldellis, 2024, s.569).

Theofano (960-991), 972 yılında I. Otto tarafından oğlu II. Otto ile evlendirilen Bizanslı bir kadın olup önemli bir tarihî figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Gembloux'lu Sigebert *Vita Deoderici Episcopi Mettensis (Metz Piskoposu Deoderic'in Hayatı)* adlı eserinde Metz Psikoposu I. Deoderici'den naklen verdiği bilgide I. Otto'nun 14 Nisan 972'de oğlunu önce Konstantinopolis imparatorunun kızıyla nişanladığını, ardından Roma'da muhteşem bir düğünle evlendirdiğini söylemektedir (Gemblacensi, 1841, s. 470). Buna karşılık Thietmar ve onu referans alan araştırmacıların çoğu onun Bizans İmparatoru I. Ioannes Tzimiskes'in yeğeni olduğunu kabul etmektedirler (Thietmar, 1935, s. 57; Bethmann, 1844, s. 351; Moltmann, 1878, s. 12, 20; Schramm, 1968, s. 243).

Bu araştırmacılardan sadece K. Uhlirz tıpkı Metz Psikoposu I. Deoderici gibi Theofano'nun Konstantinopolis imparatorunun kızı olduğunu savunur (Uhlirz, 1895, s. 467-477). Bu konudaki kanaatimiz, Theofano'nun, I. Ioannes Tzimiskes'in yeğeni olduğu görüşüne daha yakındır. Esasında Bizans soylusu mu yoksa sıradan bir isim mi olduğu soruları bu konuya yönelik yapılan çalışmalarda sürekli gündeme gelse de Theofano'nun Otto ülkesine geldikten sonra birçok şeyi değiştirdiği mutlak bir gerçektir. Bu değişikliklerin başında da Bizans imgeleri gelmektedir. Zira Theofano'nun, II. Otto ile evlenmesiyle uzun süredir Otto Hanedanlığı'nın zihinini meşgul eden Bizans imgeleri çok daha farklı bir yöne evrilmiş ve Bizans sanatında görmeye alışık olduğumuz birçok nesne başta Otto Hanedanlığı olmak üzere Batı Avrupa topraklarının farklı bölgelerine de taşınmıştır.

Bu çalışmada Otto Hanedanlığı'nın, Bizans ile ilişkileri tarihî bir perspektifle incelenerek, Romalılık fikrinin Otto Hanedanlığı'nda nasıl şekillendiği ve hangi dönemlerde daha fazla vurgulandığı açıklanmaya çalışılacaktır. Diplomatik ilişkilerin yanı sıra kurulan akrabalık bağları üzerinden Romalılık fikrinin nasıl bir strateji olarak kullanıldığı ve bu fikrin Otto Hanedanlığı'nın ideolojik dönüşümlerine ne gibi etkileri olduğu tarihi vesikalara yansıyan yönleriyle ele alınacaktır.

Bizans İmparatoru II. Nikephoros Phokas Dönemi Bizans-Otto Hanedanlığı İlişkileri (963-969)

Bizans İmparatorluğu ile Otto Hanedanlığı arasındaki ilişkilerin ciddi adımları her ne kadar I. Otto ile İmparator II. Nikephoros Phokas döneminde atılmışsa da esasında ilk yakınlaşma Bizans İmparatoru VII. Konstantinos döneminde olmuştur (Liudprand, 1877, s. 110). I. Otto'nun, Batı Roma toprakları üzerindeki faaliyetlerinden oldukça etkilenen VII. Konstantinos, Otto Hanedanlığı ile ittifak kurma yoluna gitmiş ve bu amacını gerçekleştirmek için de oğlu II. Romanos'u (939-963), I. Otto'nun yeğeni ile evlendirmek istemiştir. Fakat II. Romanus'un, I. Otto'nun yeğenini değil de Craterus isminde Grek asıllı meyhaneci bir babanın kızı olan Anastaso'yu (Theofano 941-976) tercih etmesi Otto Hanedanlığı ile gerçekleşmesi muhtemel ittifakı başarısız kılmıştır. (Kaldellis, 2024, s.564; Garland, 2002, 126). İmparator VII. Konstantinos'un, bu tercihinden pek de hoşnut olmayan I. Otto, VII. Konstantinos'un ardından beş yıl süreyle Bizans tahtında bulunan İmparator II. Romanos'a soğuk davranmış; II. Romanos'tan sonra Bizans imparatoru olan II. Nikephoros Phokas dönemi ve sonrasında ise daha yakın ilişkiler kurmanın yollarını aramaya devam etmiştir (Shepard, 2008, s. 545,546; Herrin, 2020, s. 244,245; Kaldellis, 2024, s.567).

Bizans İmparatoru II. Romanos'un ölümü sonrası eşi Anastaso, iktidarı çocukları II. Basileios (958-1025) ve VII. Konstantinos (960-1028) adına devralmış; ardından adı kocasını öldürttüğüne dair şaibelere karışınca II. Nikephoros Phokas ile bir anlaşma yaparak onun, yeni Bizans imparatoru olmasını sağlamıştır (Leo, 2005, s. 83, 100). 16 Ağustos 963 tarihinde Ayasofya'da imparatorluk tacını giyen II. Nikephoros Phokas ardından Anastaso ile evlenerek II. Basileios ve VIII. Konstantinos'un üvey babaları sıfatıyla Bizans tahtına oturmuştur (Leo, 2005, s. 98; Kaldellis, 2024, 565). II. Nikephoros Phokas'ın Bizans imparatoru olması sonrası Bizans yönünü Batı Roma topraklarına çevirmeye ve bu topraklar üzerinde hakimiyet elde etmek için adımlar atmaya başlamıştır. Bu sırada Batı Roma toprakları üzerinde egemenlik kurmuş ve 955 Lechefeld Savaşı'nda Macarları yenilgiye uğratarak, 962'de Papa XII. Ioannes'in elinden Kutsal Roma imparatoru sıfatıyla taç giymiş olan Otto Hanedanlığı'nın hükümdarı I. Otto bulunmaktaydı (Bachrach, 2012, s. 63,64).

Bizans ile Otto Hanedanlığı'nın arası I. Otto'nun Bizans egemenliği altında bulunan Apulia (Puglia) bölgesine gerçekleştirdiği saldırı nedeniyle çok iyi değildi. I. Otto, 967/68 yıllarında Bizans ile akrabalık kurarak aralarındaki düşmanlığı bitirmek maksatlı oğlu II. Otto'yu, sabık İmparator II. Romanos'un kızı ile evlendirmek istemiş ve bunun için de Cremona psikoposu Liudprand öncülüğünde

bir elçilik heyetini Konstantinopolis'e göndermiştir I. Otto'nun arzu ettiği ittifakı gerçekleştirmek üzere yola çıkan Liudprand bu vesileyle Bizans sarayına gitmiştir (Shepard, 2003, s.3; Kaldellis, 2024, s.567).

962 yılında resmen Roma imparatoru olarak taç giyen ve babası I. Heinrich'in sağlam temeller üzerine inşa ettiği bir krallığı devralan I. Otto'nun amacı büyük devletlerle akrabalıklar kurarak gücünü daha da artırmaktı. Zira I. Heinrich, Harz dağlarındaki Mamleben Sarayı'nın doğu ucuna Almanları yerleştirerek Dan, Slav ve Macar akınlarına karşı sağlam kasabalar kurmuş; günümüz Almanya sınırları içerisinde yer alan Quedlinburg, Meissen (Meißen) ve Merseburg gibi şehirlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Fakat I. Otto'ya göre artık ülke sınırları genişlemeliydi. Bu düşünceyle işe koyulan I. Otto, bunun ancak büyük devletlerle kurulacak olan akrabalık bağları üzerinden mümkün olacağı kanaatine varmıştır (Davies, 2011, s. 346; Eco, 2012, s.250). Fakat hem Bizans'ın hem de Otto Hanedanlığı'nın, Roma'nın mirasına sahip çıkma iddiaları her iki devletin İtalya'nın güneyinde sürekli olarak birbirleriyle olan mücadelelerinde yeni bir rekabet ortaya çıkarmıştır. Bu rekabette elinin, Bizans'a nazaran daha güçlü olduğunu düşünen I. Otto, ele geçiremediği bazı İtalya toprakları için Bizans ile müzakereler yapmak ve konuyu barışçıl yolla çözmek maksadıyla Konstantinopolis'e bir elçilik heyeti göndermiştir. Elçilik heyeti Bizans topraklarına, İtalya'nın güney bölgesinde arazisi bulunan Bizans soylusu bir kız ile I. Otto'nun oğlu arasında evlilik kurulması teklifiyle gelmiştir (Thietmar, 1935, s. 54; Wangerin, 2014, s. 720, 721).

Liudprand öncülüğündeki elçilik heyeti 4 Haziran günü Bizans askerleriyle korunaklı ve imparatorun sarayından oldukça uzak bir yerde konaklayacakları Konstantinopolis'e varmışlardır. 6 Haziran, Pentekost/Hamsin Yortusundan önceki cumartesi günü İmparator II. Nikephoros Phokas'ın kardeşi ve aynı zamanda saray mareşali olan Leo'nun (915/20-971) huzuruna çıkmışlardır. Leo'nun huzurunda I. Otto'nun imparatorluk unvanı üzerine bir tartışmaya giren Liudprand, I. Otto'dan bahsedilirken kendi dillerinde imparator anlamına gelen "*basileios*" olarak değil de aşağılayıcı bir şekilde kral anlamına gelen "*rex*" unvanını kullandıklarını fark etmiştir. Bunun üzerine Liudprand ve beraberindekiler bu kelimelerinin anlamları üzerine orada bulunanlarla tartışma içerisine girmiş ve bundan dolayı Bizans topraklarına barış yanlısı olarak değil kavga çıkarmak için geldiklerine dair bir ithamla karşılaşmışlardır (Liudprand, 1877, s.137). Esasında Otto Hanedanlığı'nın kullandığı ünvanların, Bizans cenahında tartışılıyor olması Otto Hanedanlığı'nın, Bizans tarafında kabul gören bir yönetim anlayışına sahip olmadıklarının bir göstergesidir. Yine de bu durum Otto Hanedanlığı başta Batı Roma toprakları üzerinde kurmaya çalıştıkları hakimiyet başta olmak üzere kullandıkları imparatorluk ünvanlarıyla da kendilerini Bizans'a denk görmeye çalıştıklarının açık bir göstergesidir. Öte yandan Liudprand ve elçilik heyetinin Bizans topraklarında bahsedildiği gibi kullanılan ünvana dair tartışmaya girilmesinin nedeni II. Nikephoros Phokas'ın, I. Otto'ya olan kızgınlığından kaynaklanmaktadır. Nitekim I. Otto Roma'yı işgal ederek İtalya Kralı olan Berengar ve oğlu Adalbert'i egemenliği altına almıştır. Ardından II. Nikephoros'u bizzat ayağına getirtmek için Bizans hakimiyetindeki Apulia bölgesini işgal ederek önemli bir kısmını da ele geçirmiştir (Liudprand, 1877, s. 139, 140).

7 Haziran'da Nikephoros'un huzuruna çıkan elçi Liudprand, II. Nikephoros Phokas'tan kendilerinin Romalı değil Lombard olduklarına, I. Otto'nun Roma'yı haksız yere işgal ettiğine, İtalya Kralı olan II. Berengar (900-966) ve oğlu Adalbert'in (932/36-971/75) krallıklarını haksız yere ele geçirdiğine, Roma halkına kötü davrandığına ve Bizans'a ait şehirleri yakıp yıkarak kendisine boyun eğdirmeye çalıştığına dair sözler işitmiştir (Liudprand, 1877, s. 138). Bakıldığında özellikle imparator olarak taç giyen I. Otto'nun, Berangar ile Papalık Devleti arasındaki çatışmalardan Papa XII. Ioannes'i kurtarmış olması ardından Papalık Devleti'nin sakinlerini kendisine bağlılık içerisinde olmaya zorlaması ve Berangar'ı bozguna uğratarak topraklarına hâkim olması II. Nikephoros Phokas'ın bu söylemlerinde haksız olmadığını göstermektedir. Üstelik elde ettikleri başarılar Batı Roma topraklarına

tek başlarına hâkim olma yetkisi vermediği gibi krallarına da imparator unvanını kullanma tasarrufu sağlamıyordu. Bu açıkça Roma İmparatorluğu'nun doğudaki bakiyesi Bizans'a meydan okumaktı (Davis, 2022, s. 238). İşittiği sözler karşısında sessiz kalmadığını söyleyen Liudprand da II. Nikephoros Phokas'a, I. Otto'nun Roma'yı haksız yere işgal etmediğini tam aksine ahlaksız yöneticilerden kurtardığını, kendisinden önce Bizans tahtında bulunan VII. Konstantinos ve II. Romanos'a aşağılayıcı ifadelerle mektup gönderen ve kiliseleri yağmalayan Adalbert'i de cezasız bırakmadığını ifade etmiştir. II. Nikephoros Phokas'a hitaben sözlerine kutsal kilisenin şerefinin I. Otto tarafından kurtarıldığı şeklinde devam ettiğini dile getiren Liudprand, bu konuda II. Nikephoros Phokas'un ihmalkâr, I. Otto'nun ise çözüm arayışında olduğunu ve bu amaçla Roma'ya gelerek inançsızları kovup, kutsal havarilerin onurlarını koruduğunu söylemiştir (Liudprand, 1877, s. 138,139). II. Nikephoros Phokas'un, özellikle "*Siz Romalı değil Lombardsınız*" söylemine karşılık ise Liudprand içinden Romalı olmanın öyle gurur verici bir şey olmadığı, ülkelerinde Romalı iddiasında bulunanlara hiç iyi gözle bakmadıkları ve Romalı kelimesinin her türden kötü işleri içinde barındırdığı şeklinde bir cevap vermeyi düşündüğünü ifade etmektedir (Liudprand, 1877, s. 142).

II. Nikephoros Phokas'ın söylediklerinden anladığımız kadarıyla Bizans, Batı Roma toprakları üzerinden yaşananlardan habersiz değildir. Batı Roma topraklarında ortaya çıkan olaylar nedeniyle imparatorluğunun çıkarlarının ciddi manada zarar gördüğünü düşündüğünden Bizans'ın, vassalları ile ittifak içerisinde olan I. Otto'ya karşı kızgınlığını onun Konstantinopolis'e gelen elçilik heyetinden gizlememiştir. Öte yandan I. Otto'nun "*Büyük*" ya da "*imperator Romanorum" (Roma İmparatoru*) olarak anılması Bizans tarafından kabul görmemiştir. Bu durumu Bizans İmparatoru II. Nikephoros Phokas'a elçi olarak gönderilen Liudprand eserine "[…] *Kendisine imparator diyen ve imparatorluğumuza ait şehirleri kendi adına talep etmesinden daha büyük bir rezalet mi istiyorsunuz? Bunlar katlanılacak şeyler değil. Özellikle de kendini imparator olarak adlandırması tahammül edilemez hatta bu duyulmaması gereken bir şeydir*." şeklinde taşımıştır (Liudprand, 1877, s. 142).

Esasında Bizans, *De cerimoniis aulae Byzantinae* (*Bizans Sarayının Törenlerine Dair*) adlı eserin imparatorluk saray protokolünün hitap bölümünde "*rex Frangias*" (Frank kralı) ya da "*rex Saz(x)onias*" (Sakson kralı) ifadeleri yer almaktadır. Buradan hareketle Bizans'ın, özellikle dost gördükleri imparatorlara karşı hitap şekilleri şöyleydi: "*Frank İmparatorluğu'nun kralı (rex) Otto'ya* […] *Sevgili ruhani kardeşimiz*, *Frank İmparatorluğu'nun seçkin ve saygıdeğer kralına (rex)*." Burada özellikle "*ruhani*" ifadesine parantez açmak gerekir. Bizans, daha az önem taşıyan hükümdarlara hitap ederken bu ifadeyi kullanır ve bu şekilde onları kendilerine bağlı olarak görürlerdi. Dolayısıyla Bizans, Frankların ya da Saksonların kralına uluslararası hukuk kapsamında eşit haklara sahip kral gibi hitap etmiş fakat "*imparator*" dememişlerdir (Chrysos, 2001, s. 482).

II. Nikephoros Phokas her ne kadar Otto Hanedanlığı'na kızgın olsa da Liudprand'ın, Bizans İmparatoruna karşı I. Otto'yu savunur tarzdaki söylemlerinin gerçek olduğunu düşünürsek Bizans neden Batı Roma topraklarında yaşananlara sessiz kalmıştır? II. Nikephoros Phokas iddia ettiği gibi kendisi ve selefleri Roma'nın gerçek imparatorları ve sahibi idiyseler neden olayların bu noktaya gelmesine müsaade etmişlerdir? Bu soruların cevabı Balkanlar ve Kilikya'da yaşananlarda saklıdır. Çünkü öteden beri devam eden Kilikya bölgesindeki Tarsus ve Misis kuşatmaları ile Balkanlardaki Bulgar meselesi Bizans'ın, Batı Roma topraklarıyla ilgilenmesine fırsat vermemiştir (Skylitzes, 2010, s. 257-266; Obolensky, 1966, s. 513, 514). Öte yandan I. Otto'nun vassalı olan İtalya Kralı II. Berengar ve oğlu Adalbert'in topraklarının I. Otto tarafından ele geçirilmesinin nedeni ise baba oğlunun kalkıştıkları isyan dolayısıyladır (Maclean, 2017, 110,111). Apulia meselesinin çözümü ise Bizans ile Otto Hanedanlığı arasında kurulacak olan akrabalık bağı sonrası Otto Hanedanlığı açısından kolay gibi görünmektedir (Kaldellis, 2024, s. 567). Nitekim II. Nikephoros Phokas'un, selefi II. Romanos'un kızlarından birini I. Otto'nun oğlu II. Otto'ya eş olarak vermesi karşılığında Otto Hanedanlığı'nın işgal

ettiği topraklardan çekilebileceği öngörülmektedir (Liudprand, 1877, s. 139,140; Wangerin, 2014, s. 721). Fakat Bizans, kendi soyundan bir prensesin Otto Hanedanlığı'ndan biriyle evlilik yapmasına sıcak bakmamaktadır. Aksine Otto Hanedanlığı'nın, evlilik sonrası Bizans ile dost olmaları sağlanacaksa bu ancak başta Roma'nın özgür bırakılmasıyla ve Ravenna ile Ravenna'ya bağlı tüm Batı Roma topraklarının Otto Hanedanlığı tarafından Capua ve Benevento prensliklerine iade etmeleriyle mümkün olacaktır (Liudprand, 1877, s. 139; Cutler & North, 2007, s. 182). I. Otto ise Bizans İmparatoru II. Nikephoros Phokas'ın teklifini kabul etmek bir kenara dursun Capua ve Benevento prenslikleriyle Bizans'a ait Bari'ye saldırması II. Nikephoros Phokas'ı daha da kızdırmış ve sonki yaşananlar Otto'nun elçisi Liudprand'ın esir muamelesi görmesine ve olası akrabalık girişimin olumsuz sonuçlanmasına neden olmuştur (Liudprand, 1877, s. 138, 139). Fakat II. Nikephoros Phokas'ı kızdıran asıl ve önemli olan bir mesele daha vardı. O da I. Otto tarafından Batı'da alternatif olabilecek bir imparatorluk kurulmasıydı. Nitekim Bizans tarafından bu durum Konstantinopolis'de tek gerçek olarak algılanan Roma imparatorunun evrensel egemenliğine kasıtlı bir hakaret olarak algılanmıştır (M. Nicol, 1973, s. 2,3).

Bizans-Otto Hanedanlığı ilişkilerinin ilk ayağı hakkında yukarıdaki bilgiler üzerinden bir değerlendirme yapacak olursak öncelikle Bizans'ın, Batı Roma toprakları üzerinden kendi hakimiyetlerinin tesisi noktasında adımlar atan Otto Hanedanlığı'nı küçümsedikleri açıkça görülmektedir. Otto Hanedanlığı'nın ise değişen yeni dünya düzeni içerisinde Bizans'ın, Batı Roma topraklarında hak iddia edemeyeceği konusundaki ısrarı ve Bizans'a yakın sınırlarda yer alan Roma topraklarının paylaşımı ya da mirası noktasında akrabalık tesis etmeye çalışmaları kendilerini Bizans'a denk gördüklerinin kanıtıdır. I. Otto'nun, İtalya müdahalesi öncesi Bizans tarafından "*Frank İmparatorluğu'nun Hükümdarı*" olarak anılmakta iken taç giymesi sonrası Bizans, Otto Hanedanlığı'na karşı dostane tutumundan vazgeçmiştir. Zira I. Otto imparator olarak taç giydikten sonra tıpkı Karolenjler (Genç, 2013, s. 135) gibi Roma İmparatorluğu üzerinde hak iddia etmeye ve kendisini Bizans'a rakip olarak görmeye başlamıştır (Whalen, 2010, s. 19).

Burada önemli olan bir diğer husus da Liudprand'ın, İmparator II. Nikephoros Phokas'a Romalı değil Lombardsınız ithamından sonra içinden Romalılığı her türlü ayaklar altına alan düşünceleri geçirmiş olmasıdır. Zira bu ifade akıllara Roma İmparatorluğu bakiyelerine sahip çıkmak için kendilerini Romalı gibi gösterme eğiliminde olan Otto Hanedanlığı'nın, çelişkiyle hareket ettiklerini açıkça ortaya koymaktadır. Peki o zaman bu durumda Otto Hanedanlığı açısından Romalı gibi görünme ve Roma'nın doğudaki uzantısı olan Bizans ile yakın ilişki kurmaya çalışmasının mantığı nedir? Kanaatimizce Otto Hanedanlığı hakimiyet ideolojilerinin temelinde yatan yegâne fikir Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılması sonrası imparatorluğa ait toprakların önemli bir kısmının Papalık eline geçmesinin ardından kendilerini Roma'nın mirasçısı olarak gösterebilmek adına Romalı oldukları fikrini benimsemiş olmalarıdır. Nitekim kurdukları krallıkları için ihtiyaç duydukları toprağı bu şekilde elde edebileceklerini düşünmüşlerdir. Dolayısıyla kabullendirecekleri Romalılık fikri, Roma'nın doğudaki bakiyesi Bizans ile olan ilişkilerinde de ellerini kolaylaştıracaktır. Kısaca Liudprand'ın düşüncüleri üzerinden Otto Hanedanlığı'nın dönemin siyasi koşullarına göre hareket ettiği izlenimi ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak İmparator II. Nikephoros Phokas döneminde Bizans ile kurulmaya çalışılan akrabalık temelde üç sorun nedeniyle olumlu sonuçlanamamıştır. Bu sorunlardan ilki İtalya'da ortaya çıkan Doğu-Batı (Bizans-Otto Hanedanlığı) çatışması; ikincisi Bizans İmparatoru II. Nikephoros Phokas'ın ölümü, üçüncüsü ise Roma gelenekleriyle tam olarak uyuşmayan toplumlarla Bizans'ın evlilik yoluyla ilişki kurmalarının yasak olmasıdır (Constantinus Porphyrogenitus, 1967, s. 73-74). Fakat I. Otto'ya göre Hristiyanlığın her iki imparatorluğu, değişen yeni koşullara ayak uydurmalı ve sıradan çatışmalara girmek yerine barış içinde yaşamalıydı. Bu barışın da Bizans ile kurulacak akrabalık bağı

üzerinden sağlanacağına dair düşüncesi vardı. Nitekim Bizans ile kurulacak akrabalık her iki devlet arasında bir denge tesis edebilirdi. Dolayısıyla bu düşüncesinden vazgeçme niyetinde olmayan I. Otto, Bizans İmparatoru II. Nikephoros Phokas'ın ölümü sonrası Bizans tahtına geçen I. Ioannes Tzimiskes döneminde de bu konuya dair aksiyonlar almaktan geri durmamıştır.

Bizans İmparatoru I. Ioannes Tzimiskes Dönemi Bizans-Otto Hanedanlığı İlişkileri (969-976)

Bizans İmparatoru II. Nikephoros Phokas, en yakın arkadaşlarından I. Ioannes Tzimiskes ile eşi İmparatoriçe Anastaso'nun ortak kurguladıkları suikast sonucu öldürülmüştür. Yaşanan bu gelişmelerin akabinde Patrik Polyeuktos'un isteği doğrultusunda başta imparatoriçe Anastaso olmak üzere II. Nikephoros Phokas'ın öldürülmesine adı karışanlar cezalandırılmıştır. Ardından kendisi de tövbe eden I. Ioannes Tzimiskes, Bizans imparatoru olarak taç giyip tahta çıkmıştır (Skylitzes, 2010, s. 271,272).

I. Ioannes Tzimiskes'in Bizans imparatoru olması öteden beri Bizans ile ilişkilerini akrabalık yoluyla belli bir düzene sokma niyetinde olan I. Otto'ya tekrardan Bizans'ın kapısını çalma imkânı vermiştir. Bu amaç doğrultusunda hareket eden I. Otto, taht varisi olarak tayin ettiği oğlu II. Otto'yu bir Bizans soylusuyla evlendirmek için elçileri vasıtasıyla Bizans ile tekrar temasa geçmiştir. Fakat gerçekleşen bu yolculuk sırasında Bizans'ın elçileri tarafından saldırıya uğrayan I. Otto'nun heyetinde bulunanların bir kısmı hayatını kaybetmiştir. Durumdan haberdar olan I. Otto, Gunther ve Siegfried adlı savaşçıları öncülüğünde askeri bilirliklerini intikam almaları için olayın meydana geldiği Calabria'ya göndermiştir. Önce Calabria'ya ardından Apulia bölgesindeki Bizans bakiyelerini haraç ödemeye mecbur kılan I. Otto'nun savaşçıları ele geçirdikleri ganimetlerle birlikte ülkelerine geri dönmüşlerdir (Thietmar, 1935, s. 55-56). Esasında daha önce yaşananlara ilaveten bir de Calabria ve Apulia bölgesindeki gelişmeler I. Otto'nun çabaları sonucu ortaya çıkan Germen milliyetçiliğinin de hangi boyutlara ulaştığının bir göstergesidir. Zira Otto Hanedanlığı öncesi kabile şeklinde yaşamlarını devam ettiren ve birlikte hareket etme bilincinden uzak olan Germenler, I. Otto'nun imparator olarak taç giymesi sonrası imparatorluk ulusu haline gelmiş ve artık milliyetçi duygularla hareket etmeye başlamışlardır (Macdonald, 2015, s. 89,90).

İtalya topraklarında bir yandan Bizans ile Otto Hanedanlığı arasındaki gerginlikler devam ederken öte yandan Bizans İmparatoru I. Ioannes Tzimiskes, uzun zamandır ülkesini tehdit eden Bulgar meselesi dolayısıyla Ruslarla mücadele halindeydi. Kiev Knezi Svyatoslav'a karşı yürüttüğü askerî harekâtta başarı elde eden I. Ioannes Tzimiskes bu olayın hemen ardından II. Nikephoros Phokas tarafından bir türlü nihayete erdirilememiş olan Otto Hanedanlığı ile akrabalık meselesine geri dönmüştür. Bu sırada I. Otto, Roma'da papalık makamına kendi adayını yerleştirmiş ve şehir üzerindeki konumunu güçlendirmişti. Bizans'ın, normal şartlarda Roma'da yaşananlara sessiz kalmaması ve özellikle imparatorluk unvanını alarak papalık makamı üzerinde etkinliğini artıran I. Otto'ya karşı harekete geçmesi gerekirken bu pek de mümkün olmamıştır. Dahası I. Otto, iktidarının son yıllarına denk gelen dönemde Bizans tarafından imparator olarak tanınmış ve bir Bizans prensesi olduğu düşünülen Theofano ile oğlu II. Otto'nun evlilik akdinin gerçekleşmesini sağlamıştır (Davis, 2022, s. 239).

Jestice'nin, Thietmar'dan aktardığına göre Roma'da imparatoriçe olarak taç giyen Theofano her ne kadar I. Otto'nun, oğlu II. Otto için istediği *porphyrogenita* olmasa da dönem hakkında bilgi veren bazı isimler Theofano'u "*arzu edilen bakire*" olarak tanımlanmışlardır (Gemblacensi, 1841, s. 470; Jestice, 2018, s. 10). Kocası II. Otto'nun Aralık 983'te ölümünden ardından kendisi de 991 yılında otuz bir yaşında iken hayata veda eden Theofano, kısa ömrüne oldukça başarılı işler sığdırmıştır. Bu başarılı işler arasında *imperator/imperatrix* olarak savaşa girmek dışında büyükelçi kabul etmek, savaş yürütmek ve barış müzakerelerinde bulunmak gibi bir imparatordan beklenen kritik görevleri yerine getirmiştir.

Yaşamı boyunca Avrupa'nın en zengin ve kıtanın en güçlü insanlarından biri olarak anılan Theofano, II. Otto'nun ölümü sonrası oğlu III. Otto'ya kalan mirası güvence altına alarak, Batı Avrupa'nın siyasi açıdan tehlikeli dünyasında naip olarak hüküm sürmüştür (Stafford, 1983, s. 1).

Bizans soyundan olduğuna dair de ciddi şüpheler bulunan Theofano'nun, Bizans kaynaklarında hayatına ve II. Otto ile evliliğine dair elle tutulur herhangi bir bilgiye Diyakoz Leon'un kayda aldıklarının haricinde rastlanmamaktadır. (Leo, 2005, s. 32; Kaldellis, 2024, 570). Dolayısıyla bu durumun farkında olan Theofano, Bizans soyuna mensup olduğunu göstermede ve II. Otto ile evliliği sonrası Otto Hanedanlığı'nda kendisine biçilen rolü yerine getirmede sorun yaşamıştır. Zira Otto hanedanı mensubu kimselerin de Theofano'nun, Bizans soyundan yoksun olduğunu bildiklerinden I. Otto'nun bu kararından dönmesi için tavsiyelerde bulunmuşlardır (Leyser, 1994, s. 156-157).

Otto Hanedanlığı tarihçisi Thietmar, Theofano'nun Bizans aristokrasisini ve yönetimini kendi egemenliği altına almış olan I. Ioannes Tzimiskes'in yeğeni olduğunu ifade etmektedir (Thietmar, 1935, s. 57). Thietmar (975-1018), I. Ioannes Tzimiskes'in deniz yoluyla I. Otto'ya arzu edilen Bizans soylusu bir kızı değil bunun yerine kendi yeğeni Theofano'yu maiyetiyle birlikte paha biçilemez hediyeler eşliğinde gönderdiğini ifade etmektedir. Thietmar aynı zamanda halkın bu evliliğe karşı çıktığını ve buna rağmen I. Otto'nun bu evliliğe razı olduğunu ifade etmektedir (Thietmar, 1935, s. 57). Theofano' nun soyuna dair tıpkı Bizans kaynaklarında olduğu gibi herhangi bir bilgi vermeyen Alman yıllıklarının aksine Thietmar sonrası yaşamış ve çeşitli türde yazılar kaleme almış olan Orta Çağ kilise tarihçilerinden Gembolouxlu Sigebert de Theofano'nun, I. Ioannes Tzimiskes'in yeğeni olduğunu ifade etmektedir (Bethmann, 1844, s. 351). Fakat I. Otto'nun danışmanı olarak görev yapmış olan ve 972 yılında Theofano'yu Benevento sınırlarında karşılayan elçilik heyetindeki Metz Piskoposu I. Dietrich ise Theofano'nun, Konstantinopolis imparatorunun kızı olduğunu belirtmektedir (Gemblacensi, 1841, s. 470).

Otto Hanedanlığı'nın Hakimiyet Anlayışında "Kutsallık" Algısı ve Bu Algıda Bizans Etkisi

Theofano'nun, II. Otto ile evlenmeden önceki Otto Hanedanlığı'nın genel durumuna bakacak olursak Frankların kralı I. Conrad'ın (881-918) ölmeden önce Macarlarla sürekli olarak bir çatışma içerisinde olduğunu ve krallığın merkezi olan Saksonya'nın da güvenli bir ortam sunmadığını görmekteyiz. Zaten I. Conrad, kısa süren hükümdarlık döneminde uzunca bir müddet Bavyeralılar, Alamanlar ve Saksonların isyanları ile uğraşmış ve bu isyanları bastırmayı başarmıştı. Ardından önde gelen Frank liderlerini huzuruna çağırarak, kendisinden sonra herhangi bir taht mücadelesi yaşanmaması için oldukça güçlü bir karakter olan Saksonya dükü Otto'nun oğlu Henrich'nin yerine geçmesini istemiştir. I.Conrad'ın bu isteği, ölümü sonrası yerine getirilmiş ve Henrich, çeşitli sıkıntılara gebe olan bir dönemde kral olarak tahta geçmiştir. Barış yanlısı bir yönetim anlayışı ile ülkesindeki paganlara karşı mücadele eden Henrich'nin, 936 yılında ölümünün ardından oğlu I. Otto, krallığın önde gelen isimlerinin onayıyla babası Henrich'in halefi seçilmiştir (Regino -Abbot of Prüm- & Saint Adalbert -Archbishop of Magdeburg, 2009, s. 235-241).

I. Otto'nun, tahta geçmesiyle birlikte bir devrin adı artık Otto Hanedanlığı olarak anılmaya başlanmıştır. I. Otto ve ardılları II. ve III. Otto (980-1002) dönemlerinde Bizans imgelerinin bilinçli bir şekilde kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Hanedanlığın son temsilcisi olan II. Henrich (1014-1024) dahi kendi döneminde seleflerince tesis edilmiş olan sembolleri kullanmaktan çekinmediği gibi geliştirdiği yeni sembolleri de eskilerinin üzerine inşa ederek onları da kullanmaya başladığı gözlemlenmiştir (Wangerin, 2014, s. 721). Dolayısıyla Otto Hanedanlığı ile birlikte yönetim anlayışında ciddi değişiklikler yaşanmıştır. Kendilerini az da olsa eski rejime bağlayarak siyasi meşruiyetlerini tesis eden Otto Hanedanlığı, hem Karolenj imparatorlarının kullandığı sembolleri (Genç, 2013, s. 136) ödünç

almış hem de Bizans unsurlarını yönetim anlayışlarına bilinçli olarak iliştirerek ortaya yeni bir anlayış çıkarmışlardır (Kantorowicz, 2016, s.65).

Kendilerini eski Ahit kralının varisi olarak ilan eden Karolenjlere karşı Otto Hanedanlığı da kendilerini Mesih olarak görmüş ve üstlendikleri bu rolü yansıtmaya çalışmışlardır. Onların kendilerini Mesih'e benzetme düşünceleri Bizans ideallerine olan yatkınlarından kaynaklandığından, bu şekilde kendi yönetim anlayışlılarına bir meşruiyet kazandırma çabasına girişmişlerdir. Bu çaba doğrultusunda adımlar atarken öncelikli olarak Bizans tarafından bertaraf edilmek istenen papalığı kendilerine arka edinmişlerdir. Ardından özellikle Frank Krallığı'nın doğusunda ortaya çıkan askeri ve kültürel kriz ortamı, Otto Hanedanlığı'nın kendi kutsal yönetim anlayışlarını ortaya koyma noktasında bir hayli etkili olmuş; bu durum Otto Hanedanlığı'na kendi kutsallıklarını ortaya koyma zorunluluğu getirmiştir. Hiç şüphesiz bu zorunluluğun, kolay bir şekilde aşılarak Otto Hanedanlığı'nın "*stirps regia"* yani kraliyet soylarının, kutsal açıdan yüceltilmesinde en önemli pay Otto tarihçilerine aittir. Yaşanan tarihsel süreci ilahi adaletin bir tezahürü olarak gören bu tarihçiler süreci yürüten Otto Hanedanlığı'nın krallarını ilahi iradenin taşıyıcısı olarak tanımlamışlardır. Örneğin 937-941 ve 953-955 yılları arasında I. Otto'nun yaşadığı kriz evrelerini değerlendiren Hrotsvitha, Widukind ve Liudprand gibi dönem tanıkları I. Otto'yu "*potestas a Deo ordinata"* yani düşmanlarının elinden her seferinden kurtulan "*Tanrı tarafından emredilen güç"* olduğunu vurgulamışlardır. Hrotsvitha, I. Otto'nun düşman elinden her defasında kurtulmasını onun Tanrı tarafından korunduğunu ve bunun da I. Otto'nun başkalarına karşı haklı olarak hüküm sürmesinin bir işareti olarak görmüştür. (Hrotsvitha, 1902, s. 211; Widukindi, 1904, s. 55). Liudprand ise I. Otto'nun 939 yılında kardeşi Heinrich ve Lotharingia Dükü Giselbert (890-939)'e karşı kazandığı zaferi, zayıfların inancını güçlendirecek bir ders olarak nitelemiş ve verilen bu mücadeleler esnasında Otto'nun, adamlarından ayrı düştüğünde önünde dua ettiği Kutsal Mızrak'ın zafer kazandıran gücünden çokça bahsetmiştir (Liudprand, 1877, s. 90,91; Leyser, 1979, s. 84; Wangerin, 2014, s. 72).

Tarihi kayıtlarda anlatılanlardan yola çıkarak Otto Hanedanlığı'nda, özellikle I. Otto sonrası idarî açıdan kutsallık atfedilen krallık makamının belirgin olarak değiştiğini söylemek mümkündür. Örneğin I. Conrad'ın ölümü sonrası I. Otto'nun babası Heinrich, Frankonya Dükü Eberhard (885-939) tarafından bütün Frank ve Sakson halkının önünde krallık makamına atadığında kendisine Mainz Başpsikopos'u Hergier (940-1007) tarafından verilen krallık tacını almakta pek de istekli görülmemiştir. Widukind'in anlatımına göre onu krallık makamına layık görenlere ve Hergier'e ithafen "*Tanrı'nın izni ve senin lütfunla krallık makamına layık görülmek benim için yeter. Kutsal su ve taç bizden daha iyi olanlara yaraşır. Şahsen ben bu şerefe layık olmadığımı düşünüyorum*." diyen Heinrich'i, bu ifadelerinin ardından orada toplanan kalabalık sağ ellerini gökyüzüne doğru kaldırarak onu yeni kralları olarak selamlamışlardır (Widukind, 1904, s. 34).

Widukind'in yönetimsel tasvirine çok benzeyen ve I. Otto öncesi yönetim anlayışının bir nevi örgütlenmiş kişisel bağlılıkla sürdürüldüğü bir yapıda kralların rolü, "*primus inter pares*" yani eşitler arasında birinci iken bu durum I. Otto ve sonrasındaki Otto Hanedanlığı'nın kralları tarafından bilinçli olarak değiştirilmiştir. I. Otto'dan itibaren yapılan değişiklikle Otto Hanedanlığı'nın mevcut krallarının Tanrı ile olan yakın ilişkileri daha fazla vurgulanmış; krallığın kutsanması ve taç giyme merasimleri gibi törenler düzenlenmeye başlamıştır. Ayrıca krallar bu dönemi anlatan birçok tarihi ve edebi eserde Tanrı ile dünya arasında aracı olarak resmedilmiştir. Tanrı-kral birlikteliğinin sürekli olarak gündemde tutulmasıyla, zamanla akıllarda doğrudan Bizans'ın yönetim anlayışında yer edinmiş olan bir hükümdarlık felsefesinin benimsenmesi sağlanmıştır. (Sverre Bagge, 2002, s. 90). Bu minvalde Widukind'in, I. Otto'nun kral olmasıyla alakalı olarak kayda geçirdiği aşağıdaki bilgiler Otto Hanedanlığı'ndaki Tanrı tarafından seçilmişlik anlayışının dönemin tarihi kaynaklarına nasıl yansıdığını göstermesi açısından önemlidir:

> *Anavatanın babası Heinrich'in ölümünden sonra tüm Frank ve Sakson halkı, seçimin yerini Aquasgrani (Aachen) sarayı olarak belirlediler* […] *Otto buraya geldiğinde dükler, önde gelen kontlar ve çok sayıda askeri liderle Şarlman bazilikasının altıncı bölümünde toplandılar ve yeni lideri burada inşa edilen tahta oturtarak onu kral yaptılar. Başrahip Archiepiscopus Moguntinus Hildibertus, kral yürürken onu karşıladı ve sol eliyle kralın sağ eline dokundu* […] *Başrahip daha sonra orada bulunan halka dönerek: Bakın! dedi, "Tanrı tarafından seçilen, Heinrich tarafından atanan ve şimdi de tüm prensler tarafından kral ilan edilen Otto'yu getirdim* (Widukind, 1904, s. 54,55).

Otto Hanedanlığı krallarının, papa elinden taç giyme ve kutsanma gibi merasimleri önemsedikleri görülse de bazı durumlarda papalık otoritesini tanımadıkları da olmuştur. Özellikle I. Otto Macarlara karşı 955 yılında Lechefeld'de elde ettiği zafer sonrası bu görevin Tanrı tarafından kendisine verildiğini düşünerek papalık makamının, İtalya'daki dünyevi otorite üzerinde gerçek söz sahibi olamayacağı kanaatine varmış ve akabinde yeryüzüne Tanrı adına hükmetme anlayışını benimsemeye başlamıştır (Shepard, 2003, s. 12).

I.Otto'nun, Otto Hanedanlığı'nın lideri oluşu sonrası mevcut yönetim anlayışının temel felsefesinde kutsallık açısından önemli değişiklikler meydana gelmiştir (Wangerin, 2014, s. 722). Bu değişiklikler, Roma'nın yegâne temsilcisi konumunda görünme ve krallıklarına kutsallık addeden Otto Hanedanlığı'nın elini ciddi manada güçlendirmiştir. I. Otto da dahil olmak üzere tahta geçen Otto Hanedanlığı kralları, aynı soydan olan lordlarla olan iş birliklerinden kasıtlı olarak uzak durmaya çalışmışlardır. Buna bir örnek vermek gerekirse I. Otto, babasının arkadaşlarından olan Frankonya Dükü Eberhard'ı, Otto Hanedanı lordlarının karışmış olduğu bir kan davasında onlara yardım etmiş olmasından dolayı Eberhard dâhil bütün lordları sırtlarında köpek taşımakla cezalandırmıştır (Althoff, 2020, s. 33-34). Verilen bu örnek Otto Hanedanlığı'nın, I. Otto ile başlayan gücün ve kutsallığın tek temsilcisi olma yolunda attıkları ilk adımı olarak görülebilir. Öte yandan Otto Hanedanlığı, Karolenj hükümdarlarının uyguladıkları ayin yöntemlerini (Genç, 2013, s. 135) yeniden yorumlamışlar ve Bizans motiflerini de kutsallık açısından benimsemeye başlamışlardır. Mühür ve madeni paralarda kullandıkları basileus stili ile yönetimlerini meşruti kutsallıkla özdeşleştirmiş ve bu şekilde Bizans'ın yönetimsel ayrıcalıklarını benimsediklerini göstermişlerdir (Shepard, 2003, s. 12-13). Nitekim basileus stili ile oluşturulan I. Otto'ya ait mühür üzerinde "*Otto Imp. Aug*." *(Kutsal İmparator Otto)* yazılıdır. Sağ elinde sceptrum (asa), sol elinde bir küre ile resmedilmiş olan I. Otto'nun başında taç ve üzerinde sağ omuzuna tutturulmuş şekilde pelerin bulunmaktadır (Resim 1) (Posse, 1909, s. 7; The British Museum.) "*Otto Imp. Aug*" ifadesiyle Roma İmparatoru Augustus'a ait, üzerinde "*Caesari Augusto*" *(İmparator Sezar)* yazılı denarius (gümüş sikke) ile benzerliği göze çarpmaktadır (Resim 2) (Bergmann, 2010, s. 387; Münzkabinett der Staatlichen Museen). Yine bu paranın aynı şekilde I. Justin-I. Justinian'ın ortak hükümdar oldukları döneme ait ve üzerinde "*DN IVSTIN ET IVSTINIAN PP AVG Dominus Justinus ve Justinianus Perpetuus Augustus" (Hükümdar Justinus ve Daimî İmparator Justinianus)* yazılı Bizans altın sikkesi ile de benzer özellikler taşıdığı görülmektedir (Resim 3) (Goodacre, 1928, s. 67; Museum-Digital Smb).

Resim 1: I. Otto'nun mührü

Resim 2: Roma İmparatoru Augustus'a ait gümüş sikke

Resim 3: Justin ve I. Justinian'ın ortak hükümdar oldukları döneme ait altın sikke

Otto Hanedanlığı, Bizans yönetimsel imgelerini sürekli olarak gündemlerinde tuttukları tarihi belgelere yansıyan yönleriyle birçok noktada karşımıza çıkmaktadır. Örneğin I. Otto'nun Magdeburg Kilisesi'ndeki fildişi üzerine işlenmiş görüntüsü Bizans tarzı yönetimsel kutsallığın bir yansımasıdır (Resim 4) (Metropolitan Museum of Art). İsa'ya Magdeburg Katedrali'ni sunarken resmedilen bu fildişi anıtla Otto Hanedanlığı'nın, Bizans tarzı imparatorluk tasvirlerini bilinçli olarak kullandıklarını ve kendi yönetimlerini meşrulaştırmak için bu yöntemi seçtikleri görülmektedir. Nitekim Otto Hanedanlığı'nın kullandığı kutsallık tasvirlerine Bizans'a ait görsellerde de rastlanılmaktadır. Bu duruma örnek olarak Ayasofya'da yer alan tahtta, İsa ile birlikte oturan Meryem'e, I. Konstantinos'un (306-337) Konstantinopolis'i; I. Justinian'ın (527-565) ise Ayasofya'yı takdim ederkenki görüntülerini verebiliriz (Resim 5) (Wittemore, 2016).

Resim 4: I. Otto Magdeburg Kilisesi'ni İsa'ya sunarken

Resim 5: I. Justinian (solda) Ayasofya'yı, I. Konstantinos (sağda) ise Konstantinopolis'i Meryem ve İsa'ya sunarken

Otto Hanedanlığı, kullandığı ünvanlarla da Bizanslaştırıcı unsurları yönetim anlayışlarına entegre etmeye çalışmışlardır. Örneğin I. Otto'nun imparator unvanı kullanması gibi eşi Adelheid'in de 968 yılında "*co-imperator*" (yönetim ortağı/yardımcı yönetici) ünvanını kullanmaya başlamıştır. Zira Adelheid'in bu unvanı, imparatoriçe olarak taç giyen Anastaso'dan farklı bir şekilde sadece öylesine kullanmış olması bile I. Otto'nun yönetimiyle birlikte Bizans etkisinin kasıtlı olarak ülke yönetimine dahil edilmeye çalışıldığı ve Adelheid'in, kullandığı bu unvanla I. Otto, evlilik yoluyla akrabalık bağı kurmak istediği Bizans karşısında prestijli görünmek arzusunda olduğu söylenebilir (Krijna Nelly Ciggaar & Aalst, 1985, s. 52-53). Bizans karşısında prestijli görünmek adına akıllarda yer edinen bu fikir Otto Hanedanlığı'nın, 967 yılında doğuya gönderdiği ilk elçilik heyetinin yola çıkmadan önce 12 yaşında iken taç giyen II. Otto'nun, Bizans ile yapacağı akrabalık görüşmeleri öncesinde de görülmektedir. Öyle ki II. Otto'nun, taç giyme merasimi hızlı bir şekilde gerçekleştirerek, Bizans ile

yapılacak görüşmeler esnasında onların karşısına, onlara denk bir şekilde çıkarılmak istenmiştir (Wangerin, 2014, s. 726). Nitekim I. Otto'nun, Bizans ile kurmak istediği akrabalıkta Bizans tarafından *porphyrogenita* yani Bizans soyuna mensup çocuklara verilen bu unvana sahip olan biriyle evlilik diplomasisi üzerinden ilişki kurulması elini her açıdan güçlendirecekti. I. Otto, öncelikle oğlu II. Otto'nun bu evliliğiyle çeyiz olarak istediği Güney İtalya'yı almayı (Ciggaar & Hermans, 1985, s. 7) ve ardından Otto hanedanının, Bizans tarafından resmi olarak tanınmasını sağlayarak batının hâkim gücünün kendileri olduğunu ve böylelikle olası taht iddialarının önüne geçmeyi düşünüyordu. Bu yüzden II. Otto'nun, Bizanslı biriyle evlenmesi I. Otto'nun, hanedanını meşrulaştırma yolundaki en önemli adımlardan biri olmuştur. Bu nedenle Otto Hanedanlığı'na dair yazılanlarla ve Otto Hanedanlığı tarafından ortaya koyulan sanatsal ve yönetimsel imgelerde de Bizans etkisi kendini fazlaca hissettirmiştir (Wangerin, 2014, s. 728-729). Otto Hanedanlığı'nın, Romalı gibi görünme ve evlilik yoluyla prestij elde etme çabalarına daha erken dönemden Vizigot Kralı Athaulf ile Roma İmparatoru Honorius'un (393-95/423) kız kardeşi Galla Placidia ile evliliği örnek olarak gösterilebilir. Bilindiği üzere Athaulf Roma İmparatorluğu karşısındaki mevcut konumunu güçlendirmek, iktidarına meşruiyet kazandırmak ve şahsına tevdi edilecek sezarlık payesi için böylesi bir evlilik gerçekleştirmiştir. Bakıldığında tıpkı Balkanlar ve Kilikya bölgesinde yaşananlardan dolayı Tzmiskes'in, Theofano'yu Otto Hanedanlığı'na gelin göndermesi gibi Honorius da ülkesinin sınırlarını rahatsız eden başta Vandallar olmak üzere diğer Germen kavimlerine karşı Vizigotlar'ın askeri gücünden faydalanmak için kız kardeşinin evliliğine müsaade ettiği görülmektedir (Nagl, 1908, s. 20, 22).

Theofano Sonrası Otto Hanedanlığı'ndaki Bizanslaştırıcı Unsurlar

Farklı alanlarda Bizans imgelerini kullanan Otto Hanedanlığı'nda, Bizanslaştırıcı unsurların ilk örneklerinden biri Quedlinburg bölgesinde 936 yılında I. Heinrich' in eşi Mathilda (892-968) tarafından kadınlar için kurulan, Theofano ve II. Otto'nun kızı Mathilda'nın da baş rahibeliğini yaptığı manastır vakfıdır. Öyle ki Quedlinburg Manastırı'nın koruyucularının aynı zamanda Bizans kilisesinin koruyucuları olan Aziz Areopagite Dionisius (M.S 1. yy?) ve Aziz Servatius (?-384) olduğu düşünülürse ve Mathilda'nın "*pro patria"* olarak kendisini ülkesi/hanedanı için bu manastıra adadığı göz önünde bulundurulursa Otto Hanedanı'nın, Bizans imgelerinden faydalanarak meşruiyetlerine dini açıdan da yasallık kazandırmaya çalıştıkları açıkça görülebilmektedir (Leyser, 1979, s. 89). Yine bu manastıra Theofano'nun kızlarından Adelaide'i Tanrı için sunduğu bilinmektedir. (Thietmar, 1935, s. 142). Dolayısıyla Bizans'tan Otto ülkesine gelen Theofano'nun, Bizans dini ritüellerinde görmeye alışık olunan bu eylemi Otto topraklarında da hayata geçirerek, hem Bizans unsurlarının bu topraklarda etkisini artırmaya hem de bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde Otto Hanedanlığı'na kutsallık kazandırmak adına girişimlerde bulunduğu düşünülebilir.

Otorite sembollerinin, kurulacak akrabalık bağı öncesi ön planda tutulması zaten var olan prestij meselesini iyice gün yüzüne çıkardığı gibi Theofano'nun batıya gelişiyle Otto Hanedanlığı'nın diğer bütün devlet kurumlarında bu otorite sembollerinin varlığı giderek artmış ve oğlu III. Otto)'dan (955-983) itibaren bu artış daha da hızlanmaya başlamıştır. Theofano'nun, Otto ülkesine gelmesi batı bölgesinde hüküm sürenlerin soylarının devamına da etki etmiştir. Shepard'ın "*Le Pontifical romano-germanique*" adlı eserden yapmış olduğu aktarıma göre Mainz'deki taç giyme töreni esnasında Theofano'nun, Tanrı ile arasında özel bir ilişki bulunduğu, bakireliği ve iffetiyle Tanrı'nın lütfuna mazhar olduğundan Tanrı'nın oğlunu doğurma şerefini elde ettiği söylenmiştir. Nail olduğu bu şerefle onun, soyunun Tanrı'nın kilisesini koruyup kollayacağına ve kilisenin şanını yücelteceğine inanılmıştır (Shepard, 2003, s. 17).

Otto Hanedanlığı döneminde küçük fildişiler üzerine işlenen imgeler sayesinde Bizans'a olan ilginin giderek arttığı, bu duruma Theofano'nun, II. Otto ile olan evliliğinin etki ettiği ve Otto

Hanedanlığı dönemini kendi gerçekleri içerisinde incelerken Bizans'ın gözle görülür yansımasının kurulan akrabalık ilişkisi sonrası doruk noktasına ulaştığı söylenebilir (McKitterick, 1993, s. 54). Öyle ki I. Heinrich'in yöneteceği topraklarda rıza esasına dayalı bir hükümdarlık fikri benimsenmişti. Fakat onun ölümünden sonraki dönemlerde Romalılık fikrinin daha fazla ön plana çıkmasıyla gitgide Roma'nın doğu bakiyesi olan Bizans imgeleri bilinçli bir şekilde sürekli gündemde tutulmaya çalışılmıştır. Özellikle hükümdarlığın Tanrı tarafından Otto Hanedanlığı'na verildiği yönünde bir bilinç oluşmuş; torunu III. Otto ile birlikte yönetim anlayışında bu düşünce zihinlerde yer edinmiştir. Bu minvalde Theofano'nun, III. Otto'nun naibesi olarak Otto Hanedanlığı'nın yönetim anlayışını meşrulaştırma yolunda Bizans imgeleriyle ortaya koymaya çalıştığı çaba, kısa zamanda karşılık bulmaya başlamış; bir propaganda aracı olarak kullanılmaya başlanan dini imgelerden bazılarının Bizans motifileriyle süslenerek hediye olarak dağıtılması zamanla Otto Hanedanlığı'nın, Meryem ile özel bir ilişki içinde oldukları fikrinin kitlelerce kabul edilir olmasında etkili olmuştur (Shepard, 2003, s. 18).

Theofano'nun, Gregory Usta tarafından hazırlanan evlilik belgesi Bizans unsurlarını yansıtan bir başka örnektir. Tanrı'nın iradesi ve Aziz Petrus'un lütfu ile Papa XIII. Ioannes tarafından kutsanan Theofano'nun II. Otto'ya eş olarak verildiğini açıkça ifade eden bu belgeyle, doğu ve batı arasındaki imparatorluk düğünün önemi vurgulanmaya çalışılmıştır (Angerhausen, 1995, s. 251-252). Bizanslı vurgusunun, özellikle öne plana çıkarıldığı bu evlilik diplomasisi belgesi ile Batıyı temsil eden Otto Hanedanlığı ile Doğuyu temsil eden Bizans'ın akrabalık ilişkisi içerisinde olmasının gayet tabii olduğu Theofano tarafından gösterilmek istenmiştir. Zira bu belge ile aynı zamanda o dönem çeşitli çevrelerce eleştirilen ve Bizans tarafından hanedan dışından biriyle ya da bir toplumla böylesi bir akrabalık tesisini eleştirenlerin söylemleri de boşa çıkarılmak istenmiştir. Her ne amaçla olursa olsun Theofano'nun, II. Otto ile olan evliliği Otto Hanedanlığı'nda *"kraliyet ailesinin kutsallık anlayışına"* ilham verdiği bir gerçektir (Shepard, 2003, s. 19). Fakat yine de bu evlilik belgesinin yasal olmaktan ziyade daha çok törensel bir işlevde olduğu üslubundan rahatlıkla anlaşılmaktadır (Angerhausen, 1995, s. 251).

Theofano'nun, Otto ülkesine, maiyeti ve beraberindeki hediyelerle gelmesi sonrası onun kişisel varlığı daha fazla dikkat çeker olmuş; Otto Hanedanlı'ğının hâkimiyet alanlarındaki etkisi ise gözle görülür şekilde artmıştır. Theofano'nun, takıları ve gösterişli giysileri her ne kadar dönemin yazılı kaynaklarında eleştirilmiş olsa da beraberinde getirdiği hediyelerin fazlaca dikkat çekmesiyle birlikte Otto topraklarında hâlihazırda acil olarak gereksinim duyulan ihtiyaçların ötelenmesine ve gelen lüks malların taklitlerinin yapımının öncelik kazanmasına neden olmuştur. Örneğin Theofano'nun oğlu III. Otto döneminden kalma New York Müzesi'nde bulunan safir fibulalar, Bizans İmparatorluğu hazinesinde yer alan fibulalara benzemekte ve Otto Hanedanlı'ğının merkezinin uzağında imal edilmiş olan bu safir fibulalar, zanaatkarların yeni gelişmelere ne denli açık olduğunu açıkça göstermektedir (Angerhausen, 1995, s. 258-259).

Otto ülkesinde co-imperatrix unvanı ile kocası II. Otto'nun yanında yardımcı yönetici sıfatıyla yer alan Theofano, dini ve sanatsal aktivitelere sağladığı katkı dışında yönetim konusunda da oldukça girişkenlik göstermiş; "*ingenio facundam*" (üstün hitabet yeteneği) (Annales Magdeburgenses, 1859, s. 152) sayesinde dostluk kurma ve kurduğu dostlukları sürdürme noktasında oldukça başarılı adımlar atmıştır (Shepard, 2003, s. 21). Dahası gelmiş olduğu Otto ülkesinde ilk işlerinden biri, bu bölgenin dilinin yanı sıra diplomasi dili olan Latinceyi ve kendi hizmetini gören kimselerin günlük konuşma dillerini öğrenmek olmuştur (Leyser, 1994, s. 158). Fakat her ne kadar Otto topraklarına alışmak adına çeşitli konularda çaba göstermişse de diplomasi diline Bizans gelenekleri açısından bazı çarpıcı yenilikler dışında çok az katkıda bulunmuştur. Örneğin Theofano'nun, gelişiyle birlikte Otto Hanedanlığı'nda "*imperatrix augusta*" (imparator eşi, annesi, kız kardeşi) unvanı çok sık kullanılır olmuştur (Wolf, 1991, s. 389; Leyser, 1994, s. 159, 160.).

Theofano'nun 972 yılında II. Otto ile yaptığı evlilik sonrası Bizans etkisi İtalya topraklarından Kuzey Avrupa'ya kadar genişlemiştir. Kayınpederi I. Otto tarafından Nijmegen ve Clogone (Köln) yakınlarında kendisine araziler bağışlanan Theofano üç kız ve bir erkek (III. Otto) olmak üzere dört çocuk doğurmuştur. II. Otto'nun karısı olarak manastırlara bağışlarda bulunmuş; Roma, Frankfurt, Magdeburg ve Aachen gibi yerlerde bazıları Nikolaos, Dyonysios, Alexios ve Demetrios gibi doğu azizlerine adanmış kiliseler inşa ettirmiştir. Meryem kültünü ve Clogone'deki Aziz Pantaleon kültünü güçlendirmiş olan Theofano, kızlarını Bizans ipeklerinin korunduğu Quedlinburg ve Maastricht'in önemli rahibe manastırlarına yerleştirmiş; oğlu III. Otto'nun naibi olarak emirnameler çıkarmıştır. Oğlunun iyi bir eğitim almasına özen göstermiş olan Theofano, Bizans'a elçilik heyeti göndererek II. Basileios'un yeğeni Zoe'yi oğlu ile nişanlamış fakat III. Otto'nun 1002 yılında ölümü üzerine evlilik gerçekleşmemiştir (Garland, 2002, 137; Herrin, 2008, s. 208.).

SONUÇ

919 yılında Heinrich liderliğinde tarih sahnesine çıkan Otto Hanedanlığı, asıl güçlerini I. Otto'nun 955 yılında Macarlara karşı kazanmış olduğu Lechefeld Zaferiyle elde etmişlerdir. I. Otto, kendinden emin bir şekilde yürüttüğü siyasi -askeri faaliyetlerle Roma mirasına sahip çıkarak onun yerini alma gayretindeydi. Bu minvalde önce Lotharingiya Kralı II. Lothar'ın dul eşi Adelheid ile evlenerek İtalya topraklarında söz hakkı elde etmiş, ardından Papa XII. Ioannes'in elinden Roma İmparatoru sıfatıyla taç giyerek fikirlerini fiiliyata dönüştürmüştür. Geriye Roma İmparatorluğu'nun doğudaki bakiyesi konumunda olan Doğu Roma'ya (Bizans) meşruiyetini kabul ettirmek gibi oldukça zor bir iş kalmıştır. Nitekim Batı Roma topraklarında tutunabilmek için Bizans'a ihtiyaç duyan I. Otto, Bizans ile kurulacak akrabalık sonrası yönetimine meşruiyet kazandırarak rakipleri karşısındaki konumunu daha da güçlendireceğini hedeflemiştir. Bu doğrultuda hareket eden I. Otto, Roma topraklarındaki hakimiyetini yasal bir zemine oturtmak için -kendisi aslında bir Romalı olmasa da- Romalı gibi görünerek ve Roma İmparatorlarının kullandığı unvanları kullanarak Roma'nın yasal mirasçısı konumundaki Bizans'ın kapısını çalmıştır. Fakat burada şu hususu özellikle belirtmek gerekir ki Roma İmparatorluğu Doğu-Batı olarak ikiye ayrıldıktan ve 476 yılında Batı Roma tarih sahnesinden silindikten sonra Bizans, Batı Roma topraklarında gerçek manada söz sahibi olamamıştı. Otto Hanedanlığı'na gelinceye kadar Roma toprakları başta kilisenin ve Merovenj ve Karolenj gibi Frank kökenli (Merovenj ve Karolenj) devletlerin hâkimiyeti altında kalmış ve adı geçen bu devletlere karşı Bizans, kayda değer önlemler alamamıştır. I. Otto ise Batı Roma topraklarında meşruiyet ve istikrar çerçevesinde hâkimiyet kurmaya çalışmıştır. İstikrar, kendisinin ve hanedanının ortaya koyacağı idari anlayışla sağlanabilecekken meşruiyet ancak Bizans tarafından tanınmak ile elde edilebilirdi. Meşruiyetini dini açıdan Papa XII. Ioannes elinden taç giyerek önemli bir noktaya taşımış olan I. Otto için siyasi açıdan meşruiyet kazanmak çok fazla sorun teşkil etmemiş; dini meşruiyetin de itici gücüyle Bizans ile ittifakı arayışında olmuştur.

Otto Hanedanlığı'nı kendilerine hem rakip hem de tehlike olarak gören Bizans, dönemsel olarak Otto Hanedanlığı ile önemli çatışmalar yaşamıştır. Bu çatışma en açık haliyle I. Otto'nun imparatorluk tacını giymesi sonrası belirginleşmiş ve bir dönem Bizans'ın gözünde Frank Krallığı olarak görülen Otto Hanedanlığı karşılarına önemli bir gücün temsilcisi olarak çıkmışlardır. Bu temsiliyet gücünün de etkisiyle kendilerine yasal bir zeminde kimlik arayışında olan Otto Hanedanlığı, Roma bakiyeleri üzerinde söz sahibi olabilmek adına Romalılık fikrini benimseyerek bunu Bizans'a evlilik üzerinden kabul ettirebilmek adına fırsat arayışında olmuşlardır. Bu düşünceyi hayata geçirmelerine imkân sağlayabilecek bir gelişme VII. Konstantinos döneminde yaşanmış ve imparator, Otto Hanedanlığı ile akrabalık kurmak istemişse de bu evlilik ittifakı kurulamamıştır. Bizans'ın bu girişiminden hareketle Otto Hanedanlığı, Batı'da kurmayı planladıkları siyasi meşruiyeti, Bizans'tan devşirilecek olan Romalılık kimliğiyle tesis edebileceklerini düşünmüşlerdir. Yaşanan sosyal ve siyasal olayların da

etkisiyle kısa bir süre Bizans ile ilişkilerini askıya alan Otto Hanedanlığı, Bizans imparatorları II. Nikephoros Phokas ve I. Ioannes Tzimiskes döneminde akrabalık konusunu tekrar gündemlerine almışlardır. Bu kez Otto Hanedanlığı cenahından ilk adım Bizans İmparatoru II. Nikephoros Phokas döneminde atılmıştır. Elçileri vasıtasıyla Bizans İmparatoru II. Nikephoros Phokas ile bir görüşme gerçekleştiren I. Otto, öncelikle İtalya'da yürüttüğü askeri akınların nedenlerini açıklamış; aralarındaki Apulia meselesinde ise kurulacak olan akrabalığın çözüm olabileceğini düşünmüştür. Fakat Otto Hanedanlığı'nın siyasi otoritelerini dahi benimsemekte zorluk yaşayan Bizans, Otto Hanedanlığı ile kurulacak olası bir akrabalıkğın güç bölünmesine neden olacağını düşündüğünden bunu olumlu karşılamamıştır. Böylece Otto Hanedanlığı'nın, II. Nikephoros Phokas döneminde de Bizans tarafından kabul görme ve Romalılık kimliği elde etme girişimi başarısız olmuştur.

II. Nikephoros Phokas'ın ardından tahta geçen I. Ioannes Tzimiskes döneminde akrabalık kurmak için ikinci bir adım daha atılmıştır. I. Otto, İmparator I. Ioannes Tzimiskes döneminde oğlu II. Otto'yu Theofano ile evlendirerek Bizans ile akrabalık bağı kurmuş ve Theofano, Otto Hanedanlığı'nın öteden beri zihinlerini meşgul eden Romalılık dünyasında yer edinebilmelerinin ilk adımı olmuştur. Her ne kadar Bizans soylusu olup olmadığı konusunda şüpheler taşısa da Theofano, Otto Hanedanlığı'nın siyasi tarihinde önemli bir isim haline gelmiştir. Theofano öncesi hâkimiyet ve yönetim anlayışlarında sürekli olarak kutsallık algısını ön planda tutan Otto Hanedanlığı, Bizans ile kurdukları akrabalık sonrası bu kutsallık algısına daha fazla vurgu yapmaya ve rakipleri karşısında kendilerini daha prestijli göstermeye başlamışlardır. Özellikle Theofano'nun, Tanrı nazarında kutsal bir mertebeye sahip olduğuna inanılması onun soyundan gelenlerin Tanrı adına hizmet edeceğine dair fikirlerin daha fazla kabul görmesine neden olmuştur. Bizans'ın başta sanatsal yönleri olmak üzere Bizans'ı, Bizans yapan gelenek ve görenekleri Theofano ile Otto topraklarına taşınmış ve bunların kabulü/benimsenmesi ile Otto Hanedanlığı'nda meşruiyetin siyasi açıdan da nihayete erdirildiği düşüncesi hasıl olmuştur.

Sonuç olarak Otto Hanedanlığı, Bizans ile olan ilişkilerini Romalılık kimliği arayışlarında önemli bir strateji olarak kullanmıştır. Romalı olma düşüncesi, Otto Hanedanlığı'nın siyasi, diplomatik ve kültürel yönelimlerinde belirleyici bir faktör olmuş; Bizans ile kurulan akrabalık bağları, Otto Hanedanlığı'nın imparatorluk vasıflarını pekiştirme ve meşrulaştırma çabalarına hizmet etmiştir. Otto Hanedanlığı, Bizans etkisi altında Romalı kimliğini daha fazla benimsemiş ve kendilerini Batı Roma İmparatorluğu'nun devamı olarak görmüşlerdir. Bizanslaştırıcı unsurlar, Otto Hanedanlığı'nın kültürü ve yönetim anlayışı üzerinde derin etkiler bırakarak Romalılaşma süreçlerini hızlandırmış ve Otto Hanedanlığı'nın Romalı kimliği, Bizans ile olan akrabalık bağları ve imajları üzerinden güçlendirilmiştir.

SUMMARY

This study examines the processes of identity formation among the Ottos, a Saxon kingdom of Germanic origin, in medieval Europe and the Roman identity they sought to achieve in relation to the Byzantine Empire.

In order to gain a deeper understanding of the Romanisation efforts of Otto, a thorough examination was conducted of period sources that provide information on Germanic culture and Byzantine influence, as well as research works that contribute to this subject. The data obtained indicate that the Otto rulers' priorities in the Romanisation process were to legitimise their political and social authority from a religious point of view, and then to expand their empire by consolidating their political leadership with their Roman identity. The Ottos, who were eager to seize any opportunity that presented itself from the moment they began pursuing this goal, maintained a constant and close contact with Byzantium. In particular, during the reigns of Byzantine Emperors Constantine VII and

Nicephorus Phocas II, the attempt at kinship, which was ultimately unsuccessful, was successfully concluded during the reign of Emperor Ioannes I Tzimiskes, thus bringing them one step closer to their goal of Romanisation. The kinship established with Byzantium through Theophano proved to be a significant factor in Otto I's efforts to establish a Roman identity for himself and his dynasty. This was evident in his attempts to gain administrative legitimacy in Western Roman lands. Following this diplomatic marriage, Byzantine imagery became more prominent in Otto's understanding of administration and artistic activities. These results are essential in demonstrating the steps taken by the masses to become legal heirs to the legacy of the Roman Empire, which established a great civilisation.

Otto, who sought to realise his ambition of establishing a kinship with Byzantium through the emissaries he sent to Constantinople, finally achieved this by marrying his son Otto II to the Byzantine princess Theophano during the reign of Emperor Ioannes I Tzimiskes. Theophano represented the inaugural step for the Ottos in their pursuit of a position within the Roman world, a goal that had been a long-standing concern for them. The Ottos, who had consistently prioritised the perception of holiness in their understanding of sovereignty and administration prior to Theophano, began to emphasise the perception of holiness more after their kinship with Byzantium and to appear more prestigious in comparison to their rivals. As the traditions and customs that constituted Byzantium's identity, particularly those pertaining to the visual arts, were transported to Otto's lands with Theophano and subsequently integrated into these territories, the Ottos came to perceive legitimacy as a political as well as an ecclesiastical matter.

Consequently, the Ottos employed their relations with Byzantium as a pivotal strategy in their pursuit of a Roman identity. The Ottos' concept of being Roman was a significant factor in their political, diplomatic, and cultural orientations. Their kinship ties with Byzantium served to reinforce and legitimise their imperial status. The Ottos, under the influence of Byzantium, adopted a more Roman identity and saw themselves as the continuation of the Western Roman Empire. The incorporation of Byzantine elements had a profound impact on Otto culture and administrative practices, accelerating the process of Romanisation. The Otto's Roman identity was reinforced through their kinship ties with Byzantium and their image.

Makale Bilgileri		**Article Information**	
Etik Kurul Kararı:	Etik kurul kararından muaftır.	***Ethics Committee Approval:***	Exempt from the Ethics Committee Decision.
Katılımcı Rızası:	Katılımcı yoktur.	***Informed Consent:***	No participant.
Mali Destek:	Çalışma için herhangi bir kurum veya projeden destek alınmamıştır.	***Financial Support:***	No financial support from any institution or project.
Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	***Conflict of Interest:***	No conflict of interest.
Telif Hakları:	Telif hakkına sebep olacak bir materyal kullanılmamıştır.	***Copyrights:***	No material subject to copyright is included

KAYNAKÇA

Althoff, G. (2020). *Rules and rituals in medieval power games: A German perspective*. Leiden: Brill.

Angerhausen, H. Westerman. (1995). Did Theophano leave her mark on the Ottonian sumptuary arts? A. Davids (Ed.), in *The empress Theophano: Byzantium and the west at the turn of the first millennium* (ss. 244–264). Cambridge: Cambridge University Press.

Annales Magdeburgenses. (1859). G. H. Pertz (Ed.), In *Monumenta germaniae historica* (Vol. XVI, ss. 105–196). Hannoverae: Impensis Biblipolli Avlici.

Bachrach, D. S. (2012). *Warfare in tenth-century Germany*. Boydell & Brewer, Incorporated.

Béla, T. (1901). *Szájról szájra: A magyarság szálló igéi*. Budapest: Athenaeum Irodalmi és Nyomdai Rt.

Bethmann, D. L. C. (1844). Sigeberti gemblacensis chronographia. G. H. Pertz (Ed.), In *Monumenta germaniae historica* (Vol. VI, ss. 268–374). Hannoverae: Impensis Biblipolli Avlici Hahniani.

Bergmann, B. (2010). *Der kranz des kaisers: Genese und bedeutung einer Römischen insignie*. Berlin-New York: De Gruyter.

Chrysos, E. (2001). Otto der Große aus byzantinischer Sicht. M. Puhle (Ed.), In *Otto der grosse Magdeburg und europa* (ss. 481–488). Mainz: Verlag Philipp von Zabern.

Ciggaar, K. N., & Hermans, J. M. M. (1985). Byzantium and the west in the tenth century: Some introductory notes. V. D. van Aalst & K. N. Ciggaar (Ed.). In *Byzantium and the low countries in the tenth century: Aspects of art and history in the Ottonian era* (ss. 1–12). A.A. Brediusstichting.

Constantinus Porphyrogenitus. (1967). *De administrando imperio*. M. Gyula, (Ed.); R. Jenkins (Trans.). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Center For Byzantine Studies.

Cutler A., & North William. (2007). Word over Image: On the Making, Uses, and Destiny of the Marriage Charter of Otto II and Theophanu. Colum Hourihane (Ed.). *In interactions: artistic intenchange between the eastern and western worlds in the medieval period* (ss.167-187). Princeton University Press.

Davies, N. (2011). *Avrupa tarihi*. M. A. Kılıçbay (Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yay.

Davis, R. H. C. (2022). *Orta çağ avrupa tarihi* (R. Şişman, Çev.). İstanbul: Dergâh Yay.

Diehl, C. (1927). *Byzantine portraits*. New York: A.A. Knopf.

Eco, U. (2012). *Orta çağ: barbarlar, hristiyanlar, müslümanlar*. L. T. Basmacı (Çev.) İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Garland, L. (2002). *Byzantine empresses: women and power in Byzantium, AD 527-1024*.London: Routledge.

Gemblacensi, S. (1841). Vita Deoderici Episcopi Mettensis. G. Pertz (Ed.), In *Monumenta germaniae historica IV*. Hannoverae: Impensis Biblipolli Avlici Hahniani.

Genç, Ö. (2013). *Birleşik Avrupa'nın mimarı: Şarlman ve Karolenj rönesansı*. Ankara. Lotus Yayınevi.

Goodacre, H. (1928). *A handbook of the coinage of the Byzantine empire*. London: Spink & Son Ltd.

Hassall, A. (1908). *Germany in the early middle ages, 476-1250.* Arthur Hassal (Ed.). New York: Longmans.

Herrin, J. (2020). *Bizans: Bir orta çağ imparatorluğunun şaşırtıcı yaşamı*. İstanbul: İletişim Yay.

Hrotsvithae. (1902), Opera. (P. Winterfeld Ed.). Berloni: İmpensis Bibliopolli Hahniani.

Jeffreys, E., Haldon, J. F., & Cormack, R. (2008). *The Oxford handbook of Byzantine studies*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Jestice, P. G. (2018). *Imperial ladies of the Ottonian dynasty*. Switzerland: Springer.

Kaldellis, A. (2024). *The new Roman Empire: A history of Byzantium.* New York: Oxford University Press.

Kantorowicz, E. H. (2016). *The king's two bodies: A study in medieval political theology*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press.

Kazhdan, A. P., Alice-Mary Maffry Talbot, Cutler, A., Gregory, T. E., & Nancy Patterson Ševčenko. (1991). *The oxford dictionary of Byzantium*. New York: Oxford University Press.

Krijna Nelly Ciggaar, & Aalst, van. (1985). *The Empress Theophano (972-991)*. A. A. Brediusstichting.

Lendvai, P. (2003). *The Hungarians: A thousand years of victory in defeat* (A. Major, Trans.). New Jersey: Princeton University Press.

Leo. (2005). *The History of Leo the Deacon.* A.-M. Talbot & D. F. Sullivan (Trans.). Washington: Library of Congress Cataloging-in-Publication Data.

Leyser, K. (1994). *Communications and power in medieval europe: The Carolingian and Ottonian centuries* (T. Reuter, Ed.). London and Rio Grande: The Hambledon Pres.

Leyser, K. (1979). *Rule and conflict in an early medieval society: Ottonian Saxony*. London: E. Arnold.

Liudprand. (1877). *Liudprandi episcopi cremonensis opera omnia*. E. Dümmler (Ed.), In Monumentis Germaniae historicis recusa (2nd ed.). Hannoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani.

Logan, F. D. (2002). *A History of the church in the middle ages*. London: Routledge.

M. Nicol, D. (1973). Introduction. D. Baker (Ed.), In *Relations between east and west in the middle ages* (ss. 1–3). Edinburgh: Edinburgh University Press.

Macdonald, B. (2015). *The holy Roman Empire in prophecy*. USA: Philadelphia Church of God.

McKitterick, R. (1993). Ottonian intellectual culture in the tenth century and the role of Theophanu. *Early medieval europe*, 2(1), 53–74.

Maclean, S. (2017). *Ottonian queenship*. New York: Oxford University Press.

Metropolitan Museum of Art. (n.d.). Plaque with christ receiving Magdeburg Cathedral from emperor Otto I | Ottonian. Retrieved July 16, 2023, from The Metropolitan Museum of Art Erişim adresi: https://www.metmuseum.org/art/collection/search/170007657 Erişim Tarihi: 10.07.2023.

Münzkabinett der Staatlichen Museen. (n.d). Augustus ca.9-14n. Chr. May 28, 2024, from Münzkabinett der Staatlichen Museen Erişim adresi: https://ikmk.smb.museum/object?lang=en&id=18202597 Erişim Tarihi: 28.05.2024.

Museum-Digital Smb. (n.d.). Byzanz: Justinus I. und Justinianus I. May 28, 2024, from Museum-Digital Smb Erişim adresi: https://smb.museum-digital.de/object/148252 Erişim Tarihi: 28.05.2024.

Posse, O. (Ed.). (1909). *Die siegel der deutschen kaiser und könige Band I*. Dresden: Verlag von Wilhekm Baensch.

Moltmann, J. (1878). Theophano, die Gemahlin Ottos II., in *Ihrer bedeutung fuïr die politik Ottos I. und Ottos II.* Schwerin: Bärensprung.

Oblensky, D. (1966). The Empire and its northern neighbours. Hussey, J.M. (Ed.), *The Cambridge medieval history volume IV The Byzantine Empire Part I Byzantium and its Neighbours* içinde (473-517). New York: Cambridge University Press

Regino (Abbot of Prüm), & Saint Adalbert (Archbishop of Magdeburg). (2009). *History and politics in late Carolingian and Ottonian europe* (S. MacLean, Trans.). Manchester and New York: Manchester University Press.

Schramm, P. E. (1968). *Kaiser, könige und päpste.: Gesammelte aufsätze zur geschichte des mittelalters*. Stuttgart: Hiersemann.

Shepard, J. (2003). Marriages towards the millenium. P. Magdalino (Ed.), In *Byzantium in the year 1000* (p. 1–35). Leiden-Boston: Brill.

Shepard, J. (2008). Western approaches (900-1025). Shepard, J. (Ed.), *The Cambridge history of the Byzantine Empire c.500-1492* içinde (537-559). New York: Cambridge University Press.

Skylitzes, J. (2010). *A Synopsis of Byzantine History*. (J. Wortley, Trans.). New York: Cambridge University Press.

Stafford, P. (1983). *Queens, concubines, and dowagers: The king's wife in the early middle ages. Athens*, Ga. : University of Georgia Press.

Sverre Bagge. (2002). *Kings, politics, and the right order of the world in german historiography c. 950-1150*. Leiden; Boston: Brill.

The British Museum. (n.d). Otto I, Holy Roman Emperor. May 28, 2024, from The British Museum Erişim adresi: https://www.britishmuseum.org/collection/search?agent=Otto%20I,%20Holy%20Roman%20Emperor Erişim Tarihi: 28.05.2024.

Thietmar. (1935). Die chronik des bischofs Thietmar von Merseburg und ihre korveier Überarbeitung. R. Holtzman (Ed.), In *Monumenta germaniae historica* (Vol. IX). Berloni: Apvd Widmannos.

Uhlirz, K. (1895). Über die herkunft der Theophanu, gemahlin kaisers Otto II. K. Krumbacher (Ed.), In *Byzantinische zeitschrift* IV (p. 467–477). Leipzig: Druck und Verlag Von B. G. Teubner.

Vita Deoderici Episcopi Mettensis Auctore Sigeberto Gemblacensi. (1841). G. H. Pertz (Ed.), In *Monumenta germaniae historica* (Vol. IV, ss. 460–484). Hannoverae: Impensis Biblipolli Avlici Hahniani.

Wangerin, L. (2014). Empress Theophanu, sanctity, and memory in early medieval saxony. *Central european history*, 47(4), 716–736.

Widukind. (1904). *Widukindi monachi corbeiensis rerum gestarum saxonicarum libri tres*. K. A. Kehr (Ed.), Hannoverae: İmpensis Bibliopolli Hahniani.

Wittemore. (2016). Ayasofya camiindeki mozaikler – Türk Tarih Kurumu Başkanlığı. Retrieved July 16, 2023, from ttk.gov.tr Erişim adresi: https://www.ttk.gov.tr/belgelerle-tarih/ayasofya-camiindeki-mozayikler

Wolf, G. (1991). We war Theophanu? E. Anton von & S. Peter (Eds.), In *Kaiserin Theophanu. Begegnung des ostens und westens um die wende des ersten jahrtausends. Gedenkschrift des kölner schnütgen-museums zum 1000. Todesjahr der kaiserin* (ss. 385–396). Köln: Das Museum.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

SEFAD, 2024; (51): 369-386
e-ISSN: 2458-908X
DOI Number: 10.21497/sefad.1504523
Araştırma Makalesi / Research Article

Content of this journal is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

Selçuklu Hanedanlığında Evlilikler ve Evlilik Yaşları Üzerine Bir Değerlendirme

Sefer Solmaz[*]
Mehmet Ali Kapar[**]

[*] *Doç. Dr. | Assoc. Prof.*
Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü | Selçuk University, Faculty of Letters, Department of History
ssolmaz@selcuk.edu.tr
Konya / TÜRKİYE

[**] *Doç. Dr. | Assoc. Prof.*
Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü | Karamanoğlu Mehmetbey University, Faculty of Literature, Department of History
mkapar78@gmail.com
Karaman /TÜRKİYE

Gönderim / Received:
23.05.2023
Kabul / Accepted:
11.06.2024
Alan Editörü / Field Editor:
Yurdagül Kılınç

Öz

Bu çalışma Selçuklu Hanedanlığındaki evlilik yaşları ve evlilik türlerini kapsamaktadır. Büyük Selçuklu Devleti özelinde Selçuklu Hanedanlığından yola çıkılarak evlilik yaşlarının tespiti, evlilik şekillerinden levirat geleneğinin örnekleri ve yaygınlığı ile evliliklerin ne amaçlarla yapıldığı konularında bazı tespitleri içermektedir. Çalışmanın amacı; Selçuklu Hanedanlığı örneğinde Türklerde evlenme yaşlarının sınırları, evlilikte yaş farkı, sultan öldükten sonra hanımının durumu, levirat türü evliliklerin olup olmadığı gibi konuları ortaya koymaktır. Çalışmanın sınırlılığı Selçuklu Hanedanlığı özelinde bırakılmıştır. Selçuklu sosyal ve kültürel hayatı üzerine birçok eser kaleme alınmış pek çok ilmi araştırma yapılmıştır. Bu çalışmalarda kadınların daha çok siyasi yönlerden evliliğe etkileri araştırılmış fakat kadın açısından da önemli konulardan olması gereken evlendirildikleri yaşların, eşlerinin yaşları ile kıyaslanması yoluna gidilmemiştir. Bu çalışma bu noktada bir ilk olma özelliği taşımaktadır. Zira günümüzde evlilik yaşları ile ilgili pek çok yorum ve değerlendirme yapılmaktadır. Bu yorum ve değerlendirmelerde anakronik bir yanlış içerisine girilerek günümüz normları üzerinden geçmiş yargılanmaya çalışılmaktadır. Bu nedenle çalışmada dönem kaynaklarındaki bilgiler titizlikle incelenip kıyaslamalar da yapılarak bir sonuca ulaşılmaya çalışılmış ve Orta Çağ dünyasının genelinde olduğu gibi Selçuklularda da evliliklerin çok erken yaşlarda gerçekleştirildiği ortaya konulmuştur. Araştırmanın sonucunda tarihi olayları değerlendirirken dönemin şartlarının, âdet, gelenek ve göreneklerinin toplumlara göre şekillendiğinin, dolayısıyla kıyas yapılırken o toplum tarafından gerçekleştirilen eylemin nasıl bir tepkiyle karşılandığının göz önünde bulundurulması gerektiği ön plana çıkmaktadır. Zira Selçuklu özelinde yaptığımız tespitlerde halk nezdinde bu durumlar yadırganmamış ve bir tepki almamıştır.

Anahtar Kelimeler: Selçuklular, evlilik yaşı, levirat, siyasi evlilikler, Melikşah.

An Evaluation on Marriages and Ages of Marriage in Seljuk Dynasty

Abstract

This study encompasses the investigation of marriage ages and types within the Seljuk Dynasty. It is based on the Seljuk dynasty in the Great Seljuk State and includes determinations on the age of marriage, examples and prevalence of the levirate tradition among the forms of marriage, and the purposes of marriages. The objective of this study is to elucidate pertinent issues pertaining to the age

of marriage among Turks in the Seljuk Dynasty, the age difference in marriage, the status of the sultan's wife following his demise, and the prevalence of levirate marriages. This study is confined to the Seljuk Dynasty. A plethora of works have been published on Seljuk social and cultural life, and a multitude of scholarly researches have been conducted. In these studies, the effects of women on marriage in terms of political aspects have been investigated, but the most important issue for women, namely the comparison of the age at which they got married and the status of their spouses, has not been attempted. This study represents a first attempt to address this issue. Given the current discourse on the age of marriage, it is clear that there is a need for further research in this area. In these interpretations and evaluations, an anachronistic mistake is made in attempting to judge the past through the lens of contemporary norms. In this study, the information in the sources of the period was meticulously analysed and comparisons were made to reach a conclusion. This revealed that the age of marriage was very early in the Seljuks, as in the Middle Ages. The research findings indicate that when evaluating historical events, the conditions of the period, customs and traditions are shaped according to societies. Consequently, when making comparisons, it is necessary to take into account the reaction of that society to the action performed by that society. Our findings about the Seljuks indicate that these situations were not considered strange by the public and did not receive a reaction.

Keywords: Seljuks, marriage age, levirate, political marriages, Malik-Shah.

GİRİŞ

Evlilik müessesesi, insanlık tarihinin en erken dönemlerinden itibaren soyun devam etmesi ve hayatın paylaşılması adına var olagelmiştir. Sıradan insanlarda evlilikler genellikle soyun devam etmesi ve hayatın yükünün paylaşılması amacıyla yapılırken, devlet idarecilerinin evliliklerinde çoğu zaman bu amacın dışına da çıkıldığı görülmektedir. Özellikle hanedan mensuplarının evliliklerinde daha ziyade siyasi nedenler ve amaçlarla evlilikler yapılagelmiştir. Bu evlilikler vasıtasıyla diğer devlet ve siyasi oluşumlar ile akrabalık tesis edilmiş, birçok sorun da bu akrabalığa istinaden çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. Özellikle hanedanlığın devam ettirilebilmesi ve elindeki siyasi gücün kaybedilmemesi için çok sayıda ve özellikle erkek çocuğa sahip olunmak istenmiş, bunun için de hanedan üyeleri erken yaşta evlendirildiği gibi çok eşli evlilikler de yapılmıştır.

Evlilik yaşları meselesi günümüzde sıkça tartışılan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanın ortalama ömrünün bilime bağlı gelişmeler ile uzadığı, bunun sonucunda çocuk yetiştirme biçimlerinin ve çocukluk algısının değiştiği modern çağda evlilik yaşı gittikçe yükselmektedir. Evlilik yaşı meselesi toplumdan topluma ve inançtan inanca değişim göstermekle birlikte genel kabuller yaklaşık olarak aynıdır. Değerlendirmeler yapılırken temel ayrışım noktası, dönemsel değişimler olmalıdır. Tarih bilimi ile uğraşanların ilk öğrendiği şeylerden birisi "tarihte gerçekleşen olaylar, kendi dönemlerinin şartları göz önüne alınarak değerlendirilmelidir" düşüncesidir. Bu noktada özellikle günümüzde evlilik yaşı meselesi devlet ve din adamları üzerinden tartışılmaya devam edilmektedir. Oysaki herhangi bir konuya günümüz nazarından bakmak yerine, ortaya çıktığı zamanın koşullarına göre değerlendirmek doğru bir yaklaşım olacaktır. Yine dikkat edilmesi gereken temel düstur, yapılan bir hareketin toplum nezdindeki karşılığının ne olduğunun göz ardı edilmemesidir. Zira toplumlar ortaya çıkan bir olaya kendi inanç, âdet, gelenek ve göreneklerinde buldukları karşılığa göre tepki vermektedirler. Eğer gerçekleştirilen bir eylem bu normlara uymaz ise o eylem ya anında ya da bir süre sonra ama mutlaka olumsuz bir karşılık görecektir. Ortaya çıkan bir diğer olgu ise bir olay mevcut siyasi otoritenin korkusundan dolayı karşılıksız kalıyorsa o otoritenin zayıflamasından sonra mutlaka ona karşılık verileceğidir. Bu noktada aşağıda ayrıntıları ile bahsedileceği üzere Selçuklularda yapılan evliliklere yönelik bir tepki verilmediği görülecektir. Bunlardan istisna tutulabilecek tek örnek Tuğrul Bey ile halifenin kızının evliliğine gösterilen tepkidir. Ancak bu tepki de toplum nezdinde değil, halife nezdindedir. Nedeni de baba hissiyatı ile olaya yaklaşan halifenin Tuğrul Bey ile kızı arasındaki yaş farkıdır. Bir diğer çekince de ileride bu evlilikten meydana gelecek çocuklar vasıtası ile Selçukluların Abbâsî Hanedanlığı üzerinde hak edebilme ihtimalidir. Bundan dolayı halifenin yabancılara kız verme âdeti olmadığı gerekçesiyle bu evliliğe rıza göstermek istememesidir. Halifenin şahsî tepkisine rağmen dönemin Abbâsî ve Selçuklu toplumlarında evliliğin gerçekleşmesine karşı olumsuz bir tepki verildiğine kaynaklarda rastlanmamaktadır.

Evlilik gelenekleri ile ilgili dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise halkın eğitim düzeyi ile alakalıdır. Çünkü bir olayın toplumda kabullenilmesi onun mutlak doğru olduğu anlamına gelmeyebilir. Özellikle kadınların eğitim ve iş hayatına sınırlı olarak katıldığı Orta Çağ toplumlarının tümünde kadınların kendilerine yönelik uygulamalara karşı çıkmalarına yönelik bir eğitimleri yoktu. Zira küçük yaşlardan itibaren kabullenici, sorgulamadan uzak bir yaşam tarzı öğretiliyordu. Onların kendileri ile ilgili ailenin vereceği karara yönelik bir itirazlarının olmaması ya da olamaması da yine onların ve içinde yaşadıkları toplumun genel kabulüydü. Çünkü itiraz edebilmek için itiraz edebilme hakkı ve bu hakkı nasıl kullanacağına dair bir eğitimi daha önce almalı ya da örnekler üzerinden görerek kendi hayatında kullanabilmelidir.

Konu ile ilgili örneklere geçmeden önce ortaya konulması gereken bir diğer mesele de bugün bizlerin doğru olarak kabul ettiği bir hususun yarının dünyası için yanlış olabileceği varsayımının göz önünde bulundurulması gerektiğidir. Bu noktada teknolojinin gelişmesiyle birlikte sağlık alanında bir takım yeni ilaçların bulunması ve modern tedavi yöntemlerinin uygulanmasıyla insan yaşamının

ortalama 150 yıla çıkacağı varsayımından hareket edersek, bu durumda muhtemelen evlilik yaşları da çok ileri bir yaşa yükselecektir. Bu savımızın temeli ise Orta Çağ döneminde sağlıksız koşullar, yetersiz beslenme, salgın hastalıklar ve savaşlar nedeniyle insan yaşamının kısalığının genelde yaşamı, özelde ise evlilik koşullarını belirlemiş olmasıdır. Bu varsayıma göre günümüzde yirmili yaşlarında evlilik gerçekleştiren insanlar, eğer yukarıda bahsettiğimiz insan ömrünün uzaması tezinin gerçekleşmesi halinde çok küçük yaşlarda evlilikler yaptıkları gerekçesi ile eleştirilebilecektir. Bu durum da belirtiğimiz üzere o günün insanları için büyük bir anakronik hata olacaktır.

Orta Çağ Batı dünyası da küçük yaşlarda yapılan evlilikler konusunda farklı değildi. Kutsal Roma imparatoru Charlemagne (768-814) dönemindeki kayıtlardan anlaşıldığına göre hem kızlar hem erkekler erken yaşlarda evlenirlerdi (Genç, 2016, s. 241). Kızlar için evlilik yaşı 12-15 arası iken, erkeklerde bu yaş 20'ye kadar çıkabiliyordu. Yapılacak olan evlilikler eğer iki aile arasında siyasal amaçla yapılmış ise bu yaş daha erken olabiliyordu. Zengin aileler ile çıkar amaçlı bir evlilik planlanıyorsa bu evliliği garanti altına almak için kızlar bazen çocuk yaşta ailelerinden ayrılmakta, evlilik yaşına ulaşıncaya kadar damat adayının evine taşınarak orada büyümeleri beklenmekteydi. Böylelikle gelin, gideceği ailenin istediği şekilde eğitiliyor ve o aile de gelin adayına evladı gibi davranıyordu. Aşağıda da görüleceği gibi bu duruma hem İslam hem de Türk-İslam dünyasında da rastlanmaktadır. O dönemlerde kızların evliliğiyle ilgili tüm kararlar ebeveynleri tarafından alınmaktaydı. İnsanların pek azının 80 yaşına gelebildiği, kadınların 17 yaşında gençlik, 25 yaşında olgunluk ve 30'lu yaşlarının ortalarında yaşlılık döneminde oldukları kabul edilen bu çağda, özellikle gençlik döneminde hamilelikler teşvik edilmekteydi (Genç, 2016, s. 253).

Selçuklu hanedan mensupları da o günün şartlarına göre hem gönüllerine dokunan sevgi bağıyla, hem de siyasi amaçlarla evlilikler yapmışlardır. Ayrıca hanedan mensubu erkekler genel olarak çok eşle evliliği tercih etmişlerdir. Bunda temel amaç yukarıda belirttiğimiz üzere, kişisel tercihin yanı sıra çok erkek çocuk sahibi olarak hanedanlığın devamını garanti altına almak düşüncesidir. Kaynaklarda geçtiği şekliyle ve tespit edilebildiği kadarıyla Selçuklu hanedan mensuplarının evliliklerinde yaş gruplandırması geniş bir yelpazededir ve içinde bulunduğu duruma göre çeşitlilik arz etmektedir.

Selçuklu Hanedanında Yapılan Evlilikler ve Evlilik Yaşları

Tuğrul Bey

Seyhun boylarındaki Cend şehrinde 385/995 yılında dünyaya gelen Tuğrul Bey, bilinen ilk evliliğini Hârizmşah İsmail'in vefatından sonra onun dul kalan eşi Altuncan Hatun ile Hârizm üzerine sefer yapıp şehri zapt ettikten sonra gerçekleştirmiştir. Hârizmşah İsmail'in 432/1041 yılında öldüğü göz önüne alınırsa, evlilik bu tarihte veya kısa süre sonra yani 432-433/1042 yılında gerçekleşmiş olmalıdır (Ahmed b. Mahmud, 1977, I, s. 52-53; Bundârî, 1999, s. 29; İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 46; Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 63). Bu sırada Tuğrul Bey yaklaşık olarak 47 yaşındadır. O dönem için özellikle hükümdar konumunda olan bir kişinin bu denli geç denilebilecek yaşa kadar evlenmeme ihtimali çok zayıftır. Dolayısıyla bu evlilik Tuğrul Bey'in ilk evliliği olmasa gerektir. Zira aşağıda pek çok örnekte de görüleceği gibi bu zamanlarda evlilikler bir hayli erken yaşlarda gerçekleştirilmekteydi. Soyun ve saltanatın devamını sağlayacak olan erkek çocuklara sahip olmak temel hedefti. Yine bu hedefin gerçekleşmesi için hem erken yaşta hem de çok kadın ile evlenilmesi gerekmekteydi. Nitekim o dönem çocuklarının hayatta kalma oranları düşünüldüğünde bu durum daha iyi anlaşılacaktır. Tüm bu savlar göz önüne alındığında Tuğrul Bey'in 47 yaşına kadar bekâr olarak kalması pek mümkün görünmemektedir. Özellikle Tuğrul Bey'in çocuğunun olmadığı da düşünüldüğünde ve bunun nedenleri arasında kadından kaynaklı olma ihtimali varsayılırsa, onun başka bir kadınla evlenmesi de sıradan bir olay olacak ve çevresi tarafından yadırganmayacaktır. Nitekim aşağıda görüleceği üzere

Tuğrul Bey'in bundan sonraki süreçte yaptığı pek çok evliliği hakkında bilgiler mevcuttur. Ancak daha çok önceki evliliklerine dair kaynakların yetersizliği olduğu aşikârdır.

Adı pek çok siyasi olaya karışan ve kaynaklar tarafından kahraman Türk kadını tipine örnek olarak gösterilen Altuncan Hatun, vücudunda su birikmesi (istiska) hastalığı nedeniyle Zilkade 452/Aralık 1060 tarihinde Zencan'da vefat etti (Bundârî, 1999, s. 18; İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 31; Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 63; Kuşçu, 2016, s. 173-191). Kaynaklar, Altuncan Hatun'un hep olumlu özelliklerinden bahsetmektedir. Tuğrul Bey'in onun sözünü dinlediği, kendisine karşı yumuşak davrandığı, devlet işlerinde onun fikrine saygı duyduğu aktarılmıştır. Altuncan Hatun'un ölümüne çok üzülen Sultan Tuğrul, eşinin tabutunu beraberinde Rey'e götürmüş ve orada toprağa verdirmiştir. Altuncan Hatun ölmeden biraz önce eşi Tuğrul Bey'e: "*Dünya ve ahiret şerefine nail olman için halifenin kızıyla evlenme hususunda çaba göster*" demiş ve "*Bütün mal ve parasının halifenin kızına verilmesin*i" vasiyet etmişti (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 36-38; Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, XIII, s. 110; Kitapçı, 1995, s. 57-64; Ayan, 2008, s. 28). Aşağıda ayrıntıları ile bahsedileceği üzere Altuncan Hatun'un bu vasiyetini yerine getirmek için Tuğrul Bey büyük mücadeleler vermiştir.

Tuğrul Bey'in bilinen diğer bir evliliği Büveyhî hanedanlığından bir hatun ile gerçekleşmiştir. Anlaşılacağı üzere bu evlilik siyasi bir evlilikti. Buna göre Büveyhî Emiri Ebû Kâlicâr, Selçuklularla savaşı göze alamadığı için Tuğrul Bey'e sulh teklifinde bulunmuş ve Rebiülevvel 439/Ağustos-Eylül 1047 yılında kızını Tuğrul Bey ile evlendirmiştir. Bu evlenme gerçekleştiğinde Tuğrul Bey 52 yaşında olup Altuncan Hatun ile de evliliği devam etmekteydi. Kurulan akrabalık ilişkisi ile ittifak oluşturulmuş ve ileride Ebû Kâlicâr ölünce Büveyhîlerde baş gösteren taht mücadelelerinde Selçukluların da rolü artmıştır. Evliliğin diğer bir ayağı ise Çağrı Bey'in kızı ile Ebû Kâlicâr'ın oğlu Ebû Mansûr'un evlendirilmesiyle gerçekleşmiştir. Bu evlilik de Rebiülevvel 439/Ağustos-Eylül 1047 tarihinde yapılmıştır (İbnü'l-Esîr, 1991, IX, s. 408; İbn Kesîr, 1995, XII, s. 150; Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 14; Mirhând, 1914, s. 624; Köymen, 1976, s. 33).

Tuğrul Bey'in yaptığı bir diğer evlilik ağabeyi Çağrı Bey'in ölümünden sonra onun dul kalan karısı ve aynı zamanda Süleyman'ın annesi ile gerçekleşmiştir (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 26; Yınanç, 1993, s. 327). Çağrı Bey'in Receb 451/Ağustos–Eylül 1059 da vefat ettiği düşünüldüğünde evlilik bu tarihten kısa süre sonra gerçekleşmiş olup Tuğrul Bey 64 yaşındadır. Tuğrul Bey'in 8 Ramazan 455/4 Eylül 1063 yılında vefatı göz önüne alındığında bu evliliğin uzun sürmediği söylenebilir (Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 85). Burada bir konunun altının çizilmesinde fayda vardır. Şöyle ki; bilindiği üzere Tuğrul Bey'in kendi çocuğu yoktur. Bu nedenle bu hatunun oğlu olan Süleyman'ı veliaht ilan ederek ileride hanedan içinde bir taht mücadelesinin de önünü kesmek istemiştir. Bu düşüncesini gerçekleştirmek için de Çağrı Bey'in oğlu olan Ebu'l-Kasım Süleyman'ı ve sultanın eşi olan annesini İsfahan'dan başkent Rey'e getirtmiştir. Tuğrul Bey, Süleyman'ın henüz küçük yaşta olması dolayısıyla veliahtlığı Mart/Nisan 1063 tarihinde annesine vermiştir (Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, XIX, s. 238).

Levirat ismi verilen bu evlilik türünde ölen erkeğin yakın akrabalarından birisi, dul kalan kadın ile evleniyordu. Böylelikle mevcut aile düzeni devam ettirilmeye çalışılıyor, sermaye ve otorite dışarı kaymıyordu. Bunun en bariz örneklerinden birisi de yukarıda ifade edildiği gibi Çağrı Bey'in vefatından sonra onun dul kalan eşi ile Tuğrul Bey'in evlenmesidir. Bu evlilik Selçuklu hanedanında görülen ikinci levirat usulü evliliktir (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 26; Kafesoğlu, 2019, s. 45). Daha önce de Selçuk Bey'in oğlu Mikâil'in vefatı üzerine onun hanımı ile kardeşi Yusuf Yınal evlenmiş ve bu evlilikten İbrahim Yınal dünyaya gelmişti (Piyadeoğlu, 2013, s. 119). Görüldüğü gibi dönem itibariyle hanedan mensuplarının, ölen hanedan üyelerinin eşleriyle evlenmeleri yadırganacak bir durum değildir. Zira o dönemde bu tür evlilikler gayet normal hatta devletin bekası için zorunluydu. Birçok toplumda görüldüğü üzere eski Türklerdeki kardeşin dul kalan karısıyla evlenme geleneği (leviratus), toprağın veya malın bölünmemesi açısından ekonomik bir özellik taşımakla beraber, burada devletin parçalanmaması gibi siyasi bir hedefi de amaçlamaktaydı.

Tuğrul Bey son evliliğini Abbâsî halifesinin kızı ile gerçekleştirmiştir. Bu evlilik için daha önce yapılmış olanların arasında en özel ve zor olanıdır denilebilir. Şöyle ki: Tuğrul Bey devletin kuruluşundan itibaren hâkimiyetini güçlendirmiş ve yeni devletin temellerini sağlam bir zemine oturtmak amacıyla bir dizi politikalar takip etmiştir. Alınan kararları da tavizsiz bir şekilde uygulamaya çalışmıştır. Sultan, ilk iş olarak hızla yayılım gösteren Şiîliğin etkilerini ortadan kaldırmak için mücadele etmiş ve Şiîliğe karşı Sünnîliği korumayı her zaman vazife bilmişti. Tuğrul Bey için bundan sonraki hedef Büyük Selçukluları, Abbâsî Hilafeti ile bütünleştirmek ve devleti geleneksel yapısından çok da uzaklaştırmayarak daha etkili bir hale getirmekti (Kitapçı, 1994, s. 14).

Bahsi geçen hedefe ulaşma noktasında Tuğrul Bey pek çok Türk devletinde örnekleri görüldüğü üzere hanedan aileleri arasında kız alıp verme yolu ile birinci derece akrabalık bağı kurmak istedi. Belirtildiği üzere bu tür evlilikler tarih boyunca pek çok devlet tarafından kullanılmış ve devletlerarasındaki bağların güçlenmesine olanak tanıyarak iki hanedan aileyi birbirine yaklaştırmıştır. Nitekim Büyük Selçuklular ile Abbâsî Halifeliği arasındaki ilk akrabalık ilişkisi aşağıda üzerinde durulacağı gibi Çağrı Bey'in kızı Hatice Arslan Hatun'un Abbâsî halifesi ile evlenmesiyle gerçekleşmişti. Ancak bundan önce Hârûnürreşîd'den itibaren pek çok Türk hatununun Hilafet saraylarına gelin olarak gittiği bilinmektedir (Kitapçı, 1994, s. 14). Abbâsî Hanedanlığı ile yapılan evliliklerin diğer bir nedeni de İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in soyu ile bağ kurmaktır. Böylelikle Peygamber sevgisinin üst düzeylerde olduğu Türk sultanları bu şerefe nail olmayı istemişlerdir (Kitapçı, 1994, s. 14-15). Tuğrul Bey'in kendi sözleriyle buradaki amacının "halife vasıtasıyla Hz. Peygamber'in sülalesiyle akrabalık tesis etmek" olduğu anlaşılmaktadır (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 36; Kitapçı, 1994, s. 18, 1995, s. 48). Tuğrul Bey'in halifenin kızı ile evlenmek istemesinin bir diğer nedeni de vefat eden eşi Altuncan Hatun'un ölmeden önceki son isteğidir. Yukarıda belirtildiği gibi Altuncan Hatun'un vefat ederken vasiyeti Tuğrul Bey'in dünya ve ahiret hayatında mutlu olması için halifenin kızıyla evlenmesi gerektiği yönünde olmuştu (Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 89). Bu istek doğrultusunda gerçekleşen evlilik, belirtildiği gibi Tuğrul Bey'in yaptığı son evliliğidir.

Tuğrul Bey'in halifenin kızı ile olan evlilik isteği yukarıda da bahsedildiği üzere belki de Selçuklu döneminde gerçekleştirilirken en çok zorlanılan evlilik olmuştur. Halife kızını Tuğrul Bey ile evlendirmemek için birçok girişimlerde bulunmuş ve bu evliliğe razı olmamıştır. Zira Tuğrul Bey o zaman 70 yaşına yakındır. Tahminimize göre halifenin kızının daha önce bir evlilik yaptığına dair kaynaklarda bilgi aktarılmadığı ve Abbâsîlerde de kadınların genel evlenme yaşlarının çok geç olmadığı göz önüne alındığında, gelinin yaşının küçük olduğu akla gelmektedir. Bu durumda aradaki yaş farkı elli yaş civarında idi. Tuğrul Bey ise bunu göz ardı etmiş olmalı ki Abbâsî halifesinin ısrarlı karşı çıkmasına rağmen bir o kadar bu evliliğin olması için mücadele etmiş ve servetler harcayıp seferler düzenlemiştir. En nihayetinde de Tuğrul Bey'in istediği olmuş ve evlilik gerçekleşmiştir. Konumuzun sınırları gereği bu evliliğin gerçekleşme süreci içerisindeki olaylara girilmeyecek daha çok evliliğin tarihlendirmesi üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Kaynaklara göre Rey kadısı Ebu Yahya ilk defa 1061-1062 yılında Bağdat'a gelerek Tuğrul Bey'in Halife Kâim-Biemrillah'a kızı Seyyide Fatıma Betül Hatun ile evlenme isteğini içeren mektubunu getirip takdim etti. Bundan sonra uzun soluklu görüşmeler başladı. Birçok görüşmenin ardından halife, Tuğrul Bey ve Seyyide Hatun'un nikâhının kıyılmasına razı oldu. Nikâh Tuğrul Bey'in olmadığı bir ortamda vekilleri vasıtası ile Tebriz dışında kıyıldı (Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 111) ve daha sonra kendisine bir mektup ile haber verildi. Haberi alan sultanın çok mutlu olduğu, hatta yeri öpüp dua ettiği, bundan sonraki yaşamını halifeye hizmetle geçireceğini ve her daim halifenin hizmetinde olduğunu dile getirdiği aktarılmaktadır (İbnü'l-Cevzî, 2014, s. 78-79).

Tuğrul Bey, halifenin kızıyla evlenmesi dolayısıyla düzenlenecek düğün törenine katılmak amacıyla Hoy ve Urmiye üzerinden 10 Ocak 1063 Cuma günü Bağdat'a geldi (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 40; Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, XIX, s. 140,144 vd). Yukarıda söz konusu edilen olaylardan sonra halifenin kızı

Seyyide Hatun, sultanla 17 Şubat 1063 Pazartesinde gerdeğe girdi (Bundârî, 1999, s. 21; Ravendî, 1999, s. 109; Abû'l-Farac, 1999, I, s. 315; İbnü'l-Cevzî, 2014, s. 81; İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 38; Reşîdüddin Fazlullah, 2011, s. 26; Ahmed b. Mahmud, 1977, I, s. 45; Ayan, 2021, s. 132).

O sıralarda hasta olan Tuğrul Bey'in bu evliliğinin sevinci uzun sürmemiş ve Selçuklu sultanı çok geçmeden 4 Eylül 1063'te hastalığına yenik düşerek vefat etmiştir (Kitapçı, 1994, s. 35). Tuğrul Bey'in vefatından sonra eşi Seyyide Hatun, mihri ile birlikte yeniden Bağdat'a babasının yanına gönderilmiştir (Ravendî, 1999, s. 110; Kitapçı, 1995, s. 136). Böylelikle belirli amaçlarla yapılan bu evlilik istenilen amaca ulaşamamıştır.

Çağrı Bey ve Kızları

Çağrı Bey ile Karahanlı soyundan gelen ve aynı zamanda Alp Arslan'ın annesi olacak olan Terken Hatun arasındaki evliliğin tarihi çok net değildir. Ancak Alp Arslan'ın 1 Muharrem 420/20 Ocak 1029 tarihinde doğduğunu düşündüğümüzde evlilik en erken 1028 başlarında gerçekleşmiş olmalıdır (Şimşir, 2021, s. 13). Çağrı Bey'in 380/990 yılında doğduğu düşünüldüğünde de o, bu evlilik gerçekleştiğinde 38 yaşlarında olmalıdır. Tuğrul Bey bahsinde de belirttiğimiz üzere o dönem için 38 yaş hanedan üyelerinde geç bir yaştır. Bu durumda Çağrı Bey'in bu evliliği de yaptığı ilk evliliği olmamalıdır. Burada bahsedilen hatun meşhur Melikşah'ın hanımı olan Terken Hatun değildir. İleride onun evliliği üzerinde durulacaktır. Terken bir isim olmayıp Türk hakanlarına, hakanların eşlerine ve kızlarına verilen unvandır (Bezer, 2011, s. 509).

Yukarıda da değinildiği üzere evlilik yolu ile devletin siyasi ayağının güçlendirilmesi çabasında manevi bağları kurarak dini yönden de siyasi destek alma yoluna gitme uygulaması pek çok hükümdar tarafından uygulanmıştır. Özellikle İslam toplumlarının manevi temsilcisi konumunda olan Abbâsî halifesi ise bu konuda akrabalık bağı kurulması en isabetli olacak kişidir. Dolayısıyla başa geçen pek çok hükümdar kendi nüfuz sahalarını en zirveye taşımak ve adlarının halife ailesi ile anılmasını sağlamak için bu tarz evlilikler yapmış ve amaçlarına da ulaşmışlardır (Kitapçı, 1995, s. 56). Kızın gelin gitmesi ile akrabalık kurma uygulamasının Selçuklulardaki ilk örneği ise Çağrı Bey'in kızı Hatice Arslan Hatun ile Halife Kâim-Biemrillâh'ın nikâh akdidir denilebilir (Kaçın, 2017a, s. 105)**.**

Tuğrul Bey'in Bağdat seferinden sonra Halife Kâim-Biemrillâh, Selçuklular ile olan bağlarını kuvvetlendirmek için Çağrı Bey'in kızı Hatice Arslan Hatun ile oğlu Zahiredüddin'i evlendirmek istedi. Lakin Zahiredüddin'in vefat etmesi bu evliliğin olmasına engel oldu. Ardından halife bu defa kızı kendisine istemiş ve Tuğrul Bey de buna olumlu cevap vermişti. Asıl adı Hatice olan bu hatun, Arslan ünvanını Abbasî halifesi ile evlenmesi dolayısıyla almıştır (Sümer, 1986, s. 8). Nikâh, Muharrem 448/Mart-Nisan 1056'da kıyıldı (Hüseynî, 1999, s. 12-13; İbn Kesîr, 1995, XII, s. 168; İbnü'l-Esîr, 1991, IX, s. 468; Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 4). Evlilik ise Şaban 448/Ekim-Kasım 1056 tarihinde gerçekleşti (Azimî, 2006, s. 14; Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 5). Kâim-Biemrillâh'ın doğumu 1001 yılında olduğuna göre (Özaydın, 2001, s. 210) bu evlilik yapıldığında halife 55 yaşlarında idi. Hatice Hatun ile ilk başta oğlunu evlendirmeyi düşündüğüne göre Hatice Hatun ona göre çok küçük yaşta olmalıdır. Halife 12 Şaban 467/2 Nisan 1074 tarihinde öldü. Evlilik yaklaşık 19 yıl kadar sürmüştü. Halifenin ölümünden sonra 2 yıl kadar dul kalan Hatice Hatun, bu defa 469/1076-77 yılında Kâkûyî emiri Alâüddevle Ali ile evlendirildi (Bundârî, 1999, s. 53; İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 413; Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 18). Anlaşılacağı üzere bu evlilik de siyasi amaçla yapılan bir evlilikti. Bu evlilikten Alâüddevle Ebu Kalîcâr Gerşasb b. Ali b. Feramürz adlı bir oğlu ve Ata Hatun adlı bir kızının olduğunu biliyoruz. Onun ismi üzerinde kaynaklarda farklı bilgiler geçmektedir. Gerşasb b. Ali ile Feramurz b. Ali'nin aynı kişi olduğunu söyleyen araştırmacılar olduğu gibi iki farklı kişi olduğunu belirtenler de bulunmaktadır (Güner, 2001, s. 361-365; Sümer, 1986, s. 8-13). Alâüddevle Ali de Berkyaruk ile Tutuş arasında Rey yakınında cereyan eden savaşta 488/1095 yılında hayatını kaybetti (Güner, 2001, s. 220). Gerşasb b. Ali, babasının vefatından sonra Kâkûyî emîri olmuştur. Yine onun oğlunun emîr olması sayesinde Kâkûyîlerle

Muhammed Tapar ve Sultan Sencer dönemlerinde yakın ilişkiler kurulabilmiştir. Hatice Arslan Hatun'un gerek halife ile evliliği sırasında oynadığı rol ve gerekse Kâkûyîler ile olan ilişkilerde aracı olması nedeniyle bu yapılan siyasi evliliğin başarıya ulaştığını söylemek mümkündür.

Çağrı Bey'in bir diğer kızı Gevher Hatun ise Erbasan ile evlenmiştir. Erbasan'ın ismi kaynaklarda El-Basan, Er-Basgan, Erisıgı, Chirisoskül, Güedriç ve Kurtçu gibi farklı şekillerde aktarılmaktadır (Merçil, 2011, s. 335). Erbasan Yusuf b. Selçuk'un (Yınal) oğludur. Bu evliliğin gerçekleşme tarihi ile ilgili kaynaklarda net bilgiler verilmemektedir. Erbasan'ın Tuğrul Bey dönemindeki görevleri dikkate alındığında evliliğin 451/1059-1060 yılı öncesinde yapılmış olması muhtemeldir (Kaçın, 2017b, s. 23; Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 57).

Çağrı Bey'in ismini bilmediğimiz kızı ile Gazne Sultanı Mesud'un ölümünden sonra yerine geçen oğlu Mevdûd, Selçuklularla olan ilişkileri düzeltmek için evlenerek akrabalık tesis etti (Kazvini, 2015, s. 398; Merçil, 2007, s. 80). Bu evlilik muhtemelen Mevdûd ile Çağrı Bey'in kızının çocukları olan Ali'nin 440/1048 de beş yaşında olduğu dikkate alındığında Mevdûd'un babasının ölümünün ardından devletin başına geçtiği 1040 yılı başında gerçekleşmiştir (Kaçın, 2017b, s. 134). Mevdûd muhtemelen 401-402/1010-1011 yılları arasında doğduğuna göre (Merçil, 2004, s. 431) 38 yaşlarında iken bu evlilik gerçekleşmiş olmalıdır.

Çağrı Bey'in diğer bir kızı ve Alp Arslan'ın kız kardeşi olan Safiye Hatun ile Tâcül-Mülk Ebu Kâlîcâr Hezâresb arasındaki evlilik, Tuğrul Bey'in Hezâresb'i vergi tahsili için görevlendirdiği zamanda yani 448/1056-1057 yılından sonra gerçekleşmiştir (Kaçın, 2017b, s. 160). İbnü'l-Esîr'in 462/1070 yılı olayları içinde bu evliliği aktarması, evliliğin onun ölümünden hemen önce gerçekleştiği izlenimini vermektedir (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 69). 3 Temmuz 1070 tarihinde Isfahan'dan ayrılarak Hûzistân'a doğru yola çıkan Hezâresb, Ferende'ye ulaştığında ishalden vefat etti. Hezâresb'ın vefatından sonra Mezyedî Emîri Nûruddevle Dübeys, yanına aldığı Musul Emîri Müslim b. Kureyş ile Sultan Alp Arslan'ın yanına gitti. Hemedan'a ulaşan Müslim b. Kureyş, Hezâresb'in ölümü ile dul kalan sultanın kız kardeşi ile evlenmek istediğini söyledi. Bu teklifi kabul eden Alp Arslan, kız kardeşini Müslim ile evlendirdi ve Müslim'e bazı iktâları vererek gönderdi. Nikâh 462/1070 yılında kıyıldı (Bundârî, 1999, s. 36; İbnu'l-Adîm, t.y., s. 2754; İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 69; Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 32). Selçuklu hanedanıyla kurduğu akrabalıkla Müslim, nüfuz alanını genişletmiş oldu. Müslim, Alp Arslan'ın vefatından sonra da Melikşah'a tabiiyetini sürdürürken bir ara Tutuş ile mücadeleye girdi. Ardından hem Melikşah hem de Süleyman Şah ile arası açıldı. Nihayet Türkiye Selçuklu Devleti'nin kurucusu Süleyman Şah ile Afrin Çayı üzerinde yapılan savaşta Süleyman Şah'ın askerleri tarafından 24 Safer 478 / 20 Haziran 1085 tarihinde öldürüldü (Bezer, 2006, s. 96).

Sultan Melikşah'ın halası ve Müslim b. Kureyş'in dul eşi olan Safiye Hatun'un üçüncü evliliği yine siyasi amaçla Müslim b. Kureyş'in kardeşi İbrahim ile 479/1086-87 yılında yapıldı. Anlaşılacağı üzere bu evlilik de yine levirat usulünde gerçekleşmişti. Müslim'in öldürülmesinden sonra hapisten kaçan kardeşi İbrahim, Ukaylîlerin başına geçti. Buradan girişeceği saltanat mücadelesinde Melikşah'ın desteğini almak için yanına gitmiş ve Safiye Hatun ile de evlenmek suretiyle akrabalık bağını tesis etmek istemişti (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 130; Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 67). Böylelikle İbrahim ağabeyi gibi Selçukluların desteğini almış ve daha rahat hareket etmeye başlamıştır. Görüldüğü gibi Safiye Hatun, devlet menfaati için birden fazla siyasi evlilikler yapan Selçuklu hanedanına mensup hatunlardan birisidir.

Alp Arslan ve Kızları

Alp Arslan ile ileride Melikşah'ın annesi olacak olan Seferiye Hatun'un evliliği 441/1049 yılında veya bu tarihten kısa süre sonra yapıldı. Karahanlı Arslan Han ile akdedilen antlaşma sonrasında iki taraf arasında kurulan iyi ilişkilerin akrabalık bağı ile de kuvvetlendirilmesi için bu evlilik gerçekleştirilmişti. Alp Arslan'ın 1029 tarihinde doğduğu düşünüldüğünde evlilik gerçekleştiğinde 20

yaşındaydı. Seferiye Hatun, bazı kaynaklarda Karahanlı hanedan kadınları için kullanılan "Terken" sıfatıyla anılmış (Hüseynî, 1999, s. 111), Sultan'ın çoğu seferinde yanında bulunmuş, Selçuklu tarihinde birçok önemli siyasi olayda ismi geçmiştir. Sultan Alp Arslan, son anlarında yaptığı vasiyetinde ağabeyi Kavurd'a, hâkim olduğu Kirmân bölgesine ilave olarak Fars bölgesinin de verilmesini ve ölümünden sonra karısı Seferiye Hatun ile evlenmesini istemişti (İbnü'l-Esîr, 1991, s. 1078-1079; Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 184). Hem hâkimiyet alanının genişlemesi hem de böyle bir evlilik sayesinde elde edeceklerinden sonra Kavurd'un kendisinden sonra tahta geçecek Melikşah'ın iktidarına karşı isyanını engellemeyi hedeflemişti. Görüldüğü üzere bu evlilik ile de yine levirat türü bir evlilik yapılmak istenmişti. Fakat Alp Arslan'ın vefatından hemen sonra Kavurd'un isyan etmesi ve bu isyanı sonucunda öldürülmesi ile bu evlilik gerçekleşmemiştir. Zaten Seferiye Hatun da Alp Arslan'ın vefatından bir yıl sonra 466/1073 yılında hayatını kaybetmiştir (Bundârî, 1999, s. 37; İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 78-79; Kazvînî, 2015, s. 70; Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 6; Şimşir, 2021, s. 169-170).

Alp Arslan ile Kıpçak Hanedanlığına mensup Ümmü Kıpçak Hatun arasındaki evliliğin tarihi çocuklarının yaşına bakılarak tahmin edilebilmektedir. Buna göre 457/1065 yılında küçük bir çocuklarının bulunduğu (Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 18) dikkate alınırsa evliliğin 1050 yılların sonlarında gerçekleşmesi muhtemeldir. Bu durumda Alp Arslan 20 yaşlarında olmalıdır ve Seferiye Hatun ile evliliği de devam etmektedir. Kadınlara yönelik ayrıntılara kaynaklarda yer verilmediği için onların yaşları ile ilgili bir değerlendirme yapmak mümkün görünmemektedir.

Sultan Alp Arslan'ın bir diğer evliliği Gürcü kralı David'in oğlu Gorige'nin kızı olan ve kaynaklarda ismi aktarılmayan Gürcü prensesi ile olmuştur. Bu evlilik Ani Seferi sonrasında gerçekleşmiştir. Ani Seferi 456 veya 457/1064-1066 yıllarında (Bundârî, 1999, s. 31; İbnü'l-Cevzî, 2014, s. 318; İbnü'l-Esîr, 1991, 10/49, s. 52; Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 31; Urfalı Mateos, 2000, s. 118-119) olduğuna göre bu evlilik de bu tarihten sonra yapılmış olmalıdır. Bu durumda seferin tarihi 1064 olarak alınırsa evlilik 1065 yılı, 1066 alınırsa 1067 yılı öncesi gerçekleşmiş olmalıdır. Sefer sonrasında nikâh kıyılmış, düğün ise sefer dönüşünde Hemedan'da gerçekleşmiştir. Fakat bu evlilik çok uzun sürmemiş, Alp Arslan prensesten boşanmış ve emrindeki yöneticilerden birisi ile prensesi evlendirmiştir. Bu kişinin kim olduğu hakkında değişik rivayetler olsa da İzzülmülk Mansur isimli çocuklarının dünyaya geldiği göz önüne alınırsa prensesi evlendirdiği kişinin Nizâmülmülk olması kuvvetle muhtemeldir Bundârî, 1999, 31; Reşîdüddin Fazlullah, 2011, 110; Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 25). Bu evlilik yaklaşık olarak 460/1068'de Alp Arslan'ın Gürcistan seferinden hemen önce veya sonrasında gerçekleşmiş olmalıdır (Bundârî, 1999, s. 31; İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 238; Reşîdüddin Fazlullah, 2011, s. 110). Alp Arslan bu hareketiyle Gürcü kralına, onun Selçuklu sultanı ile denk olmadığı, ancak emrindeki bir vezire denk bulunduğu mesajını da vermek istemiştir (Kaçın, 2017b, s. 49).

Sultan Alp Arslan'ın kızlarından Aişe Hatun ile Karahanlı Tamgaç Han'ın oğlu Şemsülmülk 457/1065 yılında veya bu tarihten kısa süre sonra evlendiler (İbnü'l-Esîr, 1991, IX, s. 301). Zamanla Selçuklular ile Karahanlıların arası açılıp yapılan mücadelelerde Şemsülmülk yenilince hırsını karısından almaya kalktı. Kaynaklarda Şemsülmülk'ün Aişe Hatun'u 462/1069-1070'de Selçuklular lehine casusluk yaptığı gerekçesi ile döverek öldürdüğü aktarılmaktadır (Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 49; Ahmed b. Mahmud, 1977, I, s. 109). Daha sonra yaptığından pişman olan ve Alp Arslan'ın gazabından korkan Şemsülmülk bu defa kendisinin karısını öldürmediğini söyleyerek özür dilemek için elçilerini Sultan'a gönderdi. Alp Arslan bu elçilere inanmadığı ve kızgınlığı geçmediği için hemen Şemsülmülk üzerine bir sefere çıkmışsa da Yusuf el-Harezmî tarafından hançerlenerek öldürülünce bu sefer tamamlanamamıştır. Şemsülmülk'ün bu davranışı karşılıksız kalmıştır (İbnü'l-Cevzî, 2014, s. 325; Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 49).

Sultan Alp Arslan, Abbâsîler ile bozulan ilişkileri düzeltebilmek için birçok girişimde bulundu. Bunlardan birisi de Seferiye Hatun'dan doğan kızını Halife Kâim-Biemrillâh'ın torunu ve daha sonra Muktedî-Biemrillâh adı ile halife olacak olan Uddetüddin ile evlendirmekti. Bu kızın ismi kaynaklarda

verilmemektedir. Evlilik Şevval 464/Haziran 1072 tarihinde gerçekleşti (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 76; Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 45). Seferiye Hatun ile Alp Arslan'ın evliliği 441/1049 yılı veya bu tarihten kısa bir süre sonra gerçekleşmiş olduğuna göre (Kaçın, 2017b, s. 109) bu kızın doğumu da yaklaşık olarak 1050 yılında veya sonrasında olmalıdır. Bu durumda hatun henüz yirmi yaşına girmemiş ya da yirmili yaşların başındadır. Muktedî-Biemrillah'ın 474/1082 yılında Melikşah'ın kızı ile evlenmek istemesinden (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 115; Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 44) hatunun bu tarihten önce öldüğü tahmin edilebilir. Bu durumda da bu hatunun ömrü ve evliliği uzun olmamış ve otuzlu yaşlara ulaşmadan ya da başlarında vefat etmiş olmalıdır.

Melikşah ve Kızları

Sultan Melikşah'ın ve hane halkının evliliklerine bakıldığında hakkında en çok malumat olan ve dolayısıyla en çok bilinen evliliğin Terken Hatun ile gerçekleşen izdivaç olduğu görülmektedir. İslam öncesi ve İslam sonrası dönemlere bakıldığında Türk devletlerinde hükümdar ailesine mensup veya gelin olarak gelen hatunların devlet yönetimine etkilerinin büyük olduğu görülmektedir. Bu konuda en çok dikkati çeken hatun ise Melikşah'ın hanımı Terken Hatun'dur. Terken Hatun, kişiliği ve icraatları nedeniyle çeşitli yönleri ile ele alınarak hakkında pek çok araştırma yapılmıştır. Ancak burada konunun sınırları gereği bu ayrıntılara girilmeyecek sadece evliliği ile ilgili bilgiler üzerinde durulacaktır.

Terken Hatun, Batı Karahanlıların kurucusu ve ilk hükümdarı İbrâhim Tamgaç Han'ın kızı ve daha sonra Karahanlı tahtına çıkacak olan Şemsülmülk Nasr'ın kız kardeşidir (Hüseynî, 1999, s. 51-52; Ravendî, 1999, I, s. 51-52; İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 203). Tam adı bilinmemekte ancak Melikşah'ın lakabı olan Celâlü'd-Devle lakabına nispetle Celâliye ismiyle anılmaktadır. Terken Hatun'un Melikşah'tan Dâvud, Ahmed, Mahmelek ve Mahmud adlı dört çocuğu olmuştur (Bezer, 2011, s. 510). Terken Hatun ile Melikşah'ın evlenme tarihi tartışmalıdır. Melikşah'ın Terken Hatun'un ile evliliği Sultan Alp Arslan ve Nizâmülmülk ile birlikte çıktıkları Gürcistan Seferi sonrasında gerçekleşmiştir. İbnü'l Esîr ve İbn Kesîr evlilik tarihini 456/1064 yılı olarak kaydetmişlerdir (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 52; İbn Kesîr, 1995, XII, s. 203) Sıbt İbnü'l-Cevzî ise 457/1065 yılı olarak kaydetmekte ancak bu tarihi nikâh tarihi olarak vermekte ve düğünün sonradan yapıldığını söylemektedir (Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 15). Aslında makul kabul edilmesi gereken görüş de bu olmalıdır. Çünkü 1055 yılında doğan Melikşah, 1065 yılında henüz 10 yaşında olup bu yaş fizikî olarak evlilik için erkendir. Dolayısıyla evlilik daha sonra gerçekleşmiş olmalıdır. Bu nedenle İbnü'l Esîr ve İbn Kesîr tarafından öne sürülen 1064 tarihinde düğünün yapılması ihtimali oldukça zayıftır. Bu tezimizi destekler nitelikte Mahmelek'in 480/1087 yılında evlenecek yaşta olması dikkate alındığında da Terken Hatun ile Melikşah'ın evliliği onun Alp Arslan tarafından 458/1066 tarihinde veliaht ilan edildikten sonraki ve 1070'den önceki bir tarihte olduğu düşünülebilir. Yine Melikşah'ın kızı olan Mahmelek Hatun, Abbâsî halifesi ile evlenmişti. İlerleyen süreçte Sultan Melikşah ile halifenin arasının veliahtlık meselesinden dolayı açılmasından sonra Mahmelek Hatun babasının isteğiyle oğlu Caferi de yanına alarak 482/Mayıs-Haziran 1089 tarihinde saraydan ayrıldı. Kısa süre sonra da Zilkade 482/Ocak 1090 tarihinde 20'li yaşların başlarında çiçek hastalığından vefat etti (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 165-166; İbn Kesîr, 1995, XII, s. 271-272;). Bu durumda Mahmelek 1070 yılı veya kısa süre sonra doğmuş olmalıdır. Yine Melikşah ve Terken Hatun'un ilk çocuğu Davud olup 474/1082'de erken yaşta vefat etmiştir (Ahmed b. Mahmud, 1977, s. 139-140; İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 116; Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 45). Buna göre Davud, Mahmelek'ten en az bir yaş kadar büyük olması gerektiğinden 1070 öncesinde doğmuş olmalıdır. Bu durumda da hamilelik dönemi geriye çekildiğinde Terken Hatun ile Melikşah'ın evliliği en geç 1068 yılında gerçekleşmiş olmalıdır.

Sonuç olarak Melikşah ile Terken Hatun'un evlilik tarih ve yaşları ile ilgili olarak diyebiliriz ki; evlilik kararının alındığı Gürcistan Seferi sonrasında Melikşah 10-11 yaş gibi evlilik için çok küçük bir yaştaydı. Bu dönemde yapılan siyasi evliliklere bakıldığında genellikle kendisine vekâlet verilen kişiler vasıtasıyla önce nikâh kıyılıyordu, fakat evlilik gerçekleşmiyordu. Bundan bir süre sonra düğün

yapılıyordu. Melikşah'ın yaşı göz önüne alındığında bu yapılan törenin de nikâh töreni olduğu, düğünün ise sonralarda yapıldığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bütün bunlar göz önüne alındığında düğünün 1068 yılında olduğunu söylemek mümkündür (Müneccimbaşı Ahmed B. Lütfullah, 2017, s. 37; Bezer, 2011, s. 510; Kaçın, 2017b, s. 116). Bu durumda Melikşah yaklaşık 13 yaşlarında olmalıdır.

Yine bu bilgiler değerlendirildiğinde Melikşah'ın 14-15 yaşlarında baba olduğu da dikkat çekmektedir. Terken Hatun ile de aynı yaşlarda olacağı varsayımından yola çıkılırsa Terken Hatun'un da bu yaşlarda olduğu tahmin edilebilir.

Melikşah'ın bir diğer evliliği akraba evliliği şeklindedir. Sultan Melikşah amcasının kızı yani kuzeni Zübeyde Hatun ile evlenmiştir. Zübeyde Hatun aynı zamanda Sultan Alp Arslan'ın kardeşi ve Çağrı Bey'in oğlu, güçlü emirlerden Yâkûtî'nin kızıydı. Selçuklu hanedan ailesinden olan Zübeyde Hatun aynı zamanda Azerbaycan Emîrî Kutbüddîn İsmail b. Yâkûtî'nin de kız kardeşiydi (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 191; Oruç, 2021, s. 319). Bu evliliğin ne zaman yapıldığı ile ilgili bilgiler net değildir. Fakat olayların seyrine bakıldığında tahmin yürütmek mümkündür. Selçuklu soyundan gelen bu hatunla Melikşah'ın evliliğinden oğlu Berkyaruk Muharrem 474/Haziran-Temmuz 1081 tarihinde dünyaya gelmiştir (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 184). Zübeyde Hatun ile Melikşah'ın bu evliliğinden ilk olarak bir kız çocuğu doğduğu kaynaklarda geçmektedir. Bu kız, Gazneli Sultanı İbrahim ile evlenen Gevher Hatun'dur. Bu kız çocuğu onların ilk çocukları ve Berkyaruk'un ablasıdır. Gevher Hatun değineceğimiz üzere Gaznelilere gelin gitmiştir. Bu evlilik için nikâh tarihi olarak 466/1073-1074 tarihi verilmektedir (Ahmed b. Mahmud, 1977, I, s. 35,123; Hüseynî, 1999, s. 40; İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 151). Bu durumda 1070 yılı başında Melikşah ile Zübeyde Hatun evlenmiş ve hemen çocukları Gevher Hatun doğmuş olmalıdır. Zübeyde Hatun'un 492/1099 yılında 42 yaşında (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 238) öldüğünü düşünülürse o 1057 yılında doğmuştur. Bu durumda evlendiklerinde 1055 doğumlu olan Melikşah yaklaşık 15-16 yaşların başında ve 1057 doğumlu olan Zübeyde de yine yeni 13-14 yaşına girmiş ya da girmek üzere olmalıdır (Kaçın, 2017b, s. 27).

Zübeyde Hatun hem kızından dolayı Gazneliler açısından, hem de Berkyaruk dolayısıyla Selçuklular açısından kıymetli bir hatun olmuştur. Zübeyde Hatun'un ismine Melikşah'ın ölümü sonrasında Terken Hatun'un kendi oğlunu hükümdar yapabilmek için Berkyaruk ile yaptığı mücadele sırasında sıkça rastlanmaktadır. Bu mücadele esnasında Zübeyde Hatun, oğlunun Terken Hatun tarafından öldürüleceği korkusuna kapılmış ancak Nizâmülmülk taraftarlarının Berkyaruk safında olması ile rahatlamıştır. Doğal olarak oğlu Berkyaruk'u destekleyen Zübeyde Hatun, bazı siyasi olaylara da müdahil olmuştur. Nitekim tüm çekişmelerin sonunda da boğdurulmak suretiyle 492/1099 yılında 42 yaşında öldürülmüştür (Ahmed b. Mahmud, 1977, s. 306; İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 192, 211, 238; Oruç, 2021, s. 327).

Melikşah'ın yaptığı bir diğer evlilik Seferiye Hatun iledir. Selçuklu Hanedan üyelerinin cariye kökenli kadınlar ile yaptıkları evliliklerin ilk örneği diyebileceğimiz bu evlilikten 18 Şaban 474/27 Kasım 1084 de Muhammed Tapar dünyaya gelmiştir. Bu durumda evlilik en erken 1083 yılında gerçekleşmiş olmalıdır ki bu sırada Melikşah yaklaşık olarak 28 yaşlarındadır. Doğan bu çocuk ile birlikte Seferiye Hatun da cariyelikten çıkarak ümmü veled unvanını almıştır (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 417). Melikşah'ın bu hatundan 25 Receb 477/27 Kasım 1084'de son Büyük Selçuklu sultanı olacak olan oğlu Sencer doğmuştur (Hüseynî, 1999, s. 44; İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 130). Seferiye Hatun 515/1121-1122 yılında Merv'de vefat etmiştir (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 469).

Melikşah'ın kızı ve Muhammed Tapar'ın kız kardeşi olan Seyyide Hatun ile Abbâsî Halifesi Müstazhir-Billâh arasında Şaban 502/Mart-Nisan 1109 tarihinde nikâh kıyıldı (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 376; İbn Kesîr, 1995, XII, s. 327). Seyyide Hatun 2 yıl sonra Ramazan 504/Mart Nisan 1111 tarihinde Bağdat'a gitti ve evlilik o zaman gerçekleşti. 19 Şevval 470/5 Mayıs 1078 Bağdat'ta doğan Müstazhir-Billâh 33 yaşındadır. Evlilik Abbâsî halifesinin 16 Rebiülevvel 512/6 Ağustos 1118 tarihinde ölmesi

nedeniyle çok uzun soluklu olmadı (Merçil, 1989, s. 61). Seyyide Hatun ise ailesinin yanına döndü. Ailesinin yanında 20 yıl kadar yaşadıktan sonra Kirman Selçuklu Sultanı Arslan Şah ile 18 Safer 533/25 Ekim 1138 tarihinde ikinci evliliğini yaptı. Bu hatun belirtildiği gibi önce Halife Müstazhir-Billâh ile 504/1111 yılında evlenmişti (İbn Kesîr, 1995, XII, s. 330; İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 387). Bu durumda Seyyide Hatun 40 yaşlarında olmalıdır. O dönemde kadınlar için kırklı yaşlarda evlilik pek görülmemekle birlikte hanedanlar arasında gerçekleştirilen siyasi evlilikler gereği yapılabiliyordu (Kaçın, 2017a, s. 44). Verilen tüm bilgiler değerlendirildiğinde Seyyide Hatun 1138 tarihinde 40 yaşlarında olduğuna göre 1090'lı yılların sonunda doğmuş olmalıdır. İlk evliliğinin nikâhı kıyıldığında 10-13, evlilik gerçekleştiğinde ise 13-15 yaşlarındadır. İkinci evliliğini ise belirttiğimiz üzere kırklı yaşlarda yapmıştır. Mevcut bilgilerimize göre Seyyide Hatun bu evlilikten kısa süre sonra da vefat etmiştir (Kayhan, 2001, s. 186).

Melikşah'ın dillere destan güzelliğe sahip kızı Gevher Hatun (Mehdi Irak) ile Gazne Sultanı İbrahim'in oğlu Mesud arasında da bir evlilik gerçekleşti. Gazneli Sultanı İbrahim, Selçuklular ile olan ilişkilerini düzeltmek için Melikşah'ın kızı Gevher Hatun'u oğlu Mesud ile evlendirmek için heyet gönderdi. Böylelikle siyasi bir evlilik gerçekleştirilip akrabalık kurmak suretiyle ilişkiler kuvvetlendirilmek istendi. Melikşah bu teklifi kabul etti ve 466/1073-1074 yılında İsfahan'da nikâh kıyıldı (Hüseynî, 1999, s. 40; İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 151; Ahmed b. Mahmud, 1977, I, s. 35,123). Yukarıda belirttiğimiz üzere Melikşah ile Zübeyde Hatun'un evliliği 1070'li yılların başlarında oldu. Bu durumda Gevher Hatun henüz küçük bir çocuktu. Bu tarihte nikâh kıyılmış, evlilik ise çok sonraları gerçekleşmiştir. Bu evlilikten olan Arslanşah'ın 481/1088-1089'da dünyaya geldiği bilgisi dikkate alındığında ancak hatunun 1080'li yılları ikinci yarısında yani 1085 yılında veya bu tarihten kısa bir süre sonra Gazne'ye gittiği ve düğün yapıldığı söylenebilir. Gevher Hatun'un ölüm tarihi ile ilgili net bir bilgi yoktur ancak Mesud'un 492/1099 yılında Gevher Hatun'un kız kardeşi ile evli olduğunu düşündüğümüzde bu tarihten önce otuzlu yaşları göremeden yirmili yaşlarda vefat etmiş olmalıdır (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 402; Kaçın, 2017b, s. 142-143).

Melikşah'ın diğer kızı Cevher Hatun ile Gazne Sultanı İbrahim'in oğlu Nasr arasında yapılan evlilik de yine siyasi nedenlerle yapılan evliliklere bir örnektir. Gazne Sultanı İbrahim, Selçuklularla bozulan ilişkileri düzeltmek için onlarla akrabalık kurmak istedi. Bu amaçla diğer oğlu Nasr ile Melikşah'ın Zübeyde Hatun'dan dünyaya gelen kızı ve aynı zamanda Berkyaruk'un da kız kardeşi olan Cevher Hatun'u evlendirdi. Düğün muhtemelen Tekiş isyanından sonra 478/1085-1086 yılında yapıldı (Hüseynî, 1999, s. 12; İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 402). Bu evlilik Gazne tahtına çıkan Mesud'un kardeşi Nasr'ı öldürmesi ile son buldu. Ancak Sultan Mesud, Cevher Hatun'un Selçuklu başkentine dönmesine izin vermedi ve Gazne dışına çıkmasını yasakladı (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 402; Kaçın, 2017b, s. 141). Daha sonra bu hatun ile kendisi evlendi (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 402). Yukarıda da ifade edildiği üzere iki kız kardeş ile aynı anda dini kurallar gereği evlenemeyeceğine göre önceki hanımı olan Mehdi Irak bu tarihten önce ölmüş olmalıdır. Berkyaruk ise bu oldubitti evliliğe taht kavgaları ile uğraşması nedeniyle müdahil olamadı.

Halife Muktedî-Biemrillâh, Alp Arslan'ın kızı olan eşinin vefatından sonra Selçuklular ile olan bağlarını korumak için yine Selçuklu soyundan birisi ile evlenmek istedi. Melikşah'ın kızlarından olan Mahmelek'e talip oldu. Melikşah bu isteğe olumlu yanıt verdi. Kız isteme ve karar alma 472/1082 yılında, düğün ise 480/1087 yılında oldu (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 145; Sıbt İbnu'l-Cevzî, 2011, s. 73-74; Ahmed b. Mahmud, 1977, s. 157). Konumuzun dışında olduğundan dolayı nedenlerine girmediğimiz Sultan Melikşah ile halifenin arasının açılmasından sonra Mahmelek Hatun babasının isteğiyle oğlu Caferi de yanına alarak 782/Mayıs-Haziran 1089 tarihinde saraydan ayrıldı. Kısa süre sonra da Zilkade 482/Ocak 1090 tarihinde yirmili yaşların başlarında çiçek hastalığından vefat etti (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 165-166; İbn Kesîr, 1995, XII, s. 275). Bu durumda Mahmelek Hatun da Gevher Hatun gibi 1070'li yılların başlarında doğmuş olmalıdır. Evlilik de yine diğer örneklerde görüldüğü üzere önce nikâh kıyma ve

kızın büyümesini bekleme şeklinde olmuştur. Nikâh sırasında Mahmelek Hatun en geç 11-12, evlendiğinde ise 15-16 yaşlarında olmalıdır.

Sencer ve Kızları

Sultan Melikşah'ın en küçük oğlu Sencer, Emîr Sitti Hatun ile evlenmiştir ancak bu evliliğin tarihi belli değildir. Ancak kız çocuklarından Mahmelek Hatun'un 513/1119 yılında 13 yaşında evlendirildiği düşünüldüğünde bu evlilik 1104 yılından önce gerçekleşmiş olmalıdır (Ravendî, 1999, s. 198; İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 417; Reşîdüddin Fazlullah, 2011, s. 187). Sultan Sencer'in de en erken 1086 yılında doğduğu düşünüldüğünde bu evlilik gerçekleştiği esnada Emîr Sitti Hatun'un yirmisine girmediği söylenilebilir.

Sencer'in de Mahmelek isimli bir kızı olduğu ve bu kızıyla Muhammed Tapar'ın vefatından sonra onun oğlu Mahmud'u evlendirdiği kaynaklarda geçmektedir. Buna göre Mahmud babasının vefatından sonra veliaht olarak tahta oturmuştur. Ancak Mahmud kendi hükümdarlığını kabul etmeyip harekete geçen amcası Sencer ile saltanat mücadelesine girmişse de iki taraf arasında Sâve'de yapılan bu mücadeleyi kaybetmiştir. Sultan Sencer ise Sâve Savaşı'ndan sonra barışmak ve affedilmek üzere huzuruna çıkan yeğeni Mahmud'u kızı Mahmelek Hatun ile Şaban 513/Kasım-Aralık 1119 tarihinde evlendirdi (Azimî, 2006, s. 43; Bundârî, 1999, s. 144; Ravendî, 1999, I, s. 198). Bu düğün münasebetiyle kızını mükemmel çeyizler, altın ve değerli taşlar ile süslü mahfe (tahtırevân) ve fillerle Horasan'dan Irak'a yolladı. Fakat çok geçmeden Mahmelek Hatun, evliliğinin 3. yılında 516/1122-1123 tarihinde henüz 17 yaşında iken vefat etti (Ravendî, 1999, s. 198; İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 417; Reşîdüddin Fazlullah, 2011, s. 187). Bu tarih dikkate alındığında yukarıda da belirtildiği üzere 1105 veya 1106 doğumlu olan Mahmelek 13 yaşında evlendirilmiştir. 498/1105 doğumlu olan Mahmud (Özaydın, 2003, s. 371) da yine 13 yaşlarındadır. Mahmelek Hatun'un çok genç vefat etmesi üzerine Mahmud'u çok seven Sultan Sencer'in eşi ve Mahmelek'in annesi olan Emir Sitti Hatun, bu kez de öteki kızı Gevher Nesibe'yi Sultan Mahmud ile evlendirdi. Mahmelek Hatun 1122 dolaylarında vefat ettiğine göre evlilik bundan sonra yani 516-517/1123 ve sonrasında olmalıdır. Böylelikle Mahmud, ikinci kez Sultan Sencer'e damat oldu. Mahmud ile evlenen Gevher Nesibe Hatun'un devlet işleri ile aktif şekilde ilgilendiği ve bundan dolayı kendisine babası Sencer tarafından Ebü'l-Kâsım'ın vezir olarak atandığı kaynaklarda geçmektedir. Gevher Nesibe Hatun, kocasının yanında babası Sultan Sencer'in politikalarına göre hareket etmiştir. Hatun kocası Mahmud ile birlikte babası Sultan Sencer'in yanına Rey'e gitmiştir. Ancak Rey'den Hemedan'a döndükten bir süre sonra 523 veya 524/1128-1129 veya 1130 tarihinde burada vefat etmiştir (Bundârî, 1999, s. 144; Ravendî, 1999, I, s. 198; İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 69; Reşîdüddin Fazlullah, 2011, s. 191; Solmaz, 2021, s. 140). Bu kızın Mahmelek'in küçüğü olduğu ve aralarında da fazla yaş farkı olmayacağı varsayılırsa yine ablası ile aynı yaşlarda evlendirildiği kanısına varılabilir. Devletşah, eserinde Sultan Sencer'in kızlarından birinin adını Sitî Hatun olarak vermekle beraber, bu isim diğer kaynaklarda verilenlerle birbirini tutmamakta ve Sitî Hatun, Sultan Sencer'in eşi olarak kabul edilmektedir (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 439, 476, 525; Reşîdüddin Fazlullah, 2011, s. 106; Ayan, 2008, s. 153; Solmaz, 2021, s. 138).

Sultan Sencer'in bir diğer kızı olan Melike Emîre Hatun ise dönemin Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh ile 518/1124 yılında evlendirilmiştir (İbn Kesîr, 1995, XII, s. 364). Bu evlilik de siyasi amaçlarla yapılmış olmalıdır. Çünkü bir tarafta önceden kaybedilen dünyevî yetkileri yeniden elde etmek isteyen Abbâsî Halifesi Müsterşid-Billâh vardır. Diğer tarafta ise şimdiye kadar halifelerin kaybettiği dünyevî yetkileri kendi elinde tutmak isteyen Sultan Sencer vardır. Her iki taraf da bu meseleyi kendi lehine çevirmek amacıyla bu siyasi evliliği gerçekleştirmek istemiş olmalıdırlar. Bu evlilikten Ebû Cafer el-Mansur ve Ebu Bekir adlı iki çocuk dünyaya gelmiştir. Müsterşîd'in ölümünden sonra Emîre Hatun da Râşid-Billâh'tan sonraki halife Muktefî-Liemrillâh devrinde (1136-1160) vefat etmiştir (Kaçın, 2017b, s. 85; Kitapçı, 1995, s. 210-214; Solmaz, 2021, s. 142). Sultan Sencer'in yukarıda bahsettiğimiz iki kızından küçük olduğunu düşündüğümüz bu kızın da -aralarındaki yaş farkını hesaba katınca- ablaları ile aynı

yaşlarda evlendiği söylenebilir. Yine Sencer'in diğer bir kızı olan Melike Hatun'un ise Batı Karahanlı hükümdarı Arslan Han Muhammed b. Süleyman (1102-1130) ile evlendirildiği ifade edilmektedir (Solmaz, 2021, s. 142).

Diğer Selçuklu Hanedan Üyeleri

Sultan Muhammed Tapar'ın evlilikleri hakkında kaynaklarda bilgiler çok sınırlıdır. Eşlerinden bilgi sahibi olduğumuz Sercihan Hatun önce Muhammed Tapar ile evlenmiş, onun ölümünden sonra Mengübars, onun da ölümünden sonra Aksungur ile evlenmiştir (İbnü'l-Esîr, 1991, X, s. 473; Kaçın, 2017b, s. 55). Sultan Berkyaruk başta olmak üzere diğer hanedan üyelerinin evlilikleri ile ilgili bilgiler kaynaklarda sınırlı olarak verilmiştir. Pek çoğunun tarihlendirilmesi ve evliliklerinin seyri hakkında bilgi edinmek mümkün olmamaktadır.

Tüm verilen bu bilgiler bize göstermektedir ki Selçuklularda sultan eşi dahi olsa kocası vefat eden hatunlar fazla beklenmeden başka birisi ile evlendirilmiştir. Muhtemelen bu durum dul kalan hatunların tek başına yaşamaya mecbur kalmaması ve kimseye muhtaç olmaması içindir. Böylelikle vefat eden hanedan üyelerinin geride kalan eşlerine sahip çıkılmış, çoğunlukla yine bir devlet yöneticisi ile evlendirilmiştir. Belki de bu şekilde hareket edilerek hatunların sultandan sonra sıradan bir insan ile evlendirilmelerine de mâni olunmuştur. Bu durum sultanın boşamış olduğu hatunlar için de geçerlidir. Örneğin Muhammed Tapar, ismini bilmediğimiz ve kızı Fatıma'nın da annesi olan eşini boşamış ve onu Emir Karaca es-Saki ile evlendirmiştir (İbn'ül Ezrak, 1975, s. 239).

SONUÇ

İlk insanın yaratılışından itibaren evlilik kurumu, neslin devamı için gerekli görülüp sürdürülen kadim bir gelenektir. Evlilik kurumu vasıtası ile neslin kayıt altına alınması sağlanarak hem dinî hem de örfî geleneklere uygun olarak nesillerin devamı garanti altına alınmıştır. Evlilik müessesesi Selçuklularda İslamî ve örfî geleneklere uygun olarak şekillenmiştir. Fakat gerek törensel, gerekse evliliğin yapılış amacı olarak İslamî geleneğe aykırı olmadan farklı gayelere de hizmet etmiştir. Bu noktada evlilikler, hükümdarların evlenecekleri kadını kendilerinin beğenmeleri sonucunda gerçekleşirken, bazen de siyasi çıkarlar için yapılmıştır. Özellikle hanedan ailesine mensup kızlar bu konuda adeta temel köprü görevi üstlenmiştir. Dolayısıyla hanedana mensup kız çocukları küçük yaşlardan itibaren daha çok siyasi amaçlarla evlendirilmiştir. Bazı siyasi amaçlı evliliklerde sultan ile alacağı hatunun yaş farkı göz ardı edilmiştir. Nitekim 70'li yaşlarda olan Tuğrul Bey'in 18-20 yaşlarındaki Abbâsî halifesinin kızı ile evlenmesi bu durumunun somut örneğidir. Bu yaş farkından dolayı halife mümkün olduğunca kızı ile Tuğrul Bey'i evlendirmemek için uğraşmış ama sonuçta bu evlilik gerçekleşmiştir.

Selçuklu hanedan üyelerinin evliliklerinin büyük çoğunluğu, uygun kabul edilen o dönemin teamülleri gereği günümüzde ergenlik yaşı olarak görülen erken yaşlarda gerçekleştirilmiştir. Hatta çok daha küçük yaşlarda nikâh kıyılmış evlilik ve düğün için ergenlik dönemine girilmesi beklenmiştir. Buna bağlı olarak da küçük denilebilecek yaşlarda yapılan evlilikler sonucu çok erken yaşlarda anne-baba olunmuştur. O dönem için kız çocuklarının 13-14 yaşlarında evlenmesi yaygın görülen ve yadırganmayan bir durumdur. Özellikle hanedan üyesi kadınların birçoğunun çeşitli nedenlerden dolayı çok erken sayılabilecek yirmili yaşlarda vefat ettiği görülmüştür.

Hanedan mensuplarının erkekleri özellikle çok eşle evliliği tercih etmişler ve bazen birbiri ardına, bazen de aynı anda pek çok kadını nikâhları altında bulundurmuşlardır. Bu durumun ana nedeninin daha çok çocuğa sahip olma isteği olduğu aşikârdır. Yapılan bu evliliklerde daha iyi siyasi münasebetler kurmak ve devletlerarası ilişkileri kendi lehlerine çevirme düşüncesi temel alınmıştır. Ancak bütün evliliklerin salt bu nedenlerle yapıldığını düşünmemek gerekir. Bir sultanın sadece beğenerek bir kadınla evlenmek istemesi de sık karşılaşılan bir durumdur. Özellikle cariye kökenli kadınlarla yapılan evlilikler bu türdendir.

Selçukluların evliliklerinde yaygın olarak görülen ve doğal karşılanan bir diğer evlilik türü ise hanedan içinde gerçekleştirilen levirat usulü evliliklerdir. Levirat usulü kullanılarak bazı hanedan üyelerinin ölümünden sonra dul kalan eşiyle kardeşi ya da aile içinden birisi evlendirilmiştir. Burada da siyasi amaç güdüldüğü gibi aynı zamanda dul kalan eşe sahip çıkılarak korumaya alınmış ve böylece rahat bir şekilde hayatını devam ettirmesi sağlanmıştır.

SUMMARY

Since the earliest periods of human history, the institution of marriage has existed for the continuation of the lineage and the sharing of life. While marriages of ordinary people are typically entered into for the continuation of the lineage and the sharing of life, it is evident that the marriages of state administrators frequently extend beyond this purpose. In particular, marriages between members of dynasties were frequently conducted for political reasons and purposes. These marriages facilitated the establishment of kinship with other states and political entities, and were employed as a means of attempting to resolve a number of problems based on this kinship. In particular, in order to maintain the dynasty and to prevent the loss of political power, it was desired to have a large number of children, especially male children. In order to achieve this, members of the dynasty were married at an early age, and polygamous marriages were also performed.

The topic of the age of marriage is a frequently discussed topic in the present day. In the modern era, where life expectancy has been extended by scientific advances, and as a consequence, the manner in which children are raised and the perception of childhood has evolved, the age of marriage is gradually increasing. Although the issue of the age of marriage varies from society to society and from belief to belief, there are a number of general assumptions that are broadly similar across different cultures. The principal point of differentiation when making evaluations should be the periodic changes. This study encompasses the examination of marriage ages and marriage types within the context of the Seljuk Dynasty. The Seljuk Dynasty in the Great Seljuk State provides a valuable source of information on the determination of the age of marriage, the examples and prevalence of the levirate tradition, and the purposes for which marriages were made. The objective of this study is to elucidate pertinent issues pertaining to the Seljuk Dynasty, including the limitations of the age of marriage, the disparity in age at marriage, the status of the sultan's wife following his demise, and the prevalence of levirate marriages. This study is confined to the Seljuk Dynasty.

A substantial corpus of literature exists on the social and cultural life of the Seljuks, and a great deal of research has been conducted on the subject. In these studies, the effects of women on marriage in terms of political aspects have been investigated. However, the age at which they were married, which should be one of the most important issues for women, has not been compared with the ages of their husbands. This study represents a pioneering effort in this field. In the present era, there is a plethora of commentary and assessment regarding the age at which individuals enter into matrimony. In these interpretations and evaluations, an anachronistic error is made in attempting to judge the past through the lens of contemporary norms. For this reason, the study conducted a meticulous analysis of the information in the sources from the period in question, with the aim of reaching a conclusion through the process of comparison. The results of this analysis revealed that marriages were performed at a very early age in the Seljuks, in a manner similar to that observed in the Middle Ages.

The research findings indicate that the evaluation of historical events is contingent upon an understanding of the conditions, customs, and traditions of the period in question. Consequently, when making comparisons, it is essential to consider how the actions of a given society are met with a reaction. In the context of the Seljuks, these situations were not uncommon and did not elicit any reaction from the populace. The institution of marriage was shaped in accordance with Islamic and customary traditions in the Seljuk context. However, it also served different purposes without contradicting the

Islamic tradition, both in terms of the ceremonial aspects of marriage and in terms of the purpose of marriage itself. At this juncture, marriages were conducted as a result of the rulers themselves expressing admiration for the woman they were about to wed, and on occasion for political expediency. In particular, girls from the dynastic family served as a conduit in this regard. Consequently, daughters belonging to the dynastic family were married off at an early age, predominantly for political reasons.

In some instances of politically motivated marriages, the age difference between the sultan and his wife was overlooked. In point of fact, the marriage of Tugrul Beg, who was in his 70s, to the daughter of the Abbasid caliph at the age of 18-20 provides a concrete example of this situation. Given the considerable age difference between the caliph and his daughter, the latter's marriage to Tugrul Beg was not a foregone conclusion. Nevertheless, the union was ultimately consummated. The majority of marriages within the Seljuk dynasty were conducted at an early age, which is considered to be the age of puberty in accordance with the customs of that period. Indeed, marriages were frequently solemnised at much younger ages, with puberty being the expected age for marriage and weddings. Consequently, as a consequence of marriages at ages that can be considered very young in the present day, people became parents at very early ages. At that time, the marriage of girls at the age of 13-14 was a common occurrence. This situation is somewhat understandable, particularly when one considers that the majority of female members of the dynasty died in their twenties, which can be considered a relatively early age due to various reasons. The men of the dynasty were particularly inclined towards polygamy, with some having multiple wives simultaneously or in succession. The primary motivation for this practice was undoubtedly the desire to have more children. These marriages were based on the strategic objective of establishing more favourable political relations and turning inter-state relations in their favour. Nevertheless, it would be erroneous to assume that all marriages were solely motivated by these considerations. It was also not uncommon for a sultan to marry a woman simply because he found her attractive. In particular, marriages with women of concubine origin are of this type. The marriages of the Seljuk dynasty reflect the characteristic features of the period. The men of the dynasty married at an early age, as evidenced by the fact that they were often still minors at the time of their marriages. This is particularly evident in the case of marriages between the Seljuk sultans and women of concubine origin.

It was also not uncommon for a sultan to enter into a marriage with a woman simply because he found her attractive. In particular, marriages with women of concubine origin are of this type. The marriages of the Seljuk dynasty reflect the characteristic features of the period, with the men marrying at an early age. This is due to a number of factors, as previously outlined. It is also not uncommon for boys to be married after they have reached puberty. Similarly, as with girls, a ceremony, which could be described as an engagement, was held before the age of puberty, with the marriage ceremony taking place subsequently. Another type of marriage, which was prevalent in Seljuk marriages and regarded as natural, was levirate marriages within the dynasty. In levirate marriages, following the demise of certain members of the dynasty, widows were wed to their brothers or other family members. In this instance, not only were political objectives pursued, but the widow was also provided with protection, ensuring her continued comfortable living conditions. In this instance, marriage could occur at a relatively advanced age.

This information demonstrates that, even in the case of a sultan's wife, women whose husbands died were married to someone else without delay. This was likely to ensure that widows would not have to live alone and would not be dependent on anyone. In this manner, the wives of deceased members of the ruling dynasty were provided for and frequently married off to a state ruler. This may also have prevented them from marrying an ordinary person after the sultan. This also applied to the wives who were divorced by the sultan.

Makale Bilgileri		**Article Information**	
Etik Kurul Kararı:	Etik Kurul Kararından muaftır.	***Ethics Committee Approval:***	Exempt from the Ethics Committee Decision.
Katılımcı Rızası:	Katılımcı yoktur.	***Informed Consent:***	No participant.
Mali Destek:	Çalışma için herhangi bir kurum ve projeden mali destek alınmamıştır.	***Financial Support:***	No financial support from any institution or project.
Çıkar Çatışması:	Çalışmada kişiler ve kurumlar arası çıkar çatışması bulunmamaktadır.	***Conflict of Interest:***	No conflict of interest.
Telif Hakları:	Telif hakkına sebep olacak bir materyal kullanılmamıştır.	***Copyrights:***	No material subject to copyright is included.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Mahmud. (1977). *Anonim selçuknâme (*C. 1-2). (E. Merçil, Çev.) Tercüman 1001 Temel Eser Serisi.

Ayan, E. (2008). Irak Selçuklu sultanlarının evlilikleri. *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 151-165.

Ayan, E. (2021). *Sultan Tuğrul*. M. Şimşir & M. A. Kapar (Ed.). Konya: NEÜ Yay.

Ayan, E. (2017). *Ortaçağ Türk devletlerinde hanedan evlilikleri*. İstanbul: Gece Kitaplığı Yay.

Azimî. (2006). *Azimî tarihi* (A. Sevim, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

Bezer, G. Ö. (2006). Müslim b. Kureyş. *İslâm ansiklopedisi* (C. 32, s. 94-96). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

Bezer, G. Ö. (2011). Terken Hatun. *İslâm ansiklopedisi* (C. 40, s. 510). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

Bundârî. (1999). *Irak ve Horasan Selçukluları tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

Abûl-Farac, (1999). *Abû'l-Farac tarihi* (C. 1-2). (Ö. R. Doğrul, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

Genç, Ö. (2016). Çocukların Orta Çağ Avrupa'sındaki yeri. *Vakanüvis*, *1*(1), 241-241.

Güner, A. (2001). Kâkûyîler. *İslâm ansiklopedisi* (C. 24, s. 219-221). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

Hüseynî, (1999). *Ahbarü'd-devleti's-Selçukiyye* (N. Lugal, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

İbn Kesîr. (1995). *el-Bidâye ve'n-nihâye* (C. 1-15). (M. Keskin, Çev.). İstanbul: Çağrı Yay.

İbnu'l-ʿAdîm, ʿOmer b. Aḥmed b. Hibetullâh b. Ebî Cerâde b. el-ʿAdîm. (t.y.). *Bugyetu'ṭ-ṭaleb fî târîḫi Haleb* (C. 1-12). Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn'ül Ezrak. (1975). *Mervani Kürtleri tarihi* (M. Emin Bozarslan, Çev.). İstanbul: Koral Yay.

İbnü'l-Cevzî. (2014). *el-Muntaẓam fî târîḫi'l-mulûk ve'l-ʾumem* (C. 1-16). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ʿİlmiyye; Çev: İbnü'l-Cevzî (2014). *el-Muntaẓam fî târîḫi'l- ümemʾde Selçuklular (H. 430-485 = 1038 -1092)* (Ali Sevim, Seçme, Tercüme ve Değerlendirme). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

İbnü'l-Esîr. (1991). *İslam tarihi-el-kamil fi't-tarih tercümesi* (C. 1-11). (A. Özaydın, Çev.). İstanbul: Ocak Yay.

Kaçın, B. (2017a). Büyük Selçuklular'da evlilik merasimleri. *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, *2*(2), 97-120.

Kaçın, B. (2017b). *Selçuklu hatunları Büyük Selçuklu Devleti hanedan üyelerinin siyasi evlilikleri*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay.

Kafesoğlu, İ. (2019). *Sultan Melikşah devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*. İstanbul: Ötüken Neşriyat Yay.

Kayhan, H. (2001). *Irak Selçukluları*. Konya: Çizgi Kitabevi Yay.

Kazvini, H. M. (2015). *Tarih-i güzide zikr-i padişahan-i Selçukiyan* (E. Göksu, Ed.). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay.

Kitapçı, Z. (1994). Asrın olayı Büyük Selçuklu sultanı Tuğrul Bey'in halife Kâim'in kızı Seyyide ile evlenmesi ve bazı tarihi gerçekler. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 1, 13-42.

Kitapçı, Z. (1995). *Abbasi hilafetinde Selçuklu hâtunları ve Türk sultanları*. Konya: Dizgi Kitabevi Yay.

Köymen, M. A. (1976). *Tuğrul Bey ve zamanı*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay.

Kuşçu, A. D. (2016). Selçuklu devlet yönetiminde kadının yeri ve Altuncan Hatun örneği. *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 1, 173-191.

Merçil, E. (1989). *Kirman Selçukluları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

Merçil, E. (2004). Mevdûd b. Mes'ûd-i Gaznevî. *İslâm ansiklopedisi* (C. 29, s. 431-432). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

Merçil, E. (2007). *Gazneliler Devleti tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

Merçil, E. (2011). Bizans'ta Selçuklu hanedan mensupları. *Selçuklular-makaleler-* içinde (s. 335-349). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yay.

Mirhând. (1914). *Ravżatü'ṣ-ṣafâ' fî sîreti'l-enbiyâ' ve'l-mülûk ve'l-ḫulefâ'* (C. 1-7). y.y.

Müneccimbaşı Ahmed b. Lütfullah. (2017). *Camiu'd-düvel Selçuklular tarihi* C. 1-2). (A. Öngül, Ed.). Kabalcı Yay.

Oruç, Z. (2021). Sultan Melikşah'ın eşlerinden Çağrı Bey'in torunu Zübeyde Hâtun. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, *26*(1), 317-334. https://doi.org/10.18513/egetid.974625

Özaydın, A. (2001). Kâim-biemrillâh. *İslâm Ansiklopedisi* (C. 24, s. 210-211). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

Özaydın, A. (2003). Mahmûd b. Muhammed Tapar. *İslâm ansiklopedisi* (C. 27, s. 371-372). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay.

Piyadeoğlu, C. (2013). Selçuklu hanedanının önemli bir mensubu: İbrahim Yınal. *Türkiyat Mecmuası*, *23*(2), 117-143. https://doi.org/10.18345/tm.87906

Ravendî. (1999). *Rahat-üs-sudur ve ayet-üs-sürur (gönüllerin rahatı ve sevinç alameti)* (C. 1-2). (Ahmed Ateş Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

Reşîdüddin Fazlullah. (2011). *Selçuklular / Cami'ü't-tevarih* (E. Göksu & H. H. Güneş, Çev.). İstanbul: Selenge Yay.

Sıbt İbnu'l-Cevzî. (2011). *Mir'atü'z-zaman fi tarihi'l-ayan'da Selçuklular* (A. Sevim, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

Solmaz, S. (2021). *Sultan Sencer*. M. Şimşir & M. A. Kapar (Ed.). Konya: NEÜ Yay.

Sümer, F. (1986). Arslan Hatun. *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 44, 8-13.

Şimşir, M. (2021). *Sultan Alp Arslan*. M. Şimşir & M. A. Kapar (Ed.). Konya: NEÜ Yay.

Urfalı Mateos. (2000). *Urfalı Mateos vekayi-namesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un zeyli (1136-1162)* (H. D. Andreasyan, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay.

Yınanç, M. H. (1993). Çağrı Bey. *İslam ansiklopedisi* (C. 3, s. 327). İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yay.