

ISSN: 2645-8837

# HUMANITAS

ULUSLARARASI SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Cilt 10- Sayı 19 | Bahar 2022

INTERNATIONAL JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Volume 10- Number 19 | Spring 2022



TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ FEN-EDEBİYAT FAKÜLTESİ  
TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL UNIVERSITY FACULTY OF ARTS AND SCIENCES



**Cilt / Volume: 10 Sayı / Number: 19 Bahar / Spring 2022**

**ISSN: 2645-8837**

*Humanitas - Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Bahar ve Güz olmak üzere yılda iki sayı olarak yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

*Humanitas - International Journal of Social Sciences* is a double blind peer-reviewed international journal published twice a year Spring and Autumn.

### **SAHİBİ / OWNER**

Prof. Dr. Celalettin VATANDAŞ (Dekan / Dean)  
Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Adına  
On Behalf of Faculty of Arts and Sciences of Tekirdağ Namık Kemal University

### **YÖNETİM MERKEZİ / MANAGEMENT CENTER**

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi  
Namık Kemal Mahallesi, Kampüs Caddesi, No: 1 59030 Tekirdağ / TÜRKİYE  
Tel: +(90) 282 250 2601 Belgeç / Fax: +(90) 282 250 9925  
Elmek / Email: [humanitas@nku.edu.tr](mailto:humanitas@nku.edu.tr)  
Genel Ağ / Web: <http://dergipark.gov.tr/humanitas>

### **İNDEKSLER / INDEXES**

ULAKBİM TR Dizin, MLA (Modern Language Association) International Bibliography, CEEOL (Central and European Online Library), EBSCO Publishing, TEİ (Türk Eğitim İndeksi), Index Copernicus, Sobiad Atıf Dizini

©Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

©Tekirdağ Namık Kemal University Faculty of Arts and Sciences

**TEKİRDAĞ**

### **BAŞ EDITÖRLER / EDITORS IN CHIEF**

Prof. Dr. H. Veli AYDIN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Tarih Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, vaydin@nku.edu.tr  
Doç. Dr. Levent TOKSÖZ, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, ltoksoz@nku.edu.tr

### **EDİTÖR YARDIMCILARI / EDITORIAL ASSISTANTS**

Öğr. Gör. Dr. Tuğçe BIÇAKÇI SYED, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, tbsyed@nku.edu.tr  
Arş. Gör. Dr. Yeşim ÇAĞLAR, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, ycaglar@nku.edu.tr  
Öğr. Gör. Nuriye AKKAŞ, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Yabancı Diller Yüksekokulu, Tekirdağ, Türkiye, nakkas@nku.edu.tr  
Arş. Gör. Özlem ERGİN, Hacettepe Üniversitesi,  
Psikoloji Bölümü, Ankara, Türkiye, erginozlem@hotmail.com.tr  
Arş. Gör. Enes İLHAN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, enesilhan@nku.edu.tr

### **YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

Prof. Dr. Şener BAĞ, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, sbag@nku.edu.tr  
Prof. Dr. Damla DEMİRÖZÜ, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Batı Dilleri  
ve Edebiyatı Bölümü, İstanbul, Türkiye, damla.demirozu@istanbul.edu.tr  
Prof. Dr. Özlem DENİZ YILMAZ, Marmara Üniversitesi,  
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, Türkiye, ozlem.yilmaz@marmara.edu.tr  
Prof. Dr. Petru GOLBAN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, pgolban@nku.edu.tr  
Prof. Dr. Ali Osman ÖZTÜRK, Necmettin Erbakan Üniversitesi,  
Alman Dili Eğitimi Anabilim Dalı, Konya, Türkiye, aozturk@erbakan.edu.tr  
Prof. Dr. Aysen SINA, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Tarih Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, asina@nku.edu.tr  
Prof. Dr. Abdullah THABIT, York Üniversitesi,  
Tarih Bölümü, Toronto, Kanada, athabit@yorku.ca  
Doç. Dr. Sedat BİNGÖL, Anadolu Üniversitesi,  
Tarih Bölümü, Eskişehir, Türkiye, sbingol@anadolu.edu.tr  
Doç. Dr. Mehmet KUYURTAR, Ege Üniversitesi,  
Felsefe Bölümü, İzmir, Türkiye, mehmet.kuyurtar@ege.edu.tr  
Doç. Dr. Tolga ÖZŞEN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi,  
Japon Dili Eğitimi Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye, ozsen@comu.edu.tr  
Doç. Dr. Hayrettin PINAR, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Tarih Bölümü,  
Eskişehir, Türkiye, hapinar@ogu.edu.tr  
Doç. Dr. Georgios SALAKIDES, Democritus University of Thrace, Karadeniz  
Ülkeleri Edebiyatı ve Kültürü, Komotini, Yunanistan, gsalakid@bscc.duth.gr  
Dr. Öğr. Üyesi Ayşegül ATAY, Erciyes Üniversitesi,  
Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Kayseri, Türkiye, ataysegul@gmail.com  
Dr. Öğr. Üyesi Kübra ERHAN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Coğrafya Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, kerhan@nku.edu.tr  
Dr. Öğr. Üyesi Ligia FERRO, Porto Üniversitesi,  
Sosyoloji Bölümü, Porto, İspanya, ferro@letras.up.pt  
Asst. Prof. Nikolaos LIAZOS, Makedonya Üniversitesi, Balkan, Slav ve Doğu  
Araştırmaları Bölümü, Selanik, Yunanistan, nliazos@gmail.com  
Dr. Maike SCHMIDT, Kiel Üniversitesi, Modern Alman Edebiyatı ve  
Medya Enstitüsü, Kiel, Almanya, mschmidt@ndl-medien.uni-kiel.de

### **ALAN YAYIN YÖNETMENİ / FIELD EDITOR**

- Prof. Dr. Tatiana GOLBAN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, tgolban@nku.edu.tr  
Doç. Dr. İrfan ATALAY, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, iatalay@nku.edu.tr  
Doç. Dr. Onur K. BAZARKAYA, Marmara Üniversitesi, Alman Dili ve Edebiyatı  
Bölümü, İstanbul, Türkiye, onur.bazarkaya@marmara.edu.tr  
Doç. Dr. İhsan ÇETİN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Sosyoloji Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, icetin@nku.edu.tr  
Doç. Dr. Oya Onat Kocabiyik, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Psikoloji Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, okocabiyik@nku.edu.tr  
Dr. Öğr. Üyesi Sıdıka DURSUN, Başkent Üniversitesi, Kahramankazan Meslek  
Yüksekokulu, Ankara, Türkiye, sdursun@baskent.edu.tr

### **YABANCI DİL YAYIN YÖNETMENİ / FOREIGN LANGUAGE EDITORIAL BOARD**

#### **İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors**

Dr. Öğr. Üyesi C. Özge ÖZMEN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, cozmen@nku.edu.tr

#### **Almanca Dil Editörü / German Language Editor**

Dr. Öğr. Üyesi Harun GÖÇERLER, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Alman Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, hgocerler@nku.edu.tr

#### **Fransızca Dil Editörü / French Language Editor**

Öğr. Gör. Dr. Yusuf TOPALOĞLU, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Fransız Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, topaloglu@nku.edu.tr

### **SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / GENERAL MANAGER**

Prof. Dr. H. Veli AYDIN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Tarih Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, vaydin@nku.edu.tr

### **SEKRETERYA / EDITORIAL SECRETARY**

- Öğr. Gör. Dr. Tuğçe BIÇAKÇI SYED, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, tbsyed@nku.edu.tr  
Arş. Gör. Dr. Yeşim ÇAĞLAR, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, ycaglar@nku.edu.tr  
Öğr. Gör. Nuriye AKKAŞ, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Yabancı Diller Yüksekokulu, Tekirdağ, Türkiye, nakkas@nku.edu.tr  
Arş. Gör. Enes İLHAN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,  
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Tekirdağ, Türkiye, enesilhan@nku.edu.tr

### **DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD**

- Prof. Dr. Kubilay AKTULUM, Hacettepe Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Gülbadi ALAN, Erciyes Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Hasan ASLAN, Akdeniz Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. İbrahim ATALAY, Karabük Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. H. Veli AYDIN, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Neşe ATİK, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Şener BAĞ, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Evangelia BALTA, N. H. Research Foundation, Yunanistan  
Prof. Dr. Hasan BOYNUKARA, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Nicoleta CINPOES, University of Worcester, İngiltere  
Prof. Dr. Adina CIUGUREANU, Universitatea Ovidiud din Constanta, Romanya  
Prof. Dr. İsmail COŞKUN, İstanbul Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Fatma Öztürk DAĞABAKAN, Atatürk Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi  
Prof. Dr. Cemil HASANLI, Bakı Devlet University, Azerbaycan  
Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Ali MEYDAN, Nevşehir Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Hatice ORUÇ, Ankara Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Nihat ÖZTOPRAK, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Sergiu PAVLİCENCO, Moldova State University, Moldova  
Prof. Dr. Mukadder SEYHAN, Trakya Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. İbrahim SİRKECİ, Regent's University, İngiltere  
Prof. Dr. Yaşar ŞENLER, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye

Prof. Dr. Ali TİLBE, İstanbul Üniversitesi, Türkiye  
Prof. Dr. Eduard VLAD, O. Constanta University, Romanya  
Prof. Dr. Ozan YILMAZ, Sakarya Üniversitesi, Türkiye  
Doç. Dr. Hayrettin PINAR, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Türkiye  
Assoc. Prof. Dr. Paschalis BALSAMIDIS, Democritus University of Thrace, Yunanistan  
Assoc. Prof. Dr. Claire DESPIERRES, U. de Bourgogne, Fransa  
Assoc. Prof. Dr. Wafa HAMMEDI, University of Namur, Belçika  
Assoc. Prof. Dr. Snejana GADJEVA, Inalco, Fransa

## **OKUR YORUMLARI / LETTERS**

Lütfen yayımlanan yazılar hakkındaki yorum, görüş ve önerilerinizi Yayın Yönetmenine gönderiniz.

Readers are highly encouraged to express their comments, views or suggestions on published articles to the

editor:

Prof. Dr. / Prof. H. Veli AYDIN: [vaydin@nku.edu.tr](mailto:vaydin@nku.edu.tr)

Doç. Dr. /Assoc. Prof. Levent TOKSÖZ: [ltoksoz@nku.edu.tr](mailto:ltoksoz@nku.edu.tr)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### ARAŞTIRMA-İNCELEME

- Abdelmjid ABOUTARIK- Hafid ABOUELKACEM**.....1-15  
*Spatialité et Intimité Dans La Maison De Cicine De Mohamed Nedali* (Mohamed Nedali'nin La Maison De Cicine Eserinde Mekânsallık ve Gizlilik)
- Zeynep AKARSLAN** .....16-31  
*Azerbaycan'ın Bağımsızlık Tarihinde Sosyalist Bir İsim: Aslan Bey Sefikürdski*  
(1881-1937) (A Socialist Name in Azerbaijan's History of Independence: Aslan Bey Sefikürdski (1881-1937))
- Esengül AKINCI ÖZTÜRK** .....32-48  
*Euripides'in Orestes'inde Ekklesia ve Orestes'in Davası* (Ecclesia in Euripides' Orestes and the Trial of Orestes)
- Hüseyin ALTINDİŞ**.....49-65  
*"I Smell the Ellero River Already": Trauma and Exile in Roberto G. Fernández's Holy Radishes!* ("I Smell the Ellero River Already": Roberto G. Fernández'in Holy Radishes! Romanında Travma ve Sürgün)
- Ayşegül ATAY**.....66-92  
*Türkçe ve Japoncada Öfke Duygusunu İfade Eden Deyimler Üzerine Kavramsal Bir Sınıflandırma* (A Conceptual Classification on Idioms Expressing the Emotion of Anger (İkari) in Turkish and Japanese)
- İhsan ÇETİN** .....93-115  
*Almanya'daki Suriyeli Mültecilerin İltica ve Uyum Süreçleri* (Asylum and Integration Processes of Syrian Refugees in Germany)
- Zahide GÜNAY** .....116-130  
*La Princesse de Clèves Entre Le Social et Le Soi (I)* (Toplumsallık ve Kendilik Arasında Clèves Prensesi (I))
- Devrim Çetin GÜVEN**.....131-149  
*Apocalyptic Reconstruction of A-bomb Literature, Frankenstein, The Phantom of the Opera: Onibaba* (Atom Bombası Edebiyatı, Frankenstein ve Operadaki Hayalet'in Mahşeri Yeniden İnşası: Onibaba)
- Pelin KÜMBET**.....150-170  
*A Posthuman Quest for Establishing Self-Image through Nature in Virginia Woolf's The Waves* (Virginia Woolf'un Dalgalar Romanında Doğa Yoluyla Öz-İmge Kurmak İçin Bir Posthüman Arayış)
- Cüneyt ÖZATA**.....171-189  
*A Postdramatic Reading: Misogyny in Simon Stephens's Play Three Kingdoms* (Postdramatik Bir Okuma: Simon Stephens'in Üç Krallık Oyununda Mizojini)

<b>Yıldırım ÖZSEVGİÇ</b> .....	190-213
<i>Jeanette Winterson'un Tek Meyve Portakal Değildir</i> adlı Romanına Althusserci Bir Yaklaşım (An Althusserian Approach to Jeanette Winterson's Oranges are not the only Fruit)	
<b>Hayrettin PINAR</b> .....	214-231
<i>1866 Girit İsyanı ve Giritli Aileler Meselesi</i> (The Cretan Uprising of 1866 and the Question of Cretan Families)	
<b>Emilian PRAŁAT- Osman Fırat BAŞ</b> .....	232-253
<i>Polonyalı General Taczanowski'nin Sultan Abdülaziz'e Yazdığı Tezkere</i> (Polish General Edmund Taczanowski's Memorial to Sultan Abdüllaziz)	
<b>Hasan SAKIN</b> .....	254-271
<i>Üstkurmaca Olarak İlhan Tarus'un "Bir Adamın On Senelik Hayatı" Öyküsü</i> (İlhan Tarus' Story "Bir Adamın On Senelik Hayatı" As a Metafiction)	
<b>Tülay TEKİN YILMAZ- Muhammed TAG- Önder ARPACI- Fatma SOYDEMİR- Gökhan ILGAZ</b> .....	272-296
<i>Tasarım Beceri Atölyelerinin Roman Çocukların Eğitimine Katkıları: Edirne Örneği</i> (The Benefits of Design Skills Workshops for the Education of Romany Children: The Example of Edirne)	
<b>Murat TOSUN</b> .....	297-317
<i>Mardin Müzesi'nden İki Pişmiş Toprak Ampulla</i> (Two Terracotta Ampullae from Mardin Museum)	
<b>Hacer YILDIRIM KURTULUŞ- Emin KURTULUŞ</b> .....	318-348
<i>Çocuk Gözünden Göç Hikayesinin Öyküsel Terapi Odağında İncelenmesi: Suriyeli Mülteci Çocuklar</i> (Examination of The Migration Story From Child's Perspective in the The Focus Of Narrative Therapy: Syrian Refugee Children)	
<b>Aylin YILMAZ ŞAŞMAZ</b> .....	349-373
<i>Batı Han ve Tang Hanedanı Dönemlerinde Heqin Politikası</i> (Heqin Policy During Western Han and Tang Dynasty)	



## Spatialité et Intimité Dans *La Maison De Cicine* De Mohamed Nedali

Abdelmjid ABOUTARIK<sup>1</sup> Hafid ABOUELKACEM<sup>2</sup>

### Résumé

Notre étude vise L'intime et le privé qui se sont imposés dans la critique littéraire et les sciences humaines. *Mohamed Nedali*, auteur francophone d'importance dans le paysage littéraire en ce qu'il dresse dans ses romans une critique de la société marocaine. Le choix de *La Maison de Cicine* s'explique par le fait qu'il représente une microsociété. L'étude s'adresse aux spécialistes de l'espace littéraire en ce qu'elle place l'espace produit aux antipodes de la théorie Bachelardienne de l'espace. En partant du fait que l'espace joue un rôle important dans le déploiement de l'intimité, nous avons montré dans quelle mesure l'habitation est un espace susceptible d'abriter une intimité et comment la maison conçue par Nedali passe d'un lieu de paix, de liberté et de sécurité à un abri de haine et d'interdiction. Un survol théorique axé sur la question de l'habiter nous a été d'importance, notamment les approches de Bachelard et Heidegger.

### Mots clés

spatialité  
intimité  
Bachelard  
espace intime  
Nedali

### À Propos de l'Article

Arrivée: 12.08.2021

Acceptation: 30.01.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.975603

## Mohamed Nedali'nin *La Maison De Cicine* Eserinde Mekânsallık ve Gizlilik

### Öz

Çalışmamız edebiyat eleştirisi ve beşeri bilimlerde ortaya çıkan mahrem ve mahremiyet üzerine odaklanmaktadır. Mohamed Nedali, romanlarında Fas toplumunu eleştirmesiyle bilinen, edebiyat alanında Fransızca konuşan önemli bir yazardır. *La Maison de Cicine* ise bir mikro toplumu temsil ettiği için bu çalışmada seçilmiştir. Çalışma, üretilen mekânı Bachelard'ın mekân teorisinin karşıt kutuplarına yerleştirmesi bakımından edebi mekân uzmanlarına yöneliktir. Mekânın mahremiyetinin konuşlandırılmasında önemli bir rol oynamasından yola çıkarak, konutun ne ölçüde mahremiyeti barındırabilecek bir mekan olduğunu ve Nedali'nin tasarladığı evin nasıl bir barış, özgürlük ve güvenlik mekânından bir nefret ve yasak sığınağına geçtiğini göstermeye çalıştık. Yerleşme sorununa odaklanan teorik bir bakış, özellikle Bachelard ve Heidegger'in yaklaşımları bizim için önemliydi.

### Anahtar Sözcükler

uzamsallık  
mahremiyet  
Bachelard  
mahrem mekan  
Nedali

### Makale Hakkında

Geliş Tarihi : 12.08.2021

Kabul Tarihi : 30.01.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.975603

<sup>1</sup> Professeur habilité en sémiotique, Université Ibno Zohr, Faculté des lettres et des sciences, Département de langue et littérature françaises, Agadir/Maroc, aboutarikmjid@yahoo.fr, ORCID: 0000-0002-2060-5010

<sup>2</sup> Doctorant, département de langue et de littérature française, faculté des lettres et des sciences humaines, université Ibn Zohr, Agadir/Maroc, haafidabouelkacem@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4391-8658

### Introduction

L'espace intime est un sujet courant dans la littérature et les sciences humaines. Les chercheurs s'occupent pour cela de sa représentation, sa perception et sa signification psychologique. Ils se donnent pour tâche d'explorer la topologie du roman. Étant le lieu de vie des personnages, l'espace s'érige en sphère importante, sphère représentée dans le texte mais aussi structure spatiale permettant d'éclairer la lanterne à la fois de l'identité du lieu, des normes et des règles de la société ainsi que les relations de pouvoir qui la fonde.

Nedali est un auteur marocain incontournable dans la littérature francophone, en cela qu'il adopte un regard critique sur la société marocaine notamment dans *La Maison de Cicine*. Récit d'une microsociété, d'une habitation où l'intimité est impossible et où liberté, sécurité sont quasi absentes. C'est un roman de l'espace et de l'intime en ce qu'il met en lumière une habitation où l'enracinement est difficile. Nedali a mis dans le moulin du récit l'histoire d'Idar qui part en quête d'un chez-soi dans la ville rouge (Marrakech). Le passage du village à la ville peut être saisi comme un passage d'un lieu d'enracinement vers un lieu de passage. Dar Louriki, cette habitation « sorte d'hôtel » où est encombrée toute une microsociété, ne lui offre pas de chez soi où il pourrait s'enraciner. Nedali relate comment la chambre qui abrite les amants a été incendiée par les tenants d'une idéologie radicale. Il dresse aussi le portrait d'êtres libres qui ne peuvent vivre dans un espace dominé par l'intégrisme islamiste.

En partant du fait que l'espace joue un rôle important dans l'expression et le déploiement de l'intimité, nous montrerons dans quelle mesure les lieux sont des espaces susceptibles d'abriter une intimité. Il s'agira notamment de montrer dans quels lieux les personnages se sentent à l'aise ou encore dans quel lieu l'on est suffisamment à l'abri pour exprimer ses désirs. Autrement dit, il sera de circonstance de mettre en lumière l'espace où l'on peut partager son intimité avec l'autre en toute liberté ou encore les espaces où l'on court un risque. Il faut aussi éclairer comment ce monde clos qui, chez Bachelard, est symbole de protection se transforme dans l'espace romanesque de Nedali en un espace hostile où la liberté devient difficilement exerçable. Nous mettrons aussi en lumière en quoi consistent les difficultés du protagoniste à se sentir en sécurité dans la maison. Pour commencer, un survol théorique axé sur l'étude de l'espace domestique en littérature nous est indispensable. Nous allons expliciter en quoi la maison est d'importance pour l'être humain dans les acceptions proposées par les phénoménologues Bachelard et Heidegger.

### Considérations Théoriques

La problématique de l'espace occupe une place importante dans les études postcoloniales. Elle s'est actualisée au fil du temps d'une façon bien particulière dans le contexte littéraire marocain. Depuis un quart de siècle, « l'intime et le privé sont au cœur de nombreuses recherches aussi bien en littérature que dans les sciences humaines et en droit » (Lacroix, Thellen, 2000, p. 11).

C'est notamment dans l'esprit des travaux de Gaston Bachelard et Jean Onimus que nous inscrivons notre étude de l'espace. En cela que Jean Onimus pense qu'« une maison est un microcosme » (Onimus, 1991, p. 151). Son apport étant similaire à celui de Bachelard en ce qu'il se livre à une analyse des images spatiales notamment celles de l'espace domestique. À l'instar de Bachelard, il considère la maison comme « matrice » et ajoute que « nous y retrouvons l'enveloppe dont nous avons besoin » (Onimus, p. 10). Au même titre que Bachelard, il voit que la maison est non seulement inscrite en l'homme mais aussi elle émane de lui. En cela que la maison est manifestement des « véritables secrétions » particulièrement « liées aux besoins élémentaires de nos corps et de nos sens » (Onimus, p. 56). Ainsi s'impose l'idée que la maison a besoin d'être aimée : « la maison demande à être épousée et pour épouser, il faut aimer, sinon c'est l'enfer » (65). Dans le cas de la maison narrée par Nedali, tous les personnages y débarquent dans l'espoir de la quitter un jour.

Quant à Bachelard, c'est dans son fameux livre *La Poétique de l'espace* qu'il théorise ce qu'il nomme la « topoanalyse ». Selon lui, il s'agit d'« une étude psychologique systématique des sites de notre vie intime » (Bachelard, 1957, p. 27). C'est une approche qui accorde maints outils concrets pour une analyse de l'espace en général et de l'espace domestique en particulier. La maison, ce « gîte », est comprise dans la conception bachelardienne comme principe essentiel de l'acte d'habiter. Sans la maison, stipule Bachelard, l'homme serait « un être dispersé » (Bachelard, p. 26); du fait que la maison est berceau de l'homme, elle lui est protectrice. Et le philosophe précise : « La maison est un corps d'images qui donnent à l'homme des raisons ou des illusions de stabilité. Sans cesse, on réimagine sa réalité : distinguer toutes ces images serait dire l'âme de la maison ; ce serait développer une véritable psychologie de la maison » (Bachelard, p. 44).

Toutefois, il y a dans *La Poétique de l'espace* une critique de la vie en ville, de ces lieux considérés comme des logements de passages que l'homme n'habite pas, parce que la rêverie n'y trouve guère de niche. Bachelard voit que si nous n'habitons pas vraiment ces lieux, c'est

bien du fait que la rêverie y est absente et que l'expérience de l'intimité ne s'y réalise pas. Cela est important en ce qu'il permet à l'homme de loger ses souvenirs, ses rêveries et ses songes. La vie moderne, stipule Bachelard, « accepte sans doute la maison comme un lieu de tranquillité, mais il ne s'agit que d'une tranquillité abstraite » (Bachelard, 1948, p. 130). Cela entraîne l'occultation des valeurs protectrices et oniriques de la maison. Bachelard ajoute dans ce sens qu'« Il faut adjoindre le manque de cosmicité de la maison des grandes villes. Les maisons n'y sont plus dans la nature. Les rapports de la demeure et de l'espace y deviennent factices. Tout y est machine et la vie intime y fuit de toute part » (Bachelard, 1957, p. 42). Heidegger pour sa part met en lumière la connexion existant entre l'habitation, la sécurité et la liberté. De cela, on peut déduire qu'Heidegger pense l'acte d'habiter comme ce par quoi l'on est « mis en sûreté ». C'est aussi un acte par lequel l'homme peut « rester enclos », cela signifie « dans ce qui est libre » précise Heidegger (Heidegger, 1958, p. 176). Il y a donc à voir dans l'acte d'habiter non pas un simple acte d'occuper un espace en ce qu'il est d'une complexité qui fait qu'il faut le penser autrement. Etant profondément lié au désir qu'ont les hommes de liberté et de sécurité, l'habiter devient d'intérêt profond dans la vie des hommes sur terre. Et le philosophe de poursuivre que : « le rapport de l'homme à des lieux et, par des lieux, à des espaces réside dans l'habitation. La relation de l'homme et de l'espace n'est rien d'autre que l'habitation pensée dans son être » (Heidegger, 1958, p. 188). La pensée heideggérienne nous aide aussi à appréhender de plus près le fait que « l'homme habite en poète » (Heidegger, 1988, p. 224) ce qui trouve son explication dans le fait que l'homme investit l'espace dans lequel il s'agit par ses mouvements, par ses sens et son corps même. Ceci nous mène à la situation du protagoniste de Dar Louriki qui, après avoir perdu son domicile, décide de quitter le village en direction de la ville de Marrakech. Le géographe Mathis Stock pense autrement le rapport existant entre l'acte d'habiter et l'espace. Il avance l'idée que : « l'espace habité est celui qui est investi émotionnellement » (Stock, 2004, p. 3). Se dévoile de la sorte le fait que « l'intimité du lieu s'épanouit à travers la charge affective qui lui est attaché » (Canuel, 2019). Il rejoint dans ses propos le géographe Tuan qui considère que l'habitation « peut être très bien une autre personne [...] un être humain peut "se loger" à l'intérieur d'un autre. » (Tuan, 2006, p. 141). Il ajoute également que « L'absence de la bonne personne, les choses et les lieux perdent rapidement leur signification, de telle sorte que leur durée devient plus irritante que réconfortante. » (Tuan, 2006, p. 142).

C'est aussi dans l'esprit des travaux d'Yvonne Castellán que l'on inscrit notre approche de l'espace intime. Elle considère que l'absence de chez soi signifie que la perte de l'homme

est inévitable. Sans l'habitation, l'homme songe un début de marginalisation. Et le psychologue d'ajouter que la perte de la maison constitue « le début d'une certaine mort psychique » (Castellan, 2006, p. 52). C'est le cas d'Idar, le protagoniste du roman, qui perd son habitation fixe et sécuritaire au village et se lance en quête d'une autre en ville.

Dans cet espace romanesque, la chambre n'est jamais perçue comme un havre paisible mais bien au contraire, elle se transforme en un cadre hostile. De là, à dire que cette conception de la maison comme espace d'intimité n'apparaît que rarement dans le texte de Nedali étant donné que les personnages de Nedali habitent un logement de misère.

### **Un Espace Intime Bafoué**

Les particularités mises en lumière par la topoanalyse bachelardienne font défaut dès que l'on veut approcher l'espace intime décrit par le narrateur de *la Maison de cicine*. En cela que le narrateur met en évidence l'atmosphère que l'on peut qualifier d'étouffante de Dar Louriki. D'abord, le nombre de ses locataires en dit beaucoup sur l'atmosphère amplement encombrante et inconfortable. Idar, le protagoniste occupe une chambre qu'il partage avec son frère H'cine séparément des autres locataires occupant d'autres pièces. L'horizon intime est donc réduit à une seule pièce aménagée pour le sommeil et qui indique un espace plus privé et intime. C'est aussi l'espace où il conçoit ses figurines et où il mange : « Tu travailleras dans un coin et, dans l'autre, nous mangerons et dormirons ! » (Nedali, 2010, p. 32). L'espace privé devient ainsi partagé entre le repos et le travail. Toute intimité devient difficilement concevable du fait que l'espace est devenu rempli d'activité. Ainsi, la présence des colocataires fait qu'Idar est contraint de cohabiter et de vivre dans un lieu étroit avec beaucoup d'autres personnes. De cela, il est aisé de déduire que l'espace commun de la maison est un espace où tous les locataires s'agitent. Ils partagent en l'occurrence la cuisine et les toilettes qui sont souvent sujet de dispute entre les locataires.

Tant il est vrai qu'une multiplicité de sensations auditives s'inscrit dans l'univers de Dar Louriki. De l'espace commun à la chambre, des voix, des odeurs percent les murs de la chambre, désignée comme un espace sensé couvrir l'intimité des personnages. Les bruits s'imposent ainsi dans ce lieu exigu. En effet, c'est dans et par ces bruits que l'on peut saisir la présence d'autrui et son intimité. On reconnaît sans difficulté que les bruits et les voix des autres empêchent l'accès à l'intimité dans la chambre. Après que le Cheikh s'est introduit à Dar Louriki, épaulé par les deux étudiants en cours islamiques, Miloud et Bouchta, il entame sa mission qui est celle de convertir la maison entière. Pour ce faire, il met en jeu tant d'harangues.

Tantôt dans la chambre des étudiants, tantôt dans la cour. L'on se rend compte et réalise que le narrateur met l'accent sur la voix du Cheikh qu'il qualifie « de stentor, caverneuse et puissante » :

Le dîner achevé, Cheikh commençait son discours de la soirée, un prêche fleuve ponctué de versets et de hadiths. L'homme avait une voix de stentor, caverneuse et puissante ; elle faisait vibrer les murs épais de la maison, traversait portes et fenêtres, pénétrait dans les chambres et vrillait les tympans des locataires. Au rez-de-chaussée, il était pratiquement impossible d'accrocher le moindre bout de sommeil tant que Cheikh pérorait (Nedali, 2010, p. 111).

C'est au moment où tous les locataires sont dans leurs nids tentant d'accrocher le sommeil que le Cheikh pérorait. Sa voix puissante fait vibrer les murs, voire les perce, faisant asseoir de l'inconfort. L'intérieur de la chambre « fermé » n'est plus un remède (Zilberberg, 2009) pour le protagoniste contre les voix aiguës du dehors. Elle n'est plus un lieu de refuge, de paix. En cela que la conception Bachelardienne se trouve bouleversée, car le protagoniste ainsi que les autres locataires se retirent dans leurs coins sans connaître ce bonheur paisible dont parle Bachelard. Dans cet univers, on ne peut dormir dignement, en étant protégé des voix du dehors. De ce fait, on peut dire que l'intimité d'Idar devient donc bafouée. L'espace réduit de la chambre n'appartient plus à lui puisque ces murs épais sont percés par les voix du dehors. Ainsi, le concept de la maison comme refuge ne peut être appliqué à la situation du protagoniste.

Dans la même optique, l'intimité d'Idar est bafouée non seulement par les voix mais aussi par les bruits qui découlent de la contiguïté de sa chambre avec les escaliers conduisant à l'étage. Chaque fois qu'un locataire les empruntait dans un sens ou dans l'autre, le bruit de ses pas se répercutait à l'intérieur de la chambre. Ainsi, l'espace privé de la chambre se voit aussi envahi. C'est notamment le cas de Leïla qui de son lit sent une odeur provenant de la cuisine de l'étage:

Leïla se releva alors, se glissa dans son lit. Dar Louriki retrouvait peu à peu son habituelle animation du soir. De la cuisine de l'étage parvenaient de persistantes odeurs de fritures, des bribes de conversations entre ses voisines, des bruits d'ustensiles heurtant l'évier (Nedali, 2010, p. 162)

Ce passage met en lumière le fait que, de la cuisine, définie comme « coin » partagé, provient des odeurs et des voix des autres. On comprend aussi que le personnage perçoit de sa chambre « espace fermé » une odeur, entend des bribes de conversations entre les voisines, ainsi que des bruits. Ces conversations portent en elle une intimité autre, une intimité qui s'introduit dans la chambre empêchant le personnage d'investir ce lieu pour qu'il devienne un

lieu à soi. De là, à reconnaître que la chambre n'est guère une habitation susceptible d'évincer ce qui entrave l'intimité du simple fait qu'on est « chez-soi » lorsque le lieu n'est pas celui d'autrui. Il en résulte que ce territoire du privé ne protège pas son occupant des regards, des voix et des odeurs.

Maints épisodes dans le récit nedalien témoignent de l'omniprésence du regard dans la maison de Dar Louriki. En effet, les deux amants essaient à tout moment d'échapper aux regards des autres qui surveillent leurs pas dans l'espace commun de la maison du fait qu'ils jugent illicite leur liberté. En cela que le regard des autres est ce qui entrave la liberté des deux amants. L'accès à l'intimité ainsi qu'à la sexualité devient difficile dans cette habitation. Le récit montrera vers la fin que l'absence de liberté signifie la mort. La chambre d'Idar sera incendiée au moment où il partage avec Leïla des moments de plaisir. Il en résulte que ces perceptions conduisent à retirer deux dimensions. À titre d'évidence, celle de l'espace : l'opposition existant entre l'intérieur des chambres et l'extérieur se trouve abolie du fait que la voix, les bruits ainsi que l'odeur percent les murs de la chambre faisant apparaître un espace où les limites sont sans cesse dépassées. Ce n'est donc pas une habitation au sens où l'entend Bachelard. S'impose l'idée que nulle intimité ne peut naître dans un tel lieu. A cela s'ajoute, la récitation en chœur d'une sourate qui est souvent celle de la Vache ou celle de Yassine. C'est ce que le narrateur qualifie de chants à pleine voix « Le chant se faisait toujours à pleine voix » (Nedali, 2010, p. 111). Toute la maison attend à chaque fois d'entendre le « Amin » pour que l'Assemblée des barbus puisse se disperser. Dar Louriki ne peut donc fermer l'œil qu'« après le Amin ! Final » (Nedali, 2010, p. 111).

Dans ce lieu qui n'est plus « chez soi », la porte ne peut protéger du dehors, elle paraît perméable en ce qu'elle est souvent percée. Ce passage témoigne du caractère perméable de la porte en ce que les paroles du couple Touria et Hamid étaient entendus par la maison entière. Des interstices de la porte proviennent des paroles qui traduisent explicitement l'intimité du couple :

Les seules paroles qui parvenaient à travers les interstices de leur porte étaient de brèves injonctions intimées sur un ton péremptoire et sans appel : « Hamid, viens par ici ! Hamid, viens par-là ! Hamid, va me chercher telle chose... ! » À chaque ordre, le petit homme s'empressait de répondre d'une voix fluette et craintive : « Oui, lalla Touria ! Tout de suite, Lalla Touria ! » (Nedali, 2010, p. 17)

L'on voit également que Dar Louriki est un espace où tout est partagé entre les gens, ce qui signifie que rien ne peut être secret. Tout se dévoile parce que tout le monde est surveillé.

C'est ainsi que la relation du protagoniste avec Leïla n'est plus un secret. Dans ce sens, l'exiguïté de l'espace fait que tous se dévoile quelles que soit les précautions prises. En effet, Idar représente un havre de paix pour Leïla, cette jeune fille célibataire qui vit toujours sous le regard des autres.

Le dedans de la chambre paraît comme vecteur de quelque peu d'intimité. La chambre de Leïla constitue le lieu de cette intimité sexuelle. Toutefois, les deux restent vigilants quant au dehors hostile qui peut les surprendre dans cette intimité sexuelle considérée comme illicite. En effet, Le corps même d'Idar est devenu un espace au contact duquel Leïla se crée un espace plein de désirs charnels. De là, à dire qu'un espace intime se crée mais toujours menacé. Cette épisode décrit comme positif et réconfortant ne tardera pas dans le récit à s'inverser et devenir souffrant. Dès que les deux se mettent à distance l'un de l'autre, l'absence devient selon les mots de Tuan plus « irritante ». Ajoutons que c'est dans ce lieu exigü que le protagoniste tente d'accéder à l'intimité sexuelle, on peut y voir un abri où l'on peut jouir d'une certaine intimité. Certes, mais pas en sécurité car à tout moment les deux amoureux peuvent être surpris. Ils ne nient pas le besoin d'un lieu entièrement consacré à eux où ils pourraient exprimer leurs goûts et leurs intérêts.

Plus loin dans le récit de Nedali, Idar décide de quitter Dar Louriki après que le Cheikh a endoctriné les locataires, créant par là un espace hostile à toute intimité sexuelle :

Cette hostilité généralisée poussa les deux amoureux de Dar Louriki à revoir leur comportement à l'intérieur de la maison. Leïla se terrait dorénavant dans sa chambre, n'en sortait que rarement, pour se rendre à son travail, pour aller aux latrines ou, vers minuit, quand toutes les lumières étaient éteintes dans les chambres voisines, pour rejoindre son aimé. Elle ne remettait presque plus les pieds dans la cuisine (Nedali, 2010, p. 178).

Lors de ces instants intimes rares pour le protagoniste, les sensations auditives du dehors s'effacent, cédant ainsi la place à la vue et au toucher : Cet effacement permet en quelque sorte de créer une atmosphère privée :

Au premier coup d'œil sur ce merveilleux corps allongé devant lui, le jeune homme sentit sa tension artérielle monter d'un cran, son cœur s'emballa, sa respiration prit un rythme effréné : plus un filet de salive dans sa bouche, ni dans sa gorge. Il s'agenouilla alors, les yeux dévorant le festin étalé là, à portée de sa main, comme une invite au plaisir et à la jouissance. Ce faisant, il sentit un flot dru et tiède déborder de sa verge et couler, couler lentement le long de sa cuisse (Nedali, 2010, p. 106)



C'est ainsi que la perception visuelle donne naissance chez lui à une respiration effrénée qui n'est que préambule à un certain bonheur. Moment intime qu'ils vont tenter de revivre à plusieurs reprises tout en étant attentifs au dehors hostile : « Ils le refirent la nuit suivante. Puis toutes les autres nuits. Sans discontinuer. Le bonheur » (Nedali, 2010, p.106). Malgré l'étroitesse de la chambre, on peut dire qu'elle permet au protagoniste de vivre une certaine intimité à travers ces moments érotiques et sensoriels. C'est l'un des moments rares où la chambre d'Idar réunit les conditions nécessaires pour que son intimité sexuelle puisse se déployer. Toutefois, il est certain que ces détracteurs ne viennent interrompre ce moment de bonheur.

### **Hostilité Chez-soi ou l'intimité Impossible**

S'il y a un sujet autour duquel le récit de Nedali est centré, c'est bien sur la question d'« un lieu à soi » exactement comme le stipule Virginia Woolf (2016). Dans la chambre d'Idar, l'absence de meubles et d'objets pouvant faciliter la vie quotidienne donne naissance chez lui, comme chez son petit frère, à un sentiment d'étrangeté. D'ailleurs, son frère ne cesse de réitérer sa volonté de retourner au village de Tiouli et de reconstruire encore une fois l'habitation. En ce sens, H'cine ne veut pas investir ce nouveau lieu comme lieu à soi et donc comme espace où il peut exprimer son intimité. Idar, quant à lui, est conscient que la chambre ne peut guère s'ériger en un lieu à soi. Il importe de souligner également que tous les locataires de Dar Louriki ont débarqué dans cette habitation dans l'espoir de la quitter un jour : « Ces hommes et ces femmes avaient tous échoué là avec l'idée que ce serait provisoire, une sorte d'escale sur le chemin épineux et glissant de la vie, un arrêt forcé.» (Nedali, 2010, p.7). C'est dans cet esprit que Jean Onimus pense que la maison a besoin d'être aimée : « la maison demande à être épousée et pour épouser il faut aimer, sinon c'est l'enfer » (Onimus, 1991, p. 65). Dans le cas des personnages de Dar Louriki, il est bien clair qu'ils ont choisi de ne pas l'aimer parce que considérer comme un logement de passage. Leur unique aspiration est celle de pouvoir la quitter un jour :

Tous ne pensaient qu'à s'en aller de là un jour ou l'autre, et ne parlaient que de cela. À la moindre querelle, au moindre malentendu, ils levaient leurs paumes au ciel et imploraient Allah de les sortir le plus vite possible de cet endroit (Nedali, 2010, p. 8).

Tous les locataires ne veulent donc pas investir ce lieu pour qu'il devienne un lieu à soi où ils vont exprimer leur intimité. Les gens qui logent dans ce lieu ont un rêve, celui d'économiser pour pouvoir un jour acheter une vraie habitation : « l'achat d'un logement digne de ce nom pour s'en aller de là, se créer une intimité comme toutes les familles qui se

respectent... » (Nedali, 2010, p. 8). Le manque d'intimité dans ce lieu résulte notamment de l'exiguïté de l'espace. Les bruits du voisinage vont donc être assez fréquents dans ces endroits étroits, d'où l'impossibilité de développer une intimité. De nombreux épisodes dans le récit témoignent de la difficulté d'investir le lieu:

Cheikh conviait son auditoire à psalmodier en chœur une sourate de son choix. Souvent celle de *La Vache* ou celle de *Yassine*. Le chant se faisait toujours à pleine voix. Après le *Amin !* final, l'assemblée se dispersait comme elle se formait, le plus discrètement possible. Dar Louriki pouvait enfin fermer l'œil (Nedali, 2010, p. 111).

Fermer les yeux dans un tel contexte devient impossible. Les harangues constantes du Cheikh dans la maison ôtent le sommeil, rendent toute intimité impossible. Se sentir en sécurité dans le chez soi est aussi impossible. Cela est bien dû aux prêches du cheikh, son intrusion a fait que la maison entière s'est radicalisée. C'est ainsi que les deux étudiants en cours islamiques ne cessent de bouder les rapports charnels d'Idar et Leïla en dehors du cadre légitime du mariage. Il cite ainsi des Hadiths pour appuyer leurs propos : « un péché majeur que tout musulman digne de ce nom se doit de condamner ne serait-ce qu'avec son cœur ! Le Hadith dixit. Et les choses en restèrent là, au stade de la condamnation par le cœur » (Nedali, 2010, p.106). Ajoutons que la maison de Dar Louriki connaît une profonde transformation. Le lieu s'est transformé en un enfer après l'endoctrinement de tous les locataires; seuls Leïla et Idar continuent de garder une attitude réservée envers le Cheikh. C'est ainsi qu'«en déplaçant le lieu de prière de la chambre à la cour, autrement dit d'un espace privé à un espace commun, Cheikh mit tous les locataires de la maison devant le fait accompli » (Nedali, 2010, p.120) Une grande pression s'exerce de ce fait sur les « non pratiquants » rendant ainsi toute sérénité ainsi que toute liberté à Dar Louriki impossible.

Il en découle que les personnages à l'instar de Leïla non seulement peinent à trouver le sommeil mais aussi, ils entrent dans un état d'angoisse. C'est notamment le cas de Leïla: « dès qu'elle éteignait la lumière, toutes ses peurs, toutes ses angoisses s'éveillaient et assaillaient son esprit comme une armée de djinns malfaisants. » (Nedali, 2010, p. 141) ou encore dans « son sommeil, à peine accroché, se gâchait toutes les nuits par un terrible cauchemar » (Nedali, 2010, p. 141). Il s'agit là d'un état où le personnage se trouve seul et envahi par des angoisses qui résultent certainement de sa présence dans un lieu devenu enfer. Le philosophe Heidegger précise qu'Habiter veut dire « être mis en sûreté » (Heidegger, 1958, p. 176). Il met ainsi en lumière la connexion existant entre « l'habitation » et la sécurité et la liberté, il a une signification plus originelle en ce qu'elle exprime le désir originel des hommes de sécurité et

de liberté. Dans l'univers décrit par Nedali les deux protagonistes se voient ôter leur liberté du fait que les chambres se sont transformées en prison. Vers la fin du roman, la soif d'évasion atteint les personnages.

L'univers de Dar Louriki devient donc une habitation qui n'est plus accueillante pour les personnages. Même dans la chambre, les deux amants craignent l'hostilité qui les assiège. Leur vie devient dépourvue de paix intérieure. A titre d'évidence, on peut citer le cas de Leïla « Le monde de Leïla se transformait soudain en une jungle noire où elle errait comme une petite bête égarée et sans défense à la recherche d'un abri improbable. » (Nedali, 2010, p. 141). Si le monde de Leïla devient une jungle noire où elle est égarée et sans défense, c'est bien du fait que le Cheikh l'a transformé par son « prêche fleuve » (Nedali, 2010, p. 111). La seule quête de Leïla serait celle d'un abri où elle peut s'agiter sans subir de persécution.

Le narrateur décrit ce changement opéré par le Cheikh dans la maison, il évoque notamment que prêche par prêche, le lieu passe de la gaieté à la tristesse. Au niveau des relations, les deux amants ont beaucoup souffert de l'hostilité que manifestent les autres locataires. Le narrateur raconte que l'étai s'est resserré autour de Leïla et Idar. Devenus intégristes, les colocataires n'adressent point la parole aux adultérins et s'arrangent pour ne pas les croiser ou les ignorent tout simplement. Le narrateur parle d'une véritable « mise en quarantaine » (Nedali, 2010, p. 178) :

La situation ne faisait que se détériorer à la maison. La tension y montait jour après jour, prêche après prêche. Les locataires, harangués sans répit, devenaient de plus en plus hostiles à l'encontre des deux adultérins. La maison avait elle-même changé ; l'ambiance gaie et amicale qui y régnait auparavant cédait progressivement la place à un silence de monastère, froid et morne. Finis les plaisanteries, les quolibets, les blagues, les éclats de rire, tout cela était désormais interdit. Les gens ne parlaient plus que versets, hadiths, péchés et châtiments (Nedali, 2010, p. 179).

Ajoutons que l'espace de Dar Louriki peut être saisi un espace où triomphe l'interdit religieux face à la liberté, valeur essentielle dans toute habitation. C'est ainsi que la maison, cet univers fermé, étant aussi symbole de protection et de bien-être devient dans le récit de Nedali une maison prison, un lieu de toutes les hostilités. De ce fait, la chambre passe d'un lieu de repos à un domaine de plein risque. Pour terminer, on passe dans ce récit d'un havre de paix, de liberté et de sécurité à un havre de haine et d'interdit. Cela situe l'espace produit aux antipodes de la poétique bachelardienne et de l'habiter heideggérien.

### L'espace Public Comme échappatoire

En poussant plus loin la lecture, la dialectique entre intérieur et extérieur est très présente dans le roman. Il existe un contraste manifeste entre l'espace conflictuel et menaçant (la maison) et l'espace positif et sécuritaire (la ville de Marrakech). L'univers de Dar Louriki se transforme en un lieu conflictuel et rarement protecteur. Intégristes, les locataires guettent les pas des deux adultérins. La maison est donc à fuir et le dehors devient sécuritaire, c'est là où ils peuvent jouir de moments paisibles. L'espace urbain est perçu par Idar comme un univers accueillant où il aspire à trouver solution à ses problèmes. C'est ce qui explique pourquoi Idar a tendance à se lancer dans une longue vadrouille une fois le prêche commence :

Le soir, dès que Cheikh débarquait à la maison avec ses ouailles pour la prière collective et le prêche qui s'ensuivait, Idar se dépêchait de la quitter ; (...) puis s'en allait pour une longue, très longue vadrouille solitaire à travers la médina. Arrivé sur la place Jamaâ el fna, il tuait une heure ou deux à se déplacer d'un cercle à l'autre, écoutant un épisode des Mille et une Nuits par-ci, une histoire salace par-là... Parfois, il prolongeait sa vadrouille jusqu'au-delà des remparts en pisé, vers la ville nouvelle, les vergers L'harti, les jardins de la Ménara... Il ne rentrait à Dar Louriki que bien après le prêche et la dispersion des ouailles (Nedali, 2010, p. 178).

On voit bien que le protagoniste sillonne la ville pour tuer le temps parce que contraint de fuir l'habitation où il ne se sent pas en liberté. Il est avide d'espace parce que vivant dans un lieu exigü où les moments de quiétude sont si rares. La vadrouille à laquelle il se livre lui permet notamment de se divertir dans la place Jamaâ el fna située à la médina. Son échappatoire ne prend fin qu'avec la fin du prêche.

### Conclusion

Il ressort de cette analyse que l'espace de la maison tel que décrit dans la poétique bachelardienne se trouve inversée dans l'univers de Nedali. Dar Louriki n'est plus un havre de paix, elle passe pour un havre de haine. Cela dit, dans cet espace domestique, le protagoniste a vécu peu de moments heureux. Son habitation se transforme en espace hostile où liberté et sécurité sont rarement atteignables. Les marques de l'intimité bafouée sont d'abord décelables dans le fait que de l'espace commun de la maison à la chambre, des voix, des odeurs proviennent. C'est aussi à travers le fait que des bribes de conversations entre les voisins ainsi que des bruits empêchent le protagoniste d'investir le lieu. L'intérieur de la chambre n'est plus un remède contre l'hostilité du dehors. Il n'est plus un lieu de refuge, de liberté et de bonheur paisible, ceci bouleverse la topoanalyse bachelardienne. L'omniprésence du regard dans l'univers de Dar Louriki à laquelle les deux amants essaient à tout prix d'échapper. L'opposition

entre intérieur et extérieur se trouve abolie du fait que les voix, les bruits ainsi que l'odeur percent les murs de la chambre. Cela abolit non seulement la dimension spatiale mais aussi temporelle dans la mesure où la même scène se répète, celle de la harangue du Cheikh devant son auditoire, ôtant le sommeil au protagoniste, et rendant toute intimité impossible. Ces prêches produisent un espace où l'interdit triomphe face à la liberté en ce que la conversion des gens a fait qu'ils sont devenus hostiles envers les deux adultérins. C'est donc prêche par prêche que l'étau s'est resserré autour des deux amants. Le narrateur parle d'une véritable « mise en quarantaine » des deux amants dans l'univers de Dar Louriki. L'intimité devient impossible dans la maison et le dehors devient une échappatoire, la ville devient espace accueillant pour le protagoniste, un espace où il peut se rendre le soir au moment du prêche. En insistant pour jouir pleinement de leur liberté dans un espace hostile, Idar et Leïla ont été mis en cendres.

### Bibliographie

- Bachelard, G. (1948). *La terre et les rêveries du repos*. Paris: J. Corti.
- Bachelard, G. (1957). *La Poétique de l'espace*. Paris: Presses universitaires de France.
- Canuel, P-A. (2019). "Dialectique de l'espace intime dans le roman "Chant pour enfants morts"". In Paysages, parcours, cartes, habiter. Carnet de recherche. En ligne : l'Observatoire de l'imaginaire contemporain <<https://oic.uqam.ca/en/carnets/paysages-parcours-cartes-habitations/dialectique-de-lespace-intime-dans-le-roman-chant-pour>>. Consulté le 23 Mars 2021.
- Castellan, Y. (1993). *Psychologie de la famille*. Toulouse : Privat.
- Lacroix, L. and Thellen, I. (2000) L'intime et le privé. *Globe: revue internationale d'études québécoises*, 3(1), 11-14.
- Heidegger, M. (1958). « *L'homme habite en poète* », Essais et conférences, trad. A. Préau, Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1958) « *Bâtir, habiter, penser* », Essais et conférences, trad. A. Préau, Paris: Gallimard.
- Nedali, M. (2010). *La maison de Cicine*. La Tour-d'Aigue (Vaucluse) : L'Aube.
- Onimus, J. (1991). *La maison corps et âme: essai sur la poésie domestique*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Stock, M, (2004) « L'habiter comme pratique des lieux géographiques. », *EspacesTemps.net* [En ligne], Travaux, | Mis en ligne le 18 décembre 2004, consulté le 18.12.2021. <https://www.espacestems.net/articles/habiter-comme-pratique-des-lieuxgeographiques/>
- Tuan, Y. and Perez, C. (2006). *Espace et lieu: la perspective de l'expérience*. Minneapolis: Infolio.
- Woolf, V. (2016). *Un lieu à soi*. Paris: Denoël.
- Zilberberg, C. (2009). *Contribution à la sémiotique de l'espace*, *Actes Sémiotiques* [ consulté le 10 juin 2021] 112. <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/2624>

## Spatiality and Intimacy in *La Maison De Cicine* of Mohamed Nedali

### Abstract

Our study focuses on the Intimate and the Private which have emerged in literary criticism and the humanities. Mohamed Nedali, an important French-speaking author in literature in that he criticizes Moroccan society in his novels. The choice of *La Maison de Cicine* is explained by the fact that it represents a micro-society. The study is addressed to specialists of literary space in that it places produced space at the antipodes of Bachelardian theory of space. Starting from the fact that space plays an important role in the deployment of intimacy, we have shown to what extent the dwelling is a space capable of sheltering an intimacy and how the house designed by Nedali passes from a place of peace, freedom and security to a shelter of hatred and prohibition. A theoretical overview focused on the question of how place was important to us, in light of Bachelard and Heidegger.

**Keywords:** spatiality, intimacy, Bachelard, intimate space, Nedali

## Azerbaycan'ın Bağımsızlık Tarihinde Sosyalist Bir İsim: Aslan Bey Sefikürdski (1881-1937)

Zeynep AKARSLAN<sup>1</sup>

### Öz

Tarih boyunca birçok devletin egemenliği altında yaşayan Azerbaycan, bir cumhuriyet olarak ilk bağımsızlık deneyimini 1918-1920 yılları arasında yaşamıştır. Azerbaycan'ın bu bağımsızlık döneminde devletin bekası için çalışan aydınlar sınıfı içinde sosyalist bir isim olarak ön plana çıkan kişilerden biri de Aslan Bey Sefikürdski'dir. Küçük yaşta babasını kaybeden Aslan Bey, ilk eğitimini Gence'de aldıktan sonra Hukuk Fakültesi'ne devam etmiş ve ilk siyasi faaliyetlerine üniversite eğitimi sırasında başlamıştır. Aslan Bey Sefikürdski, Azerbaycan Cumhuriyeti'nin üçüncü hükümetinin Posta ve Telgraf Bakanı, dördüncü hükümetinin ise Adalet ve Emek Bakanıdır. Sefikürdski hakkında Azerbaycan'da yapılan çalışmalar onun hayatını öğrenmemiz açısından yeterli seviyede olmakla birlikte Türkiye'de Sefikürdski hakkında yapılan müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmanın amacı Azerbaycan siyasi tarihinde önemli bir yere sahip olan Aslan Bey Sefikürdski'nin tanıtılması ve faaliyetlerinin anlaşılmasını sağlamaktır.

### Anahtar Sözcükler

Azerbaycan  
Aslan Bey Sefikürdski  
bağımsızlık  
sosyalizm  
Adalet Bakanı  
Posta ve Telgraf Bakanı

### Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 09.01.2022  
Kabul Tarihi: 21.02.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.1055326

## A Socialist Name in Azerbaijan's History of Independence: Aslan Bey Sefikurdski (1881-1937)

### Abstract

Having been under the sovereignty of many states throughout history, Azerbaijan had its first independence experiences as a republic between 1918-1920. Sefikurdski was one of the people who came to the forefront as a socialist figure among the intelligentsia working for the survival of the state in this period of independence of Azerbaijan. Having lost his father at a young age, he attended the Faculty of Law after receiving his primary education in Ganja and started his first political activities during his university education. He was the Minister of Post and Telegraph in the third government of the Republic of Azerbaijan, and the Minister of Justice and Labor in the fourth government. There are many studies conducted about Sefirkurdski's life, however, there is no independent study about Sefirkurdski in Turkey. The study aims to introduce Sefikurdski, who was an important figure in Azerbaijan's political history, and to understand his activities.

### Keywords

Azerbajian  
Aslan Bey Sefikurdski  
independence  
socialism  
Minister of Justice  
Minister of Post and  
Telegraph

### About Article

Received: 09.01.2022  
Accepted: 21.02.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.1055326

<sup>1</sup> Dr., Bağımsız Bilim İnsanı, Bursa/Türkiye, zynpakarslann@gmail.com, ORCID: 0000-0002-3134-2332



## Giriş

Avrupa'da XVIII. yüzyılın sonu ile XIX. yüzyılın başında yaşanan gelişmeler kısa sürede tüm dünyayı etkisi altına aldı. Sanayi Devrimi'yle hızla büyüyen ekonomiler büyük imparatorluklar altında yaşayan halkların yaşam tarzını da etkiledi. Devrimin dünya tarihindeki en önemli sonuçlarından biri de I. Dünya Savaşı'dır. 1914-1918 yılları arasında yaşanan savaşın sonucunda büyük imparatorluklar yerini küçük halk cumhuriyetlerine bıraktı. Savaşın en büyük kaybedenlerinden biri ise Rusya İmparatorluğu oldu. I. Dünya Savaşı'nın ekonomisine vurduğu ağır darbeyi kaldıramayan Rusya İmparatorluğu'nda başlayan çözüme 1917 İhtilali ile son haddine ulaştı. Bu ihtilal, Rusya sınırları içinde yaşayan milletlerin bağımsızlığı için bir dönüm noktasıydı.

1828 Türkmençay Antlaşması ile Rusya hakimiyeti altına giren Azerbaycan topraklarında, XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başında oluşmaya başlayan aydınlar sınıfı ve bu aydınların faaliyetleri bağımsızlık yolundaki ilk adımdı. 1905 yılından itibaren hız kazanan basın faaliyetleri, Bakü başta olmak üzere Azerbaycan'ın birçok şehrinde birbiri ardına yaşanan grevler ve Rusya Müslümanlarının örgütlenerek gerçekleştirdiği kongreler Azerbaycan'a 1918-1920 yılları arasındaki bağımsızlık döneminin kapılarını araladı.

1917 yılında Bakü'de gerçekleştirilen Kafkasya Müslümanları Kurultayı'nda dile getirilen bağımsızlık fikri, Azerbaycan Türkleri, Gürcüler ve Ermenilerin bir araya gelerek oluşturdukları Transkafkasya Seyminde vücut buldu. 1918 yılının Nisan ayında bağımsızlığını ilan eden Seymden ilk olarak ayrılan Gürcistan'ın bu tutumu Seymde görev alan Azerbaycan Türklerinin bir araya gelerek Azerbaycan'ın bağımsızlığını ilan etmesini sağladı.

Azerbaycan'ı hem Transkafkasya'da hem de bağımsızlık döneminde temsil eden isimlerden biri de Aslan Bey Sefikürdski'dir. Hakkındaki çalışmaların oldukça kısıtlı olduğu Sefikürdski, Transkafkasya Seyminin Azerbaycanlı temsilcilerinden biri olmasının yanı sıra, 1918-1920 yılları arasındaki kısa bağımsızlık döneminde Azerbaycan meclisine "sosyalist" gruptan dahil olarak Azerbaycan hükümetinin üçüncü ve dördüncü kabinesinde bakanlık görevi üstlenmiştir.

Sefikürdski hakkında Azerbaycan'da yapılan çalışmalar hayatının genel çerçevesini öğrenmemiz konusunda yeterli seviyededir. Ancak ülkemizde Aslan Bey Sefikürdski'nin adına Azerbaycan'ın 1918-1920 yılları arasındaki bağımsızlık dönemini ele alan tüm eserlerde rastlamamıza rağmen henüz Sefikürdski adına yapılmış müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Bu çalışmanın amacı Trankafkasya Seyminde Azerbaycan Türklerini temsil eden, Azerbaycan Cumhuriyeti'nde bir dönem Posta-Telgraf ve Emek Bakanlığı bir dönem ise Adalet ve Emek

Bakanlığı görevlerini yürüten Aslan Bey Sefikürdski'nin Azerbaycan tarihindeki yerinin anlaşılmasını sağlamaktır.

### **Aslan Bey Sefikürdski'nin Eğitimi ve İlk Yılları**

Aslan Ağalar Bey oğlu Sefikürdski, 30 Eylül 1881'de Gence'nin Sefikürd kentinde doğdu. Henüz 9 yaşında iken babasını kaybeden Aslan Bey, annesi ve amcalarının himayesi altında büyüdü. Küçük yaşta babasız kalan Aslan Bey'in annesinin eğitime önem vermesi, Sefikürdski'nin hukuk fakültesine kadar uzanan eğitim hayatının başlangıcı oldu. Bu dönemde Sefikürd şehrinde okul bulunmamasından dolayı Gence'deki akrabalarının yanına gelen Aslan Bey, onların himayesi altında Gence Klasik Gimnazyumu'na başladı ve bu okuldan başarı ile mezun oldu (Çıragzade, 1994, s. 6). Aslan Bey, 1901 yılında mezun olduktan hemen sonra Harkov Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne kabul edildi. 12 Temmuz 1902 yılında Harkov Üniversitesi Rektörü'nün St. Petersburg Üniversitesi Rektörüne gönderdiği yazıdan Sefikürdski'nin eğitim hayatına Petersburg'da devam ettiğini öğrenmekteyiz. Adalet Tahirzade, konuyla ilgili yaptığı çalışmasında Sefikürdski'nin St. Petersburg Hukuk Fakültesi'ne geçmesine gerekçe olarak "burada yaşayan ve ona maddi yardım sağlayacak" olan akrabalarını gösterdiğini yazmaktadır (Tahirzade, 2012, s. 6).

Rektörler arasındaki yazışmalardan sonra St. Petersburg Üniversitesi'ne kabul edilen Sefikürdski'nin öğrencilik yılları Rusya'yı 1905 İhtilali'ne götürecektir olan karmaşık olaylara gebe idi. Sefikürdski'de bu dönemde gerçekleştirilen öğrenci hareketlerine faal olarak katılmış, Petersburg'a geçiş yaptığı ilk sene, Mart 1903'te siyasi faaliyetlerinden dolayı üniversiteden ihraç edilmiştir. Yarım dönemlik bu uzaklaştırmadan sonra 1904 yılında yeniden eğitimine başlayan Sefikürdski, 1907 yılında mezun oldu. Bu tarihten itibaren 1917 yılına kadar geçen sürede önce Gence'de yeminli jüri olarak ardından ise Şuşa'da şehir dumasında çalıştı (Rzayev, 2009, s. 26).

### **Siyasi Faaliyetleri**

Aslan Bey Sefikürdski'nin siyasi faaliyetlerinin asıl evresini 1915 yılıyla başlatmak mümkündür. Sefikürdski 1915 yılında Kiev'de St. Petersburg Üniversitesi profesörlerinden Bodulu-de Kurtilin başkanlığında gerçekleştirilen "Gayrı-Rus Milletler Kurultayına" katıldı. Kurultaya Azerbaycan'ın temsilcisi olarak katılan Sefikürdski'ye Kasım Bey Emiraslanov eşlik ederken, kurultayda "Azerbaycan'ın muhtariyeti" fikri savunuldu (Yaqublu, 2018, s. 171). Kiev'de gerçekleşen bu kurultaya Ermenistan ve Gürcistan'ın da temsilcileri katıldı. Azerbaycan'ın sınır komşusu olan bu iki ülkeden özellikle Ermenistan'ın Azerbaycan toprakları üzerindeki asılsız hak iddiaları günümüzde de iki ülke arasındaki ilişkilerin gergin

olmasına sebep olurken, Sefikürdski henüz 1915 yılında gerçekleşen bu kurultayda Azerbaycan'ın sınırları kesin bir dille ifade etmekteydi: “Bakü ve Yelizavetpol (Gence) Guberniyaları, Zakatala Dairesi, Erivan ve Tiflis Guberniyalarının belirli bölümleri” (Çıragzade, 1994, s. 7). Azerbaycan Cumhuriyeti'nin kurulduğu dönemde Gürcistan ile Borçalı, Karayazı ve Zakatala, Ermenistan ile ise Karabağ ve Zengezur üzerinden gerçekleşen sınır çatışmaları göz önüne alındığında Sefikürdski'nin çizmiş olduğu sınırların önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Sefikürdski, 1919 yılında yayınlanan yazısında kongreye ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır:

Azerbaycan'da yaşayan halkların tam muhtariyet almaları gerektiği o zaman ilan olunmuştur. Kurultaya iştirak eden Gürcistan ve Ermenistan temsilcileri de aynı görüşteydiler. O zaman halklar arasında sınırlar konusundaki fikir ayrılıkları şimdiye göre nispeten daha azdı. O zaman bildirmiştik ki, Azerbaycan bütün Bakü ve Yelizavetpol guberniyalarını, Zakatala dairesini, Erivan ve Tiflis'in birçok bölümünü kapsamalıydı. Çünkü buralar Azerbaycan Türkleri ile meskundur. Gürcistan ve Ermenistan temsilcileri buna itiraz etmediler. Şuanda ise maalesef, bu meselede anlaşma yoktur (Azərbaycan Hökuməti 1918-1920, 1990, s. 70).

1917 yılında Rusya'da başlayan ihtilal hareketi imparatorluk coğrafyasında yaşayan tüm milletlerin kaderini etkileyecekti. Azerbaycan Türkleri arasındaki bağımsızlık fikri ise bu tarihten önce şekillenmeye başladı. 1900'lerin başından itibaren yer altında örgütlenmeye başlayan siyasi grupların ilklerinden biri olan Difai, Azerbaycan siyasi tarihinde önemli bir yere sahiptir. İhtilal dalgasının tüm milletleri etkilediği 1917 yılında ise Azerbaycan Türklerinin siyasi faaliyetlerinin en önemli dönemi başladı. Bu dönemde Bakü başta olmak üzere Azerbaycan'ın birçok şehrinde kurulan Müslüman Milli Komiteleri ülkenin tamamında var olan anarşiyi kontrol altına almak ve halkın sorunlarına çözüm bulmak için çalıştı. Bu komitelerin en önemli ve faallerinden biri olan Gence Müslüman Milli Komitesi ise Azerbaycan siyasi tarihinin bir diğer önemli siması Nesib Bey Yusufbeyli önderliğinde örgütlenmişti ve üyelerinden biri Aslan Bey Sefikürdski idi (Azərbaycanın İlk Qeyri-Hökumət Təşkilatları, 2013, s. 26).

Aslan Bey'in bundan sonraki faaliyetleri Azerbaycan Cumhuriyeti'nin 1918-1920 yılları arasındaki bağımsızlık dönemi ile iç içedir. Rusya'da 1917 yılında gerçekleşen ihtilalden sonra Tiflis merkezli olarak örgütlenmeye başlayan Kafkasya halkları ilk adımı 11 Kasım 1917'de attı ve Transkafkasya Komiserliği çatısı altında bir araya geldi. Sefikürdski aynı dönemde Eserler Partisi'nin terkibinden ayrılarak Müslüman Sosyalistler Bloğuna dahil oldu. Sefikürdski'nin liderlik ettiği bu blok, Rusya Kurucu Meclis seçimlerinde 3 kişilik yer kazandı. Ancak meclisin göreve başlamadan dağılması, bu mecliste görev almak için seçilen Azerbaycan

Türkü, Gürcü ve Ermeni temsilcilerinin Şubat 1918'de Transkafkasya Seymini göreve çağırmasına neden oldu. Aslan Bey Sefikürdski, Tiflis merkezli olarak göreve başlayan Seyme Müslüman Fraksiyası'ndan dahil oldu (Səfikürdski, 2005, s. 339).

Sefikürdski, Transkafkasya Seyminde bulunduğu süre boyunca gerçekleştirilen toplantıların neredeyse tamamına katıldı. Müslüman Fraksiyonu'nun Kuzey Kafkasya'nın Kafkasya'ya katılmasıyla ilgili olarak Dağlı Heyeti ile bir araya gelerek gerçekleştirilen toplantısında hazır bulunan Sefikürdski, toplantının sonunda Dağlı halkın sorunlarının çözülmesi için kurulmasına karar verilen 6 kişilik komisyonun üyelerinden biri seçildi (ARDA, f. 970, op. 1, d. 1, l. 3a-4). Transkafkasya Seyminin göreve başladığı döneme kısaca değinecek olursak, 1918 yılının başında I. Dünya Savaşı'nın siyasi ve ekonomik etkileri savaşa katılan tüm devletler ve bu devletlerin sınırları içinde yaşayan halklar üzerinde en ağır şekilde hissedilmekteydi. Kafkasya halkları ise savaşta doğrudan taraf olmamalarına rağmen özellikle Azerbaycan, yer altı zenginliklerinden dolayı Avrupalı güçlerin hedefi halindeydi. Seymi oluşturan Gürcü, Ermeni ve Azerbaycan Türklerinin kendi aralarındaki anlaşmazlıklar bu coğrafyada kurulan birliğin uzun ömürlü olamayacağını gösteriyordu. Seym, siyasi olarak gergin bir ortamda göreve başladı. Böyle bir dönemde kısa süreli olarak bağımsızlığını ilan eden Seym, 1918 yılının Mayıs ayında ilk olarak Gürcistan'ın birlikten ayrılmasıyla dağıldı.<sup>2</sup>

Gürcistan'ın Seymden ayrılmasından hemen sonra 27 Mayıs 1918'de olağanüstü bir toplantı gerçekleştiren Azerbaycan temsilcileri Azerbaycan'ın bağımsızlığını ilan etmesi konusunu müzakere etti. Müzakereler sonucunda Azerbaycan Geçici Milli Şurası ilan edilirken başkanlığa Mehmet Emin Resulzade getirildi (ARDA, f. 970, op. 1, d. 1, l. 46ax).

Bakü'nün işgal altında bulunduğu dönemde faaliyetlerine önce Tiflis ardından Gence merkezli olarak devam eden Şura, Gence merkezli ilk toplantısını 17 Haziran'da gerçekleştirdi. Aslan Bey Sefikürdski'nin de hazır bulunduğu ve kapalı oturum olarak gerçekleştirilen toplantının gündeminde Kafkas İslam Ordusu Komutanı Nuri Paşa ile gerçekleştirilen görüşme<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Transkafkasya'daki siyasi durum hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Muhanov, 2019).

<sup>3</sup> Azerbaycan Milli Şurasının kurulduğu dönemde I. Dünya Savaşı devam etmekteydi. Bolşevik İhtilali neticesinde savaştan çekilen Rusya, Osmanlı Devleti sınırları içinde daha önce işgal etmiş olduğu topraklardan çekilmiş, Transkafkasya hükümetinin temsilcileri ile Osmanlı Devleti arasında yapılan görüşmeler sonuçsuz olarak dağılmış, Gürcistan'ın birlikten ayrılmasından sonra Azerbaycan ve Ermenistan'da bağımsızlığını ilan etmiştir. Azerbaycan Milli Şurası bağımsızlığını ilan ettikten hemen sonra Osmanlı Devleti ile Dostluk Antlaşması imzalamış ve Ermeniler ile Bolşeviklerin işgali altında olan topraklarını kurtarmak için Osmanlı Devleti'nden yardım istemiştir. Bunun üzerine harekete geçen Osmanlı Devleti, Nuri Paşa komutasındaki Kafkas İslam Ordusunu bölgeye göndermiştir. Azerbaycan topraklarının Kafkas İslam Ordusunun başarılı operasyonları neticesinde işgalden kurtarıldığı bu dönemde Nuri Paşa'nın Azerbaycan yönetiminde söz sahibi gibi hareket etmesi birtakım huzursuzluklara sebep olmuştur. Milli Şura, Nuri Paşa'nın bu tutumundan dolayı Gence'ye geldikten hemen sonra kendisiyle bir görüşme gerçekleştirmiştir. Kafkas İslam Ordusu Eylül 1918'de Bakü'yü işgalden

vardı. Toplantı sırasında söz alan Sefikürdski'nin konuşması Nuri Paşa'nın Azerbaycan'daki faaliyetlerinin sosyalistler tarafından nasıl anlamlandırıldığına ilişkin olarak dikkat çekicidir:

Biz sosyalistler her zaman Türk taraftarı olduk ve bu yönde çalıştık. Hepiniz bu yöndeki çalışmalarını biliyorsunuz. Ancak Türkler buraya geldikten sonra ilk adımlarını halkın çıkarlarına aykırı yönde attılar. Paşa'nın meclisimizi ve hükümetimizi feshetmek ve kendi takdirine göre hükümet kurmak niyetinde olmasına üzülmeliyiz. Korkarım ki bu yol halkı kurtuluşa götürmeyecek, bizi yeni felakete sürükleyecek, Türklere karşı halk arasında hayal kırıklığı yaratacak ve tüm bunların sonucunda Gürcistan ve hatta Ermenistan'ın kontrolüne gireceğiz (ARDA, f. 970, op. 1, d. 1, l. 57-58).

Sefikürdski'nin meclis toplantısında yaptığı bu konuşma “dramatik” olarak nitelendirilebilir. Azerbaycan, tarihin hiçbir döneminde Ermenilerin ya da Gürcülerin yönetimi altında kalmamıştır. Gerçekte de Nuri Paşa kendisiyle görüşmeye gelen Azerbaycan temsilcilerini “yalnızca bir asker olduğunu” ifade ederek danışmanı Ahmed Bey Ağaoğlu'na yönlendirdi. Ağaoğlu da bu görüşme sırasında meclisin halk nezdindeki güvenini sorgulamış ve Türk askerlerinin Müslüman halk ile Azerbaycan hükümeti arasındaki ilişkiye karışmayacağını dile getirmiştir. “Hükümetin istifası yalnızca kendi takdirine ve meclisin kararına bağlıdır” (ARDA, f. 970, op. 1, d. 1, l. 48). Tüm bu açıklamalara rağmen ikna olmayan Sefikürdski, toplantının sonunda yaptığı konuşmasında “Bugüne kadar Türklerin bizim bağımsızlığımızı istediğine ikna ediyorlardı. Bugün bu durumda bir değişiklik görüyorum ve bu nedenle Batum'a derhal bir temsilci gönderilerek bilgi alınmasını öneriyorum” dedi (ARDA, f. 970, op. 1, d. 1, l. 59-60). Ancak Sefikürdski'nin bu teklifi “ülke hükümete bırakılmaz” denilerek göz ardı edildi ve Azerbaycan Geçici Hükümetinin kurulmasına karar verildi. Bunun üzerine açıklama yapan Sefikürdski ise Müslüman Sosyalist Blok adına partisinin temsilcilerinin yeni kurulan hükümette yer almayacağını duyurdu (ARDA, f. 970, op. 1, d. 1, l. 61).

Aslan Bey Sefikürdski, bu tutumundan dolayı ilk hükümete dahil edilmemiş olmasına rağmen İstanbul'da gerçekleştirilmesi planlanan İstanbul Konferansına gönderilecek isimler arasına seçildi. Rusya'nın Brest-Litovsk Antlaşması'ndan sonra işgal altındaki toprakları için Kafkasya üzerine ileri harekate başlayan Osmanlı Devleti'nin bu adımı Almanya ile mevcut ilişkilerin gerginleşmesine sebep oldu. Bu soruna diplomatik yollar üzerinden çözüm bulmak,

---

kurtarmış ve Mondros Ateşkes Antlaşması'nın şartları gereği Kafkasya'dan ayrılmıştır. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. (Türkçer, 2008; Qafqaz İslam Ordusu: Bakının Azad Edilmesi, 2013).

hem de Kafkasya'da bağımsızlığını yeni kazanmış devletlerin statüsünün belirlenmesi için İstanbul'da bir konferans toplanmasına karar verildi (Yavuz, 2020, s. 378). Mehmet Emin Resulzade başkanlığında İstanbul'a gönderilen heyette Aslan Bey Sefikürdski, Halil Bey Hasmemmedov, Abdülhamid Kaydebaşı, Ahmet Bey Pepinov, Ekber Ağa Şeyhülislamov, Abbas Bey Atamalıbeyov ve Mehmed Bey Hasmemmedov vardı. Sefikürdski, Resulzade ve Halil Bey Hasmemmedov ile birlikte heyetin resmi üyesi idi (Tevvir-i Efkâr, No: 2496, 25 Haziran 1334 [1918]; İkdâm, No: 7679, 25 Haziran 1334 [1918]; BCA, fon kodu: 930-1-0-0, yer kodu: 2-23-1). Heyet, İstanbul'da bulunduğu süre boyunca birkaç resmi görüşme gerçekleştirmiş ancak yapılması planlanan konferans bir türlü gerçekleşmemiştir (Atı, No: 177, 26 Haziran 1334 [1918]; Vakıt, No: 248, 26 Haziran 1334 [1918]). Bunun üzerine heyet, İstanbul'da geçirilen birkaç ayın sonunda Bakü'ye geri döndü.<sup>4</sup>

Bakü'nün işgalden kurtarılmasından sonra 7 Aralık 1918'de açılan Azerbaycan Milli Meclisi'ne seçilen üyeler arasında ise Aslan Bey Sefikürdski vardı. Sefikürdski aynı gün Azerbaycan Meclisinin açılması vesilesiyle İttihad Partisi tarafından önerilen siyasi suçları af komisyonu için adı geçen isimlerden de biriydi (Azerbaydjanskaya Demokratiçeskaya Respublika (1918-1920) Parlament, 1998, s. 18-19).

Sefikürdski af tasarısı ile ilgili olarak şöyle bir konuşma yapmıştır:

Dökülen kanlar bizi bu günlere getirdi ve bağımsızlığımızı yükseltti; onları unutmayalım. ... Millet için kutsal fikir yolunda çalışanlar suçlu kabul edilmemelidir. Bugün küçük bir Türk parlamentosu açıldı. Bu meclisimiz gözlerde bir ağ gibidir. Birçok emperyalist onu görmek bile istemiyor. Cumhuriyetimize Türkiye Cumhuriyeti değil Azerbaycan Cumhuriyeti dedik ki, bütün vatandaşlarımız ortak bir vatana sahip olsun. Azerbaycan'da herkes özgürce yaşmalıdır. Hiç kimse ayrımcılığa maruz kalmamalıdır. Böylece sosyalizmden şüphe duyanlar gerçek sosyalist olanın kim olduğunu kanıtlasın (Azərbaycan Xalq Cumhuriyyəti (1918-1920) Parlament (Stenoqrafik Hesabatlar), I, 1998, s. 34).

Sefikürdski, bundan sonraki ilk geniş çaplı konuşmasını 20 Aralık 1918 tarihli meclis oturumunda gerçekleştirdi. Oturumun en önemli meselesi Gürcü ve Ermeniler arasında gayri-resmi olarak başlayan savaş üzerine Ermeni askeri birliklerinin Azerbaycan sınırlarına geçip Zengezur, Şuşa ve Cebayıl kazalarına girmesiydi. Gelen haberlere göre Ermeniler girdikleri şehirleri yıkmaktaydı. Konuyla ilgili konuşan Sefikürdski, Avrupa'nın politikalarını eleştirmektedir.

---

<sup>4</sup> Heyetin İstanbul'da bulunduğu dönem boyunca yaptığı çalışmalar ve heyet başkanı Mehmet Emin Resulzade'nin Azerbaycan'a gönderdiği mektuplar ile hazırlanan kıymetli bir çalışma için bk. (İmanov, 2006).

Avrupa devletlerinin siyaseti Avrupa'da ve Asya'da yaşayan milletleri karşı karşıya getirmekte ve sonucunda şehirler dağılmakta, köyler yıkılmakta, çocuklar evsiz kalmakta, aileler de yersiz olarak çöllere düşmektedir. Biz bütün gücümüzle çalışmalıyız ki: savaş olmasın ve bunun için sesimizi yükseltip protesto etmeliyiz. Çünkü büyük devletler savaş yasalarına göre savaşıyorlar. Esirlere ve tarafsız kimselere el uzatmıyorlar. Küçük milletler ise savaşırken bunu gözetmiyor. Bu olayların karşısını almak içinse çeşitli yollar var ki bu da itiraz etmektir. Ayrıca bu itilafli meseleleri halletmek için bir konferans toplanmalıdır. Kafkasya'daki cumhuriyetleri oluşturan üç halk bir araya gelerek bu meseleleri değerlendirmeli, parlamentomuz da bu konuda çalışmalıdır (ARDA, f. 895, siy. 1, iş. 1, vr. 38-48).

Sefikürdski'nin bu genel eleştirisi ve konferans teklifinden kısa bir süre sonra önce Tiflis'te ardından ise Ermenistan ile Azerbaycan'ın katılımlarıyla birer konferans toplandı. Ancak bu konferanslar sonuçsuz olarak dağıldı.

Azerbaycan Cumhuriyeti'nin birinci ve ikinci hükümet kabinesinde yer almayan Sefikürdski, 26 Aralık 1918-14 Nisan 1919 tarihleri arasında görev yapan üçüncü kabinede resmi olarak yer almaktadır. Aslan Bey, üçüncü hükümet kabinesinde Müslüman Sosyalist Blok'un temsilcisi olarak Posta ve Telgraf Bakanı olarak yer aldı (Balayev, 1998, s. 244-245). Sefikürdski, kısa süreli olan bu görevi boyunca yaptığı çalışmalarla Azerbaycan'ın posta-telgraf hattının gelişimine büyük katkı sağladı. Onun bakanlığı döneminde, Sefikürdski'nin teşebbüsü ile Azerbaycan'ın farklı bölgelerindeki posta ve telgraf kurumları restore edildi ve telefon santralleri faaliyete geçti. Aslan Bey, bakanlık yaptığı dönem boyunca iletişim alanındaki kadroların hazırlanması ve eğitimi işine büyük önem verdi. Bu çabaların en önemli kanıtı ise 1919 yılında Bakü'de faaliyete başlayan özel posta-telgraf okuludur. Sefikürdski'nin konuyla ilgili tek hizmeti de bu değildir. Aralık 1918'den Nisan 1919'a kadar geçen sürede komşu devletlerle olan ikili ilişkilerin düzenlenmesinde de fayda sağlayan Sefikürdski, görev süresinde Azerbaycan Cumhuriyeti'nin amblemini taşıyan posta pullarının basılmasını da sağladı. Buna ek olarak Azerbaycan Türkçesinin yanında Rusça telgraf kağıtları da basılmaya başlandı. Ayrıca 1919 yılının başında Tiflis'te toplanan konferansa katılarak Transkafkasya Cumhuriyetleri arasındaki telgraf hizmetlerinin iyileştirilmesi konusunda çalışmalar yaptı. Bu çabalar sayesinde Gürcistan ile Azerbaycan arasında iki ülkenin büyük şehirleri arasında daimi telgraf hatları kurulması konusunda 10 maddelik bir ön anlaşma imzalandı. Bunun yanı sıra iki ülke arasındaki eşyaların posta yoluyla gönderilmesini sağlamak için bir de sözleşme imzalandı (Rzayev, 2009, s. 26-27). Sefikürdski'nin ilk anlaşmalarını yaptığı konuların geliştirilmesi, devamının sağlanması ve ikili ilişkilerin iyileştirilmesi adına Nisan 1919'da bir konferans daha

gerçekleştirildi. Ancak bu konferansa katılan isimler arasında Sefikürdski'nin adı yoktur (ARDA, f. 970, op. 1, d. 34, l. 5).

Sefikürdski'nin Azerbaycan meclisinde gerçekleştirdiği bir diğer konuşması 25 Şubat 1919 tarihli on altıncı oturumdadır. Oturumun en önemli konusu ise Azerbaycan Cumhuriyeti'nde Harbiye Nezaretinin kurulması meselesidir. Yeni kurulan bir cumhuriyetin bağımsızlığını korumak için en önemli unsurun güçlü ve donanımlı bir ordu olduğunun farkında olan Azerbaycan milletvekilleri, meclis toplantılarında bu konuyla ilgili önemli adımlar atarak Harbiye Nazereti'nin kurulması kararını aldı. Ancak yeni kurulan her teşkilatlanmada olduğu gibi bu konuda da eksiklikler mevcuttu. Sosyalistler adına Posta ve Telgraf Bakanı olarak konuşma yapan Sefikürdski, yeni kurulan her orduda olduğu gibi onların da eksikleri olduğunu vurgulamaktaydı. Sefikürdski bir milletin sahip olacağı ordunun önemini ise şu şekilde ifade etmekteydi: “Bir milletin, cumhuriyet ve istiklalini korumak için süngüsü civan askerleri-inkılapçıları olmalıdır” (Azərbaycan Xalq Cumhuriyyəti (1918-1920) Parlament (Stenoqrafik Hesabatlar), I, 1998, s. 229).

Mart 1919 yılında Azerbaycan'ın üçüncü hükümetinin istifa etmesi üzerine, dördüncü hükümet Nesib Bey Yusufbeyli tarafından kuruldu. Sefikürdski, nisan ayında kurulan bu yeni hükümetin Adalet ve Emek Bakanı idi ve bu görevi Aralık 1919'a kadar sürdürdü (Agamaliyeva-Hudiyev, 1994, s. 44). Hukuk Fakültesi mezunu olan Sefikürdski, bu görevi devam ettirdiği süre boyunca yaptığı yeniliklerle Azerbaycan'ın adalet sisteminde önemli gelişmeler sağladı. Sefikürdski, Adalet Bakanı olduğu dönemde adalet sisteminin işleyişi için önemli tedbirleri hayata geçirdi. Sefikürdski'nin yol göstericiliği ile Azerbaycan'da ilk defa olmak üzere Adalet Bakanlığı bünyesinde hukuk bilimi üzerine bir kütüphane kurulması sağlandı. Aynı dönemde Azerbaycan Mahkemeleri bünyesinde yeminli müvekkiller şurası kuruldu. Sefikürdski, Azerbaycan'ın adalet sisteminde milli kadroların artırılması meselesine de büyük önem verdi. Bu sebepten mahkeme bünyesinde çalışmak üzere kabul edilen kimselerin devletin resmi dili olan Azerbaycan Türkçesini bilmesini zaruri gördü. Sefikürdski'ye göre “Halk mahkemeye değil, mahkeme halka hizmet etmeliydi”, bu nedenle yerli mahkemeler de hızla artırılmalıydı. Sefikürdski bu amacına nail olabilmek için Şeki, Şuşa ve Kürdemir'de üç yeni daire mahkemesi açmayı başardı (Əliyeva, 2013, s. 10). Bu dönemde yine Sefikürdski'nin başkanlığında hükümete sunulan yönergede ciddi tedbirlere dikkat çekilmekteydi. Adalet Bakanlığı ve buna bağlı mahkeme organlarının çalışmasında köklü değişiklikler yapmayı amaç edinen Sefikürdski, Azerbaycan Cumhuriyeti'nin birçok bakanlığında, yönetim teşkilatında ve diğer birçok kuruluşunda israfla mücadele etmek, rüşvet



olaylarını azaltmak ve diğer suçları ortadan kaldırmak için bir dizi tedbirlerin hayata geçirilmesini öngören 8 kişilik “Teftiş-İstintak Komisyonu” kurulması yönündeki kanun lahiyasını hükümete sundu (Təftiş-İstintaq Komissiyası, 2005, s. 22, 399). Kanun lahiyası 27 Temmuz 1919'da kabul edildi (Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (1918-1920) Parlament (Stenoqrafik Hesabatlar), I, 1998, s. 651-652). Sefikürdski, bir hukukçu olarak Adalet Bakanlığı görevine getirildikten hemen sonra Azerbaycan'ın tamamında yüksek mahkemelerin tesis edilmesi, adalet mahkemelerinin faaliyetlerine halkın daha fazla katılması, cinayet hukuku üzerine var olan kanunların iyileştirilmesi, yerel mahkemelerin faaliyetlerinin iyileştirilmesi ve mülki hukukun geliştirilmesi için de çalıştı (Çıragzade, 1994, s. 38).

Azerbaycan Cumhuriyeti, 1918 yılında kurulduğu ilk günden itibaren bağımsızlığının Avrupa devleti tarafından tanınması için çalıştı. Bunun için Ali Merdan Topçubaşı başkanlığında Paris'e temsilci gönderen Azerbaycan'ın tüm çalışmaları 11 Ocak 1920'de sonuç verdi ve Azerbaycan'ın bağımsızlığı Avrupa devletleri tarafından tanındı. 14 Ocak 1920'de gerçekleştirilen meclis oturumunda bu konu gündem olmuş, Sefikürdski ise Azerbaycan'ın bağımsızlığının tanınmasını kutlamak için bir konuşma yapmıştır:

Böyle büyük başarılarla ve muvaffakiyetlere ancak halkın mücadelesi ile ulaşılabilir. Öyle de oldu. Kanaatimizce tüm dünya emekçileri birleşme bağımsızlıklarını elde edemezlerdi. Onun için hiçbir millet bir başkasına göz dikmesin, her zaman bir başkasını umar, bir gözümüz doğuya diğeri başkasına bakarsa hiçbir şey yapamayız. Halkımız bu bağımsızlığı tanıttı. Azerbaycan bir buçuk iki yıldır varlığını sürdürüyor. Neden bu bağımsızlığı o vakit değil de iki gün önce tanıdılar. Bunun bir sebebi var. Çünkü biz bağımsız yaşayabileceğimizi kanıtladık. Toplarını tüfeklerini başkasının ellerine verenler Lenin'in eline esir düştüklerinde anladılar ki, gittikleri yol yanlıştır. İşte o zaman Azerbaycan'ın bağımsızlığını tanıdılar. Ona göre yaşasın bağımsızlığı bir günde tanınan Azerbaycan ve Gürcistan halkı... (Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti (1918-1920) Parlament (Stenoqrafik Hesabatlar), II, 1998, s. 533-534).

Sefikürdski'nin Azerbaycan'ın siyasi tarihi açısından önemi üzerinde durduğumuz bu çalışmada belirtmek istediğimiz bir husus, Aslan Bey'in Azerbaycan'ın Nisan 1920'deki Kızıl Ordu işgaline kadar geçen sürede gerçekleştirdiği neredeyse her meclis toplantısına katılmış olmasıdır. Konuşmalarında daima sosyalist olmasını ve sosyalizmi öne çıkaran Sefikürdski'nin Çiçerin tarafından dönemin Azerbaycan Dışişleri Bakanına gönderilen ittifak teklifine<sup>5</sup>, karşı verilmesini istediği yanıt da dikkat çekicidir.

---

<sup>5</sup> Bu dönemde hem Rusya hem de Kafkasya için büyük bir tehdit olan Denikin, Rus İç Savaşı'nın önemli komutanlarından biridir. Sovyet Rusya'nın Halk Komiseri Çiçerin Denikin tehlikesini bertaraf etmek istediği bu dönemde Azerbaycan Dışişleri Bakanlığı'na defalarca başvurarak Denikin'e karşı ittifak teklifinde bulunmuş

Beyler! Gazetelerde Çiçerin'den Dışişleri Bakanına bir telgraf geldiği yazmaktadır. Çünkü Denikin ve onun ordusu yok olmuştur. Bu karşı devrimin öyle bir güç olduğu da bilinmektedir ki bütün milletlerin düşmanı olmuştur. Şimdi Azerbaycan hükümetine Sovyet hükümeti ile askeri ittifak teklif edilmektedir ki, Azerbaycan'da buna tezlikle cevap vermelidir. Halk arasında Denikin tarafından gönderilen bir heyetin geldiğine dair söylentiler dolaşmaktadır. Ancak bunların doğruluğu bilinmemektedir. Siz de biliyorsunuz ki bu iş bir sel gibidir. Bu yüzden bu teklif haftalarca tartışılmamalıdır. Her gün bir değişiklik meydana gelmektedir, hükümet ise halkın isteklerini bilmelidir. .... Biliyorsunuz ki bağımsızlığımız ve varlığımız Derbend ve Petrovsk'a bağlıdır. Derbend ve Petrovsk'un düşman elinde olması bizim için büyük tehlikedir... (Azərbaycan Xalq Cumhuriyyəti (1918-1920) Parlament (Stenoqrafik Hesabatlar), II, 1998, s. 538-539).

Burada dikkat çekmek istediğimiz husus, Sefikürdski'nin Azerbaycan'ın bağımsızlığını Derbend ve Petrovsk'un işgaline bağlamasıdır. Bu durum Aslan Bey'in Azerbaycan'ın bağımsızlığını sürdürmesi konusunda yanlış bir düşünceye sahip olduğunun da göstergesidir. Bolşeviklerin, 1920 yılının başında kendi iç mücadelesinde sona yaklaşması, I. Petro'dan itibaren sürdürdüğü siyasi mirası üzerine almasıyla nihayete erecekti. Azerbaycan, 1920 yılının Nisan ayında XI. Kızıl Ordu'nun işgaline uğrayarak bağımsızlığını bir kez daha kaybedecekti.

Azerbaycan meclisinin 27 Nisan 1920 tarihli son oturumunda Bolşevik güçlerinin başkent Bakü'ye yaklaşması ve Komünist Parti'nin ülke yönetiminin kendilerine devredilmesi yönündeki ultiमतому tartışmaya açılmıştı. Konuyla ilgili konuşan ve eski Eserler Partisi üyesi olan Sefikürdski, yönetimin Komünist Partisine devredilmesi görüşünü desteklemiştir. Sefikürdski'nin konuşmasının satır araları ise şöyledir:

Hazerat! Doğru, şimdi biz çok mesuliyetli bir zamanda, mesuliyetli dakikalar içindeyiz. Millet için çalışan her bir kişi fakir-fukaranın hakkını korumak için bir hedef belirlemeli ve bu yoldan korkup dönmemelidir. Özellikle de bir yılı aşkın zamandır toplumun kaderini üstlenen milletvekilleri. Hala Azerbaycan meclisinin sol kanadı olan Sosyalist Partisi daima bağımsızlığı savunmuştur. Büyük Rusya inkılabının bize faydası şundan ibarettir ki, o, her bir milletin hükümet teşkilatını ve cumhuriyet meselelerini onların kendisine bırakmış olmasıdır. Millet ise bu yetkiyi kimseye vermez ve vermeyecektir de. Şimdi, bu vakte kadar hiçbir işin başında olmayanlar, mecliste oturmayıp hükümet işine katılmayanlar bize halkın kaderinin kendilerine verilmesini teklif ediyor. ... Şimdi biz ne yapmalıyız? Tabi ki razı olmalıyız. "Elimizde olsa sosyalistler olarak iktidarı kendi elimize alırdık. Ancak gücümüz olmadığı için bunu yapamadık." Biz Azerbaycan komünistlerinin teklifini reddetmemeli, kabul etmeli ve

---

ancak bu teklifler Azerbaycan'ın Rusya'nın içişleri karışmayacağı gerekçe gösterilerek geri çevrilmiştir. Denikin'in bu dönemdeki faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. (Denikine, 1973).

hakimiyeti onlara vermeliyiz. Hükümet yönetimi Azerbaycan komünistlerine verilmeli ve bağımsızlığın müdafaası ve bütün mesuliyeti onların partisine bırakılmalı. Eğer onlar bağımsızlığı koruyamazsa halk kendini savunur ve istediğini elde eder (Azərbaycan Xalq Cumhuriyyəti (1918-1920) Parlament (Stenoqrafik Hesabatlar), II, 1998, s. 738-739).

Sefikürdski'nin Azerbaycan yönetiminin Komünist Parti'ye devredilmesi yönündeki bu konuşmasından kısa bir süre sonra Bakü Kızıl Ordu'nun işgaline uğradı. Azerbaycan'ın yönetiminde söz sahibi olan kimselerin çoğu Azerbaycan'ı terk etmek zorunda kalırken Sefikürdski Bakü'de kaldı. Nisan işgalinden sonra Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyyəti'nin Halk Adliye Komiseri yardımcısı olarak görev yapan Sefikürdski, 1922 yılında 3 yıl süreyle hapse atıldı. Serbest bırakıldıktan sonra "Azneft" sisteminde hukuk müşaviri olarak görev yapsa da ölümüne kadar takibata maruz kaldı. Aslan Bey, 1937 yılında hayatını kaybederken takibata uğramaktan korkan akrabaları Sefikürdski'nin cenazesini defnedememiş, köyü olan Sefikürd'e haber verilerek cenazesinin teslim alınması sağlanmıştır. Sefikürdski'nin mezarının yeri günümüzde de bilinmemektedir (Azadlıq, 2013, s. 14).

### Sonuç

1918-1920 yılları arasında bağımsızlığını kazanan Azerbaycan için bu dönem birçok önemli devlet adamının ve şahsiyetin ön plana çıktığı görkemli bir zaman dilimidir. Aslan Bey Sefikürdski'de Azerbaycan'ın bağımsızlığı döneminde yaşamış, başta Eser Partisi sonrasında ise Müslüman Sosyalist Blok'ta yer alan önemli bir tarihi şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır.

Devrin önemli eğitim merkezleri olan Gence ve St. Petersburg'da yetişen Sefikürdski'nin eğitim gördüğü şehirlerin kendisinin fikri oluşumuna katkı sağladığı aşikardır. Bu dönemde Gence, Azerbaycan'ın önemli eğitim ve kültür merkezlerinden biriyken, devrimin ayak seslerinin en yakından duyulduğu şehir olan St. Petersburg, Sefikürdski'nin siyasi faaliyetlerine başladığı şehirdir. Hukuk eğitimi alan Sefikürdski'nin mezun olduktan sonra Azerbaycan'ın önemli şehirlerinde görev yapması onun siyasi faaliyetlerinin şekillenmesinde de önemli rol oynadığı kanaatindeyiz. Bu dönemde ortaya çıkan Müslüman Milli Komitelerinin Gence ayağı Azerbaycan siyasi tarihi açısından önemli birçok ismi olduğu gibi Sefikürdski'yi de barındırmaktaydı.

Rusya'da yaşanan 1917 İhtilali'nden sonra Azerbaycan Türkleri, Gürcüler ve Ermenilerin bir araya gelerek oluşturdukları Transkafkasya Seymi uzun ömürlü olmasa da Seymde Azerbaycan'ı temsil eden 44 milletvekilinden biri de Sefikürdski idi. İlk olarak

Gürcistan'ın birlikten ayrılmasıyla bağımsızlık görüşmelerine başlayan Azerbaycan temsilcileri arasında Sefikürdski'de yer almaktadır.

Azerbaycan'ın bağımsızlığını ilan etmesi ve işgal altında bulunan Bakü'de değil de Gence'de faaliyetlerine başladığı dönemde ilk hükümette yer almayacağını dile getiren Sefikürdski, bu açıklamasından hemen sonra İstanbul Konferansı'na gitmek için oluşturulan heyete üye olarak seçilmiştir. Kaynaklarda açıkça ifade edilmemekle birlikte bu seçimi Sefikürdski'yi Bakü'den uzaklaştırmak olarak yorumlayabiliriz. Henüz bağımsızlığın yabancı devletler tarafından tanınmadığı ve gerçek başkent in işgal altında olduğu bu dönemde geçici hükümetin siyasi olarak aynı tarafta yer almadığı Sefikürdski'nin güçlenmesinden ya da taraftarlarını arttıracığından ya da hükümete yönelik eleştirilerin artmasından çekinmiş olması olası görünmektedir.

Sosyalizmin birbirinden bağımsız farklı birçok tanımlaması vardır. Genel hatlarıyla toplumsal refah ve yükselişin katılımcı demokrasi yoluyla olabileceğini savunan bu görüş, Sefikürdski'nin sosyalizm anlayışıyla benzeşmesi açısından önemlidir. Konuşmalarında sosyalist düşüncelerini açık bir şekilde ifade etmektense faaliyetleri ile ortaya koyan Sefikürdski, Azerbaycan hükümetinin ilk oluşumuna bu sebepten katılmamıştır. Bunun üzerine geçici hükümetin Sefikürdski'yi İstanbul'a göndererek merkezden uzaklaştırması ise Aslan Bey'in Bakü siyasi çevrelerince kabul gördüğünün göstergesidir.

Sefikürdski, bağımsız Azerbaycan'ın varlığını sürdürdüğü süre boyunca Azerbaycan Milli Meclisi'nden yer almış, üçüncü hükümet döneminde Posta ve Telgraf Bakanlığı, dördüncü hükümet döneminde ise Adalet ve Emek Bakanlığı görevini üstlenmiştir. Bakanlıkları döneminde etkin bir politika izleyen Sefikürdski'nin Azerbaycan'daki iletişim ağının kurulmasındaki rolü yadsınamaz. Bunun yanında Adalet Bakanlığı yaptığı dönemde bir hukukçu olarak mahkemelerin iyileştirilmesi ve yaygınlaştırılması, rüşvet ve iltimasın önüne geçilmesi ile israfın engellenmesi için yaptığı çalışmalar yeni kurulan bir cumhuriyetin adli ve mali konularda geliştirilebilmesi için atılmış kayda değer adımlardır. Tüm bu çalışmalar Sefikürdski'nin sosyalizmin halkın çoğunluğuna hizmet eden yararcı bir anlayış ile hareket ettiğinin de göstergesidir.

Burada değinmek istediğimiz bir diğer husus Sefikürdski'nin meclis konuşmalarıdır. Sefikürdski, Azerbaycan Cumhuriyeti'nin varlığını sürdürdüğü süre boyunca gerçekleştirilen neredeyse her meclis oturumuna katılmış ve fikirleriyle bu oturumlara yön vermiştir. Ancak 2 yıllık zaman diliminde yaşanan her olayın bir makaleye sığdırılmasının olanaksızlığı bu çalışmanın Sefikürdski'yi ön plana çıkaran konularla sınırlandırılmasını gerektirmiştir.

Müslüman Sosyalist Blok'un en önemli temsilcilerinden biri olan Sefikürdski, Azerbaycan'ın işgale uğramasından hemen sonra Bakü'den ayrılan kesimde yer almamış, bir dönem Azerbaycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin Halk Adalet Komiseri yardımcısı görevini üstlenmiştir. Ancak bu çalışmalar, Sefikürdski'nin takibata uğramasına engel olmamıştır. Kızıl Ordu'nun Bakü'ye yaklaştığı dönemde yapılan son meclis oturumunda yönetimin devredilmesi konusunda ılımlı bir konuşma yapmasına rağmen Sefikürdski'nin eski bir Eser Partisi üyesi olduğu unutulmamıştır. Bu sebepten bir dönem hapsedilen Sefikürdski, serbest kaldıktan 1937'deki ölümüne kadar geçen sürede Sovyet Rusya tarafından takibata uğramaya devam etmiştir. Mezarı günümüzde de belirlenememiş olsa da Sefikürdski, Azerbaycan'ın kısa bağımsızlık döneminde aktif olarak yer almış önemli isimlerden biri olarak tarihteki yerini almıştır.

### Kaynakça

- Agamaliyeva N. ve Hudiyev, R. (1994). *Azerbaydjanskaya respublika stranitsı političeskoy istorii 1918-1920 gg.*. Baku: Sabah.
- Allahverdiyev, V. ve Mehdiyev, Ş. (Haz.) (1990). *Azərbaycan demokratik respublikası: Azərbaycan hökuməti (1918-1920)*. Bakı: Gənclik.
- Arda, f. 895, siy. 1, iş. 1, vr. 38-48.
- Arda, f. 970, op. 1, d. 1, l. 46ax.
- Arda, f. 970, op. 1, d. 1, l. 57-58.
- Arda, f. 970, op. 1, d. 1, l. 59-61.
- Arda, f. 970, op. 1, d. 34, l. 5.
- Azerbaycan cumhuriyeti milli meclisi reisi Resulzade Mehmed Emin Bey'in muharririmize beyanatı. (26 Haziran 1334 [1918]). *Vakit*, No: 248.
- Azerbaycan heyeti. (25 Haziran 1334 [1918]). *İkdam*, No: 7679,
- Azerbaycan murahaslarımla mülakat. (26 Haziran 1334 [1918]). *Ati*, No: 177.
- Azerbaycan respublikası devlet arşivi (Arda), f. 970, op. 1, d. 1, l. 3a-4.
- Azərbaycan Xalq Cumhuriyyətinin 80 İlliyinin Keçirilməsi Üzrə Dövlət Komissiyası (1998). *Azərbaycan xalq cumhuriyyəti (1918-1920) parlament (stenoqrafik hesabatlar)*. I-II Cild. Bakı: Azərbaycan Nəşriyyatı.
- Azərbaycan xalq cümhuriyyəti ensiklopediyası iki cildə*. II. Cild. (2005). Səfikürdski. Bakı: Lider Nəşriyyat, 339-340.
- Azərbaycan xalq cümhuriyyəti ensiklopediyası iki cildə*. II. Cild. (2005). Təftiş-İstintaq Komissiyası. Bakı: Lider Nəşriyyat, 399.
- Balayev, A. (1998). *Azerbaydjanskoye natsionalnoye dvijeniye v 1917-1918 gg.* Baku: Elm.
- Başbakanlık cumhuriyet arşivi (BCA), fon kodu: 930-1-0-0, yer kodu: 2-23-1.
- Çıragzade, V. (1994). Aslan bəy Səfikürdski. Bakı: Azərbaycan Dövlət Neşriyyatı.
- Denikine, A. (1973). *The white army*. (C. Zvegintsov, Çev.). USA: Hyperion Press. (Orijinal çalışma basım tarihi 1930).
- Əliyeva, İ. (31 May 2013). Əqidəsi xalqına sevgisindən qaynaqlanırdı. *Azərbaycan*, 10.
- Gosudarstvennaya Komissiya po Provedeniyu 80-yi Godovtsını Azerbaydjanskoy Demokratiçeskoy Respubliki (1998). *Azerbaydjanskaya demokratiçeskaya respublika (1918-1920) parlament (stenoqrafıçeskiye otçeti)*. Baku: İzsatelstvo Azerbaydjan.
- İmanov, V. (2006). *Azerbaycan-Osmanlı ilişkileri 1918*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Muhanov, V. M. (2019). *Kavkaz v perelomhuyu epohu (1917-1921)*, Moskva: Modest Kolerov.

- Mütebaki Kafkas hükümeti murahasaları geldiler. (25 Haziran 1334 [1918]). *Tesvir-i Efkar*, No: 2496.
- Rıhtım, M. Gündoğdu, S. (Haz) (2013). *Qafqaz İslam ordusu: Bakının azad edilməsi*. Bakı: Nurlar NPM.
- Rzayev, R (9 Sentyabr 2009). Azərbaycan Xalq Cümhuriyyəti dövründə ədliyyə naziri Aslan Bəy Səfikürdskinin həyatı və fəaliyyəti. *Qanunculuq*, (9), 26-31.
- Tahirzadə, A. (20 Aprel 2012). Peterburqda oxumuş tələbələrımız (Sankt-Peterburq Mərkəzi Tarix Arxivinin materialları əsasında) Səfikürdski Aslan bəy Ağalar bəy oğlu. *Azərbaycan Müəllimi*, 6.
- Türkər, Q. R. (2008). *Qafqaz Türk İslam ordusu Bakı yollarında*. Bakı: Qafqaz Universiteti Qafqaz Araşdırmaları İnstitutu Nəşriyyatı.
- Xidmətləri və yanlışları ilə Səfikürdskilər. (4 Sentyabr 2013). *Azadlıq*, 14. <http://www.anl.az/down/meqale/azadliq/2013/sentyabr/324389.htm>
- Yaqublu, N. (2018). *Cümhuriyyət qurucuları*. Bakı: "Nurlar" Nəşriyyat-Poliqrafiya Mərkəzi.
- Yaqublu, N. (Haz) (2013). *Azərbaycanın ilk qeyri-hökumət təşkilatları*. Bakı: Elm və Təhsil Nəşriyyatı.
- Yavuz, R. (2020). Bağımsızlığının ilanından sonra Azərbaycan heyetlərinin İstanbul'daki fəaliyyətləri və bu fəaliyyətlərin Osmanlı basınındakı yansımaları. *Karadeniz İncelemeleri Dergisi*, (28), 371-400.

## Euripides'in *Orestes*'inde *Ekklesia* ve Orestes'in Davası

Esengül AKINCI ÖZTÜRK<sup>1</sup>

### Öz

Euripides'in *Orestes* tragedyasında halk meclisi büyük bir öneme sahiptir. Orestes'in meclisteki duruşması *Orestes*'in olay örgüsünün merkezinde yer alıp, tragedyayı bütünüyle şekillendirmektedir. Ancak meclisin Orestes'e niçin idam cezası verdiği oldukça ihtilaflıdır. Papadimitropoulos, Orestes'in suçlu bulunmasını tanrıların gazabından çekinen halkın kendi huzur ve refahını korumaya yönelik dini endişesine dayandırır. Ancak bu doğru olmadığı gibi, makul da değildir. Çünkü Argos halkı Orestes'i mevcut politik konjonktürün beklentisi doğrultusunda ve meclise de egemen olan yozlaşmış değerler üzerinden yargılamıştır. Bu makalede, Orestes'in meclis tarafından niçin suçlu bulunduğuna ilişkin bazı önemli filologların görüşleri ele alınacak ve Orestes'e verilen idam cezasının Tyndareos'un yozlaşmış halk meclisini etki altına alarak, çıkar amaçlı hareket eden halk tabakasını kötü yönlendirmesinden kaynaklandığı gösterilmeye çalışılacaktır.

### Anahtar Sözcükler

Euripides  
Orestes  
*Ekklesia*  
Apollon  
Argos

### Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 05.12.2021

Kabul Tarihi: 31.01.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.1032883

## *Ecclesia* in Euripides' *Orestes* and the Trial of Orestes

### Abstract

The assembly of the people of Argos has a key significance in Euripides's *Orestes*. The trial of Orestes is at the center of *Orestes*' plot and shapes the tragedy at full length. Yet the reason why Orestes is condemned to death by the assembly is rather controversial. For Papadimitropoulos, the reason of Orestes' condemnation by the assembly is just the religious concern of the citizens to preserve the peace and the welfare of their city. But this is not true, nor is it plausible. This is because, the people of Argos judged Orestes on the basis of the amoral values prevailing in the assembly and in line with the expectation of the current political conjuncture. In this paper, I will discuss the views of certain scholars concerning the issue and argue that Orestes was sentenced to death because of Tyndareos' misleading the benefit-oriented mob by influencing the corrupt *ecclesia*.

### Keywords

Euripides  
Orestes  
*Ecclesia*  
Apollo  
Argos

### About Article

Received: 05.12.2021

Accepted: 31.01.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.1032883

<sup>1</sup> Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arkeoloji Bölümü, Denizli/Türkiye, eakinci@pau.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6608-3927



## Giriş

Euripides'in *Orestes* tragedyası öz annesini katletmiş olan *Orestes*'in bu cinayetin altıncı gününde verdiği ölüm kalım mücadelesini işlemektedir. Euripides, bu tragedyada, bir *mythos* özellikle kendi yaşadığı dönemin siyasi ve toplumsal gerçeklikleriyle de ilişkilendirerek, trajik olana dair özgün bir yaklaşım sergilemektedir. Kabaca, *Orestes*'in olay örgüsü birbiriyle yakından bağlantılı iki orijinal fikir üzerine kuruludur. Bunlardan ilki, *Orestes*'in tanrıların da yargılamanın bir parçası olduğu Atina'daki Areopagos mahkemesinde değil, Argos'taki halk meclisi (*ekklesia*) tarafından yargılanması;<sup>2</sup> ikincisi ise, Helene'yi öldürme planıdır. L. Papadimitropoulos'un da haklı olarak vurguladığı üzere, *Orestes*'in odak noktası halk meclisidir; çünkü gerek yargılamadan önce gerekse meclisin verdiği hükümden sonra *Orestes*'in bütün girişimleri meclisi bir şekilde etkilemek içindir. Ruh sağlığı bozulmuş olmasına rağmen *Orestes*'in, Menelaos'tan bizzat meclise giderek kendisini ve kardeşini savunması hususunda ortaya koyduğu yoğun çaba da meclis ölüm cezası verdikten sonra Helene'yi öldürme girişimi de temelde Menelaos vasıtasıyla meclisin kararını etkilemeye dönüktür (Papadimitropoulos, 2012, s. 1).

*Orestes*'in halk meclisindeki duruşması *Orestes*'in olay örgüsünün merkezinde yer alıp tragedyayı bütünüyle şekillendirmesine rağmen, meclisin *Orestes*'i niçin ve hangi nedenle suçlu bularak ölüm cezasına çarptırdığı metinde açıkça belirtilmemektedir. Elektra, meclisteki oylamanın sonucunu öğrenir öğrenmez haberciye şu önemli soruyu yöneltir: "Mahkeme nasıldı, neler konuşulduktan sonra idam edilmemize ikna oldu Argoslular?"<sup>3</sup> Fakat habercinin, yapılan konuşmalar da dahil, meclisteki duruşmaya dair tüm söyledikleri ve genel olarak *Orestes* oldukça farklı şekillerde yorumlanmıştır. Dolayısıyla halk meclisinin *Orestes*'i suçlu bulmasının asıl nedeni tartışma konusudur. *Orestes*'in meclise kendisini savunmaya gitmesi, onun dengesiz ruh halinin, dış görünüşüne de yansımış olan psikolojik rahatsızlığının bir sonucu mudur? Sarayda kalıp pasif bir şekilde oylamanın sonucunu bekleydi meclisten farklı bir karar çıkar mıydı? Daha önemlisi, *Orestes*'in meclisteki konuşması, özür dilemeyen pişman olmamış tavrı küstahça ve saygısızca mıydı? Ayrıca, konuşmasının içeriği toplumun sosyal yapısını bozacak nitelikte miydi? İdam cezasına çarptırılmasının asıl nedeni bu muydu? Şayet Menelaos *Orestes*'i savunmuş olsaydı, oylama farklı bir şekilde mi sonuçlanırdı? Yoksa

---

<sup>2</sup> *Orestes*'in son paragrafında *Orestes*'in Atina'daki bir mahkeme tarafından yargılanacağı ifade edilmektedir. Fakat Euripides'in burada *mythos*un Aiskhylos tarafından *Eumenidler*'de kurgulanan anlatısına mı yoksa bu *mythos*un başka versiyonlarına mı göndermede bulunduğu tartışmalıdır (bk. Hester, 1981, s. 268-269; Fletcher, 2014, s. 59, 72; Akıncı Öztürk, 2021, s. 6).

<sup>3</sup> Bu çalışmadaki alıntılarda, *Orestes*'in A. Çokona tarafından yapılan çevirisi esas alınmıştır. Eur. *Orest.*, 861-862.

Orestes'e ölüm cezası verilmesi, meclise de yansımış olan kutuplaşma ve yozlaşmanın bir tezahürü müydü?

Papadimitropoulos, özellikle bu sorular çerçevesinde, diğer filologların meseleye dair farklı yorum ve yaklaşımlarını da etkili bir şekilde sorgulayarak, Orestes'in suçlu bulunmasının nedenini tanrıların gazabından çekinen halkın kendi huzur ve refahını korumaya yönelik dini endişesine dayandırmaktadır. Fakat Papadimitropoulos'un bu tezi doğru olmadığı gibi, ikna edici olmaktan da oldukça uzaktır. Çünkü Orestes'in halk meclisinde idam cezasına çarptırılmasının asıl nedeni, özellikle Porter'in de savunduğu gibi, halk meclisinin son derece yozlaşmış, dejenere olmuş doğasında aranmalıdır ki, meclisteki konuşmacıların sadece söylemlerine değil hal ve tavırlarına da açıkça yansımış olan kutuplaşma bunun bir tezahürüdür. Hem Orestes'in amcası Menelaos'un desteğini almak için sürekli çabalaması hem de kızının intikamını almayı aklına koymuş olan Tyndareos'un Menelaos'u Orestes'e yardım etmemesi hususunda tehdit etmesi, Menelaos'un yeğenini kurtarabilme kapasitesinin olduğunu kanıtlar niteliktedir. Bu da demektir ki, eğer Menelaos isteseydi, Orestes idam cezasından kurtulabilirdi. Ancak bu, Argosluların aslında kimi bir takım dini kaygılar ya da adaletin tecelli etmesi hassasiyetiyle hareket etmediklerini, aksine mevcut politik konjonktüre, meclise de egemen olan yozlaşmış değerlere göre davrandıklarını göstermektedir. Bu çalışmanın amacı bu iddiayı temellendirmektir. Tartışmamızın genel düzeni şöyle olacaktır. İlk olarak, *Orestes*'in olay örgüsü özetlenecek, ardından Orestes'e halk meclisi tarafından niçin idam cezası verildiğine dair diğer görüşlere kısaca yer verilecektir. Makalenin ana bölümünde ise, Papadimitropoulos'un tezi etraflıca tartışılacak ve Orestes'e verilen cezanın temelde, yozlaşmış halk meclisinin etki altına alınarak çıkar amaçlı hareket eden halk tabakasının kötü yönlendirilmesinden kaynaklandığı gösterilmeye çalışılacaktır.

### **Orestes'in Olay Örgüsü**

Elektra, *Orestes*'in *Prolog* kısmında (Eur. *Orest.*, 1-139), Atreusoğullarının içine düştüğü trajik felaketi, nesiller boyunca sülale içinde işlenmiş korkunç cinayetleri özetlemektedir. Elektra, burada, Atreus'un dedesi Tantalos'tan başlayarak ailesinin kompleks dramını anlatır. Zeus'un oğlu olarak rivayet edilen Tantalos, her ne kadar bir ölümlü olsa da özellikle festivallerde tanrılara denk olarak görülmüş ama diline hiç hâkim olamadığından tanrıları oldukça gücendirmiştir; tanrılar da onu cezalandırmak için Hades'e göndermiş ve hiçbir şekilde ulaşamayacağı içecek ve yiyeceklere özendirmişlerdir.<sup>4</sup> Elektra, Atreus ve

---

<sup>4</sup> Ancak Tantalos'un işlediği suçlar mythostan mythosa farklılıklar göstermektedir. Tantalos, bazı anlatılara göre tanrılardan yiyecek çalmış ve ayrıca tanrıların sırlarını insanlarla paylaşmış; bir başka mythosa göre ise, oğlu

Thyestes arasında yaşanmış dehşeti de hatırlattıktan hemen sonra, babası Agamemnon'un intikamını almak için kardeşi Orestes ile iş birliği yaparak anneleri Klyteimnestra'yı öldürdüklerini itiraf eder. Orestes bu vahim olayın ardından çok hastalanmıştı ve çılgınlık nöbetleri geçirmekteydi; *Erinyes*ler ona acı ve ızdırap çektirmektedirler. Sarayın önündeki bir kanepede uyumakta olan Orestes'in başucunda bekleyen Elektra, halkın kendilerini acımasızca dışladığını ve ne şekilde cezalandırılacaklarıyla ilgili olarak da halk meclisinde bugün— yani cinayetin altıncı gününde— bir oylama yapılacağını belirtir. Elektra, meclisin ya kılıçla başlarının kesilerek ya da taşlanarak öldürülmeleri yönünde karar alacağını söyler, ama kendilerini öldürülmekten ancak amcası Menelaos'un kurtarabileceğini de vurgular ki, kalan tek umut ta budur, yani Menelaos'un onlara arka çıkmasıdır. Kocasını Menelaos'tan önce saraya gelmiş olan Helene, dışarı çıkararak Elektra'dan kendi adına Klyteimnestra'nın mezarına gidip ona adaklar sunmasını ister;<sup>5</sup> fakat Elektra kabul etmez, bunu kızı Hermione'nin yapmasının daha uygun olacağını öğütler ve Helene de bu tavsiyeye uyarak mezarlığa kızını gönderir (Medda, 2014, s. 1; Latacz, 2016, s. 364). Daha sonra, Orestes'in sağlık durumunu merak eden Kadınlar Korosu görünür fakat Elektra, Orestes'i uyandırabilecekleri kaygısıyla onlardan sessiz olmalarını ister. Koro ve Elektra, *Parodosta* (Eur. *Orest.*, 140-207), öz annenin katledilmesi eylemini değerlendirirler. Koro, annenin öldürülmesini adil bir davranış olarak görürken, Elektra ise buna tam olarak katılmaz ve gerek Apollon'un buyruğunu gerekse kendi eylemlerini sorgular.

Tragedyada Birinci *Epeisodion* (Eur. *Orest.*, 208-315), Orestes'in uyanmasıyla başlar ve Elektra kardeşine Menelaos'un şehre döndüğünü müjdelir. Fakat kardeşler arasındaki samimi diyalog, Orestes'in nöbet geçirerek halüsinasyonlar görmesiyle kesintiye uğrar. Hatta Orestes, Elektra'yı da kendisine eziyet edip öldürmeye çalışan *Erinyes*lerden birisi zanneder ve Apollon'un hediye etmiş olduğu okla onları uzaklaştırmaya çalışır. Orestes, kriz sona erip tekrar kendine gelince, hem kız kardeşini de bu işe bulaştırdığı hem de annesini katletme gafletine (*ate*) düştüğü için bir özeleştiri yaparken, buna önayak olan Apollon'u da kınar.<sup>6</sup> Orestes'in yazgısına üzülüp onu rahat bırakmaları için *Erinyes*lere bir yalvarışı içeren İlk *Stasimonun* ardından, Menelaos saraya gelir ve böylece İkinci *Epeisodion* (Eur. *Orest.*, 348-806) başlar.

---

Pelops'u keserek tanrılara yedirmiştir. Ayrıca Elektra, Atreus'un babası Pelops'tan kaynaklanan antik laneti anlatmamaktadır. Pelops, bir gelini elde etmek için gelinin babası ile atlı araba (*biga*) yarışına girmiş ama hile yaparak gelinin babasını öldürmüştür. Hatta hile yapmasına yardım eden kişiyi de denize atmıştır. Fakat boğulmakta olan bu kişi, Pelops'u ve onun gelecekteki tüm ailesini lanetlemiştir (bk. Johnston, 2020, s. 2-3).

<sup>5</sup> Menelaos'un Helene'yi saraya kendisinden önce göndermesinin nedeni, Troia Savaşı'nda yakınlarını kaybedenlerin onu taşıyarak öldürebileceği endişesidir ki, onun Orestes'e arka çıkmasının nedenlerinden birisi de budur.

<sup>6</sup> Fakat Orestes, Apollon'un cinayetdeki rolüne meclisteki savunmasında yer vermemektedir.

Menelaos gelir gelmez Orestes'in durumunu ve halkın olup bitenlere ne tepki verdiğini öğrenmeye çalışır. Orestes hem içinde buldukları vahim durumu ve hastalığını hem de yurttaşların tepkisini ayrıntılı olarak amcasına anlatır. Ayrıca Orestes, mecliste bugün bir oylama yapılacağını da söyleyerek ondan meclisten çıkması muhtemel ölüm cezasını engellemesini açık bir dille talep eder. Fakat Orestes ve amcası arasındaki *stikhomythia* Orestes'in dedesi Tyndareos'un da gelmesiyle yarıda kalır. Tyndareos torununa çok kızgındır ve kızının intikamını almak için bir o kadar da kararlıdır. Tyndareos, Klyteimnestra'nın suç işlediğini kabul eder ama kızının bu şekilde öldürülerek değil de sürgün edilerek cezalandırılmış olması gerektiğinin altını çizer. Orestes'in karşı savunması dedesini hiçbir şekilde yumuşatmadığı gibi, onu daha da öfkelenir. Tyndareos, torunlarının taşlanarak öldürülmesi gerektiği düşüncesini, Orestes'in eyleminin kan davasını yasaklayan yasayı ihlal ettiği ve onun dış görünüşüne de yansımış olan hastalığının aslında tanrıların bir gazabı olduğu gerekçeleriyle haklı göstermeyi amaçlamaktadır. Orestes ise savunmasında, işlemiş olduğu cinayetin caydırıcı etkisine vurgu yaparak, şayet kadınların kocalarını öldürmelerine sessiz kalınırsa, ihanetin ve koca cinayetlerinin önünün alınamayacağına ve hatta erkeklerin zamanla kadınların kölesi haline gelebileceğine dikkat çekmektedir. Fakat Tyndareos, meclisin idam kararı vermesi için tüm gücünü kullanacağını büyük bir kararlılıkla vurgular ve Menelaos'u da anne katiline yardım etmemesi hususunda tehdit eder. Menelaos'un hem Argos halkının tepkisinden çekindiğini hem de özellikle Tyndareos'u karşısına almak istemediğini fark eden Orestes, büyük bir hayal kırıklığı yaşar ve bütün umutları suya düşer. Fakat tam o sırada gelen kader arkadaşı Pylades, mecliste kendini savunması için Orestes'i ikna eder.<sup>7</sup> İki arkadaş meclisin yolunu tutarken İkinci *Stasimonda* (Eur. *Orest.*, 807-843) Koro devreye girerek hem Atreusoğullarının kötü kaderini hem de Orestes'in işlediği korkunç suçu yeniden dillendirir.

Üçüncü *Epeisodion* (Eur. *Orest.*, 844-959), habercinin mecliste olup bitenleri Elektra'ya anlattıklarını içermektedir. Haberci, meclisin her iki kardeşi de suçlu bularak ölüm cezasına hükmettiğini bildirdikten sonra, kimlerin lehte ya da aleyhte konuşma yaptığını da detaylı bir şekilde anlatır. Orestes'in savunmasından önce dört kişi söz almış ve birbirinden oldukça farklı önerilerde bulunmuşlardır. İlk sözü, haberci tarafından her dönemin adamı olarak karakterize edilen ve daha önce Agamemnon'un da yanında yer almış olan Talthybios almış ama kayda değer bir konuşma yapmamıştır. Orestes'i kötölemiş ve iktidardaki Aigisthos taraftarlarına ise kaş göz hareketleri yapmaktan da geri durmamıştır. Daha sonra, Diomedes söz almış ve Orestes'e sürgün cezası verilmesini önermiştir. Buna karşılık, Tyndareos'un sözcülüğünü

---

<sup>7</sup> Joachim Latacz, haklı olarak bunu "baht dönümü" olarak karakterize eder (bk. Latacz, 2016, s. 365).

yapan demagog ise, kardeşlerin taşlanarak öldürülmesi gerektiğini öne sürmüştür. Ancak haberci, demagogun asıl niyetini ve insanları ikna etme tarzını devlet için büyük bir tehlike olarak görür ve bu tür konuşmacıları siyasi liderler ile karşılaştırarak meclisin bozuk ve yozlaşmış yapısına da vurgu yapar. Diğer taraftan, dürüst bir çiftçi kendisinden önceki konuşmacıya karşı çıkmış ve *Orestes*'e çelenk verilmesi gerektiğini savunmuştur. Ayrıca haberci, çiftçinin söylediklerinin hoşgörülü ve makul insanlar için ikna edici gözüktüğünü vurgular. *Orestes* ise, daha önce dedesine karşı yapmış olduğu savunmanın bir benzerini burada da yapmış fakat çoğunluk arsız düzenbazlara kanarak, taşlanarak öldürülme cezasının verilmesi yönünde oy kullanmıştır. Ancak *Orestes*'in talebi üzerine kardeşlerin intihar etmeleri uygun bulunmuştur. Koro, Üçüncü *Stasimonda* (Eur. *Orest.*, 960-1012), kardeşlerin bu yazgısına ağıt yakarken, Elektra da bir yakınma aryasıyla buna eşlik eder. Bu arada *Orestes* ile Pylades meclisten dönerler ve Pylades iki kardeşi ölümden kurtarmak amacıyla bir plan yapar.

Dördüncü *Epeisodion* (Eur. *Orest.*, 1013-1245) ikinci baht dönümü olarak da yorumlanan Pylades'in bu planının sunumundan ibarettir. Pylades, Helene'yi öldürerek Menelaos'tan intikam almayı kurgular. Elektra ise, buna ek olarak, Hermione'yi de rehin alarak, Menelaos'u kendilerini ölüm cezasından kurtarmaya zorlamaları gerektiğini önerir ve bu da plana dahil edilir. Elektra'nın talebiyle Koro da onlarla birlik olur. Koro, Dördüncü *Stasimonda* (Eur. *Orest.*, 1246-1285), sarayın etrafındaki yolları gözetleyip kollama görevini üstlenir. Beşinci *Epeisodion* (Eur. *Orest.*, 1286-1352) *Orestes* ve Pylades'in Helene'ye saldırmalarıyla başlar, Helene yardım çılgınlıkları atar. Elektra ise mezarlıktan henüz dönmüş olan Hermione'yi kandırır ve böylece *Orestes* onu planlandığı şekilde rehin alır. Koro, Beşinci *Stasimonun* ilk kısmında (Eur. *Orest.*, 1353-1365) sarayda olup bitenlerin dışardan duyulmaması için gürültü yaparken, Helene'nin öldürülecek olmasından duyduğu sevinci de gizlemez. Fakat saraydan dışarı çıkan Phrygialı bir köle, *Eksodosun* birinci kısmında (Eur. *Orest.*, 1366-1536) içeride olup bitenleri ve Helene'ye karşı yapılan saldırıyı telaşlı bir şekilde anlatır. Ayrıca köle, Helene'nin bu saldırıdan sağ çıkıp çıkmadığını bilmediğini, çünkü onun aniden ortadan kaybolduğunu da ekler. Oldukça kısa olan Beşinci *Stasimonun* ikinci kısmından sonra, Helene'nin öldürüldüğünü zanneden Menelaos, *Eksodosun* ikinci kısmında en azından kızı Hermione'yi kurtarmaya çalışır. *Orestes* ise, Menelaos'tan Argosluları ikna edip meclisin vermiş olduğu kararı değiştirtmesini ister, aksi takdirde Hermione'yi öldürüp sarayı da yakacağı tehdidini savurur. Bütün bu acılara son vermek üzere Apollon, bir *deus ex machina* olarak duruma müdahale eder ve meclisin kararını hükümsüz kılar.

### Orestes'in Suçlu Bulunma Nedeni: Alternatif Görüşler

Halk meclisindeki oylama tragedyanın olay örgüsünü tamamen şekillendirmektedir. Fakat meclisin *Orestes*'e niçin idam cezası verdiği tartışmalıdır. *Orestes*'in neden suçlu bulunduğuna ilişkin en etkili görüş A. W. Verrall tarafından geliştirilmiştir. Çünkü diğer görüşlerin çoğu Verrall'in yaklaşımının farklı varyantlarıdır. Verrall'e göre, *Orestes* kendi dili, düşük çenesi yüzünden suçlu bulunmuştur; çünkü onun mecliste yaptığı konuşma ve takındığı tavır oldukça saygısız ve hakaret doludur. Halk onun tehlikeli ve asla yola gelmez bir cani olduğunu anladığı için onu ölümlle cezalandırmıştır (Verrall, 1905, s. 240-242; Papadimitropoulos, 2012, s. 2). Verrall'in terimleriyle ifade edecek olursak;

*Orestes*, kendinden beklenen mütevazı bir özür yerine, hami ve kibirli bir tavır takınır, kendisini erkeklik ve özgürlüğün yeniden inşacı, adeta yasanın bir savunucusu olarak lanse eder. ... Konuşmasına Argosluları aşağılayıp hakaret ederek başlar. Kendi kaderini belirleyecek olan hâkimlere ... onların suçlu kadınların soyundan geldiğini, ... tıpkı *Klyteimnestra* gibi, kocalarını öldürdüklerini hatırlatır. ... *Orestes*, onları, kötü kanla kirlenip bozulmadan önceki sahip oldukları erdeme davet eder! ... Hakarete uğramış olan vatandaşlar, tıpkı daha önce *Tyndareos*'un da ikna olduğu gibi, karşılarında ıslah olmaz ve tehlikeli bir zalim olduğuna anında ikna oldular (Verrall, 1905, s. 242).

Verrall gibi Grube de, *Orestes*'in mecliste saygısızlık yaptığını ve bu nedenle ölüm cezasına çarptırıldığını öne sürer. Ona göre, "haberci onun konuşmasını uygun bulmasına rağmen bu konuşmanın feci bir hata olduğunu biliyoruz; ölüm cezası kararı saygısızlığının sonucudur" (Grube, 1941, s. 389). Konuya benzer bir açıdan yaklaşan N. A. Greenberg, *Orestes*'in meclisteki savunmasını anti-feminist içerikli bir tirat olarak yorumlar ve kahramanın konuşmasının "bir tür delilik" olduğunu iddia eder: "Ancak aristokratik iyimserlik ve genç erkek hayalleriyle coşup, *philia* ile umutlanarak abes sonuçlar çıkaran bir zihin böyle bir konuşmanın başarılı olabileceğini zannedebilirdi sadece. Bu konuşma bir çeşit delilik olup, akıbeti bellidir" (Greenberg, 1962, s. 181). Demek ki, Greenberg'e göre, insana özgü aşırı tutku ve zayıflıkları *Orestes*'i çılgın ve bir o kadar da kusurlu bir konuşma yapmaya sürüklemiştir ki, onun halk meclisi tarafından suçlu bulunmasının asıl nedeni de bu konuşmadır. Benzer şekilde, P. Vellacott da *Orestes*'in suçlu bulunmasını onun karakterini değiştirip, aptalca davranmasına bağlar. Vellacott'a göre *Orestes*, tragedyanın başında gösterdiği iyilik ve ussallığı daha sonra bir kenara bıraktı ve "huysuz bir deliye dönüşüp *Tyndareos*'u kızdırdı, *Menelaos*'a hakaret etti ve duruşmada kendi kendini mahkum ettirdi" (Vellacott, 1975, s. 79).

Buna karşılık, A. P. Burnett ise, *Orestes*'in mecliste başarısız olmasının temel nedenini *Orestes*'in çılgınlığına ya da deliliğine değil, aksine mecliste yaptığı konuşmanın içeriğine

dayandırmaktadır. Şöyle ki, Orestes'in yaptığı savunma Argos halkını ikna edememiştir, çünkü şayet başkaları da Orestes'in cinayeti haklı ve masum göstermek için öne sürdüğü gerekçeye uyarak kadınları benzer sebeplerle katletmeye kalkarsa, bundan yalnızca mağdurlar değil toplumun geneli etkilenir ve hatta bu, şehir için de oldukça yıkıcı olur. Bir başka deyişle, Orestes'in konuşmasında öne sürdüğü fikirlerin, pratikte bütün toplum için son derece tehlikeli sonuçlar doğurabileceğini gören halk, Orestes'i idam cezasına çarptırmakla kendisini koruma refleksi göstermiştir (Burnett, 1971, s. 207-208; Papadimitropoulos, 2012, s. 2).

Ancak meseleye ilişkin en makul ve gerçekçi görüşleri C. W. Willink ve J. R. Porter ortaya koymaktadır. Willink, Orestes'in mahkumiyetinin kısmen meclisteki bariz kutuplaşmadan kaynaklandığını düşünürken; Porter ise, Orestes'e verilen ağır cezayı halk meclisindeki yozlaşmayla yakından ilişkilendirir. Orestes'in taşlanarak öldürülmesini isteyenler olduğu gibi, sürgün edilerek cezalandırılmasını öneren de oldu; hatta annesini öldürdüğü için ona çelenk verilmesi gerektiğini savunan bile çıktı. Dolayısıyla Willink'e göre, Orestes'in ölüme mahkum edilmesinin nedeni kısmen bu polarizasyon, kısmen de Menelaos'un yeğenine arka çıkmamasıdır (Willink, 1986, s. 224-225; Papadimitropoulos, 2012, s. 2). Diğer taraftan, Porter, Argos Meclisi'nin aldığı mahkumiyet kararını "politik yozlaşma", "kör partizanlık" ve meclisteki bozulmaya dayandırır:

Euripides'in Argos Meclisi hakkındaki betimlemesinin, beşinci yüzyılın sonlarındaki Atina ἐκκλησία'sını karakterize eden kör partizanlık, politik yozlaşma ve aşırı ölçüsüzlüklerin bir kınanması olarak amaçlandığı genel olarak kabul edilmektedir. ... Çoğu Orestes'i de bu suçlamaya dahil eder; hem mecliste konuşma yapmaya karar vermesini hem de konuşmasında yer verdiği argümanları kınarlar. Ancak olumsuz hüküm, Orestes'ten kaynaklanan herhangi bir deliliğin değil, meclisin kendi yozlaşmış doğasının bir sonucudur. Orestes'i suçlayan iki kişi (Talthybios ve demagog) sadece yaranmak ve nüfuz edinmek için konuşan tam bir siyaset erbabıydılar; biri Aigisthos'un arkadaşlarının temsil ettiği aristokratik / oligarşik gruplaşmaya, diğeri ise daha genel olarak demosa yaranıp, nüfuz edinmeye çalışmaktaydı. Genç Orestes'in kendini onurlu bir şekilde savunmasına rağmen suçlanması, demagogun dönem Argos halk tabakası üzerindeki zararlı etkisine açıkça atfedilmektedir (Eur. *Orest.*, 943-44): ἀλλ' οὐκ ἔπειθ' ὄμιλον, εὖ δοκῶν λέγειν. νικᾷ δ' ἐκεῖνος ὁ κακὸς ἐν πλῆθει λέγων (Porter, 1994, s. 73-74).

### **Papadimitropoulos'un Tezi: Yasanın İhlali ve Halkın Dini Kaygıları**

Papadimitropoulos tüm bu yaklaşımları eleştirerek farklı bir görüş ileri sürmektedir. Papadimitropoulos'un, Porter'in çözümüne dair kritisizmi hariç, diğer görüşler hakkındaki eleştirileri oldukça haklı ve aynı zamanda da ikna edicidir. Yukarıda da belirtildiği üzere, Verrall, Grube, Greenberg ve Vellacott gibi yorumcular, Orestes'in suçlu bulunmasında

hastalığının kesinlikle belirleyici olduğunu savunmaktadırlar.<sup>8</sup> Fakat Papadimitropoulos'a göre, *Orestes*'in kendisini savunmak için meclise gitmiş olması, bedenine de yansımış olan bozuk ruh halinin, deliliğinin bir sonucu olmadığı gibi, sarayda kalıp meclisin kararını pasif bir şekilde beklemesi de kesinlikle makul olmazdı. Menelaos'un yardım edeceği, onları bir şekilde ölümden kurtarabileceği umudunun tümüyle sönmesiyle (Eur. *Orest.*, 722), *Orestes* en güçlü müttefikini kaybetmiş ve dolayısıyla mecliste kendisini savunmak zorunda kalmıştır. Ayrıca, dedesinin ondan öcünü alma konusundaki kesin kararlılığı da *Orestes*'i, sarayda pasif bir şekilde beklemek yerine, meclise gidip kendisini savunmaya mecbur bırakmıştır (Papadimitropoulos, 2012, s. 3-4). Nitekim, Pylades'in "burada kalırsan kurtulma umudun var mı?" sorusuna *Orestes*, "Yok" diye cevap verir (Eur. *Orest.*, 779). "Kent meydanına gidersen kurtulabilir misin?" şeklindeki sorusunu ise, "şansım yaver giderse belki!" diye yanıtlar (Eur. *Orest.*, 780). Dolayısıyla, *Orestes*'in meclise giderek kendini savunması, düşünülmüş alınmış haklı bir karar olarak gözükmektedir.

Peki, ama *Orestes*'in mecliste yaptığı konuşma bir tür saygısızlık mıdır? *Orestes* bu nedenle mi ölüme mahkum edilmiştir? Yoksa konuşmasının içeriği şehrin sosyal yapısı açısından tehlike arz ettiği için mi savunması başarısız olmuştur? Papadimitropoulos, *Orestes*'e verilen mahkumiyet kararının bunların her ikisinden de kaynaklanmadığını güçlü bir şekilde temellendirmektedir. Ona göre *Orestes*'in meclisteki konuşması toplumsal yapı için herhangi bir tehdit oluşturmamaktadır. Çünkü dinleyiciler sadece erkekler olduğu için, onun erkek egemenliğini ön plana çıkararak kadınları ikinci sınıf vatandaş olarak gören yaklaşımı zaten mevcut sosyal düzeni yansıtmakta, eril bakış açısına hitap etmektedir. *Orestes*, konuşmasında, annesini sırf babasının öcünü almak için öldürmediğini, bununla gelecekte olası benzer durumları da önlemeye hizmet ettiğini dile getirerek, eyleminin aslında şehrin sosyal yapısını korumaya dönük olduğunu vurgulamaktadır. Onun buradaki özür dilemeyen ve pişmanlıktan uzak tavrı salt stratejik olup, tümüyle demagogun suçlamalarını etkisizleştirmek içindir. Şayet *Orestes* saygısızlık yapmış olsaydı ne sürgün edilmesi yönünde bir öneri gelir ne de çiftçi pozitif bir tavır takınırdı. Ayrıca, habercinin "dürüst insanlar bu adamın söylediklerine hak verdi" (Eur. *Orest.*, 930) şeklindeki değerlendirmesi de *Orestes*'in hem saygısızlık yapmadığını hem de konuşmasının sosyal yapı için bir tehlike arz etmediği fikrini desteklemektedir.<sup>9</sup> Daha önce neredeyse yapayalnız olan *Orestes*'in, konuşmasından sonra bazı destekçiler edinmesi de onun

---

<sup>8</sup> Buna Porter etkili bir şekilde karşı çıkmaktadır (bk. Porter, 1994, s. 313).

<sup>9</sup> Habercinin objektif ve güvenilir olup olmadığı hususu tartışmalıdır. Fakat West, haklı olarak, habercinin taşralı olmasının onun hem güvenilirliğini hem de tarafsızlığını ima etmenin bir yolu olarak okunması gerektiğini belirtir (bk. West, 1987, s. 243; Papadimitropoulos, 2012, s. 5).



iddia edilenin aksine herhangi bir saygısızlık yapmadığını gösterdiği gibi, konuşmasının sosyal yapıya zarar verecek bir içerik barındırmadığını da kanıtlar niteliktedir.

Papadimitropoulos, *Orestes*'in ölümüne mahkum edilmesinde kutuplaşmanın da bir etkisi olmadığını iddia eder. Ancak Papadimitropoulos'un buradaki itirazı, Willink'in görüşünün hatalı bir yorumuna dayanmaktadır. Papadimitropoulos'a göre Willink'in açıklaması, mecliste önerilen cezalar içerisinde en uygununun sürgün etme cezası olduğunu ima etmektedir. Çünkü Willink için, sürgün dışındaki önerilerden— taşlayarak öldürme ve çelenk verme— herhangi birisinin kabul görmesi kutuplaşmanın bir göstergesidir. Fakat Papadimitropoulos, *Orestes*'in suçuna benzer suçların genellikle ölümle cezalandırıldığını ve bu nedenle taşlanarak öldürülme önerisinin aşırı ya da ölçüsüz bir talep olmadığını düşünür. Dolayısıyla ona göre, *Orestes*'in ölüm cezasına çarptırılmasını kutuplaşmaya bağlamak hatalıdır.

Ancak Papadimitropoulos'un bu eleştirisi haklı değildir. Çünkü Willink'in çözümü, *Orestes*'e verilmesi gereken en uygun cezanın sürgün olduğu sonucunu ima etmemektedir. *Orestes*'e sürgün cezası verilseydi bile, bu cezanın nedeni de yine polarizasyon olabilirdi. Yani mecliste bir kutuplaşma olmamış olsaydı da aşırı uç cezalar yine talep edilebilirdi. Kaldı ki, *Orestes* hakkında mecliste söylenenlerin ve sunulan önerilerin birbirinden oldukça farklı olması, halk arasında bir kutuplaşma olduğunu göstermez. Kutuplaşma olgusu söz konusu taleplerin ölçsüzlüğünden ziyade, güç sahiplerinin kişisel çıkarları, kalabalıkların kolaylıkla yönlendirilmesi ve kör partizanlıkla ilgili bir husustur. Nitekim *Orestes* ve *Pylades*, meclise gidip gitmeme kararını tartışırken, halkın kolaylıkla yönlendirilebileceğini sırayla şöyle ifade etmektedirler: “Kötü niyetli önderlerin peşinden giden kalabalıklar tehlikeli olur.” “Önderleri iyiye doğru karar verebilirler” (Eur. *Orest.*, 772-773). Haberci de *Tyndareos*'un adamı olan demagogu tarif ederken, *Orestes* ve arkadaşı arasındaki diyaloga tanık olmuşçasına benzer bir fikri paylaşmaktadır: “Kötü düşünceli ama tatlı dilli hatipler kalabalıkları kötü yönlendirerek ülkelerine büyük zarar verirler” (Eur. *Orest.*, 907-908). Willink'in altını çizdiği kutuplaşma işte bu çerçevede ele alınmalıdır. Ancak meclise de yansımış olan kutuplaşma olgusu, Willink'in düşündüğünün aksine, idam cezasının nedeni değildir, çünkü kutuplaşma sebep değil sonuçtur. Kutuplaşma bir tür kör partizanlık olup, siyasi ve toplumsal yozlaşmanın bir neticesidir. Nasıl ki meclisteki kutuplaşma meclisin yozlaşmış olmasının bir tezahürüdür, mecliste dile getirilen aşırı ve ölçsüz talepler de işte bu yozlaşmış yapının doğurgularıdır. *Orestes*'in ölümüne mahkum edilmesinin nedeni, yozlaşma ve kalabalıkların yönlendirilmiş olmasıdır.

Fakat Papadimitropoulos, *Orestes*'e verilen idam cezasının meclisteki yozlaşmadan da kaynaklanmadığını düşünür ve onun halk meclisinde suçlu bulunmasını halkın kendi huzur ve

refahını korumaya yönelik dini endişesine bağlar. Papadimitropoulos'a göre, Orestes'in işlediği suç Argosluların gözünde diğer cinayetlerden farklıdır. Orestes sadece kraliçeyi öldürmekle kalmadı, en yakın akrabasının, öz annesinin kanını döktü. Annenin katledilmesini bir kadının kocasını öldürmesinden çok daha büyük bir günah ve kötülük olarak gören Argos halkı Orestes'i dava etti. Çünkü halk çok yakın bir akrabasının öldürülmesini kendi toplumlarının huzur ve refahını tehlikeye atacak bir girişim olarak yorumladı. Papadimitropoulos, bunu temellendirmek için, Orestes'in işlediği suçu Sophokles'in *Oidipous Tyrannos*'u ile ilişkilendirir. Kral, oğlu tarafından öldürülünce Thebai kentine veba yayılmış, Apollon da kentin vebadan kurtulması için katilin sürgün edilmesi veya öldürülmesini emretmiştir. Benzer şekilde,

Argos halkı da ana katilliğini kendi yurtları için muhtemelen bir *miasma* olarak addetti ve cinayetin şehrin nüfusu üzerinde yaratacağı korkunç etkileri engellemek için sert tedbirler alma kararı verdi. Konu tüm toplumu ilgilendirdiği için, öldürmekten hem herkesin hem de hiç kimsenin sorumlu tutulamayacağı en müşterek infaz şeklini, yani taşlamayı tercih ettiler (Papadimitropoulos, 2012, s. 6-7).

Peki, ama şayet amaç vebadan korunmak ise, meclis neden sürgün değil de idam cezası verdi? Sürgün etmek suretiyle de toplumun huzur ve sağlığı pekala korunabilirdi. Fakat bu, halkın aslında başka bir saik ile hareket ettiği düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Oysa Papadimitropoulos'a göre, Orestes'in de savunmasında ana katilliğinin sosyal boyutuna vurgu yapması ve yaptığı eylemin aslında toplumun yararına olduğunun altını çizmesi, halkın bu türden endişelerini azaltıp demagogun gerekçelerini zayıflatmaya dönüktür. Onun, işlediği cinayetin aslında toplumun faydasına olduğu yönünde bir savunma yapmasının nedeni budur, ana katilliğinin sosyal açıdan istenmeyen sonuçlar doğuracağı iddiasını çürütmektir. Ancak Orestes'in fikri benimsenmemiş, Tyndareos'un sözcülüğünü yapan demagogun suçlamaları haklı bulunmuştur. Dolayısıyla meclisin Orestes'e niçin idam cezası verdiğini, çoğunluğun hangi gerekçe ya da kaygılarla Orestes'in aleyhinde oy kullandığını görmek için, torununun neden ölümle cezalandırılması gerektiğine dair Tyndareos'un gerekçelerine daha yakından bakmak önemlidir (Papadimitropoulos, 2012, s. 7).

Tyndareos, Orestes ile tutuştuğu söz *agonunda*, hem akraba öldürmeyi yasaklayan yasayı ihlal ettiği hem de tanrılara saygısızlık yaptığı için onun taşlanarak öldürülmeyi hak ettiğini savunur:

İyiyle kötüyü herkes ayırt edebiliyorsa, adalete sırt çevirerek bütün Hellenlerin saygı duyduğu yasaları yok sayan şundan daha düşüncesiz olanı var mı? ... Ama oğlu babasının katilini cezalandırmak için tanrıların onaylayacağı bir ceza uygulamalı, annesini evden kovmakla

yetinmeliydi. Böyle yaparak ... hem yasaların dışına çıkmayacak hem de tanrılara saygısızlık etmeyecekti. ... Tanrılar senden nefret ediyor ve annenin öldürülmesinin bedelini çılgınlık nöbetleriyle ödüyorsun (Eur. *Orest.*, 492-532).

Papadimitropoulos'a göre Argos halkı da *Orestes*'in dış görünüşüne yansımış hastalığını tanrıların ondan nefret ettiğinin bir göstergesi olarak yorumlamış ve dolayısıyla idam cezasının tanrıların bir isteği olduğuna, bunun onları hoşnut edeceğine kanaat getirmiştir. Tanrıların öfkesini çekmek istemeyen halk, tanrıların gazabından korunmak ve böylece tüm toplumun huzur ve refahını tehlikeye atmamak için ölüm cezasında karar kılmıştır:

*Orestes* mecliste ölüme mahkum edildi, çünkü kendisini savunduğu sırada da çok belirgin olarak görülebilen hastalığının fiziksel belirtileri, onun taşlanarak cezalandırılmasının tanrıların istencine uygun olduğuna vatandaşları ikna etti. Son tahlilde, öfkelenmelerinde toplumun huzurunu tehlikeye atacak olan tanrılardır (Papadimitropoulos, 2012, s. 8). *Orestes*'in mahkûm edilmesinin nedeni, vatandaşların içinde buldukları toplumun refahını sürdürmeye dönük dini endişeleridir (Papadimitropoulos, 2012, s. 11).

Peki, ama eğer meclisin verdiği idam cezası halkın tanrıların gazabından sakınma iradesinin bir tezahürü ise, o zaman *Orestes* işlediği cinayetin aslında Tanrı Apollon'un bir buyruğu olduğuna meclisteki savunmasında neden hiç yer vermemiştir? Hatırlayacak olursak, *Orestes* meseleyi amcası ile değerlendirirken, yaptığından dolayı suçluluk duygusu çektiğini ama cinayetin sorumlusunun Apollon olduğunu belirtmektedir. *Orestes*, dedesiyle tartışırken de suçu Apollon'a yüklemektedir. Fakat meclisteki savunmasında ise, Apollon'un cinayetteki rolüne hiç değinmemektedir. Neden? Papadimitropoulos bu önemli soruya, *Orestes*'in meclise sunduğu gerekçe— yani yaptığı eylemin diğer kadınlar üzerinde bir caydırıcı etkisi olacağını, eşlerini öldürmeye bundan böyle yeltenmeyeceklerini ve bunun da toplumun huzur ve barışına katkı yapacağı fikri— ile onun Argos tahtına çıkma arzusunu ilişkilendirerek yanıtlar. *Orestes*, Papadimitropoulos'a göre, sadece ölüm cezasından kurtulmaya çalışmıyor, aynı zaman da Argos tahtına da çıkmak istiyordu. *Orestes*'in bu arzusu onun Apollon'u cinayetten niçin sorumlu tutmadığını açıklamaktadır. Eğer *Orestes* bu cinayeti topluma da fayda sağlamak amacıyla işlediğini halka inandırmak istiyorsa, o zaman annesini aslında tanrının yönlendirmesiyle öldürdüğünü halka beyan etmemeliydi. *Orestes*'in halkın gözünde bir lider imajı yaratabilmesi için kesinlikle yönlendirilmediği, hatta cinayeti toplumun huzurunu düşünerek işlediği izlenimini vermesi gerekiyordu ki, onun mecliste kararlı ve özür dilemeyen bir tavır sergilemesinin nedeni de budur (Papadimitropoulos, 2012, s. 10).

### Meclisin *Orestes*'i suçlu Bulmasının Asıl nedeni

Ancak bu ne gerçekçi ne de ikna edicidir. *Orestes* tragedyada bir ölüm kalım mücadelesi vermekte, kız kardeşiyle birlikte hayatta kalmanın yollarını aramaktadır. *Orestes*'in tahta geçme arzusu taşıması ya da böyle bir hakkının olduğunu düşünmesi son derece doğaldır; ama içinde bulunduğu durum itibariye bunu hayata geçirmeye çalışması mümkün müdür? Hayatı tehlikede olan ve kimsenin yüzüne bakmadığı bir eli kanlının, çıkıp bir de lider izlenimi vermeye çalışması hayatta kalma şansını artırır mı? Eğer Argoslular kimi bir takım dini endişelerinden dolayı *Orestes*'i suçlamış olsaydı, *Orestes* savunmasında Apollon'un bu cinayeteki rolüne de hiç şüphesiz yer verirdi. Böylece halkın iddia edilen kaygılarını gidererek sadece hayatını kurtarmakla kalmazdı, tıpkı bir lider gibi halkın huzur ve refahını gözettiği için bu eyleme kalkıştığı yönündeki savunmasını yine de yapabilirdi. *Orestes*'in eylemine tanrıların da müdahil olması onun liderlik vasfı taşımadığını göstermediği gibi, aksine halkın gözünde yüceltirdi. Demek ki, *Orestes*'in halk meclisindeki konuşmasında Apollon'un cinayeteki rolüne değinmemiş olması, onun suçlu bulunmasında dini kaygıların aslında hiç belirleyici olmadığını göstermektedir. Yasaların dışına çıkılması veya tanrılara saygısızlık gibi gerekçeler, Tyndareos'un asıl niyetini gizleyip halkı yönlendirmek için öne sürdüğü bir kılıf ya da bahaneden başka bir şey değildir. Oysa, Menelaos'un istemesi halinde yeğenlerinin hayatını kurtarabileceği fikri ve Tyndareos'un asıl niyetinin ne olduğu gerçeği toplumdaki yozlaşmanın meclise de aksetmiş boyutunu göstermektedir. İddiamız odur ki, eğer bu iki husus yakından incelenirse, *Orestes*'e verilen idam cezasının gerek halk tabakasının gerekse meclisin yozlaşmış olmasından kaynaklandığı açıkça görülür.<sup>10</sup>

Ancak Papadimitropoulos'a göre, eğer meclisin verdiği hükmün toplum ya da meclisteki yozlaşmayla bir ilgisi olsaydı, buna en başta *Orestes* karşı çıkarak sonucu kabullenmez ve meclisi protesto ederdi. Ama *Orestes* sonucu açıkça kabullenir ve sadece amcasından yakınır (Papadimitropoulos, 2012, s. 7). Ancak bu tartışmalıdır. Çünkü *Orestes*'in meclisin işleyişi ya da verdiği karardan değil de sadece amcasının meclise gidip onu ölümden kurtarmamasından yakınması, meclisin iş ve işlemlerinde çok adil olduğu anlamına gelmez; bu, aksine meclisteki gidişatın hiç de sağlıklı olmadığına işaret eder.

*Orestes*'in asıl amacı, bir şekilde amcası vasıtasıyla halkı yönlendirip meclisin kararını etkilemektir. Çünkü o, eğer Menelaos onları savunursa, meclisten farklı bir karar çıkma ihtimali

---

<sup>10</sup> Nitekim Latacz'ın da ifade ettiği gibi, "burada Euripides'in, yaşadığı dönemin Atina halk meclislerindeki gidişi nasıl sert ve acı taşıdığı sık sık öne çıkarılmıştır" (Latacz, 2016, s. 367). Ayrıca De Romilly'e göre, *Orestes* oyunu aslında Argosluların kınanmasından ibarettir (bk. Papadimitropoulos, 2012, s. 7).

olduğunu bilmektedir. Papadimitropoulos buna katılmamaktadır; ona göre Diomedes ile Menelaos benzer kahramanlardı ve Diomedes'in başaramadığını o da başaramazdı. Hatta halkın tepkisini bile çekebilirdi (Papadimitropoulos, 2012, s. 6). Ama Tyndareos, Menelaos'u Orestes'e yardım etmemesi için tehdit eder: "Menelaos, şu adama yardım etmek uğruna tanrıların iradesine karşı çıkmak. Bırak da kent halkı taşlayarak idam etsin onu. Aksi takdirde Sparta toprağına ayak basmayı düşünme bile!" (Eur. *Orest.*, 534-537). Nitekim Elektra, daha oyunun başında, kendilerini öldürülmekten amcasının kurtarabileceğini dile getirmektedir: "Az da olsa hayatta kalma şansımız var. Çünkü bugün ... Menelaos Troya'dan kentimize geldi" (Eur. *Orest.*, 53-55); "... o bizi kurtarmazsa hayata kalma şansımız çok az" (Eur. *Orest.*, 67-69). Dertlerine ancak amcasının derman olabileceğini düşünen Elektra, amcasının şehre vardığını sevinçle Orestes'e müjdelir. Orestes, amcası gelir gelmez ayaklarına kapanarak, kendilerini kurtarması için ondan yardım ister (Eur. *Orest.*, 384). Dedesi gelmeden hemen önce de bu yardım talebini yineler ve kurtulması için tek umudunun o olduğunu tekrar hatırlatır (Eur. *Orest.*, 448-455). Orestes, dedesi ayrıldıktan sonra da bu konudaki ısrarını sürdürür: "... en değerli varlığım olan hayatımı bağışla, kurtar beni. Bir hata işledim, sen de benim için bir hata işlemelisin" (Eur. *Orest.*, 645-646). Benzer şekilde, Korobaşı da Menelaos'un, yeğenlerinin öldürülmelerini engelleyebilecek güce sahip olduğunu söyler: "Sana ihtiyacı olanlara yardım et, bunu yapabilirsin" (Eur. *Orest.*, 680-681). Menelaos, her ne kadar daha sonra yerine getirmese de bu yardım çığılıklarını olumlu karşılar ve Orestes'e yardım edeceği sözünü verir: "Kente gidip Tyndareos'u ve Argos halkını hakkında iyi karar almaları için ikna etmeye çalışacağım" (Eur. *Orest.*, 704-705).

Ayrıca, meclisten karar çıktıktan sonra bile kardeşlerin Pylades'le yaptıkları, karısı Helene'yi öldürüp kızı Hermione'yi rehin alma planı da Menelaos'u kendilerine yardım etmeye mecbur bırakmak içindir. Söz konusu plan, yardım etmediği için Menelaos'tan intikam alma girişiminden çok, Menelaos'un halkı ikna edip onları kurtarmasını sağlama çabasıdır. Kaldı ki, bu plan salt intikam amaçlı yapılmış olsa bile Menelaos'un onları cezadan kurtarabileceğinin kanıtıdır. Çünkü eğer Menelaos'un böyle bir gücünün olduğunu düşünmeseydiler, böylesi bir plan yaparak ondan intikam almaya kalkmazlardı. Menelaos planı öğrenip eşi ve kızını kurtarmak için saraya döndüğünde, Orestes amcasını tehdit ederek ondan meclisin kararını değiştirtip hayatını kurtarmasını ister: "Argosluları ikna et... Neye ikna edeyim? Bizi öldürmemeye! Aksi takdirde kızımı mı öldüreceksin? Aynen öyle!" (Eur. *Orest.*, 1610-1612). Şüphesiz ki, bütün bunlar Menelaos'un meclisi etkileyerek ya da halkı yönlendirerek annesini katletmiş olan Orestes'in aklanmasını sağlayabileceğini göstermektedir. Ancak, eğer Menelaos

meclise gidip *Orestes*'i savunmuş olsaydı, halk bu sefer de daha büyük bir siyasi otoritenin yanında duracak ve cinayet hadisesinin gerçekliklerini dikkate dahi almayacaktı. Bu da halkın aslında meseleyi dini açıdan ya da adaletin tecelli etmesi bakımından ele almadığını, kendisini mevcut politik konjonktüre ya da meclise de hâkim olan yozlaşmış değerlere göre konumlandığını ortaya koymaktadır. Menelaos'un ana katillerini cezadan kurtarabilecek olması, mevcut toplumsal ve siyasi yozlaşmanın boyutunu ifşa etmektedir. *Orestes*, tam da bu nedenle, Menelaos'a “*sen de benim için bir hata işlemelisin*” demiştir. Çünkü o da hem meclisteki yozlaşmayı hem de halkın kolaylıkla yönlendirilebileceğini bilmekte ve bunu kendi lehine kullanmaya çalışmaktadır.

Diğer taraftan, Tyndareos'un gerek gerçek niyeti gerekse meclis üzerindeki etkisi de *Orestes*'in suçlu bulunmasının “*vatandaşların kendi toplumlarının refahını sürdürmeye dönük dini endişelerinden*” değil, meclisin yozlaşmış olmasından kaynaklandığı fikrini öne çıkarmaktadır. Papadimitropoulos da Tyndareos'un *Orestes*'i ölümle cezalandırmaya çalışmasındaki asıl gayesini ve meclisi etki altına alıp nasıl yönlendirebileceğini tartışmaktadır. Papadimitropoulos, bunu şu iki soru üzerinden ele almaktadır: *Orestes*'in meclise gidip kendisini savunması makul bir girişim midir? *Orestes*'in dedesi ile giriştiği söz *agonu* bir saygısızlık mıdır? Papadimitropoulos'a göre, *Orestes* çok iyi bilmektedir ki Tyndareos hem yalnızca kızının intikamını alma peşindedir hem de tehlikeli bir demagog gibi bunu ustaca gizleyebilecek kabiliyettedir. Öyleyse *Orestes*'in ne meclise gidip kendisini savunmasının ne de dedesi ile yaptığı tartışmanın onun suçlu bulunmasında bir etkisi olmuştur. *Orestes*'in intikam almayı çoktan aklına koymuş olan Tyndareos'u ikna edip gönlünü alması mümkün değildi (Papadimitropoulos, 2012, s. 3-4). Ancak tartışmamız açısından burada önemli olan nokta Papadimitropoulos'un, Tyndareos'un gerçek niyetinin ne olduğu ve meclisi yönlendirmek için bunu nasıl gizlediğine ilişkin yaptığı haklı tahlildir. Papadimitropoulos, Tyndareos'un asıl gayesinin öç almak olduğunu, dolayısıyla da o kimi bir takım toplumsal ideallerden bahsettiği zaman çok dikkatli olunması gerektiğinin altını çizmektedir. Tyndareos, tam bir demagog gibi konuşup öyle hareket etmekte ve gerçek emellerini yasalara uyulması ya da tanrıların buyruğunun yerine getirilmesi gibi bir takım ideal gerekçeler ile gizlemektedir. Habercinin de dile getirdiği üzere, Tyndareos halk üzerinde en çok tesiri olan kişilerden birisiydi ve sırf intikam almak ama bunu kesinlikle belli etmemek için mecliste kendisi konuşma yapmamış, halkı etkileyip *Orestes*'i idam ettirmek amacıyla bir demagoga sözcülük yaptırmıştır (Eur. *Orest.*, 915-916). Dahası, Tyndareos'un şu ifadeleri hem gerçek niyetini hem de emellerini yerine getirmek için her yola nasıl başvurabileceğini açıkça göstermektedir:

Böyle düşüncesizce konuşmaya cüret edip yüreğimi dağılayarak idamını daha büyük bir şevkle savunmaya teşvik ettin beni. Böyle yapmak üzüntümü azaltacak ve kızımın mezarına güzel bir armağan olacak. Hemen Argosluların meclisine gidiyorum ve isteseler de istemeseler de onları kız kardeşinle seni taşıyarak idam etmeye ikna edeceğim (Eur. *Orest.*, 607-614).

### Sonuç

Demek ki, *Orestes*'in halk meclisinde suçlu bulunarak idam cezasına çarptırılması, Tyndareos'un gerçek niyetini gizlemek için öne sürdüğü gerekçelerin, yani yasaların dışına çıkılması ve tanrılara saygısızlık edilmesinin bir sonucu değil, Tyndareos'un meclisi bir şekilde etki altına alıp "*isteseler de istemeseler de*" halkı kötü yönlendirmesi yüzündendir. O halde, *Orestes*'e ölüm cezası verilmesinin nedeni, toplumun kendi huzur ve refahını koruyup sürdürmeye yönelik dini kaygılarından ziyade, yozlaşma ve kişisel çıkarlara dayalı yönlendirmelerdir. *Orestes* oyununun olay örgüsü ile tutarlı olan bu sonuç, tragedyanın ana temasıdır. Euripides, bu tragedyaya aracılığıyla muhtemelen halk meclisini de sorgulamaktadır. Ancak bu, Euripides'in, *Orestes*'in suçlu olmadığını ya da ona verilen cezayı hak etmediğini düşündüğü anlamına gelmez. Tragedyaların siyasi ve sosyal bir işlevi olduğu açıktır. Tragedyalarda genellikle, tıpkı Aiskhylos'un *Oresteia* üçlemesinde de gördüğümüz gibi, tyranlık, monarşi ve geleneksel intikamcı adalet anlayışları üstü açık veya kapalı bir şekilde yerilmekte ama özellikle demokratik yönetimler, buna uygun adalet sistemleri ve demokrasilere özgü diğer toplumsal örgütlenmeler öne çıkartılmaktadır. Peki, ama dönemin siyasi ve sosyal koşulları üzerinden halk meclisinin *Orestes*'i niçin suçlu bulduğu sorusu cevaplanabilir mi? Halk meclisinin *Orestes*'i hangi gerekçe temelinde suçlu bulduğu sorusuna dönemin siyasi ve sosyal koşulları üzerinden bir cevap bulma girişimi, şairin kendi dönemindeki siyasi şartları, meclislerde zaman zaman görülen yozlaşmaları ve diğer tüm antidemokratik uygulamaları bire bir taklit edip eserine yansıtması gerektiğini varsaymak anlamına gelir. Fakat bu, tragedyanın gerek olay örgüsünü gerekse ana temasını perdeleyebilir. Daha önemlisi, *Orestes*'in suçlu bulunmasının temelde meclisin yönlendirilmesi ve yozlaşmış olmasından kaynaklandığı tezi dönemin gerçek halk meclislerinin portresini çizmek suretiyle kanıtlanmaya çalışılırsa, hem cevap daha baştan varsayılmış olur hem de şairin yaklaşımı hatalı bir şekilde yorumlanmış olabilir. Çünkü dönemin gerçekliklerinin şu veya bu şekilde olması, eserdeki kurgunun da öyle olacağı anlamına gelmez.

### Kaynakça

- Akıncı Öztürk, E. (2021). Athena'nın oyu ya da oyunu. *Archivum Anatolicum*, 15, 1-20.
- Burnett, A. P. (1971). *Catastrophe survived: Euripides' plays of mixed reversal*. Oxford: Clarendon Press.
- Çokona, A. (2021). *Euripides, Orestes*. (A. Çokona, Çev.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi belirsiz).
- Fletcher, J. (2014). Polyphony to silence: the jurors of the Oresteia. *College Literature*, 41(2), 56-75.
- Greenberg, N. A. (1962). Euripides' Orestes: an interpretation. *Harvard Studies in Classical Philology*, 66, 157-192.
- Grube, G. M. A. (1941). *The drama of Euripides*. London: Methuen.
- Hester, D. A. (1981). The casting vote. *The American Journal of Philology*, 102(3), 265-274.
- Johnston, I. (2020). *Euripides, Orestes*. (I. Johnston, Çev.). Virginia: Richer Resources Publications. (Orijinal çalışma basım tarihi belirsiz).
- Latacz, J. (2016). *Antik Yunan Tragedyaları*. (Y. Onay, Çev.). İstanbul: Mitos-Boyut. (Orijinal çalışma basım tarihi 2003).
- Medda, E. (2014). Euripides: Orestes (Ὀρέστης). H. M. Roisman (Ed.), *The Encyclopedia of Greek Tragedy* içinde (s. 1-8). Oxford: Wiley-Blackwell.
- Papadimitropoulos, L. (2012). Orestes' conviction at the assembly in Euripides' Orestes. *L'Antiquité Classique*, 81, 1-11.
- Porter, J. R. (1994). *Studies in Euripides' Orestes*. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill.
- Vellacott, P. (1975). *Ironic drama: a study of Euripides' method and meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Verral, A. W. (1905). *Essays on four plays of Euripides*. Cambridge: Cambridge University Press.
- West, M. L. (1987). *Euripides: Orestes*. Warminster: Aris & Phillips Classical Texts.
- Willink, C. W. (1986). *Euripides: Orestes*. Oxford: Oxford University Press.



## “I Smell the Ellero River Already”: Trauma and Exile in Roberto G. Fernández’s *Holy Radishes!*

Hüseyin ALTINDIŞ<sup>1</sup>

### Abstract

Trauma studies aims to construct an intellectual and ethical response to human suffering and their cultural and artistic representations. Trauma studies have inspired an array of disciplinary and interdisciplinary criticism that offer paradigms for understanding human behavior and coping strategies. Drawing on postcolonial trauma theory, this essay analyzes how Roberto G. Fernández in his novel *Holy Radishes!*<sup>1</sup> complicates and challenges existing trauma paradigms suggesting that existing European psychoanalytic origins of the trauma theory are not adequate for depicting Cuban trauma experience. The text focuses on the specificity of trauma that constructs meaning through considering social, historical, and cultural contexts of traumatic experience. In other words, the paper aims to break with Eurocentrism by analyzing the text that bears witness to the suffering caused by exile. Thus the paper aims to discuss the usefulness of trauma theory for understanding colonial trauma caused by forced migration, exile, dispossession, diaspora, and political violence.

### Keywords

trauma  
eurocentrism  
postcolonial Trauma  
collective Trauma  
temporality  
liminality

### About Article

Received: 02.12.2021

Accepted: 25.02.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.1031466

## “I Smell the Ellero River Already”: Roberto G. Fernández’in *Holy Radishes!* Romanında Travma ve Sürgün

### Öz

Travma çalışmaları insan acılarına ve bu acıların kültürel ve estetik ifade biçimlerine entelektüel ve etik bir tepki oluşturmayı amaçlamaktadır. Travma çalışmaları insan davranışını ve sorunlarla başa çıkma stratejilerini anlamaya yönelik paradigmlar sunan disiplinlerarası eleştiriye ilham olmuştur. Sömürge sonrası travma kuramından yola çıkarak, bu çalışma Roberto G. Fernández’in *Holy Radishes!* romanında var olan travma teorisine nasıl meydan okuduğunu ve Avrupa psiko-analitik merkezli travma teorisinin Küba travma tecrübesini aktarmada yetersiz olduğunu ileri sürmektedir. Metin, travma tecrübesinin sosyal, tarihi ve kültürel bağlamlarını göz önünde bulundurarak anlam oluşturan travmanın özgüllüğüne odaklanmaktadır. Bir başka deyişle, makale sürgünün yol açtığı acılara tanıklık eden metni sömürge sonrası travma kuramı bağlamında inceleyerek Avrupa merkezli yaklaşımdan uzaklaşmayı amaçlamaktadır. Bu sayede travma kuramının kolonyal travmayı anlamadaki etkinliğini zoraki göç, sürgün, diaspora ve politik şiddet bağlamında tartışmayı hedeflemektedir.

### Anahtar Sözcükler

travma  
sömürüsonrası travma  
kollektif travma  
zamansallık  
eşiklik

### Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 02.12.2021

Kabul Tarihi: 25.02.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.1031466

<sup>1</sup> Asst. Prof. Dr., Selcuk University, Faculty of Arts and Letters, English Language and Literature, Konya/Türkiye, haltindish@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2318-3052

## Introduction

Trauma studies, as a field of research, emerged in the 1990s aiming to construct an intellectual and ethical response to human suffering and their cultural and artistic representations. Social, emotional, and psychological trauma have inspired an array of disciplinary, interdisciplinary criticism and studies that offer paradigms for understanding human behavior and trauma coping mechanisms. Cathy Caruth, Judith Herman, Shoshana Felman, and Geoffrey Hartman, among many, are the pioneers who have constructed literary analyses of human suffering by the convergence of deconstructive and psychoanalytic theories. In *Unclaimed Experience*, Cathy Caruth "seeks to rethink the relation between memory and trauma and to construct models of historical temporality which depart from the strictly linear" (Whitehead, 2004, p. 6). Caruth pioneered a psychoanalytic poststructuralist approach and adopted Freud's concept of "belatedness" to focus on trauma's disruption of time or history. For Freud, trauma is a wound inflicted not on the body but the mind. Caruth's definition establishes claims about the repetitive and dissociative nature of trauma, which "returns to haunt the survivor" (Caruth, 1996, p. 4).

In her book *Worlds of Hurt*, Kali Tal states that "trauma is enacted in a liminal state, outside the bounds of 'normal' human experience, and the subject is radically ungrounded" (Tal, 1996, p. 21). For Tal, the purpose of literary trauma narratives is to "tell and retell the story of traumatic experience, to make it 'real' both to the victim and to the community." (Tal, 1996, p. 21). Although the primary purpose of the theory was to "provide the very link between cultures" (Caruth, 1996, p. 11), it fails cross-cultural engagement. In other words, it neglected or failed to recognize the trauma of non-Western and minority cultures. For that reason, critics such as Michael Rothberg, Alan Gibbs, Michelle Balaev, Stef Craps, Ruth Leys, and Ann Cvetkovich offered new models for understanding and interpreting trauma. Alan Gibbs highlights the Eurocentric trauma paradigm's limitations and argues that the dominant trauma paradigm does not adequately reflect or explain contemporary American contexts (Gibbs, 2015, p. 20).

Similarly, Michael Rothberg provides a crucial theoretical model for decolonizing trauma theory. He suggests rethinking trauma as "collective, spatial, and material (instead of individual, temporal, and linguistic)" (Rothberg, 2008, p. 228). Last but not least, in *Postcolonial Witnessing*, Stef Craps suggests that the "trauma of non-Western or minority groups must also be acknowledged in their own terms" (Craps, 2013, p. 3), so that we can find connections between individuals and groups with different traumatic experiences. Reading postcolonial

trauma emphasizes more differentiated and more culturally and historically specific readings. Within this context, drawing on theories of exile and postcolonial trauma theory, this essay attempts to show how *Holy Radishes!* complicates and challenges existing trauma paradigms suggesting that Eurocentric psychoanalytic trauma theory is insufficient for depicting Cuban—social, political, and gendered—trauma experience. The text focuses on the idiosyncrasy of trauma that constructs meaning through a more significant consideration of traumatic experience's social, historical, and cultural contexts. In other words, the paper aims to break with Eurocentrism by analyzing the text that marks the suffering caused by exile. Thus the paper offers a postcolonial reading of trauma to understand migration, exile, dispossession, and political violence. The paper also addresses decolonizing trauma theory by offering a supplementary model of trauma narrative and ultimately aims to advance our understanding of pluralistic—feminist, postcolonial, and cultural—models of trauma theory and provides a sample reading as alternative trauma aesthetics to contribute to the decolonization of trauma studies.

The Cuban presence in the U.S. was reasonably distinct from that of other immigration populations. As Lisandro Pérez writes, this distinction was due to a "large proportion of middle-aged and elderly persons, female majority, low fertility, and relatively high socioeconomic status" (Pérez, 1986, p. 126). These people were the ones who were against the communist regime in Cuba and exiled to the USA. Roberto G. Fernández focuses on their struggles, survival, and adaptation to new cultures. Fernández portrays the life and traumatic memories of the exile and depicts Cuban–American survival strategies in his novels *Raining Backwards* (1988) and *Holy Radishes!* (1995). Born in Sagula la Grande in Cuba and exiled to Florida when he was eleven, Fernández depicts the life and struggles of Cuban Americans in Florida, and his narrative calls to the development of alternative discourses. *Holy Radishes!* is a witty and wise parable of exiled Cubans in Florida. The book portrays a microcosm of the exile community from Xawa (a fictional representation of Cuba) and their struggles in rural town Belle Glade, Florida. Through the text's structure and theme, Fernández moves beyond the Eurocentric trauma paradigm and conveys a fractured view of self, blown about by forces beyond one's control. Thus, the text contributes to Cuban American literature presenting a multicultural and diasporic interpretation of trauma theory while challenging deconstructive trauma theory models, which marginalized or ignored the Cuban exile's traumatic experiences. In this sense, it is crucial to relate trauma to exile, which presents a unique case.

### Exile and Gendered Trauma

To understand the Cuban, social and gendered trauma presented in *Holy Radishes!*, we must carefully include exile, which becomes an inevitable factor contributing to trauma in the Cuban experience. As Fernández tells here, their stories are “about marginal, isolated individuals whose only power lies in their ability to bear witness” (Alvarez-Borland, 1998, p. 18). As Isabel Alvarez-Borland notes, “exile literature has always been intimately related to history because the banishment of the writer is usually caused by some historical event beyond his or her will” (Alvarez-Borland, 1998, p. 17). By saying this, I do not mean that exile is inevitably traumatizing, yet in the Cuban experience, violence and torture increased the impact of the exiled trauma. Another reason is that exile traumatized several generations collectively; for that reason, it is both an unclaimed and unclaimable experience. Spanish word *desterrado* (Alvarez-Borland, 1998, p. 18), which means literally to be unearthed, to have lost essential link between land and soul, conveys a much stronger meaning than exile. In her introduction to the edited volume of *Exile* (1998), Susan Rubin Suleiman classifies the definition of exile in both a narrow and broader sense. In a narrow sense, she writes, it is “a political banishment;” in a broader sense, it “designates every kind of estrangement or displacement, from physical and geographical to the spiritual.” (Suleiman, 1998, p. 2). This specificity makes trauma culturally specific rather than event-based.

My reading of *Holy Radishes!* attempts to demonstrate that Fernández closely replicates the literary techniques associated with trauma and memory theories to depict the collective and spatial trauma, as Rothberg suggests. This model examines the specific social and historical context in which exile’s trauma is propagated. His narrative brings trauma to light and empowers the protagonist, Nellie Pardo, which is crucial for her survival. To portray collective and spatial trauma, Fernández creates a narrative full of disruptive temporalities, fragmentation, repetition, dislocation, and dissociation—devices that, according to Gibbs, “become established methods of depicting trauma” (Gibbs, 2015, p. 47). The chronology in *Holy Radishes!* is structured according to Nellie’s memories—associative memories of trauma that disassociate her from her temporal and liminal space—and shifts in narrative voice disrupt the narrative. The themes of trauma, exile, memory, and fantasy are among the primary narrative threads of *Holy Radishes!*, through which Fernández explores the consequences of exile and fantasy and how loss and exile may lead to trauma. In this sense, the text presents a trauma narrative unique to exile and offers paradigms for lived human experiences baffled by human behavior. Fernández obsessively returns “to the intonation of collective and social trauma and the material conditions

of labor (Altındaş, 2015, p. 31). In so doing, the text highlights Nellie's "struggles to maintain her humanity and resist forces of control and homogenization" (Vickory, 2015, p. xi).

On the one hand, *Holy Radishes!* is a parable of the Cuban immigrant community, while it is "foremost the story of Nellie Pardo, a dreamer who longs for the idyllic place called Mondovi and her truffle-loving pet pig Rigoletto" (Altındaş, 2015, p. 32). Nellie always dreams about and fixates on this Mondovi, which is a perfect Eden for her. This imaginary homeland, with the dialogic relationship with 'transcendental homelessness' (Lucaks, 1971, p. 41 )<sup>2</sup> and her imaginary relationship to it compensates for loss and healing the wounds of dislocation. Nellie's traumatic experience is defined by personal peculiarities and social contingencies, such as culture, family ties, national myths, and the relationship to a place, specifically Mondovi. Nellie's obsession with Mondovi and her memories about the place "[have] social and political values, forms of language, and even ideologies that guide how the story of trauma is interpreted and expressed" (Balaev, 2012, p. xviii). In this sense, Nellie experiences two realities simultaneously. Her condition stimulates the desire to invoke a different reality, which can be called an exilic imagination.

The setting is Belle Glade in the Florida Everglades, where the former aristocrats of Xawa now live in exile, and most of the women toil at the local radish-processing house. Their stories are told at breakneck speed, zipping back and forth in time, through long-winded and unrealistic streaks of dialogue. At the whirling hub of these scattered tales is Nellie Pardo, who, as a child, was a spoiled child and spoke only to her pet pig, Rigoletto. Grown-up, she marries Nelson Guiristain, the unwilling heir of a business empire. When revolutionaries overthrow the Xawan government, Nelson escapes to the USA with several million dollars of his father's company in cash in a cardboard suitcase. When the military forces ask him to stop, he throws the suitcase and the money into the sea. The action is symbolic because Nelson aims to free himself from parental and historical pressure. His journey ends in Belle Glade, Florida, where he finds a job with his friend Bernabe's help. Later, he sends documents to get his wife Nellie and his children to Belle Glade, where they reunite.

---

<sup>2</sup> The temporal situation of the exile reveals "transcendental homelessness," to use Georg Lukacs's phrase, due to lack of recognition. In *The Theory of The Novel* (1971), George Lukacs coined the term to mean "the urge to be at home everywhere" (41). He labeled modern novels, especially those of German Romanticism, as the artistic expression of this philosophy of trying to make oneself feel welcomed in any place or situation. He further states that "the form of the novel is, like no other one, an expression of transcendental homelessness" (41), which is the condition of modern societies. Nellie Pardo, the exile protagonist in *Holy Radishes!*, longs for a spiritual and emotional home no longer available in a world without a deity. This state of homelessness is emphasized at the end of the novel when Nellie sets off on a journey with an unknown destination.

The exiled have various ways of surviving once they find themselves in Belle Glade. Nellie finds a job at a radish-packing house where many other elite women from Xawa work. At the workplace, they have to endure abuse and exploitation, which worsen their traumas. Nellie dreams of going back to her beloved Mondovi and reuniting with her pig and her father. Meanwhile, Nellie and Nelson's marriage splinters further as Nelson yearns only for his lost squirrel (a prostitute), and Nellie retreats into her fantasy world. In the end, Nellie and her redneck friend Mrs. Olsen embark on a ship leaving their families behind, aiming to return to Mondovi.

Through Nellie's experience, *Holy Radishes!* envisages a new orientation in trauma: the trauma of specific historical truthfulness of dislocation and dispossession in the form of confiscation, loss of land, and loss of beloved ones. This sort of presentation distinguishes Fernández's narrative from the deconstructive trauma approach and accentuates the need for minor cultural representation of trauma in literature. The experience "outside the bounds of normal" (Tal, 1996, p. 17) accentuates trauma's effect, and "dramatic tension becomes excruciating pain for Nellie because what Nellie experienced back in Xawa cannot be considered normal. Her father, Don Andrés, is imprisoned after his house and wealth are confiscated by the revolutionaries. Nellie breast-feeds her father in prison to save his life because he is not given any food by the revolutionaries as a punishment" aimed to result in his death (Altındaş, 2015, p. 35). Nellie remembers the traumatic moment as follows:

I guess I have to feed you.... Please don't open your eyes...but I don't want to be your mom. I want you to promise me you won't consider me your mom, which means you would become Maria-Chiara's brother, and Nelson would become your father and Mam would become my daughter in law....I can't do it. I'm too ashamed to do it (Fernández, 1995, p. 41).

In addition to this unusual experience, sexual abuse and, ultimately rape add a gendered perspective to the trauma and enforce the traumatic experience. In *Havana USA: Cuban Exiles and Cuban Americans in South Florida, 1959-1994*, Maria Christina García notes, "Castro encouraged the departure of those who opposed his government" (García, 1997, p. 16). When they wanted to get an exit permit, female exiles were often exposed to sexual harassment by the police, and some of whom were raped; this exit process itself "was a form of harassment" (García, 1997, p. 17). In *Holy Radishes!*, Nellie's harassment by the guard in prison during her visit to her father and later by the same guard in a police station epitomizes this factuality. Nellie encounters the prison guard, and he uses "Nellie's own hands [...] to help her start the process of disrobing" her silk taffeta gown that her mother bought from Belgium (Fernández, 1995, p.

35). The guard takes her taffeta and gives her jute sackcloth to wear, with which Nellie has to go back to her home after the visit, which is humiliating for her. The same guard, Rulfo, rapes her when she gets the passports to travel to the USA to reunite with her husband, Nelson. The narrative depicts the impact of trauma after the rape in the following manner:

Nellie's mind was ready to play back the Belvedere-Tower scene when she was slapped, and then the door closed behind the departing trespasser. Three passports landed on her bruised body as Nellie's lips finished reciting Sergio's last card to Don Andrés. Then she heard him say, 'You're gonna beg for my love one day!'

All was calm, all was still, and a fine mist seemed to be falling in the room. She lay silently in the quietness, staring into nothingness, her hands clenching the passports, her mind drifting on the air (Fernández, 1995, p. 286).

Nellie suffers from the traumatic experiences of exploitation and rape. These traumatic experiences and repeated abuse and losing her family, wealth, and status challenge conceptions of trauma as a single and sudden event and show that trauma is a structure in Xawan experience.

Nellie's case represents the commonality of trauma and implies that it is collective rather than individual. Through Nellie's story, *Holy Radishes!* explores the "overwhelming and traumatic effect of wider historical events upon the individual or family," as Gibbs remarks (Gibbs, 2015, p. 49). It also exemplifies how social systems and circumstances affect individuals. The intensity of emotions and trauma following the rape "impairs [Nellie's] emotional and cognitive functioning and [brings] lasting psychological disruption" (Vickroy, 2015, p. 6), which manifests itself later in the novel in the form of dissociation, rumination, and shutting down. Thus, the text depicts "post-traumatic reactions as a constant, insistent, and conscious presence" (Fernández, 1995, p. 6) in Nellie insistence on returning to Mondovi seems the only recuperative solution while at the same time her intention challenges Caruth's idea that there is no return. For that reason, her ambition to return to the idyllic representation of Xawa is not only a response to the overwhelming call of the past but also problematizing the Eurocentric definition and classification of trauma. Although Xawa reminds her of corruption and destruction of lives filled with the death of her beloved ones, returning and confronting the destructive aspect of exile and revolution alleviates the impact of trauma and acts as a healing process. Her eagerness to overcome the burden of the trauma displays itself in her behaviors and belongings: "Her traumatized, psychologically injured consciousness speaks through the action of leaving her bags packed. Besides, as the survivor of the violent revolution, Nellie bears witness in social, cultural, political, and historical contexts that remind her of the loss she experienced" (Altındış, 2015, p. 36).

The story opens with a third-person narrator describing Nellie doing her household chores and remembering her past through the physicality of her "evening gown, a royal-blue dress with brocades, pearls, and sequins" (Fernández, 1995, p. 7). These objects represent a sort of the exclusive, unforgettable core of her previous self. These objects also act like a meditative medium that links the body to the past. Nellie's household chores depict her spatial and temporal state; as she irons clothes, she remembers what Delfina, her father's servant, told her about doing chores at home. Opening the story through memory, *Holy Radishes!* reminds us that "memory's influence on consciousness, and the individual's concept of self before and after the event determine how much significance is ascribed to the narrative recall or abreaction of trauma in order to recover" (Balaev, 2012, p. 8). Through Nellie's memory, the narrative offers a powerful mode of access to the past of the characters. To remember the past, Nellie pulls the stack of photos from her luggage that she keeps under the bed. A recently taken photo reads: "To remember is to live again, but I feel like dying when I remember, Belle Glade, Florida, 1963 (Still in Exile)" (Fernández, 1995, p. 10). The impact of collective dislocation and exile that caused trauma is highlighted in this scene to remind the reader of a specific approach that would depict the culture and nation-specific trauma experiences.

Jeffrey C. Alexander defines collective trauma as "the result of a sociocultural narrative act of constructing traumatic experience" (Alexander, 2004, p. 10). The narrative of *Holy Radishes!* interprets "harmful and overwhelming phenomena which are believed to have deeply harmed collective identity" (Alexander, 2004, p. 10). Although *Holy Radishes!* provides a picture of the individual, Nellie, yet it depicts it in a way that suggests that "this protagonist is an 'every person' figure" (Balaev, 2012, p. 17). The collectivity of the trauma is exemplified through the inclusion of the stories of some other female characters. This commonality annuls Caruth's theory that trauma is event-based and individual. Nellie works for a radish-packing plant along with many upper-class exile women. Ten upper-class Xawan women work in the radish-packing plant. Dina, for example, "was a university professor of anatomy" back in her country; Loly Espino, ex-wife of Senator Zubizaretta; Victoria Rey, wife of the poet laureate Lisander Pons; Pituca Josende, wife of Chief Justice Josende; and Aida Lopez, the leading national contralto (Fernández, 1995, p. 99). The traumatic experience is overwhelming for these upper-class female workers because the loss of social status makes the trauma of exile more difficult to tolerate.

Maria Root, a psychologist and clinical practitioner, writes, "factors such as isolation, blame, *loss of social status*, and effect on the ability to take care of one's self and /or family



add to the trauma of the original event" (Root, 1997, p. 237). From this perspective, Nellie's trauma embodies the commonality of her experience. These characters are, as Whitehead would say, "traumatized individuals and they are subject to the contingencies of exile and displacement." (Whitehead, 2004, p. 19). The personal experiences of the exiled characters and their perception of time differ from person to person. These experiences are "insidious," and their trauma is called "insidious trauma," as Laura Brown conceptualizes it (Brown, 1995, p. 107) "because they are endemic to particular class situations that are repeated in ways that maintain hierarchies of dominance" (Vickroy, 2014, p. 132). This brings us a significant area of debate whether trauma is an event or structure. Another contribution of this paper to trauma studies is that the paper proposes that trauma is a structure that affects individuals differently.

*Holy Radishes!* brings the structurality of trauma to the personal and visible level and shows that Nellie's trauma is connected to more prominent social factors and ideologies. The female characters, along with Nellie, also embody the class and gendered perspective of trauma. Focusing on the experiences and sufferings of female characters, *Holy Radishes!* complicates the monolithic approach to trauma and shows that even within the same community, individuals may be affected differently due to the structure of the trauma rather than the event itself. While Nellie and the other female characters suffer emotionally and economically due to the exile, male characters, Nelson, Bernabe, and others, seem to focus more on their pleasures and jobs rather than remembering the past. This is presented through Nelson's obsessive search for the squirrel (the prostitute) and letting Nellie go to an unknown future with the money he saved.

The terror of the trauma and the past haunt these female characters in the present, which is depicted through the actions of Loly, one of the Xawan female workers in the packing plant, who has a near mental breakdown and hallucination in the following exchange:

They are coming to get us! They want my pearls!

Who's trying tuhgit who? asked a haggard Naomi

They." Loly pointed to the radishes.

Girl, yuh crazy. Yuh afraid of dem radishes? yuh crazy!

They are coming. They are coming to take me to Montana!" she said, running towards the next station, looking for a place to hide (Fernández, 1995, p. 98).

Loly takes the radishes on the conveyor belt like the soldiers back in Xawa who confiscated and looted the aristocrats' mansions, raped women, and killed or exiled those against the revolution. When Loly cries out: "They are coming to get us! They want my pearls!" she cries out the need for a unique approach to understanding her and thus Xawan women's trauma

within the context of trauma. In addition, Loly's physical description, "[her] face was red, and drops of perspiration stood out on it like the morning dew," (Fernández, 1995, p. 98) manifests the impact of trauma and, as Balaev succinctly writes, "[magnifies] a historical event in which thousands or millions of people have suffered a similar violence" (Balaev, 2012, p. 17). Through these examples *Holy Radishes!* delineates that the similarity of the trauma exiled Xawan female characters experienced shows its collectivity and is the uniqueness that advances our understanding of their pain.

There are different paradigms and elements that we need to consider to explain the role and effect of trauma in different cultures and genders. The passage above also highlights the impact of dislocation and relocation as a significant device of trauma fiction. The dislocation involves political oppression and power. In *Holy Radishes!*, the oppression and fear of relocation remind the female workers of their past unspeakable moments. The Xawan workers in the packing house act as a "supporting beam in [their] household," and therefore, they "have to endure all sorts of rubbish" (Fernández, 1995, p. 93). They know that if they lose their job, "the government comes and relocates [them] to Montana" (Fernández, 1995, p. 93) which is considered as a form of punishment, another exile, in a cold place in the middle of nowhere. Throughout its narrative, *Holy Radishes!* emphasizes that traumatic events are structural, and they permeate our everyday lives and consciousness.

As discussed above, trauma is a structure rather than an event. This structurality is given through experiences and the structure of the narrative. In *Trauma Fiction*, Anne Whitehead explains that "there are a number of key stylistic features which tend to recur" in postmodern forms of trauma narratives, including "intertextuality, repetition and dispersed or fragmented narrative voice" (Whitehead, 2004, p. 84). Nellie embodies temporality—a characteristic of trauma fiction—when she believes that she is not here forever and will go back to her dream country, Mondovi, empowers her to overcome hardships, exploitation and otherization. Exiled people deny a sense of home and identity in the new land through disruption of identity, property, and status. The liminality that exiled experiences causes deterioration and paralysis, which may position the exiles to reterritorialize themselves. As García writes, the exiles who traveled to the USA expected a temporary stay and thought they would return to their homeland (García, 1997, p. 14). Nellie's keeping her suitcase packed for two years displays her temporality and her hope to return.

For Martin Munro, "the condition of being in exile unavoidably disrupts or even destroys habit and routine, and their inherent qualities of temporal and spatial continuity"

(Munro, 2007, p. 72). This temporality excruciates the trauma's pain as Nellie's obsession with the past dissociates her from the present life. Her obsession can be explained as a challenge to the idea that "because exile [...] is fundamentally a discontinuous state of being, Exiles are cut off from their roots, their land, their past" (Said, 2000, p. 140). Her final journey to Mondovi (which is a question as we do not know what becomes of her at the end) can be read as a physical and literal challenge to this idea. Trauma profoundly alters the structure of temporality; therefore, Nellie, along with the other Xawan female workers, "literally lives another kind of reality, an experiential world incommensurable with those of others" (Stolorow, 2011, p. 20). Although humans have the ability to survive and adapt to challenging conditions, this incommensurability contributes to Nellie's dissociation and multiplicity. It alters her psychological, social, and biological equilibrium to a level that she becomes obsessed with the past, which destroys her temporal and spatial continuity.

Another key literary strategy in trauma fiction is repetition and in *Holy Radishes!* it acts in the levels of language, imagery, or plot. The repetitions help to explain Nellie's irrational behaviors. As a form of the binding, repetition "allows the reader to connect one textual moment to another in terms of similarities or substitutions and make sense of the narrative" (Whitehead, 2004, p. 125). The memory of the place and the past is insistently present in Nellie's consciousness and the narrative structure fulfills this function of binding. Specific themes that are persistently invoked in *Holy Radishes!* include Mondovi, Rigoletto, the Ladies' Tennis Club, and the soot covering everything. Also, photographs establish the element of repetition to maintain the connection with the past and space. When Nellie meets her neighbor Mrs. James B. Olsen, she introduces herself by saying, "I am from Xawa, but I was meant to be born in Mondovi." (Fernández, 1995, p. 17). The structures of repetition underline how Nellie is mired in a trauma, which is continuously recirculated. The attachment to the place is repetitively elaborated throughout the rest of the novel as Nellie repeats almost the same sentence several times: "Practically, yes. I was destined to be born in Mondovi;" (Fernández, 1995, p. 100); "I will be back where I was meant to be born;" (Fernández, 1995, p. 227); "I should have been born in Mondovi." (Fernández, 1995, p. 22). In addition to the place, her memories about Rigoletto and truffles serve the same function. These repetitions reinforce the sense that Nellie is haunted by traumatic memories, which eventually leads to dissociation.

In their article "Relationship between Trauma and Dissociation: A Historical Analysis," Martin J. Dorahy and Onno van der Hart state that the concept of dissociation is used in modern times to "denote alterations in conscious experience, a breakdown in integrated information

processing and psychological functioning, the operation of multiple independent streams of consciousness, a dissociatively divided personality structure" (Dorahy & van de Hart, 2007, p. 5). In *Holy Radishes!* Nellie's traumatic stress, sexual harassment, recurring sexual abuse, being exiled, losing her family (most notably her pet Rigoletto), and losing her social status leads to the division or dissociation of consciousness, which is depicted throughout the narrative structure. As the narrative voice describes, "Her dreams of a graceful life in Mondovi had become an obsession." (Fernández, 1995, p. 135). She screams for Rigoletto in her dreams. Although the nightmares diminish after six months, she "remain[s] laconic and taciturn," (Fernandez, 1995, p. 135) which describes Nellie's act of disunion with the present and her rumination and social, situational, and emotional withdrawal. The act of dissociation is illustrated in the following manner when the Xawan female workers appreciate one of the poems of Lisander Pons's, Xawa's poet Laurette, recited by his wife Vicky:

'That is really beautiful,' said Aida, the contralto, who was eavesdropping. 'He should set it to music, and I'd love to sing it.' The rest of the station five nodded in approval, except for Naomi and Mrs. James B., who didn't understand what was going on, and Nellie, whose mind had flown to Mondovi (Fernández, 1995, p. 94).

The dissociative effect of trauma displays itself as daydreams, alterations in perception, and breakdowns in terms of keeping a consistent conversation or relation with others around. Similarly, in another scene, Nellie shuts herself and disrupts the integrated functioning when her coworkers ask her if she is going to Pituca's house for a canasta party. "Vicky knew there wasn't going to be a party, but she asked Nellie to bring her into the conversation," (Fernández, 1995, p. 60) yet, as a result of dissociation, Nellie does not respond to the question as she is lost in memories of the past. The others are aware of her situation and Mrs. Olsen responds to Vicky: "She won't answer you. She ain't *here*. She's *someplace else*." (Fernández, 1995, p. 171).

An essential part of the novel's engagement with the perspectives of trauma narrative and ontological confusion is introduced through its mixture of fiction and non-fiction. The purpose of this fragmented narrative is to mimic the collectivity and impact of trauma. The plethora of narrative voices in *Holy Radishes!*, in this sense, provide individual perspectives to collective and structural trauma and supply enough material to explore the impact of the past, exile, and trauma. The multiplicity of narrators and narrative forms results from the complexity of the stories the characters want to tell as each of them focuses on different aspects of the same story, which highlights the idea that trauma is a collective structure. Each of these narratives

concerns the life of the exile "whose story either mediates that of the central figure or is mediated by it" (Whitehead, 2004, p. 124). It also emphasizes the difficulty of pinning down any memory-based story. The story begins in the present with a third-person narrator and goes back and forth in time between the present and the past. Then the narrative voice and narrative forms shift in voice and genre, which bind the overall structure of the narrative together and "suggest correspondences between the lives of the protagonists" (Whitehead, 2004, p. 123). Fragmented structure introduces a book review of "*Viaggio All'Amore*, by Marco Francesco Pietralunga Riccardi (Pietrarca). Saluzzo, Italia: The University of Saluzzo Press, 1939, (\$50)" (Fernández, 1995, p. 65). The intertextual link "constitutes a significant connection between the postmodernist form" and concerns of the novel "and its preoccupation with the trauma of ontological crisis" (Gibbs, 2015, p. 111). Thus, the text displays discursive complexity and multiplicity of narrative voices to emphasize the traumatic past unique to the minor culture and prescribes a way to read this trauma from different perspectives that cannot be granted by Caruth's model.

Fragmented narrative voices reflect the sense of dislocation and constitute a critical textual strategy that is centrally linked to the impact of trauma and exile. The text introduces various genres and oral narrative techniques, blending voices through shifting narrative voice and episodic framework to stimulate the participatory dynamics of imaginative power and multiplicity of trauma. These structural maneuvers emphasize the need for minority cultures and experiences, such as exile, to learn about minor cultures and the impact of trauma on the community. This type of reading contributes to the emerging critical and theoretical scholarship of trauma. For example, we notice that the chapters "Tulips," "Many Tulips Later," and "The Apocrypha" are letters from Delfina. In the chapters "Soul Train," "Gelati" and "I Saw Her Again Last Night" the first-person narrator, Nelson, tells the story of his escape from Xawa, as well as the past from his perspective so that the reader can fill the gaps in the overall story. The dispersion of the narrative voice and styles depict their struggle as "a dual struggle for connectedness—with a past and with a present." (Vásquez, 1991, p. 80). Through its critical characteristics, *Holy Radishes!* as a trauma narrative, emphasizes that "the effort to retain a vinculum with a cultural context now carried only within was made more complex by the traumatic nature of the separation from the island and by the chosen conception of its temporality" (Vásquez, 1991, p. 80). In this fragmented structure and psychology, the text emphasizes that Nellie, or any traumatized individual, is unable to disconnect herself from the

deteriorating effect of the traumatic event and becomes obsessed with the past, which hinders cognitive functioning and epistemic and ontological existence in the present and future.

### Conclusion

Through depicting Nellie's traumatic story, *Holy Radishes!* displays the relationship between social forces and the role of individuality in trauma and presents trauma as an indicator of social and political injustice or oppression. By highlighting social, political, and cultural dimensions of trauma, the text problematizes the conventional recovery ending and leaves the reader with a question about exile's return. The end of the novel problematizes the notion that exile is involuntary and that the return is almost impossible. The title of this article, "I smell the Ellero river already," implies that return, which does not have to be physical, is achieved in a psychological mood. At the emotional and psychological level, the character would reach a level that would allow him or her to face the structure that creates and maintains the trauma. As mentioned earlier, despite her unknown destination, Nellie, with her friend Mrs. Olsen, achieves some healing by leaving the house and embarking on a ship, yet it is not wholeness, and it is not clear where she is heading. Liberating the bonds that constrict their national and cultural identity, Nellie and Mrs. Olsen, by starting this journey, aim to abolish national culture and identity in order to experience authentic cultural freedom. In so doing, Nellie, along with Mrs. Olsen, dismantle repressive connections between the self and the state; she remaps her geographical and cultural identity, which becomes transnational and free of any national boundaries. As this paper argues, this freedom implies the freedom from any dominant trauma or literary theory that aims to read the roles and moods of individuals in any circumstances within a particular structural form.

Leaving her family and husband behind, Nellie attempts to destroy the pre-established control on her fragmented identity to overcome the burden of trauma and oppression and dismantles pre-established theories that deny minor cultures and structures outside of the circle that is authoritative about trauma. By setting a journey to an unknown destination among the crew whose language neither Nellie nor Mrs. Olsen knows, the text assigns her a transnational identity, liberating her because it is unrestricted and unconnected to anything that would remind her of the past. This journey also creates cross-cultural understanding, which Caruth's model fails to achieve. It also implies that we do not need to know the sufferer's language to understand or feel the pain she or he experiences. This restrictiveness again brings us to the argument that this paper proposes that the reading of *Holy Radishes!* as a trauma narrative enriches new approaches to reading trauma in different literary works and cultures. *Holy*

*Radishes!* does not lead to any satisfactory resolution; therefore, it is an unfinished narrative that offers the reader another perspective to consider a traumatic past; as Vickroy states, "the nature of these narratives encourage readers to become more aware, to adopt a new consciousness of history, even if it is one that is fragmented, ambivalent, and at times inconclusive." (Vickroy, 2002, p. 33). As a metaphor, the ship connects the exile to the universe as an "umbilical stairway," to use Amy Kaminsky's term (Kaminsky, 1999, p. 6). This requires reading trauma from different perspectives taking minor cultures and marginal groups into consideration to understand lived experiences better. Through this metaphor and unknowability of the truth of the traumatized past and suspended ending, *Holy Radishes!* maps new places and experiences that would offer new ideas and interpretations, which would help the reader better understand the pain the sufferer experienced. For that reason, Nellie's action suggests that "exiles cross borders, break barriers of thought and experience" (Said, 2000, p. 185). This unique quality of exile requires reading trauma and exile together as exile's experience disrupts linear development, confuses spatio-temporal relationships, and splinters lives into unforeseen directions and unknowable (Munro, 2007, p. 246). This unknowability, which can be explained through emerging approaches in trauma studies, such as feminist, postcolonial, cultural trauma theories, opens new ways to read trauma narratives from different cultures and civilizations. Bringing the specific condition of exile and presenting a gendered perspective to exile and trauma, *Holy Radishes!* invites readers to recognize characters' pain and use this recognition as the basis for a cross-cultural, transnational, or global understanding of diverse trauma aesthetics.

## References

- Alexander, J. C. (2004). Toward a theory of cultural trauma. In J. J. Alexander et al. (Eds), *Cultural trauma and collective identity* (pp. 196-265). Berkeley: University of California Press.
- Altundiş, H. (2015). *Immigrant labor in contemporary southern literature, 1980-2010* (Published doctoral thesis). University of Arkansas, Fayetteville.
- Alvarez-Borland, I. (1998). *Cuban American literature of exile: From person to persona*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Balaev, M. (2012). *The Nature of trauma in American novels*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Brown, L. (1995). Not outside the range: One feminist perspective on psychic trauma. In C. Caruth (Ed.), *Trauma: Explorations in memory* (pp. 100-112). Baltimore: John Hopkins University Press.
- Caruth, C. (1996). *Unclaimed experience: Trauma, narrative, and history*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Craps, S. (2013). *Postcolonial Witnessing: Trauma Out of Bounds*. New York: Palgrave.
- Dorahy M. J. and Onno van der Hart. (2007). Relationship between trauma and dissociation: A historical analysis. In Eric Vermetten et al. (Eds.), *Traumatic Dissociation: Neurobiology and Treatment* (pp. 3-31). Washington, DC: American Psychiatric Publishing.
- Fernandez, R. G. (1995). *Holy Radishes!* Houston: Arte Publico Press.
- García, M. C. (1997). *Havana USA: Cuban Exiles and Cuban Americans in South Florida, 1959-1994*. Berkeley: University of California Press.
- Gibbs, A. (2015). *Contemporary American trauma narratives*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Kaminsky, A. (1999). *After Exile: Writing the Latin American diaspora*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lukacs, G. (1971). *The theory of the novel*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Munro, M. (2007). *Exile and Post-1946 Haitian literature: Alexis, Depestre, Ollivier, Laferrière, Dandicat*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Pérez, L. (1986). Cubans in the United States. *ANNALS, AAPSS*, 487.



- Root, M. (1992). Reconstructing the impact of trauma on personality. In L. S. Brown & Ballou M. (Eds.), *Personality and psychopathology: Feminist reappraisals* (pp. 229-266). New York: Guilford Press.
- Rothberg, M. (2008). Decolonizing trauma studies: A response. *Studies in the Novel*, 40, 224-234.
- Said, E. (2000). *Reflections on exile and other essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- Stolorow, R. D. (2011). *Trauma and human existence: Autobiographical, psychoanalytic and philosophical reflections*. New York: The Atlantic Press.
- Suleiman, S. R. (1998). *Exile and creativity: Signposts, travelers, outsiders, backward glances*. Durham: Duke University Press.
- Tal, K. (1996). *Worlds of hurt: Reading the literatures of trauma*. New York: Cambridge University Press.
- Vásquez, M. S. (1991). Gender in exile: Mothers and daughters in Roberto G. Fernández's *Raining Backwards*. In J. Whitlark & Aycock, W. M. (Eds.), *The literature of emigration and exile* (pp. 79-86). Lubbock, TX: Texas Tech University Press.
- Vickroy, L. (2002). *Trauma and survival in contemporary fiction*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Vickroy, L. (2014). Voices of Survivors in Contemporary Fiction. In M. Balaev (Ed.), *A Contemporary approach in literary trauma theory* (pp. 130-151). New York: Palgrave MacMillan.
- Vickroy, L. (2015). *Reading trauma narratives: The contemporary novel and the psychology of oppression*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Whitehead, A. (2004). *Trauma fiction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

## Türkçe ve Japoncada Öfke Duygusunu İfade Eden Deyimler Üzerine Kavramsal Bir Sınıflandırma

Ayşegül ATAY<sup>1</sup>

### Öz

Yabancı dili tam öğrenmek, söz varlığını çok iyi bilmekle ilgilidir. Söz varlığının dil yapılarından biri de deyimlerdir. İletişimde önemli değeri olan öfke duygusunu ifade eden deyimler söz varlığında oldukça fazladır. Bu çalışmada, öfke duygusunu anlatan Türkçe ve Japoncadaki deyimler incelenmiştir. Öfke, Japoncada “ikari” ile ifade edilmektedir. Bu ruh halinin dile yansımaları ise her iki dilde de somut kavramlardan oluşan deyimlerle anlatılır. Örneğin çok kızıp öfkelenme durumunda, Türkçede *kan beynime çıktı* denirken, Japoncada *atama ni kita* kullanılmaktadır. Ancak, öfke duygusunu anlatan Türkçe ve Japoncada başka deyimler de bulunmaktadır. Bu deyimler hangi kavramlardan oluşmaktadır? Bu çalışmada Türkçe ve Japoncadaki öfkenin kavram alanını belirlemek amacıyla karşılaştırma yapılmıştır. Yapılan incelemede, kavram alanındaki ortak kavramların yanı sıra, farklı kavramlar tespit edilmiştir. Buradan, Japoncada *karın, bağırsak, sırt, göbek, kalp, dudak, taç ve ters*; Türkçede ise *ağız, burun, topuk, din, bilinç dışılık, kabadayılık, sigorta ve patlayıcı madde* şeklinde farklı kavramlar oluştu, iki toplum arasındaki kültürel farkın göstergesidir.

### Anahtar Sözcükler

öfke  
Türkçe Japonca deyimler  
ikari  
kavram alanı  
anlam

### Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 23.11.2021

Kabul Tarihi: 21.02.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.1040242

## A Conceptual Classification on Idioms Expressing the Emotion of Anger (Ikari) in Turkish and Japanese

### Abstract

Learning a foreign language is about knowing the vocabulary very well. One of these is idioms. Idioms expressing the feeling of anger, which has an important value in communication, are abundant in the vocabulary. In this study, Turkish and Japanese idioms describing the emotion of anger were examined. Anger is "ikari" in Japanese. Reflection of this mood on the language is expressed by idioms consisting of concrete concepts in both languages. For example, in case of getting angry, it is said that *kan beynime çıktı* in Turkish, while in Japanese it is called *atama ni kita*. There are other idioms in Turkish and Japanese that describe the feeling of anger. What concepts do these idioms consist of? In this study, a comparison was made by determining the conceptual area of anger in Turkish and Japanese. As a result, besides the common concepts in the conceptual area, different concepts were detected.

### Keywords

anger  
idioms in Turkish Japanese  
ikari  
conceptual field  
meaning

### About Article

Received: 23.11.2021

Accepted: 21.02.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.1040242

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Erciyes Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, Kayseri/Türkiye, aseyhan@erciyes.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8819-4959

## Giriş

Anadilinden başka bir dili ya da dilleri öğrenmek, sadece anadildeki kazanılmış kavramların eşdeğerliğini bellemek değil, yeni kavramları ve bunların ince anlam ayırımını da anlamak demektir (Köksal, 2003, s. 233-234). Bir konuşmada ya da yazıda geçen her bir kavram, başka kavramla birlikte kalıplaşır. Bu kavramların anlamları birlikte kullanıldığı sözcüklerle yeni anlamlar kazanırlar. Örneğin, *gözü dönmek*, *göz değmek*, *gözü düşmek* gibi deyimler göz kavramından yararlanarak yan anlam yüklenirler. Bu nedenle yabancı bir dili öğrenirken o dilin kültürünün bir parçası olan deyim ve atasözleri bilmek gerekmektedir.

Deyimler-bir başka ulusla olan kültür ilişkileri sonunda, ondan çevrilme, alınma değilse- bir dili konuşan toplumun dünya görüşünü, yaşam biçimini, çevre koşullarını, gelenek, görenek ve inançlarını, önem verdiği varlık ve kavramları, kısacası, maddi ve manevi kültürünü yansıtan, o toplumun düşünme biçimini, hatta nükte ve buluşlarını ortaya koyan, dilbilim açısından olduğu kadar yazın ve halkbilim açısından da önemli olan sözlerdir (Aksan, 1993, s. 83).

Aksan (1993), yukarıdaki sözleriyle deyimlerin bir ulusun kültürünü yansıtan önemli değerler olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.

Günlük yaşamda her bir kavramı ya da durumu anlatan deyimler vardır ve sıkça kullanılmaktadır. Örneğin, *aşırı sevinç* için “içi içine sığmamak” duygu durumunu anlatırken, *evermek* ise “baş göz etmek, başını bağlamak” şeklinde birisinin medeni durumundaki değişimi anlatmaktadır. Duygu durumu hem bireyseldir hem de toplumsaldır. Toplumsal oluşu her dilin kendine özgü olmasını gösterir. Dolayısıyla deyimler, insanların duygu dilinin yansımasıdır. Duygular türlü türdür. Sevinç, coşku, üzüntü, korku, ızdırap ve heyecan gibi. Araştırmacıların duyguları sınıflandırmada ortak görüş sergilemedikleri belirtilmektedir (Hacıoğlu, 2012). En yaygın kabul gören sınıflandırma, olumlu ve olumsuz duygu durumlarıdır. Olumlu duygulardan olan sevinç ve coşku durumlarında insanlar birbirleriyle iletişime geçtiklerinde iletişim olumlu yönde ilerler. Bu nedenle, iletişimde sorun yaşanmaz. Buna karşın, olumsuz duygulardan biri olan öfke ve kızgınlık iletişimde hassasiyet gerektiren duygu durumudur. Çünkü insanların birbirleriyle iletişim kurmalarında bu duygular ön plana çıktığında, dikkatli ve bilinçli olunmadığında iletişimde aksama, bozulma ve kopma olabilir. Örneğin, öğrenilen yabancı dilin konuşulduğu herhangi bir ortamda iletişimin pürüzsüz ilerlemesi önemlidir.

İletişimde önemli değeri olan öfke duygusunu yabancı dilin kültürüyle birlikte öğrenmek önemli bir konu olduğundan bu araştırmada, duygu ifadelerinden biri olan öfke duygusu ele alınmıştır. Öfke, Türk Dil Kurumu sözlüğüne göre, “*engelleme, incinme veya gözdağı karşısında gösterilen saldırganlık tepkisi, kızgınlık, hışım, hiddet, gazap*” olarak

açıklanmaktadır (Öfke, t.b.). Öfkenin eylem şekli *öfkelenmek* diğer bir ifadeyle *kızmak*'tır. *Kızmak* ve bu durumu ifade eden *kızgın*, “ısıtılan veya ısınan bir nesnenin sıcaklığı çok artmak” (Kızmak, t.b.) şeklindeki asıl anlamıyla açıklanmakta ve *taşlar güneşten kızmıştı*, cümlesinde asıl anlamı vermektedir. Aynı zamanda *kızmak*, insanların öfkelenme ve hiddetlenmesini somut bir şekilde anlatmak için de kullanılmaktadır (Aksan, 2006, s. 67). Bu araştırmada terim birliği sağlamak açısından yukarıdaki tanımlarda bulunan kızgınlık, kızma, hiddet, gazap sözcükleri için *öfke* ve bunların eylem halleri için *öfkelenmek* terimleri benimsenmiştir.

Öfkelenmek ve öfke, Japoncada “ikaru /okoru” (eylem) ve “ikari okori” (ad hali) ile ifade edilmektedir. Bu ruh halinin dile yansması ise her iki dilde de somut kavramların kalıplaşması olarak açıklanabilir. Örneğin çok kızıp öfkelenme durumunda, Türkçede *kan beynime çıktı* denirken, Japoncada *atama ni kita* kullanılmaktadır. Ancak, *öfke* duygusunu somutlaştıran Türkçe ve Japoncada başka deyimler de bulunmaktadır. Bu deyimlerde hangi kavramlar öfkenin somutlaştırılmasında kullanılmaktadır? Bunlar arasında benzerlik ve farklılıklar nelerdir? Bu araştırmada, bu sorulardan yola çıkarak, Türkçe ve Japoncadaki *öfke* duygusunu ifade eden kavramların belirlenmesi ve bunların sınıflandırılarak karşılaştırılması amaçlanmaktadır.

Bu sınıflandırmada ortak kavramlar olabileceği gibi farklı kavramlar olması da öngörülmektedir. Yapılacak bu kavram alanı sınıflandırması ile her iki kültürün öfke duygusunda yer alan değerleri belirlenmiş olacaktır. Ayrıca araştırma, bu iki dilin öğrenilmesi ve öğretilmesi alanında “Türkçe ve Japoncada deyimlerin kavramsal sınıflandırma sözlüğü” adında somut bir kaynak olması için ön hazırlık niteliği taşımaktadır.

Öfkeyi içeren deyimler inceleneceği için öncelikle deyim konusuna kısaca değinmek gerekmektedir. Ayrıca deyim dışında kalıp söz terimi de tanımlarda yer aldığı için ikisi arasındaki anlam ve kullanım farkını aşağıda belirtme ihtiyacı duyulmuştur.

### **Deyimin Tanımı**

Bir dilin söz varlığı içinde atasözü, deyim, kalıp söz ve kalıplaşmış sözler gibi birden çok sözcüğün bulunduğu yapılar bulunmaktadır (Subaşı, 1988). Bunlardan biri olan deyimler “bir tür sözlüksel birim oluşturan anlambirim toplama; genellikle öz anlamından az çok ayrı bir anlam içeren kalıplaşmış söz (Vardar, 1998, s. 74)”, “birden çok sözcüğün belli bir anlamı anlatmak üzere bir araya getirildiği söz ögeleri” (Aksan D., 2021, s. 97) olarak tanımlanmaktadır. Vardar’ın (1998) deyimini *kalıplaşmış söz* olarak tanımlaması, yerine başka bir kavram getirilemeyeceği ya da başka bir kavramla değiştirilemeyeceği anlamına gelmektedir. Eğer bir kavram değiştirilirse deyim olmaktan çıkar ve anlam değişimine uğrar

ya da anlamsız olur. Örneğin, *gözü gönü tok olmak*, ‘mal düşkününü olmamak’ anlamına gelmektedir. Bu deyimdeki *gözü gönü* kavramını *ağız yüzü tok olmak* olarak değiştirdiğimizde hiçbir anlamı kalmaz. Eğer *karnı tok* olarak değiştirirse, ‘yemek yemeyeceğim, karnım tok’ şeklinde gerçek anlamıyla kullanılır. Ya da ‘benim öyle sözlere karnım tok’ deyimiyile ‘artık inanmıyorum’ yan anlamını verir ve ‘inanmak’ kavramının alanına girer. Buna göre bu tanımdaki *kalıplaşmış söz* için Aksan D. (2021) *söz öğeleri* terimini kullandığı görülmüştür.

Ancak, sözcükte içinde bulunan *kalıp söz* ve *kalıplaşmış sözlerin* yukarıda deyim tanımında geçen kalıplaşmış sözlerden bir farkı var mıdır varsa nedir? Deyimler yapısal olarak en az iki sözcükten oluşmaktadır. Buna karşın, kalıp sözler tek bir sözcükten, ardışık ya da aralı sözcüklerden oluşmaktadır (Gökdayı, 2008). Gökdayı’ya göre (2008), deyimler, kalıp sözlerden işlevsel olarak ayırt edilebilir. Onun kalıp sözleri çeşitli bakış açılarıyla ayrıntılı olarak ele aldığı “*Türkçede kalıp sözler*” adlı araştırmasında “özellikle doğum, ölüm, evlenme gibi durumlarda insanlar arasında en kolay iletişim kurmayı sağlayan dil birimlerinin geleneksel olarak kalıp sözler” olduğu belirtilmektedir. Buna göre, *Allah analı babalı büyütsün, başınız sağ olsun, Allah mesut etsin* gibi sözler birer kalıp sözdür.

Deyimler, sözdizimi, anlambilimi, sesbilimi ve halkbilimi gibi çeşitli açılardan inceleme konusu olarak araştırmacıların ilgisini çekmektedir. Bu araştırmada deyimler, anlambilim açısından ele alınırken Aksan D. (1978; 1993; 2021)’nin çalışmalarından yararlanılmıştır. Anlambilim açısından deyimler, anlatım gücünü artıran anlam olaylarından ve söz sanatlarından yararlanırlar. Bunlardan birisi olan *aktarmalar*, ad aktarmaları ve deyim aktarmaları olarak ayrılmaktadır (Aksan D., 1993, s. 85; Aksan D., 1978). Ad aktarması, mecaz-ı mürsel sanatını karşılar (Yun. metonümia), diğer bir deyişle anlatılmak istenen kavram kullanılmadan onunla ilgisi, ilişkisi bulunan bir başka kavramla dile getirilmesi için yapılan söz sanatıdır (Aksan D., 2021, s.88). Örneğin, Türkçede “ölmek” kavramı için “öbür dünyaya göç etmek” deyiminde ad aktarması kullanılmaktadır. Deyim aktarması ise metafor (Yun. metaphora) ya da iğretilemedir ve beş sınıfta incelenmektedir (Aksan D., 2021, s. 79-86) a) *insandan doğaya aktarma*, b) *doğadan insana aktarma*, c) *doğadaki nesnelere arasındaki aktarma*, d) *somutlaştırma*<sup>2</sup>, e) *duyular arasındaki aktarma*. Bunlar arasında *somutlaştırma*, soyut, anlatımı güç durumların, olayların, kavramların somut kavramlar aracılığıyla örneklendirilerek dile getirilmesidir. Buna Türkçedeki *kavramak* eyleminin, “bir şeyi sıkıca

---

<sup>2</sup> Bilişsel dilbilimde kavramsal metaforlar açısından dil incelenmekte ve somutlaştırma anlamına gelen bu metaforlar, *deneyimsel temel, kaynak etki alanı, hedef alan, kaynak ve hedef alan arasındaki ilişki, mecazi ifadeler, eşlemeler, gereklilikler, karışımlar, dil dışı gerçekleşme ve kültürel modeller* şeklinde bileşenleri içerir (Kövecses, 2008, s. 267).

tutmak”, “bir şeyi zihinde aydınlatarak iyice anlamak” anlamındaki kullanışı üzerinden örneklendirmektedir.

Ayrıca, anlambilim açısından deyimlerin taşıdığı özellikleri inceleyen Uzun (1991), Türkçedeki deyimler için derecelendirme denemesi yapmıştır. Bunun sonucunda, deyimlik anlam yapılanması içindeki öğelerin anlam değerleri temelinde birinci dereceden deyimler, ikinci dereceden deyimler (yarı deyimler) ve üçüncü dereceden deyimler (deyimsiler) olmak üzere üçlü değere ulaşıldığını belirtmektedir (Uzun, 1991). Bu çalışmadaki deyimleşme kavramı, deyim anlamının bütüne ait tek bir anlamı yansıtır duruma gelmesini açıklamaktadır. Örneğin, *turnayı gözünden vurmak* deyiminde içerdikleri kavramlar bir bütün halinde yeni bir anlam yansıttıkları için burada deyimleştirme söz konusudur ve bu deyim somutlaştırma ürünü niteliği taşımaktadır (Aksan D., 2021, s. 99-101).

### Öfke Duygusu

Öfke, insan duygularından biridir. Bilişsel dilbilim açısından Hacızade (2012), öfke kavramının dildeki bildirimini Türkçeden örnekle aşağıdaki gibi açıklamaktadır:

Öfke kavramıyla ilgili deyimler daha çok duygu yoğunluğuna işaret eder. Örn. Çileden çıkarmak. İnsan, bütün vücudu ile öfke tepkisini ortaya koyabilir. Örn. Yüzün rengi değişir, kaşlar çatılır, gözler büyür veya kısılır, dudaklar titrer...Bazı organlarda yoğunlaşabilir. Örn. Gözde, elde, seste...Öfkenin bir miktarı derecesi olabilir. Örn. Öfkesini azaltmak, öfkenin yatışması (Hacızade, 2012, s. 166-170).

Aksan, öfke ile ilgili yaptığı İngilizce Türkçe karşılaştırmasında; biçimsel olarak Türkçede öfkenin fiillerle ifade edilirken, İngilizcede de sıfatlarla ifade edilmesinden, öfke bileşenlerinin İngilizcede nedenlere odaklandığı, Türkçede ise davranışa odaklandığı şeklinde sonuçtan bahsetmektedir (Aksan, 2007, s. 322-326). Ona göre Batılı olmayan kültürlerde benzer şekilde, duygular daha çok kavramsallaştırılır ve bunlar somut terimlerdir. Bu somut terimler, bu makale kapsamında ayrıntılı olarak incelenecektir.

Ayrıca Aksan (2006) “*Metaphors of angers: an outline of culturel model*” (Türkçe “Öfke Metaforları-Kültürel bir model taslağı” olarak çevrilebilir) başlıklı metafor açısından ele aldığı bu araştırmasında Türkçede öfke duygusunu dile getiren ifadeleri inceleyerek Amerikan İngilizcesinde gözlemlenen kavramlaştırma biçimleriyle benzer olduğunu belirtmektedir.

Öfke duygusunu ifade eden Japonca deyimlerle ilgili olarak Ishida (2000), sözdizimsel incelemesinde 6 basamaklı hiyerarşik ilişki açısından deyimleri sınıflandırmıştır. Bu hiyerarşik ilişkide bir bağlamda üst seviyedeki bir deyim alt seviyedeki hiyerarşiye geçiş yapabilir ama, alttaki üste geçiş yapamaz. Onun bu sınıflandırmasında *atama ni kuru* deyimini, 6. ve en alt

seviyede olduğu için üst seviyedeki deyimler gibi anlamını korumaz. Diğer bir deyişle, *atama ni kuru*, bir bağlamda edilgen kullanılmaz, sıfat kullanımı yoktur, belirteç almaz.

Karşıtsal dilbilim açısından Japonca ile İngilizce deyimlerin incelenmesinde öfke duygusunun da ele alındığı aşağıdaki araştırma da görülmektedir.

Matsuki (1995), “*Metaphors of anger in Japanese*” başlıklı makalesinde öfkenin Japonca ve Amerikan İngilizcesinde kavramsallaştırılma biçimlerini karşılaştırarak, ortak yönleri olduğu kadar kültürel olarak benzemeyen yönünün de olduğunu vurgulamaktadır. Diller arası bakış açısıyla, İngilizcede bulunan tüm metaforların Japoncada da bulunabileceğini gözlemlemektedir. Aynı zamanda, Japonların *hara* (*karın, göbek*) kavramı etrafında toplanan çok sayıda öfkeyle ilgili ifadeler olduğuna da dikkat çekmektedir. Bu, Japon kültürüne özgü kültürel açıdan önemli bir kavramdır ve dolayısıyla “*öfke bir haradır*” kavramsal metaforu Japonca ile sınırlıdır (Kövecses, 2008, s. 264).

Japoncada *hara* kavramı kültürel kavram olarak belirlenirken, *hara* dışında öfkeyi anlatan diğer kavramlar nelerdir? Öfke için Türkçe deyimlerde hangi kavram ya da kavramlar ön plana çıkmaktadır?

### **Konuyla İlgili Yapılmış Araştırmalar**

Türkçe Japonca karşılaştırmalı olarak anlamsal ve sözdizimsel açıdan (Özbek, 2015) ve bilişsel açıdan (Denizman, 2019; Varoğlu, 2013) deyimleri ele alan araştırmalar literatürde bulunmaktadır.<sup>3</sup> Bu araştırmalardan; *Japonca ve Türkçe isim+eylem'den oluşan deyimlerin sözdizimsel ve anlambilimsel özelliklerine* genel bir bakış sunulmakta ve özellikle isim + katkısız eylem grupları ile isim+eylem deyimleri arasındaki fark belirtilmektedir (Özbek, 2015). Bilişsel açıdan ele alan Denizman (2019), “*Türkçede “burun” Japoncada “hana” ile oluşmuş deyimleri*” başlıklı yüksek lisans tezinde karşılaştırma yaparak her iki toplumun algısında benzer ve farklı yönleri tespit etmiştir. Bu tespitlerinden “öfke duygusunu ifade eden burundan oluşmuş deyimler Türkçede mevcut iken Japoncada bulunmamaktadır” yönündeki tespiti bu araştırmada kesinlik kazanmıştır.

Yine bilişsel açıdan Varoğlu (2016), “*Hara*”, “*Kokoro*”, “*Mune*” sözcükleri ile oluşturulan Japonca deyimlerde metaforik ve metonimik yapılanma, adlı doktora tezinde bu sözcüklerin çoğunlukla farklı kavramlaştırmalar için kullanıldığını belirtmekte ve ayrıntılı

---

<sup>3</sup> Ayrıca atasözleri konusunda; Gençler (2017) Türk ve Japon atasözlerinde hayvan metaforlarını karşılaştırmıştır. Bu karşılaştırmada iki kültür arasında değil, kendi içlerinde de hem olumlu hem de olumsuz değerlere sahip oldukları sonucunu çıkarmıştır.

olarak incelemektedir. Aynı zamanda başka bir araştırmasında "*Japoncada "hara" Türkçede "karın" sözcüğü ile oluşan deyimlerin kavramsal/anlamsal karşılaştırmasında*" bu sözcüklerin sahip oldukları anlamsal çerçevede birkaç farklılık dışında birbirine oldukça yakın olduklarını, ancak "hara"nın *karın*dan daha geniş ve daha derin kavramsal çerçeveye sahip olduğunu belirtmektedir (Varoğlu, 2013, s. 34-49). Ayrıca "öfkelenmek ya da öfkesi dinmek" anlamına gelen deyimlerin *hara* sözcüğü ile ifade edilmesinin onun sahip olduğu kavramsal çerçevenin genişliğinin bir göstergesi olduğunu vurgulamaktadır. Onun bilişsel açıdan incelediği bu araştırmasından farklı olarak burada hem "hara" ile sınırlı kalınmayacak, hem de anlambilim açısından *öfke* duygusunu ifade eden diğer deyimlerin kavram alanı belirlenerek Türkçe ile karşılaştırılacaktır.

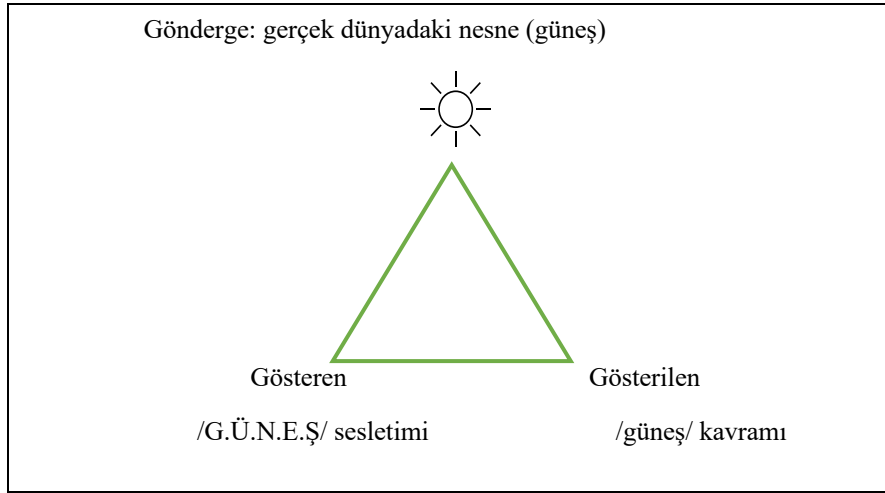
Yukarıdaki araştırmalar alana katkı sağlaması açısından önemli araştırmalardır. Ancak şu ana kadar *öfke* duygusunu ifade eden deyimler üzerine Türkçe ve Japonca karşılaştırmalı bir araştırma yapılmamıştır. Araştırmamızın bu açıdan alandaki boşluğu dolduracağı ve farklı alanlara katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Araştırmamızın incelemesi *kavram alanı kuramı* esas alınarak yapıldığı için bu kuram ve ilişkili diğer terimler aşağıdaki bölümde açıklanmıştır.

### **Anlam, Kavram ve Kavram Alanı**

*Anlam*, dildeki bir birimin aktardığı ya da uyandırdığı kavram, tasarım, düşünce; içerik olarak tanımlamaktadır (Vardar, 1998, s. 20). Burada dildeki birim sözcüklerse, sözcüklerin her biri zihinde bir kavram uyandırmaktadır. "*Kavram*, bir nesnenin veya düşüncenin zihindeki soyut ve genel tasarımıdır" (Anlam, t.b.). Dilsel göstergelerin, insan kafası içinde oluştuğu noktadan yola çıkan Saussure, her bir göstergede kavram (gösterilen) ve sesletim (gösteren) olmak üzere iki yan bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre kavram bir düşünce birimidir ve bu kavramı yansıtan ise sesletimdir. Sözgelimi, bir insan içinden /güneş/ sesletimini geçirdiği zaman, zihninde güneş nesnesi belirir (Başkan , 2003, s. 180-181).





Şekil 1. Sesletim ve kavram ilişkisi

Anlambilim açısından kelimeler *temel anlam* ve *yan anlama* sahiptirler. *Temel anlam*, kelimenin anlattığı ilk ve asıl kavramdır. *Yan anlam* ise kelime aracılığıyla anlatım bulan yeni kavramlardır ve temel kavramla yakınlık ilgisi bulunmaktadır. Soyut ve somut kavramları yansıtırlar (Aksan D., 1978, s. 54-61). Bu kavramları ayrıntılarıyla ele aldığı tablosundan sadece iki örneği Tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1

*Somut Kavramlar*

Kelime	Temel anlam (ilk belirtilen kavram)	Somut yan anlamlar (ilgili yeni kavramlar)	Soyut yan anlamlar (ilgili yeni kavramlar)
Göz	Görme organı	Kaynak (su) Delik (iğne...) Bölme Ağacın tomurcuklu yeri	Nazar
Baş	Vücut parçası	Arazide en yüksek nokta Bir şeyin toparlakça ucu Başlangıç Bir şeyin uçlarından her biri (köprü) Tane Bir şeyin yakını ya da çevresi (mangal,ocak)	Bir topluluğu yöneten, Temel Sarafıye Önemce ileride olan, en üstün (baş komutan) Güreşte pehlivanların ayrıldığı beş dereceden üstü

İnsan zihninde beliren *kavramın* imge, değer ve içerik olmak üzere üç yönü bulunmaktadır: Bunlardan birincisi, dünyada olan nesne, varlık ve durumlardır. İkincisi, kavramın duygusal katmanıdır. Üçüncüsü ise anlam ile açıklanmaktadır (Boz, 2015, s. 31). Örneğin, *kalp* kavramı insan ve hayvanların vücudunda bulunan organ olarak bir imgedir.

İnsan, kalbi olmadan yaşayamaz. Bu nedenle de en önemli organ olarak değerlidir. Bu değer duygu dili olarak da dile yansır ve acımasız biri için “kalpsiz” sözü söylenerek bu kişi değersizleştirilir. İyi bir insan için ise “sıcak kalpli biri” denerek ne kadar değerli olduğu gösterilir. İnsanın karakter yönü *kalp* kavramıyla daha da kısa ve açık bir şekilde ifade edilmiş olur.

Kalp (zihinde beliren kavram)

K.A.L.P (gerçek nesne)

Kalp (değer): duygusal olarak iyi / kötü

Kalp (içerik) anlam: organ

Bir toplumun kültürünü anlamak için dilindeki kavramlara bakmak gerekmektedir.

Kavram alanı kuramı<sup>4</sup>, 1931 yılında Alman dilcisi Trier tarafından ortaya atılmış olup, kuramın temeli, kavramların zihinde birbirinden soyutlanmış olarak ayrı ayrı bulunmadıkları, bir mozaik gibi birbiriyle sınırlandıkları, içinde birbirlerini etkiledikleri alanlar oluşturdukları biçiminde açıklanabilir (akt. Aksan D., 2021, s. 54).

*Kavram alanı* kuramına Aksan D., Türkçeden *alınmak, incinmek, kırılmak, gücenmek, darılmak, küsmek* gibi yakın anlamlıların oluşturduğu bir alanın varlığından örnek vermektedir (Aksan D., 2021, s. 55). Weisgerber, dış dünyadaki gerçeklik ve insan arasında var olan, insanın iç ve dış dünyası arasındaki bağlantıyı sağlayan bir çeşit ara dünya olduğunu söyler (akt. Özbent, 2013, s. 2). Buna göre insanın dünyayı anadili penceresinden tanıdığı için, kavramlara ait kavram alanının o dile ait olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, köyde yaşayan ve büyük şehre gitmemiş birisinin zihninde beliren *ekmek* ile şehirde yaşayan birisinin zihnindeki *ekmek* kavramı aynı değildir. Köyde yaşayan için kendi yaptıkları *ekmek* gözünde canlanır; tandır ekmeği, yufka ekmeği, mayalı *ekmek* vs. Ancak, şehirde yaşayan ise fırında gördüğü *ekmek* türlerini zihninde canlandırır; tost ekmeği, Trabzon ekmeği, kepek *ekmek*. Bir Japon’un zihnindeki *ekmek* kavramı ince uzun baget şeklindeki Fransız ekmeği, dilimli *ekmek* olabilir. Bu nedenle kavramlar kişiden kişiye değiştiği gibi dilden dile de değişmektedir. *Ekmek* deyince sadece zihinde *ekmek* belirmemekte, *ekmekle* ilgili olan ve *ekmek* çağrışımı yapan diğer kavramlar da zihinde belirmektedir. Örneğin; *ekmek-fırın- fırıncı- ekmek türleri- un- buğday- pide* vs. bunların hepsi *ekmek* kavramının kavramsal alanını göstermektedir.

Öfke kavramı zihinde eş anlamlısı olan *kızgınlık, gazap, hiddet, sinir, asap* kavramlarıyla canlanmaktadır. Öfke deyimlerle ilişkilendirildiğinde, öfke kavramının kavram

---

<sup>4</sup> Dil alanı, sözcük alanı olarak da adlandırılmaktadır.

alanını bu deyimlerde geçen kavramlar oluşturacaktır. Örneğin, Türkçede *kan beyne çıkmak* deyiminde *beyin* kavramı, Japoncada *hara ga tatsu* deyiminde *hara* (karın) kavramı öfke kavramının kavram alanındadır.

## Yöntem

### Araştırmanın amacı

Bu araştırmada, Türkçe ve Japoncadaki öfke duygusunu ifade eden deyimlerin karşılaştırmasını yapmak ve iki kültür arasındaki bu duygunun kavram alanını tespit etmek amaçlanmaktadır. Diğer bir deyişle, Türkçe ve Japonca kavram alanı kuramının temelinde öfke kavramının kavram alanını belirlemek, sınıflandırmak ve her iki dilin benzer ve farklılıklarını belirlemektir.

### Veri Toplama Tekniği ve Araştırmanın Yöntemi

Araştırmada tarama tekniği kullanılmıştır. Duygu ifadeleriyle ilgili aşağıdaki Türkçe deyimler sözlüğü ve Japonca deyimler sözlüğü adı altındaki sözlükler taranmış ve bunlarda bulunan “öfkelenmek” ile ilgili kalıplaşmış söz ve deyimler derlenmiştir. Türkçe örneklem için, Ömer Asım Aksoy’un *Atasözleri ve Deyimler sözlüğü* (Aksoy, 1995) ve Metin Yurtbaş’ın *Sınıflandırılmış Deyimler Sözlüğü* (Yurtbaş, 2013) ve Türk Dil Kurumunun *elektronik güncel sözlüğünde* geçen toplamda 86 deyim; Japonca örneklem için; Okan Haluk Akbay’ın *Japonca Deyimler Sözlüğü*’nden (Akbay, 2011), Nakamura Akira’nın “duygu ifadeleri sözlüğünden (*kanjou hyougen jiten*)” (Nakamura, 1993) ve Ito (1982)’nin makalesinden toplamda 41 deyim derlenmiş ve inceleme altına alınmıştır. Her iki dilin sözlüklerinde bulunan bütün deyimler derlendiği için sayıda eşitlik sağlanamamıştır. Eşit sayıda olmaması, iki dilin farklı yönünün göstergesi olarak sonuç bölümünde değerlendirilmiştir.

Alfabetik sıraya göre sıralı olan yukarıdaki deyimlerle ilgili sözlüklerdeki *öfkeyi* ifade eden bütün deyimler tarama yöntemiyle tespit edilmiş ve örneklem oluşturulmuştur. Deyimleri sınıflandırmak için, insan zihninde beliren sözcük bir kavramdır ve her kavramın kavram alanı vardır, düşüncesindeki kavram alanı kuramının temelinde Türkçe ve Japonca dilleri sınıflandırıldı ve her iki dil için *öfke kavramının kavram alanı* saptandı. Daha iyi anlaşılması için şekil ve tablolar kullanıldı. Son olarak da bu tablolarda saptanan kavramlara göre her iki dilin karşılaştırmasına dayalı yine benzerlik / farklılık şemaları oluşturularak inceleme, bu şemalara göre sonuca bağlandı.

## Sınırlılıklar

Aksan (2007), öfke sözcüğünün anlamsal boyutu içinde öfkeyi karşılayan diğer *kızgınlık*, *hiddet*, *gazap* sözcükleri birbirlerine yakın olması nedeniyle bu sözcükleri eş değer olarak ele almaktadır. Bu araştırmada da aynı görüş benimsenerek, bu sözcükler için *öfke* terimi kullanılmıştır.

Yurtbaşı (2013), *kızmak*'la ilgili 103 deyimden söz etmektedir. Ancak bu kitapta “öfkelenmek, sinirlenmek” anlamına da gelen *öfke* duygusunun dışında deyimler de olduğu görülmüştür. Örneğin; *Ahirette on parmağı yakasında olmak* deyimini, “ödevini yapmadığından kendisine karşı sorumlu olan kimseden öbür dünyada hesap sormak”, *damarı tutmak*; huysuzluğu depreşmek, aksiliği yatıştırılmaz olmak” anlamındadır (Aksoy, 1995, s. 704). Bu nedenle örnekte verilen farklı anlamlardaki deyimler kapsam dışında bırakılmıştır.

Sözcük türü olarak sadece eylem tabanlı deyimlerle sınırlı tutulmuştur. Sıfat ve belirteçler gibi sözcükler kapsam dışı bırakılmıştır.

## İnceleme

Soyut bir kavram olan *öfke* duygusu, hem Türkçe hem de Japoncada çeşitli yollarla ifade edilmektedir. Bunlardan bir tanesi deyimlerdir. Deyimler, bir kavramı özellikle aktarma ve somutlaştırma yoluyla başka kavram ya da kavramlarla anlatırlar. Bu kavramların hepsi kavram alanıdır. Bu araştırmada *öfke* (*ikari*) kavramının kavram alanı oluşturulmuş ve Türkçe ve Japoncanın kendi kavramlarına göre sınıflandırılmıştır. Bu bölümde öncelikle Türkçenin kavram alanı, ardından Japoncanın kavram alanı ele alınmıştır.

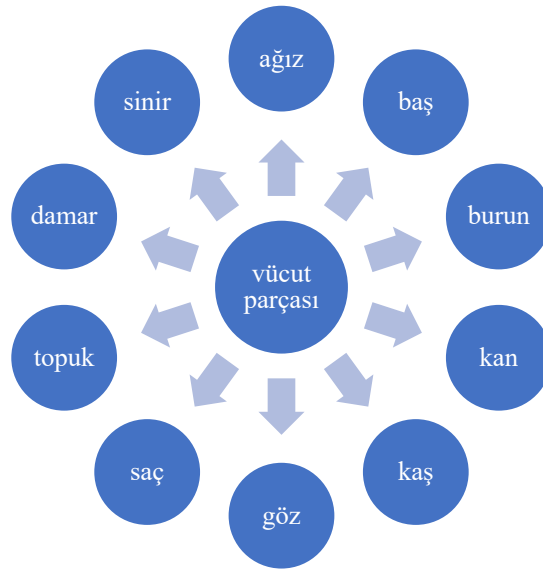
### Türkçede Öfke Kavramının Kavram Alanı

Türkçede toplamda 86 tane deyim derlenmiştir. Bu deyimlerdeki *öfke* duygusunun kavram alanı, *vücutun parçaları*, *din*, *ateş*, *hastalık*, *renk*, *döngü*, *bilinç dışılık*, *patlayıcı madde*, *kabarma/dışa vurma*, *sigorta* alt kavramlarından oluşmaktadır.



Şekil 2. Türkçede *öfke* duygusunun kavram alanı

Bunlardan 41 tanesi vücut parçası kavramının alt kavramlarında yer almaktadır. Bu alt kavramlar ise *ağız*, *baş*, *burun*, *kan*, *kaş*, *göz*, *saç*, *topuk*, *damar*, *sinir* olmak üzere 10 tanedir.



Şekil 3. Türkçede vücut parçasına ait alt kavramlar

**Ağız**; Temel anlam, “yeme-içme-konuşma işlevini yapan vücut parçası”dır. “*ağızına geleni saymak*” deyimini öfkenin dışa yansımalarını konuşma işleviyle ifade etmektedir. Burada öfke gözlemlenebilir bir davranıştır.

**Baş**; Temel anlamı “vücudun en üst parçası”dır. *baş* kavramının temel anlamının dışında somut yan anlamları da bulunmaktadır. Bunlar *beyin*, *tepe*, *kafa* kavramlardır. Bu

kavramlar da *baş* gibi *kızgınlık* duygusunu deyimlerle somutlaştırmaktadırlar. Her birinde öfkenin vücudun en yukarisına doğru çıkması, atması şeklinde vücuttaki hissedilen değişim ifade edilmektedir. Bunlar sırasıyla, *başı kızmak / beyni atmak / dumanı tepesinden çıkmak / öfkesi tepesine çıkmak / tepesi atmak / tepesinin tası atmak / kafasının kontağı atmak / siniri tepesinde olmak* deyimleridir.

**Burun;** Temel anlamı “koklama organı”dır. Soyut yan anlamları, kibir ve öfke olmak üzere iki tanedir. Burada öfke duygusunu *burnundan solumak / canı burnundan çıkmak* deyimleri vermektedir. Öfkeli insanın hızlı nefes alıp vermesi ve burun delikleri büyümesi gibi gözle görülür durum, *öfke* duygusunun belirtisi olarak bu iki deyimle dile yansımaktadır.

**Kan;** Temel anlamı “damarlarda dolaşan kırmızı renkli sıvı”dır. En yalın anlamı vücut için hayati bir sıvı olmasıdır. Yan anlamı “soy”dur. Bu hayati sıvının deyim ve kalıp sözlerde hem olumlu hem de olumsuz bir anlam olduğu belirtilmektedir (Demir Kuzay, 2016). Kavram olarak *öfke* duygusunu *kanına dokunmak / kanı başına çıkmak / gözünü kan bürümek / gözleri kan çanağına dönmek* deyimleri yansıtmaktadır.

**Kaş;** Temel anlamı, göz kapaklarının üzerinde kıllardan oluşan yay görünümlü kısımdır. Kaş kavramından sadece “kaşları çatmak” deyiminin oluştuğu görülmektedir. İki kaşın aşağı doğru birbirine yaklaştırılmasıyla kızgın yüz ifadesi belirir. Türk toplumu, kızgın ve öfkeli olduğunu kaş çatarak gösterirler. Kaş kavramından oluşmuş başka deyim olmasa da “kaş çatma” kavramı özellikle yaramaz çocuklara karşı yapılan, sözsüz öfke belirtisidir.

**Göz;** Temel anlamı “görme organı”dır. Soyut yan anlamı ‘nazar’ ve ‘kızgınlık’ kavramlarıdır. İnsanın bakışları her türlü duygu halini yansıtır. Öfke duygusunu ifade eden 10 deyim, göz kavramından oluşmaktadır. *Gözleri çakmak çakmak olmak / gözü dönmek / gözleri evinden oynamak / gözlerinde şimşek(ler) çakmak / gözleri faltaşı gibi açılmak / gözü dönmek / gözü dumanlanmak / gözüne hiçbir şey görünmemek / gözünü kan bürümek / gözleri kan çanağına dönmek.*

**Saç;** Baş üzerinde bulunan kılların her biridir. “*Saç yolmak*” karşı tarafın canını acıtmak için kavga esnasında yapılan kötü davranıştır. Burada eğer kişi kendi saçını yoluyorsa ancak bu üzüntüden olur. Bu durumda “*saçını başını yolmak*” deyiminde olduğu gibi *başla* birlikte ikilemeli kullanılır. Sinirden saçını başını yolarak dövünmek, Türk toplumunun kızgınlığını ve öfkesini dışarı vurma davranışı, gözlemlenebilir bir davranıştır. Öfke duygusunu dile getiren saç kavramının bulunduğu deyim bundan başka bulunmamaktadır.

**Topuk;** Temel anlamı “ayağın yuvarlak olan alt bölümü”dür, eş anlamlısı “ökçe”dir. Yan anlam olarak vücudun uç bölümü olma özelliği ile deyime yansımıştır. Öfke genellikle

başa çıkar ama vücudun aşağısında bulunan “topuk” kavramıyla *topuğa çıkmak* deyimini bulunmaktadır. Burada ters bir ilişki verilerek öfkenin topuklara kadar ulaşması ve oradan çıkmasıyla “çok öfkeli olma” durumu vurgulanmış olmaktadır. Türkçede *topuk* kavramından oluşan tek bir deyim varken, Japoncada ise hiç bulunmamaktadır.

**Damar;** Temel anlamı “canlılarda kanın dolaştığı kanal”dır. Damarın dışarıdan görünümü mavidir. İnsanlar sinirlendiğinde damarları görünür. Bu nedenle *sinirden damarı çıkmak*” deyimini öfkeli durumlar için kullanılır. Ayrıca *damarına basmak* ise karşıdakini sinirlendirmek anlamındadır.

**Sinir;** Temel anlamı “vücudun duyu ve hareket uyarılarını beyinden organlara, organlardan beyne ileten beyazımsı teller ve bu tellerin oluşturduğu demet” (sinir,t.b.), yan anlamlarından birisi ise, “hoşa gitmeyen, can sıkıcı”dır. Yan anlamı ile öfkelenmek ve kızgınlık kavramını somutlaştıran deyimlerde yer alır. *Sinir olmak / sinirden kudurmak / siniri oynamak / sinirine dokunmak / sinirleri altüst olmak / sinirleri bozulmak / sinirleri gergin olmak / sinirleri gerilmek / sinirleri ayağa kalkmak ve asabı bozulmak* olmak üzere 10 adet deyim bulunmaktadır. Bir deyimde geçen *asap* kavramı ise sinirin yan anlamlı kavramı olduğundan *siniri bozulmak* yerine *asabı bozulmak* şeklinde de kullanılır.

Öfke ve kızgınlık kavramının kavram alanını oluşturan diğer kavramlar ise *ateş, hastalık, renk, kabarma/dışa vurma, din, bilinç dışılık, patlayıcı madde, sigorta* kavramlarıdır.

**Ateş;** Temel anlamı “yanıcı cisimlerin tutuşmasıyla ortaya çıkan ısı ve ışık”dır. Soyut yan anlamı, öfke ve hırs kavramıdır. Burada öfke duygusunun kavram alanını *ateş, alev, kızmak*, alt kavramları oluşturmaktadır. Öfke kavramını ifade eden 7 tane deyim saptanmıştır. *Alev kesilmek /ateş almak / ateş kesilmek / ateş püskürtmek /ateş saçmak / kızıp durmak / kızıp köpürmek*. Ateşin yanıcı ve kızgın olması öncelikle insanı yakarak acı duymasına sebep olur. Soyut kavram olan öfke ve kızgınlık, ateş ve onun diğer kavramlarıyla somutlaşmış olarak deyimlerde duygusal olarak belirmektedir. Kızgınlık aynı zamanda öfkedir.

**Hastalık;** Temel anlamı, sağlığın bozulmasıdır. Buna ruh sağlığı da girer. Öfke duygusunun kavram alanını *fitik (olmak), uyuz (olmak), kudurmak* şeklindeki deyimler oluşturmaktadır. Bunların her biri birer hastalık adıdır. *Babalı* kavramının temel anlamı “babası olandır”, yan anlamı ise “zaman zaman öfke nöbeti geçiren” (babalı, tb.)’dir. *Babalı tutmak* ise *öfkesi tutmak, öfke nöbeti tutmak*; öfkeden ne duruma düşüldüğünü anlatan kalıp sözlerdir. *Fitik olmak / uyuz olmak / uyuzlanmak / sinirden kudurmak / babaları tutmak / babaları üstünde olmak* deyimlerinin her biri öfkenin dışa vurulduğu gözlemlenebilir davranışlardır.

**Renk;** Temel anlamı “cisimler tarafından yansıtılan ışığın gözde oluşturduğu duyum”dur. Yan anlamında bir şeyi niteler. Öfke durumu renkle de ifade edilir. Öfkelenen insanın yüz rengi değiştiği için, *rengi atmak* ve *benzi atmak* deyimleri kullanılmaktadır. Buradaki *beniz* kavramı hem yüz hem de yüzün rengini çağırıştırır.

**Kabarma;** Bir yiyeceğin kabarması ve köpürmesi, o yiyeceğin bozulmuş olduğunu gösterir. Kabarma kavramı, öfkenin belirtisi olarak deyimlere yansımaktadır. *Öfkesi kabarmak /ayranı kabarmak / afyonu patlamak* deyimlerinde öfke, ayran ve afyon kavramlarıyla eş görülmektedir. Öfke, ayranın bozulduğunda kabarma yapmasına benzetildiği için *ayranı kabarmak* deyimleriyle somutlaştırılmıştır. Öfke, afyondur. Afyonu patlamak deyiminde öfke, afyonla eşdeğer görülerek öfke patlaması ifade edilmektedir. Ayrıca öfkenin ve kızgınlığın hareket olarak dışa yansımalarını *çiğ çiğ yemek istemek / hiddetinden çatlama / hop kalkıp hop oturmak / küplere binmek/ ortalığı kırıp geçirmek / bağırp çağırma / heyheyleri tutmak/ çılgına dönmek / deliye dönmek/ nevre dönmek* deyimlerinde görülmektedir. Bu deyimlerin sayısı 13 tane olup, öfkenin dışa yansımalarını gösteren deyimler olarak sayıları oldukça fazladır.

**Din;** Temel anlamı “Tanrı’ya, doğüstü güçlere, çeşitli kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemleştiren toplumsal bir kurum, diyanet”dir (din, tb.). Burada da *öfke* duygusunun kavram alanı *abdest, Allah, din, iman, cin, şeytan, papaz, kıyamet, ifrit alt kavramlarından oluşmaktadır. Abdestini vermek, donatmak, Allah yarattı dememek, dinden imandan çıkmak, kıyametler koparmak, papaza kızıp oruç bozmak, şeytanları başına toplanmak, cinleri başına toplanmak, cinleri başına üşüşmek, cinleri başına çıkmak, ifrit kesilmek, ifrit olmak.* Bu deyimlerde öfke, din kavramıyla ilişkili deyimlerin kullanılmasıyla ifade edilmekte ve davranış olarak dışa yansıtılmaktadır. Öfkelenen kişinin içine sanki şeytan girmiş de her şeyi ona yaptırıyormuş gibi olumsuz davranışları yukarıdaki deyimlerle ifade edilmektedir. Deyimlerin 11 tane olması, bir tek öfke kavramı düşünüldüğünde oldukça fazladır. Buradan Türkçede dini kavramların kültür üzerinde oldukça etkili olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Japoncada din kavramı içeren deyimler saptanmamıştır.

**Bilinç dışılık;** Gerçek anlamı, bilinçsizliktir. Türkçede bir kişi, öfkenin etkisiyle bilinçsiz duruma düşebilir. Bu durum, *kendini kaybetmek* ve *komaya girmek* deyimleriyle ifade edilmektedir. Japoncada öfke kavramı için kullanılan bilinç dışı deyimleri saptanmamıştır.

**Sigorta;** Gerçek anlamı<sup>5</sup>, özellikle elektrik devresinde, akım çok güçlü olduğunda eriyerek güvenliği sağlayan, kazayı önleyen nesne veya düzen (sigorta, t.b.). Yan anlamı ise

---

<sup>5</sup> Sözlükte açıklanan üç gerçek anlamından sadece üçüncüsüne atıf yapılmıştır.



sinirlenmektir. Elektriklerin aşırı yüklenmesiyle sigorta nasıl atıyorsa, insan da tahammül edilemeyecek bir duruma geldiğindeki öfkelenmesi sigorta atmakla eşdeğer olduğundan, öfkeli biri için *sigortası atmak* deyimini kullanılır.

### Japoncada Öfke Kavramının Kavram Alanı

Japoncada öfke duygusunu ifade eden deyimlerde *vücut parçaları*, *ateş*, *hastalık*, *renk*, *kabarma*, *ters / arka* olmak üzere 6 kavramdan oluşmaktadır. Bu kavramlardan, *ateş*, *hastalık*, *renk*, *kabarma* Türkçedeki kavramlarla ortaktır. Sırasıyla her biri ele alındıktan sonra, *vücut parçaları* kavramı ayrı başlık altında incelenmiştir.



Şekil 4. Japoncada öfke duygusunun kavram alanı

**Ateş;** Öfke duygusu, alev, ısı, sıcaklık kavramlarıyla ilişkilidir. Ancak Japoncada tek bir deyim, ateş kavramını içermektedir. *Rekka no gotoku ikaru* (烈火のごとく怒る) deyimini, aşırı öfkeyi, yangın çıkması ve patlama şeklinde ifade etmektedir.

**Hastalık;** Vücut sağlığının bozulması olan hastalık kavramı, Japoncada öfke duygusunda “kanser olmak” olarak çevrilen *gan o tsukeru* (がんをつける), “öfke nöbetine tutulmak” *shaku ni sawaru* (癩に障る), *kan ni sawaru* (癩にさわる) deyimleri yer almaktadır.

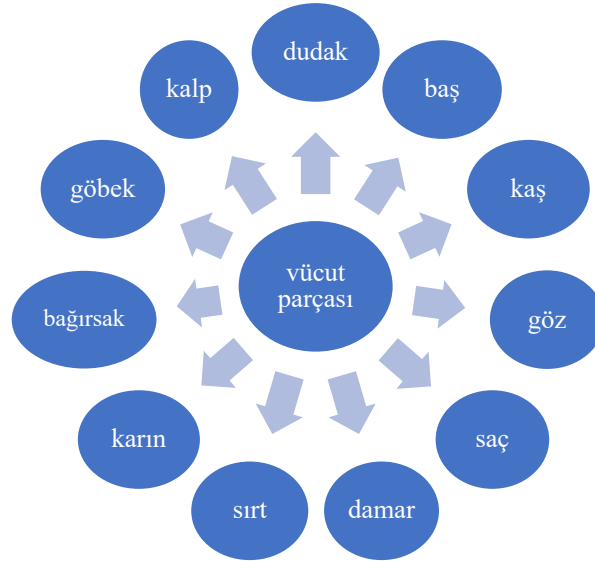
**Renk;** Öfke duygusu renk kavramıyla da ilişkilidir. Japoncada, “rengi yitirmek” *iro o nasu* (色をなす), “kırmızı rengin solması” *Manmenshu o sosogu* (満面朱を注ぐ) kızgınlığın yüzüne vurması” *Keshikibamu* (気色ぼむ), “kızgınlıkta yüz renginin değişmesi” *kessou kaeru* (血相を変える) şeklindeki deyimler renk kavramıyla kızgınlık ve öfkeyi ifade etmektedir.

**Kabarma;** Japoncada öfkenin kabarması tek deyimle anlatılmaktadır. Bu deyim “ruhun kabarması” *ki ga tatsu* (気が立つ) olup, aşırı öfkelenmeyi ve bunu davranış olarak dışa vurmaya ifade etmektedir.

**Tersine;** Tersine kavramı, *tam tersi* ve *arkaya dönüşü* ifade etmektedir. “tersine dokunmak, arkaya dönmek” olarak Türkçeye çevrilen *gekirin ni fueru* (逆鱗に触れる) ve *mukini naru* (向きになる) deyimleri kalıplaşmış olarak “öfke duygusunu” ifade etmektedir. Türkçede öfkeyi bu kavramlarla ifade eden deyim tespit edilmemiştir.

**Taç;** Başa takılan nesnedir. Eskiden hoş gitmeyen durumlarda kafaya taç eğri bir şekilde takılmış. Günümüz Japon toplumunda yüksek rütbeli insanların sinirlenmesi anlamında kullanılan *kanmuri o mageru* (冠を曲げる) deyimini bulunmaktadır.

Ayrıca, öfkenin kavram alanı içinde yer alan *vücutun parçaları* da şekil 5’deki gibi *baş, kaş, göz, saç, damar, sırt, karın, bağırsak, göbek, kalp* olmak üzere 11 kavramdan oluşmaktadır. Bu kavramların her biri aşağıda deyimlerle birlikte açıklanmıştır.



Şekil 5. Japoncada vücutun parçalarına ait alt kavramlar

**Baş;** Baş (atama) vücudun en üstünde bulunan parçadır. Japon toplumunda öfke duygusu başta yoğunlaşır. En çok bilinen deyim ise *atama ni kuru* (頭にくる) deyimidir. Türkçe karşılığı olan “başa gelmek” ise öfke duygusundan farklı duyguyu ifade eder. Genellikle kişi olumsuz bir şey yaşadığında “hep benim başıma geliyor” şeklinde kullanır bu deyim. Bu nedenle Türk ve Japon toplumu için “baş” kavramı ikisi de olumsuz duygular için kullanılsa da *atama ni kuru* (başa gelmek) deyimini için geçerli değildir. *Atama karayuge o tateru* (頭から湯

氣を立てる) “baştan buhar çıkmak” anlamına gelen bu deyimde öfke, “buhar” olarak kavramlaşmıştır. Ayrıca, *Tosakani kuru* (鶏冠に来る) deyimini de *atama ni kuru* deyimiyile aynı öfkeyi anlatsa da buradaki *tosakani* kavramı, “kümes hayvanlarının başında bulunan ibik” olarak vücudun parçasıdır.

**Kaş;** Gözün üzerinde bulunan yay şeklindeki kıl yığıdır. Yan anlamıyla kızgınlık duygusunu ifade eder. Japoncada *Mayu o tsuriageru* (眉を吊り上げる) “kaşı yukarı kaldırmak” deyimini, kızgın bir şekilde kaşların çatılmasını ifade eder. *Ryuubi o sakadateru* (柳眉を逆立てる) deyiminde bulunan *ryuubi* “yay şeklindeki kaş” kavramıdır. Bu deyimde de kaşların çatılmasıyla öfke ve kızgınlık duygusu dışa vurma davranış olarak vurulmaktadır. Kaş kavramıyla ilgili bu 2 deyim bulunmaktadır.

**Göz;** Japonca “me” kavramıdır. Kaştan çok daha fazla kızgınlığı anlatmaktadır. Gözlerin kısılması, gözlerin irileşmesi öfkenin dışa vurum şeklidir. *Me o tsuriageru* (目を吊り上げる), *me o sankaku ni suru* (目を三角にする), *me ni kado o tateru* (目に角を立てる), *mekujira o tateru* (目くじらをたてる), *me o muku* (目を剥く) olmak üzere öfkeyi somutlaştıran 5 tane deyim bulunmaktadır.

**Saç;** *Saç*, *saç teli*, *kıl* kavramlarından oluşan deyimler, öfke duygusunu somutlaştıran deyimlerdir. Sinirlendiğinde saçın ayağa kalkması ve dikilmesi *dohatsuten o tsuku* (怒髪天を衝く), *dohatsukanmuri o tsuku* (怒髪冠を衝く), *tsumuji o mageru* (旋毛を曲げる) deyimleriyle ifade edilmektedir.

**Damar;** *Aosuji*, mavi damar’dır. Öfke, mavi damar kavramıdır. *Aosuji o haru* (青筋を張る) “mavi damarı germek” ve *aosuji o tateru* (青筋を立てる) “mavi damarı kabartmak” deyimleri öfkenin vücuttaki damarla somutlaşmasıdır.

**Dudak;** Temel anlamı, “ağzın, dişleri örten ve dışarıya doğru az veya çok kıvrılan üst ve alt kenarlarından her biri”dir. Dolayısıyla, ağzı dışarıdan çevrelediği için ağzın kapısıdır. Yan anlamı “ağız”dır. Besinlerin alındığı ve konuşmanın gerçekleşmesi için önemli bir kavramdır. “Dudak ısırma” anlamına gelen *kuchibiru wo kamu* (唇を噛む) deyimini, öfkenin ağızdan dışarı çıkmasını engellemek için yapılan bir davranıştır. Ancak “dudak ısırma” Türkçede, öfke değil “imrenme” duygusunu ifade etmektedir.

**Sırt;** Temel anlamı “boyundan bele kadar uzanan üst bölüm”dür. Öfke duygusunu ifade eden *kata o ikaseru* (肩を怒らせる), Türkçe karşılığı “sırtı kızdırmak”dır. Ancak bu karşılığın Türkçe için hiçbir anlamı yoktur.

**Karın;** Temel anlamı “insan ve hayvanlarda gövdenin kaburga kenarından kasıklara kadar olan ön bölgesi”dir. Japoncada “hara” kavramı ile öfke duygusunu anlatan 8 deyim bulunmaktadır. Japoncadaki öfke kavramının kavram alanında en fazla deyim “hara”dan oluşmaktadır. Bu deyimler, *hara ga tatsu* (腹が立つ), *hara o tateru* (腹を立てる), *hara ni suekanneru* (腹に据えかねる), *hara ga nieru* (腹が煮える), *hara ga niekurikaeru* (腹が煮えくり返る), *harano mushi ga hajimaranai* (腹の虫が治まらない), *mukappara ga tateru* (向っ腹を立てる), *mukappara ga tatsu* (向っ腹が立つ) deyimleridir.

**Bağırsak;** Temel anlamı “sindirim organı”dır. Japoncada “harawata” kavramı ile ifade edilir. Bağırsakta genellikle sindirim olayı bir döngü içinde düzenli olarak devam etmektedir. Bağırsaktaki bu biyolojik olay öfke duygusunun bağırsaklardaki kaynama şeklindeki hareketliliğe yol açmasını, *harawata ga niekurikaeru* (はらわたが煮えくり返る) ve *harawata ga nietekaeru* (腸が煮え返る) deyimleri ifade etmektedir. Türkçe karşılığı, “bağırsağın tekrar tekrar kaynaması” olarak çevrilmiştir ve Türkçede öfkenin kavram alanı içinde bağırsak kavramını içeren deyim bulunmadığı tespit edilmiştir.

**Göbek;** Temel anlamı “karnın ortasında bulunan ve göbek bağının bulunduğu çukur”dur. Japoncada “heso” kavramı ile ifade edilir. Öfke duygusunun alt kavramıdır. *heso o mageru* (臍を曲げる) deyimini, öfke duygusunu ifade etmektedir. Türkçe “göbeği bükme” olan çevirisinin bir anlamı bulunmamaktadır. Ancak Türkçede “göbek atmak”, “göbek büyütme”, “göbek bağlamak” deyimlerinde göbek kavramı farklı anlamlarda kullanılmaktadır.

**Kalp;** Vücudun en önemli organı, *shinzou*’dur. Ancak yan anlamında çeşitli duygusal durumların ifadesinde *kokoro*, *mune* kavramları kullanılır. Deyimde geçen *shintoo*, *kokoro* kavramının eski adıdır. Öfkenin kalpte doğması olarak açıklanan *ikari shintoo ni hassuru* (怒り心頭に発する) deyimini “çok öfkelenmeyi” ifade etmektedir. Ancak günümüzde çok sık kullanılmasa da deyimlerle ilgili sözlüklerde yer almaktadır.

### Bulgular

Öfke duygusunun kavram alanı, Türkçede *vücudun parçaları*, *din*, *ateş*, *hastalık*, *renk*, *bilinç dışılık*, *patlayıcı madde*, *kabarma*, *sigorta* olmak üzere 9 kavramdan oluşmaktadır. Buna karşın Japoncada ise *vücut parçaları*, *ateş*, *hastalık*, *renk*, *kabarma/dışa vurma*, *ters/arka*, *taç* olmak üzere 7 kavram tespit edilmiştir. Her iki dildeki kavram alanını oluşturan bu kavramların karşılaştırılması sonucundan aşağıdaki benzerlik ve farklılıklar saptanmıştır.

Benzerlikler; *vücut parçaları, ateş, hastalık, renk, kabarma/dışa vurma* kavramları ortak kavramlar olduğu için her iki dil konuşurlarının öfke duygularının kültürel yönden benzerlik gösterdiği tespit edilmiştir. Bu sonuç, tablo 2 ve tablo 3’de görülebilir.

Tablo 2

*Japonca ve Türkçe Deyimlerde Öfke Kavramının Kavram Alanının Benzer Kavramları*

Türkçe	Öfke kavramları	Japonca
Alev kesilmek/Ateş almak/ Ateş kesilmek/Ateş püskürmek/Ateş saçmak/Kızıp durmak/Kızıp köpürmek	ATEŞ	Rekka no gotokuikaru ( 烈火のごとく怒る)
Fıtık olmak/Uyuz olmak/ Uyuzlanmak/Sinirden kudurmak/ Babaları tutmak/Babaları üstünde olmak/Kızıp köpürmek	HASTALIK	Gan o tsukeru (がんをつける) Shaku ni sawaru (癩に障る) Kan ni sawaru (癩にさわる)
Benzi atmak/Rengi atmak	RENK	İro o nasu (色をなす) Manmenshu o sosogu (满面朱を注ぐ) Keshikibamu (気色ばむ) Kessou kaeru (血相を変える)
Öfkesi kabarmak /Ayrıntı kabarmak / Afyonu patlamak / Çiğ çiğ yemek istemek / Hiddetinden çatlama / Hop kalkıp hop oturmak /Küplere binmek/ Ortılığı kırıp geçirmek / Bağırıp çağırma / Heyheyleri tutmak/ Çılgına dönme / Deliye dönme/ Nevri dönme	KABARMA	Ki ga tatsu (気が立つ)

Tablo 3

*Japonca ve Türkçe Deyimlerde Vücut Parçasının Ortak Kavramları*

Türkçe	Öfke kavramları	Japonca
Baş kızmak/Beyni atmak Dumanı tepesinden çıkmak/öfkesi tepesine çıkmak/Tepesi atmak/Tepesinin taşı atmak/Kafasının kontağı atmak/Siniri tepesinde olmak	BAŞ	İkari şintoo ni hassuru (怒り心頭に発する) Tosakani kuru (鶏冠に来る)
Kaşlarını çatmak	KAŞ	Mayu o tsuriageru (眉を吊り上げる) Ryuubi o sakadateru (柳眉を逆立てる)
Gözleri çakmak çakmak olmak / Gözü dönmek / Gözleri evinden oynamak / Gözlerinde şimşek(ler) çakmak /Gözleri faltaşı gibi açılmak /Gözü dönmek /Gözü dumanlanmak /Gözüne hiçbir şey görünmemek/ Gözünü kan bürümek Gözleri kan çanağına dönmek	GÖZ	Me o tsuriageru (目を吊り上げる) Me o sankaku ni suru (目を三角にする) Me ni kado o tateru (目に角を立てる) Mekujira o tateru (目くじらをとてる) Me o muku (目を剥く)
Saç baş yolmak	SAC	Dohatsuten o tsuku (怒髪天を衝く) Dohatsukanmuri o tsuku (怒髪冠を衝く) Tsumuji o mageru (旋毛を曲げる)
(Sinirden) damarları çıkmak / Damarına basmak	DAMAR	Aosuji o haru (青筋を張る) Aosuji o tateru (青筋を立てる)
Asabı bozulmak / Sinir olmak Sinirden kudurmak /Siniri oynamak Sinirine dokunmak /Sinirleri altüst olmak /bozulmak / Sinirleri gergin olmak / gerilmek /Sinirleri ayağa kalkmak	SİNİR	Shinkei ni sawaru (神経に障る)

Buna karşın, birbirinden farklı olan kavramlarda öfke duygusunun da Türk ve Japonlarda farklı şekillerde yansıttıkları görülmüştür. Bu farklılıkları kavramlar üzerinden (Tablo 4 ve Tablo 5) açıklamak gerekirse;

Türk toplumu öfkesini dışsal hareketlerle gösterme eğilimindedir. Bu, deyimlerin sayısının Japonların deyiminden daha fazla oluşundan ve *din, bilinç dışılık, kabadayılık, sigorta ve patlayıcı madde* kavramlarının öfkeyi deyimlerle somutlaştırmasından anlaşılmaktadır.

Tablo 4

*Türkçedeki Farklılıklar*

Türkçe	Öfke kavramları	Japonca
Ağızına geleni saymak	AĞIZ	-
Burnundan solumak / Canı burnundan çıkmak	BURUN	-
Kanına dokunmak / Kanı başına çıkmak / Gözünü kan bürümek / Gözleri kan çanağına dönmek	KAN	-
Abdestini vermek / donatmak / Allah yarattı dememek/ Dinden imandan çıkmak/ Kıyametler koparmak/ Papaza kızıp oruç bozmak / Şeytanları başına toplanmak/ Cinleri başına toplanmak / Cinleri başına üşüşmek / Cinleri başına çıkmak/ İfrit kesilmek / İfrit olmak	DİN	-
Kendini kaybetmek/ Komaya girmek	BİLİNÇ DIŞILIK	-
Barut kesilmek / Fitali olmak/ Fitali almak	PATLAYICI MADDE	-
Sigortası atmak	SİGORTA	-

Ayrıca, özellikle Türk toplumunda öfke durumu dini kavramlar içeren deyimlerle ifade edilmesi, Türklerin yaşamında din kavramının etkili olduğunu göstermektedir. Japon toplumunda öfke durumunu ifade eden deyimlerde din kavramı olmayışı, onların öfkelerini dini kavramlarla ilişkilendirmediğini göstermektedir.

Öfke duygusunu ifade eden dini kavramlar içeren deyimler, Japoncada tespit edilemediği yukarıda ifade edilmişti. Ancak sözlüklerde *hotokeno kao mo sando* (仏の顔も三度), “budanın yüzü bile üç kere” atasözü bulunmaktadır. Atasözü olduğu için kapsam dışında olsa da *din* kavramı içinde tek bir örneklem olarak burada değinme ihtiyacı duyulmuştur. Bu atasözü, “Buda’ya 3 kez dokunduğunuzda Buda bile öfkelenir” anlamında kullanılmaktadır. Özellikle istenmeyen bir hareket çok fazla tekrarlandığında, karşıdakinin sabrının tükendiği anda söylediği sözdür. Ancak bu çıkarım eldeki verilerle sınırlıdır. Genelleme yapabilmek için, din içerikli bütün kavramlardan oluşan atasözü, deyim ve kalıp sözler de incelenmelidir.

Tablo 5

*Japoncadaki Farklılıklar*

Türkçe	Öfke kavramları	Japonca
-	DUDAK	Kuchibiruwo kamu (唇を噛む)
-	SIRT	Kata o ikaraseru (肩を怒らせる)
-	KARIN	Hara ga tatsu (腹が立つ) Hara o tateru (腹を立てる) Hara ni suekanneru (腹に据えかねる) Hara ga nieru (腹が煮える) Hara ga niekurikaeru (腹が煮えくり返る) Harano mushi ga hajimaranai (腹の虫が治まらない) Mukappara ga tateru (向っ腹を立てる) Mukappara ga tatsu (向っ腹が立つ)
-	BAĞIRSAK	Harawata ga niekurikaeru (はらわたが煮えくり返る) Harawata ga nietekaeru (腸が煮え返る)
-	GÖBEK	Heso o mageru (臍を曲げる)
-	KALP	Ikari şintoo ni hassuru (怒り心頭に発する)
-	TAÇ	Kanmuri o mageru (冠を曲げる)
-	TERS/ARKA	Gekirin ni fueru (逆鱗に触れる) Mukini naru (向きになる)

Ayrıca bir diğer farklılık, öfkeyi ifade eden deyimlerden vücut parçaları kavramına ait *karın*, *bağırsak*, *sırt*, *göbek*, *kalp* ve *dudak* kavramlarının Japoncada bulunmasıdır (Tablo 5). *Karın*, *bağırsak*, *göbek* sindirim sisteminde yer aldığı için birbiriyle bağlantılı bu organlar Japon toplumunun öfke duygusunu hissettiği vücut parçalarıdır. Özellikle *hara* (*karın*) kavramından oluşan deyimlerin sayıca diğerlerinden fazla olması, öfkenin başladığı ve kabardığı yer olduğunu göstermektedir. Bununla ilgili olarak *hara*'nın Japon toplumuna özgü kültürel bir kavram olduğunu daha öncesinde söyleyenler de olmuştur (Matsuki, 1995) (Varoğlu, 2013). *Karın* kavramı, deyimlerde farklı metaforlar içermektedir (Varoğlu, 2013).

### Sonuç

Sonuçlar aşağıda 4 madde ile özetlenebilir.

1. Türkçe ve Japoncada *ateş*, *hastalık*, *renk*, *kabarma/dışa vurma* kavramlarının öfkenin kavram alanında ortak kavramlar olması, öfke duygusunun ifade edilmesinde her iki toplumda kültürel benzerliklerin olduğunu göstermektedir.



2. Vücut parçalarından oluşan kavram alanında her iki dildeki *baş, kaş, göz, damar, saç, sinir* kavramları ortak olması da öfke duygusunun ifade edilmesinde kültürel benzerliklerin olduğunu göstermektedir. Ancak kavram alanında kesişmeyen kavramlar da saptanmıştır. Bunlar Japoncada *karın, bağırsak, sırt, göbek, kalp ve dudak* kavramlarıdır. Bu kavramlar vücudun içinde yer aldığı için Japon toplumunda öfkenin karın bölgesinde hissedilen bir duygu olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durum, Japon toplumunun öfke duygusunu içinde yaşamaya eğimli olduğunu göstermektedir. Buna karşın Türkçede *ağız ve burun* kavramları vücudun dışarıdan görünen parçaları olduğu için, Türk toplumunun öfke duygusunu dışarı vurmaya eğimli olduğu sonucu çıkmaktadır.
3. Öfkenin kavram alanının iki dilde farklı kavramlardan oluştuğu saptanmıştır. Bu durum, her bir kavramla kültürel yönün ilişkili olduğunu düşündürmektedir. Diğer bir deyişle, öfke duygusunun kavram alanında her iki dilde farklı farklı kavramlar olması, Türk ve Japon toplumuna has kültürel farklılığın göstergesidir. Örneğin, Türkçede din kavramıyla ilgili deyimlerin sayıca fazla olması, Türk toplumunun yaşam kültüründe dinin etkili olduğunun belirtisidir.
4. Türkçede öfke duygusunu ifade eden deyimlerin sayısının Japonca deyimlerden iki kat fazla olması, kavramların sayısının da fazla olması sonucunu doğurmuştur. Buradan kültürel bağlamda Türkçenin öfke duygusunu anlatım gücünün Japoncanın anlatım gücünden daha zengin olduğu sonucu çıkmaktadır.

Bu araştırmada, iki dilin deyimlerinde öfke duygusunun kavram alanına göre yapılan karşılaştırma sonucunda yukarıdaki benzerlik ve farklılıklar yoluyla kültürel yönleri ortaya konulmuştur. Ancak, bu sonuç sadece örnekleme bulunan deyimlerle sınırlıdır. Kesin bir sonuca varmak için hem tüm duyguları (şaşkınlık, korku, heyecan, endişe vs.) hem de atasözleri de içine alacak şekilde daha kapsamlı araştırma yapmak ve kavram alanı sözlüğü oluşturmak gerekmektedir.

Yabancı dil öğretimi açısından bakıldığında, dili sadece dilbilgisi ve sözcükleriyle öğrenmek/öğretmek değil, kültür yönüyle de öğrenmek/öğretmek gerekmektedir. Özellikle iki toplumun kültürü, dil-kültür ilişkisi ve kültürün dile yansımaları açısından anlatılırken bu araştırmadaki sonuçlar ve derlenen deyimler örnek olarak kullanıldığında konuya katkı sağlayacaktır. Ayrıca deyimlerin kavramsal sınıflandırılmasıyla her iki dili öğrenenlerin, kavramdan ve anlamdan deyime kolaylıkla ulaşıp kullanabilecekleri bir başvuru kaynağı bilim dünyasına kazandırılmış olacaktır.

Buna ek olarak bu araştırmanın dilbilim, yabancı dil eğitimi, halkbilimi gibi çeşitli alanlara da katkı sağlaması beklenmektedir.

Bundan sonraki araştırmamızı iki yönlü sürdürmeyi planlanmaktayız. Birincisi, Japoncadaki öfke duygusuna ait deyimlerin kullanım farklılıklarını bağlama göre incelemek. Diğeri ise Türkçe ve Japoncadaki şaşkınlık duygusunun kavram alanını belirleyerek karşılaştırmalı çalışmalara devam etmektir.

### Kaynakça

- Akbay, O. H. (2011). *Japonca deyimler sözlüğü*. Konya: Kömen Yayınları.
- Aksan, D. (1978). *Anlambilimi ve Türk anlambilimi*. Ankara: Erol Ofset Matbaacılık.
- Aksan, D. (1993). *Türkçenin gücü*. Ankara: Bilgi Kitabevi.
- Aksan, D. (2006). *Anlambilim, anlambilim konuları ve Türkçenin anlambilimi*. Ankara: Engin Yayınevi.
- Aksan, D. (2021). *Anlambilim - anlambilim konuları ve Türkçenin anlambilimi*. Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Aksan, M. (2006). Metaphors of anger: an outline of a cultural model. *Dil ve Edebiyat Dergisi*, 3(1), 31-67.
- Aksan, M. (2007). Lexicon of negative emotions from a cross-cultural perspective. (L. Miyares, Ed.) *Centro de Linguística Aplicada, Actas –I*, 322-326.
- Aksoy, Ö. A. (1995). *Atasözleri ve deyimler sözlüğü 2 - deyimler sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Başkan, Ö. (2003). *Bildirişim - insan dili ve ötesi*. İstanbul: Multilingual.
- Boz, E. (2015). Bir gösterge modeli olarak dil. *Türk Dili*, 30-33.
- Demir Kuzay, G. (2016). Atasözleri ve deyimlerde "kan" kavramı. *Türk Dünyası*(41), 13-35.
- Denizman, S. (2019). *Türkçede "burun" Japoncada "hana" ile oluşmuş deyimler*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.
- Gençer, Z. (2017). Türk ve Japon atasözlerinde hayvan metaforları. C. Kahraman ve L. Toksöz (Eds.), *Japon Dili ve Kültürü İncelemeleri* içinde. (Vol. 3, pp. 201-218). London: Transnational Press.
- Gökdayı, H. (2008). Türkçede kalıp sözler. *Bilig*, (44), 89-110.
- Hacızade, N. (2012). *Bilişsel dilbilim açısından duyguların dili*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Ishida, A. P. (2000). dōshi kan'yō-ku ni taisuru tōgo-teki sōsa no kaisō kankei (Sözdizimsel işlemlerin fiil deyimleriyle hiyerarşik ilişkisi). *Nihongokagaku*, 24-43.
- Ito, M. (1982). Nichidoku kanyouku no gushosei to imi kinou (Japonca Almanca deyimlerde somutlaşma ve anlamsal işlev). *Gakushuin Daigaku Daigakuin Doitsu Bungaku Gakkai*, (s. 29-46),Tokyo.
- Köksal, A. (2003). *Dil ile ekin*. İstanbul: Toroslu kitaplığı.
- Kövecses, Z. (2008). Introduction: cultural variation in metaphor. *European Journal of English Studies*, 8(3), 263-274.
- Matsuki, K. (1995). Metaphors of anger in Japanese. In J. R. MacLaury (Ed.), *Language and the Cognitive Construal of the World*. De Gruyter Mouton.

Nakamura, A. (1993). *Kanjou hyougen jiten*. Tokyo: Tokyotou Shuppan.

Öfke. (t.b.). *Güncel Türkçe Sözlük*. Türk Dil Kurumu Sözlük içinde: <https://sozluk.gov.tr/>

Özbek, A. (2015). Japonca isim-eylem deyimlerinin sözdizimsel ve anlambilimsel özellikleri - Türkiye Türkçesi ile karşılaştırmalı incelenmesi. S. Esenbelve E. Küçükyalçın (Eds.), *Türkiyede Japonya Çalışmaları II* içinde. (pp. 116-127). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.

Özbent, S. (2013). Sözlüksel alan teorisi ve çeviri. *Diyalog*, 2, 55-66.

Subaşı, L. (1988). *Dilbilimi açısından deyim kavramı ve Türkiye Türkçesindeki örneklerin incelenmesi*. (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.

Uzun, L. S. (1991). Deyimleşme ve Türkçede deyimleşme dereceleri. *Dilbilim Araştırmaları Dergisi*, (2), 29-39.

Vardar, B. (1998). *Açıklamalı dilbilim terimleri sözlüğü*. İstanbul: abc.

Varoğlu, G. (2013). Japoncada hara Türkçede karın sözcüğü ile oluşan deyimlerin kavramsal anlamsal karşılaştırılması. *Dil Dergisi*, (161), 34-49.

Varoğlu, G. (2016). *"hara", "kokoro", "mune" sözcükleri ile oluşturulan Japonca deyimlerde metaforik ve metonimik yapılanma / Metaphorical and metonymical structuring of Japanese idioms formed with the words "Hara", "Kokoro", "Mune"*. (Yayınlanmamış doktora tezi). Ankara Üniversitesi, Ankara.

Wierzbicka, A. (1999). *Emotions across languages and cultures: diversity and universals*. Paris, Fransa: Cambridge Press.

Yurtbaş, M. (2013). *Sınıflandırılmış Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: Doğan Ofset Yayıncılık ve Matbaacılık.

## Almanya'daki Suriyeli Mültecilerin İltica ve Uyum Süreçleri<sup>1</sup> İhsan ÇETİN<sup>2</sup>

### Öz

Artan küresel eşitsizlik, siyasi istikrarsızlar ve diğer sebeplere bağlı olarak, göçmen ve mültecilerin yoğunlukla oluşturduğu uluslararası göç hareketleri günümüz sosyal bilimlerin başlıca konularından biri haline gelmiştir. Bu makale ülkelerinde 2011'den bu yana devam eden şiddetli iç savaş sebebiyle Almanya'ya sığınmış Suriyeli mültecileri incelenmektedir. Bu bağlamda, sığınma başvuruları süreçleri, ülke tercihleri, yerleşme gibi iltica süreci aşamaları ilk olarak irdelenmektedir. Ardından, Alman toplumuna uyum süreçleri, dil öğrenim becerileri, işgücüne katılmaları, sosyal ve kültürel değişimleri, aile birleşimleri, kadının statüsü konuları analiz edilmektedir. Son olarak, Suriyelilerin Almanya'da kalıcılığa ihtimalleri ve eğilimleri tartışılmaktadır. Tartışmalar küresel yerinden edilmiş nüfus olgusu ve mülteci akını gibi üst başlıklar bağlamında yapılmaktadır. Makalede yapılan tartışmalar yazar tarafından Suriyeli mülteciler üzerine Almanya'da gerçekleştirilen saha çalışmasına dayanmaktadır.

### Anahtar Sözcükler

Suriyeli mülteciler  
Almanya  
mülteci krizi  
yerinden edilmiş nüfus

### Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 21.12.2021

Kabul Tarihi: 31.01.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.1039470

## Asylum and Integration Processes of Syrian Refugees in Germany

### Abstract

Due to increasing global inequality, political instability and other reasons, international migration movements, which are mostly composed of immigrants and refugees, have become one of the main topics of today's social sciences. This article examines Syrian refugees who have taken refuge in Germany due to the ongoing civil war in Syria since 2011. In this context, I examine topics such as asylum application, country preferences, asylums process stages, settlement steps firstly. Then, I analyze integration processes of Syrians with German society, language-learning skills, labor-force participation, social and cultural changes, family reunifications and status of women. Finally, I discuss the possibilities and tendencies of Syrians for remaining permanent in Germany. The arguments are made within the context of the globally displaced population and flows of immigrants and refugees around the world. Analyses made in the article are based on the field study conducted by the author on Syrian refugees in Germany.

### Keywords

Syrian refugees  
Germany  
refugee crisis  
displaced people

### About Article

Received: 21.12.2021

Accepted: 01.01.2021

Doi:  
10.20304/humanitas.1039470

<sup>1</sup> Bu makale TÜBİTAK 2219 destek programı çerçevesinde Almanya Freiburg Üniversitesi bünyesinde yapılan araştırmadan elde edilen bulgulara dayanmaktadır.

<sup>2</sup> Doç. Dr., Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Tekirdağ/Türkiye, icetin@nku.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1060-8979

## Giriş

Suriyeli mülteci akını 2014 ve 2017 yılları arasında kitlesel bir boyut kazanmış ve Avrupa ülkelerinin bu göç akını karşısında yaşadıkları bocalamaya bağlı olarak gündemin ilk sıralarına tırmanmış olması, bu olgunun küresel düzeyde ilgi uyandırmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda, Suriyelilerin uzun mesafeli kitlesel göç hareketi bağlamında mülteci göçüne yeni bir boyut kazandırdıkları ifade edilebilir. Göç hareketlerinde başlıca varış noktası olarak tercih ettikleri Almanya bu konuda yapılacak araştırma çerçevesinde ideal ülkelerden birini oluşturmaktadır. Saha çalışmasına dayalı yaptığımız araştırmada 2018-2019 yılları arasında Freiburg çevresinde bulunan Suriyeli mültecilerle derinlemesine görüşmeler yapılmış ve bu görüşmeler neticesinde derlenen bilgiler “anlama” düzeyinde analiz edilmiş ve yorumlanmıştır. Yaklaşık 20 derinlemesine görüşmenin yapıldığı saha çalışması sırasında görüşmeciler bazen sokakta rastgele bulunarak, bazen kaldıkları kamplarda ziyaret edilerek ve bazen de kartopu yöntemiyle başkalarının referansı ile gidilerek tespit edilmiştir.

Kavram karmaşasının önüne geçmek amacıyla makalede geçen mülteci, sığınmacı ve uyum kavramları kısaca şu şekilde tanımlanabilir. Mültecilik statüsü 2. Dünya Savaşının yarattığı yıkım neticesinde Birleşmiş Milletler tarafından 1951 yılı Cenevre Sözleşmesi kapsamında tanımlanmıştır. Tanıma göre:

1 Ocak 1951'den önce meydana gelen olaylar sonucunda ve ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensubiyeti veya siyasi düşünceleri yüzünden, zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korktuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin korumasından yararlanamayan, ya da söz konusu korku nedeniyle, yararlanmak istemeyen; yahut tabiiyeti yoksa ve bu tür olaylar sonucu önceden yaşadığı ikamet ülkesinin dışında bulunan, oraya dönemeyen veya söz konusu korku nedeniyle dönmek istemeyen her şahsa uygulanacaktır.<sup>3</sup>

Bu tanım daha sonra 1967 Protokolüyle güncellenerek barındırdığı zaman sınırlaması kaldırılmıştır.<sup>4</sup> Türkiye’de mevzuatta mültecilik statüsü Birleşmiş Milletlerin tanımına paralel olacak şekilde, fakat 1967 Protokolüne konulan “coğrafi çekince” şerhi sebebiyle yalnızca Avrupa ülkelerinden iltica eden bireyleri kapsayacak şekilde tanımlanmıştır. 6458 Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu 61. Maddesinde mülteci şu şekilde tanımlanmıştır:

Avrupa ülkelerinde meydana gelen olaylar nedeniyle; ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensubiyeti veya siyasi düşüncelerinden dolayı zulme uğrayacağından haklı sebeplerle

---

<sup>3</sup> 1951 Cenevre Sözleşmesinin tam metni için; <https://www.multeci.org.tr/wp-content/uploads/2016/12/1951-Cenevre-Sozlesmesi-1.pdf>

<sup>4</sup> 1967 Protokolünün tam metni için; <https://www.goc.gov.tr/kurumlar/goc.gov.tr/yonetmelikler/Sozlesmeler/multecilerin-hukuk-statusune-iliskin-1967-protokolu.pdf>

korktuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin korumasından yararlanamayan ya da söz konusu korku nedeniyle yararlanmak istemeyen yabancıya veya bu tür olaylar sonucu önceden yaşadığı ikamet ülkesinin dışında bulunan, oraya dönemeyen veya söz konusu korku nedeniyle dönmek istemeyen vatansız kişiye statü belirleme işlemleri sonrasında mülteci statüsü verilir”<sup>5</sup> (mevzuat.gov.tr).

Mültecilik koruması altında yer alan bir birey en başta yaşam hakkı olmak üzere iltica ettiği topraklarda yeni bir yaşam kurabilmesi için çalışma, sağlık, eğitim gibi temel haklara sahip olur. Bu haklar elbette ülkelerin sosyal politikalarına göre değişkenlik gösterebilmektedir.

Sığınmacı ise mültecilik tanımı kapsamında can güvenliği sebebiyle vatandaşı olduğu ülkeyi terk etmiş ve iltica ettiği ülkeye veya üçüncü bir ülkeye koruma başvurusu yapmış, fakat başvurusu henüz sonuçlanmamış kişiye denir (unhcr.org/asylum-seekers.html). Ulusal mevzuatta ise sığınmacı “Şartlı Mülteci” statüsü kapsamında tanımlanmıştır. Buna göre şartlı mülteci;

Avrupa ülkeleri dışında meydana gelen olaylar sebebiyle; ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensubiyeti veya siyasi düşüncelerinden dolayı zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korktuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin korumasından yararlanamayan, ya da söz konusu korku nedeniyle yararlanmak istemeyen yabancıya veya bu tür olaylar sonucu önceden yaşadığı ikamet ülkesinin dışında bulunan, oraya dönemeyen veya söz konusu korku nedeniyle dönmek istemeyen vatansız kişiye statü belirleme işlemleri sonrasında şartlı mülteci statüsü verilir. Üçüncü ülkeye yerleştirilinceye kadar, şartlı mültecinin Türkiye’de kalmasına izin verilir. (bk. Dipnot 4).

Entegrasyon ise sosyal bilimlerde, üzerinde uzlaşmış net tanıma sahip bir kavram olmamıştır. Kimi tanımlarda bu kavram yeni gelenlerin ev sahibi toplumla uyumlu yaşamalarının koşul ve imkanlarının sağlanması olarak tarif edilirken, kimi çevreler entegrasyonun gerçekte asimilasyonla çok yakın bir tanıma sahip olduğunu iddia etmektedir (Boemrad ve ark, akt. Bartram, 2017). Entegrasyon çok boyutlu ve çift taraflı bir süreçtir. Çok boyutluluğu en temelde sosyal, ekonomik, kültürel ve politik boyutlarını ilgilendirmektedir. Sözelimi, göçmen ve mültecilerin iltica ettikleri ülkenin ulusal dilini öğrenmeleri, geçimlerini kendi başlarına sağlayabilmeleri için işgücüne katılmaları, suça bulaşmamaları gibi davranışlar entegrasyonun başlıca şartlarını oluşturmaktadır. Çift taraflı olması ise ev sahibi toplumun yeni gelenleri kabule, buna karşın göçmen ve mültecilerin ise ev sahibi toplumla uyum içinde birlikte yaşamak için asgari hazırbuluşluğa sahip olmasıyla alakalı bir durumdur. Bu iki koşulun

---

<sup>5</sup> 6458 Sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanununun tam metni için; <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.6458.pdf>

sağlanamadığı bir ortamda yeni gelenlerin sonradan dahil oldukları toplumla aidiyet kazanmasının güçleşeceği ve bunun neticesinde göçmen ve mülteciler ile ev sahibi toplum arasında sosyal ve mekânsal ayrışmanın yaşanacağı ifade edilebilir.

2015 yılı Avrupa'ya yapılan düzensiz göç için bir kırılma noktasını ifade eder. Bu yıla kadar Türkiye bağlamında Avrupa'ya geçişlerde daha çok Trakya üzerinden Bulgaristan ve Yunanistan sınırları rağbet görüyor iken, bu yılda Ege sahillerinden Yunanistan adalarına geçiş ana güzergâh haline gelmiştir. Bu geçişler özellikle 2015 yazında tepe noktasına ulaşmıştır. Birleşmiş Milletler istatistiklerine göre 2015 yılı içerisinde 1 milyonun üzerinde göçmen ve mülteci Avrupa topraklarına ulaşmıştır ve bunların yaklaşık 800 bini Türkiye'nin Ege Denizi sahillerinden Yunanistan'a geçenlerden oluşmuştur (UNHCR, 2015, s. 5). Türkiye üzerinden Avrupa ülkelerine geçişler AB ve Türkiye arasında imzalanan Geri Kabul Antlaşmasının<sup>6</sup> neticesinde Mart 2016'dan itibaren azalmaya başlamıştır. Suriye'de iç savaşın başladığı 2011 yılından 2019'a kadar Avrupa'ya 2 milyonun üzerinde sığınmacı ulaşmıştır. Mülteci krizinin yaşanmasından önce 2014 yılı başında tüm Avrupa devletlerinde bulunan sığınmacı sayısı 626 bin iken (ec.europa.eu, 2019), bu rakam 2018 yılı itibarıyla 2,5 milyon civarına ulaşmıştır (UNHCR, 2018b, s.14).

Mülteci krizi olarak adlandırılan bu göç akını süresince yığınların botlarla karşıya geçtiği, kitleler halinde dağ, bayır, patika yolları aşarak Batı Avrupa'ya doğru azimle gerçekleştirdikleri yürüyüşlerini konu edinen haberler, fotoğraf ve videolar, bu meselenin Avrupa kamuoyunda üst sıralara yerleşmesine sebep olmuştur.

2015 göç hareketinde Avrupa ülkeleri arasında iltica başvurularının kabulü konusunda Almanya ve İsveç'in diğer ülkelere göre daha olumlu bir politikayı benimsedikleri ifade edilebilir. Bu sebeple de sığınmacıların en fazla başvurdukları ülkeler bunlar olmuştur. Örneğin, 2015 yılı sonunda Almanya'daki mülteci sayısı 316.000 iken bir yıl sonra bu rakam 669.500'e çıkmıştır. Bu yılda Almanya'ya iltica başvurusunda bulunanların uyruklarına göre dağılımında ise 375.100 nüfusla Suriye'den gelmiş olanlar en üst sırada bulunmuşlardır. Bunların ardından sırasıyla Irak'tan gelmiş olanlar 86.000, Afganistan'dan 46.300, Eritre'den 30.000, İran'dan 22.900 ve son olarak Türkiye'den gelmiş olanlar 19.100 şeklindedir (UNHCR, 2016, s. 15).

AB üyesi ülkeler arasında mülteci nüfusundaki artışın en fazla yaşandığı ülke Dublin Anlaşmasını askıya alıp böylece iltica başvurularının yapılmasının önünü açan Almanya'da

---

<sup>6</sup> Anlaşmanın ayrıntılı açıklaması için bk. [https://www.mfa.gov.tr/turkiye-ab-arasinda-18-mart\\_ta-varilan-mutabakata-iliskin-soru-cevaplar.tr.mfa](https://www.mfa.gov.tr/turkiye-ab-arasinda-18-mart_ta-varilan-mutabakata-iliskin-soru-cevaplar.tr.mfa)



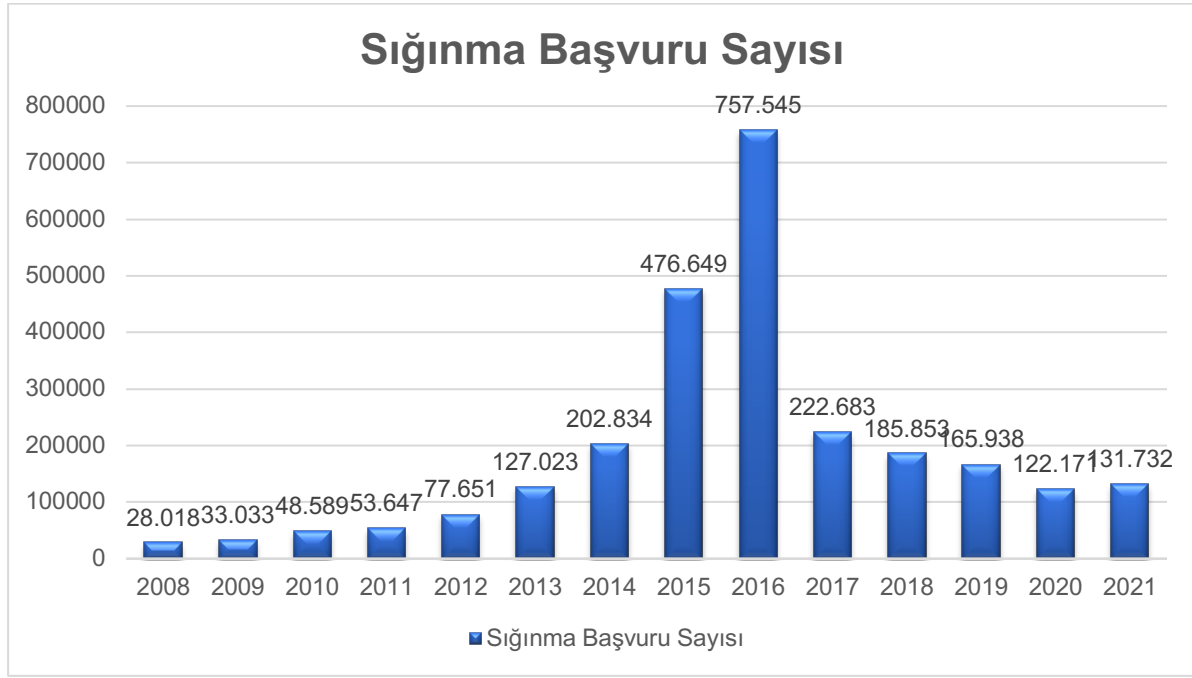
yaşanmıştır. 2016 sonunda mülteci nüfusu %45'lik artışla 970,000'e ulaşan ülkede bu nüfusun büyük ağırlığını Suriye'den gelenler (496,000) oluştururken, bunların dışında sırasıyla Irak (130,600), Afganistan (104,400), Eritre (49,300), ve İran (38,300) uyruklu sığınmacılar da mevcuttur (UNHCR, 2017, s. 14).

2020 yılı itibariyle Avrupa ülkelerinde en fazla mülteci barındıran ülkeler sırasıyla; Almanya 1.210.636, Fransa 4436.100, İsveç 248.425, Avusturya 141.866, İtalya 128.033, İspanya 103.679 ve Yunanistan 103.136 şeklindedir (Worldbank 2020).

### **Almanya'ya Sığınma Başvuruları**

Gelişmiş ekonomisine bağlı olarak istihdam olanaklarının cezbettiği ekonomik temelli göç hareketlerinin yanı sıra, Almanya uluslararası koruma konusunda sunduğu imkanlar sebebiyle de sığınma başvurusu yapılan başlıca ülkelerden biri olmuştur. Sığınma başvuruları ilk kez 1980'de 100 bin sınırını aşmıştır. Bu artışta 12 Eylül Darbesi sonrasında Türkiye'den gidenlerin büyük bir payı bulunmaktadır. Diğer bir artış 1990'ların başında görülmüş ve 1992'de 400 bin sınırını geçerek rekor kırmıştır. Kitlemel halde yaşanan bu sığınmacı akını dağılan Yugoslavya sonrasında balkanlarda yaşanan iç savaşlardan kaynaklanmıştır. Bu tarihten sonra 2008'e kadar sığınma başvurularında kesintisiz bir azalma yaşanmıştır.

Ancak Suriye'de iç savaşın patlak verdiği 2011 yılından itibaren Almanya'ya sığınmacı başvurularının hızla artmaya başlamış ve rekor 2016 yılında kırılmıştır. Bu yıl içinde Avrupa'ya 1 milyonun üzerinde iltica göçü yaşanmış (UNHCR, 2017, s. 2) ve bunların 745 bini Almanya'ya sığınma başvurusunda bulunmuştur. Bu sayıyla o yıl içinde Almanya diğer Avrupa ülkeleri arasında en yüksek sayıda sığınmacı kabul eden ülke olmuştur. Almanya'nın bu konuda diğer Avrupa ülkeleri arasındaki liderliği diğer yıllarda da devam etmiştir. 2020 yılı itibariyle Almanya 1,2 milyon mülteci sayısıyla Avrupa'da birinci, dünyada ise beşinci sırada bulunmaktadır (UNHCR, 2020, s. 2).



Şekil 1. 2006-2021 yılları arası Almanya'ya sığınma başvuruları dağılımı. (Statista, 2021)

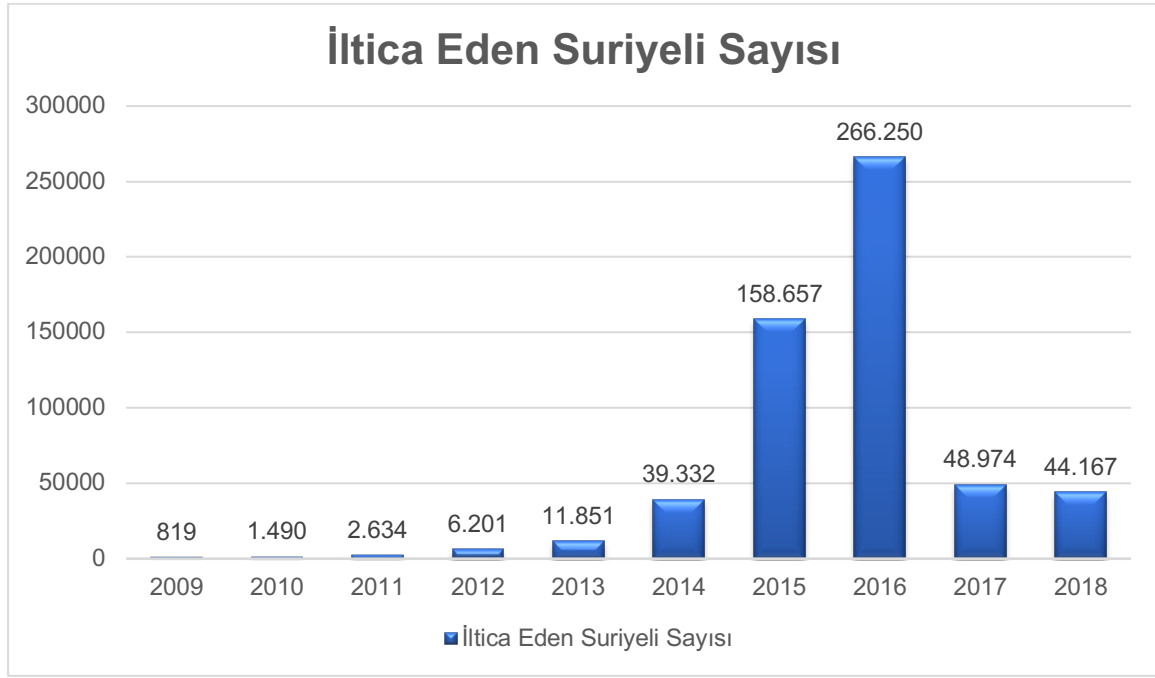
2017'de sığınma başvuruları hızla düşerek 222 binde kalırken, 2018'de 185 bine gerilemiştir. 2021 yılı Ekim ayı itibariyle bu sayı 131 bin civarındadır (bk. Şekil 1). Bu azalışta en büyük pay AB ve Türkiye arasında 2016 yılında imzalanan Geri Kabul Anlaşmasına aittir. Bu tarihten sonra Türkiye'nin özellikle Yunan Adalarına geçişlerde daha sıkı kontroller uygulaması Avrupa'ya iltica göçünü hızla azaltmıştır.

### Almanya'da Suriyeli Mülteciler

2020 yılı istatistiklerine göre Suriyelilerin Almanya'daki nüfusu 818.000 olarak kaydedildi. Bu sayıyla ülkedeki en büyük mülteci grubunu oluşturmaktadırlar (de.statista.com, 2020). Suriyeli mültecilerin Avrupa'ya yaptıkları göç hareketi ağırlıklı olarak Yunanistan üzerinden, en yoğun 158.000 ile 2015 ve 266.000 ile 2016 yıllarında gerçekleşmiştir. (bk. Şekil 2).

2017 rakamlarına göre Almanya'daki Suriyelilerin 280.000'i kadın, 420.000 kadarı ise erkeklerden oluşmaktadır. Kültürel kimlikleri bağlamındaki dağılımları ise oldukça çeşitlilik arz etmektedir. 2017 yılı göç istatistiklerine göre Suriyelilerin %63'ü Arap, %30'u Kürt, %5'i Arami ve %1'i Filistinlidir. Dinsel kimliklerine göre ise %88'i Müslüman, %4'ü Hıristiyan, %3'ü Yezidi ve %5'i diğer inanca mensuptur (Worbs ve ark., 2019).

Avrupa'ya ulaşmayı başaran Suriyeliler başlıca Almanya ve İsveç'e sığınma başvurusunda bulunmuşlardır. Diğer AB üyesi ülkeleri arasında neden Almanya'nın tercih edildiği birkaç faktörle açıklanabilir.



Şekil 2. 2009-2018 arası Almanya'ya iltica eden Suriyeli sayısı. (Bamf, 2018).

### Neden Almanya?

Sığınma başvurularında Almanya'nın neden öncelikli tercih edilen bir ülke olduğu birkaç etkenle açıklanabilir:

*Birinci olarak*, Almanya'nın 2014 yılında göç ve iltica politikasında yaptığı değişiklik ve buna bağlı olarak sığınmacı kabulü sayılabilir. 2015 yılında mülteci akının en yoğun olduğu dönemde Almanya Başbakanı Angela Merkel ülkesinin göç politikasını değiştiren bir karar aldı. "Biz Yapabiliriz" (*Wir schaffen das*) mottosuyla ifade edilen bu değişiklik (Der Bundesadler, 2015) neticesinde Almanya Dublin Anlaşması gereği giriş yapılan üye ülkede sığınma başvurusunun yapılması şartını gevşeterek bu gibi başvuruların önünü açmış, sınır kontrollerini azaltmış ve böylece daha fazla insanın ülkeye yönelmesine imkan tanımıştır<sup>7</sup>. Bu politika değişikliğini takiben yüz binlerce sığınmacı Almanya'ya akın etmiştir. Almanya hükümetinin yaptığı bu değişikliğin en açık şekilde görülebileceği alanlardan biri istatistiktir. Yukarıda verilen rakamlarda görüldüğü üzere, Almanya 2014'ten 2016'ya geçildiğinde dünyada en fazla mülteci barındıran ülke konumuna yükselmiştir.

Sığınmacı kabulüne ilişkin gerçekleşen bu politika değişikliği aynı zamanda bireylerin başvurularının kabul edilip, mülteci olarak tanınacağına dair güçlü bir kanaati de beslemiştir.

<sup>7</sup> Sığınmacılara kapıları açan bu politika değişikliğinin baş mimarı olması sebebiyle Angela Merkel, Suriyeliler arasında "Mama Merkel" şeklinde anılmasını sağlamıştır. Ancak bu ifade tek başına eksiktir. Onu öncesinde açık kapı politikasını savunduğu için Recep Tayyip Erdoğan "Baba Erdoğan" denmektedir. Her iki niteleme Suriyeli mültecilerce peşisıra söylenir: "Baba Erdoğan, Mama Merkel".

Rakamlar da bu kanaatin gerçeğe tekabül ettiğini, -özellikle Suriyeliler açısından- göstermektedir. Almanya'ya sığınma başvurularında en avantajlı grup Suriyelilerden oluşmaktadır. Başvuru sayısı ile kabul oranı en yüksek grubu oluşturmaktadırlar. %90'ın üzerinde korunma sağlanan Suriyeliler açısından Almanya'ya iltica yüksek ihtimalle kabulle sonuçlanacak az riskli bir göç serüveni olmaktadır. Sığınmacı kabulü sürecinde gelen insanlar için hızlıca kurulan barınma merkezleri ve sonrasında sistematik şekilde ilerleyen işlemler diğer önemli bir etmeni oluşturmuştur. Düzen ve disipliniyle maruf Almanya da işte tam da bunu sağlamıştır.

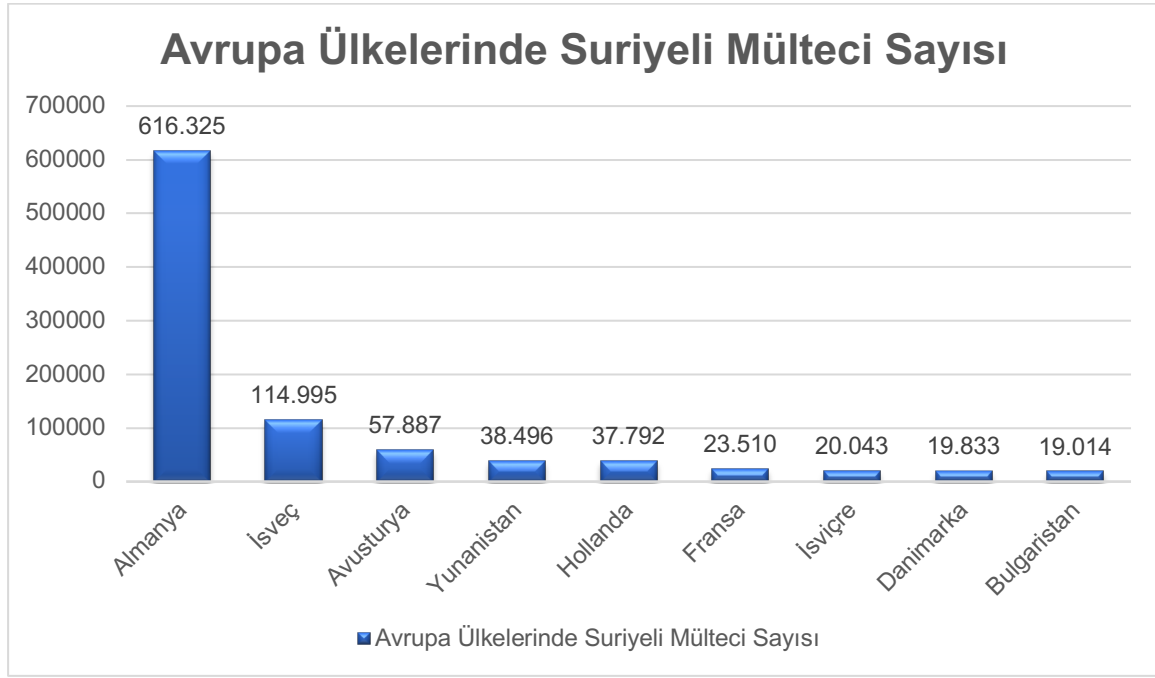
*İkinci olarak*, gıda, barınma, sağlık, eğitim gibi temel ihtiyaçları kapsayan sosyal politikaların mevcudiyetinin, Almanya'nın sığınma için başlıca hedef ülke haline gelmesinin en önemli etkeni oluşturduğu ileri sürülebilir. Uzun yolculuk, türlü cefalar ve yüklü miktarda harcamanın yapıldığı zorlu bir seyahatin ardından, sığınma başvuruları sonrasında kalacak yer ve beslenme gibi endişelerinin olmayacağını bilmeleri sığınmacıların ülke tercihini büyük ölçüde etkilediği ifade edilebilir.

Sığınma başvurusu sonrası bir bireyin yaşadığı prosedür kısaca şu şekilde tarif edilebilir: İltica etmiş biri Almanya topraklarına varmasının ardından en yakın polis karakoluna giderek sığınma başvurusu talebini iletir. Yabancılar şubesindeki kaydının alınmasından sonra geçici barınma merkezine gönderilir. Ardından ülke içinde uygunluk durumlarına göre herhangi bir kentin barınma merkezine gönderilir. Bu süre zarfından aylık 135 Avro nakdi yardım alır. Kişi varmasının ilk haftasında ücretsiz dil kursuna kaydedilir. Dil kursuna devam etmemesi halinde nakdi yardım kesilir. Bu süre zarfında iltica değerlendirmesi federal mahkeme tarafından yapılır. Karara göre kişi ya mülteci olarak tanınır ve böylece 3 yıl ikamet hakkı kazanır, ya ikincil koruma statüsü elde eder ve 1 yıl ikamet izni alır veya başvurusu reddedilir. Mülteci statüsü elde eden birey isterse kampta yaşamaya devam eder, isterse de kiraladığı eve çıkar. Kişi ayrıca yaşı 18'den küçükse ebeveynlerini, evliyse de eşini ve çocuklarını aile birleşimi yoluyla Almanya'ya getirebilir. Mülteci olan şahıstan dil kursunu başarıyla tamamlayıp bir işe başlaması beklenir. Bu süre zarfında kendisi ve ailesi devlet yardımı almaya devam eder.

*Üçüncü bir etmen olarak*, Almanya'nın güçlü ekonomisi ve zengin çalışma imkanları sayılabilir. 2019 yılı itibariyle 3,8 trilyon dolara yakın gayrı-safi milli hasılasıyla (imf.org) AB'nin en büyük ve dünyanın dördüncü en büyük ekonomisine sahip Almanya'nın iş olanakları açısından oldukça zengin olduğu ifade edilebilir. Nitekim, Aralık 2019 yılı itibariyle ülkedeki işsizlik oranı %3,2 olarak ilan edilmiştir. Bu da 1 milyon 320 bin bireye denk düşmektedir

(destatis.de, 2019). Bu oran diğer ülkelerle kıyaslandığında oldukça düşük olarak değerlendirilebilir. Bu itibarla yeni bir gelecek kurma hayaliyle göç eden veya iltica eden bireyler için Almanya'nın tercih edilmesi rasyonel bir değerlendirmenin sonucu olarak yorumlanabilir.

*Dördüncü olarak*, sosyal sermaye, göçmen ağı ve bununla bağlantılı olarak zincirleme göç faktöründen bahsedilebilir. Bu faktör göç türleri arasında göçün yönünü etkileyen en başat olanlardan biri olarak sayılabilir. Zincirleme göç genelde ilk gidenlerin daha sonra geride kalan aile üyelerini, ardından akrabalarını getirmeleri şeklinde işlemektedir. Bunun dışında, yakın çevrelerinden insanlara da önyak olmaları üzerinden gerçekleşebilmektedir. Göç edilecek yere ilişkin bilgileri ilk elden, bunları tecrübe etmiş kişilerden edinmek, ayrıca varıldığında barınma, iş bulma gibi zaruri ihtiyaçların giderilmesinde yardımcı olacak birilerinin olması göçün nereye yapılacağını önemli oranda etkilediği ileri sürülebilir. İlk gidenler daha sonra kurulacak göç hattının öncüleri rolüyle patikayı oluştururlar. Zaman içinde belirli bir kent ve ülke ile belirli bir ülke ve kent arasında göç hattı kurulur. Gidilmek istenen yere dair kanaat ve eğilim elbette rasyonel bir temelden hareketle oluşmaktadır. Bir başka ifadeyle, Avrupa ülkeleri özelinde, bir ülkenin mülteci/göçmen yanlısı veya karşıtı politikaları, bir yönüyle, o ülkenin göç için hedef ülke olup olmaması üzerinde belirleyici bir rol oynar. Bu hususun diğer etmenlerden önce ve bunların üstünde yer aldığı iddia edilebilir. Sığınmacıların da çoğunlukla bu bilgi temelinde tercihlerini oluşturdukları iddia edilebilir. Suriyelilerin 2015 ve 2016 yılı patlama düzeyinde Almanya'ya ilticaları bu çerçevede yorumlanabilir. Suriyelilerin Avrupa'ya ilticalarında Almanya ve İsveç'i en fazla tercih etmiş olmaları yukarıdaki etmenler çerçevesinde daha çok bu ülkelerin mülteci politikaları ile güçlü sosyal devlet politikalarına bağlanabilir. Her iki ülke sığınmacı kabulü konusunda diğer Avrupa ülkelerinden daha esnek politikalar izlemişlerdir.



Şekil 3. 2020 yılı Avrupa ülkelerinde Suriyeli mültecilerin dağılımı. (Statista, 2020).

Her ne kadar Suriyeliler ağırlıklı olarak bu iki ülkede bulunuyor olsalar da, Avrupa'nın neredeyse tüm ülkelerine dağılmışlardır ve bu ülkelerin bazılarında en büyük mülteci grubunu oluşturmuşlardır. Bu verilerden hareketle Suriyeli mültecilerin iltica süreçlerinde belirli bir rotayı değil, fakat çoğunlukla koşulların dayatması, aynı zamanda rasyonel temelde tercihlerini yaptıkları ve kendileri için uygun koşulları bulacakları yerlere iltica ettikleri ifade edilebilir.

### Sığınma Başvurusu Kabulü ve İkamet İzni Alma

İkamet alma süreci bireylerin Almanya'ya ulaşmalarından ve kampa yerleştirilmelerinden sonra sığınma başvurularıyla birlikte başlamaktadır. Bu süreç bazı eyaletlerde ve bazı bireyler için bir veya iki aylık bir sürede tamamlanırken, bazıları için sonu gelmeyen ve yıllar süren bir sürece dönüşebilmektedir. Bu süreç zarfında bireyler ilgili eyaletin federal bürosunca beyanları ve evrakları çerçevesinde incelenmektedirler. Bu incelemenin sonucunda başvuru sahiplerinin statülerine ilişkin kararlar verilmektedir. Bu kararlar bireylerin uyrukları başta olmak üzere, Avrupa'ya ilk ulaştıkları ülke, köken ülkelerindeki durum gibi genel ve özel koşullar bağlamında alınmaktadır. Almanya mevzuatı çerçevesinde başlıca şu kararlar verilmektedir.

- 1- Cenevre Sözleşmesi çerçevesince mültecilik statü (3. AsylG).
- 2- İltica hakkının kabulü (Madde 16a)
- 3- İkincil koruma statüsü (4. AsylG)
- 4- Sığınma başvurusunun reddi fakat sınırdışı edilme yasağı (60. AufenthG)

5- Sığınma başvurusunun reddi (bamf.de, 2019a).

Hem 1 hem 2. maddede kişilere mültecilik statüsü verilmektedir. Aralarındaki temel fark ilkinin bireyi Cenevre sözleşmesi kapsamında tanımlaması iken, ikincisi bireyin güvenli olarak tanımlanan bir ülke üzerinden Almanya'ya ulaşması üzerine uygulanan koruma statüsüdür.

Mültecilik statüsü elde eden bir birey 3 yıl ikamet izni almasının yanısıra, evli ise eşi ve çocuklarını, 18 yaş altında ise ebeveynlerini getirtme hakkına sahip olur. Bu kişinin ayrıca (dil kursunu başarıyla tamamlaması halinde) kısıtlamalar içeren çalışma izni vardır. İkincil koruma statüsündeki birinin ise 1 yıl ikamet izni ile çalışma hakkı bulunmaktadır. Aile birleşimi hakkı Mart 2016'da yapılan düzenlemeyle askıya alınmış, fakat bu kısıtlama Ağustos 2018'de kaldırılmıştır. Sınır dışı edilme yasağı sığınma başvurusu reddedilen fakat sınır dışı edilme hükmünün uygulanmadığı bir durumu ifade eder. Bu statüdeki biri ne ikamet ne de çalışma iznine sahiptir. Koşullar bu konumdaki bireylerin genelde gönüllü şekilde ülkelerine dönmelerine zorlar. Sığınma başvurusunun reddinde birey, sınır dışı edilir (bk. bamf.de).

Sığınma başvurusunda bulunan bireyler için mülteci statüsünde kabul edilip, ikamet sahibi olmak Alman toplumuyla uyumun önemli bir unsurunu oluşturur. Bu statüye kavuşan bireyler için şöyle varsayımlarda bulunulabilir: "3 yıl gibi uzun süre denebilecek ikamet izni olan biri geleceğine dair uzun vadeli planlar yapabilme imkanına sahip olur. Barınma meselesini buna göre ayarlar, çalışma yaşamını buna göre düzenler, tasarruflarını buna göre kullanır, özel yaşamını buna göre kurar vs. Ayrıca uzun süre kalacağını bildiği için dil öğrenimini daha büyük bir şevkle gerçekleştirir. Toplamda bunlar bireylerin yaşadıkları mekan ve toplumla daha kolay özdeşim kurabilmelerini, daha rahat aidiyet duygusunu geliştirmelerini, o şehir ve ülkede kök salabilmeleri için uygun imkanları sunar".

Mülteci olarak değil, ikincil koruma statüsündeki bireyler için arafta bulunma hali söz konusudur. Vatandaşı olduğu ülkeden uzaktır fakat geldiği ülkede ise varlığı henüz onaylanmamıştır. Bir yıllık ikamet kişiye ülkede bulunacağına ve oraya yerleşeceğine dair rahat bir duyguyu vermez. Bir sonraki yılda ikametinin uzatılıp uzatılmayacağına dair güçlü bir endişe Demokles kılıcı gibi tepesinde sallanır. Çalışma izni olmasına rağmen, uzun vadeli plan yapma imkanına sahip değildir. Aile birleşimi hakkı olmadığı için<sup>8</sup> Almanya'da tek başınadır. Bu statüdeki bireyler parçalanmış aile olgusundan en mustarip grubu oluşturur. Çocuk ve eşleri ya Suriye'de ya da Türkiye veya komşu ülkelerde iltica hakkının kendilerine tanınacağı günü beklemektedirler.

---

<sup>8</sup> Temmuz 2018'de aile birleşimi kanununda yapılan değişiklikle bu hak bu statüdeki bireylere tanınmıştır. <https://www.dw.com/en/germany-grants-9000-family-reunification-permits/a-49799918>.

Sığınma başvurusu reddedilen fakat sınır dışı edilmesine şerh düşülmüş bir bireyin Almanya'daki hayatı en iyi "koyu bir belirsizlik" sıfatıyla tarif edilebilir. Çünkü bu kişi tam manasıyla statüsüzdür. Geleceğini kurma gibi bir ihtimal yapısal olarak imkan dışı bırakılmıştır. Bu konumdaki bireyler vatandaşı oldukları ülkelere dönme ile statüsüz bir halde, genelde herhangi bir uğraş yapılmadan geçen sıkıcı bir hayatı sürdürme arasında kararsızlık yaşarlar. Aldıkları ücretler yetersiz kaldığı için, kayıt dışı halde işlerde çalışırlar. Bunların bir kısmı da gönüllü dönme programlarından faydalanır.

Bu verilerden hareketle, Mülteci statüsü alma konusunda diğer uyruktan sığınmacılara göre Suriyelilerin daha avantajlı oldukları iddia edilebilir ve bu durumun onların Almanya'da kalıcı olma eğilimleri ile toplumla aidiyet kurmaları açısından uygun bir yasal zemine sahip oldukları ifade edilebilir. Özellikle mülteci statüsünde yer alan gruptakiler için uzun vadeli gelecek planları yapma ve yeni bir kimlik inşa etme daha olanaklı gözükmektedir.

### **Suriyelilerin Almanya'daki Uyum ve Değişim Süreçleri**

Mültecilerin Alman toplumuyla uyumları başlıca dil öğrenimleri ve ardından işgücüne katılımları üzerinden değerlendirilebilir. Bu iki alanda kaydedilen başarı, onların başka açılardan topluma uyum sağlamalarını olumlu yönde etkilediği ifade edilebilir.

#### **Dil Öğrenimi**

Dil meselesi, Suriyelilerin Almanya'da karşılaştıkları öncelikli engellerden birini oluşturmaktadır. Fakat aynı zamanda Alman toplumuyla uyumun sağlanmasında da en kritik unsur meydana getirmektedir. Almanca dilinin öğrenilmesi 2005 yılında yasada yapılan değişiklikler entegrasyonun birincil şartlarından biri olarak tanımlanmış ve oturum vizesinin verilmesi ile işgücüne katılımda öncelikli şartların başında sayılmıştır. Bu çerçevede, sığınmacılar vardıkları ilk haftadan itibaren masrafları devlet tarafından karşılanan dil kurslarına yazdırılırlar. Bu kurslar her biri 45 dakikadan oluşan 600 saatlik Almanca dili öğreniminden oluşmaktadır (bamf.de, 2019b).

Suriyeliler arasında Almanca dili öğrenme başarısının özellikle yaş ve eğitim seviyesine göre değişkenlik gösterdiği ifade edilebilir. Saha çalışması sırasında karşılaşılan örneklerden hareketle, dil öğreniminin okul çağındaki çocuklar arasında en başarılı şekilde gerçekleştiği ifade edilebilir. Cinsiyet fark etmeksizin çocuk ve genç yaşta bireylerde Almanca okuma, yazma ve konuşma kabiliyeti 6 ay gibi kısa bir sürede kazanılmaktadır. Buna karşın, dil öğrenimi konusunda en zayıf grupları 50 yaş üstü bireyler ve bunlar arasında eğitim düzeyi düşük olanlar oluşturmaktadır. Bu gibi bireyler özellikle çalışma gibi bir emeli veya ihtiyacı olmayan, yetişmiş ve çalışan çocukları olan, daha çok emekli hayatı sürdürmeyi



arzulayan kişilerden oluşmaktadır. Bunlar arasında özellikle okuma-yazması olmayanlar dil öğreniminde en çok zorlanan grubu oluşturmaktadır.

Yaş ve eğitim düzeyi değişkeninin yanı sıra, sığınma başvurusunun ne yönde kabul edilmesinin de Almanca dilinin öğrenilmesinde etkili bir faktör olduğu savunulabilir. Başvurusu neticesinde mülteci olarak kabul edilen biri ile ikincil koruma veya ret alan bireylerin Almanca dilini öğrenmeye dönük farklı motivasyonlara sahip oldukları ifade edilebilir.

### **İşgücüne Katılım**

İşgücüne katılım göçmen ve mültecilerin Alman toplumuyla entegrasyonunun diğer önemli bir unsurunu oluşturur. Sığınmacılar başvurularından 3 ay sonra belirli sektörlerde çalışma hakkını elde ederler. Bunun devamında başvuruları sonucuna göre yasal statülerine ve dil kursundaki başarılarına göre çalışma yaşamları şekillenir. Mültecilerin bazıları ücretli çalışmak yerine kendi işlerini kurmayı tercih etmektedir.

Alman Federal Çalışma Ajansı verilerine göre 2015'ten sonra Almanya'ya gelen 1 milyona yakın mültecilerden 306 bini bir işte çalışır haldedir (Petzinger, 2018). Bu durum 2019 yılı içinde oran açısından değerlendirildiğinde ise mülteci nüfusun %35'ine denk gelmektedir (Groll ve Schuler, 2019). Bunlar arasında en yüksek oran %43,6'yla Pakistanlılara, en düşüğü ise %27,9'la Suriyelilere aittir. Oranlar büyük ölçüde bu grupların nüfusu sebebiyle değişkenlik göstermektedir. Pakistan uyruklular Almanya'da en küçük göçmen gruplardan birini oluştururken, Suriyeliler en büyüğünü oluşturmaktadır. Dolayısıyla, sayıca değerlendirildiği vakit, bu sıralama değişkenlik gösterecektir.

Suriyeli mülteciler ve diğer göçmen ve yabancıların Almanya'da işgücüne dahil olabilmelerinin önündeki en büyük ve öncelikli engel Almanca dili olmaktadır. Bireylerin, özellikle orta yaş ve üstündekilerin- dil öğrenme konusundaki başarısızlığına ek olarak, bürokratik işlemler ekonomik entegrasyonu zorlu bir süreçle dönüştüren etkenler olmaktadır. Bu sebeple, mülteci ve göçmenlerin bir kısmı kayıt dışı halde çalışmaya yönelmektedir.

Fakat bunun yanında sağlık sektöründe çalışan Suriyeli mültecilerin Almanya'da yabancı tıp doktorları arasındaki payı oldukça yüksektir. Alman Çalışma Enstitüsü (IW) 2016 verilerine göre Almanya'da çalışan başlıca yabancı uyruklu doktorlar Romanya (4312), Suriye (3907), Yunanistan (2776) ve Avusturya (2309) şeklinde sıralanmaktadır. İkinci en büyük grubu oluşturan Suriyeli doktorlar Almanya'daki mülteci profiline ilişkin önemli bir gösterge oluşturmaktadırlar (bundesarztekammer.de, 2018).

İşgücü piyasasına dahil olabilmek için gerekli donanımı kazanmış bireyler çoğunlukla kendileri veya çevrelerinden yardım olarak buldukları işlerde veya “job center” olarak isimlendirilen yerel büro tarafından ayarlanan işlerde çalışmaktadırlar. Bunların bir kısmı kendi meslekleri olan işlerde istihdam edilirken, bazıları şoförlük, mağaza-market elemanı, inşaat işçiliği gibi daha az uzmanlık gerektiren, geçici işlere yönelmektedir.

Yine Suriyelilerin önemli bir kısmı Almanya'da kendi işini kurmuştur. Bunlar Almanya'da bir Suriyeli pazarı oluşturmuşlardır. Çoğunlukla Suriye'ye ait mamullerinin satıldığı bakkallar bu sektörde ilk sırada yer almaktadır. Neredeyse her şehirde bir Suriyeli tarafından işletilen bu gibi bir bakkal bulunmaktadır. Mamuller çoğunlukla Suriye, Lübnan ve Türkiye menşelidir. Yine bu mamuller arasında ilk sırada yufka ekmeği gelmektedir. Suriyelilerin bu bakkallara gelmelerinin öncelikli sebebinin oluşturduğu Suriye'ye özgü yufka ekmeği üreten fırınlar yine Suriyeliler tarafından açılmıştır. Bu fırınlar geniş bir bölgede ekmeğin dağıtımını yapmaktadır. Suriyeliler için diğer yaygın bir sektör ise Ortadoğu'ya ait yemek ve tatlıların sunulduğu kafe ve restoran işletmeciliğidir. Bunun dışında erkek berberliği diğer bir yaygın uğraş alanı olarak öne çıkmaktadır.

İşgücüne dahil olmayan kesim ise çeşitlilik arz etmektedir. Bunlar arasında kadınlar önemli bir yer tutar. Almanya'da Suriyeli mülteciler arasında kadın nüfusu oranı %35 civarındadır. Entegrasyon verilerine göre kadınlar hem Almanca dil öğreniminde hem de işgücüne katılımda düşük oranlara sahiptir. Bu da onların yerel halkla daha az iletişim kurmalarına neden olmaktadır (Liebig, 2018).

Bu durum daha çok Suriyelilerin geleneksel ataerkil sosyal yapısı ile kadının bu yapı içindeki statüsüyle ilişkilidir. Muhafazakar aile yapısının yaygın görüldüğü Almanya'daki Suriyeli aileler arasında evli kadınlar ağırlıklı olarak ev kadını rolünü yerine getirmektedirler. Fakat bunun dışında kalan ve entegrasyon politikası çerçevesinde iş bulma kurumu (*job center*) tarafından kendilerine ayarlanan işlerde çalışmayı tercih eden önemli bir grup da bulunmaktadır. Almanya entegrasyon politikası gereği cinsiyet fark etmeksizin dil kursunu tamamlamış tüm mültecilerin işgücüne dahil olmalarını şart koşmaktadır. Çalışmak istemeyen bireyler ise bu mesuliyeti eğitim süresini uzatma veya başka taktiklerle bertaraf etmeye çalışmaktadırlar.

Ataerkil sosyal yapı ve geleneksel kültürel değerler sebebiyle kadınların evle sınırlanan yaşamlarında annelik rolünün de önemli bir payı bulunmaktadır. İltica etmeden önce yaşadıkları belirsizlik ve güvencesizlik sebebiyle çocuk sahibi olmayı erteleyen veya aile birleşimi prosedürleri sebebiyle uzun yıllar bekleyen kadınlar, Almanya'ya varmalarının ilk bir

iki yılında çoğunlukla hamile kalıp, sonraki yıllarda çocuklarını büyütmeyle ilgilenmektedirler. Bu da onların işgücüne daha az oranda dahil olmalarında önemli bir etken olmaktadır (Liebig, 2018)

İşgücüne dahil olmak istemeyen ikinci büyük grubu 60 yaş üstü erkekler oluşturmaktadır. Yaşa bağlı olarak Almanya'da çalışma disiplinine uyum sağlayamayacağını düşünen bireyler entegrasyon kursunda kendilerinden beklenen çabayı göstermemektedirler. Çalışmayı kabul edenlerin ise çalışacakları işi seçerken koşullar konusunda seçici davrandıkları ifade edilebilir.

Bireylerin özellikle erkeklerin işgücüne dahil olma konusunda sahip oldukları bu rahatlığın başlıca sebebin, birey başına ödenen sosyal yardımlar olduğu ileri sürülebilir. 2019 yılı istatistiklere göre Almanya'da çalışır durumda olan 603 bin mülteci sosyal yardımlardan faydalanmaktadır. Bu da her üç mülteci den ikisinin bu statüde olduğu manasına gelmektedir. Birey başına yapılan yardımlar medeni durum, yaş ve kalınan yere göre değişkenlik göstermektedir. Bu oranlar özetle şu şekildedir: Kişi bekar ve barınma merkezinde kalıyorsa aylık 135€, kamp dışında ise 354€ yardım alırken, ailelerde ise eş kamp içindeyse 122€, kamp dışındaysa 318€, çocuklar da yaşlarına göre kampta iseler kişi başı 108€ ile 79€ arası, kamp dışında iseler 284€ ile 214€ arasında nakdi yardım almaktadırlar (MacGregor, 2018). Bazı kaynaklara göre Almanya devleti mülteciler için 2018 yılı içinde 23 milyar avro tutarında bir harcama yapmıştır (de.statista, 2018). Bu harcamalar ve diğerleri 2018 yılı bütçesinin %4,4'üne denk düşmüştür (Groll & Schuler, 2019).

### **Parçalanmış Aileler**

Suriyeliler açısından sığınma başvurularının yarısından fazlası mültecilik statüsünün tanınmasıyla sonuçlanırken, geri kalan kısma ağırlıklı olarak ikincil koruma statüsü verilmektedir. Örneğin, sığınma başvurularının en yüksek olduğu 2016 yılında 268 bin başvurunun 166 binine mültecilik, 121 binine ise ikincil koruma statüsü verilmesi kararı verilmiştir. İkincil koruma statüsünde altındaki bireylere bir yıl ikamet izni verilmektedir. Alman hükümetinin Mart 2016'da yaptığı düzenlemeyle bu statüdeki bireylerin aile birleşim haklarını 2 yıllığına askıya alınmış ve toplam aile birleşim sayısı aylık en fazla 1000 şahısla sınırlandırılmıştır (Dw, 2018). Göç örüntüsü göz önünde bulundurulduğunda bu bireylerin ağırlıklı olarak evli erkeklerden oluştuğu ifade edilebilir. Bunların eş ve çocukları çoğunlukla Suriye'de, bazıları da Türkiye gibi komşu ülkelerde kendilerine vize başvurularını yapabileceklerine dair tebligatın gelmesini beklemektedirler. Bu durumdaki bireyler

çoğunlukla bu süre zarfında ailelerinin geçimi için para gönderebilmek amacıyla sıkı bir tasarruf ile sıkı çalışma şartlarına tabi olurlar.

Bu bireylerin yaşadıkları durum tam manasıyla “iki arada bir derede kalma” halidir. Yıllardır göremedikleri aile fertlerini yasal durumları müsaade etmediği için yasal yoldan getirememekteler. Dönmeleri halinde ise Almanya'ya ulaşmak için harcanmış onca çaba ve masraf heba olacaktır. Dahası bu bireylerin önemli bir kısmı Suriye'de askerlik çağına gelmiş, fakat bu zorunlu hizmetlerini yerine getirmemek için ülkelerinden ayrılmış genç yaştaki bireylerden oluşmaktadır. Bu halde bu şahıslar için Suriye'ye dönmek ihtimal dışıdır.

Temmuz 2018'de varılan anlaşma sonucunda Almanya hükümeti ikincil koruma statüsündeki bireylerin aile birleşimi hakları üzerindeki kısıtlamayı kaldırmayı kabul etmiştir. Bu karar sonrasında bir yıl içinde 9.000'e yakın birey aile birleşimi yoluyla Almanya'ya iltica etmiştir (Dw, 2018).

### **Kadının Değişen Statüsü**

Almanya'ya iltica eden Suriyelilerde sosyal değişimin en açık şekilde gözlemlenebileceği sahalardan biri kadının statüsüne ilişkindir. Kendi ülkelerinde ataerkil sosyal yapıda geleneksel kültürel kodlarla rolü tanımlanmış ve çoğu açıdan erkeğe bağımlı halde bulunan kadınlar, devletin sağladığı güvence ve imkanlar dolayısıyla bağımsızlaşma yönünde bir bilinç kazanmışlardır. Bir başka ifadeyle, Suriyeli kadın eğitim hayatına devam edebileceğinin, Almanya'da çalışıp para kazanabileceğinin, bu değilse de sosyal yardımlarla hayatını sürdürebileceğinin, devletin barınma, geçim gibi birtakım güvenceler sunduğunun, en önemlisi hukuki bir güvencesinin bulunduğu farkındadır. Bu ve bunun gibi etkenler Suriyeli kadını erkeğin karşısında daha güçlü kılan, onu kendi hayatına dair kararlar vermede daha cesur kılan unsurlar olmaktadır. Bu sosyal değişim aynı zamanda kadını başlıca mekanı olan evin yan ısıra kamusal alana dahil olma alışkanlığını da beraberinde getirmektedir. Tüm Suriyeli kadınları kapsamamakla birlikte, bunların bir kısmı erkekten bağımsızlaşma yolunda çaba içine girmişlerdir. Bu da en başta kendisine biçilmiş geleneksel rollerin bazılarını itiraz etme eylemiyle başlamaktadır.

Görüşmeler sırasında evli çiftlerin bu konuda sorunlar yaşadıkları kaydedilmiştir. Sorunlar daha çok kadının eğitim hayatına devam etmesi veya çalışmak istemesine karşın, erkeğin çocukların bakımı veya kültürel değerler sebebiyle itiraz etmesi neticesinde yaşanmaktadır. Çiftler arasında yaşanan bu gibi sorunlar sebebiyle Almanya'ya ulaşmaları sonrasında birçok Suriyeli çiftin boşandığı veya ayrı yaşamaya başladıkları kaydedilmiştir.

Görüşmelerde erkeklerin başlıca şikayetlerinden bir tanesinin memleketlerinde olduğu gibi eş ve çocuklarına söz geçiremedikleri yönünde olduğu kaydedilmiştir. Suriyeli erkekler, özellikle evli olanlar, aile reisi olma statülerine dair yapının burada sarsılmaya başladığını duyumsamaktalar. Çocukların velayetini alma konusundaki avantajı ile onlar üzerinden aldığı yardımlar kadını ekonomik açıdan kendini güçlü addetmesine imkan vermektedir. Görüşülen Suriyeli erkeklerin çoğunluğu kadının değişen tutum ve davranışlarını birer sorun olarak ifade etmiştir. Dile getirdikleri diğer bir sorun da, yine bununla bağlantılı olarak, çocuklarının kontrollerinin dışına çıkması, kendi ifadeleriyle “bozulmaları” olmuştur. Çocuklarına disiplin kazandırmak için başvurdukları başlıca yöntemlerden biri olan şiddetin Alman yasalarınca kati şekilde yasaklanmış olması ve bunun bir yaptırımın olduğunun bilinmesi, babaların bu gibi davranışlarını kısıtlarken, çocuklarına karşı daha dikkatli davranmaları sonucunu yaratmaktadır. Babaların “bozulma riski” olarak gördükleri diğer bir sorun, çocukların okulda ve sosyal çevrelerinde karşılaştıkları modern yaşam örüntülerinin çocuklarınca benimsenme ihtimalidir. Bir başka ifadeyle, Suriyeli babalar çocuklarının dinsel ve kültürel kimliklerinden uzaklaşıp, Alman yaşam tarzı ve eğlence anlayışını kazanmalarından endişe etmektedirler. Hem kadının yaşadığı sosyal ve kültürel değişim, hem de çocukların yeni yaşam tarzına ilişkin duyumsadıkları heves, Almanya'daki Suriyeli erkeklerin geleneksel erkeklik ve aile reisliği statülerine karşı bir meydan okuma olarak tarif edilebilir.

### **Kalıcılılaşma İhtimalleri ve İmkanları**

Almanya'daki göçmen ve mülteci grupların kalıcı mı yoksa geçici mi oldukları sorusu, bu kapsamda yapılan çalışmaların kritik konularından birini oluşturmaktadır. Suriyeli mülteciler bağlamında bu soru irdelendiğinde eğilimin ağırlıklı olarak kalıcı olma yönünde olduğundan söz edilebilir. Görüşmeler sırasında Suriyelilerin bazıları kimi Alman yurttaşlarının kendilerine Suriye'ye dönüp dönmeyecekleri yönünde sorular sorduklarını ifade etmişlerdir. Aynı soru için görüşmecilerin araştırma sırasında verdikleri yanıtların neredeyse tümü dönmeme yönünde olduğu görülmüştür. Bunun için öne sürdükleri başlıca sebepler; Suriye'de durumun halen kaotik olduğu, güvenliğin henüz bulunmayışı, çatışmaların devam etmesi, kaçırılma ve fidye olaylarının halen yaygın olduğu, zaten gitseler dahi kalacak yerlerinin bulunmadığı, çünkü evlerinin bombardıman sırasında yıkıldığı, yeni bir hayatı kurmanın çok zor olacağı, dahası dönmeleri halinde baskısından kaçtıkları rejimin kendilerine neler yapabileceğini bilmedikleri şeklindeki gerekçeleri sıralamışlardır. Komşuları Irak'ın başına gelenleri örnek göstererek, ülkelerinin düzelmesinin en az 10 yıl alacağını belirtmişlerdir. Bu

koşullar altında büyük zahmetler sonucunda gelmeyi başardıkları Avrupa'dan dönmek yerine, burada yeni bir yaşam kurmayı daha makul görmektedirler.

Suriyelilerin Almanya'da kalıcı olacakları iddiasını destekleyen diğer bir etken olarak sahip oldukları yasal statü gösterilebilir. Diğer sığınmacı gruplara göre Suriyeliler daha kolay mültecilik statüsü alabilmektedir. Bu durum onlara bir ile üç yıl arasında değişen oturma izni sağlamaktadır. Entegrasyonda sağladıkları başarıya bağlı olarak bu izin üçer yıllar şeklinde uzatılabilmekte ve süreç sonunda yine entegrasyonda kaydedilen ilerlemeye göre vatandaşlık alabilme hakkı tanıyabilmektedir. Ayrıca işgücüne katılım, eğitim alma, sağlık hizmetlerinden faydalanma, barınma gibi temel ihtiyaçlarını karşılayabilme imkanına kavuşabilmektedirler. Böylece Suriyeli mülteciler Almanya'da kurdukları yaşamlarında daha uzun vadeli planlar yapabilmeyi imkanı sahip olabilmektedirler. Bu aynı zamanda yaşadıkları mekanda kök salabilmeleri ve kalıcılışmayı gerçekleştirebilmelerinin kapısını aralamaktadır.

Buna karşın, Alman hükümeti ve toplumunun Suriyeliler başta olmak üzere, diğer sığınmacı ve mülteci grupları geçici olarak konumlandırma eğilimi taşıdığından söz edilebilir. Bu iddiayı destekleyen etkenlerden biri olarak, Alman hükümetinin Uluslararası Göç Merkezi'nin (IOM) desteğiyle sığınmacı ve mülteci gruplara dönük uyguladığı Gönüllü Dönüş Programı gösterilebilir. Her ne kadar programdan faydalanan Suriyeli sayısı nispi düzeyde kalmış olsa da, programın federal hükümetler tarafından destekleniyor olması, bu iddiayı destekleyen bir nitelik taşıdığı ifade edilebilir. Ayrıca Alman basınında Suriye'de sükûnetin sağlanması halinde federal hükümetlerin Suriyeli mültecileri ülkelerine gönderme yönünde politikaları uygulayacakları yönünde bazı haberlerin yayınlanmış olması diğer bir etmen olarak sayılabilir.

Suriyelilerin geçici olarak görülmelelerinin toplumsal düzeyde de karşılık bulduğu iddia edilebilir. Buna en büyük kanıt olarak, söylemlerini yabancı karşıtlığı üzerine inşa etmiş ve radikal sağ olarak tanımlanan Alman Alternatif Partisi'nin (AfD) seçimlerde gösterdiği başarı gösterilebilir. Parti 2017 genel seçimlerde oyların %11,5'ni alarak parlamentoda 94 sandalye kazanmış ve bu sayıyla meclisteki en büyük üçüncü parti konumuna yükselmiştir (Der Bundeswahlleiter, 2017). AfD'nin bu başarısı 2021 genel seçimlerinde de devam etmiştir. 2021 Almanya Genel Seçimlerinde Alman Alternatif Partisi oyların %10,3'ünü alarak mecliste 83 sandalye kazanmıştır (DW, 2021). Mültecilere dönük karşıtlık toplum düzeyinde daha çok ekonomik etmenlere bağlı olarak şekillenmektedir. Bu gruplara dönük yapılan harcamalar, bütçe üzerinde yarattıkları yük halk arasında hoşnutsuzluk yaratabilmektedir. Diğer sebepler olarak, işsizliğe sebep olmaları, konut sıkıntısı ve kira artışlarına neden oldukları etrafında

şekillenmektedir. Buna ayrıca, mülteci grupların kamusal alanda görünürlüklerinin artması, yaşanan bazı infialler neticesinde suçla ilişkilendirilmeleri, kültürel olarak uyumsuz görülmeleri gibi diğer gerekçeler eklenebilir.

Öte yandan Suriyeli mülteciler, Alman toplumunun nazarında kendilerinin istenmedikleri yönünde bir algıya sahip olduklarından söz edilebilir. Bunun bilinmesinin verdiği tutumla, Almanya'da tutunmak için daha özverili olduklarından, dil öğrenme, işgücüne katılım, eğitim gibi konularda başarı sağlamak için çaba gösterdikleri pekala ifade edilebilir. Süreç sonunda iltica ettikleri Avrupa'da kalıcı mı yoksa geçici mi oldukları daha çok onların entegrasyon yönünde kaydedecekleri başarıya bağlı olacağı söylenebilir.

### Sonuç

Göç, tarih boyunca toplumsal tarafından başvuru alan temel sosyal eylemlerden biri olmuştur. Bu eylem kimi zaman bireysel veya küçük gruplar, kimi zaman ise büyük kitleleri içine alacak şekilde gerçekleşmiştir. Göç öte yandan, tarih boyunca kapsadığı coğrafya ve nüfus açısından genelde artış yönünde bir seyir izlemiştir. Coğrafi keşifler, sömürgecilik ve sanayi devrimi gibi 15-19 yüzyıl arası Avrupa merkezli yaşanan gelişmeler göçte yaşanan artışın mihenk taşlarını oluşturur. 1980'ler sonrası hızlanan küreselleşme süreci ise göç eylemini zirve noktasına taşımıştır. Göç sebeplerine ilişkin genel olarak ekonomik etmenler ilk sırada yer alırken, ikinci sırada ise siyasi istikrarsızlık ve çatışmalar gelmiştir. Bugün dünyada yaşanan uluslararası göçlerin büyük çoğunluğu bu iki faktör altında incelenebilir.

BM verilerine göre dünya çapında zorla yerinden edilmiş insan sayısı günümüzde 80 milyonu bulmuştur ve bu sayı istikrarsızlığın yaşandığı bölgelerin yayılmasına bağlı olarak artmaya devam etmektedir. Bu artışta son on yılda en büyük katkı Ortadoğu coğrafyasında yaşayan uluslar -özellikle Suriyeliler- tarafından gerçekleştirilmiştir. Yerinden edilmiş nüfusun çoğunluğu komşu ülkelere sığınmıştır. Bazıları ise Avrupa ülkelerine yönelmiştir. Kitleli göçleri 2015 yılında zirve noktasına ulaşmış ve böylece bu ülkelerdeki sığınmacı nüfusu hızla artmıştır. Bu artış en yüksek Almanya'da gerçekleşmiştir, öyle ki 2014 yılında barındırdığı mülteci sayısı açısından on sekizinci sırada iken, iki yıl içinde beşinci sıraya yükselmiştir. Ülke bugün yaklaşık 1,2 milyon mülteciye ev sahipliği yapmaktadır ve bunlar arasında Suriye Arap Cumhuriyeti'nden gelmiş olanlar en büyük grubu oluşturmaktadır.

Ülkelerindeki somut iç savaş şartları sebebiyle Avrupa ülkelerinde iltica başvurularının kabul edilme oranı en yüksek grubu oluşturan Suriyeliler her ne kadar tüm Avrupa ülkelerine dağılmış olsalar da, en fazla Almanya ve İsveç'i tercih etmişlerdir. Almanya'ya sığınma başvurusunda bulunmuş Suriyelilerin neredeyse tümüne yakını koruma

statüsü kazanmıştır. Ülkede tutunma ve kalıcı olma eğilimlerinin güçlü olduğundan bahsedilebilecek bu grupta Almanca dil öğrenim eğilimi ve işgücüne katılım çabasının da güçlü olduğundan söz edilebilir. Yeni bir yaşam kurma çabası içerisinde olan Suriyeli mülteciler bunu kendilerine yabancı sosyo-ekonomik ve kültürel koşullar içerisinde gerçekleştirmeye çalışırken, öte yandan sahip oldukları kültürlerini muhafaza etme ve çocuklarına aktarma kaygısı yaşamaktadırlar. Buna rağmen sosyal değişim Suriyeli bireyler arasında kaçınılmaz bir şekilde yaşanmaktadır. Bu durum en açık şekilde Suriyeli kadınlar da gözlemlenmektedir. Yaşadıkları ülkede hukukun gündelik ve sosyal yaşamda pratik bir karşılığı olduğuna dair duydukları kanaat, Suriyeli kadınların daha serbest davranmasına imkan tanımıştır. Hukuk devletine duyulan güven kadınların evin dışına çıkması, kamusal yaşama dahil olması, işgücüne katılım veya eğitim görme gibi gayeler geliştirmelerine imkan tanımıştır. Suriyeli kadınlar ve aileler için yeni sayılabilecek bu davranışlar, özellikle geleneksel kodlar içinde hareket eden erkek koca veya babalar açısından çatışma yaratan durumlar olarak tanımlanmaktadır.

Almanya'da Suriyeli nüfusun artması kuşkusuz hem mülteciler, hem de Alman toplumunda birtakım sosyal değişimler yaratacaktır. Bu değişimi şimdiden dahi özellikle kamusal alanda gözlemlenmek mümkün. Sosyo-kültürel anlamda gerçekleşecek değişimin ne yönde ilerleyeceği, bir açıdan, mültecilerin entegrasyon başarıları ve kalıcılığa eğilimleri tarafından şekillenecektir. Bu durum ayrıca Alman toplumun mültecilere dönük takınacağı tutuma göre şekillenecektir. Bu sosyal değişmeye bağlı olarak, geçen süreyle birlikte aynı zamanda Almanya'da farklı bir kültürel kimlik edinmiş yeni bir Suriyeli kuşağının varlığından söz etmeye başlayacağız.



### Kaynakça

- Avrupa'da en çok sığınmacı kabul eden ülkeler hangileri? (2018). *Euronews*.  
<https://tr.euronews.com/2018/06/29/avrupa-da-en-cok-siginmaci-kabul-eden-ulkeler-hangileri->
- Bamf. (2018). *2009-2018 arası Almanya'ya iltica eden Suriyeli sayısı*. <http://www.bamf.de>
- Bamf.de. (2019a). *Forms of protection. federal office for migration and refugees*.  
<https://www.bamf.de/EN/Themen/AsylFluechtlingsschutz/AblaufAsylverfahrens/Schutzformen/schutzformen-node.html>
- Bamf.de. (2019b). *The content and stages of the procedure. federal office for migration and refugees*.  
<https://www.bamf.de/EN/Themen/Integration/ZugewanderteTeilnehmende/IntegrationSkurse/InhaltAblauf/inhalttablauf-node.html>.
- Bartram, D., Poros, M.V., Monforte, P. (2017). Göç meselesinde temel kavramlar. İstanbul: Hece yayınları.
- Bundesarztekkammer.de. (2018). *Ausländische arztinnen und arzte. bundesarztekkammer*.  
<https://www.bundesaerztekkammer.de/ueber-uns/aerztestatistik/aerztestatistik-2018/auslaendische-aerztinnen-und-aerzte/>
- Der bundesadler. (2015). *Sommerpresskonferenz von bundeskanzlerin merkel. 31. Aug. 2015*.  
<https://www.bundesregierung.de/bregde/aktuelles/pressekonferenzen/sommerpressekonferenz-von-bundeskanzlerin-merkel-848300>.
- Der bundeswahlleiter. (2017). *2017 Bundeswahlleiter*.  
<https://www.bundeswahlleiter.de/en/bundestagswahlen/2017/ergebnisse/bund-99.html>.
- Destatis.de. (2019). *Germany with second lowest unemployment rate in the eu*.  
<https://www.destatis.de/Europa/EN/Topic/Population-Labour-Social-Issues/Labour-market/EULabourMarketCrisis.html>
- Destatista.de. (2018). *Anzahl der ausländer aus syrien in Deutschland von 2010 bis 2020*.
- Destatista.de. (2018). *Federal costs in Germany for refugees and asylum from 2018-2023*.  
<https://de.statista.com/statistik/daten/studie/665598/umfrage/kosten-des-bundes-in-deutschland-durch-die-fluechtlingskrise/>
- DW (2018). Family reunification for refugees resumes in Germany. *Dw*.  
<https://www.dw.com/en/family-reunification-for-refugees-resumes-in-germany/a-44903743>

- DW (2021). Almanya Seçimlerinde Geçici Resmi Sonuçlar Açıklandı. <https://www.dw.com/tr/almanya-se%C3%A7imlerinde-ge%C3%A7ici-resmi-sonu%C3%A7lar-a%C3%A7%C4%B1kland%C4%B1/a-59321747>
- Ec.europa.eu. (2019). *Asylum applications (non-eu) in the eu-28 member states, 2008-2018*. [https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Asylum\\_statistics](https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Asylum_statistics).
- Groll, T. & Schuler, A. (2018). Was schon geschafft ist –und was nicht- zeit online. <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2019-06/fluechtlinge-integration-arbeitsmarkt-sprachkurse-wohnungen-daten#wie-viele-gefluechtete-haben-einen-job>
- Hayden, S. (2019). Syrian refugees unwanted in Germany, afraid to go home. *Irish times*. 07.08.2019. <https://www.irishtimes.com/news/world/middle-east/syrian-refugees-unwanted-in-germany-afraid-to-go-home-1.3978624>
- <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/463384/umfrage/auslaender-aus-syrien-in-deutschland/>
- Liebig, T. (2018). *Dreifach benachteiligt? ein erster überblick über die integration weiblicher flüchtlinge*. Paris: OECD publishing.
- Macgregor, M. (2018). The asylum seekers' benefits act. infomigrants. 30.05.2018. <https://www.infomigrants.net/en/post/9560/the-asylum-seekers-benefits-act>
- Macgregor, M. (2019). Germany: refugee number in context. infomigrants. 20.06.2019. <https://www.infomigrants.net/en/post/17641/germany-refugee-numbers-in-context>
- Petzinger, J. (2018). More than 300,000 refugees have now found jobs in germany. *quartz*. <https://qz.com/1364947/more-than-300000-refugees-have-now-found-jobs-in-germany/>
- Statista. (2020). *Avrupa ülkelerinde Suriyeli mültecilerin dağılımı*. <https://www.statista.com/statistics/740233/major-syrian-refugee-hosting-countriesworldwide/>
- Statista. (2021). *2006-2021 yılları arası Almanya'ya sığınma başvuruları*. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/76095/umfrage/asylantraege-insgesamt-indeutschland-seit-1995/>
- Unhcr. (2015). *A million refugees and migrants flee to europe in 2015*. <https://www.unhcr.org>
- Unhcr. (2016). *Global trends forced displacement in 2016. The UN refugee Agency*. <https://www.unhcr.org>

Unhcr. (2017). *Global trends forced displacement in 2017. The UN refugee Agency.*  
<https://www.unhcr.org>

Unhcr. (2018a). *Mid-year trends 2018. The UN refugee Agency.* <https://www.unhcr.org>

Unhcr. (2018b). *Global trends force displacement in 2018. The UN refugee Agency.*  
<https://www.unhcr.org>

Unhcr. (2020). *Global trends force displacement in 2020. The UN refugee Agency.*  
<https://www.unhcr.org>

Worbs, S., Rother, N. & Kreienbrink, A. (2019). Syrische migranten in Deutschland als bedeutsame neue bevölkerungsgruppe. *informationsdienst soziale indikatoren*, 61, 2-6.

Worldbank (2020). Refugee population by country or territory of asylum- European Union.  
<https://data.worldbank.org/indicator/SM.POP.REFG?locations=EU>

## La Princesse de Clèves Entre Le Social et Le Soi (I)

Zahide GÜNAY<sup>1</sup>

### Résumé

La narratrice présente la princesse de Clèves comme étant une personne « sincère », cependant celle-ci dissimule ses sentiments à son entourage et même à sa mère, Mme de Chartres qui a eu le soin de l'élever selon les codes sociaux de son temps. C'est à travers ces codes sociaux qu'il faut prendre en compte la notion de sincérité. Dans cet article, qui comprend le premier tome du roman, les sentiments de la princesse envers le duc sont animés, mais aussi freinés par l'influence sociale. Mais, c'est aussi par ces liens sociaux qu'elle participe au jeu. C'est pourquoi sa « sincérité » est considérée comme plutôt stratégique. Ancrée dans un milieu aristocratique porte-t-elle en elle la force de se libérer de ce carcan social ? Ce travail sera étudié sous une approche psychosociale, une méthode qui analyse à la fois, les processus mentaux et les comportements sociaux

### Mots-clés

social  
soi  
raison  
passion  
sincérité

### À Propos de l'Article

Arrivée: 06.08.2021

Acceptation: 20.08.2021

Doi:  
10.20304/humanitas.979831

## Toplumsallık ve Kendilik Arasında Clèves Prensesi (I)

### Öz

Anlatıcı, Clèves Prensesi'ni "özü sözü doğru" bir kişi olarak tanıtmakta, ancak prenses duygularını hem çevresinden hem de yaşadığı dönemin toplumsal kaidelerine göre yetiştiren annesi olan Madam de Chartres'den saklamaktadır. Doğruluk kavramının, bu toplumsal kaideler ile birlikte dikkate alınması gerekmektedir. Romanın ilk bölümünü kapsayan bu makalede, prensesin düke karşı olan duyguları toplumsal etki yoluyla hem canlanmakta hem de bu duygularına gem vurulmaktadır. Ama prenses, aynı zamanda bu toplumsal bağlar ile oyuna katılmaktadır. Bu nedenle "doğruluğu" daha çok stratejik olarak değerlendirilmektedir. Katı kaidelerle seçkin bir zümrede doğup yetişen prenses, toplumsal prangalardan kurtulma gücünü kendinde taşıyor mu? Bu çalışma zihinsel süreçleri ve toplumsal davranışları bir arada inceleyen psikososyal bir yaklaşım ile irdelenecektir.

### Anahtar Sözcükler

toplumsalılık  
kendilik  
akıl  
tutku  
doğruluk

### Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 06.08.2021

Kabul Tarihi: 20.08.2021

Doi:  
10.20304/humanitas.979831

<sup>1</sup> Maître de conférences adjointe, Université Ankara Hacı Bayram Veli, Faculté des Lettres, Département de Langue et Littérature françaises, Ankara/Turquie, zahide.gunay@hbv.edu.tr, ORCID:0000-0002-8228-7265

## Introduction

Bijou de la littérature française, *La Princesse de Clèves* est un ouvrage qui tend un miroir à une dimension historique, sociale et qui à travers ce miroir franchit le seuil pour déployer son vol dans un monde merveilleux. Aussi, le langage extrêmement raffiné et rationnel, autrement dit ces phrases extraordinairement complexes soumet la pensée à une analyse et synthèse. On pourrait ainsi dire des phrases cartésiennes. Par ailleurs, l'influence de Descartes se montre également sur la grandeur de l'homme à se contrôler. Ainsi, étant donnée l'influence de Descartes sur le siècle, la princesse agirait-elle, selon le raisonnement et la force du libre-arbitre ? Ou bien ce qui va arriver à la princesse de Clèves, serait-ce le produit de l'obscurité prodigieuse des liens sociaux qui formerait en quelque sorte son existence sans qu'elle s'en aperçoive ? Parlerait-on d'un contrôle rationnel de soi ou d'un contrôle social ? Siècle de Descartes, la question est posée : La raison pourrait-elle maîtriser la passion ? Le Grand Siècle : à travers le déploiement de l'autorité centrale de Louis XIV, jusqu'où les codes sociaux pourraient-ils maîtriser la passion humaine ? Quelle serait la part de l'influence du social sur la princesse de Clèves ? L'interaction individuelle du système en société, ainsi que les produits sociaux ont la capacité d'inciter les personnes à agir machinalement. D'une certaine manière, c'est l'ensemble qui façonne l'image de l'individu et qui le pousse à vivre avec la vision des autres. Cette force sociale exerce de plus, une influence réciproque entre l'individu et la société. Cette interaction entre les individus au sein d'une société est étudiée par la psychologie sociale, qui dans son ensemble, explore l'influence de la collectivité sur les individus. Ainsi, une analyse à travers une approche psychosociale sera tentée pour éclaircir les sentiments et le comportement social de la princesse de Clèves. Cependant, dans l'article présent, la première partie du roman sera analysée à l'exclusion des trois autres tomes du roman qui seront étudiés ultérieurement. En conséquence, une conclusion partielle sera présentée relativement à l'analyse du roman.

## Analyse

Le monde de ce roman s'ouvre d'emblée à un éclat d'une grandeur et d'une subtilité qui touche l'inspiration céleste. Cette gloire du projet humain émerveille l'esprit du lecteur. L'orientation directe vers le haut, l'éclat ou la lumière paralysante engendre une immobilité tant chez le lecteur que chez les personnages de ce groupement social ou de la cour du roi de l'histoire. Ces figures parfaites en esprit et en corps incarnent le divin. Il n'y a en effet, aucune trace de faiblesse humaine. Ils sont maîtres de soi et invulnérables. Leurs qualités sont plusieurs fois subordonnées au substantif « éclat » qui survient à plusieurs reprises dans l'œuvre. En effet,

les personnages, les événements ou les objets ont des qualités “éclatantes” (Madame de Lafayette, 1966, pp., 35, 37, 39, 41, 44, 53, 61, 81, 94, 95). Ces « explosions de lumières » et de splendeurs attaquent une des perceptions sensorielles qui est la vue et qui affectent un mode de pensée. Cette valorisation de la vue exprime le fait que ce que l’on voit est « vrai ». La véracité des corps, des âmes et des faits s’impose inéluctablement. C’est en employant le mot « éclat » que la perception de la vue est mise en avant. L’attention est fixée spécifiquement sur l’admirable grandeur et maîtrise de l’homme dans son harmonie corps et esprit célébré avec mille éclats.

À côté de ce « visible », « l’invisible » et l’insondable se forment dans les traits d’un personnage qui est la reine Médicis: “il semblait qu’elle souffrît sans peine l’attachement du roi pour la duchesse de Valentinois, et elle n’en témoignait aucune jalousie, mais elle avait une si profonde dissimulation qu’il était difficile de juger de ses sentiments” (M. de Lafayette, 1966, p. 35). Dès les premières pages du roman, le visible et l’invisible sont mis en exergue. La duchesse de Valentinois, l’objet aimé du roi, fait apparition en tant que pouvoir réel dans l’autorité monarchique. Le pouvoir est représenté par le roi, par contre le sens de ce pouvoir est retenu par celle qui occupe son cœur et son esprit : “et, quoiqu’elle n’eût plus de jeunesse ni de beauté, elle le gouvernait avec un empire si absolu que l’on peut dire qu’elle était maîtresse de sa personne et de l’État.” (M. de Lafayette, 1966, p. 38). Ici, l’amour subit un changement en s’adaptant à une organisation socio-politique et devient un moyen pour survivre et gouverner. Cependant, c’est aussi par l’union des corps formée par la raison, que ce pouvoir politique peut surgir : “MM. de Guise, dont elle (la reine dauphine) était nièce, avaient beaucoup augmenté leur crédit et leur considération par son mariage.” (M. de Lafayette, 1966, p. 38). Le cœur, le corps et l’esprit sont d’une manière inéluctable entre les mains d’une fin politique. Étant donné que les jeux du cœur et du corps sont représentés comme des moyens à des fins assez calculatrices de l’avenir, l’amour est à l’évidence entremêlé et entraîné par la haine : “... et l’élévation que ce mariage donnait à MM. de Guise, lui (la duchesse de Valentinois) était insupportables. Elle haïssait particulièrement le cardinal de Lorraine...” (M. de Lafayette, 1966, p. 38). De même, la tournure des phrases est complexe, elles revêtent d’une double négation qui ont un sens affirmatif et qui nécessite un exercice logique : “... il ne doutait point qu’elle ne fût capable de l’épouser.” (M. de Lafayette, 1966, p. 40). Sous cette apparence à forme négative réside l’antinomie ; tout comme la face visible et invisible des personnages et tout aussi comme l’amour et le rationnel qui sont entremêlés dans cette histoire.

Dans une époque, où suite à une déstabilisation incessante l'autorité monarchique centralise et impose son pouvoir sans y laisser une ombre de contradiction, des modèles de conduite se mettent en place pour adoucir les mœurs et donc uniformiser la société ; tout comme durant le Moyen Âge, la fin'amor qui était le mobile de ces chevaliers et dont la mémoire était imbibée des guerres l'amenaient à modérer sa conduite (Fabre, 1979, pp.13-14). Dans le contexte historique du XVII<sup>e</sup> siècle, un type idéal est conçu en vue d'atténuer les hostilités, d'établir un mode de connivence, de trouver un lieu d'entente et de sensibiliser, tout au moins la personne. Ce type d'homme qui appartient le plus souvent à la race nobiliaire ou à la classe de la haute bourgeoisie, cherchant à s'adapter à cette forme nouvelle de relation, s'appropriera de ce « vêtement social » et tâchera de s'assurer de la modération, à travers son rapport à l'autre. Ainsi, surgit un type qui saura se maîtriser, gérer la situation avec habilité, mais tout en adoptant « le naturel ». La cour du roi, tant dans la réalité que dans la fiction de l'œuvre est peuplée de ces personnages dont la vie est régie par des modèles et des codes. Ces personnages qui sont décrits comme « les plus parfaits produits de la société » sont placés au point culminant de la civilisation française. Ils sont une pure création de l'intelligence humaine et s'en exaltent. Ils brillent effectivement dans la guerre et la galanterie ; ce qui montre qu'ils font preuve d'une habilité en passant d'un état de guerre à un état pacifique ou d'un état conflictuel à une intégration dans la société. En effet, ces personnages ont « une égale capacité pour la guerre et pour les affaires. » (M. de Lafayette, 1966, p. 36). Ces personnages qui ont une aptitude à s'adapter à leurs milieux et qui ne sont strictement pas dénués d'ambition et d'ascension sociale peuvent être considérés comme des personnages de transition d'un monde ancien à un monde nouveau. Dans ce nouveau mode de société où l'idéal chevaleresque et l'esprit vigoureux se mêlent, le sublime est représenté par un duc, homme d'honneur qui touche la perfection en son corps et son esprit. Unique et inimitable en son élégance, son éloquence et son style, il est le divin bijou des femmes de la cour, un dieu adoré. Au début du roman, il est projeté d'unir par les liens du mariage, le duc de Nemours et la reine d'Angleterre. Le duc sollicite le roi à garder le secret, car il ne voudrait en aucun cas que ce projet nuise à sa notoriété, car au cas où cette affaire échouerait sa réputation serait ternie. Il l'affirme en disant au roi qu'il ne voudrait pas « paraître rempli d'une assez grande vanité » (M. de Lafayette, 1966, p. 40). Même si le degré de vanité semble poser problème pour le duc, la crainte de la dégradation de son image dans la société se présente comme le vrai motif. Ici, en effet, « le paraître » a autant de valeur que « l'être », et probablement encore plus... Et pour conserver ce « paraître » on décide de garder le secret. Au milieu de ce désordre politique, apparaît « une beauté » (M. de Lafayette, 1966, p. 40) extraordinaire, non un individu, ou une « femme » dotée d'une beauté remarquable, mais

une qualité esthétique fascinante captée par les regards de la cour. L'héroïne du roman armée d'une « qualité hypnotisante » est aussi reliée à une famille renommée dans la France à l'époque. Son éducation entretenue par Mme de Chartres sa mère est façonnée par la vertu qui est plus particulièrement l'expression de la fidélité conjugale : «elle (Mme de Chartres) lui contait le peu des sincérités des hommes, leurs tromperies et leur infidélité» (M. de Lafayette, 1966, p. 41). Des qualités au suprême degré tant physiques que morales se conjuguent cette fois-ci avec les affaires d'État : «Cette héritière était alors un des grands partis qu'il y eût en France». (M. de Lafayette, 1966, p. 41) En effet, cette structure triangulaire formée sur la force de la beauté, de la morale et de la politique constitue considérablement un atome social au sein du roman. Ainsi, cette héritière qui est la protagoniste du roman se présente comme un caractère inébranlable et comme un modèle idéal pour la société. Tout à fait consciente de sa beauté, de ses qualités, elle est intimidée sous les regards, car le pouvoir de son apparence ou de la perfection qui déstabilise celui qui regarde, perturbe en retour celui qui est regardé. L'influence de l'héroïne est tellement puissante qu'elle parvient à déstabiliser son entourage et soi-même. Ici, ce qui est hors de la raison prend sa part dans les relations sociales : «La beauté physique devient en ce sens un élément d'évaluation d'autrui ; cela démontre la part d'irrationnel qui intervient dans toutes nos relations. [...] les personnes ayant une apparence physique belle et attirante sont considérées comme étant plus sociables». (Fischer, 2020, p. 56).<sup>1</sup> La rencontre de Mlle de Chartres et du prince de Clèves est la première scène où cette jeune personne impressionnante subit une pression sociale. Cependant, afin de repousser cette pression, elle adopte un comportement « modeste » d'après la narratrice : «Elle (Mlle de Chartres) les recevait avec une modestie si noble qu'il ne semblait pas qu'elle les entendît ou, du moins, qu'elle en fût touchée.» (M. de Lafayette, 1966, p. 43). Mlle de Chartres embarrassée à chaque fois, par les louanges sur sa beauté préfère se mettre à distance pour contourner ces flatteries. Objet d'admiration, son entourage reconnaît sa beauté inédite, mais qui est aussi incontestablement égale à son amabilité. convoitée par le premier venu, le prince de Clèves éperdument amoureux n'a qu'une idée en tête, épouser Mlle de Chartres. Cependant, même s'il désire l'épouser : «il eût préféré le bonheur de lui plaire à la certitude de l'épouser sans en être aimé» (M. de Lafayette, 1966, p. 49). Dans une société où l'institution du mariage est notamment organisée selon les alliances politiques, afin d'élargir ou de consolider son pouvoir, le prince de Clèves veut essentiellement goûter les plaisirs de l'amour avec la personne qu'il admire et désire tant. Bien qu'il demande si elle partage les mêmes sentiments, Mlle de Chartres

---

<sup>1</sup> Avec l'aimable autorisation de Dunod Editeur.



est loin de répondre à cette question. Cependant, elle ne cache guère ses sentiments et les confie à sa mère en lui disant : “qu’elle l’épouserait même avec moins de répugnance qu’un autre, mais qu’elle n’avait aucune inclination particulière pour sa personne.” (M. de Lafayette, 1966, p. 50). Lorsque le prince de Clèves réitère sa demande, car il est quasi persuadé que Mlle de Chartres ne ressent aucune passion pour lui, elle n’a que motif, la bienséance. Néanmoins, elle exprime sa joie et affirme qu’elle est la plupart du temps dans un état émotif dont sa rougeur est un signe visible devant sa présence. Probablement, l’héroïne joue avec les mots lorsqu’elle emploie le mot « trouble » : “vous ne sauriez douter aussi que votre vue ne me donne du trouble.” (M. de Lafayette, 1966, p. 51). En ajoutant que le simple fait de le voir la déstabilise est de nouveau une réponse qui contourne la question. Étant donné que Mlle de Chartres connaît la nature d’une « inclination particulière », elle préfère ne pas donner une réponse directe et tout en se servant des usages sociaux, elle l’invite à se contenter de ses explications et à un état plus raisonné, plus équilibré. De son côté, le prince de Clèves “ne voyait que trop combien elle était éloignée d’avoir pour lui des sentiments qui le pouvaient satisfaire, lui paraissait même qu’elle ne les entendait pas” (M. de Lafayette, 1966, p. 51). En attendant une explication plus claire et simple, le prince insiste sur sa question et c’est parce qu’il ne réussit pas à obtenir une réponse significative à sa demande qu’il considère que son interlocutrice ne peut saisir son discours. Cependant, abandonné à la passion, lui aussi, ne peut entendre les mots qui se détachent de la bouche charmante de Mlle de Chartres. La passion du prince et les détours de Mlle de Chartres sont la cause de ce malentendu. Le prince déclare sa flamme et en demandant si cet amour est réciproque, il se comporte ouvertement. Mlle de Chartres est censée savoir les sentiments amoureux qu’on ressent pour elle : le chevalier de Guise qui est douloureusement amoureux de Mlle de Chartres en est un autre exemple (M. de Lafayette, 1966, p. 51). “Mme de Chartres admirait la sincérité de sa fille” (M. de Lafayette, 1966, p. 51), mais cette sincérité ne se déploie uniquement qu’en face de son éducatrice, sa mère. Dans le roman cette sincérité est qualifiée de « sans pareil », elle est “si grande et si naturelle” (M. de Lafayette, 1966, p. 51), que ce lien se crée avec sa mère jusqu’à ce moment et non avec autrui. Ici, Mlle de Chartres n’a pas le courage de dévoiler ses véritables sentiments envers le prince de Clèves, cela pourrait être tout simplement une stratégie utilisée de la part de l’héroïne pour contracter ce mariage qui est même aujourd’hui considéré comme une promotion sociale au sein de la société. À l’époque, il n’y a d’autres issues pour une jeune fille que de se marier ou d’entrer en religion, c’est la raison pour laquelle Mlle de Chartres n’est pas une personne libre et c’est pourquoi elle ne peut pas dévoiler la vérité sur ses sentiments au prince. La narratrice et Mme de Chartres « admire la sincérité » de Mlle de Chartres, mais cette sincérité n’est que partielle ou limitée. Enfin,

quoique la mère de cette jeune et riche héritière ait cherché un bon parti, Mme de Chartres n'aura pas d'autres choix que de marier sa fille au prince.

Et c'est en vain que le prince attend le fruit de sa passion. Mlle de Chartres devenue « princesse de Clèves », son mari le prince, en effet ne voit aucun changement dans le comportement de sa femme. Cependant, comme le duc de Nemours est prêt à s'asseoir sur le trône d'Angleterre, il est le sujet de conversation de la cour, ce personnage occupe, en peu de temps, dans une certaine mesure l'esprit de Mme de Clèves. Lorsque tout le monde, notamment Mme la Dauphine rend la gloire au duc de Nemours, un désir de le connaître et une grande hâte commence à habiter l'esprit de la princesse : « elle (Mme la dauphine) lui avait donné de la curiosité, et même de l'impatience de le voir. » (M. de Lafayette, 1966, p. 53). Dans un bal, la porte s'ouvrant, Mme de Clèves entend tout d'abord les pas du duc de Nemours et enfin, ses yeux se rencontrent et avec l'ordre du roi, leurs corps se rejoignent jusqu'au terme de la danse. Lors de cette danse de séduction, « il s'éleva dans la salle un murmure de louanges » (M. de Lafayette, 1966, p. 54). Cette société, qui par les liens du mariage tente de régler les affaires de l'État, sait aussi reconnaître dans ce couple, non seulement une harmonie corporelle, mais aussi une entente sensuelle. En effet, c'est ce groupe social couronnant le chant de ce duo qui annonce et expose cette réalité. Le roi et son entourage sont l'annonciateur de cet amour naissant, ce qui montre également l'effet déterminant de cette assemblée de personnes. Par surcroît, le chevalier de Guise, l'amoureux souffrant qui guette la princesse devine bel et bien que le duc de Nemours s'est pris d'amour pour elle : « Il le prit comme un présage que la fortune destinait M. de Nemours à être amoureux de Mme de Clèves ». (M. de Lafayette, 1966, p. 54). Le roi et la reine appellent aussi le duc et la princesse à « la raison » en leur demandant « s'ils n'avaient pas bien envie de savoir qui ils étaient » (M. de Lafayette, 1966, p. 54). Suite à cette contemplation à caractère instinctif et authentique, le passage est de nouveau assez brusque, tout comme le passage du monde diplomatique à la beauté mythique des individus, au long du roman. L'invitation et l'incitation à faire connaissance entre eux sont un rappel à l'ordre, à annoncer leurs places, leurs statuts et leurs relations interpersonnelles dans la société. Vu que cet espace social est structuré par deux relations distinctes basées l'une sur l'empire de la raison et l'autre sur l'empire du cœur, il semblerait intéressant pour les témoins de ce bal de découvrir quels seront leurs choix ou leurs destinées sur la nature de leur relation. Lors de leur connaissance, encore une fois, l'héroïne, ne peut faire preuve de « sincérité », Mme de Clèves préfère ignorer l'identité du duc de Nemours, bien qu'on l'incite à faire le contraire, tandis que le duc affirme parfaitement connaître la princesse. Le fait que la princesse n'exprime pas ses idées ou ses

sentiments ne signifie probablement pas qu'elle manque de sincérité, mais les personnes en dehors de sa mère sont perçues en tant que groupe d'individus extérieurs, ce qui met la princesse dans une position délicate vis-à-vis de ce corps étranger et c'est pourquoi, elle est parfaitement dotée d'une armure épaisse et lisse qui la protégerait des « dangers de la cour ». En effet, la princesse n'est pas bellement disposée à s'ouvrir à autrui. Cependant, le bal finit, elle s'empresse de faire part de sa pensée à sa mère et ne s'abstient pas de « louer » M. de Nemours. Exprimant son admiration et le plaisir d'avoir rencontré le duc de Nemours, la princesse ne désire que purement et simplement partager une joie puérile avec sa mère, sa seule confidente, dans le faible espoir qu'elle puisse acquiescer à ses sentiments, car le simple fait d'avoir prêté attention au mérite et à la vertu exceptionnelle du duc de Nemours et de l'avoir découvert par la vue et le toucher a provoqué un déséquilibre dans l'état affectif de la princesse. Elle fait partager volontiers ses émotions à sa mère, confidente et conseillère à laquelle elle est attachée profondément dans l'attente de recevoir une moindre et humble explication à ce désordre sensitif, mais qui certes suscite un vif enthousiasme chez la petite princesse. Et c'est à force de le voir que le nom de Nemours grandit dans son cœur, car en effet, selon le souhait de la narratrice, deux personnes parfaites devraient s'assembler : « et se voyant l'un et l'autre ce qu'il y avait de plus parfait à la cour, il était difficile qu'ils ne se plussent infiniment. » (M. de Lafayette, 1966, p. 55). La narratrice a le plaisir de mettre un obstacle incontournable entre deux êtres qui auraient pu se compléter. Cependant, ces deux êtres parfaits dans la beauté et la vertu, se regardent de loin, tout comme le mythe de Narcisse, lors du stade où le personnage légendaire se regarde dans l'eau dans un parfait état d'hypnose. Ils sont l'un et l'autre fascinés de leurs icônes, enfin de leurs apparences que les liens sociaux leur accordent. Ils sont à chaque fois, surpris et émerveillés en face de l'objet admiré, qui reflète une part d'eux-mêmes. En fait, à ce stade, ils sont l'un et l'autre, amoureux de « l'admiré ». L'influence sociale tend à l'union de ces êtres parfaits et tend même à ce qu'ils vivent cet amour extra-conjugal qui à l'instar de la passion amoureuse du roi et de la duchesse, porte à travers son sein charnel l'essence du bien-être ; le roi et la duchesse sont dans la béatitude : « La duchesse de Valentinois était de toutes les parties du plaisir, et le roi avait pour elle la même vivacité et les mêmes soins que dans les commencements de sa passion. » (M. de Lafayette, 1966, p. 55). Malgré l'âge qui a fané leur jeunesse, surtout celle de la duchesse, ce tableau d'attachement profond et tendre entre le roi et sa maîtresse surprend la princesse. Elle ne peut imaginer que l'amour peut régner dans les cœurs quel que soit l'âge et que pour cela il n'est pas besoin des yeux. Évidemment, la charmante petite princesse n'est pas encore assez mûre pour savoir que l'amour n'est plutôt pas liée à la « beauté du diable », autrement dit à la fraîcheur de la jeunesse. Sa tendance à adhérer aux idées

reçues met en évidence en sa personne, un âge tendre, une candeur incontestable et son inexpérience devant la vie, mais elle est aussi bien dans le désir et la hâte de connaître les liaisons secrètes de son entourage. Seulement, il faudra, dès lors qu'elle regarde les choses d'un œil lucide, car selon sa mère, Mme de Chartres : "ce qui paraît n'est presque jamais la vérité" (M. de Lafayette, 1966, p. 56). On constate par cette recommandation qu'une partie de la société, cette catégorie sociale riche en éclat et en harmonie porte en elle sa face ombreuse entremêlée de passion, d'ambition et de calcul. Enfin, une double vie est menée au sein de cette communauté. Ce fait social est tantôt visible et consenti par les sujets, l'espace de l'intime devient un lieu connu ; tantôt il est l'espace du secret, dont le plus souvent le voile est percé, mais aussi dans certaines conditions, respecté, tout comme dans l'histoire narrée par Mme de Chartres où une femme de rang, mariée, attachée à la cour a eu l'art de cacher sa passion pour un prince. Il y a un acquiescement au fait que les passions, phénomènes naturels humains, doivent être satisfaites et cet instinct ne peut être expulsé du corps et de l'âme, mais en tant qu'individu habitant un contexte social, il les doit limiter. C'est à cet effort de contraindre tous ses mouvements intenses, affectifs que les hommages sont distribués, car Mme de Chartres parle de cette dame en lui attribuant la qualité de "sagesse" (M. de Lafayette, 1966, p. 59). Dans ce contexte, la sagesse prend sa source dans un amour opprimé, violenté et pour finir vraisemblablement dénaturé. En raison du désordre qu'il cause, l'amour n'est pas souvent pris en compte, mais son éclosion détient le potentiel de forcer les limites et d'appeler à un nouvel équilibre, c'est ainsi que le roi et plus particulièrement la maîtresse de son cœur envisage de donner une nouvelle forme à la cour (M. de Lafayette, 1966, p. 59). Ainsi, apparaît une passion à échelle « macro » qui s'élargit dans le champ social et une autre à l'échelle « micro » qui se rétrécit. La survie de cette passion dépend bel et bien d'une autorité résidant au sein de la société. C'est le roi et la reine qui invitent le duc et la princesse à passer de merveilleux moments ensemble et c'est aussi eux qui baissent le rideau sur ces instants de magie. Il y a des passages brusques du rationnel à l'amour et surtout de la passion à la raison, probablement parce que raison et passion ne peuvent faire harmonie. Lorsqu'un personnage est déstabilisé on l'invite à la raison. La princesse utilise à chaque fois la « bienséance » pour ne pas choquer son interlocuteur, voire elle n'exprime pas ses sentiments ou pensées sur le duc de Nemours, bien que la narratrice la présente comme « sincère ». Effectivement, selon le critique littéraire Lionel Trilling, l'auteur de *Sincérité et Authenticité*, jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle l'une des formes de l'idéal de sincérité était : "the degree of correspondence between the principles avowed by a society and its actual conduct..." (Trilling, 1972, p. 27). Ainsi, la notion de sincérité devait rimer avec les codes de la société. Le Dictionnaire de Trévoux (publié au XVIII<sup>e</sup> siècle) qui est une

synthèse des dictionnaires français du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècles présente une définition de l'adjectif « sincère » : “qui ne veut point tromper et qui ne peut parler autrement qu'il ne pense”. (Furetière et Brillant, 1771, p. 723). Cependant les exemples fournis par les auteurs apportent une nuance et laissent même une ombre sur la racine de cet adjectif dont la signification est « pure » :

Il y a une grande différence entre la sincérité et une certaine démanigaison de parler qui fait qu'on s'ouvre à tout le monde [...] elle n'oblige point à dire naïvement tout ce que l'on fait. [...] Les gens sincères ne le font point pour l'amour de la vérité, mais pour l'honneur d'éloigner d'eux tout soupçon de duplicité et de fourberie. [...] La sincérité n'est quelquefois qu'une dissimulation et une franchise apparente, pour obliger les autres à ne nous rien cacher, et les engager à prendre créance en nous. (Furetière et Brillant, 1771, p. 724).

Même si Molière dans son *Misanthrope* voyait la sincérité comme un acte d'honneur où “on ne lâche aucun mot qui ne parte du cœur” (Furetière et Brillant, 1771, p. 724), la princesse ne peut faire parler ce cœur ni devant sa mère ni devant son mari. De même ce n'est pas en vain que lorsque Mme de Chartres rapporte l'histoire d'une femme mariée qui avait eu le soin de cacher sa passion pour un prince, elle considère ce comportement comme une marque de sagesse (M. de Lafayette, 1966, p. 59). Ainsi, s'efforcer de cacher sa passion est aussi donc un acte sincère et également une forme d'intelligence sociale, car de nouveau d'après le Dictionnaire de Trévoux : “On n'est sincère et on ne montre tous les sentiments, que parce qu'on n'a pas l'adresse de les cacher” et encore “La sincérité est quelquefois une franchise habile et une tromperie fine” (Furetière et Brillant, 1771, p. 724). Il s'avère que jusqu'ici la sincérité « sans pareil », « si grande et si naturelle » de la princesse se restreint sur le territoire des autres. Mme de Chartres consent à jouer ce « rôle social » de sincérité, lorsqu'elle dit à sa fille que : “ce qui paraît n'est presque jamais la vérité.” (M. de Lafayette, 1966, p. 56).

Après tous les sages conseils de Mme de Chartres, ces histoires ont pris leurs places dans l'esprit de Mme de Clèves. Vraisemblablement, durant ces instants, elle a une position claire sur la question, cependant la proximité spatiale et sociale fait prendre à la princesse un tournant : Croyant que le duc de Nemours lui fait savoir qu'il n'ira pas au bal et qu'elle ne devrait pas s'y rendre, pour la simple raison qu'un amant ne pourrait pas supporter la présence de sa maîtresse dans un lieu où il ne serait pas présent, subitement, elle décide de ne pas y aller. La princesse, prenant connaissance d'une certaine manière de cette nouvelle, se comporte, sans que le duc le sache, selon la volonté et le message implicite du duc de Nemours qui, sans le savoir, par cette épreuve subtile tentera, par la suite de découvrir un petit signe d'espérance. En effet, la princesse se donne une bonne raison pour ne pas se rendre au bal où le duc ne se

manifestera point. À ce sujet, elle pense : “qu’il ne fallait pas aller chez un homme dont on était aimé”. (M. de Lafayette, 1966, p. 63) L’homme en question est le maréchal de Saint-André. La princesse en alléguant le vif intérêt que celui-ci lui porte et de là la situation inconfortable dans laquelle elle se trouve, n’échoue pas dans son dessein à convaincre sa mère Mme de Chartres. En avançant cette raison apparente, elle réussit aussi à se convaincre. Lorsque Mme de Clèves se prononce sur sa décision de ne pas y aller, elle se livre au désespoir, mais elle détient aussi cette petite lueur d’espoir qui lui ferait voir que le duc partage les mêmes sentiments, tout en ressentant une crainte. C’est cet aiguillon de l’amour qui lui fait prendre un risque et l’engage à des sentiers hors du commun. À la fin du tiers du roman, la princesse à son insu prend part à ce jeu inquiétant, mais émouvant. Sur la quatrième de couverture du roman, les lignes de Kléber Haedens attestent merveilleusement l’analyse en question : “*“La Princesse de Clèves”* nous apparaît comme une véritable esquisse de Proust, mais une esquisse très savante et très poussée, avec le jeu des salons et le jeu beaucoup plus complexe de l’esprit et du cœur”. Le jeu de sincérité force les limites de la princesse qui s’engouffre dans un cercle infernal.

Une fois que la princesse s’emporte par son émotion : “Sitôt que le prince de Condé avait commencé à conter les sentiments de M. de Nemours sur le bal, Mme de Clèves avait senti une grande envie de ne point aller à celui du maréchal de Saint-André.” (M. de Lafayette, 1966, p. 63) et la renforce par son acte, elle poursuit sa flamme, même si elle s’éteint par moments. La princesse est dans une totale ambivalence dans ses sentiments amoureux : “Mme de Clèves avait d’abord été fâchée que M. de Nemours eût eu lieu de croire que c’était lui qui l’avait empêchée d’aller chez le maréchal de Saint-André ; mais ensuite elle sentit quelque espèce de chagrin que sa mère lui en eût entièrement ôté l’opinion.” (M. de Lafayette, 1966, p. 64). Mme de Clèves en répondant au désir de M. de Nemours prend également un plaisir singulier qui demeure isolé sans la participation de l’autre. Elle ne veut en aucun cas que le duc de Nemours prenne connaissance de ce qu’elle ressent pour lui. Vu qu’un pas de plus en avant la fera tomber vraisemblablement dans la déconsidération, cette jouissance qui comble son manque suffit à la princesse. Même si par moments, elle regrette que le duc ne puisse connaître ses sentiments pour lui, Mme de Chartres intervient et coupe le lien. Ainsi, lorsque Mme de Chartres persuade sa fille que le duc n’est pas une personne à laquelle on accorde confiance au sujet des femmes, la princesse affligée décide de déverser sa douleur à sa mère, mais l’inconfort de Mme de Chartres lui en empêche. Dans le même temps, lors d’un entretien avec Mme la Dauphine, ses propos sur le duc de Nemours la rassure, elle s’anime, sa flamme se ranime, au moment où Mme de Chartres est sur le point de s’éteindre. Le simple fait de voir

le duc entraîne la princesse au-delà de ses limites et l'emporte à l'autre, mais son absence la fait revenir dans son enceinte, ce qui fait subir à la princesse une perpétuelle oscillation d'amour et de haine. Le manque de « sincérité » de la princesse paraît être la cause de la mort de Mme de Chartres qui, en faisant connaître les dangers de la cour pensait la protéger, mais la princesse faisait partie de ce jeu social et Mme de Chartres en a été la première victime. Le premier tome se termine par la mort de Mme de Chartres, mais aussi par la mort de Mme de Tournon : une dame "qui paraissait avoir autant de sagesse que de mérite." (M. de Lafayette, 1966, p. 69) aux yeux de Mme de Clèves, qui est d'ores et déjà déterminée dans sa décision à ne plus revoir le duc.

### Conclusion

Les héros et héroïnes de ce roman émergent à l'image de personnages surnaturels, invulnérables et invincibles qui sont maîtres d'eux-mêmes, ainsi des êtres inébranlables moralement et physiquement. Leurs éclats absorbent les regards qui mettent en avant une réalité unique et incontestable. Pourtant une toute autre réalité se présente derrière cette image qui force les limites de la nature humaine : la soumission à la passion, susceptible de créer un nouvel ordre, tout comme l'amour partagé du roi et de sa maîtresse dans l'espace social où leur amour se renforce ou de périr dans les tréfonds de l'être lorsqu'il tend à l'invisible sur le plan social. Mme de Clèves fait partie de cette image « invincible », sa beauté, son éducation, son statut sont des éléments qui l'inscrivent dans l'ancrage social et son consentement à son mariage accentue ce statut social. La plupart des personnages ont une double vie, un cœur palpitant se trouve derrière ces murs de chair, qui sont le plus souvent condamné à la destruction, par manque de ne pas être vécu ou reconnu sur le plan social. Au sein de cette société, la sincérité des personnages ne doit pas choquer leur interlocuteur, par cette raison qu'elle corrompt l'harmonie des relations sociales. Bien que la princesse se comporte selon les codes de cette sincérité, elle ne maîtrise pas parfaitement l'art de cacher ses sentiments au sein d'un groupe social où un désordre vif règne sous l'apparence d'une harmonie divine à travers laquelle corps et âme sont dans une conformité parfaite. En effet, la princesse répond avec prudence à son entourage, envers son mari elle ne peut répondre catégoriquement à la question posée, face à M. de Nemours, elle ne peut affirmer qu'elle le connaît, même envers sa mère c'est par le tâtonnement que son cœur s'entrouvre. Cette sincérité quelque peu naturelle de Mme de Clèves ne peut se révéler en dehors du lien maternel, au sein de l'espace social, ce n'est que par la rougeur qui se déploie sur son visage que l'on peut appréhender cette petite étincelle de spontanéité. Cependant, entraînée par le flux instinctif, mais en avançant à petits pas, elle n'a

pas l'intention de dévoiler son petit projet à sa mère, jusqu'au moment où elle apprend l'inconstance du duc. À chaque fois qu'elle est sur le seuil qui tend vers l'amour et la connaissance, la princesse bute contre les obstacles de la pression sociale. En revanche, ce sont ces « barrières » sociales qui l'amène à révéler son petit secret à Mme de Chartres. Faute de constance, elle ne pourra faire connaître ses sentiments à sa mère au bon moment et c'est bien ce manque de « sincérité » qui va la priver de son existence. Jusqu'ici la sincérité « sans pareil » de la princesse est conforme aux codes de la société de son temps. Par la suite, est-ce la lueur de sa sincérité « naturelle » qui va se déployer ?



### Bibliographie

- Adam, A. (1954). *Histoire de la littérature française au XVIIIe siècle*, t. IV. Paris : Domat.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1997). *La construction sociale de la réalité* (2. édition). Armand Colin.
- Bonhôte, N., Brulé, M., Delsipech, W., Elsberg, J., Goldmann, A., Goldmann, L., ... Warwick, J. (1973). La vision tragique de Madame de Lafayette, ou un jansénisme athée. *Sociologie de la littérature. Recherches récentes et discussions* (pp. 121-134). Bruxelles/Institut de sociologie : Editions de l'Université de Bruxelles.
- Cavillac, C. (1988). Apparence et transparence dans la Princesse de Clèves. *L'Information littéraire*, 40(3-4), 23-29.
- Chapiro, F. (2009). *Étude sur la Princesse de Clèves, Mme de Lafayette*. Ellipses.
- Delacomptée, J-M. (2014). *Passions, La Princesse de Clèves*. Arléa-Poche.
- Fabre, J. (1979). L'Art de l'Analyse dans la Princesse de Clèves. *Idées sur le Roman de Madame de Lafayette au Marquis de Sade* (pp. 9-53). Paris : Editions Klincksieck.
- Fabre, J. (1979). Bienséance et sentiment chez Madame de Lafayette. *Idées sur le Roman de Madame de Lafayette au Marquis de Sade* (pp. 54-80). Paris : Editions Klincksieck.
- Fischer, G. (2020). *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale* (6. édition). Paris : Dunod.
- Fontaine-Bussac, G. (1977). L'éthique dans "La Princesse de Clèves". *Revue d'Histoire Littéraire de La France*, 77(3/4), 500-506. <http://www.jstor.org/stable/40525849>
- Furetière, A. & Brillant, A. (1771). *Dictionnaire universel français et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trévoux* (Tome 7). Paris : Compagnie des libraires associés.
- Madame de Lafayette. (1966). *La Princesse de Clèves*. Paris : Garnier-Flammarion.
- Martinot, D. (1995). *Le Soi : les approches psychosociales*. Presses Universitaires de Grenoble.
- Mesnard, J. (1990). Morale et métaphysique dans La Princesse de Clèves. *In: Littératures classiques*. Supplément au n°12. Mme de Lafayette, La Princesse de Montpensier, La Princesse de Clèves pp. 65-78. <https://doi.org/10.3406/licla.1990.1221>
- Rocheblave-Spenlé, A. M., & Milet, J. (1973). *Écrits de psychologie sociale*. Paris : Privat.
- Trilling, L. (1972). *Sincerity and Authenticity*. London : Harvard University Press.

## La Princesse de Clèves Between the Social and the Self (I)

### Abstract

The narrator presents the princess as a “sincere” person, however she hides her feelings from those around her and even from her mother, Mme de Chartres who took care to bring her up according to the social codes of her period. It is through these social codes that we must take into account the notion of sincerity. In this article, which includes the first volume of the novel, the feelings of the princess towards the duke are animated, but also held back by social influence. But it is also through these social ties that she participates in the game. This is why her “sincerity” is considered rather strategic. Settled in an aristocratic environment, does it carry with it the strength to free itself from this social straightjacket ? This work will be studied from a psychosocial approach, a method that analyzes both mental processes and social behavior.

**Keywords:** Social, self, reason, passion, sincerity

## Apocalyptic Reconstruction of A-bomb Literature, *Frankenstein*, *The Phantom of the Opera*: *Onibaba*

Devrim Çetin GÜVEN<sup>1</sup>

### Abstract

Preliminary studies on Kaneto Shindō's horror film *Onibaba* (1964) have based their analyses, in a positivist way, on the director's elliptic statements, which inevitably restricted their perspective. Hence there are crucial points that preliminary studies overlooked: *Onibaba* was a self-criticism of Shindō, who had unintentionally contributed to the post-war Japan's "victimisation narrative" with his early films inspired by contemporary a-bomb literature. Furthermore, the film draws on many motifs from such popular Western horror films as *Frankenstein 1970* (1958) and *The Phantom of the Opera* (1962) to form an allegorical image of an apocalyptic world reverted to primitive ages due to the devastation by nuclear world wars. Endeavouring to "unmask" the hidden meanings of this intriguing but equally esoteric film, this comparative study aims to contribute to the research on a-bomb literature adaptations and horror cinema.

### Keywords

literature and cinema  
*Onibaba*  
world horror cinema  
atomic bomb literature  
*Frankenstein 1970*  
*The Phantom of the Opera*

### About Article

Received: 06.12.2021

Accepted: 20.01.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.1033306

## Atom Bombası Edebiyatı, *Frankenstein* ve *Operadaki Hayalet*'in Mahşerî Yeniden İnşası: *Onibaba*

### Öz

Kaneto Şindō'nun korku filmi *Onibaba*'ya dair ön araştırmalar, olgucu bir şekilde, yönetmenin filmle ilgili eksilteli beyanlarını temel alagelmıştır. Bu da kaçınılmaz olarak çözümleme perspektiflerini sınırlandırmıştır. Dolayısıyla filmde ön araştırmaların gözden kaçırdığı önemli noktalar vardır: *Onibaba*, atom bombası edebiyatından esinlendiği erken dönem filmleriyle savaş-sonrası Japonya'nın "kurbanlık anlatısı"na istemeden katkıda bulunan Shindō için bir özeleştirici niteliğindedir. Ayrıca, Shindō nükleer savaşların yol açtığı yıkım sonucu ilkel çağlara dönmüş bir mahşerî dünyanın alegorik imgesini oluşturmak için *Frankenstein 1970* (1958) ve *Operadaki Hayalet* (1962) gibi popüler Batı korku filmlerindeki birçok motiften yararlanmıştır. *Onibaba*'nın gözden kaçırılan böylesi derin anlamlarının "maskelerini düşürmeye" çalışan bu karşılaştırmalı çalışma, atom bombası edebiyatı uyarlamaları ve korku sineması araştırmalarına katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.

### Anahtar Sözcükler

edebiyat ve sinema  
*Onibaba*  
dünya korku sineması  
atom bombası edebiyatı  
*Frankenstein 1970*  
*Operadaki Hayalet*

### Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 06.12.2021

Kabul Tarihi: 20.01.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.1033306

<sup>1</sup> Asst. Prof. Dr., Dokuz Eylül University, Faculty of Letters, The Department of Comparative Literature, İzmir/Türkiye, devrimcetinguven@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5248-8261

### Introduction

Today, Kaneto Shindō's (新藤兼人) *Onibaba* (『鬼婆』, 1964), is watched and discussed as a cult quality horror film, despite being made on a very low budget and in black and white. What contributed to its quality was not its accessibility, as is often the case with blockbuster horror films, but its tendency to be esoteric and vague, especially its bizarre symbolism; therefore, it is not an easily digestible type of film. In other words, *Onibaba* is intriguing for two reasons: first, it has, like Shindō's other works, a social dimension and second, that social dimension is, as Joan Mellen (1975) puts it, "very interesting and complex."

However, the vague and ambiguous nature of the story has increasingly motivated the critics to analyse the film's symbolism and allusions. Almost all critics agree that *Onibaba* is a breaking point in the career of Shindō as a director. As a matter of fact, although he established a reputation as a passionate social critic until 1964 (Mellen, 1975, p. 73), with such realistic works as *The Story of a Beloved Wife* (1951), *The Children of the Atom Bomb* (1952), *Epitome* (1953), *Gutter* (1954), *Lucky Dragon No. 5* (1958), and *The Island* (1960), he flabbergasted the critics and audience by shooting a mysterious horror film consisting of intense motifs of eroticism as well as physical and psychological violence.

Although some accurate technical analyses have been made on the film's location, cinematography, score, performances etc., none of them have managed to fully clarify the symbolism of the film and the context it refers to. Indeed, in the early Western critical responses, the symbolic background and context of the film was almost completely ignored. These early critics' immediate concerns were whether the film fit the horror cinema standards of the West and whether it appeals to Western audiences. For instance, Wear (1964), praised the film's eroticism and the performances of Nobuko Otowa and Jitsuko Yoshimura, yet he lambasted its symbolism for being dull and redundant (as cited in Bowker, 1983). Although Weiler (1965) liked its photography and music, complained that the film was immature, and criticised it for being exclusively exotic for the Western audience. Milne (1966) emphasised the perfection of the director's image yet stated that the film's content was precarious in terms of thematic consistency.

Even the critics who responded positively, treated it as a "universal" work of art, overlooking its specific context. For instance, in *Japan* Arne Svensson (1971) highly praised its "bestial" aesthetics, combining sexuality and brutality (as cited in Mellen, 1975, p. 77). Additionally, in *Japan: Film Image* Richard N. Tucker (1973) saw "the introduction of

eroticism blended with sadism” as a radical progress in Shindō’s complete oeuvre (as cited in Mellen, 1975, p. 77).

This paper presents an original analysis, after indicating the strengths and shortcomings of the preliminary studies. In particular, it clarifies such issues as how the film was influenced by contemporary Western horror films such as *Frankenstein 1970* (1958) and *The Phantom of the Opera* (1962). Furthermore, the study also demonstrates how the film relates to the atomic bomb literature, and especially how it develops a dystopian vision of a future apocalyptic nuclear “World War III” and “World War IV,” which have been the missing points in the preliminary studies. Thus, this paper aims to contribute to a better understanding of *Onibaba*, which has not been fully grasped despite being a cult film constituting the cornerstone of world horror cinema.

### The Synopsis

First of all, it would be useful to give an analytical synopsis of the film. The setting is the tumultuous Nanboku-chō period (南北朝時代, literally, “Northern and Southern Courts Period,” 1336-1392), an era of a long civil war, triggered by the power struggle between the forces of the Emperor Go-Daigo and Shōgun Takauji Ashikaga, representing the Southern (Yoshino) and Northern (Kyoto) Imperial courts, respectively. The protagonists are an old woman (Nobuko Otowa=乙羽信子) and her daughter-in-law (Jitsuko Yoshimura=吉村実子) who used to be ordinary peasants until their son/husband Kichi was forcibly conscripted along with the other young men of the village to fight for the forces of the Shōgun Ashikaga, yet by now metamorphosed into monstrous bandits as the only way to survive the harsh conditions of the civil war. These women hunt down and massacre the runaway or lost warriors, remove their armour and weapons, and toss the corpses into a profound pitfall in the field. Then, they take the “goods” to the Shylockian devious merchant, Ushi (Taiji Tonoyama=殿山泰司) and sell them in exchange for a handful of food.

One should note in passing that the two women’s banditry corresponds to “*ochimusha* hunting” (*ochimusha-gari*, 落ち武者狩り) that was a common practice of peasants’ local self-defence, especially during the Warring States period (*Sengoku Jidai*=戦国時代, 1467-1590). This intensely violent practice consists of searching for, looting, and murdering “the fugitive warlords” (literally “fallen warriors”) when their army is defeated (Fujiki, 2005, pp. 178-179).

The established order (based on “*ochimusha* hunting”) of the two women, built by the old woman, is threatened when a villager named Hachi (Kei Satō=佐藤慶) flees from the front

and comes to the village. The audience gets all the historical background from his mouth: he and Kichi were first conscripted by the Ashikaga forces, who supported the northern emperor, yet were later taken prisoners and coerced to fight for the Kusunoki forces, who backed the southern emperor. Hachi highlights that as they were peasants, the sides were of little importance, only survival mattered. He is an emotionless, egotistic, and inhumane person, as much as the other characters. For instance, when he stops by their home, he does not immediately inform the women that Kichi was lynched on the way by the farmers that he was stealing from, until his stomach is full. Therefore, the audience understands that they are landed in an environment of total insensitivity and chaos, where morality and superego are suspended indefinitely. Namely, these persons have been dehumanised under the conditions of civil war and famine. They have completely lost their ways in terms of religion and morality, and they commit various sins, such as murder and theft. For instance, as is common knowledge, in Buddhism, not only killing human beings but also animals is a sin, yet these two women kill insensitively a puppy and eat it.

Then in this “land of sin” *à la* Saramago, where everything is allowed and free, the daughter-in-law who has just learnt that her husband is dead, begins an affair with Hachi, responding to his sexual advances. Consequently, as previously mentioned, the order established by the old woman, who is in a sense a matriarch (*onna kachō*=女家長), is jeopardised. The old woman is against this relationship for both economic –if her daughter-in-law marries this man, the older woman will be deprived of the youthful “labour force,” and would not be able to continue the robberies they have committed so far, as a result, perhaps she would die of starvation– and emotional –she is not really infuriated because her daughter-in-law desecrates her son’s memory by having an affair without even a brief period of mourning, but because she is jealous of their relationship, so much so that she tries unsuccessfully to seduce Hachi– reasons.

The opportunity for bringing this relationship to an end comes in a very bizarre way. One night, the older woman encounters a samurai commander wearing a scary demon mask, which happens to be an *hannya* mask (般若). These masks are used in Japanese *nō* theatre (能) to represent jealous female demons. At first, she thinks that he is a real demon or a spectre of some sort. But the commander explains that he is human. Then the old woman, as though having sensed the curiosity of the audience, asks why he wears the mask. The commander answers because he is very handsome, he wears it to protect his face (Konya and Shindō, 1964).

The old woman misleads him to their pit; she jumps over it, having the masked man fall. Then, the woman descends into this pit, which looks like a hellish grave, as it is full of the skeletons of all the samurai they have killed. When she removes the mask from his face, she sees that the dead man's face is totally disfigured and thinks that he lied to her about his beauty. Then the old woman decides to put on the mask, with the aim of scaring her daughter-in-law thereby preventing her from seeing Hachi. Therefore, the old woman becomes *onibaba* "the demon granny" as the title of the film promises and she manages for a while to scare the young woman blaming her for committing the sin of adultery.

On a stormy night, *onibaba* attempts again to scare her daughter-in-law so that to keep her from going to meet Hachi. Yet, this time he comes to find the younger woman, and they have sexual intercourse in the grass, under heavy rain, not noticing *onibaba* watching them. This is a breakpoint in the film, as the frustrated older woman awakens to her hopeless impotence over her daughter-in-law's carnal desires. Meanwhile, as Hachi returns to his hut, is unexpectedly murdered by a deserter just like himself, who was stealing his food.

At the same time, *onibaba* realises that she cannot remove the mask anymore. Namely, the mask has a strange chemical feature; it becomes extremely sticky as soon as it comes into contact with water. Hence, due to the rain, the mask has stuck to the face of the older woman. When the younger woman returns to the hut, sees the older woman who was hiding in a corner. The older woman confesses the trick she has played on her and implores her to remove the mask. The younger woman offers her mother-in-law a deal: she will take the mask off only if the mother-in-law agrees not to obstruct her relationship with Hachi. Since she cannot remove the stuck mask, the young woman inconsiderately destroys it with a mallet along with the face of the older woman. Now the spectators understand why the samurai commander was disfigured. In an ironic manner, terrorised by the unmasked but deformed face of her mother-in-law, as it looks like that of a *onibaba*, the younger woman flees. The older woman runs after her, trying to catch her, and exclaiming that she is a human, not a demon (Konya and Shindō, 1964). The daughter-in-law manages to jump over the hellish pit, the older woman follows her, yet the audience cannot be sure, whether she fell into the pit as her eyesight has decayed due to the disfigurement or managed to leap over it. Thus, the film ends with an ambiguous open ending.

### **Subversion of post-war victimhood narrative**

The mystery of *Onibaba* is not enabled by its genre, as it is not at all a cathartically entertaining horror film; but, by its implicit references to history. Namely as demonstrated by

Kapur (2005), the film's compact, diegetic projection of horrifying historical realities *as such* is the very source of its mystery. Therefore, "mystery" that provides the frightening effect is not an *end* as in other conventional horror films, but a *means*. What we mean by horrifying historical realities are not limited to the catastrophic World War II and the bombings of Hiroshima and Nagasaki, but, as will be demonstrated in what follows, they also relate to a dystopian "future"—i.e., the impending threat of total nuclear wars, which would literally be apocalyptic. This issue has been ignored in the preliminary studies.

Being a Hiroshima-born film director, who had undergone the World War II, Shindō's priority in his films was the Hiroshima-Nagasaki experiences. Lowenstein (2005) asserts that Shindō is the creator of the most important yet undervalued cluster of works dealing with the atomic bomb in Japanese cinema. Indeed, such films as *Children of the Atom Bomb* (1953), *Lucky Dragon No: 5* (1958), *Onibaba* (1964), *Lost Sex* (1966) that he directed, and *The Bells of Nagasaki* (1950) to which he contributed as the screenwriter, dealt with the issue of the collateral damage inflicted by modern nuclear weapons. However, unlike the other four realist films, in *Onibaba*, the issue of Hiroshima or the nuclear threat is implicitly and symbolically expressed (Lowenstein, 2005, p. 83). This is one of the most important reasons why the film is not fully understood both in Japan and the West. Although in her interview Mellen (1975) gives wide coverage to *Onibaba*, does not ask Shindō any questions about the film's relation to Hiroshima-Nagasaki experiences and he does not mention about it either. Furthermore, *Hibakusha Cinema: Hiroshima, Nagasaki and the Nuclear Image in Japanese Film* which was edited by Mick Broderick (1996), makes no reference to *Onibaba* at all.

The most remarkable indication that *Onibaba* is related to Hiroshima and nuclear collateral damage is indubitably the deformed faces of the samurai commander and old woman. For instance, in his "Interview" with Donald Richie (2000), Shindō explained that the destructive effects of the mask on the persons who wear it are symbolising the facial disfigurement of *hibakushas*, (i.e., the victims of Hiroshima and Nagasaki nuclear bombings), and that he modelled the makeup design "on photographs of maimed *hibakusha*" (as cited in Lowenstein, 2005, p. 87) —a point which will be repeated in his 2003 interview for the DVD edition of *Onibaba* (Shindō, 2021).

Hence, it would not be an exaggeration to say that this information was the primary inspiration and basis for Lowenstein's (2004) "Allegorizing Hiroshima: Shindō Kaneto's *Onibaba* as Trauma Text," which would later be expanded on in "Unmasking Hiroshima: Demons, Human Beings, and Shindō Kaneto's *Onibaba*" (Lowenstein, 2005, pp. 83-109).



Furthermore, Lowenstein's (2004) *hibakusha* theses influenced also the subsequent *Onibaba* studies (Kapur, 2005; McDonald, 2005). Thus, Shindō's statement regarding the *hibakusha* faces enabled preliminary studies to establish the film's connection to the experiences of *Hiroshima* and *Nagasaki*. However, while the issue of the face was highly emphasised, that which concerns what the "mask" represents and/or hides was left in suspense. We will deal with this issue in detail later on.

Before that, one should focus on how the film responds to the issue of "victimhood" discourse. Lowenstein (2005) correctly argues that *Onibaba* subverted various intertwined dominant discourses in post-war Japan, such as victim consciousness, war responsibility, and the construction of gendered models of Japanese national identity. One of the reference points of Lowenstein is James J. Orr's (2001) *The Victim as Hero: Ideologies of Peace and National Identity in Post-war Japan*, in which he periodises the ten-year era from 1955 to 65 as "a critical period of common acceptance of the mythologies of Japanese war victimhood" (as cited in Lowenstein, 2005, p. 87). Needless to say, this period was also a term of high economic growth, which could be summarised in the introductory sentence of the 1956 Economic White Paper, "もはや戦後ではない", i.e., "it is no longer the post-war years" of extreme poverty and national humiliation. Orr (2001) also indicated that especially the 1960s was a period where the victim became the hero for Japan not only metaphorically but in economic terms as well, thanks to the government compensation packages for the citizens with "victim experiences as service to the state" (as cited in Lowenstein, 2005, p. 87).

On the level of representation, this discourse of "victimhood" constituted the core of the collective memory of World War II and the atomic bombings of Hiroshima and Nagasaki (Lowenstein, 2005, p. 86). In *Hiroshima Traces: Time, Space, and the Dialectics of Memory*, Lisa Yoneyama (1999) draws attention to the paradigm shift concerning the cultural representation from "Japan's pre-Hiroshima imperial aggressions" to the "post-Hiroshima national victimhood" —in this process, patriotic images of the militarised man/soldier are replaced with images of the innocent, self-sacrificing maternal woman (as cited in Lowenstein, 2005, p. 86). One of the many figures that concretised this gendered cultural representation was "A-bomb maiden" namely, twenty-five young, unmarried *hibakusha* girls who were sent to the USA for plastic surgery and medical treatment. As has been indicated by Maya Morioka Todeschini (1996) in "Death and the Maiden": Female Hibakusha as Cultural Heroines and the Politics of A-bomb Memory," the "A-bomb maiden" incarnates features identified with an idealised, non-sexual "female youth and beauty, stoic maternal sacrifice, and traditional

Japanese cultural values” (as cited in Lowenstein, 2005, p. 93) Thus, the mainstream post-war Japanese media discourse utilised the figure of Japanese woman, for constructing a historical narrative of oblivion, in which “victimisation replaces responsibility for aggression” (Lowenstein, 2005, p. 86).

Hence, Lowenstein maintains that *Onibaba* subverts the image of “A-bomb maiden,” as the predominant female icon of Hiroshima representation. In other words, the old woman disguised as *onibaba* may be considered an “anti-A-bomb maiden” figure, as she is an old and ugly woman who does not repress her sexuality. Furthermore, she does not accept her fate “with silent, sacrificial resignation,” instead she fights persistently for maintaining ties with her daughter-in-law (Lowenstein, 2005, p. 93). In short, she is everything that “A-bomb maiden” are not.

Yet, while Lowenstein’s argument that *Onibaba* relativises and reverses the gendered “victimhood theses” in Japan’s post-war discourse holds true, there is an ironic contradiction in his analysis. This is due to the fact that while trying to criticise the victimisation narrative, he unconsciously reproduces it in his character study of *onibaba*/the old woman. For instance, quoting Keiko McDonald’s explication of the *hannya* mask that in *nō* theatre it symbolises the “jealous fury that transforms a woman into a demon” but also a deep sorrow within (Lowenstein, 2005, p. 93), he argues that the mask far from celebrating the Japanese theatrical tradition, functions as a malady, inflicting modern wounds. One can hardly fail to notice the sympathy of Lowenstein for the old woman. His commiseration becomes even more conspicuous in the way he propounds how the old woman/*onibaba* presents the painful, occluded underside of A- bomb maiden,” which are based on the image of permanent innocence and beauty of traditional “Japaneseness,” despite the effects of the atomic bomb (Lowenstein, 2005, p. 93).

Is such a sympathy not based on the presupposition that the old woman/*onibaba* is actually “good,” and simply a “victim” of her circumstances? A similar affinity is also observed in other preliminary studies—for instance Kapur (2005) states more directly that the old woman, symbolising the common people, is a victim of the social conditions she lives in. She thinks that we should sympathise for this disfigured old woman, whose only fault was to internalise the desires of the ruling class (represented by the samurai commander), namely the emperor’s imperial holy war during the World War II. Finally, McDonald (2005) who maintains that whatever they do, “the masses” (represented by the old woman) would always be “at the mercy of an oppressive feudal system,” also empathises with “the demon granny.”

**Is *onibaba* really a victim? —Rereading the film from the perspective of its intertextuality with atomic bomb literature**

Hence, Lowenstein, on the one hand, says that *Onibaba* attacks the making of history with its propaganda of emotional exploitation based on “victimhood theses,” on the other hand, he contradicts himself by representing the old woman as a “victim.” The principal reason for this deficiency is that he goes from context to text, instead of going from text to context. What we mean by “context” is what Shindō said about the film and the old woman, in the 1975 Mellen interview:

Speaking about *Onibaba* in particular, my main historical interest focuses on ordinary people, their energy to carry themselves beyond the predicaments they encounter daily. I wish to describe the struggles of the so-called common people which usually never appear in recorded history. This is why I made *Onibaba*. My mind was always on the commoners, not on the lords, politicians, or anyone of name and fame. I wanted to convey the lives of down-to-earth people who have to live like weeds (Mellen, 1975, p. 80).

At one point Shindō goes as far as to say, “the mother (i.e. the old woman) is myself” and “I am Onibaba” (Mellen, 1975, p. 81). Yet the director’s sympathy and affection for his anti-heroine, i.e., the old woman, does not mean that he considered her as a “victim.” On the contrary, both women are anything but victims. Indeed, they are conceived not only as survivors, but as predators. What we have in *Onibaba* is but two wild women’s acts of lawless banditry, which have definitely nothing to do with Robin-Hood-style “benevolent” robberies. *Onibaba*’s world is a hell where the old woman/*onibaba* and her daughter-in-law, rob the samurais they brutally murdered – just to mention in passing, such a reversal of power relations between the peasants and samurais, transforming the peasants into (anti-)“heroes,” indicates clearly that it is an “anti-samurai film.” Thus, violence and destructiveness are at the forefront in the film, to put it in Nietzschean terms, all the main characters are Dionysian ones, or villains, who have been dehumanised in the extreme.

Thus, Lowenstein’s contradiction stems mainly from his misinterpretation of Shindō’s sympathetic comment on the old woman/“demon granny.” As one focuses on the film *per se* and its intertextuality, one can observe that *Onibaba* is a breaking point in Shindō’s individual history in the context of victimhood issue, as it was his first film treating the nuclear problem, which refuses to be used for the victimisation narrative. Moreover, since Shindō’s films concerning nuclear damage were not evaluated in the context of their relationship with atomic

bomb literature in preliminary studies, the problem of “victimhood” could not be sufficiently analysed. Indeed, Shindō’s first cinematic works, *The Bells of Nagasaki* and *Children of the Atom Bomb*, were film adaptations of atomic bomb literature. In addition, it has not been taken into account that Shindō is a dynamic director that constantly renews himself, just like the atomic bomb literature that innovates itself from the modern to the postmodern periods.

*The Bells of Nagasaki* (*Nagasaki no Kane*, 『長崎の鐘』, 1950), to which Shindō contributed as the scriptwriter, is based on the 1949 autobiographical essay by the same title, of Catholic radiologist and writer Dr. Paul Takashi Nagai (永井隆・ポール), who was exposed to the atomic bombing and seriously injured at the Nagasaki Medical College where he worked, while his wife was tragically killed—he testifies that as he returned home two days after the bombing, he found his wife’s bones in the kitchen (Kataoka, 1961, p. 173). The book was censored by The Civil Information and Education Section of the Supreme Commander for the Allied Powers, for three years, and could be published only after an appendix entitled *The Tragedy of Philippines* compiled by the same occupational authorities depicting the massacres perpetrated by the Japanese army in the Philippines, was added. The 1950 film adaptation by Hideo Ōba (大庭秀雄) of this best-selling book was also subjected to heavy censorship, so much so that Shindō, as the scriptwriter was forced to add a long opening statement that blamed the bombing on Japanese expansionism (Kapur, 2005, p. 86).

One can interpret the censorships applied both to the book and film, as the occupation forces’ attempts at preventing the film from turning into a victimisation narrative. Nonetheless, even the censored version of the film keeps being a typical example and important component of victimhood propaganda, since Nagai is one of the influential opinion leaders and architects of this discourse. For instance, in a mass commemoration ceremony held in November 1945, he controversially likened the people of Nagasaki to pure, clean lambs that had to sacrifice their lives by being “burnt” for peace. He also speculated that Nagasaki as the holiest site of Japan (in terms of Christianity) had been chosen for a nuclear mass destruction (Seirai, 2011, p. 1). Nagai, a mediatic and religious opinion leader of the period, contributed to the discourse of victimhood by continually using the archetypal images and concepts like “sacrificial lamb,” and “penance” of the Christian culture in his speeches and books. Given that his book, *The Bells of Nagasaki* is built on such a metaphysical meaning, it is obvious that Shindō, who wrote the script based on that text, also had his fair share of the formation of the victimhood discourse.

Moreover, Shindō wrote and shot his next atomic bomb film, *Children of the Atom Bomb* (*Genbaku no Ko*, 『原爆の子』) in 1952 when the American occupation ended. It was loosely based on *Children of the Atom Bomb—Testament of the Girls and Boys of Hiroshima* (*Genbaku no ko –Hiroshima no Shōjo, Shōnen no Uttae*, 『原爆の子～広島の少年少女のうたったえ』, 1951) which is a collection of compositions written by *hibakusha* children of Hiroshima, edited by Arata Osada (長田新). The film concerns a *hibakusha* kindergarten teacher Takako Ishikawa (Nobuko Otowa) who returns to Hiroshima four years later to pay visits to some of her former students. What she finds there is nothing, but a wasteland filled with human tragedies. One of the main characters is Iwakichi (Osamu Takizawa=滝沢修), who used to be their servant before the Hiroshima bombing. He is by now a *hibakusha* with a disfigured face just like *onibaba*, and half blind. His only relative and *raison d'être* is his grandson Tarō, who stays in an orphanage due to his grandfather's economic problems. Takako offers to adopt Tarō, but Iwakichi refuses, as they are fond of each other. On a second thought, he decides to give him to Takako, yet as his grandson strongly opposes the offer, he decides to commit suicide by setting his hut on fire, so that Takako would be able to take him with her. Hence, he altruistically sacrifices himself for the well-being and future of his grandson.

Although it is not an atomic bomb literature adaptation, Shindō's 1958 film *Lucky Dragon No. 5* (*Daigo Fukuryū-maru*, 『第五福竜丸』) had also the potential to be used for the victimisation propaganda. The film is a realist drama relating the crew of the fishing boat Daigo Fukuryū-maru's exposure to radioactive damage caused by the American nuclear testing at Bikini atoll in 1954 —this incident was the subject of Nâzım Hikmet's (2002) internationally celebrated poem "The Japanese Fisherman" ("Japon Balıkçısı").

Hence, each one of these three pre-*Onibaba* Hiroshima-Nagasaki films had underpinned the victimisation narrative of post-war Japan's mainline conservative cultural discourse against Shindō's will. Namely, as a pacifist Japanese intellectual, he was critical of this discourse, as it served to blur, relativise, and possibly obliterate Japan's responsibility for the catastrophes and destructions it caused during the World War II. By making those films, he contributed ironically to the project of social amnesia as a result of the forcible repression of the war responsibility. One is tempted to say that *Onibaba* marked a personal awakening to this fact. Namely Shindō must have bitterly realised his contribution to the victimhood narrative. Thus, it can be deduced that this awakening was the major motivation of the director's decision to make such an idiosyncratic film as *Onibaba* that reverses the narrative of victimhood, thus deconstructing the

dominant discourse. He did this in an autoreferential way by having Nobuko Otowa, who had played an emotional, human-loving and non-sexual *hibakusha* in *Children of the Atom Bomb*, performed a witchy, dehumanised, lecherous, and sinful anti-hero, namely the old woman and her disguise as *onibaba*.

It may be deduced that what bothered Shindō was essentially the same thing that would bother Nagasaki-born writer Yūichi Seirai (青来有一), five decades later in the 2000s: the sinless, incorrupt, desexualized, innocent, and almost angelic *hibakusha* image, as seen in the image of the a-bomb maiden. Seirai's (2006, 2014) *Bakushin* (『爆心』)/Nagasaki: *Ground-Zero* attacks such a fetishisation from within, re-representing *hibakushas* in a more *human, all too human* way as “individuals” with anger, sins, mental disorders, and tendencies to violence. Shindō had already made such a de-mythicisation in *Onibaba* as early as in 1964, in which he had lambasted not only the conservative narrative of victimhood, but also his own early atomic bomb films. The old woman/*onibaba* character, is the reflection of his will to portray *hibakushas* not as stigmatised fetishist objects of taboo, but as ordinary “individuals,” which certainly overlaps with the will of the peoples of Hiroshima and Nagasaki.

### ***Onibaba* as the reconstruction of *Frankenstein* and *The Phantom of the Opera* within the frame of a future “World War III” involving nuclear weapons**

For some reason, preliminary studies in the West did not address the issue of *Onibaba*'s reception of Western horror cinema and limited the intertextuality of the film to Japanese national cinema (Kapur, 2005; Lowenstein, 2004, 2005; Macdonald, 2005; Mellen, 1975). Moreover, Shindō himself did not shed light on this issue either, as he did not mention the film's foreign inspirations, and merely said: “*Onibaba* is an old Japanese folk tale, probably a Buddhist tale. I made it into a dramatic, dynamic drama” (Mellen, 1975, p. 86). However, on closer inspection the film proves to be influenced by two major representatives of Western horror cinema in the 1950s and 60s: Howard W. Koch's *Frankenstein 1970* (1958) and Terence Fisher's *The Phantom of the Opera* (1962).

*Frankenstein 1970* is a postmodern deconstruction of Mary Shelley's *Frankenstein; or, The Modern Prometheus* (1818), within the context of “cold war” under the Damoclean threat of a new nuclear World War III. A number of common points is observed between *Onibaba* and this film, like disfigurement of the face, symbolic expression of nuclear damage, and reversal of victimisation theses. The protagonist, baron Victor von Frankenstein (Boris Karloff) was gravely tortured by the Nazis for being an anti-Nazi pacifist, which left his face severely disfigured. With such an opening, the audience naturally expect him to be a “good guy,”

because he has been a victim of fascism. This state of relief, continues, with a parodic postmodern remark: von Frankenstein who wants to raise a fund to carry on his scientific experiments, lets a television crew to make a “horror film” about his monster-manufacturing family, whose setting would be his castle in Germany.

Yet, von Frankenstein’s real hybrid “face” as both a victim and monster, is revealed when he purchases an atomic reactor using the money he has obtained from the film, for his project of creating a human being, whose face would look exactly like his, before having been deformed as a result of grave Nazi brutalisation. He does not refrain from murdering his personnel, even his loyal butler for acquiring human body parts. He is then like the old lady in the disguise of *onibaba*, especially in the sense that he is conceived as someone who metamorphosed into a disfigured monster which is underpinned by the experience of being the victim of unjust violence. In the end, the “monster” attacks his creator, namely baron von Frankenstein. The fight ends as they both are exposed to radioactive steam from the reactor, and eventually die. This scene is also very similar to the finale of *Onibaba*, where a strange struggle occurs between the two “bad characters,” the old lady with a badly disfigured face and his daughter-in-law, who thinks that she looks even more demon after her demon-mask is forcefully removed. “Frankenstein the monster” (Mike Lane), may also be defined as a masked figure, as his face covered with bandages for the entire film, and they are removed only at the closing of the film, which is almost a “happy end,” as the atomic reactor is safely shut down and the radiation is lowered to tolerable levels. As the monster’s bandages are taken off, the audience sees that the monster’s face is indeed the baron’s own face before having been exposed to extreme Nazi torture. In the background, the baron posthumously confesses through an audiotape that he invented the monster with the aim of perpetuating himself, since he was the last member of the Frankenstein family (Schenck and Koch, 1958).

*Frankenstein 1970* titillates the 1950s Western audience’s common fear: what if some fanatic group, or an uncontrolled lunatic gets hold of nuclear weapons –a theme that would later become a cliché of conventional Hollywood films. One can imagine that Shindō was influenced by this internationally acclaimed film. Accordingly, he handled this theme very creatively and put it into an anti-nuclear content. While the issue of nuclear damage had been treated explicitly in *Frankenstein 1970*, it was expressed symbolically in *Onibaba* through the motif of the harmful chemical substance contained in the inner surface of the mask.

Meanwhile, as mentioned above, preliminary studies focused on the face concealed by the mask rather than the mask as such, and the issue of what the mask represents has not been

clarified. Thus, preliminary studies overlooked that Shindō's conception of the "mask" in *Onibaba* as a motif symbolically expressing the destructive force of nuclear weapons might have been inspired not only by the bandaged face of "Frankenstein the monster," but also by the masked anti-hero of Terence Fisher's 1962 film *The Phantom of the Opera*.

This film is a loose adaptation of Gaston Leroux's 1910 novel *Le Fantôme de l'Opéra*, which has been famously adapted into many films and musicals by the same name, set in 1900s London. The central mystery of the film is based on a supposed ghost haunting the London Opera House and randomly killing some of the Opera staff. The tension is solved when a promising young diva Christine Charles (Heather Sears) is kidnapped and her lover and the producer of the opera, Harry Hunter (Edward de Souza), manages to find her in the lair of "the phantom" where she has been held. The spectators, along with Harry listen to the phantom's confessional account and thereby find out that the one who have been terrorising the staff and audience of the opera was not a ghost, but a man dressed in black and wearing a terrifying mask with only one eye, which he uses to cover his badly deformed face. The Phantom (Herbert Lom), whose real name is Professor Petrie and who lives in his lair deep in the cellars of the opera house, with his accomplice, "the dwarf" (Ian Wilson), used to be an undervalued and impoverished composer with great talent. He had been compelled to sell all his compositions, to Lord Ambrose for a very scarce fee. By having his works published, he had hoped to obtain recognition, yet he learnt that Lord Ambrose relegated Professor into a "ghost-writer," by publishing them dishonestly under his own name, which enabled him to gain fame thanks especially to Petrie's operatic work. Taken by wrath, Petrie rushed to the printers with the aim of burning the plates of his (already printed) compositions and accidentally started a fire. He splashed nitric acid on his face as well as his hands, while he was trying to extinguish the fire. This was what had caused his face's frightening disfigurement. Then he went out and he threw himself into the river, which took him to an underground drain and the dwarf rescued him.

After some time, he decided to take his revenge on Lord Ambrose, who had ruthlessly hindered his career, by terrorising both the staff and the audience of the opera. He also tells the two lovers he is terminally ill, and his last wish is to see his opera. He wants Christine to perform in it as the prima donna, for which he gives her singing lessons. In the finale, Petrie's dream comes true, he manages to watch Christine sing from a box that have been rumoured haunted by "the phantom." Yet, his rapture is interrupted as he sees the dwarf who has escaped from a stagehand, holding on a huge chandelier right above Christine. Noticing the danger that the rope will break any moment, he rips off his mask, jumps to the stage pushes and saves Christine at



the expense of his own life, which shocks the audience of the opera (Hinds, Keys, and Fisher, 1962).

As can be observed in this analytical synopsis, there are striking parallels between *Onibaba* and *The Phantom of the Opera*. Here, again, is a disturbing, anti-hero who metamorphosed into a monster in the aftermath of undergoing a traumatic victimisation, as is the case with the demon granny=*onibaba* and Frankenstein. Furthermore, the masked phantom, is a character who both terrorises and murders people by pretending to be a ghost, as the name suggests, as does the demon granny=*onibaba*. Here, too, when the “mask” is removed, an even uglier and more terrifying face appears from underneath. We can conclude that, in *Onibaba* Shindō radically reversed the disfigurement episode of *The Phantom of the Opera*. Namely, Professor Petrie covers his face with a terrifying mask, after it was burnt as the chemical substance i.e., nitric acid that he had accidentally splashed to his face came into contact with fire. Shindō re-establishes the mask as an accessory with a chemical substance that sticks to and disfigures the face as soon as it comes into contact with water. Needless to say, the chemical substance inherent to the mask, symbolises the destructive effects of nuclear weapons.

#### **Dystopic previsions of an apocalyptic “World War IV” and *Onibaba***

Hence, in *Onibaba*, the “mask” symbolises the psychological and physical effects of nuclear weapons. Indeed, this “mask” has many common features with several aspects of nuclear arms. For instance, throughout the cold “war era” West and East blocks used them to “frighten” each other, and such a mutual intimidation strategy has always kept the risk of dragging the whole world into an apocalyptic self-destruction. By the same token, when the commander and the old woman use the mask to scare others, they eventually suffer the damage themselves, their faces were ruined by the mask that becomes sticky as it gets wet.

Additionally, if the “mask” is the symbol of the destructive power of nuclear weapons, the facial disfigurements of the old lady and samurai commander are not signs that refer exclusively to the *hibakushas* of Hiroshima and Nagasaki, but also express a prevision of the world being plunged into self-destruction in the aftermath of a future world war. The film allegorically reconstructs in a dystopian way, a future world, which has been relegated into a wasteland, due to a self-destructive “World War III” involving nuclear weapons of mass destruction, which is perfectly represented in the image of the hellish pit full of the skeletons of all the samurai the two women have massacred. What is more, in this apocalyptic and primordial world, whose modern technological infrastructure has been demolished, a new world war, i.e., “World War IV” is being waged with primitive weapons such as spears and sticks.

The fact that this apocalyptic future is really a return to archaic ages is implied as early as in the opening subtitle message: “A hole, deep and dark, a reminder of ages past” (Konya and Shindō, 1964).

Shindō might have been inspired by the renowned German theoretical physicist Albert Einstein’s (1949) following statement: “I do not know with what weapons World War III will be fought, but World War IV will be fought with sticks and stones” (as cited in Calaprice, 2005, p. 173). As is widely known, alarmed by the atomic bomb research of Nazis, Einstein, had signed a letter written by the Hungarian scientist Leo Szilard for the American President Roosevelt in the summer of 1939, and urged him to start its own nuclear program, which had eventually resulted in the “Manhattan Project” (Lanouette and Silard, 1992, pp. 262-264)

Namely, Einstein was partly responsible for the Hiroshima-Nagasaki tragedies, which he later regretted deeply, and became a fervent defender of the anti-nuclear cause –so much so that he signed an anti-nuclear manifesto (“Russell–Einstein Manifesto”) in 1955, with the logician and philosopher Bertrand Russell,” (Moreno, 2005), who also promoted, the same year, Shindō’s above-mentioned *Children of the Atom Bomb*, by highly praising it as “a most impressive film, which deserves to be widely seen” (Russell, 2003, p. 281).

Although the above-mentioned statement can be seen as a self-criticism of Einstein, he was not the “originator” of this “hypothesis.” It can be ascribed to an unnamed American army lieutenant at Bikini atoll. As he was questioned about what kind of weapons would be used in the “next” war, he answered: “I *dunno*, but in the war after the next war, sure as Hell, they’ll be using spears!” (Winchell, 1946). One is tempted to say that Shindō, who would later shoot a film treating the incident about the radioactive exposure of the crew of a Japanese fishing boat, as a result of the American nuclear tests at Bikini (i.e., *Lucky Dragon No: 5*), may also have been inspired by this American officer’s sincere self-critical comment.

### Conclusion

As we have clarified so far, the major reason of the fact that Kaneto Shindō’s *Onibaba* is still watched and discussed as a cult quality horror film, despite having been made on a very low budget, is its allegorical expression of several crucial problems related to the issue of nuclear damage, based not only on past experiences like Hiroshima and Nagasaki atomic bombings, but also on future threats, which rendered it disturbing, esoteric but also gripping. Shindō is the creator of such atom bomb literature adaptations as *The Bells of Nagasaki*, of which he wrote the screenplay, and *Children of the Atom Bomb*, which he wrote and directed, dealing with the issue of nuclear collateral damage in a realistic and therefore explicit style.

However, as previously mentioned, it can be deduced that when he realised that he had unintentionally contributed with these works (as well as with *Lucky Dragon No: 5*, although it is not an atomic bomb literature adaptation) to the consolidation of the “victimisation narrative” of the post-war Japanese representation, he intended to make an implicit and esoteric film using the popular subculture genre of “horror” and thus to subvert this narrative. Therefore, this film could be seen, as the director’s self-criticism, as well as his *criticism from within*, of the early atomic bomb literature and cinema.

Moreover, by borrowing many motifs like “nuclear damage,” “facial disfigurement,” “metamorphosis into a monster through victimisation,” and “mask” from such popular and commercial films of the period as *Frankenstein 1970* and *The Phantom of the Opera* that responds to the cathartic entertainment desires of the audience, and by subjecting them to deconstruction, he aimed to arouse an awareness in the audience against the nuclear armament frenzy of the 1950s and 60s which could lead to apocalyptically self-destructive world wars.

However, Shindō had never fully unveiled this *modus operandi* of his, and hidden meaning of his work, until the early 2000s, when he clarified that he had designed the disfigured faces of the old lady and samurai commander, modelling after maimed *hibakushas* –even then his disclosure was very brief and elliptic. Most likely, his strategic intention had been to prompt the audience, critics, and researchers to discover *Onibaba*’s deep meanings through their own efforts. This deliberate taciturn attitude of his has been an influential factor that increased the mystery of the film and thus its appeal. In this sense, he was indeed like *onibaba*/the demon granny, keeping his mysterious “mask” on about his work, with the aim of creatively unsettling and threatening its audience. Thus, endeavouring to “unmask” the hidden meanings of this intriguing but equally esoteric film, this comparative study aims to contribute to the research on a-bomb literature adaptations and horror cinema.

## References

- Bowker, Editorial Staff (1983). *Variety's film reviews 1964-1967*. New Providence: R. R. Bowker.
- Broderick, M. (1996). *Hibakusha cinema: Hiroshima, Nagasaki and the nuclear image in Japanese Film*. Oxfordshire: Routledge.
- Calaprice, A. (2005). *The new quotable Einstein*. Princeton: Princeton University Press.
- Fujiki, H. (2005). *Zōhyōtachi no senjō: Chūsei no yōhei to doreigari* (『雑兵たちの戦場：中世の傭兵と奴隷狩り』). Tokyo: Asahi Shinbunsha.
- Hikmet, N. (2002). *Poems of Nazım Hikmet* (R. Blasing, Trans.). New York: Persea Books. (Original work published 1951-1959)
- Hinds, A., Keys, B. (Producers) and Fisher, T. (Director). (1962). *The Phantom of the Opera*. [DVD]. London: Hammer Film Productions.
- Kapur, J. (2005). The return of history as horror: Onibaba and the atomic bomb. In S. J. Schneider & T. Williams (Eds.), *Horror international* (pp. 83-97). Detroit: Wayne State University Press.
- Kataoka, Y. (1961). *Nagai Takashi no shōgai* (『永井隆の生涯』). Tokyo: San Paulo Shuppan.
- Konya, T. (Producer) and Shindō, K. (1964). *Onibaba* (『鬼婆』). [DVD]. Tokyo: Kindai Eiga Kyōkai, Tokyo Eiga.
- Lanouette, W. and Silard, B. (1992). *Genius in the shadows: A biography of Leo Szilárd, the man behind the bomb*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Lowenstein, A. (2004). Allegorizing Hiroshima: Shindō Kaneto's *Onibaba* as trauma text. In E. A. Kaplan & B. Wang (Eds.), *Trauma and cinema: Cross-cultural explorations* (pp. 145-161). Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Lowenstein, A. (2005). Unmasking Hiroshima: Demons, human beings, and Shindō Kaneto's *Onibaba*. In *Historical trauma, national cinema, and the modern horror film* (pp. 83-109). New York: Columbia University Press.
- McDonald, K. I. (2005). Eros, politics, and folk religion: Kaneto Shindō's *Onibaba* (1963). In *Reading a Japanese Film: Cinema in Context* (pp. 108-121). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Mellen, J. (1975). *Voices from the Japanese cinema*. New York: Liveright Publishing.

- Milne, T.M. (1966). *Onibaba (The Hole)*, Japan, 1964. *Monthly Film Bulletin*, 33(384), 180–181.
- Moreno, J. D. (2005). The Einstein-Russell Manifesto, 50 Years On. *Center for American Progress*. Retrieved from <https://www.americanprogress.org/article/the-einstein-russell-manifesto-50-years-on/>
- Russell, B. (2003). *Man's peril 1954-55*. Hove: Psychology Press.
- Schenck, A. (Producer) and Koch, H. W. (Director). (1958). *Frankenstein 1970* [DVD]. Burbank: Aubrey Schenck Productions.
- Seirai, Y. (2006). *Bakushin* (『爆心』). Tokyo: Bungeishunjū.
- Seirai, Y. (2014). *Ground zero, Nagasaki, stories* (P. Warham, Trans.). New York: Columbia University Press. (Original work published 2006)
- Seirai, Y. (2011, August 22). Kitō suru Hitobito, Hiroshima no Aoi Sora, Tsunagari kanjita. (「祈禱する人々、ヒロシマの青い空、繋がりに感じた」). *Chūgoku Shinbun*, 1.
- Shindō, K. (Director) (2021, October 5). *Onibaba, DVD extra: Interview with the director*. [DVD]. New York: Criterion Collection.
- Weiler, A.H. (1965, February 10). *The Hole* (1964): *Onibaba* at Toho. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/1965/02/10/archives/onibaba-at-toho.html>
- Winchell, W. (1946, September 23). Quote and unquote: Raising 'Alarmist' cry brings a Winchell reply. *Wisconsin State Journal*, 6.

## A Posthuman Quest for Establishing Self-Image through Nature in Virginia Woolf's *The Waves*<sup>1</sup>

Pelin KÜMBET<sup>2</sup>

### Abstract

Virginia Woolf, in her highly experimental modernist novel *The Waves* (1931), depicts the psychological depth and texture of human experience through a series of fragmented and disjointed images, interior monologues and soliloquies, highlighting the feeling of loss, disillusionment, and brokenness. Throughout *The Waves* (1931), the characters strive to express themselves, and engage in a posthuman quest for a construction of a self-image through interactions with human and nonhuman life forms, and co-existence with the environment. This paper explores *The Waves* from a material posthumanist approach to offer a new perspective to Woolf's understanding of the interface of nature and culture, self and the environment, the human and nonhuman agencies. This approach would be useful means to analyze the characters' yearning for unification and their embodiment with nature, and explore the posthuman materiality of living and non-living beings that would help them redefine their shattered images and modern way of living.

### Keywords

Virginia Woolf  
*The Waves*  
posthumanism  
new materialisms  
ecocriticism

### About Article

Received: 17.05.2021

Accepted: 25.02.2022

Doi:

10.20304/humanitas.938219

## Virginia Woolf'un Dalgalar Romanında Doğa Yoluyla Öz-İmge Kurmak İçin Bir Posthüman Arayış

### Öz

Virginia Woolf, son derece deneysel olan modernist romanı *Dalgalar* (1931) (*The Waves*)'da, insan deneyiminin psikolojik derinliğini ve dokusunu, bir dizi parçalanmış ve kopuk görüntüler, iç monologlar ve kendi kendine konuşma tekniği (soliloquy) yoluyla tasvir ederek, kayıp, hayal kırıklığı ve kırılmışlık hissini vurgulamaktadır. *Dalgalar* (1931) romanı boyunca, karakterler kendilerini ifade etmeye çabalarlar ve insan ve insan olmayan yaşam formları ile etkileşimler içine ve çevre ile birlikte var olma yoluyla bir öz-imge inşası için posthüman bir arayışa girerler. Bu makale, Woolf'un doğa ile kültür, benlik ve çevre, insan ve insan olmayan yapılar arasındaki arayış anlayışına yeni bir bakış açısı sunmak için materyal bir posthüman anist yaklaşımla *Dalgalar*'ı (1931) incelemektedir. Bu yaklaşım karakterlerin doğayla bütünleşme ve bir olmaya özlem duymak ve canlı ve cansız varlıkların maddeselliğini keşfetmek ve paramparça imajlarını ve modern yaşam tarzlarını yeniden tanımlamalarına yardımcı bir araç olarak görülmektedir.

### Anahtar Sözcükler

Virginia Woolf  
*Dalgalar (The Waves)*  
posthumanizm  
Yeni materyalizm  
Öz-imge

### Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 17.05.2021

Kabul Tarihi: 25.02.2022

Doi:

10.20304/humanitas.938219

<sup>1</sup> This article is an altered and expanded version of my paper entitled, "A Quest for Establishing Self-Image Through Nature: An Ecocritical Reading of Virginia Woolf's *The Waves*" that I presented in *International and Interdisciplinary Environment and Literature Symposium*, organized by Celal Bayar University between the dates 1-2 November 2017.

<sup>2</sup> Asst. Prof. Dr., Kocaeli University, Faculty of Arts and Sciences, Department of English Language and Literature, Kocaeli/Türkiye, pelin.pelinkumbet@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2704-9117

### Introduction

Contrary to what is commonly referred to as the literature of the urban, modernist literature, molded by ecological wisdom, urges an eco-conscious and hence an ecocritical and a material posthumanist approach towards the natural world, cherishing the entanglement of human and the nonhuman life forms without hierarchy among them. Embodying ecological proclivities and environmental concerns, modernist writers frequently direct our attention to societal corruption, social and cultural assumptions, and environmental destruction under the jarring effects of increasing industrialization, which destroys interconnectivity with the more-than-human world along with the idea of wholeness in society. People's escalating obsession with machinery and the industrial determinism of the post-war era, which as modernist writers such as D. H. Lawrence, E. M. Forster, and W.H. Auden deeply lament, annihilates spirituality, mutuality, vitality, and interconnectedness with the nonhuman world. They, in response, celebrate pastoral landscape that stands for harmony and embodiment with all organic and inorganic life forms, and/or depict the nature as a realm to emancipate from the destructive forces and impacts of industry and mechanization. Shaped by the dire effects of modernization and technological improvements, these modernist writers depict city life embroidered with their individual experiences, utterances, impressions, subjective reliance, and often with their rather apocalyptic visions. Amidst these prominent modernist British writers epitomizing nature's agency and its agentic performativity, Virginia Woolf has particularly carved her distinctive place as an influential precursor of the expanding field of ecocriticism and posthumanism. Sharing the similar sensibilities, Virginia Woolf notably in *The Waves* (1931), as this paper argues, presents us an agentic performativity and vitality of the natural images and beings in their most complexity and dynamicity that alter the way in which characters perceive their constructed reality and landscape, and act upon it. The co-evolutionary relationship the characters develop with the more-than-human world helps them re-establish their shattered, broken selves, and re-discover their material posthumanist and ecological self.

*The Waves* depicts the psychological depth and the texture of human experience through a series of fragmented, disjointed images, interior monologues, highlighting a feeling of loss, despair, disillusionment, destabilization, and brokenness. The atmosphere feels as if "the world [is] moving through abysses of infinite space ... [humans] are extinct, lost in the abysses of time, in the darkness" (Woolf, 1990, p. 150). The prevalent, drastic changes, the effects of the ongoing war, increasing scientific and technological advancements of the 20<sup>th</sup>-century have aroused a feeling of estrangement, self-consciousness, obscurity, and fragmentation among the

characters in the novel. The notion of nature in the novel is not portrayed as an idealistic, pastoral landscape to escape from the traumatic experiences of this urbanized and mechanic life, or a beautiful realm to be used and exploited for lucrative purposes. Instead, Woolf draws our attention to the natural world in its complexity as a dynamic and vital network of interlaced materiality, ecologies, flows, and agencies. Pivotal to Woolf's stance is her understanding of nature not as something static or unchanging but, on the contrary, as a dynamic and performative entity that is always becoming and co-emerging with other forms and systems of life. Here, becoming refers to an "evolving process [that] needs to be understood as a substitute of thinking in dichotomies" (Kümbet, 2020, p. 26). Becoming offers, as Rosi Braidotti explicates,

a decentred and multi-layered vision of the subject as a dynamic and changing entity. The definition of a person's identity takes place in between nature-technology, male-female, black-white, in the spaces that flow and connect in between. We live in permanent processes of transition, hybridization, and nomadization, and these in-between states and stages defy the established modes of theoretical representation (Braidotti, 2013, p. 2).

Thus, Woolf's deification of dualities suggests Braidotti's understanding of mutual becoming with other organisms, objects, species, in short, with all human and nonhuman life forms that are defined by their fluidity and porosity.

Relationally, Derek Ryan posits that "Woolf's writing offers new conceptualisations of the material world where the immanent and intimate entanglements of human and nonhuman agencies are brought to the fore" (Ryan, 2015, p. 4). Her intricate attachment to the fluxing natural world, is lucidly represented in what she prefers to call a play-poem, or *The Waves* (embodying rhythm like in poetry blended with objectified dramatic personas in drama), an experimental novel responding to "ecological relationships within an environmental ecosystem" (Kostkowska, 2013, p. 163). To unravel Virginia Woolf's eco-conscious and new material posthumanist approach, for this paper, therefore, I opt for *The Waves* (1931) which engages with human's ambiguous and complex interaction of the nonhuman world and how the interrelation of culture and nature shape one another. This paper thus analyzes the ways in which *The Waves* reflects and develops a new material posthumanist approach in describing and reconfiguring the inescapable and indivisible relationships of the human with the surrounding environment.



### Posthuman Entanglements Between Human and Nonhuman Life Forms

In *The Waves*, Woolf introduces the characters, Susan, Jinny, Rhoda, Neville, Louis, and Bernard through making use of the technique of an interior monologue that “reflects the constant flow of the character’s inner world” in which “a trivial moment and an ordinary external object can be a flash of light, a sudden epiphany, or an important moment of being” (Buran, 2021, p. 42-3). The reader is informed about another character, Percival, via the interior monologues of these characters, whose death seems to shock, upset, yet helps them to become more unified and harmonized. This is why, James Jeans delineates these characters as “six electrons revolving around the appropriate central nucleus, like six planets revolving around central sun [Percival]” (Jeans, 2017, p. 53). Despite existing as a seemingly distinct entity, each one with their permeable, transitive, and porous personalities and identities are interpenetrated to one another through invisible yet strong forces. Being associated with the waves, each is a “part of the sea and yet recognizable as an individual entity with a particular wavelength, crest height, and trough depth (Detloff, p. 53). They strive to express themselves ably and thus engage in some sort of posthuman quest for a construction of a self-image, by means of their interactions with the environment that encapsulates them. As Francesco Mulas explains, “their personalities are individualized, but they share a common existence” (Mulas, 2005, p. 81). While searching for interrelation with the world through impressions and associations, what the characters become aware of is their fluid existence and identity, correlated with the waves as a response to their traumatic experiences and fluctuating lives. As Bernard in the novel mentions, “it becomes clear that I am not one and simple, but complex and many” (Woolf, 1990, p. 48). Similarly, his friend Rhoda mourns: “I am broken into separate pieces; I am no longer one” (Woolf, 1990, p. 69). Throughout the novel, Woolf illustrates the precarious effects of modernization as a cultural and psychological change in characters’ lives and exposes the inner workings of their mind, which leads them to question their alleged coherent identity and autonomous, unified self-image. Therefore, due to these alterations the characters undergo, feeling alienated and de-familiarized, they embark upon a posthuman quest for embodiment with nature as well as with other characters.

In contrast to “modern” individuals’ tendency to configure their identities by commodified cultural media images and dominant power structures, the characters in *The Waves* define and frame their identities through natural images to attain an ecological and a posthumanist self. To this end, posthumanism, which can roughly be defined as a conceptual change in the perception of the human, rests on the argument that the human can no longer be

seen as an exceptional and a privileged being, but as an assemblage co-emerging with other species the planet is shared with. Central to this posthumanist vision is the view of perceiving human beings in their “critical enmeshment” (Hayward, 2008, p. 65) with the more-than-human world. With this in mind, posthumanism signifies a significant turn in formulating a new conceptual life with more ecologically conscious orientation and acknowledgement of other more-than-human actors.

To this posthumanist framework and understanding, the posthuman subjectivity is “materialist and vitalist, embodied and embedded” (Braidotti, 2013, p. 51), which makes it a crucial component to create an affirmative binding between living and nonliving matters:

The ethical imagination is alive and well in posthuman subjects, in the form of ontological relationality, which stresses an enlarged sense of inter-connection between self and others, including the nonhuman . . . by removing the obstacle of self-centred individualism on the one hand and the barriers of negativity on the other (Braidotti, 2013, p. 25).

Posthuman theory mostly revolves around the posthuman subject, which is discussed in terms of “heterogeneous assemblages” (Bennett, 2008, p. 23) inextricably interlaced with the more-than-human world. As Sherryl Vint explains posthumanism “remains focused on a subjectivity embedded in material reality and that seeks to be responsible for the social consequences of the worlds it creates...[It] endeavours to acknowledge difference without hierarchy; to refuse to found its subjectivity on the grounds of repudiation and boundary setting” (Vint, 2007, p. 182). While recontextualizing the notion of the human, in tandem with identity, gender, and sexuality, posthumanism refutes the ontological distinctions between human/nonhuman, self/other, male/female, organic/inorganic, and natural/genetically manipulated. As an affirmative paradigm, posthumanism enables us re-consider the “unit of reference for the human in the biogenetic age known as ‘anthropocene’” as well as “basic tenets of our interaction with both human and non-human agents on a planetary scale” (Braidotti, 2013, p. 5). Thus, posthumanism dwells more on extending the concept of the human to the nonhuman world, allowing one to see that the boundaries between the human subject and other entities are porous. In this regard, posthumanism, which enables to explore the inextricable ties with more-than-human world, stands out as a well-suited environmental discipline to explore and recontextualize *The Waves* to bring up a new perspective to Woolf scholarship.

*The Waves* hence foregrounds each entity’s inherent and intrinsic values while delineating that each character is extremely interfused with these human and nonhuman forces, co-constituting one another as their “separate drops are dissolved” (Woolf, 1990, p. 150). Thus,

analyzed from a posthuman and an ecocritical perspective, *The Waves* provides new insights into the relationship between human beings and the natural landscape, which is forged through ecological interconnectedness and mutual symbiosis rather than ontological dualism. In this vein, Woolf's *The Waves* is an enlightening novel reminding us of the fundamental bond between the human and the environment, which can contribute to restoring the ecological thought and self and the idea of coexistence with nonhuman beings, which foreshadows today's posthumanist and new materialist theories.

Woolf is more invested in exposing how the modern mind operates through impressionistic images and free associations, and personal projections than objectified reality as, for her, "the mind receives a myriad of impressions – trivial, fantastic, evanescent, or engraved with the sharpness of steel" (Woolf, 1994, p. 160). The flow of the thoughts and conceptions of the characters are rather metamorphosed by environmental awareness, stimulation, and embodied natural knowledge. Woolf's use of stream-of-consciousness technique, as Justyna Kostkowska identifies, is "inherently ecological, as it deconstructs the boundary between the outside and the characters' mind" (Kostkowska, 2013, p. 15). Not only the boundaries between outside/inside, reality/illusionary, but also rural/urban, nature/culture, self/other are skewed through Woolf's stream-of-conscious technique to evince the posthumanist inseparability of each term from the other as the novel mentions, "the sea was indistinguishable from the sky" (Woolf, 1990, p. 1). Also, Bernard insists on the impossibility of distinction that sets them apart from one another: "Faces recur, faces and faces – they press their beauty to the walls of my bubble – Neville, Susan, Louis, Jinny, Rhoda and a thousand others. How impossible to order them rightly; to detach one separately, or to give the effect of the whole" (Woolf, 1990, p. 171).

*The Waves* offers a human-environment interaction a new ecologically informed perspective on human-place connections, comprised through the characters' own subjective and experiential relations, as well as personal impressions. The waves, therefore, in the novel reinforce and reminds this inherent human-environment interaction, which helps the characters in the novel reconnect their urbanized and constructed experiences with the natural one, and contribute to restoring their ecological and biological self and posthuman identity that is utterly shattered by the modern way of living. The sound, the crashing, the breaking, the spreading and the rising of the waves is interwoven with the lives of the characters; they hover in the background, often help them formulate their inner thoughts, shape their perceptions, intuitions, and insights. If the presence of the waves is not manifest, it is referred to as the "waves of

darkness,” (Woolf, 1990, p. 158) “waves of colour,” (Woolf, 1990, p. 192) “waves of incense,” (Woolf, 1990, p. 195) “ride the waves” (Woolf, 1990, p. 9).

Through the characters' reunification with their habitat and intertwined connections with one other, Woolf seeks to develop non-anthropocentric and non-androcentric understandings of the world to essentially heal their scattered modern selves and severed connection with the Earth and to help us recognize our intertwined and sustainable relations with the nonhuman world. In this sense, *The Waves* falls into the maxim of what Lawrence Buell defines as “environmental texts” in *The Environmental Imagination* (1995), because of its emphasis on the idea of responsibility and accountability towards the more-than-human world, the visibility of nonhuman life, natural and biological state of existence to mend severed or lost connection with the natural world. *The Waves*, belonging to this category, “construct[s] humanity's understanding of itself within a fluctuating world of environmental factors – sentient others that are paradoxically both kin and alien to the individual characters encountering them” (Sultzbach, 2016, p. 2). As Emily Hinnov posits, *The Waves* represent “unity among humanity not based upon the hierarchical, mechanistic collective of fascism that would surely obliterate those designated as other” (Hinnov, 2011, p. 217). The story in *The Waves* embodies and traces the entangled lives of these characters from their early childhood to their physically separate adult lives, strengthened by the image of the sea, the sound and the crashing of the waves. They are “embedded in a substance made of repeated moments run together” (Woolf, 1990, p. 148) even if they take different paths in life. Louis in the novel highlights this forged and indivisible connection as follows: “Life will divide us. But we have formed certain ties ... The bird flies; the flower dances; but I hear always the sullen thud of the waves; and the chained beast stamps on the beach. It stamps and stamps” (Woolf, 1990, p. 36). In the wake of the tragic death of their beloved friend Percival in particular, their awareness of the inevitability of their impending death is strengthened and their interconnection is re-established and reaffirmed:

Now I ask, “Who am I?” I have been talking of Bernard, Neville, Jinny, Susan, Rhoda and Louis. Am I all of them? Am I one and distinct? I do not know. We sat here together. But now Percival is dead, ...; we are divided; we are not here. Yet I cannot find any obstacle separating us. There is no division between me and them. As I talked I felt “I am you.” (Woolf, 1990, p. 193).

Over the passing years, in their repeated reunions, they gradually espouse their fragmented individuality, strangely alienated selves, and most importantly, they come to terms with the inevitability and visibility of their mortality. Bernard reminds this imminent mortality

by saying “many of us will not meet again. We shall not enjoy certain pleasures again” (Woolf, 1990, p. 37). The ubiquity of death, loss, suffering, grief, desperation, and abandonment feels more pertinent as they age and become parents, which paves the way for them to question their past lives, choices, experiences, frustrations, desires, and past remorse.

In such an “appalling moment” of their confrontation with the sense of death, they go through “precarious dialectic between identity and its loss” (Minow-Pinkney, 2011, p. 155): their selfhood collapses and is reconfigured through the process:

We have dined well. The fish, the veal cutlets, the wine have blunted the sharp tooth of egotism. Anxiety is at rest. The vainest of us, Louis perhaps, does not care what people think. Neville's tortures are at rest. Let others prosper—that is what he thinks. Susan hears the breathing of all her children safe asleep. Sleep, sleep, she murmurs. Rhoda has rocked her ships to shore. Whether they have foundered, whether they have anchored, she cares no longer. We are ready to consider any suggestion that the world may offer quite impartially. I reflect now that the earth is only a pebble flicked off accidentally from the face of the sun and that there is no life anywhere in the abysses of space (Woolf, 1990, p. 149-50).

These ritualistic meals and getting-together dinners provide consolidating moments that enable them to collectively embark on a journey to past, embrace their sufferings and grief, and move on with their lives while the crashing and breaking sound of the waves always hover in the background. In these instances, as Kelly Saltzbuch observes,

Woolf's vision of human experience within a larger natural world depends on a dialectic that has despair and loss as one pole, but unity and hope as the other... Nature functions neither as a sympathetic mirror for humans, nor an antagonistic foil, but as a force intertwined with humans in a larger community of reflexive exchange (Saltzbuch, 2016, p. 23).

With this in mind, while nature emerges as a dual force reminding of their own chaotic and broken lives, it also operates as a vital and agentic means to coalesce meaning and harmony. It has an agentic performativity in shaping inner thoughts, demeanors, perceptions and, more succinctly, their lives and actions. Even though the characters have different aspirations in life, they all seem to be intertwined: “Our friends, how seldom visited, how little known—it is true; and yet, when I meet an unknown person, and try to break off, here at this table, what I call “my life”, it is not one life that I look back upon; I am not one person; I am many people; I do not altogether know who I am—Jinny, Susan, Neville, Rhoda, or Louis; or how to distinguish my life from theirs” (Woolf, 1990, p. 185). In a way, each represents one aspect of a personality of an individual. The interaction and co-existence is manifest in the following utterances. Bernard says, “we melt into each other with phrases. We are edged with mist” (Woolf, 1990, p. 7), and

Susan responds, "I am tied down with single words. But you wander off; you slip away; you rise up higher, with words and words in phrases" (Woolf, 1990, p. 7) and she further carries on: "I am Bernard; I am Byron; I am this, that and the other" (Woolf, 1990, p. 50). These paramount examples evince how they are integrated into one another, how their thoughts and words melt into each other's.

Around the sea metaphor they contextualize their own experiences. The image of waves evokes a sense of reality for the characters. More precisely, it evokes not only a rhythm in human thought and experience but it also signifies the passing of time. Anthony David Moody contests that the image of the waves stands for "the relations of the transient individual to the continuing force of life. It has the advantage of suggesting the successive and continuous nature of life, as well as the way in which the individual being forms within, carried upon, and finally merges back into its elemental source" (Moody, 1963, p. 48).

Not only do the characters have shared identities and collective experiences, but they also engage in a web of connection with nature, identifying themselves with both human and nonhuman agencies encircling them. In a way, they seek to construe and give meaning to life through these encompassing agencies and their collective identities. Therefore, even when they are physically detached from each other and feel isolated, they are still interwoven by the "wandering thread" of their collective experiences, interdependence, and mutuality, which is precisely reminded by the waves metaphor. As Kostkowska argues, *The Waves* "models individuals engaging in a relationship with the 'you' of the rest of the world, sometimes even achieving a shared 'we'" (Kostkowska, 2013, p. 50). In order to depict their intimacy with one another and the natural environment, Woolf situates metaphors, sea, and the waves at the center of her narrative, which operate on multiple levels. First and foremost, each character ascribes a different connotation to the waves, which allows them to achieve a sense of posthuman identity as the nature of the self is inextricably linked to the nature of the outer world that is structured around the waves. As in Julia Kristeva's words, they are "subjects-in-progress," who are caught within the entanglement of ontological questions of what it means to be and what a true self is. Woolf offers us a new posthuman subjectivity of characters entangled with the agentic materiality of the waves. The structure of the waves shapes their thoughts and ideas as well as their speech as we can witness it in Jinny's soliloquy: "Now the tide sinks. Now the trees come to earth; the brisk waves that slap my ribs rock more gently, and my heart rides at anchor, like a sailing boat whose sails slide slowly down on the white deck" (Woolf, 1990, p. 28). In their quest for conceptualization of their identities, for Susan, for example, the waves are compatible

with productivity, fertility, and reproductive body, echoing motherhood and childbearing, while the waves remind Louis of his own failure as he feels “the weight of the earth is pressed on [his] ribs” (Woolf, 1990, p. 111) because of his constant need for appreciation and acceptance to overcome his non-conformity. Jinny is reminded of her material existence and the inevitability of death, whereas intellectually cultivated characters, Bernard and Neville are enchanted by the vastness of the sea, which becomes a true source of inspiration in their creation and production of a literary work. Especially, Bernard strives to transform his fluctuating psychological state into an orderly fashion of writing. The rhythm of the words in his mind shows parallelism to the rhythms of the sea as his fluctuation in the writing process is symbolized through the waves:

there is a gradual coming together, running into one, acceleration and unification ... I regain the sense of the complexity and the reality and the struggle ... in me too wave rises. It swells; it arches back. I'm aware once more of a new desire, something rising beneath me like the proud horse whose rider first spurs and then pulls him back (Woolf, 1990, p. 199).

In addition, creating her imaginary and isolated world around the image of the waves and associating it with loneliness and despair, Rhoda imagines, “I will now rock the brown basin from side to side so that my ships may ride the waves” (Woolf, 1990, p. 9). Rhoda sees herself “disintegrated,” “perpetually contradicted,” “interrupted,” “broken,” and “derided,” yet comforts herself by thinking that everybody hides themselves behind a mask. Thus, Woolf foregrounds the sea image in order to depict the characters’ intimacy with nature, which is such a powerful agentic force that the fluctuation of the waves alters the way they think, act, and perceive the world.

As inferred, the characters relate their sensual experiences to the effect and movement of the waves in their struggle for identity formation as a source of dynamic inspiration, but they also formulate their language to convey their thoughts and perceptions of the world in such a way that recollects the ebbs and flows of the sea. In establishing the connection between the landscape and the language, Conrad Aiken posits that “the landscape and the language are the same, and we ourselves are language and are land” (Aiken, 1993, p. 67). Extending this idea to the connection of how ideas lingering in minds are the reflections and traces of the images encapsulating our environment, an ecocritical philosopher Jim Cheney uses the mindscapes and landscapes correlation:

Our position, our location, is understood in the elaboration of relations in a nonessentializing narrative achieved through grounding in the geography of our lives. Self and geography are

bound together in a narrative which locates us in the moral space of defining relations. 'Psychology without ecology is lonely and vice versa'. Mindscapes are as multiple as the landscapes which ground them (Cheney, 1995, p. 8).

Therefore, our minds, being part of the fluid nature of the world that flows into other forms of life, are interwoven into the landscapes we inhabit. As such, as Cheney argues, in an attempt to define and explain ourselves, the structure of the speeches, constructed from our mindscapes bears a resemblance to the structure of our landscapes. More precisely, our minds are shaped and transformed by our landscapes. With a tendency similar to Cheney's, Virginia Woolf, bridging the essentialist gap between landscapes and mindscapes, "reestablish[es] connections between our isolated linguistic selves, and between ourselves and the environment around us" (Cheney, 1995, p. 115). Her characters in the novel thus correlate the use of language with their material and corporeal existence by the sea. For example, "[t]hose are white words," says Susan, "like stones one picks up by the seashore" (Woolf, 1990, p. 10). Also, Bernard reveals, words "flick their tails right and left as I speak them" (Woolf, 1990, p. 10). "They wag their tails; they flick their tails; they move through the air in flocks, now this way, now that way, moving all together, now dividing, now coming together" (Woolf, 1990, p. 10).

Although each chapter in the novel is composed of interludes, framed around the recurrent image of the sea and the fluctuations of the waves, other nonhuman agencies such as the sun, birds, garden also recurrently appear within the structure of *The Waves* that are not distinct from human life. For example, before the group unites, Neville takes his place at the table, for he takes pleasure in seeing everyone enter the place. Being cognizant of the agentic effect of the nonhuman elements around him, he says:

This table, these chairs, this metal vase with its three red flowers are about to undergo an extraordinary transformation. Already the room, with its swing-doors, its tables heaped with fruit, with cold joints, wears the wavering, unreal appearance of a place where one waits expecting something to happen (Woolf, 1990, p. 77).

Woolf's ascription of vitality and agency to nonhuman elements ties her with the notion of posthumanism which considers that human beings are "not the privileged and protected center because humans are no longer – perhaps never were – utterly distinct from animals, machines and other forms of the inhuman" (Badmington, 2006, p. 374). The agents are in inextricable connection in "a new rational ontology" (Gaard, et al., 2013, p. 8). Jane Bennett explains the agency of matter in terms of its "vitality" and writes, "edibles, commodities, storms, metals ...



act as quasi agents or forces with trajectories, propensities, or tendencies of their own” (Bennett, 2010, p. viii). Besides attributing agency to nonhuman entities, Bennett argues that human agency cannot be thought of as independent from nonhuman agencies. She makes her point by asserting that “there was never a time when the human agency was anything other than an interfolding network of humanity and non-humanity; today this mingling has become harder to ignore” (Bennett, 2010, p. 31). Jane Bennett’s view of human agency as “an interfolding network of humanity and nonhumanity” is of great significance in posthumanist accounts in showcasing the co-constitutive structure between the human and the nonhuman beings.

Viewing matters as having agency, Neville also touches upon the inseparable posthumanist bond between the material objects and their biological lives: “Chairs and cupboards loomed behind so that though each was separate they seemed inextricably involved” (Woolf, 1990, p. 55). Their agencies shape their lives in often unexplainable and unpredictable way as they are materially entangled with these surrounding images and objects. These incisive examples show how humans are not essential, unchanging, and enclosed beings, but rather they are co-evolving with other human and nonhuman beings. As Jane Bennett pinpoints that we undergo a significant period “when interactions between human, viral, animal, and technological bodies are becoming more and more intense” (Bennett, 2010, p. 108).

The trajectory of the lives of the characters from childhood to their maturity in the novel is reflected with a time span from the sunrise to the sunset. While the garden constitutes an important part in their lives together with the nonhuman birds flying over the garden. It is as if birds mimic humans’ talk and stop chirping when the communication among humans fails. Birds, becoming engaged with humans’ lives, start to sing “together in chorus, shrill and sharp; now together, as if conscious of companionship. They swerved, all in one flight, when the black cat moved among the bushes, when the cook threw cinders on the ash heap and startled them” (Woolf, 1990, p. 46). In this respect, humans and nonhumans in the novel co-exist in a contingent relation to one another and they have a reciprocal connection creating ecosocial practices and forming a posthumanist relation and insight.

By bringing the materiality of the human body and the natural world in the foreground, Woolf specifically directs our attention to the posthuman inseparability of the corporeal substance of the human from the substances of the nonhuman material world:

Images breed instantly. I could describe every chair, table, luncher here copiously, freely. My mind hums hither and thither with its veil of words for everything. To speak, about wine even

to the waiter, is to bring about an explosion. Up goes the rocket. Its golden grain falls, fertilising upon the rich soil of my imagination. The entirely unexpected nature of this explosion – that is the joy of the intercourse. I, mixed with an unknown Italian waiter, what am I? There is no stability in this world...It is a balloon that sails over tree-tops...All is experiment and an adventure. (Woolf, 1990, p. 76).

As inferred, she draws particular attention to the fluid relationship between self, body, and the environment, each of which is mutually co-constituting and co-evolving through various entanglements. For instance, Susan's lines "I am the field, I am the barn, I am the trees, mine are the flocks of birds" (Woolf, 1990, p. 63) and "I am the seasons, I think sometimes, January, May, November; the mud, the mist, the dawn" (Woolf, 1990, p. 63) epitomize a posthumanist and new materialist understanding of the human as substantially and perpetually interconnected with the flows of substances and the agencies in the physical environments. Additionally, the way the characters share their agonizing experiences is always accompanied by a material agentic object. When Susan sees Louis and Jinny kissing, her experiential moment is reinforced by a handkerchief. She reveals, "I will wrap my agony inside my pocket-handkerchief. It shall be screwed tight into a ball ...That I observed even in the midst of my anguish when, twisting her pocket-handkerchief, Susan cried, "I love; I hate." (Woolf, 1990, p. 5) and that little piece of dramatization shows how incompletely we are merged in our own experiences. Her suffering is connected to the agentic materiality of the handkerchief. Even the pains, worries, grief, and anguish of the characters are entangled with the ore-than-human world.

Focusing on the intricate relationship between the agentic capacity of the material world and humans, and articulating matter as active, alive, vital, and efficient, posthuman scholars come up with their own terms to describe the inseparability of the self from the environment. Notably, a posthuman scholar and a quantum physicist Karen Barad emphasizes agencies' ontological inseparability from each other with her term intra-action as it epitomizes "a disruption of the metaphysics of separateness" (Hammaeström, 2015, p. 208). She calls this "posthumanist performativity," which she explains this as such

that incorporates important material and discursive, social and scientific, human and nonhuman, and natural and cultural factors . . . [It] calls into question the givenness of the differential categories of "human" and "nonhuman," examining the practices through which these differential boundaries are stabilized and destabilized (Barad, 2010, p. 126).

This reveals that Barad's posthumanist performativity echoes the same compelling arguments posthumanism shares by "taking account of the entangled materializations of which we are a part" (Barad, 2007, p. 384). As opposed to "a Cartesian (inherent, fixed, universal) subject-object distinction" (Barad, 2007, p. 175), Barad proposes to re-articulate the human subject as part of nature. Having an agency, Barad argues, nature is no longer "a passive blank slate" (Barad, 2007, p. 181) that we can relentlessly shape for our sake. Especially highlighting the inseparability of nature, the relationships that humans establish with the nonhuman world can only be based on what Barad calls "mutualistic symbiosis" (Barad, 2007, p. 63). Whether we are conscious of our actions, or we feel responsible about our ontological entanglements with others or not, we should understand that our bodies can never be thought separate from other bodies and other agencies. All bodies, Barad avers, "not merely 'human' bodies come to matter through the world's iterative intra-acting – its performativity" (Barad, 2007, p. 152).

Woolf, in *The Waves* challenges the concept of human nature as fixed, knowable, one, and constant, but, instead she presents an intra-active relationship between human and other human beings, nonhuman forms, and inhuman entities. Bernard endorses this by stating "all this little affair of 'being' is over" (Woolf, 1990, p. 193). This non-hierarchical relationship is made obvious when Bernard declares, "I am not one person; I am many people; I do not altogether know who I am – Jinny, Susan, Neville, Rhoda, or Louis; or how to distinguish my life from theirs" (Woolf, 1990, p. 185). They always intra-act with other agentic flows, forces, and movements that are encapsulating their lives from natural/cultural images, nonhuman animals, symbolic forces, and/or any material agency. In Barad's theorizing of intra-action, "no entity whether it is human or nonhuman is prioritized or privileged" (Kümbet, 2020, p. 21). On the contrary, Barad reconfigures the concept of the human through fusing it with other material agencies. In the novel, for instance, Louis realizes his mutual entanglement with the material world as such: "I hold a stalk in my hand. I am the stalk. My roots go down to the depths of the world, through earth dry with brick, and damp earth, through veins of lead and silver. I am all fibre" (Woolf, 1990, p. 4). This is in tandem with what Barad argues that agencies "rather than viewed as independent objects with inherent boundaries and properties" can only be considered "*distinct in relation to their mutual entanglement; they don't exist as individual elements*" (Barad, 2007, p. 33, emphasis in the original). Barad's understanding of posthumanism supports her idea that "relata do not preexist relations" (Barad, 2007, p. 140). Without preexisting independent subjects, neither humans nor any species can occupy a position of exceptionalism.

In *The Waves*, characters are always part of this ongoing intra-active entanglement that helps them see the world in its material complexity and vitality.

Barad's conceptualization of posthumanist intra-active performativity of all material agencies can be traced even in the very opening of the novel when the inextricable tie with the nonhuman world is evident in their communication and connection:

'I see a ring,' said Bernard, 'hanging above me. It quivers and hangs in a loop of light.'

'I see a slab of pale yellow,' said Susan, 'spreading away until it meets a purple stripe.'

'I hear a sound,' said Rhoda, 'cheep, chirp; cheep chirp; going up and down.'

...

'I hear something stamping,' said Louis. 'A great beast's foot is chained. It stamps, and stamps, and stamps.'

'Look at the spider's web on the corner of the balcony,' said Bernard. 'It has beads of water on it, drops of white light.'

'The leaves are gathered round the window like pointed ears,' said Susan.

'A shadow falls on the path,' said Louis, 'like an elbow bent.'

'Islands of light are swimming on the grass,' said Rhoda. 'They have fallen through the trees.'

'The birds' eyes are bright in the tunnels between the leaves,' said Neville.

'The stalks are covered with harsh, short hairs,' said Jinny, 'and drops of water have stuck to them.'

'A caterpillar is curled in a green ring,' said Susan, 'notched with blunt feet.'

'The grey-shelled snail draws across the path and flattens the blades behind him,' said Rhoda.

...

'Now the cock crows like a spurt of hard, red water in the white tide,' said Bernard.

'Birds are singing up and down and in and out all round us,' said Susan.

'The beast stamps; the elephant with its foot chained; the great brute on the beach stamps,' said Louis. (Woolf, 1990, p. 2-3)

Woolf affirms the enriching and deep vitality of the inanimate and animate things that have a capability to produce effects and meanings, shape lives, transform, and generate new linkages and forces. Here, all these nonhuman entities act independently, mix with humans, and shape their lives.

The material feminist theorist Stacy Alaimo, explains this fluidity between human bodies and the geographical land through her concept of "trans-corporeality," which she defines as "the time-space where human corporeality, in all its material fleshiness, is inseparable from 'nature' or 'environment.'" Trans-corporeality, as a theoretical site, is a place where corporeal

theories and environmental theories meet and mingle in productive ways” (Alaimo, 2008, p. 238). Alaimo’s account, “trans-corporeality,” turns upside down the grounding belief that the environment is situated distinctively out there torn off from the culture, and human beings, part of that culture, are distinct, infallible figures and superior over that environment. Instead, “nature, the environment and the material world itself signify, act upon, or otherwise affect human bodies, knowledges, and practices” (Alaimo, 2010, p. 78). This trans-corporeal interrelation between human and nonhuman agencies manifest posthumanist idea in which we are all placed and entangled with the outer world with the flows, assemblages, practices, substances, and toxic forms and various other unknown materials embedded in it. This is echoed in the novel by Bernard as: “We are forever mixing ourselves with unknown quantities” (Woolf, 1986, p. 76). To have a more sustainable, ecologically safe, non-anthropocentric and non-hierarchical world order, Alaimo places strong emphasis on the posthumanist and new materialist theories that does not “divide human corporeality from a wider, material world, but should instead submerge the human within the material flows, exchanges, and interchanges of substances, habitats, places and environments” (Alaimo, 2011 p. 281). By “bring[ing] the material, specifically the materiality of the human body and the natural world into the forefront” (Alaimo and Hekman, 2008, p.1) especially with her seminal concept, trans-corporeality, Alaimo directs our attention to the inseparability of the corporeal substance of the human from the substances of the material world.

By accounting agency to nonhuman entities including animals, plastics, geological formations, silicones, from all species to the smallest substances, Alaimo also suggests that “understanding the substance of one’s self as interconnected with the wider environment marks a profound shift in subjectivity ... the existing of anything – any creature, ecosystem, climatological pattern, ocean current – cannot be taken for granted as simply existing out there” (Alaimo, 2010, p. 20-21). These trans-corporeal interrelations and movements between human and nonhuman agencies showcase a posthumanist pattern that underscores our entanglement with beings, forces, and substances flowing within and through our bodies. Bruno Latour explains the vitality of materiality and the agentic power of nonhuman forces through his term “actant,” which he defines it as “an entity that modifies another entity in trial” (Latour, 2004, p. x). In a similar fashion, Timothy Morton uses the term “mesh” to describe the interrelatedness and mutual dependence of all material phenomena, such as toxins, bacteria, minerals, and trees, animals and all the elements and forces in the environment. Therefore, “intra-action,” “trans-corporeality,” “mesh,” “actant,” and “agency” are the significant key concepts introduced by

new material posthuman theorists to the fast-emerging posthuman paradigm. Each of these terms innovatively explores not only the vitality of matter, but also its agentic capacity to play as an active role in shaping our ecological, ethical, and socio-political views. These concepts bring an additional dimension to “the changing notion of the human and its interrelated intimacy with the more-than-human world” (Kümbet, 2020, p. 22). Embodying same posthumanist proclivity, Virginia Woolf places a strong emphasis on the potentiality of nonhuman forces in shaping human entities. She is not trapped into the belief that nature is hostile, violent, or just sublime and sentimental entity, far away from the cultural touch of humanity. She demonstrates the coexistence of human and nonhuman forces in *The Waves*, which are tightly knitted together, evolving, and emerging together:

[T]he rising sun came in at the window, touching the red-edged curtain, and began to bring out circles and lines. Now in the growing light its whiteness settled in the plate; the blade condensed its gleam. Chairs and cupboards loomed behind so that though each was separate they seemed inextricably involved. The looking-glass whitened its pool upon the wall. The real flower on the window-sill was attended by a phantom flower. Yet the phantom was part of the flower, for when a bud broke free the paler flower in the glass opened a bud too (Woolf, 1986, p. 47-48).

Signaling a “post-anthropocentric turn,” (Braidotti, 2013, p. 38) with *The Waves*, Virginia Woolf advocates belief in the inseparability of the corporeal substance of the human from the corporeality of the wider and external material world that the human form is enmeshed with. The characters come to terms with the expansion of their posthumanist self to “a whole universe” (Woolf, 1990, p. 196). As the extract above demonstrates lucidly, Woolf is an adamant advocate of the inextricable and ostensible relation of material self with nonhuman others, and their engagement in complex, dynamic, and vital intra-active performativity with one another.

### Conclusion

In conclusion, in *The Waves* Virginia Woolf explores and questions whether the self is unitary, coherent, and knowable; or fragmented and malleable, or whether one can attain a fixed and a constant and essentialist self-image. As Makiko Minow-Pinkney contests,

Woolfian personality is never essentialist, though her work is often a quest for the essence of a character. The quest always involves a sense of impossibility of fixing the essence: there is no inherent substantiality to the personality, which turns out to be the concurrence of all surrounding elements (Minow-Pinkney, 2011, p. 156).

Through refuting a fixed image of one's self, thus Woolf proposes a posthumanist self-image. Her view of the self-image is tightly merged with landscape and nonhuman agencies embodied within it, as opposed to a constant and stable self as the characters acknowledge in the novel through their intra-active process with their environment, in Jim Cheney's words:

To articulate an understanding of both self and world and to weave them together into a unity in which an understanding of self and community is an understanding of the place in which life is lived out and in which an understanding of place is an understanding of self and community (Cheney, 1995, p. 34).

The novel also hints at the idea that nature can no longer be seen as an inert background, totally cut off from the culture and the human self in the creation of what Donna Haraway defines as "naturecultures" to emphasize the collapse of boundaries between them. On the contrary, the novel makes us cognizant of agentic capacity of nature and its various images to transform bodies and minds, perceptions and insights, often in unexpected and profound ways. This paper concludes that, *The Waves* presents a pertinent insight into the interconnectedness of ourselves with the material-discursive forces and opens up a new material posthumanist discussion about our identities as Rosi Braidotti concedes, posthuman predicament is "an opportunity to empower the pursuit of alternative schemes of thought, knowledge and self-representation. The posthuman condition urges us to think critically and creatively about who and what we are actually in the process of becoming" (Braidotti, 2013, p. 12). Thus, posthumanism opens up a more inclusive approach to embrace the inclusion of entities formerly believed to be separate and inferior. In that sense, posthumanism doesn't "presume the separateness of any-"thing," let alone the alleged spatial, ontological, and epistemological distinction that sets humans apart (Barad, 2007, p.136). Its pivotal job is "to develop alternative, more egalitarian, democratic and just models for a future posthuman(ist) society" (Herbrechter, 2013, p. 23). Since posthumanism is a significant turn in formulating a new conceptual life with a more ecologically conscious orientation and acknowledgment of other more-than-human actors, Virginia Woolf can easily be claimed to be an early material posthumanist, who cherishes interconnectedness and non-anthropocentric contextualization of materiality and environmental relations as she encourages us to imagine ourselves in a constant interchange and flow with the environment. Karen Barad famously states that "*we are a part of that nature that we seek to understand*" (Barad, 2007, p. 26, emphasis in the original). The evocations of the fictional landscape in *The Waves* does not suggest idyllic, pristine, and idealized nature, but it reinforces the co-evolutionary and trans-corporeal relationship between

humans and nonhuman agencies that have been obscured by industrial and androgenic interventions. In this sense, *The Waves* bears a conceptual link between today's notion of material posthumanism and modernist literature. The novel in a way unravels "the co-constitutive materiality of human corporeality and nonhuman natures" (Alaimo and Hekman 2008, p. 9) that has often tended to be overlooked.



## References

- Aiken, C. (1955). *A letter from li po and other poems*. New York: Oxford University Press.
- Alaimo, S. (2010). *Bodily natures: Science, environment, and the material self*. Bloomington: Indiana UP.
- Alaimo, S. (2011). New materialisms, old humanisms, or, following the submersible. *NORA – Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 19(4), 280–284.
- Alaimo, S. (2008). Trans-corporeal feminisms and the ethical space of nature. In Stacy Alaimo & Susan Hekman (eds), *Material feminism* (pp. 237-264). Bloomington: Indiana UP.
- Alaimo, S. & Hekman, S. (2008). Introduction: emerging models of materiality in feminist theory. In Stacy Alaimo & Susan Hekman (eds), *Material feminisms* (pp. 1-23). Bloomington: Indiana UP.
- Badmington, N. (2006). Posthumanism. In Bruce Clarke & Manuela Rossini (eds), *The routledge companion to literature and Science* (pp. 374-385). New York: Routledge.
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke UP.
- Barad, K. (2018). Posthumanist performativity: toward an understanding of how matter comes to matter. In Cecilia Åsberg & Rosi Braidotti (eds), *A Feminist companion to the posthumanities* (pp.223–239). Switzerland: Springer.
- Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Hoboken: Wiley.
- Braidotti, R. (2016) Posthuman critical theory. In Debashish Banerji & Makarand R. Paranjape (eds), *Critical posthumanism and planetary futures* (pp.13-32). Switzerland: Springer.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: A political ecology of things*. Durham: Duke UP.
- Buran, S. (2021). Virginia Woolf ve James Joyce'un modern anlatım teknikleri üzerine karşılaştırmalı bir çalışma. *Manas Journal of Social Studies*, 10(15), 27-43.
- Cheney, J. (1995). Postmodern environmental ethics. In Max Oelschlaeger (ed), *Environmental ethics* (pp. 117–134). Albany: State University of New York Press.
- Detloff, M. (2016). *The value of Virginia Woolf*. Cambridge: CUP.
- Gaard, G., Estok, S. C., Oppermann, S. (2013). Introduction. In *International Perspectives in Feminist Ecocriticism* (pp.1-19). USA: Routledge.

- Hammarström, M. (2015). On the concepts of trans action and intra-action. In Mats Bergman & Henrik Rydenfelt (eds), *Action, belief and inquiry - pragmatist perspectives on science, society, and religion* (pp.174-186). Helsinki: Nordic Pragmatism Network.
- Hayward, E. (2008) More lessons from a starfish: prefixial flesh and trans-speciated selves. *WSQ: Women's Studies Quarterly*, 36(3-4), 64-85.
- Herbrechter, S. (2013). *Posthumanism: a critical analysis*. London: Bloomsbury Academic.
- Hinnov, E. M. (2011). To give the moment whole. In Kristin Czarnecki & Carrie Rohman (eds.), *Virginia Woolf and The Natural World* (pp. 214-220). South Carolina: Clemson University Digital Press.
- Kostkowska, J. (2013). *Ecocriticism and women writers: environmentalist poetics of Virginia Woolf, Jeanette Winterson, and Ali Smith*. USA: Palgrave Macmillan.
- Kümbet, P. (2020). *Critical posthumanism: Cloned, toxic, and cyborg bodies in fiction*. London: Transnational Press London.
- Latour, B. (2004). *The politics of nature: How to bring the sciences into democracy*. London: Harvard University Press.
- Minow-Pinkney, M. (2011). *Virginia Woolf & the problem of the subject: Feminine writing in the major novels*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Moody, A. D. (1963). *Virginia Woolf*. London: Harpercollins Publisher.
- Morton, T. (2010). *The ecological thought*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- Mulas, F. (2005). "Virginia Woolf's *The waves*: A novel of 'silence'". *AnnalSS2* (2002), 75-94.
- Nayar, P. K. (2014). *Posthumanism*. Cambridge: Polity.
- Ryan, D. (2015). *Virginia Woolf and the materiality of theory: sex, animal, life*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sultzbach, K. (2016). *Ecocriticism in the modernist imagination: Forster, Woolf, and Auden*. New York: Cambridge University Press.
- Vint, S. (2007). *Technology, Subjectivity, Science Fiction: Bodies of Tomorrow*. Toronto: University of Toronto Press.
- Woolf, V. (1990). *The Waves*. London: The Hogarth Press.
- Woolf, V. (1994). Modern Fiction. In Andrew McNeville (ed), *The essays of Virginia Woolf* (pp. 157-165). London: The Hogarth Press.

## A Postdramatic Reading: Misogyny in Simon Stephens's Play *Three Kingdoms*

Cüneyt ÖZATA<sup>1</sup>

### Abstract

In *Poetics*, Aristotle explains the first known framework of dramatic theatre in history, basing it on certain principles. The restrictive structure of these principles makes playwrights apply an understanding that prioritizes performance, and seek a theatrical aesthetic shaped according to the mentality of the present. In this sense, *Postdramatic Theater* (2006), which Lehmann puts forward, shows the realities of postmodern society and highlights the performance text created with active participation of audience and reader. Contemporary British playwright Simon Stephens, who presents the lives of postmodern individuals in his plays, draws attention as a leading playwright of the Postdramatic theatre. Stephens's play *Three Kingdoms*, which was staged in three different countries and in three different languages, stands out as it contains the postdramatic elements put forth by Lehmann. The aim of this article is to examine the play *Three Kingdoms* by Simon Stephens, focusing on Postdramatic theater principles determined by Lehmann.

### Keywords

Postdramatic Theatre  
Aristotle  
*Three Kingdoms*  
consumption  
misogyny

### About Article

Received: 16.09.2021

Accepted: 17.01.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.996615

## Postdramatik Bir Okuma: Simon Stephens'in Üç Krallık Oyununda Mizojini

### Öz

Aristoteles *Poetika* adlı eseri ile dramatik tiyatronun tarihte bilinen ilk çerçevesini belli ilkelere dayandırarak açıklar. Bu ilkelerin uzun yıllar süren sınırlayıcı yapısı, oyun yazarlarını performansa öncelik tanıyan bir anlayışı uygulamaya ve günün anlayışına göre biçimlenen yeni bir tiyatroya estetiği aramaya iter. Bu anlamda Lehmann'ın ortaya attığı, *Postdramatik Tiyatro* (2006) postmodern toplumun gerçeklerini açık bir şekilde göstermeye çalışır ve izleyici ile okuyucunun da aktif katılımıyla oluşturulan performans metnini öne çıkarır. Oyunlarında günümüz postmodern bireylerinin gerçek yaşamlarından kesitler sunan çağdaş İngiliz oyun yazarlarından Simon Stephens, Postdramatik tiyatronun önde gelen oyun yazarlarından biri olarak dikkat çeker. Stephens'in üç farklı ülkede ve üç farklı dilde sergilenen *Üç Krallık* oyunu, kurgulanmasında Lehmann'ın belirlediği postdramatik öğeleri barındırması açısından incelemeye değer bir eser olarak göze çarpar. Bu makalenin amacı, Simon Stephens'in *Üç Krallık* oyununu Lehmann'ın belirlediği Postdramatik tiyatroya ilkelerini merkeze alarak incelemektir.

### Anahtar Sözcükler

Postdramatik Tiyatro  
Aristoteles  
*Üç Krallık*  
tüketim  
mizojini

### Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 16.09.2021

Kabul Tarihi: 17.01.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.996615

<sup>1</sup> Asst. Prof., Ordu University, Faculty of Science and Letters, Department of Foreign Languages, Ordu/Türkiye, cuneyt.ozata@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-9179-9537

## Introduction

The first known frame of the traditional theatre on the history of stage was explained by Aristotle in his *Poetics*. The features that Aristotle based on the principles of “the three units of time, place and action” (Lehmann, 2006, p. 3) and the description of the theatre as a “whole, with a beginning, a middle and an end” reached the Elizabethan period with certain determinations since they are “time-bound concept[s]” (Lehmann, 2006, p. 3). Playwrights, who could not remain independent from the social events experienced, took the first steps to break away from the dramatic theatre with the idea of getting rid of the normative framework in which the taboos created by the traditional theatre during the Renaissance and Enlightenment periods were found. Thus, the playwrights launched a quest in order to produce individual-oriented works in which they could express themselves more easily, without being subjected to certain restrictions. Brechtian epic theatre, Antonin Artaud's theatre of cruelty and absurd theatre, which they thought were the answer to this quest, failed to satisfy the playwrights and pushed them into a situation that Peter Szondi called “crisis of drama” (in Lehmann, 2006, p. 2).

Naturalist, Expressionist and Existentialist works are analysed as various ‘rescue attempts’ that still seek to adhere to dramatic form whilst exploring new content, whereas works by Piscator, Brecht, Bruckner, Pirandello, O'Neill, Wilder and Miller are discussed in terms of “tentative solutions” (Lehmann, 2006, p. 3).

The issues such as “finance capitalism, technological advances, globalisation and mediatisation challenge traditional concepts of nationhood, subjectivity, class” cause the theatre to question itself and push it to seek salvation from the crisis it is in (İlter, 2007, p. 7). In addition to this, “art forms such as happenings, environments, Fluxus events and performance art or live art”, which were prioritized by neo-avant-gardes to give importance to performance on stage, brought the performance text to the agenda (Lehmann, 2006, p. 4). With the performance text gaining importance, “a more permeable relationship between the audience and the performer” is formed and the audience moves away from the fact that the play is a work of fiction (Nutku, 2000, p. 253). While the actor performs on stage by using her/his body, it is up to the audience to observe and interpret this performance. All these developments form the cornerstones of Postdramatic theatre, which is a new theatrical aesthetic.

Hans-Thies Lehmann's *Postdramatic Theatre* “systematically considers the new theatre aesthetics in terms of their aesthetics of space, time and the body, as well as their use of text” (Lehmann, 2006, p. 1). Postdramatic theatre, by assimilating certain principles of dramatic

theatre within itself and keeping up with its age, becomes the voice of the playwrights with some innovations it has made to the theatre. Lehmann systematically explains these formations within the post-theatre in his work *Postdramatic Theatre*. Based on the traits stated by Lehmann, the most striking principles of the postdramatic theatre are framed as follows: “hierarchy” seen/existing in the dramatic text disappears in the post dramatic text (Parataxis/non-hierarchy). Thus, in the text, which is shaken to its very foundation, Time intertwines, and confusion occurs. This gives rise to the principle of Simultaneity. This situation, which causes incomprehensible situations in the mind of the audience, activates the perception of the audience by creating a “retreat of synthesis”, that is, an individual rather than a common meaning. In this context, for the audience, who are accustomed to watching traditional theatre works with a definite beginning and end, the retreat of synthesis and fragmentation of the text create “warmth and coldness”, as they make it difficult for the audience to understand. This situation prevents the formation of a sense of integrity. Hence, “the spectators are no longer just filling in the predictable gaps in a dramatic narrative but are asked to become active witnesses who reflect on their own meaning-making and who are also willing to tolerate gaps and suspend the assignment of meaning” (Lehmann, 2006, p. 6).

The actor's body integrates with the stage and a state of “Physicality” emerges. In line with these thoughts, the stage design activates the empty parts in the mind of the audience with the idea of “play[ing] with the density of signs” (Lehmann, 2006, p. 86). This is accompanied by music/sound (Musicalization) and harmony. Beyond all these, concrete theatre, which is the expression of the most abstract thought that can exist, is a total opposition to the unity of meaning in the dramatic text. Since all these principles are performance-oriented, the text placed centrally in the dramatic theatre no longer carries its former value. After all, one of the biggest features that distinguishes postdramatic theatre from traditional theatre is that in postdramatic theatre, theatrical performance is not supposed to stay totally faithful to the text and this kind of theatre refers to theatre after drama. In defining postdramatic theatre, Lehmann states that “the text was to become just one element in the scenography and general ‘performance writing’ of theatre” (Lehmann, 2006, p. 4).

It is actually referred to a European theatre from 1960's onwards. For Lehmann, postdramatic theatre is not simply a new kind of text of staging—and even less a new type of theatre text, but rather a type of sign usage in the theatre that turns both of these levels of theatre upside down through the structurally changed quality of the performance text: it becomes more presence than representation, more shared than communicated experience, more process than product, more

manifestation than signification, more energetic impulse than information (Lehmann, 2006, p. 85).

According to Alex Sierz, the most distinctive feature of the In-Yer-Face Theatre, which took shape under the wing of the post-dramatic theatre in the 90s is that: “[T]he language is usually filthy, characters talk about unmentionable subjects, take their clothes off, have sex, humiliate each another [sic], experience unpleasant emotions, become suddenly violent” (Sierz, 2001, p. 5). In this sense, the elements of violence used on stage can be considered as the most striking indicator of the expression of the performance. Although playwrights such as Sarah Kane and Mark Ravenhill used violence in their works and left their mark on the 90s and 2000s, Simon Stephens, who started to produce works in the same years, is not included in this group. Violence is also used as a tool in Stephens's works, but, based on the principles emphasized by Lehmann, the focus is on issues such as society-oriented individuality and how the internal situations of the individual provide a return to the society. “Stephens's plays inhabit a territory where the co-existence of seemingly irreconcilable forms of theatre appears manageable” (Angelaki, 2014, p. 142).

Stephens's “trilingual detective thriller *Three Kingdoms*”, in which he questions reality, pictures characters existing in today's post-modern consumer society, and focuses on the dilemmas of individuals he describes as captives of wild capitalism, pushes the limits in terms of the applicability of Postdramatic principles (Bolton, 2016, p. 339). On the other hand, pointing to the commodification of women in the consumer society, Stephens leaves the drama of the women, who are perceived as trading materials, to the interpretation of the audience. *Three Kingdoms*, “an experiment in multi-lingual theatre”, where Simon Stephens spreads the use of space to such a wide area for the first time, was penned in a much closer date: 2011 (Barnett, 2016, p. 309). Being a recent work of Stephens, it is one of his most remarkable and criticized plays. The play is even mentioned by most of the critics as a twist in the New English Theatre marking a new era by turning upside-down everything known in the conventional concept of the theatre world characterized as a fictional fantasy that is totally separated from the daily life.

In many ways *Three Kingdoms* was the hardest play to write of my career. It was a play that was prompted by an oddity in my working life. In the space of a week in 2008 I'd been asked to write a new play for the Traverse in Edinburgh and the Schauspielhaus in Hamburg. It struck me that it may prove rather hard work writing two plays at the same time. Maybe it would be expedient to write one play for both theatres. If I did this then perhaps Sebastian Nübling could direct it. Perhaps British actors could have the experience of working with him. Perhaps British

audiences could have the experience of seeing his approach to theatre and share the sense of energy and provocation that I'd enjoyed from our collaboration (Stephens, 2015, p. xii).

Even though the performance staged is what brings disgust among the audience and fills their heads with horror, the powerful effect of *Three Kingdoms*' script on the readers still cannot be cast aside. It is a shocking and horrible play where male characters are dominant and the performance of the play on the stage directed by German director Sebastian Nuebling is somehow described as "joyous" and a "joyride" by some critics. Matt Trueman says, "I was windswept. I was in love. *Three Kingdoms* is a joyride" (Review: *Three Kingdoms*, 2012). Andrew Haydon points out that "Perhaps the most interestingly contradictory [sic] thing about *Three Kingdoms* [...] is how joyous and freeing this parable about misery, suffering, sex-slavery, brutality, cruelty and murder feels" (*Three Kingdoms*, 2012).

*The Three Kingdoms*, which contains many basic principles of post-dramatic theatre, creates an individual-oriented perception emphasized in Postdramatic theatre, rather than a general meaning, and contains many deep connotations. At this point, after reading these comments having contradictions, it is crucial not to miss out the disgustingly horrible story and language used in the script. The objectification of the women and hate against them in the play brings the feminist ideology and misogyny into question without the need for a deep analysis of the text.

## Discussion

### *Three Kingdoms*

*Three Kingdoms*, in which, in addition to the problems created by the globalizing world, such subjects as the position of women in society, the consumer society created by capitalism, and the loss of the meaning of reality are intertwined and fictionalised, and which has the strategy of making the audience question the perception formed in their minds, also contains postdramatic indicators on which Lehmann focuses in terms of technical features intensely. In this context, the first act of the play, which consists of three acts, takes place in London, the second act in Hamburg and the third act in Tallinn, and "each chapter begins with a quote from a tirade used in the play" (Sayın, 2016, p. 132). With the opening scene, in an interrogation room, a young man named Tommy is interrogated by detectives DS Ignatius Stone and DS Charlie Lee. It is unclear why or how long Tommy has been there. As can be understood from the dialogues that follow, the reason for Tommy's questioning was the discovery of a woman's head, which had apparently been brutally cut off from her body and put in a bag, found in the Thames. However, even though Tommy says that someone he does not know gave the bag to

him, it seems like he interrupts the course of the play when he says that he has no information regarding this person, except that he has a different accent. From the DNA results, it is discovered that the severed head found in the river belongs to a famous porn star named Vera Petrova. According to the investigations and DNA results, Vera's teeth being made outside of London, the sperm residues found in her hair, and Aleksandr, who was questioned about the situation, lead the usual suspicions to focus on Andres Rebane, nicknamed White Bird, who is the master behind the porn network. Two detectives travel to Hamburg to further deepen and unravel this investigation. This situation is one of the most distinctive points of postdramatic theatre, which differs from traditional theatre. "By the standards of contemporary text-based theatre especially, where the duration of most plays rarely exceeds two hours, this is a long piece in the course of which the lead characters experience an extraordinary trajectory of transformation" (Angelaki, 2014, p. 142).

In the second act, DS Ignatius and DS Charlie are met in Germany by a German detective named Steffen. DS Ignatius, who speaks advanced German and says that he spent his youth in Germany, surprises Steffen with this aspect. Upon the allegations that Vera is originally from Estonia, according to the statements of the interrogated, Steffen tells DS Ignatius that Andres Rebane is in Estonia, something he discovered from his conversations with his colleagues. He advises them to go to Tallinn illegally, saying that if they go legally, they will not hand over the criminals to them. In the third act, DS Ignatius and Steffen are in Tallinn. This act is like a mirror that reflects the real face of the swamp that underlies the truly developed European image and shows it to the audience. DS Ignatius is very confused by the sentences of the characters about how and in what way Europe is formed, the consumption greed caused by the increasing capitalism, and the use of the female body, which has become a consumption object, as a commodity and has a hard time explaining what is happening. Ignatius is shocked to learn that the criminal White Bird, whom they are looking for, is Steffen. Steffen is the head of a systematically managed porn network, and the moment Ignatius discovers who he is, Steffen calmly tells DS Ignatius that he will not remember any of this, putting him to sleep. DS Ignatius, who is interrogated by the police in Tallinn when he wakes up, does not know / does not remember what happened during the time from falling asleep to waking up in the interrogation room. He learns that he is accused of murdering Vera Petrova, who was killed earlier, and a woman named Stephanie, who was found dead in her hotel room. The police say they will cover it up, since Ignatius is a senior detective in London. "The play uses the thriller genre to trace the corruption of local police and the ethical dilemma of the main character, a



detective who tries to avoid being complicit in the trafficking and murder network he is uncovering" (Reinelt, 2017, p. 248). When Ignatius wakes up, he is back in London, terrified, trying to discern whether what he saw was a dream or reality. Ending the scene in this way is, in a way, to ensure that the shock of the characters continues for the audience since "Postdramatic theatre offers tragic experience" (Lehmann, 2016, p. 442).

### **The Female Body as A Sign in Postdramatic Theatre**

One of the most distinctive features of postdramatic theatre is the elimination of hierarchy. Thus, for the audience who are accustomed to watching conventional theatre, which has a definite beginning and end, this situation causes coldness towards the play. From the detectives' ongoing dialogue, the audience deduces what Tommy is accused of at the opening of the scene. Although the fact that the interrogation room is devoid of signs draws the audience's attention to Tommy's reason for being there, his staccato expressions in response to DS Ignatius' and DS Charlie's questions prevent the formation of a certain unity in the minds of the audience. "Thus, meaning remains in principle postponed" (Lehmann, 2006, p. 82). Tommy's staccato expressions, which have little relevance to the situation, continue until he is shown the photograph of the severed-headed woman by the detectives. This behaviour of Tommy, who looks at the photograph with eyes full of horror, fear, and bewilderment, draws the audience's previously dispersed attention to a single point, using physicality/gestures of the performance artist in post-dramatic theatre: the woman and her body. However, Tommy has no information about the murdered woman. By throwing the bag given to him by someone with a different accent into the river, he only fulfilled his mediation duty. Thus, the attention of the audience is drawn away from Tommy to the female body, which is the element of sign. As proof of this:

Ignatius: If you remove somebody's brain you remove their consciousness. Well, actually what you do is you separate their consciousness from their corporality, from their body. So we have somebody whose intention is to punish this girl in the most extreme way imaginable. In the fifteenth century they used to display heads of traitors on spikes on Bridge Gate. Why did they do that? (Stephens, 2015, p. 47)

The statements of Ignatius, which are on the idea that the beheading of a woman is a method of punishment, brings to mind the idea of misogyny, which has been going on for centuries. "The hatred of women is not a new term, yet an old one that is supposed to have been lost long ago" (Holland, 2006, p. 42). Misogyny is always accompanied by adultery and rape and associated almost always by sexual acts. Jack Holland asserts: "Misogyny always confronts

women with the same dilemma. Whether they are 'good' girls or 'bad' girls, they are forced into the same conundrum: they still arouse lust in men for which they, not those who desire them, are held responsible" (Holland, 2006, p. 43). Even the lust and desire that men have over women is claimed to be the result of women's behaviours. The fact that the detectives were not surprised when they state that the murdered person was a woman supports the misogyny idea: "Peter: There are certain things I want to draw your attention to. As expected, the deceased is female." (Stephens, 2015, p. 47). The female body and all practices carried out on women are part of a body-oriented system. As Lehmann points out:

The body becomes the only subject matter. From now on, it seems, all social issues first have to pass through this needle's eye, they all have to adopt the form of a physical issue. Love appears as a sexual presence, death as AIDS, beauty as physical perfection. In their relationship to the body theatre works become obsessed with fitness, health (Lehmann, 2006, p. 97).

Peter proves Lehmann's statements when the DNA reports of the murdered woman reach the detectives: "Peter: Firstly she was HIV positive. So she would have died anyway, yes? This just speeded up the process, ha? Not funny?" (Stephens, 2015, p. 51). In Stephens's play, woman body becomes something that men make fun of and make use of at the same time. The claim that the woman, who had sperm in her hair according to DNA reports and was found to be a porn star, was alive when she was beheaded puts the flow of events in a different frame. Ignatius' comment on this situation is interesting:

Ignatius: But if you were making a point, why would you put her head in the river?

Charlie: If you kept the body.

Ignatius: Or if you had an audience? (Stephens, 2015, p. 53)

The idea that there are different reasons underlying the decapitation of the woman can be evaluated within the scope of using the woman's head as a sign. In this sense, the use of the body as a sign is a situation frequently seen in postdramatic theatre. In particular, the selection of the female body as a sign confirms Lehmann's statements:

The female body as a socially coded 'projection screen' for ideals, wishes, desires and humiliations has become especially thematized as feminist criticism has made the male-coded images of woman, and increasingly also gender identity, recognizable as constructs, raising consciousness about the projections of the male gaze (Lehmann, 2006, p. 139).

DS Ignatius and DS Charlie want to understand the message that is being conveyed with the severed female head in the photograph due to the implication that there is a different subject to be drawn by the use of the female body. As Lehmann states, in postdramatic theatre the

“image as representation gives us a lot, to be sure: especially the feeling of being always on the track of something else” (Lehmann, 2006, p. 171). In order to solve this mystery, DS Ignatius and DS Charlie interrogate another porn star named Hele Kachonov, a person close to Vera and, as the detectives believe, of Russian origin. Details such as the repetition of the questions, their translation into a different language, the difference in the accent used in the interrogation, which is conducted with the help of a translator, create a certain sound harmony in this scene. This harmony can be evaluated under the title of Musicality and Harmony, which is an inseparable whole of performance in postdramatic theatre because “the individual tone is already composed of a whole array of qualities” (Lehmann, 2006, p. 92). Although the detectives cannot get an answer for a while in the question-and-answer chain created with the help of a translator, Hele finally confesses that the person Vera works for is her boyfriend, Aleksandr. What the translator emphasizes at the end of the interrogation is that contrary to what is expected, Hele is not a Russian but a Lithuanian. At this point, Postdramatic theatre is proof that even the difference in accent has an important place in the course of the play. The accent difference is one of the most important building blocks of the big reality that lies within the small details. Aleksandr Richter, who is interrogated upon Hele's confession, evades the questions addressed to him, but the moment he hears that Vera's head has been cut off, he gives mixed answers with fear:

Aleksandr: She made shit money. She had a shit cunt. She fucked like a dead cow. She stank. She was lazy. She never stopped complaining. She was rude to the customers. She never cleaned out her cunt. The clients could smell other men inside her. She deserved to die. She deserved to get her head cut off. She was a stinking rotten piece of fucking meat. (Stephens, 2015, p. 60).

Aleksandr's statements about Vera Petrova contain a small version of the hate speech that women will encounter if they are not successful in this area and therefore women are seen as an object of consumption in the society. The female body, which is seen as an object of consumption, has an important place in this sense. Baudrillard, too, considers body as the finest consumer object because it “is simply the finest of these psychically possessed, manipulated and consumed objects” (Baudrillard, 1998, p. 132). The sex business exists, and women are merchandised in the real world, too. It is the reflection of the consumer society. In addition to all these, the idea of finding the person behind the trafficking of women, which has been turned into consumption in the play, continues to become more and more complicated. Aleksandr's statement that the person associated with the murder is Andres Rebane, known by the nickname White Bird, drags the events into a spiral that is difficult to understand. While Ignatius and

Charlie were wondering how to find Andres Rebane, or White Bird, which they thought was of German origin, the action now evolves in a different direction when Ignatius says that he had lived in Germany before and knew the language. The characters change countries and thus the trio of place, time and space, which is emphasized in the dramatic theatre, is literally destroyed.

### **Retreat of Synthesis and Irruption of the Real in Post Dramatic Theatre**

The scene that opens with the arrival of DS Ignatius and DS Charlie in Hamburg means the elimination of synchronicity in the postdramatic sense for the audience, who may be accustomed to the simultaneous operation of the event flow in the dramatic theatre. The audience will thus be stunned by the plot they are trying to grasp:

If the principle of the one dramatic action is abandoned, this is done in the name of the attempt to create events in which there remains a sphere of choice and decision for the spectators; they decide which of the simultaneously presented events they want to engage with but at the same time feel the frustration of realizing the exclusive and limiting character of this freedom (Lehmann, 2006, p. 88).

In addition to the retreat of synthesis and the elimination of the concept of time, the use of different languages on stage is one of the most difficult situations to understand as “everything depends on not understanding immediately” (Lehmann, 2006, p. 87). The fact that Charlie can only speak English, Steffen only speaks German and DS Ignatius can speak both languages causes a division in perception as it creates an ambiguous atmosphere for the audience. As an example of this situation, Steffen mentions Kristina Suvi, who was Vera's former roommate, when talking about where to find White Bird and the others. Ignatius speaks German with Steffen and English with Charlie. Although the conversations often enter a repetitive cycle, the process of events continues unabated. Although Suvi states that a Russian film director named Georg Kohler might recognize White Bird and the attention of the audience is drawn in this direction, the audience's focus is redistributed when they disperse to their own rooms. In a sense, this is the retreat of synthesis. After Ignatius goes to his room to rest, a person named Stephanie Friedmann hears a scream from Ignatius' room, and the attention of the audience is turned in a different direction again. Ignatius, who seems to have experienced a “nightmarish journey”, prefers to suppress this situation (Angelaki, 2014, p. 145).

Later in the play, when Detective Steffen comes to see Ignatius, he reveals the name of Vera Petrova, who was killed, causing great surprise to Ignatius because he had not told the detective Steffen her name before. Steffen's dismissal of Ignatius as soon as he tells this to him is achieved by postponing the meaning that can be seen in postdramatic theatre: “synthesis is

cancelled. It is explicitly combated. Theatre articulates through the mode of its semiosis an implicit thesis concerning perception. It may appear surprising to ascribe to artistic discourse the ability to have a thesis like a theoretical discourse" (Lehmann, 2006, p. 82).

Thus, the audience experiences ambiguity. Steffen changes the subject before Ignatius asks him how he learned Vera's name, using the excuse to meet with DS Charlie to question the director Georg Kohler they are looking for. It is unclear what happened to Ignatius during the events leading up to the interrogation of Kohler.

During the interrogation, Steffen's use of extreme violence against Georg attracts attention. Violence is one of the elements used in Postdramatic theatre in this sense. "Here danger and pain are the result of deliberate passivity, everything is unpredictable" (Lehmann, 2006, p. 140). The effect of a kind of physicality in front of the stage is the application of it in a way that arouses emotions such as fear and irritation in the audience. The fact that Kohler does not recognise Vera and is frightened when he sees the photograph takes the art of performance to the highest level. Thus, the "player's body and the spectator's gaze are always confronted with the universe that has been summoned forth" (Lehmann, 2016, p. 433). In the ensuing questioning, Kohler gets a second wince when asked if he knows Andres Rebane. Kohler looks in amazement as if something strange is happening, but his statements do not make much sense.

A feature of postdramatic theatre is the irruption of the real. Reality leaves its place to doubt, making the audience question what reality is. Starting with the sixth scene, we begin to question what reality is in the dialogues between DS Ignatius and Stephanie. Despite having no information, Stephanie tells DS Ignatius that he will find what he is looking for, creating a strong sense of curiosity in the audience. At the same time, someone who can claim such states without any knowledge causes the audience to question the developing events. According to Lehmann, this is, in a sense, the irruption of the real: "The irruption of the real becomes an object not just of reflection but of the theatrical design itself" (Lehmann, 2006, p. 100).

In this sense, the irruption of the real has the quality of being a pre-warning for the spectator about the developing concerns/warnings. Following the statements by Stephanie, one of the characters who makes the biggest contribution to the irruption of the real, Ignatius cannot distinguish between reality and fantasy because he is sleepless. Despite this, he interrogates Vera's former roommate, Kristina Suvi, at her home. Kristina's statement that Vera is Estonian, not Russian, once again changes the course of events. At the end of the interrogation, Ignatius confesses his sleep problems to Stephanie. According to Freud, "our unresolved conflicts

surface during our sleeping hours” (Burger, 2014, p. 70). However, Ignatius’s choice not to sleep in order to escape from the conflict in his mind arouses curiosity in the audience. The situation deepens even more for DS Ignatius, who gives the footage of Vera, which he watched on DVD before coming to Germany, as the reason for his inability to sleep. In act one, when DS Charles asks him whether he watched the DVD, he answers no. This paves the way for the audience to doubt how authentic Ignatius really is in his statements and ideas. Another version of the irruption of the real is when Stephanie tells Ignatius’ fortune through palmistry as if nothing has happened and says he will find what he is looking for. Palmistry by Stephanie acts as a kind of illusion, which goes against the nature of reality. This situation leads to “destabilisations of meaning that beg for plural treatment and interpretation” (Love, 2016, p. 324).

Steffen will put the end to the irruption of the real. For this reason, after Klaus Brandt, the person whose sperm was found in Vera’s hair, says that they will find White Bird in Estonia, Steffen offers Ignatius to go there. However, he says they must do it illegally. Otherwise, Estonian officials will take care of it, without handing over the culprits to them.

The disappearance of the concept of time in postdramatic theatre results in parataxis, that is, non-hierarchical sequencing. “In the parataxis of postdramatic theatre the elements are not linked in unambiguous ways” (Lehmann, 2006, p. 86). That is, any word or situation that the character has said before can be repeated in later scenes. Parallel to this, Ignatius’s answer at the opening of the scene is an example of parataxis: “Rudi: Do you want me to tell you the truth about this country? – Ignatius: The truth?” (Stephens, 2015, p. 115).

Here, the purpose of parataxis is to be a warning for the event flow that will develop from the beginning to the end of the act, and to draw the attention of the audience to this point. At the beginning of the scene, Stephens, who presents sections from a group of males and females in Estonia, where women are trafficked, especially emphasizes that the characters use pseudonyms instead of their own names. Dialogues regarding another woman named Olya, who is a newly recruited group member, show that “women are the central commodity” in consumption (Poll, *When Little is Said*, 2016).

Sony: We should give her a name.

Tom: She’s got a name.

Sonny: No, a different name. Like a pet’s name. Like a dog’s name.

Fredo: Like Fido or something.

Sonny: Train her to fetch our slippers. Train her to make us a gin and tonic. Train her to do something useful instead of just sitting there all day sucking our cocks and whimpering in a language I can't even fucking understand (Stephens, 2015, p. 108).

The misconception that a woman is one of the most basic needs consumed in the globalizing world comes to the fore as the Body in postdramatic theatre. As Baudillard states, "in the consumer package, there is one object finer, more precious and more dazzling than any other--and even more laden with connotations than the automobile, in spite of the fact that that encapsulates them all. That object is the BODY" (Baudillard, 1998, p. 129).

The female body is an invaluable element in this sense. In addition to the consumption of the female body, or "women exploited by a European network of sex trafficking," as a commodity, the fact that people generally seek consumption and include them in their own expressions is actually a sign of a break (Zaroulia, 2016, p. 357). Parallel to this thought of Baudrillard, Michael defines transaction of bodies in the play by stating that it is like "finding humanity in the marketplace", making clear that even the concept of humanity has become an instrument of capitalism. (Stephens, 2015, p. 109)

Michael: [...] In the future we'll be finding girls in London and selling them to Beijing. We'll be finding girls in Paris and selling them to Mumbai. We'll be finding girls in Frankfurt and selling them to Rio de Janeiro. We'll be finding girls in Amsterdam and selling them to Moscow (Stephens, 2015, p. 120).

Keeping women above all consumer goods can be grounded upon the notion that the "body `reappropriated' in this way is reappropriated first to meet `capitalist' objectives: in other words, where it is invested, it is invested in order to produce a yield" (Baudillard, 1998, p. 132). As Lehmann claims in his book, "in a kind of exchange with the living bodies and together with the objects, they change the stage into a landscape of death, in which there is a fluid transition between the human beings and the dead puppets" (Lehmann, 2006, p. 73). Parallel to the fact that the female body is no longer valued in the society, it is seen as worthless even within the family, which is a reference to the deteriorated family concept created by capitalism. The best example of this is easily noticed in Vera's father's reactions to the news of his daughter's death:

Mr Petrov: (in Estonian) She was a whore. She was a pain in the arse. She lied. All the time. She had no friends. She smelt fucking disgusting. I really, you know, hated her. I'm not sad. She deserved it. It was always going to happen one day. It was just a question of time. (Stephens, 2015, p. 111).

The expressions Vera's father used against his daughter are an indication of the extent to which women can be excluded both from family and from society. After Vera's father's unsatisfactory answers, Ignatius and Steffen go to talk to someone named Rudi Peiker about *White Bird*. Although everyone speaking their native language seems to be an element of harmony in the play, it is the beginning of ambiguity for the audience. The events that develop after this scene present themselves in very complex occurrences in terms of meaning and it is one of the moments when performance art reaches its highest level. When Ignatius, who has been suffering from sleeplessness for days, directly asks Rudi about *White Bird*, he just smiles, looking at Steffen in confusion. Meanwhile, for no reason, Steffen says he is tired and asks Ignatius to hit Rudi Andres. This situation also points to the state of physicality that is evident in postdramatic theatre. Physicality is presented to the audience through violence.

The truth that enables this production of violence begins to appear with the response Ignatius receives after his violent act against Rudi. When Rudi says, "He's here. In Tallinn. Now. Right now. He's here. I know he is. I'm feeling fucking lucky. I can feel it in my bones", a "paradox in audience" is constituted and Ignatius's perception of events is affected (Stephens, 2015, p. 117; Fowler, 2016, p. 332). This ending of the scene concentrates the attention of the audience on one point: what Ignatius is going to do. The scene thus comes to a conclusion as an open-ended one.

The drinks that Ignatius and Steffen consume when they go to a pub after meeting with Rudi are other consumption objects used as signs in the scene. By drawing attention to the signs, the lost reality is questioned. The reality emphasized at the beginning of the third act is completely ambiguous here. The confusion in the mind of the audience is about what reality is. At the opening of the act, the moment when Ignatius says "The truth" is reenacted. In postdramatic theatre, "time occurs in repetition, a more or less subtle compression and negation of the course of time itself" (Lehmann, 2006, p. 156). In the process, Lisuu's question to Ignatius regarding *White Bird* leads to Ignatius undergoing a transformation. In this sense, the changes and transformations in postdramatic theatre occur:

Transformations can be produced through magical procedures, disguises or masques, they can occur through new knowledge (anagnorisis) or physical processes; they can be recurring metamorphoses analogous to natural processes or belong to a temporal form that is symbolic and cyclical (Lehmann, 2006, p. 77).

It is clear that Ignatius experienced this transformation through natural processes. After Stephanie, the fact that one more person has knowledge of the person Ignatius is looking for



makes it difficult for the audience to grasp the plot and reality. The most obvious example of the irruption of the real is the fourth scene. Reality has now changed in a way only apparent to the perception of the characters. Ignatius' saying that Steffen planned all the events from the first moment the severed head was found in the river coincides with the moment when Ignatius, experiencing "the duality of thematized memory" (Lehmann, 2006, p. 73), realizes everything: Ignatius: "When Aleksandr Richter said he was an 'evil fuck' he was talking about you. Steffen: I'm not evil, Iggy. I only sell things that people want to buy. Ask her if she wants to go with you to your room" (Stephens, 2015, p. 123).

As can be understood from Steffen's statements, the idea of consumption is everywhere and has permeated even the smallest segments of society. As Fowler states: "exposing harsh truths about the human condition in advanced capitalism. Blurring genre boundaries, this perplexing play ended up mirroring, through Ignatius Stone, how impossibly implicated we all are in trans-national systems of corruption that reveal" (Fowler, 2016, p. 331).

Therefore, there is no such thing as truth anymore. The concept of the real in postdramatic theatre is handled as follows:

Aesthetically and conceptually the real in theatre has always been excluded but it inevitably adheres to theatre. It usually manifests itself only in mishaps. It is only in the form of embarrassing mistakes that this image of trauma and desire of the theatre, the irruption of the real into the performance, is normally thematised (Lehmann, 2006, p. 101).

Steffen's remark to Ignatius that nothing will ever be the same again, and not explaining how to do what needs to be done, is for the audience to interpret the play in their own way. In postdramatic theatre, "The 'event' situated within aesthetic time does not refer to the events of real time" (Lehmann, 2006, p. 142).

When Ignatius wakes up in the morning, he is taken to the interrogation room by the Estonian police because of the blood stain on his clothes, which he cannot understand. As can be seen from the statements of the officers who initiated the interrogation, Ignatius is accused of killing Vera and Stephanie. Ignatius, on the other hand, does not remember anything and cannot discern what is real. For Ignatius, truth will never return and trying to find himself in the lost reality is a futile effort. There is nothing Ignatius can do now. For Ignatius, "reality is depicted in ways that are obviously hard to bear" (Lehmann, 2006, p. 118). The presentation of the irruption of the real in this way shakes the audience by the scruff of their necks. The things that cause the irruption of the real present "the abundance of simultaneous signs" which imply that it is because of people's desire for endless consumption (Lehmann, 2006, p. 82). Ignatius,

who consumes the things presented to him without asking why, accompanied by a great emotional explosion, presents a micro image of the individuals of the society who cause the loss of reality. After consuming all these objects, Charlie and Steffen come next to Ignatius in turn. However, the fact that Charlie pretends to have no previous experience with Ignatius stuns the audience. Although Ignatius, who is accused of killing Vera and Stephanie, claims that Steffen was the one to do it, the police officers talk about Steffen being a very senior detective. They say that since Ignatius is also a detective, they will release him. This is how the scene ends, and Ignatius wakes up in London. Reality as the last scene presents can be explained as follows:

The performance often leaves open whether there exists any real connection in what is being presented simultaneously or whether this is just an external contemporaneity. A systematic double-bind arises: we are meant to pay attention to the concrete particular and at the same time perceive the totality (Lehmann, 2006, p. 88).

As a result, the reality that Ignatius cannot understand every time he opens his eyes is left to the perception of the audience by Stephens in order to show the audience that Ignatius is actually the object he consumes and creates.

### Conclusion

The concept of post-dramatic theatre represents going beyond the centuries-old theatre understanding, rather than signifying a new theatre form or formation. Hans-Thies Lehmann, one of the key figures at this point, explains in his *Postdramatic Theater* many factors that play a fundamental role in the formation of this new understanding in principles. The most distinctive feature of Postdramatic Theatre, which includes the traces of the Dramatic Theatre, is that an understanding that prioritizes performance on the stage comes to the fore. At this point, Lehmann associates the factors that affect the performance with the media culture that started to emerge after the 60s. He implies that the elements that help bring the body to the fore, such as musicality and dance, which are included in the understanding of theatre, initiated by the historical avant-gardes and later expanded by the Neo-avant-gardes, contribute to the performance of the actor on the stage. On the other hand, indicators used, which contribute to directing the viewer's attention in relation to the play viewed, support a formation in which visuality is at the forefront and thus performance is carried to the highest levels. Thus, text, which is at the forefront in traditional theatre, is replaced by performance in Postdramatic theatre. One of the most important writers of Postdramatic theatre, which emerged after the 60's and influenced England in the 90's, Simon Steffens's *Three Kingdoms* includes the

Postdramatic principles that Lehmann emphasizes. The fact that each act of the play, which consists of three acts, takes place in a different country is one of the most remarkable points that can be seen in the Postdramatic theatre. In addition, elements such as parataxis in the play, different accents, the body being used as a sign, warmth and coldness, and the irruption of the real make it possible to examine the play from a Postdramatic perspective. At the end of the play, the references to the consumer society carried out over the female body, which Stephens presents as the content of the play, and the effects of the realities created by the globalizing world on a European basis, are left to the interpretation of the audience.

## References

- Angelaki, V. (2014). Witness or accomplice? Unsafe spectatorship in the work of Anthony Neilson and Simon Stephens. In M. Aragay and E. Monforte (Ed.), *Ethical speculations in contemporary British theatre* (1. Edition) on (135-151). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Baudrillard, J. (1998). *The consumer society: myths and structures*. London: Sage.
- Barnett, D. (2016). Simon Stephens: British playwright in dialogue with Europe. *Contemporary Theatre Review*, 26(3), 305-310.
- Bolton, C. (2016). 'Changing the conversation': Simon Stephens, Sean Holmes, and Secret Theatre. *Contemporary Theatre Review*, 26(3), 337-344.
- Burger, J.M. (2014). *Personality*. Boston: Cengage.
- Fowler, B. (2016). 'Draining the English Channel': the European revolution in *Three Kingdoms* and three keynotes (by Simon Stephens, David Lan, and Edward Bond). *Contemporary Theatre Review*, 26(3), 328-336.
- Holland, J. (2006). *Misogyny: the world's oldest prejudice*. Philadelphia: Running Publication.
- Hoydan, A. (2012, May 10). *Three Kingdoms*, Lyric Hammersmith. *Postcards from the Gods*. Retrieved July 19, 2021, from <http://postcardsgods.blogspot.com/2012/05/three-kingdoms-lyric-hammersmith.html>.
- İlter, S. (2013). *Mediatized dramaturgy: formal, critical and performative responses to mediatisation in British and Irish plays since the 1990s*. (Unpublished Master's Thesis) University of Sussex, Brighton.
- Lehmann, H. T. (2006). *Postdramatic theatre*. Oxfordshire: Routledge.
- Lehmann, H. T. (2016). *Tragedy and dramatic theatre*. Oxfordshire: Routledge.
- Love, C. (2016). New perspectives on home: Simon Stephens and authorship in British theatre. *Contemporary Theatre Review*, 26(3), 319-327.
- Nutku, Ö. (2000). *Dünya tiyatrosu tarihi 1*. İstanbul: Mitos Boyut.
- Poll, M. (2016). When little is said and feminism is done? Simon Stephens, the critical blogosphere and modern misogyny. *Contemporary Theatre Review*. Available online: <https://www.contemporarytheatrereview.org/2016/when-little-is-said-and-feminism-is-done/>.

- Reinelt, J. (2017). Is a trafficked woman a citizen? survival and citizenship in performance. In B. Dutt, J. Reinelt and S. Sahai (Ed.), *Gendered citizenship: Manifestations and performance* (1. Edition) on (237-254). New York: Palgrave Macmillan.
- Sayın, G. (2016). Simon Stephens tiyatrosu: Dramatik metinden performans metnine. In D. Bozer (Ed.), *Postdramatik tiyatro ve İngiliz tiyatrosu* (1. Edition) on (115-143). İstanbul: Mitos Boyut.
- Sierz, A. (2001). *In-yer-face theatre: British drama today*. London: Faber.
- Stephens, S. (2015). *Plays 4*. London: Bloomsbury.
- Trueman, M. (2012, May 13). Review: Three kingdoms, Lyric Hammersmith. *Matt Trueman*. Retrieved July 16, 2021, from <http://matttrueman.co.uk/2012/05/review-three-kingdoms-lyric-hammersmith.html>.
- Zaroulia, M. (2016). The invisible other in excess: (dis)placing Europe in Simon Stephens's *Three Kingdoms*. *Contemporary Theatre Review*, 26(3), 319-327.

## Jeanette Winterson'un *Tek Meyve Portakal Değildir* adlı Romanına Althusserci Bir Yaklaşım

Yıldırım ÖZSEVGECİ<sup>1</sup>

### Öz

Jeanette Winterson'un *Tek Meyve Portakal Değildir* (1985)<sup>2</sup> adlı romanı, koyu Hristiyan bir anne tarafından evlatlık edinilen Jeanette isimli genç bir kızın hikâyesini okura sunar. Romanın ilk başlarından itibaren annesinin İncil'i istediği gibi yorumladığı ve çevresindeki insanları da dinin katı kurallarıyla şekillendirmeye çalıştığı aşikârdır. Yetim bir çocuk olan Jeanette'ten beklenen 'misyoner' olmasıdır. Fakat o kaderini değiştirmeye karar vererek, dinin kendisini sömürmesine karşı savaş açar. Winterson da hikâyedeki din otoritesini ve toplumsal normları reddederek, Jeanette'e daha gerçekçi ve uyumlu başka olası dünyalar sunar. Winterson'un "evlat edinilmiş çocuklar kendi kendilerini icat ederler" ifadesinden yola çıkarak bu çalışmada Jeanette'in kendini yeniden inşa etme durumu ve yaşamış olduğu kimlik bunalımı Louis Althusser'in 'devletin ideolojik aygıtları' kavramı ışığında incelenecektir.

### Anahtar Sözcükler

Kimlik  
DİA  
cinsiyet  
din  
Jeanette Winterson

### Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 12.07.2021

Kabul Tarihi: 10.10.2021

Doi:  
10.20304/humanitas.970336

## An Althusserian Approach to Jeanette Winterson's *Oranges are not the only Fruit*

### Abstract

Jeanette Winterson's *Oranges Are Not the Only Fruit* (1985) narrates the story of a young girl named Jeanette, the narrator of the story, who is adopted and raised by a profoundly Christian woman. At the beginning of the novel, it is clear that Jeanette's mother easily manipulates the Bible and tries to shape people's lives under the strict rules of religion. As an orphan child, Jeanette is expected to be a missionary. However, she decides to change her fate and starts the battle against the oppression of religion. By rejecting the authority of religion and the societal norms in the story, Winterson offers other possible worlds that are more realistic and compatible with Jeanette. Based on Winterson's statement "adopted children invent themselves", in this study, Jeanette's self-reconstruction and identity crisis will be examined in the light of Louis Althusser's concept of "ideological state apparatuses".

### Keywords

Identity  
DIA  
gender  
religion  
Jeanette Winterson

### About Article

Received: 12.07.2021

Accepted: 10.10.2021

Doi:  
10.20304/humanitas.970336

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü, Rize/Türkiye, yildirim.ozsevgec@erdogan.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8612-2636

<sup>2</sup> Bu makalede Sevin Okyay'ın 2015 yılında Türkçe tercümesini yaptığı kitap kullanılmıştır.

## Giriş

'Kadın' veya 'erkek', günlük dildeki alışlagelmiş kullanımıyla 'dişi' veya 'er' oluşunu ifade eden iki terimdir. Elbette kadın ve erkek davranışları toplumun bireye vermiş olduğu roller etrafında da değişir ve gelişir. Fakat biyolojik boyut ile yapıda şekillenen toplumsal boyut birbirinden farklılıklar gösterir. Biyolojik olarak insanlar er ya da dişi olarak dünyaya gelirler ve bu verili özelliğe müdahale edemedi [tıp biliminin gelişimine paralel gerçekleşen istisna durumlar bir yana] tüm yaşamımız boyunca bunu sürdürürüz. Celalettin Vatandaş (2007)'in da altını çizdiği üzere "cinsiyetin toplumsal boyutu ise bize sonradan kazandırılan yani başkaları tarafından bizlere verilen gündelik işlerdir". Anne ve babalar bebekleri olacağı haberini alır almaz hazırlıklara başlar. Hatta modern tıbbın gelişmesiyle paralel olarak ilgili hazırlıklar doğum öncesi planlamalarla daha da farklı bir boyut kazanır. Annenin beslenmesi, evin düzeni, alınacak yeni eşyalarla beraber henüz daha dünyaya gelmemiş bebeğin toplumsal rolleri hazırlanmaya başlanır. Bu şekilde de doğacak çocuktan hayatı boyunca ait olması istenecek tutum ve davranışlar inşa edilir. Vatandaş (2007)'in da vurguladığı üzere doğacak çocukları için giysi ve eşya hazırlayan anne ve baba, eşyanın rengi ve biçimi konusunda tercihlerini kullanırken cinsiyete oldukça önem verir. Akrabaların ve çevrenin de bu zincire katılmasıyla doğum sonrasında çocuğun etrafı daha da çevrilir ve çocuk için belirlenen toplumsal dünya her geçen gün daha da kesinleşir. Anne ve babaların bu tercihleri veya seçimleri yaparken aslında ilk başvurdukları adres kendi çocuklukları ve ebeveynlerinin onlara öğrettikleridir. Bu sebeptendir ki henüz daha konuşamayan çocukların Vatandaş (2007)'in da belirttiği üzere "gidecekleri okul, seçecekleri meslek, sevdikleri renk, saç ve giysi seçimleri de dâhil olmak üzere kimlik inşa süresi hız kesmeden devam eder. Toplum bireyden cinsiyetine uygun davranış sergilemesini ister hatta daha da ileri giderek buna zorlar. Davranışların sınırı o kadar net çizilmiştir ki kadınlık ya da erkeklik temelinde şekillendiği için en ufak bir sapmada çevresel faktörler hemen devreye girer. Bu kontrol mekanizmasının gelişiminde bireyin ailesinin 'biyolojik' mi yoksa 'büyüten' mi olduğu da önemli değildir.

Küçük yaşlardaki çocukların cinsiyet kimliği anlayışı yetişkinlerle karşılaştırıldığında elbette daha az gelişmiştir. Fakat cinsiyetin değişmez olduğu yavaş yavaş kavratılır. Çocuk iki yaşına geldiğinde kendi cinsini yetişkinlerin de yardımlarıyla tanımaya başlar. Dış çevreyle iletişime girmeye başlayan çocuğun ailesi ister biyolojik ister büyüten aile olsun ondan beklentileri farklı değildir. Kendi cinsleri erken yaşta tanımaya başlayan çocuklar, ortalama iki yaşına geldiklerinde babalarının 'er' annelerinin de 'dişi' olduğunun farkına varırlar. Fakat cinsel kimlik duygusunun yerleşmesinin 3-4 yaş dolayında olduğu ve bu yaştan sonra cinsel

kimlikte değişimin çok güç belki de olanaksız olduğu Berna Özsungur (2010) tarafından ifade edilmiştir. Bu bağlamda geleneksel toplumsal cinsiyet kalıpları arasında benliğini geliştirmeye çalışan çocuk, cinsiyetin değişmez olduğu gerçeğini, yavaş yavaş kavrar. Cinsiyet doğuştan kazanılan ve evrensel olarak kabul edilen biyolojik farklılıkken, toplumsal cinsiyet ise sonradan kazandırılan, kadın ve erkek arasındaki farklar ve sosyo-kültürel olarak verilen rolleri kapsar. Yukarıda da bahsedildiği üzere anne ve baba dünyaya gelen bebeklere ilk rolleri kazandırır. Anne ve babanın çocuğa biçtiği roller kendi çocukluk dönemlerinden izler taşır. Toplumsal cinsiyet kavramı canlı bir kavram olduğundan dolayı da verilen roller zamana ve mekâna göre değişiklik gösterebilir. 1850'li yıllarda çocuklardan beklenen davranışlarla, 2000'li yıllardaki beklenti arasında farklar mevcuttur.

Bu bağlamda toplumsal cinsiyetin oluşmasında rol oynayan kontrol mekanizmalarının başında bireye kültürel olarak verilen rol gelir. Toplumsal cinsiyet kültürel olarak kadını ve erkeği toplumsal bir kadına ve erkeğe dönüştüren kategoridir. Gülnur Acar Savran (2004)'ın tabiriyle "hem ayrımcı, eşitsiz, baskıya dayalı bir toplumsal düzenin adıdır toplumsal cinsiyet, hem bu ilişkinin taraflarını oluşturan toplumsal grupları dile getiren bir kategori; ama hem de bu grupların mensuplarının psikolojik ve davranışsal özelliklerine göndermede bulunur". Doğduğu andan itibaren biyolojik olarak ikiye ayrılan kadın ve erkek, yaşama ilişkin amaçlar söz konusu olduğunda ayrışır ve biyolojik cinsiyet toplumsal cinsiyete dönüşür. Bu dönüşüm toplumsal ve kültürel değerlerle yeniden harmanlandığında, kadın ve erkeğin aile yaşantısı, iş hayatı ve günlük yaşamında farklılıklar oluşur. Sema Yılmaz (2018)'in de ifade ettiği üzere kadın ve erkek topluma uyum sağlayabilmek adına kendisine verilen rolleri benimser. Nitekim kız ve erkek çocukların yetişmesinde onlara verilen toplumsal rollerin erişkin dönemde de izlerinin ortaya çıkması muhtemeldir. Kız çocuklarına pembe giydirilmesi, erkek çocuklara mavi rengin uygun görülmesi, erkek çocuklarının kültürel bağlamda daha özgür yetiştirilmeye çalışılması, kızlara güzellikleriyle erkeklere de fiziksel güçleriyle hitap edilmesi ilerleyen dönemde erkek egemen bir toplum yapısına evrilmenin önünü açmaktadır.

Çocukların benliğine işlenen bu özellikler, erkek egemen sistemin aile yaşantısından, iş yaşantısına, tüm kurumlarda ve ifade biçimlerinde kadın üzerinde baskı kurmasını kolaylaştırır. Bu şekilde kadın bedeni sömürülür ve fiziksel bağlamda baskı aracı olarak kullanılır. Feryal Sayılıgil (2020)'in de vurguladığı üzere "beden din, yasalar, ahlak kuralları üzerinden tahakküm altına alınır, nesneleştirilir. Batı'da yaşanan cadı avları kadın cinselliğini ve doğurganlığını denetlemek anlamına gelir. Cadı avlarında damgalanan kadın imgesinin karşısına çıkarılan kadın güçsüz, pasif, kontrol edilmesi gerektirir". Geleneksel toplumlarda bireyin içine



sıkıştırıldığı cinsiyet kalıpları, kadınların toplum tarafından benimsenen ideoloji tarafından yönetilmesini sağlamaktadır. Beden üzerinde sağlanan bu kontrol mekanizması bir siyasal görüş gibi gözükse de aslında hayat pratiğinin ta kendisidir. Kadının doğuracağı çocuk, alacağı araba, giyeceği elbise, ev/özel/kamusal alanda üstleneceği roller, egemen ideolojinin oluşmasına ve bunun sonucunda ortaya çıkan toplumsal cinsiyet yapısının da hep aynı yapı etrafında şekillenmesine yol açar.

Fransız düşünür Louis Althusser (2000)'e göre ideoloji, "bir insanın ya da bir toplumsal grubun zihninde egemen olan fikirler, tasarımlar sistemidir". Bu bağlamda ideoloji bireylere, toplumda baskın olan tutum ve davranışları zorla da olsa kabul ettirerek, onları içinde buldukları toplumsal şartlarla uyumlu hale getirir. Althusser (2000)'in de tabiriyle ideoloji, "bireylerin gerçek varoluş koşullarıyla aralarındaki hayali ilişkilerin bir tasarımıdır". Burada bahsedilen otomatik bir işleyiştir. Bireyin deneyimlerinin zaman içerisinde artmasıyla, kadınlık ve erkekliğe ilişkin temel yargılar egemen ideoloji ekseninde gelişir. Bu şekilde hareket eden bireyin, toplumsal cinsiyet yargılarını içselleştirmesi beklenir. Umut Belek Erşen (2015)'in ifadesiyle bu içselleştirme süreci 'sembolik iktidar' vasıtasıyla yapılır. Pierre Bourdieu (2006)'ye göre bu iktidar düzeni başarı kazanabilmek için egemen ideolojiyle hareket eder. Bu iktidar aslında kendisine uyum sağlayanları belirli dayatmalarla yönetir. Bu bağlamda egemen ideoloji, her iktidarın yaptığı gibi kendisini meşru kılmak adına her yola başvurabilir. Bu nedenle toplumsal cinsiyet giderek güç ilişkileri alanının da dikkatini çekerek, farklılıkların öne çıktığı kapsamlı bir kategoriye dönüştürülür. Joan Scott'un da ifadesiyle "toplumsal cinsiyet cinsler arası farklılıklara dayanan toplumsal ilişkilerin kurucu bir elementidir ve güç ilişkilerinin belirtilmesinin asli yoludur" (akt. Sayılıgil, 2020, s. 6). Toplumsal cinsiyet kadın ve erkeğin üretim işlevi ve sosyalleşme süreciyle beraber farklılıkları da göz önünde bulundurarak hareket eder. Bu faktörler, kadın ve erkeği, sadece cinsiyet yönünden değil, egemen ideolojinin kontrolünde olan yaşamın belirlediği eğilimler ve öncelikler açısından da farklılaştırır. Erkek/kadın ikilik algısında yaşamak zorunda bırakılan bireyden beklenen ise egemen ideolojinin meşrutiyetine ve onu yönetenlerin gücüne inanmasıdır.

Jeanette Winterson, romanlarında cinsiyet ve toplumsal cinsiyetin çeşitliliğini ve akışkanlığını engelleyen ikili çerçeveyi istikrarsızlaştırmaya ve aşmaya çalışır. Winterson eserlerinde geleneksel toplumsal cinsiyet ve cinsiyet anlayışı ile erkek/kadın ve erkeklik/dişillik gibi aşağılayıcı ikilik algısını çözmeye çalışır. Bu ikilikleri yıkmak veya açığa çıkarmak için Winterson, Susana Onega (2006)'nın ifadesiyle "ironi ve parodi, fanteziyle birleştiğinde ikili yapıları çözüme eğilimi gösterir. Her ikisi de entropik farklılaşma idealine, "erkeği kadından,

insanı hayvandan ve organiği inorganikten ayıran sınırların ihlali" idealine doğru ilerleyen bir edebiyat girişi ile bağlantılıdır". Bu kategorilerin inşasını açığa çıkarmak için Winterson, geleneksel, önceden var olan söyleme meydan okuyan, dili sosyal sözleşmenin bir tezahürü olarak aşan, böylece bireysel tanımlamanın ve ortaya konabilecek farklı perspektiflerin deneyiminin araştırılmasına izin veren kendi dilini kurar. Winterson için "insanlar kendilerini bulma şansına sahip değildirler. Onlara kim oldukları, belirli kalıplara uydukları söylenir. Kaç kişi dürüstçe kendi seçimlerini yaptığını söyleyebilir? Ancak bu, büyük ölçüde, kendi hikâyelerimizi anlatmaya teşvik edilmek yerine, bize kendimiz hakkında anlatılan hikâyenin sunulduğu dünya yüzündendir" (akt, Yakut, 2011, s. 39). Çünkü doğduğu andan itibaren bireye verilen rol kuralcıdır ve sınırları kesin olarak çizilmiştir. Cinsiyet ya da erkek/kadına sunulan cinsellik versiyonları ilk anlardan itibaren çevresi tarafından şekillendirilmiştir ve birçok yönden zayıflatıcıdır. İşte bu yüzden Winterson kendisine yakıştırılan 'lezbiyen yazar' yakıştırmasını reddeder. Onega (2006)'nın vurguladığı üzere Jeanette Winterson, erkek yazarların genellikle olduğu gibi, yalnızca "bir yazar" olarak adlandırılmayı beklediğinde ısrar eder. Kadınların, erkeklerin aksine, çeşitli sıfatlarla nitelendirilmesi yazın dünyasında da erkek egemen bir bakış açısının hâkim olduğunun göstergesidir. Winterson'un bu çıkışı egemen ideoloji kontrolünde şekillenen toplumsal cinsiyet kavramının dayattığı ikilikleri de ters-düz etmeye çalışmasından dolayı önemlidir. Klasik romanı, hiyerarşik kurguyu, kalıplaşmış kahramanları reddeden, ele aldığı konuları eril dili dönüştürerek kullanabilme hassasiyetine sahip olan Winterson, erkek egemen toplum kontrolünde olan 'sembolik iktidarların' sembolik isimlerini kesin bir dille reddeder.

Winterson'ın toplumsal cinsiyet kavramı etrafında şekillenen ikili dayatmaları yıkmak üzerine inşa ettiği yazarlık hayatı, gerçek yaşamıyla benzerlik gösterir. Eserlerinde 'ötekileştirilen' karakterler kullanan yazar, gerçek yaşamında da cinsel kimliğini saklama gereği duymamıştır. Çıktığı bütün televizyon programlarında, verdiği gazete röportajlarında lezbiyen olduğunu açıkça ifade etmiş ve romanlarındaki 'ötekileştirilen' karakterlerine hayat vermiştir. Ailesi tarafından yoğun bir din eğitime maruz bırakılan ve ilk vaazını sekiz yaşında yazan Winterson, on beş yaşına geldiğinde ilk lezbiyen ilişkisinin kilise tarafından onaylanmamasıyla ailesinden ve yaşadığı toplumdan kopmaya başlar. Winterson'ın yaşamış olduğu bu ayırım, Merja Makinen (2005)'in de altını çizdiği üzere eserlerinde "lezbiyen karakterleri, heteroseksüel bir kültür içine gömerek, lezbiyen kadınlara yapılan baskıyı ve zararı ortaya çıkarmak için kullanır". Gerçek hayatında ailesinin ondan beklentisi heteroseksüel olması ve geleneksel toplumun ona çizdiği kadın rolünü kabul etmesidir. Bu bağlamda

okuyacağı kitaplar sadece ait oldukları Pentekostal Evanjelik Kilise tarafından belirlenmiş, dini kitaplar dışında başka kitap okuması yasaklanmıştır. Winterson çocukluğunda yaşadığı bu hayal kırıklığının bir benzerini incelememize konu olan *Tek Meyve Portakal Değildir* adlı romanın kahramanı Jeanette üzerinden okura sunar. Gerçek yaşamada olduğu gibi, mizahi tarzını ve zekâsını oldukça iyi kullanan Winterson, okuru kurgusunun tam merkezine taşıyarak benzer hikâyelere sahip olan bireyleri de yeniden kimlik inşasına davet eder.

Bu bağlamda çalışmamıza konu olan *Tek Meyve Portakal Değildir* evlatlık alınıp misyoner olarak yetiştirilen bir kız çocuğunun hikâyesini okura sunar. Biyolojik ailesinin kim olduğunu bilmeyen ana kahramanımız Jeanette hayatını dine adanmış bir anne tarafından yetiştirilir. Jeanette daha kendini tanımadan, yaşlıları gibi oyun oynamadan ve de en önemlisi cinsel kimliğini oturtmadan her pazar kilise ayinlerinde ilahi okuyan bir kıza dönüştürülür. Annesi kızını misyoner olarak yetiştirebilmek için aslında 'cinsiyetsiz' bir kız çocuğu hayal etmiştir. Evlatlık edindiği için de kendisini kutsal Meryem Ana'ya da benzetmektedir. Annesi erkekleri 'maymun' olarak görüyordu ve baba figürünü de evde tamamen pasif bir konuma almıştı. Jeanette'in annesinden gördüğü davranışlar sonucu çıkarmış olduğu sonuç erkeklerin evde bulundurulmuş bir eşya olduğuydu. Jeanette'e biçilen toplumsal cinsiyet modelinde erkeklere yer kalmamıştı, homoseksüellik de romanda kontrol mekanizması olarak işlev gören din tarafından da tamamen yasaklanmıştı. İşte bütün bu sınırlamalar ve baskılar onu farklı eğilimlere yönlendirecek ve kendisinden beklentileri suya düşürecektir.

Makalemizin teori kısmını oluşturacak olan ve eserleri yapısalcılık ve postyapısalcılıkla ilişkilendirilen Fransız Marksist düşünür Louis Althusser'in yirminci yüzyılın ikinci yarısında Fransa ve İngiltere'deki Marksist edebiyat eleştirisine oldukça önemli eklemeleri olmuştur. Karl Marx ve F. Engels'in fikir babalığını yaptığı Marksist eleştiri temel olarak işçi sınıfın Sanayi Devrimiyle beraber 1850'li yıllarda çekmiş olduğu sıkıntılara dayanır. O yıllarda toplumsal olarak beklenti; işçi sınıfının devrim yapması ve yönetimi ele geçirerek sınıfsal farkları ortadan kaldırması ve ezilen kesimlerin haklarında iyileştirme yapmasıdır. 1960'lı yıllara gelindiğinde ise Althusser'e göre edebiyat genel olarak altyapının bir ürünü olan ideolojiyi yansıtır. Bu bağlamda Marx'ın işaret ettiği sınıfsal devrim, edebi eserlerin içerisinde de kendisine yer bulmaktadır. Nitekim edebiyatın tam olarak yaptığı iş, çatışan güçleriyle, ideolojisi ile toplumsal gerçekliği okura göstermektir. Bu tanımlamadan hareketle Althusser edebiyatı, ideolojiyi sermaye olarak kullanıp, onu kendine has şekilde işleyen ve yeni bir ürün veren pratik olarak tanımlamıştır. Marx'la aynı dönemde yaşayan Stendhal 1830 yılında kaleme

aldığı *The Red and the Black* adlı romanda romanı aynaya benzetmiştir<sup>3</sup>. Moran (2005) “hem Marx hem de Althusser, Stendhal’ın aksine edebiyatı bir ayna olarak görmenin doğru olmadığını; edebiyatın bir üretim süreci ve sonuç olarak ‘dönüştürülmüş’ ideoloji olduğunu” ifade eder.

*Tek Meyve Portakal Değildir*’de sık sık karşımıza ‘sosyal sistem ve düzen’ terimleri çıkar. Althusser ise bu terimleri kullanmaktan kaçınır, çünkü bu terimler diğer tüm birimlerin bağlı olduğu tek merkezli bir yapıyı anlatır ve bu merkez diğer birimlerin de durumlarına karar verir. İncelenen romanda ise kilise tek merkezdir ve bütün kararlar oradan verilir. Kilise kendi kontrolü dışında hiçbir oluşuma izin vermez çünkü kendinin merkez olmadığı bir sosyal hayat düşünülemez. Romandaki egemen ideolojinin temsilcisi kilisenin aksine, Althusser merkezsiz bir yapı olan sosyal oluşumu tercih eder. Bu yapıda bir yönetim şeklinde idare ilkeleri, bir oluşum çekirdeği ve tam bir birlik söz konusu değildir.

Winterson kurgusunda kilisenin ve öğretilerinin annesi tarafından asla yorumlanmaya ve tartışılmaya açık olmadığını sürekli vurgular. Winterson’a göre hem din hem de kilise romanda kimsenin eleştiremeyeceği bir boyuttadır. Benzer bir şekilde Althusser de ideolojiyi ‘üstyapı’ olarak görür. Çünkü ideoloji sadece ekonomik temeller üzerine kurulmuş bir ‘düşünceler kümesi’ değildir, aksine kilise, aile, okul ve parti gibi kurumların maddi pratiğinde üretilir. Bu kurumların görevi bireyin yönetildiği topluma ait olduğunun hissedilmesini sağlamaktır. Burada zorla bir iknadan değil, aksine kişinin kendi rızasından bahsedilir. Fakat romanda karakterler her ne kadar öz iradeleriyle kilise için çalışıyor gibi görünse de gerçek çok farklıdır. Çünkü başta Molly ve Jeanette olmak üzere kurgudaki karakterler, ya kilise kontrolündeki topluluğa ait olmak ve kendini inkâr etmek ya da lezbiyen benliklerine ‘doğru’ gitmek arasında seçim yapmak zorunda kaldıkları bir duruma zorlanmaktadır.

Althusser’in ‘İdeolojik Aygıtlar’ incelemesi ideolojinin Marksist kuramda bir nesne haline gelmesi açısından önem arz eder. Devlet, Marx’ın *Manifesto* ve Lenin’in *Devlet ve Devrim Üzerine* olan eserlerinde net bir biçimde egemenliği kısıtlayan baskı aracı olarak kabul edilir. Devlet, yönetici sınıfların artık değer ve emeğin zorla ele geçirilmesi sürecinde işçi sınıfının boyun eğmesini sağlayan bir baskı makinesidir. Bu baskı, polis, mahkemeler, hapishaneler, ordu ve hatta proletaryanın eylemleriyle mücadele edilemediğinde devlet başkanının da işe katılmasıyla kurulur. Bu noktayla ilgili Marksist devlet kuramını Althusser şöyle özetlemiştir: “1. Devlet, devletin baskı aygıtıdır; 2. Devlet iktidarını devlet aygıtından

---

<sup>3</sup> Tam İngilizce ifadesi: A novel: It’s a mirror you take for a walk down the road.

ayırarak gerekir; 3. Sınıf mücadelelerinin hedefi devlet 4. Proletarya, var olan burjuva devlet aygıtını yıkmak ve bu ilk aşamada onun yerine bambaşka bir devlet aygıtı koymakla yükümlüdür” (Althusser, 2000, s. 31).

Bu bağlamda fikir babalığını Althusser'in yaptığı ‘Devletin İdeolojik Aygıtları’<sup>4</sup>(DİA) kavramı Jeanette'in yaşamış olduğu kimlik bunalımını, annesi ve Kiliseyle başlayacak olan mücadelesinin altında yatan sebeplerin daha açık şekilde anlaşılabilmesi adına önem arz eder. Althusser'e (2000) göre: “Devletin İdeolojik Aygıtları ile gözlemcinin karşısına, birbirinden ayrı ve özelleşmiş kurumlar biçiminde dolaysız olarak çıkan belirli sayıda gerçeklikler belirtilir” ve baskıcı siyaset (DİA) vasıtasıyla özel hayata kadar indirgenir. Althusser (2000)'in de anlattığı üzere, kurguda Dinî DİA (değişik Kiliseler sistemi) Aile DİA'sı ve Haberleşme DİA'sı (basın, radyo-televizyon vb.) “kiliseler, sendikalar, aileler, bazı okullar üzerinden okura verilir”. Althusser'in oluşturmuş olduğu bu DİA'lar birbirini etkilemekte ya da birbirinden etkilenmektedir. Bu etkileşim mevcut iktidarın egemenliğini sürdürmesini ve baskın ideolojinin hayatın her alanına etki etmesini amaçlar. Bireyler sahip oldukları konum, edindikleri mal/mülk, ailelerini ve toplumsal hayattaki durumlarını korumak için Althusser'in DİA kavramlarıyla uyumlu olmaya çalışır, aksi durumda ise DİA'lar yine devreye girerek ceza mekanizmalarını işletir ve sistemin dışına çıkan bireyleri toplumdan uzaklaştırır.

### **Jeanette Winterson'un Kısa Yaşam Öyküsü**

1959 yılında İngiltere'nin Manchester şehrinde doğan Jeanette Winterson, Evanjelik Kilise'nin mensubu ebeveynler tarafından evlat edinilip, oldukça katı bir dini eğitime tabi tutuldu. Doğup büyüdüğü şehir işçi ve kölelik karşıtı hareketlerin yanı sıra, Karl Marx ve F. Engels gibi düşünürlerle de ev sahipliği yapmıştı. Böyle bir ortamda dünyaya gelen Winterson'un düşünce dünyası da Manchester'la paralel bir şekilde gelişti. Winterson'lar her ne kadar Jeanette'i misyoner olarak yetiştirip, onu kendi deyimleriyle ‘kıyamete’ ulaştırmaya çalıştıysa da Jeanette, Manchester şehrinin dönemin toplumsal ve siyasal olaylara karşı başlattığı isyan hareketine kayıtsız kalamadı. Şehrin yaşadığı bu dönüşüm Winterson'un ailesiyle olan ilişkilerine de yansdı. Jeanette Winterson, 16 yaşında ailesine lezbiyen olduğunu açıklayarak evinden ayrıldı. Oxford Üniversitesinde İngiliz edebiyatı okudu. Aslında, Jeanette Winterson ile annesi Bayan Winterson arasındaki savaş, bebeklikte başlamış ve şiddeti artarak devam etmişti. Annesinin hem kendisi hem de Jeanette için yaratmaya çalıştığı ütopya, gerçekte “Jeanette'in distopyası haline gelmişti. Jeanette bu bağlamda annesinin ideolojik silahı haline

---

<sup>4</sup> Çalışmanın devamında DİA olarak kısaltması kullanılacaktır.

gelmeyi reddetmiş ve cinsel tercihleri yüzünden sürgüne gönderilmişti” (Yakut, 2011, s. 40-41). Yazmaya 1980’li yıllarda başlayan İngiliz yazarlar arasında en özgün isimlerden biri olmuştur.

Nitekim Winterson’un gerçek hayatta başına gelen bu olaylar kurgusuna yansımış ve kaleme aldığı eserlerde ataerkil düzeni yıkmak için uğraşmıştır. Kurgusunda masallardan, mitlerden ve olağanüstü olaylardan sıkça bahseden Winterson, okuru büyülü ama gerçek bir serüvene çıkarmıştır. Bu yolculuğun sonunda da dönemin toplumsal, siyasal ve cinsel eğilimlerini sorgulamış ve okura yeni kapılar açmaya çalışmıştır. Bu kapıları açarken de kitapların gücüne inanan Winterson, tiyatro ve edebiyat eğitimi aldıktan sonra ilk romanı olan ve 1985’te En İyi İlk Roman dalında Whitbread Ödülü’ne layık görülen *Tek Meyve Portakal Değildir* adlı eserini 25 yaşında yayımlamıştır.

### **DİA’lar Ekseninde Jeanette’in Kimlik Arayışı**

Bu çalışma, Althusser’in ‘devletin ideolojik aygıtları’ kavramına ilişkin belli başlı yaklaşımlarının Jeanette Winterson’un *Tek Meyve Portakal Değildir* isimli romanında karşılıklarının olduğunu ileri sürer. İlgili çalışmada incelenen *Tek Meyve Portakal Değildir* adlı roman, Jeanette’in aşırı tutucu bir anne tarafından misyoner bir çocuğa dönüştürülme hikâyesini okura sunar. Romandaki hikâyeye benzer bir şekilde evanjelik Kiliseye mensup bir aile tarafından evlat edinilen Winterson, {gerçek yaşam hikâyesinde} “devletin ideolojik aygıtı” konumuna gelmiş olan Kiliseyi yapıbozuma uğratar ve aynı anda heteroseksist söylemlere de meydan okur. Mukadder Erkan (2000)’in da ifade ettiği üzere Winterson, “bu tip söylemleri yıkmak ve nihayetinde güçlü, olumlu ve radikal bir muhalif eleştiriye olanak tanımak için anlatısında genellemeci ve bütünleyici bir perspektif yerine öznel ve marjinal bir anlatım tarzını benimser” Anlatısını ironik bir ön sözle tanımlayan Winterson, heteroseksist söyleme ve Kilisenin baskıcı tutumuna karşı verdiği marjinal mücadeleyi, 1979’lı yıllarda toplum tarafından aykırı kabul edilen eşcinsel söylemler göz önünde bulundurulduğunda, şu sözlerle oldukça cesur bir dille okura aktarır: “Tek Meyve, Reçeller bölümünden çıkınca, Gey/Lezbiyen bölümüne gitti- ya ben gey olduğum için ya da kitap kısmen geylik hakkında olduğundan. Tek Meyve tek tek ve toplu olarak herkes içindir- bütün kitaplarım tek tek ve toplu olarak herkes içindir” (Winterson, 2015, s. 10). Anlatısını, eski varsayımları yavaş yavaş öldüren cinayet aletlerinden biri olarak adlandıran Winterson, kendi imgelemeci ve yaratıcı yeteneğini de tanımlamış olur.

Anlatı Jeanette tarafından, birinci kişi bakış açısı olarak, okura sekiz bölümde sunulur. Bu bölümler aynı zamanda Eski Ahit’in ilk sekiz bölümüne denk gelir. Eski Ahit’te tasvir edilen

evrenin yasaları, Jeanette'in etrafında şekillenen dünyayla benzerlik gösterir; gerçek dünya acımasız ve kuralcıdır, bu kurallara uymayanlar toplum tarafından dışlanacak ve aforoz edilecektir. Nitekim kurgu boyunca Jeanette'in yaşamı İncil'den farklı hikâyelerle paralellik ve zıtlıklar oluşturarak iki yönlü bir diyalog şeklinde yeniden yaratılır. S. Freud'dan oldukça etkilenen Winterson (2015) *Tek Meyve Portakal Değildir* adlı romanında karakterlerin içinde yaşadıkları gerçekliğin aslında yeniden inşa edilebileceğini "Hafıza bir dosyalama sistemi, hatta yeniden inşa değildir; yeniden yaratmadır. Aynı şeyi farklı zamanlarda, farklı hatırlarız sözleriyle" anlatır (Winterson, 2015, s. 11).

Mukadder Erkan'nın da ifade ettiği üzere Winterson'a göre: yeniden yazılmayacak hiçbir tarih yoktur, eski günler de artık geride kalmıştır (akt. Erkan, 2010, s. 114-122). Kurgusunda toplumsal cinsiyet ve tarihin yeniden yazımının önemini vurgulayan Winterson, bireyin içinde bulunduğu zamandan ve mekândan koparak, erkek egemen toplumun dayatmalarından da kurtularak, özgürleşebileceği bir ortamı hikâyeleriyle okura sunar. Kurgudan hareket ederek, bireyin içerisinde bulunduğu toplumun, insanların birbirileriyle olan davranışlarını düzenlerken aynı zamanda da kurduğu kontrol mekanizmalarıyla onları kontrol eder hükmüne ulaşabiliriz. Winterson'un hikâyeyi değiştirebilme fırsatı verdiği birey, bu kontrol mekanizmalarının dayatmalarını da kolaylıkla kabul etmeyecek bir pozisyona gelir ve kendi tarihini yeniden yazabilir.

Oldukça dindar bir ortamda büyüyen Winterson, kurgusunda Freud'un bahsettiği dönüşümü misyoner olmak üzere yetiştirilen genç bir kız üzerinden okura sunar. Bu değişim ve dönüşüm, Kilise'nin ataerkil toplumun ideolojik silahı haline dönüşmesi eleştirisiyle birlikte anlatıya yedirilir. Kendi hayatını hikâyeye dönüştüren Winterson yıkmaya çalışacağı Kilise düzeni için Jeanette'in bedeninde ete kemiğe bürünür. Winterson anlatıda, Jeanette'in 'kimlik bulma' arayışını, önyargılı toplumla olan mücadeleyi, antagonistik aile üyelerinin baskısını ve bütün bunlara rağmen kendi arzularının peşinden giden genç bir kızı resmeder. Jeanette'in yaşamış olduğu 'kimlik krizi' toplumsal, dinsel ve cinsel nedenlerden kaynaklanmaktadır.

Winterson roman kurgusunda okura akıcı bir anlatım sunar. Anlatılan olaylar ve ters düz edilmesi hedeflenen DİA'lar net bir şekilde okurun karşısına çıkar. Kurgunun hemen başında Kilise'nin ideolojik silahı haline gelen annesi Jeanette'in sınırlarını çizer:

Düşmanlar şunlardı: Şeytan (her haliyle), Kapı Komşu, Cinsellik (her haliyle), Sümüklüböcekler, Dostlar şunlardı: Tanrı, Köpeğimiz, Madge Teyze, Charlotte Bronte'nin romanları. Ben, Dünyanın Geri Kalanı'na karşı bir halat çekme müsabakasında ona katılmak üzere getirilmiştim (Winterson, 2015, s. 17).

Kurgunum hemen başında yaşadığı tuhaflıkları fark eden Jeanette aslında yaşlılarından farklı bir hayata zorlandığının farkındadır. Bronte'nin romanlarından da bahseden Winterson, hem Jeanette'in hem de *Jane Eyre* (1847)'in anlatıcısı Jane'in aynı kaderi paylaştığını, her ikisinin de yaşadıkları evde, gittikleri okulda mutsuz olduğunu ve kilisenin baskıcı eğitimine maruz kaldığının ipuçlarını okura hemen romanın başında sunar. Ayrıca, Winterson'ın çocukluk dönemine hükmeden bu önemli Evanjelik mesaj, onu yazma konusunda teşvik ederek yazarlık hayatına olumlu katkılarda bulunur. Winterson'un gerçek hayattaki annesiyle kurguda yarattığı anne figürü arasında fark yoktur ve her ikisi de hayatını Evanjelik mesajlarla yönetmeye çalışmıştır.

Althusser, (1998) “yapıyı oluşturan yapılardan birinin egemen olması” düşüncesinin devamı olarak, DİA'lardan bir ya da birkaçının belli toplumsal formasyonlarda egemenlik gösterdiğini belirtir. Belirli dönemlerde farklı DİA'ların etkinliği söz konusudur. Örneğin kilisenin tek gerçek olduğu ve her şeye karar verdiği Orta Çağ'da kilise–aile DİA çiftinin egemenliği mevcut iken, bugün ise bilimsel gelişmeler ve aklın hayatın merkezine geçmesiyle birlikte öğrenimsel–aile DİA çifti egemen duruma geçmiştir. Yalçınkaya (2016)'nın da ifade ettiği üzere “dinsel DİA ve ailesel DİA küçük bir çocuğun kafasına, içinde yaşadığı toplumda geçer akçe olan bütün yüksek değerleri, mutlak yetkiye ve her şeyden önce Devlet'e gösterilmesi gereken mutlak saygıyı kazımak için elbette” eşgüdümlü olarak birlikte çalışır”. Romanda ise benzer bir DİA birlikteliği söz konusudur. Dinsel DİA ve ailesel DİA beraber hareket ederek savunmasız ve hassas Jeanette ile sözde dindar, aslında duyarsız ve acımasız olan toplum arasında bir çatışmaya yol açar. Arkadaşı Melaine'yle her zamanki gibi İncil okuyan Jeanette, içine düştüğü duruma ilk başlarda anlam veremez. Daha sonra duyguları netleşmeye başlayan ve homeerotik eğilim gösteren Jeanette'in DİA'lar tarafından esir alınışından romanın başlarında çok da haberdar olmadığını, bütün bu olanları normalmiş gibi karşıladığını Winterson (2015) şu sözlerle aktarır: “Pazar, Efendimizin günüydü, bütün haftanın en hareketli günü, radyolu pikabımızdan Işık programını dinlerdik”. Winterson'un romanda anlatıcısını erken yaşta bıraktığı bu sosyal yüzleşme, okurun Jeanette olan sempatisini arttırması ve aynı zamanda Jeanette'in bu insanları ve dini reddetmesi için ona haklı bir sebep vermesi açısından büyük önem taşımaktadır. Kahramanın göze çarpan saflığı ve masumluluğu dikkatlice tasvir edilmiştir. Jeanette, zamanının ve emeğinin çoğunu kiliseye hizmet etmek için adadıktan sonra, aslında hem annesinin hem de kendisinin saf duygularla kiliseye inandığını ve hayatlarını onun için adamaya hazır olduklarını şu sözlerle ifade eder: “Ayinin ardından kendimize ziyafet çektik. Annem yirmi tane meyveli pandispanya yapmıştı, her zamanki



peynirli ve soğanlı, “iyi bir kadını her zaman sandviçlerinden tanırırsınız” diye beyanda bulundu Rahip Finch” (Winterson, 2015, s. 24). Henüz daha yedi yaşında olan bir kız çocuğunun pasta yerken ki mutluluğunu bile rahiple paylaşması, dinsel DİA’ların hayatlarının tam da merkezinde olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Görünüşe göre Jeanette’in sosyal çevresi tamamen dinsel öğelerle örülmüştü ve bundan bu aşamada kurtuluşu pek de kolay gözüküyordu.

Jeanette’in dış dünyayla olan bağlantısı “Annesi, Kurbanlık Kuzu hikâyesi, Paskalya Yortusu, Işık Programı, radyoda Dünya Ayini, Misyonerlik haritası, annesinin tanrı ile kurduğu bağlantı, Eski Ahit ve Dualar’la” (Winterson, 2015, s. 18-19) şekillendirilirken, cinselliğe olan uzaklığı ise içsel dünyasını ters düz ediyordu. Jeanette’in hayatta kalması annesinin çizmiş olduğu iyi ve kötü ‘ikili karşıtlığına’ bağlıdır. Aslında Kilise’nin varoluşu da bu ikileme yakın ilişkilidir. Kilise’nin bu sisteminde her şey karşıtlık içerisindedir ve sınırlar net çizgilerle belirlenmiştir. Sistemin kesinlikle sarsılmaması ve sorgulanmaması gerekir. Sistem sorgulanmaya başlandığında ikili karşıtlığın tarafları ötekileştirildiklerinin farkına varacak ve kendi içsel aydınlanmalarını yaşayacaklardır. Winterson ise bu durumu Jeanette’in evlat edinilmesine bağlıyordu, ona göre biyolojik annesinin kim olduğu belli değildi, kime nereye ait olduğu sorunsalı yanı başındaydı. İşte bu yüzden yukarıda bahsedilen dinsel öğelerin hepsinden bir parça vardı Jeanette’te. Annesi ise kendisini Kiliseye adanmış kızının da biyolojik eksiklerini Kilise grubuyla kapatmıştı, Jeanette’in dindar olması gerekiyordu, misyonerlik ona doğuştan bahşedilmişti: “Misyonerlik Sekreteri’ydi annem. Misyonerlik Raporu, benim için büyük bir sınavdı, çünkü öğle yemeğimiz ona bağlıydı. Eğer işler yolunda gitmişse, ölen-kalan olmamış ve birçok kişi dinimizi kabul etmişse, annem bir but pişirirdi” (Winterson, 2015, s. 19). Bu şekilde eksiklikleri kapatılan Jeanette kurgunun başlarında sistemi sorgulamaya gerek duymuyordu çünkü annesi yani Kilise onun adına her şeye karar veriyordu. Winterson ise okura, bir şeylerin ters gittiğini, küçük yaşlarda bir kız çocuğuna her olayın dini öğelerle anlatılmasının yanlış olduğunu aktarır. Erkek egemen ideolojinin temsilcisi konumundaki kilisenin ve misyonerlik adı altında verilen değerlerin sorunsallaştırılarak tersine çevrileceğinin ipuçları bu satırlarla verilir.

Karl Marx (1997), “Din toplumların afyonudur” sözüyle, kapitalist düzende toplumun çektiği sıkıntıları kaderci bakış açısıyla normal gibi kabul etmesini eleştirmiştir. Marx, dinin kapitalizmin etkili bir silahı olduğunu ve insanları metanete çağırarak kapitalizmin eksiklerini kapattığını ileri sürmüştür. Bu bağlamda kilise ve kilisenin ideolojik bir silahı haline gelen annesinin kurduğu ve kendi kızını köleleştirdiği bu düzende Jeanette’in yerinin sorgulanması

ve Jeanette'in kültürel ve sosyal açıdan tanımlanma aşamaları Winterson tarafından baskın ideoloji tarafından ötekileştirme çabası olarak okura sunulur. Makinen (2005)'in de ifadesiyle geleneksel cinsiyet hiyerarşilerini reddeden Winterson, alternatif kadın kimliği yaratarak ötekileştirilenlerin sesi olmayı amaçlar. Bunun önündeki en büyük engel ise annesidir. Bu bağlamda erkek egemen toplumun ideolojik silahı haline gelen anne, Jeanette'in üvey babasını "zavallı ve yetersiz" (Winterson, 2015, s. 25) göstermiş, rol model olarak Rahip Strapp ve Rahip Finch'i öne çıkarmıştır. Raman Selden (2005)'in de ifade ettiği üzere "insanın varoluşunu bilinç değil, aksine içinde yaşadığı toplum ve bu toplumun belirlediği sosyal statü belirler". Bu bağlamda babası yeteri kadar dindar değildir ve bu özelliği Jeanette için toplumda üstleneceği misyonerlik görevi ve kazanacağı sosyal statü için yeterli değildir. Annesi de aynı süreçlerden geçmiş, kendi benliğini kiliseyle özdeşleştirmiştir, annesi için hayat siyah/beyaz, günah/sevap, yanlış/doğru ekseninde ikili karşıtlıklarla sürmektedir. Babasını örnek alırsa, toplum tarafından kabul edilmeyecek, önyargılara maruz kalacak ve hiçbir zaman kazanamayacağı bir mücadelenin içerisine girecektir.

Marx, (2011) *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*'de (*Paris Elyazmaları* olarak da bilinen *1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları*) "akıl ve güce dayanan işlerin ayrılmasının ruhsal ve maddesel aktivitelerin yapısal birliğini bozduğunu ve bu da insanların işlerini hiçbir zevk almadan yapıp mal üretmeleriyle sonuçlandığını belirtir. Jeanette'in annesi, Marx'ın 1850'li yıllarda ifade ettiği metalaşan insanın tipik örneğidir. Annesi kendi yalnızlığının farkında değildir fakat Jeanette'in kendi kişisel 'eşyası' olduğunu "Sen hep benimdim, ben seni Efendimiz'den aldım." (Winterson, 2015, s. 130) ve "ona vaktinde el koydum" (Winterson, 2015, s. 146) sözleriyle anlatır. Dolayısıyla annesi çevresiyle o kadar güçlü bir bağ kurmuştur ki kızının atacağı her adımdan haberdardır, çünkü kızı öznel olamayacak kadar zayıf ve güçsüzdür, kilise olmadan hayatta kalamayacaktır. Jeanette'in aydınlanma ve kendini bulma çabasını kilisenin ve onun ideolojik silahı haline gelmiş olan annesinin üzerine koyduğu kısıtlamaları fark etmeye başlaması kolay değildir. "Dolayısıyla kadınlar için büyümek, ileriye ve olumluya doğru bir gelişim değil tam tersine büyüdükçe daha çok baskı altına alınma olarak özetlenir" (Öztarhan, 2006, s. 79-80). Jeanette'in gelişim çabası annesinin onun için kurduğu kilise arkadaşlık grubuyla doğrudan ilişkilidir. Jeanette'in olgunlaşma sürecinde ortaya çıkacak sorunların kaynağı da o gruptur. Bu baskının ana hedefi ise hem annesinin hem de egemen ideolojinin tek tip insan yaratma sürecidir. Kurguya tekrar döndüğünde Jeanette'in büfede gazete satan çiftle görüşmesinin yasaklanması, oradan aldığı şekerlerin içerisinde kimyasal madde olduğunun kilise tarafından anneye ifade edilmesi

önemlidir. Çünkü o çift, cinsel tercihlerinden dolayı, şeytan tarafından ele geçirilmiştir. Kendi kimliğini kurmaya çalışan Jeanette, Althusser'in de altını çizdiği üzere sosyal düzeni belirleyen ve kendi istediği şekle sokan dinsel ve ailesel DİA'lar ve kendi iç benliği arasında kalmış ve şekerlerde kimyasal madde olduğuna kendini inandırmaya çalışmıştır.

Jeanette'in yukarıdaki örneğe benzer yaşamış olduğu başka bir ikilem ise *Güzel ve Çirkin* adlı masalı okuduğunda karşısına çıkar. Cinsellik ve evlilik üzerine sorgulamalarını yapmaya başlayan Jeanette şaşkınlığını şu sözlerle ifade eder: "Kitabı yavaşça kapadım. Müthiş bir komploya çattığım açıktı. Dünyada kadınlar vardır. Dünyada erkekler vardır. Bir de hayvanlar. Bir hayvanla evlensem ne olur? ...bebek yapma meselesi yüzünden" (Winterson, 2015, s. 97). Annesinin Jeanette'i misyoner olmaya inandırabilmesi için babasını ve çevresindeki erkekleri 'kıllı hayvan' olarak nitelendirmesi Jeanette'in kafasını karıştırmıştı. Fakat bu ve benzeri olaylar kurgunun devamında annesini ve dolayısıyla da tek gerçek olarak kabul ettikleri dinsel DİA'ların sorgulanmasına yol açacaktır. Bu sorunlarla gelişimini sürdürmeye çalışan Jeanette yavaş yavaş olması istenenden farklı bir kimliğe doğru evrilmeye başlamıştır.

Yaşadığı topluma ait olup olmadığı sorunsalı, kimliğini tanımlayamama ve annesinin karşılaşılan her zorluğu/kolaylığı kilisenin verdiği emirlerle açıklanmaya çalışılması Jeanette'in zihninde farklı soru ve sorunlara yol açmıştır. Rahip Strapp'ın ideolojik silahı haline gelen annesi ise dünyevi sıkıntılarına katlanma gücünü dinde bulmuştur. Bu bağlamda Kilise'nin her yeri kuşatan yapısı, kulağından rahatsızlanan Jeanette'in uzun süre tedavi edilememesine yol açmıştır. Aksine kulak rahatsızlığının ilahi bir işaret olduğuna ve genç bir kızın seçilmiş kişi olduğuna inanılır. Winterson ise gerçeği şu satırlarla okura aktarır: "Bir şey duymadığımı fark ettiğim gece aşağı indim ve Anne, dünya çok sessiz yazdım" (Winterson, 2015, s. 42). Annesi, Jeanette'in sağır olmasının sebebinin hastalık olarak değil dinsel bir trans olarak görmesine Miss Jeswbury şu sözlerle isyan eder "Bu çocuk Ruh'la falan dolu değil, düpedüz sağır!" (Winterson, 2015, s. 42). Althusser (1998), aile DİA'sından ve onun boyunduruğundan "devletin en korkunç, en dehşetli ve en ezici ideolojik aygıtı" olarak bahseder. Çünkü ailesel DİA ve öğretimsel DİA arasında sıkışan çocuk, anaokulundan başlayarak on altı yaşına gelene kadar egemen ideolojiyle kaplanmış becerileri kazanır. Althusser (2000)'in tabiriyle birbirine karşıt olan bu kazanımların çoğu: "(biryanda alçakgönüllülük, feragat, itaat, öbür yanda sinizm, kibir, küstahlık) ailelerde, kilisede ve okullarda öğrenilir. Böylece egemen sınıfın ideolojisinin toplu halde "kafalara yerleştirilmesi" ile kaplanmış birkaç becerinin öğrenilmesi ile sağlanır".

Bireylerin hayatında DİA'lar önemli yer tutar. Bu DİA'lar çeşitli durumlara göre değişiklikler gösterir. Yetişkinlerin hayatındaki DİA'larla çocukların yaşamına etki eden DİA'lar arasında farklılıklar vardır çünkü ahlaki ve etik değerlerin yaşa göre değişiklikler göstermesi normaldir. Jeanette'in durumunda olan çocukların da mevcut iktidarın kontrol alanına girebilmeleri için öğretimsel, dinsel ve ailesel DİA'lar oldukça etkilidir. İlgili yaş grubuna öğretilen doğru/yanlış ikilikleri egemen ideolojinin iktidarını sürdürebilmesi açısından oldukça önemlidir. Winterson ise kurgusunda hem ailesel DİA hem de öğretimsel DİA arasında sıkışan Jeanette'in durumunu okura annesi üzerinden verir. Jeanette'nin sağır olduğu sahne, kilisenin öğretimsel DİA'sı dışında başka bir eğitim almamış olan annesinin olayları normal insanlardan ne kadar farklı yorumladığını göstermesi açısından önem arz eder. Aslında lenf bezlerinin şişmesinden dolayı yaşamış olduğu bu geçici rahatsızlık, onun Kilisenin de onaylamasıyla bir çeşit dini bir olay olan 'vecd' halinde olması olarak yorumlanır. "Hem annesi hem de ait oldukları Evanjelik topluluk, Kilise'nin doktrinleri ve dünyayı düalist algılamalarından kaynaklanan tek fikirlilik, Jeanette'in sağırlığı nedeniyle duyamadığı gerçeğini görülmesini engellemiştir" (Yakut, 2011, s. 50). Çok basit bir sağlık sorununda bile kurtuluşu kilisede aramak belki de küçük bir çocuğun bir ömür boyu sağır kalmasına yol açabilir. Bu bağlamda insana verilen akıl ve mantık ekseninde hareket ederek tek tip bakış açısından uzaklaşmak ve olayları daha geniş çerçevede değerlendirmek doğru olabilir. Aslında kişisel çıkarlar etrafında şekillenmeyen din algısı da bireylere yaratıcının onlara verdiği akıl ve mantığı kullanmayı önermiştir. Kurgudaki bu durum, Orta Çağda diri diri yakılan veya idama mahkûm edilen kız çocuklarıyla, Mekke cahiliye döneminde yine öldürülen kız çocuklarının kaderine çok benzemektedir. Zaman ve mekân farklı olmasına rağmen cehalet öne çıktığında din kisvesi altında insanlara zulüm edilebilmekte, akıl ve mantık dışı uygulamalar ailelerin de onayıyla yapılabilmektedir. Althusser (2000)'in de altını çizdiği üzere her ülkeden ve her çağdan insan, benzer durumları yaşayabilir. Ancak daha derin bir düzeye inildiğinde bu durumun "aile birimi" veya "aile örgütlenmesi" pratiklerine bağlı olduğu görülür. Kurguya tekrar dönüldüğünde, Jeanette, Miss Jewsbury'nin aklını kullanıp, modern tıba güvenmesiyle sorununa çözüm bulmuştur: "Sonunda Miss Jewsbury öyle yüksek sesle haykırdı ki, ben bile duydum. Bu çocuk Ruh'la falan dolu değil diye bağırды, "Sağır" (Winterson, 2015, s. 42). Aslında bu olay Jeanette'nin dinsel ve ailesel DİA'ların aslında ne kadar acımasız olabileceğini anlamaya başladığı anlardan biri olması açısından önemlidir. Nitekim Jeanette tam olarak emin olmuş ve anne figürünün onu baskılayan, kimliğini oluşturmasına engel olan her şeyin temsilcisi olduğunun farkına varmıştır. Yavaş yavaş annesiyle olan ilişkisi işçi işveren ilişkisine

dönüşmeye başlamıştır. Dolayısıyla Jeanette hayatta her şeyin sadece Kilisenin 'yanlış' ve 'doğru'larıyla açıklanacağı gerçeğinden şüphe duymaya başlar: "doğdum doğal dünyanın çok basit kurallarla idare edildiğini varsaymıştım, kilisemizin daha büyük versiyonu gibi. "Şimdi kilisenin de bazen kafasının karıştığını fark ediyordum. Bu bir sorundu" (Winterson, 2015, s. 43).

Jeanette'in mevcut dinsel DİA'nın temsilcisi konumundaki kilise hegemonyasını sorgulamaya başladığı bir diğer önemli olay ise okula başladığı döneme denk gelir. Kilisenin özdeyişlerine ve annesinin süreklilik arz eden dayatmalarına kendini kaptırmış bir kız çocuğunun hayatının ilk yıllarını 'Mukaddes Kitabı' okuyarak geçirmesinden sonra böyle bir sorgulamaya girişmesi beklenmedik bir davranıştı. Althusser'in de belirttiği üzere Jeanette yaşındaki çocukların çoğu (özellikle Avrupa'da) zihinlerinin etkiye en açık oldukları dönemde anaokuluna gönderilirler. Aile DİA'sı ve öğrenimsel DİA içine sıkışan çocuk, egemen ideolojiyle kaplanmış becerileri içselleştirir. Jeanette ise anaokulu benzeri eğitimi Kilise'de almış ve tek tip birey yetiştirme tarzına uygun bir eğitim almıştır. Bu bağlamda Jeanette'e düşen rol ise 'misyoner' olmaktır ve dinsel DİA vasıtasıyla da yerine getirmesi gereken rolleri öğrenmeye başlamıştır. Fakat dini eğitimden uzak olan modern okul hayatına uyum sağlamakta zorlanan Jeanette yaptığı resimlerde "cehennem", 'ateş', 'şeytan' benzeri figürler" (Winterson, 2015, s. 59) kullandığı için diğer çocukları korkutur ve okul idaresi tarafından annesi uyarılır: "Mrs. Vole sözünü tuttu. Anneme yazdı, dinin eğilimimi açıkladı ve annemden beni daha ılımlı hale getirip getiremeyeceğini sordu. Annem yuha çekti ve ikram olarak beni sinemaya götürdü" (Winterson, 2015, s. 61). Dini DİA ve eğitimsel DİA'nın çatıştığı bu noktada kazanan kilise ve annesidir. Annesi "ayrı durmak bizim kaderimizdir" (Winterson, 2015, s. 61) tabiriyle önemli olanın Kilise ve öğretileri olduğu, din ve kilisenin kazanımları söz konusu olduğunda bireylerin önemini yitirdiğini vurgulamıştır. Her ne kadar Jeanette annesinin tarafını seçse de ilerleyen zamanda Kiliseden kopuşunda bu farklılıklar da önemli rol oynayacaktır. Jeanette aslında romanın en başından beri annesindeki bu tek taraflı bakış açısından rahatsızdır fakat bu rahatsızlığın henüz kendisi de farkında değildir: "annem evde tencereyi piyanodan ayırt edecek tek kişinin kendisi olduğuna canı gönülden inanıyor olmasa, yemeği kocası da pişirebilirdi. Bize kalırsa annem yanılıyordu; ama kendince haklıydı ki, aslında önemli olan da buydu" (Winterson, 2015, s. 19). "Annesi olayları İncil'deki şekilde açıklayamadığında veya işler istediği gibi olmadığında bazen gerçeği kendi ihtiyaçlarına göre değiştirir" (Yakut, 2011, s. 49). Bu da okura annenin ve arkadaşlarının DİA'lar tarafından belirlenen ikili bir dünya fikrine

hapsolduklarını göstermektedir, çünkü onlar için ya iyiler vardır ya da kötüler, ortası hiçbir zaman olmamıştır.

Jeanette'in kilise hegemonyasından kurtulduğu an Melanie'yle olan ilişkisinin gün yüzüne çıktığı andır. Lezbiyen olduğu toplum tarafından öğrenildikten sonra, Jeanette'in kiliseye bağlılığı sorgulanır, gururu kırılır, duygularını da kilise üyeleri tarafından hiçe sayılır. Winterson bu insanların bağlı olduğu, iyiyi ve kötüyü belirlemek için kullandıkları kuralları kınamaktadır. Mevcut iktidarın temsilcisi konumundaki kilise, ideolojisinin ve yaşam biçiminin Jeanette ve diğerleri tarafından normal karşılanmasını ister. Dinsel DİA konumundaki kilise daha hemen kurgunun en başında iyiler/kötüler ikiliğiyle Jeanette ve çevresi için sınırı çizmiş, cinsellik ise Jeanette için yasak olan taraftadır. Kendisini Hz. Meyrem'e benzeten annesi misyoner olmak için yetiştirilen Jeanette'in de cinsellikten uzak bir hayat yaşamasını arzulamıştır. Bu bağlamda, "Ahlakın, nezaketin, alçakgönüllülüğün ve kaderin belirleyici olduğuna inanan Jeanette'in aksine, annesine göre iyilik ve kötülük cinsel isteklere göre değişir" (Zaydun, 2015, s. 239). Bu tip isteklere asla izin vermeyecek olan dinsel DİA'nın temsilcisi konumundaki kilise, ideolojik silah haline gelmiş anne ve Rahip Strapp bu iki kızı herkesin önünde yargılamaya karar verir. Mevcut statüsünü ve gücünü korumak isteyen kilise "kızların içine 'cin' girdiği dedikodusunu" bütün kasabada yaymıştır. Baskılara dayanamayan Melanie çoktan pişman olmuş ve Jeanette'e göre hayallerinden, hayatından ve kendi kimliğinden vazgeçerek kiliseye yani dinsel DİA'ya teslim olmuştur. Jeanette ise yaklaşık otuz altı saatlik açlıktan sonra içerisine 'cin' girdiğini kabul etmiş ve nedamet getirerek "ruhunu temizlemiştir": "Rahip salona girer girmez, "Nedamet getireceğim" dedim. İki gündür yemek yememiştim" (Winterson, 2015, s. 140). Aslında Jeanette yalan söyleyerek kiliseyi kendisine inandırmıştı fakat annesi daha da emin olmak istemiş ve odasına girerek çoğu eşyasını yakmıştır. Bu olay Jeanette'in annesini ihanetle suçlamasına yol açmış ve artık annesinden tamamen uzaklaşmıştır. Winterson (2015) ise bu uzaklaşmayı şu sözlerle tanımlamıştır "o gece arka bahçede mektuplardan çok daha fazlasını yaktı. Artık benim kraliçem değildi, artık Beyaz Kraliçe değildi". Zimmerman (1993)'a göre aslında yakılan sadece mektuplar değildir. Aksine annesi Jeanette'in eşcinsel geçmişinin bütün izlerini de silmek istemektedir. Annesinin bu şekilde davranarak ulaşmak istediği iki hedef vardır: Jeanette'i geri dönülemeyecek şekilde Melanie'den uzaklaştırmak ve DİA'ların belirlemiş olduğu çizgiye geri getirerek yarım kalmış olan misyonerlik görevine tekrar başlatabilmektir.

Görünüşe göre Winterson, Jeanette'in cinsel eğiliminde kötülük olmadığına inanmıştır. Jeanette'in "lezbiyen cinselliğini baştan çıkarıcı bir iblis olarak hayal ettiğine inanan" Jago

Morrison (2003)'ın aksine, Winterson ana karakterinin lezbiyenliğine romantik bir açıdan yaklaşmış; onu karşı koyulması gereken bir günah olarak görmemiştir. Bu olay aslında Winterson'ın dindar olduğunu iddia eden ama aslında dinin asıl mahiyetinden çok uzak olan kilise üyelerinin zulüm ve ikiyüzlülüğünü gösterdiği mesajını da desteklemektedir. Zaydun (2015)'a göre "Winterson dürüst ve iyi karakterli kahramanı geleneksel dini yapıbozuma uğratmak için bir çelişki ortaya koyar ve ikiyüzlülüğün ve kandırmacanın olmadığı bir din fikrini öne çıkararak ve lezbiyenlik ile masumiyet arasında güçlü bir ilişki kurar". Anlatısını bu şekilde kurgulayan Winterson, hem yarattığı kahramanlarına hem de okura cinsel tercihleriyle ilgili hiçbir zorluk çekmemeleri gerektiğini, lezbiyen karakterlerin heteroseksüellerle eşdeğer olduğunu belirtmiştir. Dinin insanlar tarafından kendi çıkarları için kullanılmasına da karşı çıkmış ve herkesin özgürce yaşayabileceği bir hayat hayal etmiştir.

Bu bağlamda Winterson, sadece annesi ve kızı arasında "denge" kurmaya çalışmamış aynı zamanda Jeanette'in kim olduğu sorusunun cevabını da bulmaya çalışmıştır. Bu aslında Jeanette'in kimlik arayışının bir sonucudur. Orada yakılanlar aslında birer eşya değil, Jeanette'in ta kendisidir. Winterson'un "evlat edinilmiş çocuklar kendi kendilerini icat eder, çünkü hikâyemizin ilk sayfaları yırtılmış olarak gelir" (Winterson, 2015, s. 9) ifadesi Jeanette'e gerçekliğe meydan okuma fırsatı vermesi ve ayrıca istenmeyen bir karakterin gerçek benliğini keşfetmesine izin vermesi açısından önemlidir. Erkan (2016)'ın da altını çizdiği üzere: "normalleştirme iktidarın büyük enstrümanlarından biridir, homojenleşmeyi dayatır. Normalleşmeye direnen kadınlar bir sorun olarak görülmekte ve onların müdahale ve normalleştirilmeye ihtiyaç duyduğu düşünülmektedir". Egemen ideolojinin temsilcisi olan kilise ve onun ideolojik silahı haline gelmiş kilise üyeleri kendi inandıkları bir gerçek algısı yaratarak toplumunda ona inanmasını beklerler. Bu sisteme uyum sağlamakta zorluk çeken bireyler kendilerini tanımaya başladıkça gerçeği görür fakat iktidarlar tarafından daha çok baskı altına alınarak sisteme uymaya zorlanırlar. Kurgumuzda devreye giren kilise normal hayatta da farklı şekillerde ortaya çıkar. Hepsinin ortak görevi ise 'normalleşmeyi' sağlamaktır. Normalleştirilmeye, önyargılı topluma, takıntılı aile bireylerine karşı çıkan Jeanette yaşadığı şehri, anılarını ve bütün geçmişini geride bırakmak zorunda kalır. Cinsel tercihlerinden dolayı kendi sürgününe gönderilen Jeanette için 'korku ve zayıflıklarıyla', 'bastırılmış duygularıyla', 'egemen ideolojiyle' savaşıma zamanı gelmiştir. Roman boyunca 'ben kimim' sorusuna cevap arayan Jeanette bu soruya tam olarak cevap bulamasa da aile DİA'sından ve onun boyunduruğundan kaçmayı başarabilmiş ve ona biçilen 'misyonerlik' kimliğini ters düz etmiştir.

Winterson anlatıcısının yaşamış olduğu hayal kırıklığını, Tanrı'ya karşı olan üzüntüsünü Jeanette'in yaşadığı şehirden kovulmasını Hz. Musa ve Nebo Dağı hikâyesiyle benzeştirir. Dini metinlere göre Hz. Musa ve kavmi Mısır'dan kovulduktan sonra yerleşmek için uygun bir yer arar. Kudüs'e göçmen olarak giderken de bir süre bu dağda vakit geçirirler. Tevrat'a göre de Hz. Musa'nın 'Vaat Edilen Toprakları' gördüğü ve öldüğü dağ olan Nebo Dağı, açlıktan ve susuzluktan yorgun düşmüş kavmi tarafından ihanete uğratıldığı yerdir. Romanda ise benzer şekilde annesi ve kilise tarafından ihanete uğradığını hisseden Jeanette evinden atılmış ve yaşadığı şehri terk etmek zorunda kalmıştır: "Annem benim evden çıkmamı istiyordu, rahiple cemaatin büyük kısmı da onu destekliyordu, ya da öyle diyordu. İncil'im aldım. Tepe o sırada gidilecek tek yerdirdi "(Winterson, 2015, s. 161). Evlat edindiği andan itibaren ait olduğu kilisenin bütün işlerini yaparak çocukluğunu kiliseye adayan Jeanette maruz kaldığı bu davranışlardan dolayı büyük hayal kırıklığı yaşamıştır. Hz. Musa örneğinde olduğu gibi DİA'lara sıkıntı çıkardığı ilk olayda kaderiyle baş başa bırakılan Jeanette, kendi kurtuluşunu bulmak adına Nebo Dağı benzetmesi yapılan evinin hemen üzerindeki tepeye çıkmıştır. Elbette bir peygamberin çektiği sıkıntılarla, Jeanette'in karşılaştıkları aynı değildir fakat ortak noktada buluştukları yer her ikisinin de tek başlarına kalmasıdır. Jeanette tepede köpeğiyle çocukluğunun geçtiği şehre bakarak yeni bir hayat planlamış benzer bir şekilde de Hz. Musa'da Nebo tepesinde ölüme terk edilirken aslında kurtuluşu bulmuştur.

Jeanette aslında "Tanrıyı özlemektedir", fakat tanrının adını ona zarar vermek ve karakterini şekillendirmek için kullanan insanlar yüzünden, kendi dünyasından uzaklaşmak zorunda kalmıştır. Bir şeylerin değiştiğini umut ederek uzun bir zaman sonra tekrar yaşadığı şehre dönen Jeanette'e ne annesi ne de tanıdığı eski arkadaşları tarafından cinsel tercihleriyle ilgili herhangi bir soru yöneltilmemiştir. Aslında Winterson'un burada Jeanette'in yaşadıklarından Tanrı'yı değil onu yorumlayanları sorumlu tutmaktadır: Tanrı nerede? Tanrı'yı özlüyorum. Hala Tanrı'nın bana ihanet ettiğini düşünmüyorum. Tanrı'nın hizmetkârları, evet, ama hizmetkârlar zaten tabiatları icabı ihanet eder. (Winterson, 2015, s. 208).

Görünüşe göre, Jeanette bireyselliği öven ve etrafındaki dünyayı anlamasını sağlayan kalple zihninin önemini vurgulayan romantik bir bireydir. Onun alternatif bir kimlik arayışı hem dinsel hem de ailesel DİA'ların yapıbozuma uğratmanın ilk adımı olarak algılanabilir. Feminist eleştirmen Teresa De Lauretis'e göre geleneksel hikâye düzeninde ikili ilişkilerde aktif olarak sunulan erkektir, kadın ise pasif olan taraftır (akt. Pascual, 2000, s. 29). Bu bağlamda cinselliği kesin çizgilerle ayıran kilise ve annesinin onun tercihlerini kabul etmesi beklenemez. Althusser (2000)'in de vurguladığı üzere toplumsal uygulamalar bir yandan



bireyin özelliklerini belirlerken, diğer yandan ise kişinin değerleri, arzuları ve tercihlerinin şekillendirmeye çalışır. Bu bağlamda hem dinsel DİA hem de ailesel DİA değişmemiş aksine sabit kalmıştır. Romanda annesi tarafından her olay sonrasında kullanılan 'portakal' metaforu roman sonunda yine baskın ideolojinin şekline bürünmüştür. Heteroseksüelliği temsil eden 'portakal' annesinin Jeanette'in kimliğini şekillendirmede kullandığı bir metafordur. Bu sebepten dolayıdır ki Jeanette hayatının geri kalan kısmında çalıştığı yerlerde portakal satmayı bile kabul edemeyecek duruma gelmiştir. Çünkü onun için çocukluğu boyunca yediği tek meyve olan portakal sadece basit bir meyve değildir. Aslında Winterson 'portakal' metaforuyla, Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın cennetten kovulması hikâyesine göndermede de bulunur. O hikâyede kullanılan 'yasak meyve' metaforu yerine 'portakal' kullanmayı tercih eden Winterson, aslında dini bir olayı kendi gerçekleriyle yeniden yazma işine girer. Fakat Winterson'un kullanmış olduğu metafor semboliktir. Jeanette gibi özgür yaşamayı tercih eden bireylerin işleri hiç de kolay değildir. Bireyler aslında anne rahmine düştükleri andan itibaren dinsel ve ailesel DİA'lar tarafından kontrol edilmeye başlanır. Winterson'un romanındaki en temel ironi de Jeanette'e zarar verenin şeytan değil kilise üyeleri ve annesi olduğu gerçeğidir. Bu bağlamda 'portakal' Jeanette tarafından kişisel tercihlerine ve yaşam tarzına karışılması için icat edilen bir meyvedir. Onu yediğinde bütün sorunlarının düzelmesi, etrafındaki bütün kötülüklerin bertaraf edilmesi beklenmektedir fakat gerçek tam da bunun tersidir. Jeanette büyüdükçe kendisinin değil, annesinin belki de yediği tek meyve olan 'portakalın' da etkisiyle hayal dünyasında yaşadığını ve aslında bütün gerçekleri dinsel ve ailesel DİA'lar uğruna çarpıttığını anlar.

Winterson, dinin kararlar ve algılar üzerindeki inkâr edilemez etkilerine rağmen, dinin ille de akli ve mantığı izlemediğini anlar. Winterson, *Imagination and Reality* (2005)'de "dinin insanların gerçek dünyayı algılamalarında önemli bir rol oynadığını ileri sürer" (akt. Zaydun, 2015, s. 239). "Dinin bilimin aksine insanları göremedikleri, dokunmadıkları, duymadıkları şeylerin varlığına inandırabildiğini belirtir" (Winterson, 2005, s. 247). Şaşırtıcı bir şekilde, Winterson'un *Tek Meyve Portakal Değildir* adlı eserinde ki kahramanı bunun tam tersidir. Winterson'un ana karakteri Jeanette dini inançlarını yeniden inşa etmek için kişisel deneyimlerine dayanan gerçek dünya algısına güvenir. Görünüşe göre, Jeanette, "içinde bulunduğu dinsel ikiyüzlülük ve acımasızlıktan kaynaklanan zorlu koşullardan sonra dini inançlarını yeniden tanımlaması gerektiğini fark eder" (Zaydun, 2015, s. 239-240). Yaratıcı bir yazar olarak Winterson, kurgusunu bizi, dini/anlatı metinlerini yorumlamanın ve yeniden tanımlamanın "hayal gücünü" kötüye kullanma riskine karşı uyararak için kullanmıştır.

Winterson, dini reddetmeden veya kusurlarını bulmadan önce, dinin gerçek özünü anlamamızın önemini farkındadır. Kurguda hem Jeanette'in hem de Molly'nin kendilerini toplulukları tarafından kınanmış bulmaları, cinsel arzularını bastırmalarına veya yüceltmelerine yol açmamıştır. Çocukluklarındaki saf dini inançlarına güvenen Jeanette ve Molly ortak bir yol bulabilme ümidiyle sessiz kalmış ve cinsel benlik duygularının kilise vasıtasıyla bastırılmasına ilk başlarda izin vermişlerdir. Fakat zaman geçtikçe başkalarının görüşlerinin aslında dinle alakası olmadığını anlayan Jeanette, evlatlık edindiği andan itibaren tek çevresi olan kiliseyle bağlantıları koruyabilmek için lezbiyen deneyimlerinden pişmanlık duyan ve içsel olarak yaptıklarından asla pişman olmayan bir yapıya bürünerek, iç ve dış benlik olarak ikiye ayrılmıştır. Hem Molly hem de Jeanette ilk başlarda 'ikili' oynamayı başarsa da sonunda ya topluluğa ait olmayı seçerek bunun sonucunda da kendilerini inkâr edip lezbiyen kimliklerinden uzaklaşacaklardır ya da kendi özgür hayatlarını yaşayacaklardır. Her ikisi de Winterson'un tabiriyle dini reddetmeden önce dinin saf halini bulmaya çalışmış fakat kendilerini inkâr etme yolunu seçmeyerek cinsel kimliklerinin bastırılmasına izin vermemişlerdir.

### Sonuç

Sonuç olarak bu makale, Jeanette Winterson'un çocukluk anılarından ve eşcinsel bir birey olarak yaşadığı deneyimlerden yola çıkarak kendi kimliğini oluşturmasını, sıkışıp kaldığı iki kutuplu dünyada, Althusser'in de vurguladığı gibi, egemen ideolojinin temsilcileri olan ailesel ve dinsel DİA'larla olan mücadelesini okura sunmayı amaçlamıştır. Bu romanda Winterson, kadınların toplumsal cinsiyete dayalı konumlarını yeniden belirleyerek, stereotipleştirilen kadın imgesini yeniden yazmayı amaçlamıştır. Geleneksel cinsiyet hiyerarşilerinin dayattığı kızlık ve kadınlık imajını kabul etmeyen Winterson, heteroseksüelliğin kültürel inşasına meydan okumuştur. Winterson *Tek Meyve Portakal Değildir*'de, sabreden ve fedakârca evde kalan, evi süpüren ve büyüleyici bir prens bekleyen kadın karakterler yerine iddialı seçimler yapabilen bilge, becerikli ve cesur alternatif kadın karakterleri okura sunmuştur.

*Tek Meyve Portakal Değildir* adlı romanın ana kahramanı Jeanette'ten beklenen misyoner olmasıdır fakat kendi dini ve cinsel gerçeklerini anlamaya başlamasıyla hem dini hem de ailesini yeniden yorumlar bu sebeple de dini topluluklar ve annesi tarafından tehdit olarak algılanmıştır. Ait olduğu kilisenin ideolojik silahı haline gelmiş olan annesinin kendisi için planladığı geleceği reddeden Jeanette, heteroseksüel söylemlerin dışına çıkmayı başarıp kendisine yeni bir gelecek kurmuştur. Bu tercihten dolayı yaşadığı şehirden, ailesinden ve önyargılardan uzaklaşarak tek başına bir hayat yaşamayı tercih etmiştir. Uzun zaman sonra

döndüğünde ise bırakıp gittiği şehirde hiçbir şey değişmemiştir. Althusser'in de ifadesiyle hem dinsel DİA hem de ailesel DİA değişmemiş aksine sabit kalmıştır. Mevcut iktidar, kurguda kilise, sahip olduğu ideolojiyi korumak ve iktidar ağını daha da genişletmek adına Jeanette'in annesini kullanmış ve normalleşmeyen bireyleri de toplumdan uzaklaştırmaya çalışmıştır. Yaşadığı dönem dikkate alındığında, Winterson 'fallosentrik' bakış açısı ve etkisine rağmen Jeanette'in hayat hikâyesini ve bağımsız kadın kimliğinin yaratılma sürecini okura ustalıkla sunmuştur. Winterson 'fallosentrik' bakış açısını yeniden icat etmeye çalışmış, cinsiyet rollerini de tersine çevirerek aterkil değerleri sorunsallaştırmıştır.

### Kaynakça

- Acar, S. G. (2004). *Beden emek tarih; diyalektik bir feminizm için*. İstanbul: Kanat Yayınları.
- Althusser, L. (2000). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları*. (Y. Alp ve M. Özışık, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1970).
- Althusser L. (1998). *Gelecek uzun sürer*. (2. baskı). (İ. Birkan, Çev.). İstanbul: Can Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1992).
- Belek, E. U. (2015). Farklı sosyal kategorilerden kadınların toplumsal cinsiyet algıları. *Moment Dergi*, 2(2). 184-212.
- Bourdieu, P. (2006). *Pratik nedenler*. (H. Tanrıöver, Çev.). İstanbul: Hil Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1994).
- Erkan, M. (2010). Jeanette Winterson: Vişnenin cinsiyeti 'bir postmodern gerçeklik yitimi anlatısı' *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 14(2), 113-122.
- Erkan, M. (2016). Kadının geniş/dar/son zamanları: Ayşe Kulin'in anlatı dünyasına Foucaultcu bir yaklaşım. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(24), 384-394.
- Makinen, M. (2005). *The novels of Jeanette Winterson*. New York: Palgrave Macmillan.
- Marks, K. (1997). Hegel'in hukuk felsefesi'nin eleştirisine katkı giriş. (K. Somer, Çev.). *Hegel'in hukuk felsefesi'nin eleştirisi* (s. 191-209). Ankara: Sol Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1844).
- Marks, K. (2011). *1844 el yazmaları, ekonomi, politik ve felsefe*. (K. Somer, Çev.). Ankara: Sol Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1844).
- Moran, B. (2005). *Edebiyat kuramları ve eleştiri*. (21. baskı). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Morrison, J. (2003). *Comtemporary fiction*. London: Routledge.
- Okyay, S. (2015). *Tek meyve portakal değildir*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Onega, S. (2006). *Jeanette Winterson*. Manchester: Manchester University Press.
- Özsungur, B. (2010). Cinsel kimlik gelişimi ve cinsel kimlik bozukluğunda psikososyal değişkenler: gözden geçirme. *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi*, 17(3), 163-174.
- Öztarhan, E. S. (2006). *İyi kızlar kötü kızlar: günümüz Amerikan kadın romanında cinsel, etnik ve sınıf kimlikleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ege Üniversitesi, İzmir.

- Pascual, M. C. (2000). A feminine subject in postmodernist chaos: Janette Winterson's political manifesto in *Oranges are not the only Fruit*. *Revista Alicantina de Estudios Ingleses*, 13, 21-34.
- Saylıgil, F. (2016). *Toplumsal cinsiyet tartışmaları*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Selden, R. ve Peter W. (2005). *A reader's guide to contemporary literary theory*, (5. baskı). United Kingdom: Pearson.
- Vatandaş, C. (2007). Toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rollerinin algılanışı. *Istanbul Journal of Sociological Studies*, 35, 29-56.
- Winterson, J. (2015). *Tek meyve portakal değildir*. (S. Okyay, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık. (Orijinal çalışma basım tarihi 1985).
- Yakut, Ö. (2011). *Sexuality and gender in Jeanette Winterson's two novels: oranges are not the only fruit and written on the body* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara.
- Yılmaz, S. (2018). Toplumsal cinsiyet rollerinin günlük hayattaki yansımaları: Çorum/Alaca örneği, *İmgelem*, 2(2), 59-79.
- Yalçınkaya, D. (2016). *Louis Althusser'in devletin ideolojik aygıtları adlı eseri bağlamında, günümüzde sosyal medya ve iktidar ilişkilerinin sosyolojik analizi* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas.
- Zaydun, Al-S. (2015). Deconstructing religion in Jeanette Winterson's oranges are not the only fruit: a metacritical study. *Advances in language and literary studies*, 6/1, 238-244.
- Zimmerman, B. (1993). What has never been: an overview of lesbian feminist criticism. S. J. Wolfe ve J. Penelope (Ed.), *Sexual practice, textual theory: lesbian cultural criticism* içinde (s. 33-54). Oxford: Blackwell.

## 1866 Girit İsyamı ve Giritli Aileler Meselesi

Hayrettin PINAR<sup>1</sup>

### Öz

1866 yılında ortaya çıkan Girit İsyamı yaklaşık üç yıl boyunca Osmanlı siyaset gündeminin en sıcak başlıkları arasında yer almıştır. 1866 İsyamı sırasında 19. yüzyılda yaşanan diğer sorunlarda olduğu gibi Osmanlı yöneticileri Avrupa müdahalesi konusunda titiz davranmıştır. Avrupa'nın, Hristiyan unsur üzerinden geliştirdiği müdahale alışkanlığının tekrar etmemesine dikkat edilmiştir. Özellikle isyanın yol açtığı asayiş problemi sebebiyle adadan göç etmek zorunda kalan Rumlar, Avrupa devletlerinin her zamanki gibi ilgisine mazhar olmuştur. Gerek Bâbiâli gerek Hariciye Nezareti, Avrupa müdahalesine yol açma ihtimali bulunan bu konuya hayli hassas yaklaşmıştır. İsyam sırasında evlerini terk etmek zorunda kalan ve özellikle Yunanistan'a göç eden ailelerin adaya dönmeleri için titiz bir çaba sergilenmiştir. Böylece Osmanlı devlet adamları bir yandan devletin müşfik elini tebaasına göstermeye çalışırken aynı zamanda insanî müdahale bahanesi altında sunulacak bir Avrupa müdahalesini de engellemeye çalışacaktır.

### Anahtar Sözcükler

Girit  
isyam  
aile

### Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 24.12.2021

Kabul Tarihi: 17.01.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.1041313

## The Cretan Uprising of 1866 and the Question of Cretan Families

### Abstract

The Uprising of Crete in 1866 was one of the most important topics of the imperial political agenda for three years. During the Uprising of 1866 the Ottoman statesmen acted carefully to prevent the European intervention like in all problems of the 19th century. Especially the European intervention was enacted upon the Christian population through the 19th century and the Ottoman statesmen never desired the repetition of the same story. European states were very interested in Orthodox population of the island who had to migrate from the island because of the lack of security. Both the Sublime Porte and the Foreign Ministry followed very careful policies to provide the coming back of the Christian population who had migrated to Greece. That is to say the Ottoman statesmen tried to show kindness of the state and to prevent the European intervention which was promulgated under the parenthesis of humanitarian intervention.

### Keywords

Crete  
uprising  
family

### About Article

Received: 24.12.2021

Accepted: 17.01.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.1041313

<sup>1</sup> Doç. Dr., Osmangazi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Eskişehir / Türkiye, hapinar@ogu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7261-2394

## Giriş

1827 yılında Navarin’de Osmanlı donanmasının yakılması, yalnızca Osmanlı Devleti için değil Avrupa siyaseti için de bir kırılma anıydı. Bu olaydan sonra bağımsız Yunanistan’ın kuruluşuna giden kapılar ardına kadar açıldı. Ancak Viyana Kongresi’nde kurulan sistemin fikir babası olan Metternich’e göre Navarin baskını ve Yunanistan’ın bağımsızlığı, barbarlığın medeniyete galip gelmesi demekti ( Sauvigny, 1962, s. 251). Metternich’in, yeni kurulan devleti bu denli ağır sözlerle eleştirmesi, bağımsız Yunanistan’ın, kısa süre önce Viyana Kongresi sırasında oluşturulan düzenin fiilen bittiğini ima etmesi ile ilgiliydi. Kongreye yön veren ana fikir, Fransız İhtilali ile ortaya çıkan ve Avrupa’yı karmaşaya sürükleyen milliyetçilik düşüncesini gündem dışına itmektir. Oysa Yunanistan’ın bağımsızlığı, kurulmak istenilen ve milliyetçilik karşıtı bir ana fikir üzerine inşa edilen Avrupa nizamının sonu anlamına geliyordu. Aslında Yunanistan’ın bağımsızlığı, Viyana Kongresi sırasında Çar I. Alexander’ın işaret ettiği tehlikenin gerçekleşmesi demekti.

I. Alexander, Balkanların, yeni kurulan düzeni tehdit etmeye aday en hassas bölge olduğunu belirterek Viyana’da oluşturulan Avrupa Uyumu’nun, Osmanlı Devleti’ni de kapsayacak biçimde genişletilmesini istemişti. Ancak Çarın bu uzak görüşlü tahmini, Osmanlı Devleti’nin Müslüman bir siyasî yapı olması gerekçesiyle pek de sıcak karşılanmadı (Badri, 1996, s. 51; Delfiner, 2003, s. 137). I. Alexander’ın yeni düzeni sarsma potansiyeline sahip bölge olarak Osmanlı topraklarını göstermesi, kısa süre içinde doğrulandı. Navarin Baskını’ndan yaklaşık üç yıl sonra Fransız İhtilali’nin ürünü olan milliyetçilik ilk büyük başarısını elde etti. Bağımsız Yunan Krallığı, her ne kadar monarşik bir siyasî organizasyon olsa da aslında milliyetçiliğin ürünüydü.

Yunanistan’ın bağımsızlığını ilan ettiği tarih, Avrupa Tarihi açısından önemli olsa da Osmanlı Devleti için daha ağır bir içeriğe sahipti. Çok milletli bir siyasî yapı olarak Osmanlı Devleti, bundan sonra bir yandan yeni kurulan devletle diğer taraftan onu taklid etmeye hevesli tebaasıyla uğraşmak zorunda kalacaktı. Ancak iki bölümden oluşan bu öykünün Osmanlı siyasî elitlerini meşgul edecek ana başlığını daha çok birinci tema oluşturacaktı. Çünkü Yunanistan, bağımsız bir devlet haline geldiği andan itibaren Osmanlı sınırları içindeki soydaşlarına doğru genişleme arzusunu gizlemeyecekti. 19. yüzyıl boyunca devam edecek bu yayılma arzusu, doğal olarak Osmanlı Devleti’nin istikrarsızlaştırılmasına dönük bir politikayla sonuçlandı.

Yunanistan’ın, hem Osmanlı sınırı boyunca hem de Osmanlı topraklarındaki Helenler üzerinden uygulamaya çalıştığı strateji, Osmanlı devlet adamının cevaplarıyla karşılaştı. Fakat bu mücadelenin asıl önemli tarafı, iki devlet arasındaki hemen her meselenin yalnızca iki devleti

ilgilendirmediği gerçeğiydi. Bir başka ifade ile Osmanlı Devleti'nin, genç Yunan Krallığı ile muhatap olmak zorunda kaldığı hemen her başlık, Avrupa devletlerinin sıcak ilgisine yol açacaktı. Dolayısıyla Yunanistan'ın takip edeceği irredantist politikanın endişeye yol açması, krallığın kudretinden daha çok Avrupa yardımını davet etmesi ile ilgiliydi. Nitekim 19. yüzyıl boyunca neredeyse her konuda olduğu gibi Yunanistan ile ilgili meselerde de Osmanlı diplomasisi, Avrupa müdahalesini engellemeyi ezber haline getirmişti.

Osmanlı diplomatları, kurucu bir diplomatik ilke olarak Avrupa müdahalesini engellemeyi ödev haline getirse de en azından Yunanistan ile ilgili başlıklarda hayli çetin bir imtihanla baş etmek zorunda kalacaktı. Yukarıda belirtildiği gibi bu zorluk, Yunanistan'ın siyasî veya askerî kapasitesinden çok Avrupa kamuoyunda sahip olduğu sempati ile ilgiliydi. İki devlet arasındaki hemen her mesele, Avrupa siyaset gündeminin başlıkları arasına giriyordu. Yunan siyasetçilerinin yayılma arzusunu açıkça dile getirmesi, hatta bunu hukukî bir çerçeve içine alması Osmanlı-Yunan ilişkilerini de yüksek tansiyona mahkûm etti. Mesela Yunan Başbakanı İoannis Kollettes, 1844 yılında yapılan Anayasa Kongresi'nde Yunanistan'ın yayılmacı siyasetinin bir devlet politikası olacağını gizleme gereği duymuyordu. Kollettes, mevcut krallığın, büyük Yunanistan'ın küçük bir parçası olduğunu belirterek Serez'de, Edirne'de hatta İstanbul'da yaşayan soydaşlarıyla aynı bayrak altında toplanmaları gerektiğini ilan ediyordu. Bir başka ifade ile kuruluşundan kısa süre sonra *Megali Idea* bir hayal olmanın ötesinde Yunan devletinin meşruiyet kaynağına dönüşüyordu (Clogg, 1997, s. 66; Millas, 1999, s. 211).

Yunanistan'ın genişlemesine dönük ihtirasın Osmanlı Devleti'ni meşgul etmesi kaçınılmazdı. Osmanlı devlet adamları, bu ihtirası tarif eden kavram olarak *Megali Idea*'yı yakından biliyorlar ve ürettiği sonuçlarla yüzleşmek zorunda kalıyorlardı. Yunanistan'ın genişleme hayalinin tecrübe edildiği ve 19. yüzyılda sık sık asayişsizliğe teslim olmak zorunda kalan bölgelerin başında Girit geliyordu. Girit'te, 1866 yılında patlak veren isyanın, *Megali Idea* takıntısı ile ilgili olduğunu dönemin devlet adamları açıkça dile getirmişlerdi. Mesela Âlî Paşa'ya göre yeni isyan, "Yunanlılar beyninde tasavvur-ı azîm ismiyle" bilinen kötü niyetin sonucuydu. Paşa, isyancıların hedefinin adayı Yunanistan'a bağlamak olduğunu da ilave edecekti (Muharrerât-ı Resmîye, s. 3).

Aslında Girit, bağımsız Yunanistan'ın kurulması amacıyla başlatılan Mora İsyanı'ndan itibaren asayiş problemi üretti. Millas'ın sözleriyle "kan damlayan Ay-Yıldız Girit üzerinde dalgalanacaksa ölüm yeğdir" (Millas, 2000, s. 304) psikolojisi, durumu yeterince açık hale getirmektedir. Dolayısıyla Giritli Rumların, 1866 yılında yeniden ayağa kalkması ile sahip



oldukları ruh halleri arasında yakın bir ilişki vardır. Ancak Osmanlı yöneticileri, önceki örneklerde olduğu gibi 1866 İsyanı sırasında da inisiyatifi elden bırakmamaya özen göstermişlerdir. İsyanın bastırılması amacıyla askerî tedbirler hızla alınırken meselenin uluslararası bir soruna dönüşmemesi için titiz sayılabilecek bir diplomasi takip etmişlerdir.

Yunanistan'ın, Avrupa kamuoyunda sahip olduğu sempatinin yol açabileceği tehlikeyi hesap eden Osmanlı devlet adamları, diplomatik mücadeleyi birkaç temel üzerine inşa ettiler. Daha isyanın başladığı andan itibaren askerî tedbirlerin yanı sıra devletin müşfik elini özellikle adada yaşayan Rumlara göstermeye dikkat ettiler. Mesela askerî harekât devam ederken genel af ilan ederek hem isyancıları hem de Avrupa kamuoyunu etkilemeye çalıştılar. Genel af, adadaki gayrimüslim nüfusun iltifatını kazanma çabasını yansıtırken özellikle İngiltere'nin, isyanın başından itibaren sunduğu desteği kaybetmeme arzusunun da açık bir işaretiydi. Böylece 19. yüzyıl boyunca Avrupa devletlerinin Osmanlı içişlerine el atma gerekçesini oluşturan *insanî müdahale* bahanesi de engellenmiş oluyordu.

Osmanlı yönetimi, geniş içerikli bir af uygulamasını hayata geçirirken Avrupa'dan gelecek tepkileri hesaba katarak sivillerin zarar görmemesine de dikkat ediyordu. Gayrimüslimlerin katledildiği şeklinde dolaşıma sürülen klasik Avrupa propagandasını önlemek amacıyla hem adadan göç etmek zorunda kalan hem de göç etmeyi başaramayan Giritli Rum ailelere karşı dikkatli bir politika izlendi. Göç eden ailelerin adaya dönmeleri için ciddi çaba gösterildiği gibi adada kalan ailelerin zarar görmemesine de özen gösterildi. Hatta Osmanlı kamuoyu tarafından devletin adada yaşayan müslüman ailelerden daha çok Rum aileler konusuyla ilgilendiği bile söylenecekti. Mesela Yeni Osmanlılar, Bâbîâlî'nin adadaki Rum ailelere karşı takındığı hassas tavra işaret ederek müslüman nüfusun benzer bir muamale ile karşılaşmadığını öne sürecekti. Kısacası Bâbîâlî, 1866 yılında başlayan ve 1869 yılının başlarına kadar gündemde kalacak isyan sırasında Giritli Rum ailelerin korunması ve göç edenlerin dönmesi için hayli çaba harcadı. Bu hassasiyet ile özellikle Avrupa devletlerinin kullanmaya kalkışacakları temel müdahale gerekçesinin tasfiye edilmesi amaçlanmıştı.

### **Avrupa Müdahalesini Engellemek: Müşfik Devlet ve Giritli Aileler**

1866 yılında çıkan Girit İsyanı, en azından isyana dahil olan şahıslar ve başta Yunanistan olmak üzere isyana destek veren devletler açısından hedefi açık biçimde tayin edilen bir ayaklanmaydı. Yukarıda belirtildiği gibi isyanın amacı, adanın Yunanistan ile birleştirilmesinden ibaretti. Nitekim Âlî Paşa, isyana yön veren ana fikrin Megali Idea olduğunu hem İstanbul'da hem de asayişî sağlamak üzere uygulanacak planı hayata geçirmek için gittiği Girit'te açıkça vurgulayacaktı. Paşa, Girit'ten, Bâbîâlî'ye gönderdiği layihada "Evvelce dahî

iş'âr olunduğu vechle Girid cezâresinin ihtilâline sebep müstakil Yunanistan'a iltihâk" hevesi olduğunu kayıt altına alacaktı (Mehmed Hayrullah, 1327, s. 4). İsyân sırasında önemli görevler üstlenen Hobart Paşa'nın değerlendirmesi de Âlî Paşa'nın hükmünü doğrulayan bir içeriğe sahiptir. Hobart Paşa da isyancıların temel hedefinin adayı Yunanistan ile birleştirmek olduğunu ifade edecektir (Hampden, 2010, s. 206).

Aslında Yunanistan'ın olabildiğince genişletilmesine dönük proje, Yunan siyâsî elitinin yanı sıra bazı Avrupa devletlerinin de arzusu ve stratejisi idi. Zira Yunanistan, bağımsızlığını Avrupa devletlerinin yardımı sayesinde kazanmıştı ve bu yardımın bedeli ödenmek zorundaydı (Salzmann, 2011, s. 21). Dolayısıyla Yunanistan en baştan itibaren Avrupa devletlerinin stratejisinin bir parçası haline getirilmişti (Jusdanis, 1998, s. 62). Bir başka ifade ile Yunanistan'ın, Avrupa devletleri ve kamuoyunda sahip olduğu sempati yalnızca romantik hislerden beslenmiyordu. Bu yakın ilginin altında stratejik bir plan da yatıyordu. Mesela Petersburg'daki İngiltere elçisi Buchanon, Rus Hariciye Nazırı Gorçakof'a, Girit'teki isyanın tamamen bitirilememesinin altında Yunanistan'ın adaya sürekli biçimde gönüllü isyancılar göndermesinin yattığını belirtmişti. Gorçakof ise elçinin bu haklı tespitine katılmakla birlikte "Yunanlıları Türklere, Yunan henedanını da Osmanlı henedanına tercih ettiği" cevabını vermekte sakınca görmeyecekti (NA. FO. 881 / 1635, No. 181, 28 Aralık 1868).

Gorçakof'un, Yunanistan hakkındaki hisleri, Ortodokslar arası dayanışmanın yanı sıra Yunan Krallığı'nın daha zayıf ve itaatkâr bir müttefik olma potansiyeliyle de ilgili olmalıdır. Kaldı ki Fransa'nın da isyanın başladığı günlerde açıkça Girit'e özerklik verilmesi gerektiğini belirtmesi, Yunanistan ile sergilenen dayanışmanın yalnızca uhrevî bir referanstan kaynaklamadığını açıklamaya yeterlidir. Fransa, Mora İsyânı sırasında Girit ve Sisam adalarının da isyana destek verdiğini belirtmiş ve "Girid'in vaktiyle Devlet-i Aliyye'ye teslimi bazı şerâ'it ile olmuşdu" diyerek artık Girit'e özerklik verilmesi gerektiğini söylemekten çekinmemişti (BOA. İrade / Girit, 261, 8 C. Evvel / 18 Eylül 1866). Kısacası, 1866 yılında Girit bir defa daha isyana teslim olduğunda, Yunanistan'ı bağımsız hale getiren üç garantör devletten ikisi Rumlar lehine müdahale etme ihtimallerini zımnen açıklıyordu.

Yunan bağımsızlığının mimarı olan üç devletten yalnızca İngiltere, Girit İsyânı sırasında Osmanlı Devleti ile benzer bir tavır takınmıştı. İngiliz Başbakanı Lord Derby, isyanın asıl sorumlusunun Giritli Rumlar olduğunu belirterek meselenin bir türlü çözülememesinin de Yunanistan'ın isyancılara sunduğu (sürekli) destek ile ilgili olduğunu vurgulamıştı ( BOA. İrade / Girit, 256, 3 Zilkade 1283 / 9 Mart 1867). İngiliz Başbakanı her ne kadar Osmanlı yanlısı bir siyaset izlese de daha önce İngiltere Hariciye Nazırı Lord Stanley, Londra'daki Osmanlı

temsilcisini uyarmayı ihmal etmemiştir. İngiliz Nazır, Fransa ve Rusya'nın, Girit'e özerklik vermek istediklerini, İngiltere her ne kadar bu fikre katılmasa da bu iki devletin baskısına sonsuza dek direnmenin de mümkün olamayacağını belirtmişti. Dolayısıyla İngilizlere göre Bâbîâli, bu iki devletin müdahalesini engellemek için süratli davranmak zorundaydı (BOA. İrade / Girit, 248, 12 Ramazan 1283 / 18 Ocak 1867).

İngiltere'nin, Osmanlı yönetimini açık biçimde uyarması, izlenecek politikanın iki katmanlı bir yapı üzerine inşa edilmesi gerektiğini ima eder. Bâbîâli ve Hariciye Nezareti, dışarıdan gelecek müdahaleyi engellemeli ve bu müdahaleyi imkânsız kılacak bir iç politika izlemelidir. Bir başka ifade ile içeride alınacak önlemler ve hayata geçirilecek uygulamalar, uluslararası müdahaleyi de önleyecektir. Buradan hareketle Osmanlı idaresi, isyanın başladığı günlerden itibaren son derece toleranslı bir politika izlemeye özen göstermiştir. Mesela Girit valisi Mustafa Naili Paşa, isyancılara silah taşıyan 19 kişinin yakalandığı ve bunlar hakkında nasıl bir yol izlenmesi gerektiğini İstanbul'a sorduğunda son derece merhametli bir cevapla karşılaşacaktır. Bâbîâli, isyana yardım ve yataklık edenlerin idamla cezalandırılması gerektiğini ancak bunun bir faydası olmayacağını belirterek söz konusu kişilerin küreğe mahkum edilmesinin yeterli olacağını açıklar. Zira "meslek-i itidâlde devam olunmaklığın ma'nen ve maddeten pek çok te'sîrât-ı hasene-i âtiyyesi olacağı" açıktır (İrade / Girit, 241, 27 C. Âhir 1283 / 6 Kasım 1866).

Osmanlı yönetiminin, isyanın daha ilk aylarında belirlediği bu müşfik çizgi, çok fazla değişmeden isyanın sonuna kadar devam edecektir. Özellikle isyandan etkilenen Giritli ailelerin durumuyla yakından ilgilenilmiştir. Nitekim İngiltere'nin, İstanbul'daki elçisi Lyons'un sözleri bu hükmü doğrular niteliktedir. Lyons, Girit'te görev yapan konsoloslarından Ellis'ten aldığı bilgiyi sadrazam Âlî Paşa ile paylaşır. Buna göre, mağaralarda eşkıya ile birlikte pek çok Giritli aile de bulunmaktadır ve bunların askeri harekâttan etkilenme ihtimali hayli yüksektir. Elçinin sadrazamdan aldığı cevap, Bâbîâli'nin siviller ve aileler konusundaki hassasiyetini gözler önüne serer. Âlî Paşa, harekâtı yürüten serdâr-ı ekrem Ömer Paşa'ya, mağaralara çekilmek zorunda kalan ailelerin yanı sıra yaşlılar, kadınlar ve çocukların etkilenmemesi için azami hassasiyetin gösterilmesi talimatının defalarca gönderildiğini açıklar (NA. FO. 78 / 1962, 14 Temmuz 1867).

Âlî Paşa'nın veya genel olarak Osmanlı yönetiminin Giritli aileler konusundaki hassasiyeti, hiç şüphesiz Avrupa devletlerinin müdahalesini engellemeye dönük bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Ancak isyanın 1866 yılının ilkbahar aylarında çıktığı ve devletin aynı yılın sonbahar aylarında hem bir genel af çıkardığı hem de aileler konusunda ayrıca hassas

davrandığı dikkate alındığında izlenen siyaseti yalnızca dış dinamiklere bağlamak yeterli olmaz. Nitekim 1866 sonbaharında çıkarılan genel affin kapsamı oldukça geniş tutulmuş ve özellikle adadan göç etmek zorunda kalan aileler hakkında ayrı bir bahis açılmıştır.

Girit valisi Mustafa Naili Paşa, adadan göç etmek zorunda kalan ailelerin akıbeti hakkında Bâbîâli'ye bir yazı göndermiş ve takip edilecek siyasetle ilgili sorular sormuştur. Valiye verilen cevap, Osmanlı idaresinin isyana rağmen tahammül sınırlarının hayli geniş olduğunu ispatlamaktadır. İstanbul'dan gönderilen cevap yazısından anlaşıldığı kadarıyla adayı terk etmek zorunda kalan aileler iki gruba ayrılmıştır. İlk grupta adadan ayrılarak başka bir Osmanlı toprağına göç eden aileler yer almaktadır. Bu gruptakiler Bâbîâli açısından çözümü en kolay olanlardır. Nitekim Girit'i terkederek başka bir Osmanlı toprağına göç eden ailelere mürûr tezkeresi verilerek kabul edilmeleri gerektiği belirtilmiştir. Ancak ikinci grupta yer alanlar hakkında ciddi bir tartışma yürütülmüştür. Zira bunlardan bazıları “Yunanistan'ın cezireye karîb adalarında 10 binden mütecâviz familya olarak içlerinde kimisi tahlîs-i cân” amacıyla göç etmiş bazıları ise ailelerini gönderip kendileri isyancılara katılmıştır (BOA. İrade / Girit, 245, Ek 3, 20 Receb 1283 / 28 Kasım 1866). Hatta bu ailelerin taşınmasına özellikle Fransız ve Rus gemileri de yardım etmiştir (NA. FO. 78 / 1962, 28 Temmuz 1867).

Fransız ve Rus gemilerinin de taşıdığı ailelerin neredeyse tamamı, Mora'ya ve Girit'e yakın Yunan hâkimiyeti altındaki topraklara göç etmiştir. Osmanlı yönetimi başlangıçta Yunan topraklarına göç edenlerin adaya dönmelerine kesinlikle izin verilmemesini kararlaştırırsa da daha sonra bu kararını da yumuşatmıştır. Bu grupta yer alan Giritli mülteciler de iki alt başlık halinde ayrılmıştır. Öncelikle “Yunanistan'a gidenlerden hakîkaten fesâdda bulunmamak üzere gitmiş oldukları” anlaşılanların ve ailelerinin, adaya dönmelerine izin verilmiştir. Ailelerini Yunanistan'a ve adalara göndererek isyancılara katılanlara ise af dileyerek teslim olmaları halinde dönüş izni verilmesi kararlaştırılmıştır. Bu grupta yer alanların cezalandırılması amacıyla başlangıçta ailelerinin dönmelerine izin verilmeyeceği belirtilse de sonradan böyle bir cezanın daha kötü sonuçlara yol açma tehlikesi bulunduğu belirtilerek ailelerinin dönmesine de izin verilmiştir. Zira “Yunanistan'a gidenler pek çok sefâlet ve zarûret çekilmekte olduğundan avdetleri politikaca muhasenât ve te'sîrât-ı külliyyeyi müstelzim” olacağı belirtilerek dönmelerine izin verilmesi gerektiği kaydedilmiştir (BOA. İrade / Girit, 245, Ek 3, 20 Receb 1283 / 28 Kasım 1866). Böylece Osmanlı idaresi, aile konusundaki hassasiyeti ve şefkati ile bir yandan gayrimüslüm tebaanın sempatisini kazanmayı denerken diğer taraftan Avrupalı devletlerin başvuracağı önemli bir gerekçeyi oyun dışına itmeyi de hedeflemektedir.

Bâbîâli'nin, Giritli aileler konusunda sergilediği dikkatli siyaset, Fransa ve Rusya'nın, isyancılar lehine müdahale etme tehlikesini önlemeyi amaçlamaktadır. Ancak bu iki garantör devletin engellenmesinden daha çok İngiltere'nin sunduğu desteğin elde tutulmasına özel bir önem verildiği dikkati çekiyor. Nitekim Lyons'un konuyla ilgili olarak Âlî Paşa ile sık sık görüştüğü anlaşılıyor. Lyons, Osmanlı sadrazamına Girit'te yaşayan ve isyandan etkilenen ailelerle yakından ilgilenilmesi gerektiğini defalarca hatırlatır. Bu hassasiyetin, İngiltere'nin isyanın başladığı ilk günlerde ilan ettiği tarafsızlıkla yakından ilgili olduğu açıktır. İsyanın başlamasından bir süre sonra İngiliz Hariciye Nezareti, adadan göç etmek isteyen Hristiyan ailelerin taşınmasında İngiliz gemilerinin görev yapmayacağını açıklamıştır (NA. FO. 78 / 1957, 15 Ocak 1867).

İngiltere'nin adada yaşayan Rumların özellikle Yunanistan'a nakledilmesi konusunda aldığı kararın, diğer devletler tarafından sessizce kabul edildiği düşünülmemelidir. Prusya ve Rusya'nın, Londra'da bulunan elçileri, İngiliz Hariciye Nazırı Lord Stanley'e göç etmek isteyenlerin birlikte taşınmasını bir defa daha teklif etmiştir. İngiliz Nazırın konuyla ilgili İstanbul'da bulunan elçisine gönderdiği telgraf, İngiltere'nin iki devletin teklifinden etkilenme ihtimalini ima ediyor. Ancak Nazırın yazdıklarına Lyons'un verdiği cevap, Osmanlı yanlısı çizginin değiştirilmemesi gerektiğini açıkça ikaz eden bir tona sahiptir. Lyons, Osmanlı yönetiminin, adada yaşanan sıkıntıların üstesinden gelmek için büyük bir çaba harcadığını belirtir. Ayrıca adadan göç etmek isteyen Rum ailelerin yabancı devletlerin gemileri ile taşınması halinde bunun Osmanlı Sultanı adına büyük bir prestij kaybı olacağını vurgular. Öte yandan Giritli aileleri taşımak isteyen devletlerin asıl amacının ise yardımdan daha çok kendi devletlerinin reklamını yapmaktan ibaret olduğunu söylemeyi de ihmal etmez. Nihayet, Bâbîâli'nin, adadan ayrılmak isteyen Giritli Rum aileleri, özellikle Sisam ve Sakız adalarına nakletme kabiliyet ve kudretine sahip olduğunun da altını çizer. Lyons, bu konudaki görüşlerini Hanya'da bulunan İngiliz konsolosu Dickson'a aktardığını da ilave eder (NA. FO. 78 / 1958, 27 Şubat 1867).

Lyons'un geriden bakıldığında oldukça sert gibi görünen sözleri, aslında sahadaki durumu yakından izlediğini göstermektedir. Zira göç etmek isteyen ailelerin arasına pek çok isyancının karışma ihtimali oldukça yüksektir. Ayrıca Lyons, Yunan siyasetini yakından tanımaktadır. Zira diplomatik kariyerinde yolu Atina'ya da düşmüş ve 1840'lı yılların ikinci yarısında bir süre Atina elçisi olarak görev yapmıştır. Lyons'un, bölgeyi yakından tanıyan bir isim olarak söylediklerinin İngiliz hariciyesi üzerinde kısmen etkide bulunduğu düşünülebilir ancak bu etkinin abartılmaması gerekir. Çünkü İngiliz gemilerine taşıma işi kesinlikle

yasaklansa da İngiltere'nin özellikle Hristiyan aileler konusunda tamamen ilgisiz kaldığı da sanılmamalıdır. Yukarıda belirtildiği gibi Lyons, konuyla ilgili olarak Âlî Paşa ile görüşmüş ve Hristiyan aileler konusuna özellikle yer vermiştir. Lyons'un, Londra'ya gönderdiği rapordan anlaşıldığı kadarıyla Âlî Paşa, Girit'teki Osmanlı otoritelerine sığınan bütün ailelerin son derece müşfik karşılandığı ve bütün ihtiyaçlarının giderildiğini belirtmektedir. Hatta Âlî Paşa, bu sözlerini daha da kuvvetlendirmek için evlerini terk etmek zorunda kalan Müslüman ailelerin yanı sıra pek çok Hristiyan ailenin de evlerine dönmeye başladığını belirtir (NA. FO. 78 / 1957, 15 Ocak 1867).

Lyons'un, "Bâbîâli'nin adada yaşanan sıkıntıları gidermeye dönük adımlar atacağına yürekten inanıyorum" (NA. FO. 78 / 1957, 15 Ocak 1867) şeklindeki sözleri, Bâbîâli'nin aileler konusunda izlediği siyasete destek verildiğini gösterir. Aslında İngiltere, yukarıda ifade edildiği gibi isyanın başından sonuna dek açık ve samimi bir destek sunmuştur. Ancak 19. yüzyılın patronu konumundaki İngiltere'nin desteği önemli olsa da Osmanlı idaresinin ciddi bir diplomatik kuşatmayla karşı karşıya olduğu açıktır. Fransa ve Rusya'nın, Yunanistan ve Giritli isyancıların yanında saf tutması nispeten makul bir gerekçeye dayanmaktadır. Zira bu iki devlet, Yunan Krallığı'nın garantörü konumundadır. Fakat bunların dışında Amerika Birleşik Devletleri'nin bile Giritli aileleri dert edinmesi, Osmanlı idarecilerinin karşı karşıya olduğu nazik politik zemini berrak şekilde izah etmektedir. İstanbul'daki ABD elçisi, Yunan meslektaşı ile görüşerek adadan Yunanistan'a göç etmek isteyen ailelerin taşınmasında Amerikan gemilerinin yardımcı olacağını belirtir (NA. FO. 78 / 1957, 20 Ocak 1867).

ABD'nin yardım teklifi, Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyıl boyunca müdahaleye maruz kalma tehlikesinin *bâkî* olduğuna işaret eder. Dolayısıyla Osmanlı diplomasisinin bu konuda sergilediği ve kurumsal bir ilke haline getirdiği özenli davranışın, tarihsel bir tecrübeden kaynaklandığı gayet açıktır. Davide Rodogno'nun konuyla ilgili çalışması da bu gerçeği gözler önüne serer. Yazar, 19. yüzyıl boyunca Avrupa devletlerinin Osmanlı içişlerine müdahale ederken insanî müdahale kavramına başvurduğunu belirtir. Rodogno, Avrupalıların bütün müdahalelerinde gayrimüslim tebaanın katliama uğradığı iddiasını bir ezber haline getirdiğini söyler (Rodogno, 2012, s. 36-62). Kısacası, hem Bâbîâli'nin hem de Hariciye Nezareti'nin, Avrupa devletlerini Girit'ten uzak tutma telaşı, makul bir zemine dayanmaktadır.

Osmanlı idaresinin, dış güçlerin müdahalesini engellemek amacıyla hızlı ve kapsamlı bir plan üzerinden hareket ettiğini söylemek yanlış sayılmaz. İsyanın başlamasından kısa süre sonra adanın valiliğine Mustafa Naili Paşa'nın atanması, bu planın ilk adımıdır. Mustafa Naili Paşa, aslen Giritli olduğu gibi karısı da Giritli bir Hristiyandır (Barchard, 2006, s. 71). Böylece

adayı ve halkını yakından tanıyan bir ismin valiliğe getirilmesi, hem Giritlilere hem de Avrupa devletlerine verilen açık bir mesaj olmalıdır. Paşanın valiliğe getirilmesinden bir süre sonra Server Efendi, özellikle isyandan etkilenen Giritli Rum ailelerin yaşam şartlarının iyileştirilmesine dönük uygulamaları hayata geçirmesi amacıyla adaya gönderilmiştir (BOA. İrade / Girit, 248, 12 Ramazan 1283 / 18 Ocak 1867; NA. FO. 78 / 1957, 22 Ocak 1867). Bâbîâlî, Server Efendi'nin adaya gönderilmesinden kısa süre sonra da dönemin ünlü yöneticilerinden Sava Paşa ve Hariciye Nezareti'nin önemli isimlerinden Konstantinos Adosidis'i adaya göndermiştir (NA. FO. 78 / 1958, 6 Mart 1867). Sava Paşa, 1867 yılında İsfakiye mutasarrıflığına getirilmiştir (Kenanoğlu, 2009, s. 183-184). Adosidis ise Laşit mutasarrıflığına atanacaktır (Doğan-Başkurt, 2021, s. 308). İsyanın sona erdiği ve Giritli ailelerin kabileler halinde evlerine dönmeye başladığı günlerde konsolos Dickson'ın verdiği bilgi, Bâbîâlî'nin sivililer konusunda ciddi bir çalışma yürüttüğünü gösteriyor. İngiltere konsolosu, Rum ailelerin kabileler halinde adaya dönmekte olduklarını belirttikten sonra hastaların tedavisi için kurulan pek çok sahra hastanesinin de ihtiyaç kalmadığı düşünülerek yerlerinden kaldırıldığını vurgular (NA. FO. 78 / 2122, 20 Mart 1869).

İngiltere konsolosunun isyanın sona erdiği günlerde anlattıkları, Osmanlı idaresinin yürüttüğü organizasyon çabalarının açık bir delilidir. Bu bilgiden hareketle Bâbîâlî'nin, dış güçlerin müdahalesini önlemek amacıyla özellikle insanî faaliyetlere önem verdiğini söylemek yanlış sayılmaz. İsyanın yol açtığı karmaşa ortamından kaçmak amacıyla Yunan topraklarına göç eden ailelerin bir an evvel topraklarına dönmek istemeleri de bunu göstermektedir. Bu ailelerin evlerine kavuşma istekleri Bâbîâlî'nin organizasyon kabiliyetini gösterdiği gibi Yunanistan'ın Giritli Rumlara yeterli konforu sağlayamadığını da anlatır. İngiltere'nin Atina elçisi Erskine'nin Londra'ya gönderdiği telgraf da bu hükmü desteklemektedir. Erskine, Patras'ta bulunan Giritli mültecilerin son derece kötü şartlarda yaşamak zorunda kaldığını ve bu durumun yerel basının satırlarına da yansıdığını belirtir (NA. FO. 881 / 1635, No. 231, 3 Şubat 1869). Dolayısıyla Bâbîâlî'nin uyguladığı politikalar, Avrupa devletlerinin isyana müdahale etme bahanelerini bir seçenek olmaktan çıkarırken Yunanistan'ın becerikli sayılmayacak siyaseti de Osmanlı lehine bir atmosfer yaratmıştır. Nitekim Osmanlı yönetiminin askerî ve diplomatik alanı istediği çizgiye getirdiğine yönelik inancı, 1868 yılı sonlarında attığı cüretkâr adımdan da açıkça anlaşılabilir.

Osmanlı yönetimi, iki yıldan daha uzun süredir devam eden ve etkisi azalsa da tamamen bitirilemeyen isyanın arkasında Yunanistan'ın Mora'dan sevk ettiği gönüllülerin olduğunu yakından bilmektedir. Bu nedenle Girit ile Yunan toprakları arasındaki karşılıklı insan

taşımacılığına son vermek gerektiği açıktır. Ancak bu taşıma faaliyetine son verilememesi, Yunanistan'ın sahip olduğu deniz gücünden daha çok özellikle Fransa'nın sunduğu katkı ile ilgilidir. Yukarıda belirtildiği gibi Fransa ve Rusya, isyanın başladığı günlerden itibaren insanî yardım bahanesiyle adadan pek çok aileyi Yunan topraklarına nakletmiştir. Fransızların sunduğu destek, isyan ilerledikçe daha da artmıştır. Fransa'nın, isyandan kaçmak isteyen *masum* Giritli aileleri taşıma gerekçesi, merhametli bir davranış gibi görünse de Bâbîâli bu durumdan baştan itibaren rahatsız olmuştur. Çünkü taşınanların tamamen masum olduklarını tespit etmek kolay değildir. Ayrıca Fransız bayrağı çeken gemiler de bu işte kullanılmaktadır ve doğal olarak Yunan gemilerinin de bu bayrak altında gizlendiğini düşünmek aşırı bir yorum olmamalıdır.

Bâbîâli'nin, siviller hakkındaki özen ve dikkatine rağmen Fransa'nın Giritli aileleri mazeret göstererek sergilediği tahrik edici siyaset, 1868 yılının sonuna doğru sert bir cevap ile karşılaşır. Girit'ten, Yunan topraklarına mülteci taşıdığını iddia eden ve Fransız bayrağı çeken iki ticaret gemisine Osmanlı donanması tarafından el konulur. Ayrıca Fransa'nın çizgisini değiştirmemesi halinde buna benzer sonuçlarla karşılaşmaya hazır olması gerektiği kibarca ima edilir ve bölgedeki Fransız donanmasının komutanı Amiral Moulac'a, bu işlere karışmaması tavsiye edilir. Aslında Fransız bayrağı çeken gemilere moral destek verilmesi Paris'in emridir. Böylece Fransa, Yunanistan ve Giritli isyancılara zımnen destek vermektedir (NA. FO. 881 / 1635, No. 2, 25 Kasım 1868).

Fransız amiralin, ülkesinden aldığı talimatları yerine getirdiği gayet açıktır. Bu durumun farkında olmasına rağmen Bâbîâli'nin geri adım atmaması oldukça önemlidir. Osmanlı yönetiminin bu denli cesur bir adım atması, aynı zamanda bir takım mesajlar verme isteğini de yansıtır. Fransız bayrağı çeken iki gemiye el konulması, öncelikle isyana son vermek için Fransa ile karşı karşıya gelmekten çekinilmediğini anlatır. Ayrıca Bâbîâli, isyanın başından itibaren Yunan tezlerine samimi biçimde katkı sunan Fransa'yı rakip ilan ederek Yunanistan'ı en güvendiği destekçisi üzerinden test etmektedir. Böylece Yunanistan'a, güçlü koruyucusuna rağmen ağır bir ders vermekte kararlı olduğu gösterilmektedir. Nihayet, Fransız bayrağı çekmeyi hayal etmeye kalkışacak üçüncü devletlere de kibarca fikir değiştirmeleri ima edilmektedir. Bütün isyan boyunca Amerika Birleşik Devletleri'nin, Yunanistan ve Giritli isyancılar için adeta göz yaşı döktüğü anımsandığında, üçüncü devletler yelpazesinin hayli geniş bir coğrafyaya yayıldığı açıktır. Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Andrew Johnson, 4 Ocak 1869 tarihinde Amerikan Senatosu'na hitaben yaptığı konuşmada "Giritli ailelerin acılarını paylaştığını" ilan edecektir (NA. FO. 881 / 1635, No. 238, 1 Şubat 1869). Dolayısıyla



Osmanlı donanmasının, Fransız bayrağı çeken iki ticaret gemisine el koyması, geniş bir anlama sahiptir.

Osmanlı donanmasının, Bâbîâli'nin emrini yerine getirdiği düşünülürse bu açık meydan okumanın rasyonel gerekçelere dayandığı kabul edilmek zorundadır. Osmanlı yönetimini bu kadar cesur bir adıma sevk eden iki mühim avantaj bulunmaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi isyanın başından sonuna dek İngiltere, Osmanlı Devleti'ne sunduğu destekten taviz vermemiştir. Osmanlı 19. yüzyılının, bir diplomasi laboratuvarı olduğu hatırlandığında İngiltere'nin katkısının Bâbîâli'ye (nispeten) konfor ve huzur sağladığı söylenebilir. Ancak İstanbul'un da bu diplomatik desteği fena değerlendirmedeği açıktır. Zira büyük devletlerin yüzyıl boyunca başvurdukları müdahale kaynakçasının hatırlanmasına izin verilmemiştir. İsyanın başladığı ilk günlerden itibaren Giritli sivillerden kaynaklanabilecek mazeretler buharlaştırılmış ve Hristiyan ailelerin isyandan etkilenmemesi için büyük bir çaba gösterilmiştir. Mesela isyandan ötürü ailesini kaybeden çocuklar dâhil olmak üzere her türlü sosyal ve insanî ayrıntıya dikkat edilmiştir. Tanzimat Dönemi'nin sosyal devlet uygulamalarının temel unsurları arasında yer alan *Eytâm İdareleri*'nin en erken örneklerinden biri Girit'te oluşturulmuştur. Adada oluşturulan Eytâm İdaresi sayesinde ailesini kaybeden çocuklar, devletin şefkatli eli ile tanışmıştır (BOA., İrade / Girit, 266, 24 C. Evvel 1283 / 4 Kasım 1866). Osmanlı yönetiminin isyandan etkilenen çocuklar hakkında herhangi bir din farkı gözetmemesi dikkat çekicidir. Devletin bütün tebaasına eşit mesafede durmaya özen göstermesi dul kadınlara yaklaşımında da açıkça fark edilir. Nitekim ebeveynini kaybeden çocuklar kadar dul kalan kadınlar da dikkatle takip edilmiştir. Öksüz ve yetim çocuklara gösterilen şefkat onlara da yansıtılmış ve "İslâm ve Hristiyan erâmile" karşı merhametli davranılması bölgedeki yöneticilere özellikle *nasihat* edilmiştir (BOA., İrade/ Girit, 268, 14 Safer 1284 / 17 Haziran 1867).

Bâbîâli'nin, çocuklar ve kadınlar hakkında izlediği dikkatli siyaset, yukarıda vurgulandığı gibi Avrupa devletlerinin 19. yüzyıl boyunca alışkanlık haline getirdikleri mühim bir bahanenin etkisizleştirilmesi demektir. Siviller veya buradaki bağlam içinde Giritli aileler üzerinden bir sorun alanı yaratma isteği o kadar açıktır ki özellikle İngiltere bu niyetin tamamen farkındadır. Yunanistan'ın, Girit'te izlediği saldırgan siyasete son vermek amacıyla 9 Ocak 1869'da Paris'te bir konferans toplanır (NA. FO. 881 / 1646, No. 36, 10 Ocak 1869). Konferansın ana gündemi Yunanistan'ın adadaki isyancılara destek vermeyi bırakması olduğu halde özellikle Rus temsilci tarafından mülteciler konusu da gündeme alınmaya çalışılır. İngiltere'nin Petersburg elçisi Buchanon, Rusya Hariciye Nazırı Gorçakof'u gündem

konusunda açıkça uyarmasına rağmen Nazırın aileler konusunda ısrar etmesi, Rusya'nın ailelerle ilgili bir bahane bulmaya çalıştığını açıkça gösterir. Kaldı ki İngiltere elçisi, aileler konusundaki sıkıntının da Yunanistan'dan kaynaklandığını zira Atina'nın, Girit'e dönmek isteyen aileleri engellemek için herşeyi yaptığını belirtir (NA. FO. 881 / 1646, No. 36, 10 Ocak 1869). *Hürriyet* gazetesinin 9 Kasım 1868 tarihli nüshası da Yunanistan'ın evlerine dönmek isteyen Giritli ailelere pek de kibar davranmadığını gösteriyor. Gazete, "Yunanistan'dan 300 kadar nüfus geldi. Palikaryalar bastonlarla kafalarını yarmışlar; hepsi acınacak hâlde" (Topal, 2019, s. 259) diyerek evlerine dönmek isteyen Giritlilere yapılan muameleyi tasvir eder. Nitekim Bâbîâli, sorunu tamamen çözmek amacıyla 1868 yılı sonlarında Yunanistan'a beş maddeden oluşan son derece ağır bir ultiatom vermiştir. Bu ultiatomun üçüncü maddesinde evlerine dönmek isteyen Giritli ailelere Yunan hükümetinin zorluk çıkarmaması özellikle belirtilmiştir (BOA. İ. MTZ. 01, 16 / 482, Ek 4; NA. FO. 78 / 2024, 7 Aralık 1868).

Hem Buchanon'un söyledikleri hem de Bâbîâli'nin ultiatomu, aslında iki yıldan uzun süredir devam eden Girit İsyanı sırasında Yunanistan'ın izlediği siyasetin özeti gibidir. Yukarıda belirtildiği gibi isyandan ötürü Yunan topraklarına göç etmek zorunda kalan aileler, ciddi sorunlarla uğraşmak zorunda kalmıştır. İsyanın nispeten kontrol altına alınmasıyla birlikte Giritli gayrimüslim ailelerin evlerine dönmek için acele ettikleri de açıktır. Aşağıda görüleceği gibi Paris Konferansı'ndan hemen sonra yüzlerce Giritli aile hızlı bir biçimde evlerine dönmüştür. Dolayısıyla isyan boyunca hem Yunanistan'ın hem de ona destek veren devletlerin aileler konusunu bir koz olarak elde tutmaya çalıştıkları söylenebilir. Paris Konferansı ile birlikte bütün tezlerini terk etmek zorunda kalan Atina'nın, Giritli aileleri bir an evvel göndermek istemesi de bu yorumu doğruluyor. Erskine, Paris'te alınan başarısızlığın, hükümetin düşmesine yol açtığını söyledikten sonra yeni kurulan kabinenin Giritli mülteci aileleri evlerine gönderme konusunda çok istekli olduğunu vurgular (NA. FO. 881 / 1635, No. 254, 10 Şubat 1869).

Atina'daki İngiliz temsilcinin Londra'ya gönderdiği rapor yaşananları berrak biçimde göstermektedir. Ancak Yunanistan'a sığınmak zorunda kalan aileler, aslında yukarıda da vurgulandığı gibi konferansın başlamasından daha önce evlerine dönmek için büyük çaba harcamıştır. Mesela Erskine, 8 Aralık 1868 tarihli raporunda, Bâbîâli'nin, Fransa'dan kiraladığı bir buharlı gemi ile 240 sivili daha Pire Limanı'ndan Girit'e nakledeceğini ve böylece Osmanlı hükümetinin bugüne kadar taşıdığı Giritli mülteci sayısının 5000 kişiye ulaştığını belirtiyordu (NA. FO. 881 / 1635, No. 50, 10 Aralık 1868). Dolayısıyla Giritli aileler, isyanın yol açtığı karmaşadan kaçmak için Yunan topraklarına sığınsa da dönüş fırsatı doğduğu an bunu

kaçırmamaya dikkat etmiştir. Erskine'in yanı sıra konsolos Dickson'ın verdiği bilgiler de Giritli ailelerin bir an evvel evlerine dönmek istediklerini şüpheye yer bırakmayacak biçimde ifşa ediyor. Konsolosun verdiği rakamlar, özellikle Paris Konferansı'ndan sonra Yunan topraklarından Girit'teki evlerine dönmeye başlayan Rum ailelerin adeta Yunanistan'dan kaçır gibi hareket ettiklerini gösteriyor.

Konsolos Dickson, 6 Şubat 1869 tarihli raporunda yaklaşık 180 Giritli ailenin bir Avusturya gemisi ile Yunanistan'dan Girit'e getirildiğini belirtir. Ayrıca İngiliz gemileri *Wizard* ve *Trinculo*'nun da Girit ile Pire arasında karşılıklı olarak aileleri taşımaya yakında başlayacağını belirtir (NA. FO. 881 / 1635, No. 263, 8 Şubat 1869). İngiliz gemileri, isyanın başında nakliye işine asla karışmasa da isyan bittiğinde durumun bir an evvel toparlanması için Giritli ailelerin evlerine dönmelerine yardım etmiştir. Dickson'ın 1869 yılının Şubat ayı başında verdiği yukarıdaki bilgi Mart ve Nisan ayları boyunca da devam edecek ve Giritli ailelerin kalabalık kabileler halinde evlerine döndükleri görülecektir. Mesela Yunanistan'a göç eden yaklaşık 2500 Giritli, Mart ayının başlarında Fransız ve Avusturya savaş gemileri ile Girit'e nakledilmiştir (NA. FO. 78 / 2102, 11 Mart 1869). Ayrıca Osmanlı hükümetinin görevlendirdiği gemilerin yanı sıra bu iki ülkenin gemileri de Pire Limanı ile Girit arasında sürekli olarak gidip gelmiştir.

Osmanlı yönetiminin kendi imkânlarının yanı sıra özellikle Avusturya ve Fransa gemilerinin sunduğu hizmetten de faydalanması, Giritli ailelerin evlerine dönmeleri konusundaki isteği açıkça yansıtmaktadır. Hatta Yunan topraklarındaki Giritli mülteci ailelerin evlerine bir an önce kavuşmaları amacıyla Yunan gemilerinin yardım etmesine de ses çıkarılmamıştır. 11 Mart 1869 tarihinde bir Yunan gemisi yaklaşık 160 kişiyi Patras'tan alarak Girit'e getirmiştir. Fransız donanmasına ait *Gura* isimli nakliye gemisi ise 18 Mart'ta 1400 mülteciyi adaya getirmiş ve Dickson'ın verdiği bilgiye göre bundan önceki iki seferinde de yaklaşık bu kadar mülteciyi Girit'e taşımıştır (NA. FO. 78 / 2102, 20 Mart 1869). İngiliz konsolosun verdiği bilgiler, özellikle *Gura*'nın, Giritli ailelerin taşınmasında oldukça etkili bir hizmet sunduğunu gösteriyor. 21 Mart tarihinde *Gura*'nın 1960 Giritliyi daha getirdiği görülüyor (NA. FO. 78 / 2102, 4 Nisan 1869). Yukarıda belirtildiği gibi Osmanlı donanması da Yunan topraklarına kaçmak zorunda kalan Giritlilerin evlerine dönmelerine yardım etmiştir. Hatta Bâbîâli, nakliye sürecinin bir an önce tamamlanması amacıyla Fransa'dan *Famise* ve *Copernic* isimli iki gemi kiralamış ve bunlar da ailelerin taşınmasına yardım etmiştir (NA. FO. 78 / 2102, 4 Nisan 1869).

Osmanlı Devleti'nin, isyanın başından sonuna dek Giritli gayrimüslim aileler konusunda dikkatli bir siyaset izlediği açıktır. Bu dikkat ve özen, Avrupa devletlerinden kaynaklanması muhtemel müdahaleye engel olmakla ilgilidir. Ancak aynı zamanda Tanzimatın Osmanlılık ideolojisi açısından Girit'in bir laboratuvar hizmeti sunduğu da görülüyor. Hatta Yeni Osmanlılara göre Osmanlılık hayallerinin Giritli gayrimüslimler lehine abartıldığı bile söylenebilir. Yeni Osmanlılar, Bâbîâli'nin Giritli Rumlara ihtimam ile yaklaşırken adada yaşayan Müslümanlara isyanın başından sonuna dek benzer bir sıcaklığı göstermediğini iddia edecektir. Mesela Hürriyet gazetesinde yayımlanan bir habere göre Yunanistan'dan gelen bazı gayrimüslim aileleri yerleştirmek için müslüman *muhacirler* yerlerinden çıkarılıyordu. Gazetenin iddiasına göre özellikle kalelerde bulunan müslüman ahali tarif edilemez bir sıkıntı çekmekteydi. Buna karşın Osmanlı hükümeti, Yunanistan'dan gelen mültecilerin yerleştirilmesi için evleri boşaltıyordu (Topal, 2019, s. 259, 285).

Yeni Osmanlılar, Bâbîâli'nin, Girit İsyanı konusundaki siyasetini aslında Hürriyet gazetesindeki yazılarından daha önce eleştirmeye başlamıştı. Mesela Namık Kemal, Bâbîâli'nin, isyandan etkilenen Giritli Müslümanlara yeterince ilgili davranmadığını düşünerek *Tasvir-i Efkar* gazetesinde bir yardım kampanyası başlatacağı. (Pınar, 2021, s. 128) Benzer şekilde Ali Suavi de *Muhbir* gazetesinde Girit için bir yardım kampanyası çağrısında bulunacaktı. Suavi, Girit'e gideceğini ve kampanyada toplanan paraları kendi elleriyle dağıtacağını belirtiyordu. Toplanan paraların Müslümanlara dağıtılacağını da özellikle vurguluyordu. Ayrıca bir kadın tarafından bağışlanan 550 kuruşu, adada yaşayan Müslüman kadınlar arasında paylaşılacağını da ilan ediyordu (Pınar, 2021, s. 132).

Yeni Osmanlılar, Bâbîâli'yi, Giritli Müslüman ahali üzerinden eleştirse de Osmanlı hükümetinin adada yaşayan Müslüman nüfusla da ilgilendiği anlaşılıyor. Yukarıda belirtildiği gibi isyandan ötürü yetim kalan çocuklar ile dul kalan kadınlar arasında herhangi bir din ayrımı yapılmamış ve devletin eşit mesafede durmasına çalışılmıştır. Hatta Yeni Osmanlıların iddialarının aksine adada yaşayan gayrimüslimlerin bir bölümü, Eytam İdaresi'nin daha çok müslümanlarla ilgilendiğini bile iddia etmiştir (BOA. İrade / Şura-yı Devlet, 615, 17 Zilhicce 1285 / 31 Mart 1869). Benzer şekilde isyanın ilk aylarında da köylerini terk ederek şehirlere sığınan Müslümanların bütün ihtiyaçlarının karşılanması için ciddi çaba harcanıyordu. Özellikle açlık tehlikesine karşı yeterli miktarda zahirenin adaya gönderilmesine dikkat ediliyordu (BOA. İrade / Girit, 259, 23 C. Evvel 1283 / 3 Ekim 1866).

### Sonuç

1866 yılında çıkan Girit İsyanı, Tanzimat Dönemi'nde görülen en önemli olaylar arasında yer alır. İsyanın başladığı ilk günlerden itibaren Osmanlı Devleti, oldukça dikkatli bir politika izlemeye çalışmıştır. 19. yüzyıldaki en tehlikeli ihtimalin Avrupa devletlerinin müdahalesi olduğu düşünülerek isyanın başından itibaren hem Bâbiâli hem de Hariciye Nezareti, bu tehdidi engellemeye çalışmıştır. 19. yüzyıldaki dış müdahalenin ana fikrini oluşturan insanî müdahale bahanesini önlemek amacıyla özel bir çaba harcanmıştır. Buradan hareketle özellikle isyandan dolayı adayı terk eden ailelerin yeniden evlerine dönmeleri için ciddi bir çaba sergilenmiştir. Adayı terk etmeyenlerin isyandan etkilenmemeleri için askerî hareketin dikkatle yürütülmesine de özen gösterilmiştir.

Hem adaya dönmek isteyen hem de adayı terk etmeyen Giritli gayrimüslimler hakkında izlenen titiz politika, özellikle Yunanistan'ın başvuracağı olumsuz propagandayı tasfiye etmeyi amaçlamaktadır. Böylece Yunan propagandasından etkilenmesi muhtemel Avrupa kamuoyu ve devletlerinin alışkanlık haline getirdiği önemli bir bahanenin denklem dışına itilmesi amaçlanmıştır. Nitekim isyanın ilk günlerinden itibaren adadan ayrılarak Yunan topraklarına göç eden gayrimüslim ailelerin evlerine dönmek için gösterdikleri güçlü arzu da takip edilen siyasetin yerinde olduğunu göstermiştir. Ailelere karşı izlenen sıcak siyaset sayesinde hem Yunanistan hem de ona destek vermeyi düşünen devletlerin oyun alanları daraltıldığı gibi İngiltere'nin sunduğu diplomatik destek de isyan boyunca elde tutulabilmiştir. Ayrıca Yeni Osmanlıların muhalefetine rağmen Giritli gayrimüslimlere gösterilen müşfik tavır, Tanzimat Dönemi'nin ideolojisi olan Osmanlıcılık fikrinin test edilmesi açısından da önemli bir örnek olmuştur. Nihayet isyanın başından sonuna dek izlenen sivillerin korunmasına dönük hassas siyaset, 19. yüzyıldaki pek çok olayın aksine Girit İsyanı sırasında Avrupa müdahalesine imkân bırakmamıştır. Bu konfor, isyanın bastırılmasına yardım ettiği gibi gayrimüslim ailelerin dönüşünü hızlandıracak asayiş ortamına kavuşulmasını da sağlamıştır.

### Kaynakça

- Badri, A. S. (1996). *The European state system and the Egyptian question* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Bilkent Üniversitesi, Ankara.
- Barchard, D. (2006). Veli pasha and consul Ongley: an Anglo-Ottoman diplomatic relationship that got too close. S. Kuneralp (Ed.), *A bridge between cultures: studies on Ottoman and republican Turkey in memory of Ali İhsan Bağış* içinde (s. 71-98). İstanbul: ISIS Press.
- Clogg, R. (1997). *Modern Yunanistan tarihi*. (D. Şendil, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1992).
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). İrade / Girit. 241.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). İrade / Girit. 245.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). İrade / Girit. 248.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). İrade / Girit. 256.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). İrade / Girit. 259.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). İrade / Girit. 261.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). İrade / Girit. 266.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). İrade / Girit. 268.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). İrade / Şura-yı Devlet. 615.
- Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). İ. MTZ. 01. 16 / 482.
- Delfiner, H. A. (2003). Alexander I, the holy alliance and Clemens Metternich: A reappraisal. *East European Quarterly*, 37(2), 127-150.
- Hampden, C. H. (2010). *Hobart Paşa'nın anıları*. (D. Türkömer, Çev.). İstanbul: İş Bankası Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1886).
- Jusdanis, G. (1998). *Gecikmiş modernlik ve estetik kültür: milli edebiyatın icat edilişi*. (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1991).
- Kenanoğlu, M. M. (2009). Sava Paşa. *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 36, 183-184.
- Mehmed Hayrullah. (1327). *Sadr-ı esbak Âli Paşa*. İstanbul: Bekir Efendi Matbaası.
- Millas, H. (1999). *Yunan ulusunun doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Millas, H. (2000). *Türk romanı ve öteki: Ulusal kimlikte Yunan imajı*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi Yayınları.

Moiras, L. (2021). Konstantinos Adosidis: his two terms in the office of prince of Samos (1873-1874 and 1879-1885). E. Balta (Ed.). *Following the traces of Turkish-speaking christians of Anatolia*. içinde (s. 305-323). Harvard University Press.

*Muharrerât-ı resmîyye*. (t.b.). İstanbul.

National Archives Foreign Office (NA. FO.). 78 / 1957.

National Archives Foreign Office (NA. FO.). 78 / 1958.

National Archives Foreign Office (NA. FO.). 78 / 1962.

National Archives Foreign Office (NA. FO.). 78 / 2024.

National Archives Foreign Office (NA. FO.). 78 / 2102.

National Archives Foreign Office (NA. FO.). 78 / 2122.

National Archives Foreign Office (NA. FO.). 881 / 1635.

National Archives Foreign Office (NA. FO.). 881 / 1646.

Pınar, H. (2021). Yeni Osmanlılar ile Bâbiâli ilişkilerine iktidarın gözü ile bakmak. *Alınleri Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(2), 125-137.

Rodogno, D. (2012). *Against massacre: humanitarian interventions in the Ottoman Empire 1815-1914*. New Jersey: Princeton University Press.

Salzmann, A. (2011). *Modern devleti yeniden düşünmek: Osmanlı ancién regime'i*. (A. Özdemir, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 2003).

Sauvigny, G. B. (1962). *Metternich and his times*. (P. Ryde, Çev.). London: Dorton, Longman and Todd.

Topal, A. E. (2019). *Namık Kemal'in Hürriyet gazetesi, 2 cilt*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1868-1870).

## Polonyalı General Taczanowski'nin Sultan Abdülaziz'e Yazdığı Tezkere

Emilian PRAŁAT<sup>1</sup>, Osman Fırat BAŞ<sup>2</sup>

### Öz

Makalemiz, Polonya'nın Ocak Ayaklanması önderlerinden General Edmund Taczanowski'nin, ileride Rusya'ya karşı savaşlarda kullanılmak üzere Bulgar-Türk birlikleri kurdurma umuduyla Osmanlı sultanına sunmaya niyetlendiği, Poznan'da Büyük Polonya Askeri Müzesi kataloglarında bulunmuş ve daha önce hiçbir yerde yayınlanmayan Fransızca bir tezkere metnini konu alıyor. Tezkere Taczanowski'nin 1863'ün Aralık ayındaki İstanbul seyahati sırasında yazılmış olsa gerektir. Bu dönem generalin memleketi olan Büyük Polonya'da, Rus ve Avusturya Panslavizmlerinin alternatifi olan "Slav paydaşlığı" (Slav mütakabiliyeti) yaklaşımlarını araştırma idealine paralel olarak, Slav coğrafyasına yönelik ilginin de hayli canlı olduğu bir dönemdir. Bu bağlamda, Taczanowski'nin düşüncesinin Polonya merkezli doğasını işaret eden tezkere, Polonyalı milliyetçilerin Osmanlı İmparatorluğu'nun Bulgar tebaasına salt araçsal yaklaşarak kurgulamış oldukları bir başka ulusal bağımsızlık senaryosunun daha en ilginç belgelerinden biri olmaktadır.

### Anahtar Sözcükler

Türkiye-Polonya ilişkileri  
Edmund Taczanowski  
Sultan Abdülaziz

### Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 23.07.2021

Kabul Tarihi: 10.11.2021

Doi:  
10.20304/humanitas.973898

## Polish General Edmund Taczanowski's Memorial to Sultan Abdüllaziz

### Abstract

The article is devoted to the discovered Greater Poland Military Museum in Poznań, the unpublished text of the memorial in French, which General Edmund Taczanowski, one of the leaders of the January Uprising, intended to address to the Ottoman sultan, in the hope of creating Bulgarian-Turkish troops, which were then to be used in battles with Russia. The memorial was probably created during Taczanowski's trip to Istanbul in December 1863. In his hometown region of Greater Poland it was a period of a lively fascination with the Slavic region, which was in line with the idea of searching for concepts of „Slavic reciprocity” alternative to Russian Pan-Slavism and Austro-Slavism. In this context, the manifesto is one of the most interesting testimonies of yet another scenario of national liberation, which – purely instrumentally – treated the Bulgarian population, pointing to the Polonocentric nature of Taczanowski's idea.

### Keywords

Turkish-Polish relations  
Edmund Taczanowski  
Sultan Abdülaziz

### About Article

Received: 23.07.2021

Accepted: 10.11.2021

Doi:  
10.20304/humanitas.973898

<sup>1</sup> Dr., Adam Mickiewicz Üniversitesi, Slav Filolojisi Enstitüsü, Poznan/Polonya, emilianpralat@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3336-6263

<sup>2</sup> Doç. Dr., Adam Mickiewicz Üniversitesi, Slav Filolojisi Enstitüsü, Poznan/Polonya, osman.bas@amu.edu.pl, ORCID: 0000-0001-9303-1604



## Giriş

Lehistan-Litvanya Birliği büyük komşuları Avusturya, Prusya ve Rusya tarafından adım adım parçalanarak 1795 yılında tamamen yutulmuştu. Osmanlı Devleti, kendi topraklarına yönelik hevesleri olduğunu iyi bildiği bu devletlerin Avrupa'nın göbeğinde bir ülkeyi paylaşmalarına meşruiyet kazandırmamak için olsa gerek, bu fiili durumu asla tanımadı. Özellikle, Polonyalıların başarısızlıkla sonlanan 1830-31 Ayaklanmasından<sup>3</sup> sonra Paris'te Prens Adam Czartoryjski<sup>4</sup> (1770-1861) önderliğinde örgütlenmiş ulusal bağımsızlıkçı Lambert Otel grubu<sup>5</sup> ile Osmanlı Devleti arasında somut bir iş birliği kurulmuştu. Ayaklanma girişiminin ardından Polonya topraklarını terk etmek zorunda kalmış ve çoğunluğu eski asker çok sayıda mülteci Osmanlı topraklarına kabul edilmişti. Bunların birçoğu Osmanlı ordusunda görev yapıyordu. Prens Czartoryjski'nin İstanbul'da bulduğu bu destek ve aynı anda da İstanbul'un karşı karşıya olduğu Rus tehdidi, Lambert Otel grubuna, er ya da geç çıkacağı öngörülen yeni bir Osmanlı-Rus savaşına göre şekillendirdiği bir stratejiyi benimsetmişti. Buna göre; Osmanlı sancağı altında bir Leh askeri gücü oluşturulacak, Osmanlının yanında savaşa girilerek Rusya yenilgiye uğrattılacaktı. Böylece hem yenilmiş Rusya'yı işgal ettiği Polonya topraklarını geri vermeye masada zorlamak mümkün olabilecek ve hem de kazanılan bağımsızlığın teminatı olacak düzenli bir askeri güç elde edilebilecekti. Lambert Otel, 1841'de İstanbul'da bir siyasi temsilcilik açtı: Şark Ajansı. Temsilciliğin ana siyasi hedefi, Rus ajanlarının Osmanlı topraklarındaki gayrimüslimlere yönelik kışkırtma faaliyetlerine ket vurmak, karşı isyanlar örgütlemek (Serwis Rzeczypospolitej Polskiej, 2021) ve Balkanların yerli nüfusunu Rusya ve Avusturya'nın himayesine girmenin zararları konusunda bilinçlendirmektir (Kaim, 2020, s. 217). Böylelikle İstanbul, özellikle 1841'den itibaren Polonya ulusal bağımsızlık mücadelesinin önemli bir merkezi ve bu mücadele içinde yer alan isimlerin uğrak yeri olmuştu.

Yolu İstanbul'a düşen bu isimlerden biri de Ocak Ayaklanması (1863-1864)<sup>6</sup> önderlerinden, Edmund Taczanowski'ydi<sup>7</sup> (1822-1879). General İstanbul'da üç kez gelmişti<sup>8</sup>.

---

<sup>3</sup> Rusya'ya karşı girişilen Kasım Ayaklanması. 1830 yılının 29 Kasım gecesi başlamış ve ancak 21 Ekim 1831 tarihinde bastırılabilmiştir.

<sup>4</sup> Soyadının okunuşu "Çartoriski". Leh soylusudur. 1803-1806 yılları arasında Rus Hariciye Nazırlığı yapmış, 1830 Ayaklanmasında Leh ulusal hükümetinin başına geçmiş, ayaklanmanın bastırılmasının ardından Paris'e sığınmak zorunda kalmıştır. Polonya'nın bağımsızlığını hedefleyen siyasi faaliyetlerini Paris'te sürdürür.

<sup>5</sup> 1833'te kurulan ve Kasım Ayaklanmasının ardından sürgünde faaliyet sürdüren monarşist, muhafazakâr ve liberal siyasi grup.

<sup>6</sup> Kırım Savaşı'ndaki yenilgisinin ardından güçten düşen Rus Çarı'na karşı girişilen ve Lehistan'ın Rus işgali altındaki topraklarını kurtarmayı hedefleyen ayaklanma; bağımsızlık savaşı. Polonyalıların ayaklanma girişimleri içinde en uzun soluklu olanıdır, ancak (ana metinde de belirtildiği şekilde) Rusya tarafından bastırılmıştır.

<sup>7</sup> Soyadının Türkçe okunuşu "Tačanovski" şeklindedir.

<sup>8</sup> Taczanowski'nin bu yolculukları Polonya'da Türkiye'ye ve Şark'a duyulan hayranlık prizmasından bakılarak da okunabilir. İstanbul'a önce 1863 sonu ile 1864 başlarında, daha sonra 1866 ve 1867 yıllarında yapmış olduğu üç

Son ziyaretiyle ilgili el yazması ilginç bir belge, bugün Büyük Polonya Askeri Müzesi kataloglarında bulunuyor. Bu, generalin padişaha sunmak üzere kaleme almış olduğu bir tezkere<sup>9</sup>. Büyük formatlı yedi sayfa olarak kaleme alınmış metnin üç nüshası var; bunlardan ikisi oldukça yıpranmış, yalnızca biri oldukça iyi bir durumda. Kaligrafik yazı tarzı, metnin başka biri tarafından temize çekilmiş olabileceğini düşündürüyor.

Taczanowski, Leh-Türk ilişkileri, bu ilişkilerin tarihi ve kültürel önemi konusunda yazan araştırmacılar için de Büyük Polonya<sup>10</sup> bölgesinde Slav hayranlığının (Slavofilizmin) tarihini araştıranlar için de asla bir merak konusu olmamıştır<sup>11</sup>. Hakkında yazılan çalışmalar generalin yalnızca asker kişiliğine, Ocak Ayaklanması'daki rolüne ilişkindir.

### **Edmund Taczanowski**

Edmund Taczanowski, 23 Kasım 1822 tarihinde Wieczyn'da çok varlıklı, büyük toprak sahibi bir ailede dünyaya geldi. Taczanowskiler, Polonya'nın bağımsızlık mücadelesine, bu mücadelenin sembol ismi Adam Mickiewicz'i<sup>12</sup> malikânelerinde konuk edecek denli bağlı bir aileydi. Bu büyük Polonya milliyetçisiyle çocuk yaşta tanışmasının Edmund'u çok etkilemiş ve ilerideki seçimlerinde belirleyici olmuş olduğu varsayılabilir. İlerideki yıllarda Mickiewicz'in İtalya'da kurulmasına ön ayak olduğu Polonya lejyonuna gönüllü yazılmasında ya da Osmanlı İmparatorluğu'na duyduğu ilgide şaire olan hayranlığın mutlaka payı vardır. Edmund, 1832 yılında Poznan'da ortaöğrenimine başlar, ama okulu bitirmez. Abisi ile Edmund, sert bir hocalarının arkadaşlarına verdiği ağır bir cezaya tepki olarak öğrencilerin yaptıkları boykota katılır, sonra her ikisi de okuldan kendi istekleriyle ayrılırlar. Edmund, orduya yazılıp 5. Topçu

---

yolculuk, yalnızca siyasi planlarını gerçekleştirmeye çalıştığı bir süre değil, ama aynı zamanda bölgenin kültür ve sanatını tanıma şansı da olmuştur. Türkolog Jan Reychman, Türk topraklarına yönelik ilk ilginin Şark'ın cazibesinden çok, antik eserleri, özellikle de o zamanlar yeni keşfedilmiş olan Truva kalıntılarını görme arzusundan kaynaklandığına dikkat çeker. Bu tür ilgilerin uyanmasına zengin bir gezi edebiyatı katkı sağlamıştır ki burada örneğin Jean Jacques Barthélemy'nin *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce dans le milieu du quatrième siècle avant l'ère vulgaire*, Jean-Baptiste Lechevalier'nin *Voyage au Propontide* ya da Edward Raczynski'nin Büyük Polonya'da özellikle çok okunan *Dziennik podróży do Turcji* adlı çalışmaları sayılabilir (Raczynski'nin bu çalışması Türkçeye iki kez çevrilmiştir; *Edward Raczynski'nin Türkiye Seyahati Günlüğü*). Taczanowski'nin arşivi bu açıdan incelenmiş değildir ve ayrı bir çalışmanın konusu olarak kalmaktadır.

<sup>9</sup> Narodowe Muzeum w Poznaniu (Poznan Ulusal Müze), Wielkopolskie Muzeum Wojskowe (Büyük Polonya Askeri Müzesi), MNP/WA/10117, sygn. 6. Edmund Taczanowski Arşivi. Göçmenlik Yılları 1864–1866.

<sup>10</sup> Polonya'nın orta batı kesiminde yer alan tarihi bir bölge. Prusya işgali sırasında iç işlerinde özerk Büyük Polonya Poznan Dukalığı da bu coğrafyada var olmuştur. Bölgeye tanınan özerklik Polonyalıların giriştikleri ayaklanmalar sonucu önce kısıtlanmış, sonra tamamen ortadan kaldırılmış ve Büyük Polonya 1848'den 1919'a kadar Prusya'nın bir vilayeti olmuştur. 1999'dan itibaren ise Polonya'nın vilayetlerinden biridir.

<sup>11</sup> Taczanowski'nin mevcut Bulgar askeri formasyonlarını Slav-Türk birlikleri çatısı altında toplamaya yönelik çabalarına eski kuşak Bulgar araştırmacılarının bir kısmı değinmiş olup bu çalışmalarda Polonyalı göçmenlerin, özellikle de Langiewicz ve Taczanowski'nin faaliyetlerini Bulgaristan'ın bağımsızlık hedeflerini zayıflatıcı bir nitelikte değerlendirilmiştir. Örneğin bk. (Смоховска-Петрова [Smohovska-Petrova], 1973, s. 155).

<sup>12</sup> Polonya'nın büyük romantik şairi, Polonya davasının sembollerinden biri. 1798 doğumlu şair, Kırım Savaşı sırasında (1855) Osmanlı'nın yanında savaşacak bir Polonya lejyonu kurma girişimleri çerçevesinde İstanbul'a gelmiş ve o yıl şehri kasıp kavuran kolera salgınında hayatını kaybetmiştir.

Tugayı saflarına katılır. Ardından Berlin'e Topçuluk ve Mühendislik Birleşik Okulunda eğitime gönderilir. 1842'de gerekli sınavları verip 1843'ün ortalarında ilk rütbesini alır ve tugayına teğmen rütbesiyle döner (Staszewski, 1936, s. 2-5). Halkların Baharı<sup>13</sup> sırasında Prusya'ya karşı girişilen Büyük Polonya Ayaklanması'na Askeri Akademinin topçu birliği komutanı olarak katılmıştır. Ayaklanma Prusya tarafından bastırılınca, 1848 yılı sonlarında Roma'ya gider ve Garibaldi'nin cumhuriyetçi ordusuna gönüllü yazılır (Janke, 1967, s. 267). Bu aynı zamanda Papalık ordusuna karşı savaşmış olduğu anlamına gelir, çünkü İtalya'nın bağımsızlığını ve birleştirilmesini hedefleyen Garibaldi'nin düşmanlarından biri de Roma'yı ve Papalık Devletleri'ni yöneten Papa IX. Pius'tur (Alpkunt, 2019). Bu yüzden ilerideki yıllarda siyasi rakipleri generali Papa karşıtı olmakla suçlayacaklardır. İtalya'ya giderken Taczanowski'nin asıl niyeti, Mickiewicz tarafından İtalyanların özgürlük savaşına destek amacıyla kurulmuş Polonya lejyonuna katılmaktır, ama kendisini yüzbaşı rütbesiyle Roma topçu birliğinde bulur, orada gösterdiği kahramanlıklarla binbaşılığa terfi ettirilir (Staszewski, 1936, s. 19-20). İtalya dönüşü, ülkesinin kurtuluşunu hedefleyen örgütçülük faaliyetini Büyük Polonya'da devam eder. Ocak Ayaklanmasında Kaliskie ordusu başkumandanlığını yapar ve general rütbesine terfi eder. Ayaklanmanın yenilgiyle sonlanmasından sonra Fransa'ya sığınır. Prusya mahkemeleri gıyabında idam cezası verirken, Polonyalılar da ayaklanmanın Kaliskie'deki başarısızlığının faturasını ona kesme uğraşındadırlar. Taczanowski, Paris'te kısa bir süre kaldıktan sonra 6 Aralık 1863 tarihinde İstanbul'a gitmiştir. İhtilal hükümeti, Osmanlı yönetimini ayaklanmacılar için askeri ve maddi yardıma ikna edebilmeyi ummaktadır ve Taczanowski'yi bu "ikna" görevi için İstanbul'a göndermiştir. Oraya kendisinden önce gönderilmiş ve Osmanlı hükümeti nezdinde ilk temasları kurmuş Zygmunt Milkowski'yle<sup>14</sup> birlikte hareket edecektir. General, 1867 yılında İstanbul'a yaptığı üçüncü ve son ziyaretinin ardından Polonya topraklarına döner, bir süre Krakow'da yaşar, 1870 yılında cezası affedilince Büyük Polonya'daki aile malikânesine yerleşir. 14 Eylül 1879 tarihinde orada ölür. (Staszewski, 1936, s. 25-162).

---

<sup>13</sup> Özetle, 1848'de çeşitli Avrupa ülkelerinde monarşilere karşı kalkışılan halk ayaklanmaları. Bu hareketlerin, Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünü tehdit eden etkileri olmuştur. Halil İncalık'tan aktarıyoruz:

(...) Osmanlı hudutlarının hemen yanı başında koca Avusturya imparatorluğunu temelinden sarsan bu millî ihtilâllerin aynı unsurlarla meskûn Osmanlı imparatorluğu sahalılarına da sirayeti; sonra, Avrupa'nın bu umumî kargaşalığı sayesinde elleri serbest kalan Rusya'nın Osmanlı devleti aleyhine menfaatler teminine kalkışması, daima mümkündü. Hemen ilâve edelim ki bu iki ihtimal de kısmen gerçekleşmiştir (İncalık, 1992, s. 12).

<sup>14</sup> Zygmunt Milkowski (1824-1915), 1848-49 Macar İhtilali'nde Avusturya İmparatorluğu'na karşı savaşmış, ardından 1832'de Paris'te kurulan Demokratik Polonya Derneği'nin siyasi temsilcisi olarak 1853-1850 yılları arasında sırasıyla Balkanlarda, İstanbul'da ve Galiçya'da bulunmuştur.

### Slav Paydaşlığı

Edmund Taczanowski'nin Slav dünyasına, ama özellikle de Bulgaristan'a yönelik ilgisi, Büyük Polonya'da 1840'lardan beri var olan Slav hayranlığının bir yansımasıydı. 19. yüzyıl Büyük Polonya'nın tarihinde özel bir dönemdi. İlerideki yıllarda anılırken kullanılması âdet olduğu üzere “modern Avrupa'nın en uzun savaş dönemi” denen o yıllar, Büyük Polonya bölgesinin tarihinde önemli bir ekonomik, kültürel ve toplumsal gelişimin yaşandığı yıllardır. Bağımsızlığın ancak halkın zenginleşmesi ve eğitim düzeyinin yükseltilmesiyle kazanılabileceğini düşünen pozitivistlerin çabalarıyla toplumsal mülkiyet ilişkileri değişmiş, sanayi ve tarımın modernleşmesinde büyük bir sıçrama gerçekleştirilmiş ve bu alanlarda Prusya'nın başarılarına denk başarılar elde edilmişti. Bölgedeki Polonya basını ülkenin Avusturya ve Rusya işgalindeki bölgelerine kıyasla daha özgürdü; yeni düşünceler kitlelere görece olarak daha kolay ulaştırılabiliyor, gazete ve dergi sütunlarında tartışılabiliyordu. Bu entelektüel canlılık içerisinde bir grup taraftar kazanan ideolojilerden biri de şimdilik Türkçeye tam çevirisiyle Slav mütekabiliyeti ya da karşılıklılığı diyeceğimiz bir ideolojiydi. Bu terimi ilk kez Slovak şair ve araştırmacı Jan Kollár (1793-1852), 1836 tarihli *O literárnej wzájemnosti mezi kmeny a nářečmi slavskými* (İslav milletinin farklı boy ve ağızları arasında edebi mütekabiliyet) başlıklı makalesinde kullanmıştı. Kollár, kabilelere bölünmüş tek bir Slav ulusu, lehçelere bölünmüş tek bir Slav dili olduğunu düşünüyordu. Bununla birlikte, Slav dil ailesi içindeki farklılıkları yadsımıyor ve “karşılıklılık” kavramını siyasi değil, ama kültürel birlik anlamında kullanıyordu (Pešina, 2010, s. 90). Bu tanıma dayanarak Slav mütekabiliyeti kavramının Türkçede anlamını en doğru şekilde verebilecek terimin “Slav paydaşlığı” olduğunu düşünüyoruz ve metnimizin geri kalanında onu hep o şekilde adlandırıyoruz. Bununla birlikte, Kollár'ın “mütekabiliyet” sözcüğünü felsefede kazandığı “bağıntı” (korelasyon) anlamında kullanmış olabileceği de hatırd tutulmalıdır.

Araştırmacıların çoğu Slav paydaşlığı kategorisini Slav hayranlığı ya da Panslavizm ile eşanlamlı sayar (Lewaszkiwicz, 2014, s. 73). Bu terimlerin hepsinin temelde Slav dilleriyle kültürlerinin tanınması ve birleştirilmesi gibi bir ortak paydası bulunmakla birlikte, Slav paydaşlığı kavramının Büyük Polonya için daha özel, bu bölgeye has ve onu özgün bir kategori olarak ele almayı gerektiren yönleri vardır. Niçin böyle olduğunu açıklarken, Slav coğrafyasına yönelik ilginin özellikle canlı olduğu iki toplumsal katmanın gelişimini ilk sırada anmak gerekecektir. Bunlardan ilki ekonomik durumu iyi olan orta sınıftır; kentsoylular ve toplumsal-kültürel alanda çalışmalar yapan aydınlardır; ikincisi ise Polonya şartlarında özel bir konumu olagelmış ve ülkenin parçalandığı dönemde Polonya varlığının hemen her boyutunda özel bir

rol oynamış toprak sahipleri sınıfıdır. Birbirleriyle karşılıklı ilişki içindeki bu her iki grubun da Lehistan Krallığı'ndakiler şöyle dursun, Avusturya işgali altında kalan bölgedeki muadillerinden bile epey farklı olduklarını vurgulamak gerekir.

Taczanowski'nin metnini incelerken, Osmanlı İmparatorluğu'na ve onun Slav coğrafyasıyla, özellikle de Bulgarlarla olan karşılıklı ilişkisine dair bilgiyi nereden almış olduğu sorusu akla gelebilir. Osmanlı İmparatorluğu'nu bu ülkeye yaptığı ziyaretlerde tanımıştır. Ancak ilgisinin tek kaynağı bu da değildir. Büyük Polonya'nın Slav hayranlığı atmosferi Taczanowski ailesini etkilemiştir. Edmund'un babası Jozef'in Adam Mickiewicz ile tanışıklığı vardır, yani şairin Slavların tarihsel misyonu ve kaderine ilişkin görüşünü mutlaka babası aracılığıyla öğrenmiş olsa gerekir. Yine, mesela Wrocław Slav Edebiyatı Derneği<sup>15</sup> üyesi olan erkek kardeşi Wladyslaw'ın (1825–1893) Slav hayranlığı da önemli bir etken olmalıdır. Choryn'daki kütüphanede Slav ve Türk meselelerine ilişkin bir dizi çalışmanın toplanmış olması mutlaka Wladyslaw sayesinde. Bunların büyük bir çoğunluğu, "Przeгляд Poznanski" gazetesinde yayınlanmış, Bulgaristan, Osmanlı İmparatorluğu ve Roma Katolik Kilisesi arasındaki kilise ilişkileri konulu yazılardır. Bunun böyle olmasının temelde iki nedeni var: Bunlardan ilki, anılan gazetenin ultramontanist (Papa'nın merkezi otoritesini savunan) bir dünya görüşünde olmasıdır. Diğer neden ise doğrudan doğruya bu gazeteden çıkıp yayılan, Katolik ve Ortodoks kiliselerinin birleştirilmesi ülküsüdür. Büyük Polonya (basın açısından) ultramontanizmin de sonuçta Slav paydaşlığı ülküsü formülünü benimseyecek Slav hayranlarının da çok güçlü bir zemin buldukları bir bölgeydi. Bu yüzden onlarca gazetede Balkanlara ilişkin yalnızca siyasi değil, aynı zamanda ekonomik durum, sosyal meseleler, din ve özellikle vurgulanmaya değer şekilde kültür, en başta da edebiyat konulu uzun yazılara rastlamak şaşırtıcı değildir. Büyük Polonya ile Balkanlar arasındaki kültürel ilişkiler hem yoğun hem de çok farklı alanlara yayılıyordu. Avusturya Slavcılığı ve Panslavizm'e iyi bakmamaları, Büyük Polonyalı Slav hayranlarının dikkatini, doğal olarak, tutucu bir ultramontanizme dayalı Slav paydaşlığı ülküsüne doğru yönlendiriyordu. Taczanowski'nin yaklaşımı diğerlerinden biraz daha farklıydı ve bu yaklaşımda, generalin biyografisinin en önemli noktalarında da hep görünür olan bir "zıt tutumların birlikteliği"<sup>16</sup> görülüyordu. O, biraz ileride tüm metni verilecek tezkeresinin birkaç yerinde de görüleceği üzere, Roma Katolik

---

<sup>15</sup> Slav dillerini ve edebiyatlarını, özellikle de Polonya dilini araştırmak ve geliştirmek amacıyla Wrocław Üniversitesi bünyesinde kurulmuş ve 1836-1886 yılları arasında faaliyet göstermiş bir dernek.

<sup>16</sup> Ateşli bir Katolik olmasına rağmen İtalya'da Papa'nın ordusuna karşı savaşması ya da çok genç yaşında askeri okulda tanıştığı Prusya disiplinine sıkı sıkıya bağlıyken, aynı anda da tutkulu bir demokrat olması.

Kilisesinin etkinliğinde siyasi yararlar görürken, erişildiği takdirde Polonya gibi tutsak Güney Slav halklarına da yararı olacak “ulusal çıkar” hedefini de hiç gözden kaçırmıyordu.

### **Taczanowski'nin Türkiye Misyonunun Siyasi Bağlamı**

Ocak Ayaklanması'nın bastırılması, Taczanowski için üç sonuç getirmişti. Bunlardan ilki ve en kişiseli, Prusya Devleti'nin tepkisiydi ki Edward'ın aile mülklerinin paylaşımından hariç tutulması ve gıyabında idam cezasına çarptırılması sonuçlarını doğurmuştu. Siyaset alanında ise bir komutan olarak yaptıklarına yönelik eleştirilerle karşılaşılıyordu. Bu ikisi de üçüncü bir sonucu, yani başka bir yere göç edip Polonya'nın ve Slav coğrafyasının bağımsızlığı için oralarda başka mücadele yöntemleri araması sonucunu getirecekti. Adını ayaklanmanın başarısızlığına yönelik suçlamalardan tamamen akladıktan sonra, Slavların Rusya'ya karşı verilecek bir savaşta birleştirilmesine yönelik geniş de bir program hazırlayarak Osmanlı topraklarında ayaklanmacı birlikleri örgütmeye karar vermişti. Polonya'dan birçok göçmenin<sup>17</sup> ve Polonya ulusal bağımsızlık hareketi önderlerinin bakışlarını İstanbul'a çevirmesi, Leh-Türk ilişkilerinin geleneksel olarak iyi ilişkiler olmasına güvenerek Polonya davasında Babıâlinin desteğini kazanmanın, sonucunda da çarların imparatorluğuna birlikte saldırmanın mümkün olabileceğini düşünmeleri yüzündendi. Tadeusz Oksza-Orzechowski<sup>18</sup> Osmanlı İmparatorluğu'na böyle bir görevle gönderilmişti. Romuald Traugutt'un<sup>19</sup> görevlendirmesiyle, orada “Babıâli'yi bizimle ittifaka ve bize yardıma meylettirmeye” ve “(...) askeri teşkilatlanmamız için Türkiye'de ve Tuna Prenslikleri'nde ne alınabilecekse hepsini almaya” uğraşacaktı. “Kafkasya'da, bilhassa da Sırbistan, Dobruca ve Doğu Slavya'da yapılacak işler ise tabiatları icabı an itibarıyla ancak ikinci sırada gelmekteydiler” (Staszewski, 1936, s. 135). Taczanowski'nin manifestosu, anılan bu hedeflerin her ikisinin de birleştirilmesine uğraşıldığının kanıtıdır. Ne Orzechowski'nin ne de Taczanowski'nin misyonlarının bu hedeflere yönelik tek ve ilk misyonlar olmadıklarını da ekleyelim. Yine 1863'de Polonya'nın doğusundan ülkeye girerek ayaklanmacıları destekleyecek Leh lejyonları kurulması gibi iddialı bir planı gerçekleştirmeyi ödev edinmiş Zygmunt Milkowski, sultanın desteğini kazanma şansı nedir, ne değildir, çoktan yoklamış bulunuyordu. Bu lejyonların yerini,

---

<sup>17</sup> Mickiewicz'in Türkiye'de yaptığı seyahatlerde yol arkadaşı olan Henryk Służalski şunları yazmıştır: “Burada Polonyalılar Türklerden fazla, buralarda Paris'te olduğundan daha beter gezip dolanıyor ve siyaset yapıyorlar” (Reychman, 1972, s. 42-43).

<sup>18</sup> Tadeusz Oksza-Orzechowski (1838-1902), Ocak Ayaklanması sırasında İstanbul'a Milli Hükümetin ajanı olarak gönderilmiş, 1867-71 yılları arasında yine İstanbul'da Polonya Siyasi Bürosunun istihbarat şefliği görevini yürütmüştür.

<sup>19</sup> Romuald Traugutt (1826-1864), Ocak Ayaklanması önderlerinden biri.

İslam'a geçtikten sonra Sadık Paşa adını alan Michal Czajkowski<sup>20</sup> tarafından oluşturulmuş Kazak Birliği almıştır.

Taczanowski, 6 Aralık 1863'te Türkiye'ye hareket eder. Altı gün sonra İstanbul'a varır. Oradaki göçmen grubu tarafından iyi karşılanmıştır. Sadık Paşa ile de bağlantı kurup Polonya meselesinde Türkiye'nin tavrını onun aracılığıyla öğrenmeyi dener. Sadık Paşa'nın Polonya'nın dirilmesi ülküsüne bağlılığını net şekilde ifade ettiği yazışmalarından günümüze kalanlar, ikilinin arasındaki ilişkilerin olağanüstü sıcak olduğunu kanıtlamaktadır:

Generalim, mektubunuzu aldım ve okudum, yüreğimin gerçek bir memnuniyetiyle yüksek sesle okudum, ama içimdeki ediplik aşkını okşadığı için değil, daha fazla sayıda görmek dilediğim hakiki bir Leh soylusu, bir eylem adamı ve kendini adanmış bir Polonyalı olduğunuz için. Bir Müslüman da olsam, bütün yüreğimle, bütün ruhumla bu kutsal davaya, büyük fakat talihsiz Vatanımıza hizmet etmiş olduğum, ettiğim ve etmek istediğim hususunda hakkımı teslim etmekten geri durmuyorsunuz ve bu sebeptendir ki sizinle davamızı lafi eğip bükmeden, girizgâh falan yapmadan konuşmaya başlıyorum (MNP/WA/10117, sygn. 1, 16 Mayıs 1863).

Taczanowski, Türkiye'ye ilk gidişinde, Türk ordularının başkumandanı Ömer Paşa<sup>21</sup> ile de görüşmüştür. 25 Aralık 1863 tarihli mektubunda eşine şunları yazar:

Konstantinopolis'de epey Leh var. Çaykovski (Sadık Bey) ile tanıştım, beni çok nazik karşıladı, Sultanın Kazakları taburlarına şerefime atış talimi yaptırılması emrini verdi. Talimi müteakip hepsi de Leh olan, aralarında İtalya zamanlarından eski arkadaşlarımın da bulunduğu Kazak subayların şerefime verdikleri kahvaltıya iştirak ettim. Koscielski (Sefer Paşa)<sup>22</sup> ile de görüşüyorum, kendisinin çok güzel atları ve faytonları var. İki gün evvel Türk orduları başkumandanı Ömer Paşa'ya gittim. Kendisiyle harbimize dair çok şey konuştum (MNP/WA/10117, sygn. 1, 25 Aralık 1863).

Başlangıçtaki coşku yerini kısa sürede, kafasındakileri sultana aktaracak güçte insanlarla buluşamamasının getirdiği bir çeşit bıkkınlığa bırakacaktı. 14 Ocak 1864'te şunları

---

<sup>20</sup> Michal Czajkowski (Çaykovski), Çayka Paşa, 1850'de İslam'ı kabul ettikten sonraki adıyla Mehmed Sadık (1804-1886). Polonya Şark Ajansı'nın ilk müdürü, Prens Czartoryski'nin inisiyatifiyle Polonezköy arazisini satın alarak Polonyalı göçmenler için bir yerleşim kurulmasına ön ayak olmuştur. Kırım Savaşı'nda Osmanlı paşası olarak kendi kurduğu Sultanın Kazaklarının komutanlığını yapmıştır. Yaşamı boyunca çizdiği zikzaklar nedeniyle çok tartışılan bir tarihi kişiliktir: 1863'te kendisini İslavcılık ideallerine kaptırır. 1872'de, ömür boyu mücadele ettiği çarın affından yararlanarak Kiev'e gider, bütün Slav haklarının Rusya önderliğinde birleşmesi idealini savunur, ancak siyaseten herhangi bir sonuca ulaşamaz. Siyasi nedenlerle yine din değiştirip bu kez Ortodoksluğa geçer. Çarın kendisine bağışladığı bir köye yerleşir ve orada hayatına son verir. Küçük oğlu Wladyslaw, Muzaffer Paşa (1843-1907), Sultan Abdülaziz'in yaverliğini yapmıştır; Sadık Paşa tarafından 1865 yılında kurulan Harp Okulu'nda hocalık da yapan Muzaffer Paşa, 1901-1907 yılları arasında Lübnan valisi olarak atanmıştır.

<sup>21</sup> Ömer Lütfi Paşa, İslam'a geçmeden önceki adıyla Michel Lattas (1806-1871).

<sup>22</sup> Wladyslaw Koscielski, (Sefer Paşa) (1818-1895). 1848 Büyük Polonya Ayaklanmasından sonra Osmanlıya sığınan asker. Abdülmecid ve Abdülaziz döneminde sarayda çok etkili olduğu yazılmaktadır. Abdülaziz'in yaverliği ve teşrifat nazırlığı görevlerinde bulunmuştur.

yazıyordu: “Çok sıkılıyorum burada ve buraları bırakıp gideceğim anı dört gözle bekliyorum. Sadık beni “kıra”, Polonya kolonisi Adamowka’ya<sup>23</sup> avlanmaya davet ediyor (...) Konstantinopolis’den o koloniye seyahat sadece 6 saat sürüyor”. 1864 Şubatı’nda, sultanın huzuruna çıkmadan ve yaklaşımını ona geniş şekilde aktarabilmenin başka bir fırsatını da bulamadan, Paris’e dönmüştür (Staszewski, 1936, s. 142). Ama Türkiye’deki bu ilk üç aylık kalışı, Osmanlı Devleti’nin işleyiş mekanizmalarını çözmesine ve Babiâlinin sultan sancağı altında olası bir Leh-Bulgar ittifakıyla ilgilenip ilgilenmeyeceği konusunda fikir sahibi olmasına yaramıştır:

Muhacirlerimiz için bütün memleketler içinde en etkili faaliyet sahası Türkiye’dir, zira iyi anladığımız Türk siyasetinin Polonya’nın kurtarılmasını hedeflemesi icap eder. Şayet Fuad Paşa<sup>24</sup>, ayaklanmamızın başarısızlığı sebebiyle ve Kafkasya’daki yeni Moskof işgalleriyle Moskova kuvvetlendiği ölçüde yine zayıf düşmüş Türkiye’yi, onu tehdit eden parçalanmadan kurtarmak istiyorsa, bunu sadece Polonya davasını kuvvetle destekleyerek yapabilir (MNP/WA/10117, sygn. 6, 25 Haziran 1865).

Taczanowski ve Czajkowski’nin ortak fikri Kazak birliklerinin büyütülmesiydi. Bu aynı zamanda Czajkowski için, yanında ancak albay rütbesinde gördüğü Polonyalı generali kazanma şansı da demektir. Ordu saflarına konumunu koruyarak katılmaya Fransa’da ve İtalya’da uğraşmıştı. Bununla birlikte, doğrusu sürgündeki gençliğin büyük ilgisine mazhar olan, ama Sadık Paşa’nın konumunu güçlendireceğinden endişelenen Türk yetkililerden tam bir destek de alamayan Kazak birliklerinin gittikçe artan zayıflığının da farkındaydı. Taczanowski Türkiye’den ayrıldıktan sonra da Sultanın Kazaklarının angajmanına ilişkin umutları kaybolmamıştı, hatta Sadık Paşa 25 Haziran 1865’te ona yazdığı bir mektupta onun umutlarını güçlendirmeyi de sürdürecekti:

Bizler Sultanın Türk, Hristiyan ve İslav ordusuyuz, lejyoner değiliz ve bu bizim lehimize. Eskinin ve bugünün Leh muhaliflerinin, şayet feraset sahibiyse, bize karşı olmamaları icap eder; bir bayrak altındayken, oraya ferdi olarak mülklerine huzursuzluk ekmeye gidecek değiliz ve savaşa durduklarında, Hükümdarımızla beraber bir ordu gibi vuruşacağız ve dava memleket olunca Medine’den, Amerika’dan Polonyalılar da gelecektir (...) (MNP/WA/10117, sygn. 6, 28 Haziran 1865).

Taczanowski’yi Türkiye’ye bir kez daha gitmeye ikili arasındaki işte bu bağlantının – hele de ufukta yeni bir Avusturya-Prusya çatışması ihtimali belirmişken daha da fazla –

---

<sup>23</sup> Adampol’ü, yani Polonezköy’ü kastediyor.

<sup>24</sup> Keçecizade Mehmet Fuat Paşa (1814-1868). Abdülaziz saltanatında sadrazamlık, hariciye nazırlığı görevlerinde bulunmuştur. Metinde anılan tarihte sadrazam olması gerekir.



isteklendirmiş olduğu büyük bir kesinlik dozuyla kabul edilebilir. Ama İstanbul'a varmasından önce, "oradaki münasebetlerin nasıl olduğuna yakından bakmak maksadıyla" Bükreş'e uğrar. Türk topraklarına ikinci girişi 1866'ı Mayıs'ının ilk günlerinde olmuştur. 24 Mayıs'ta İstanbul'dadır. O ara Edirne'de olan Sadık Paşa'yı bulamayınca, şehirde kendi başına birkaç gün geçirmiştir. Epey uzun bir bekleyişin ardından sadrazam her iki Polonyalıyı da kabul etmiş, fakat generale amaçlarının gerçekleştirilebileceğini düşündürecek, açık bir yanıt vermemiştir. Eşine gönderdiği mektupta, sadrazamın kendilerine, Türk nüfus içinde III. Napolyon'a kuşkuyla yaklaşan Rus yanlısı bir hizip ortaya çıkmış olmasından ötürü, sabırla beklemelerini tavsiye ettiğini yazar. Haziranda, az da olsa umut ışığı olabilecek bir yanıt alamadan, Paris'e döner. O an itibariyle İtalyan himayesinden yararlanamayınca, Fransa'nın eski dışişleri bakanı Aleksander Walewski'nin<sup>25</sup> desteğini kazanıp İstanbul'daki çabalarına Fransız sefaretinin dikkatinin çekilmesini sağlamaya çalışır. O sıralarda sürmekte olan Avusturya-Prusya Savaşı Taczanowski'nin düşüncelerini bir süreliğine Türkiye'deki misyonundan uzaklaştırmıştır. Ancak bu ihtilafın sona ermesiyle birlikte Türkiye'de Polonya-Bulgar lejyonları kurulması fikrine yeniden döner. Edmund, 1867 sonbaharında üçüncü kez Türkiye gitmiştir. Bu gidişi, hem Sadık Paşa'nın orada olmayışı hem de Türk makamlarının görüşme taleplerini sürekli ileriyeye, olmayacak tarihlere ertelemeleri ve eski ayaklanmacıyı hayal kırıklığına sürükleyen yanıtlar vermeleri nedeniyle, sonuçları açısından en verimsiz ziyareti olmuştur. 31 Ocak 1868 tarihinde İstanbul'dan annesine şunları yazıyor:

Türklerle işlerime başladıktan sonra ne olursa olsun Konstantinopolis'den ayrılmak istemezdim. Hemen kesin bir "evet ya da hayır" yanıtı almak isterdim. Lakin Türklerin ağızından bu iki kelimeyi dahi çabucak almak mümkün değil. Durgunluk onlar için normal bir hâl. Bu, onları öldürecek, Moskova'nın ellerine teslim edecek (MNP/WA/10117, sygn. 4, 31 Aralık 1868).

1868 Nisan'ında İstanbul'dan bir daha dönmek üzere ayrılmıştır.

### **Edmund Taczanowski'nin Padişaha Yazdığı Tezkere**

Tezkerenin muhatabı, Tanzimat dönemin ikinci ve son padişahı, 1861-1876 yılları arasında hüküm sürmüş olan Abdülaziz'dir (1830-1876). Selefî ve ağabeyi Abdülmecid (1823-1861) gibi Abdülaziz de yüzünü Batı'ya dönmüş bir padişahtı. Bu dönemde hayatın neredeyse bütün alanlarını kapsayan ve devletin Batı tarzı örgütlenmesini hedefleyen köklü reformlara<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Aleksander F. J. Colonna-Walewski (1810-1868). Leh kökenli Fransız kont, siyasetçi, diplomat, gazeteci. 1830-31 Kasım Ayaklanması'na katılmıştır; 1855-1860 yıllarında dışişleri bakanlığı yapmıştır.

<sup>26</sup> Çünkü her şeyden önce "(...) Tanzimat, geçen felâketli asırların bıraktığı ve son buhranların pek ziyade sarstığı bu çürük yapıya, muntazam bir devlet kadrosu vermek, Osmanlı Saltanatını modern esaslara dayanan bir Avrupa devleti yapmak iddiasında idi" (İnalçık, 1992, s. 2).

devam ediliyor olması, padişahın Batılılaşma ve modernleşme eğilimlerinin göstergesidir. Abdülaziz'in örneğin Britanya Adaları ya da Fransa gibi çok sayıda Batı ülkesine yapmış olduğu seyahatler de Osmanlının Avrupa'ya açıldığını kanıtlıyordu<sup>27</sup>. O yüzden Taczanowski'nin, tezkeresindeki önerilerine padişahın ilgisiz kalmayacağını umması doğaldır. Modernleşme çabaları, öncelikle hazinenin iflası nedeniyle beklenen sonuçları getirmeyecek; bu da Abdülaziz'de modernleşmeden vazgeçip mutlakıyetçiliğe dönüş fikrini güçlendirecekti<sup>28</sup>. Rusya'nın kışkırtmasıyla<sup>29</sup> Bosna-Hersek'te başlayıp sonradan Bulgaristan'a sıçrayacak karışıklıklar da Abdülaziz dönemine denk gelir.

Taczanowski'nin İstanbul'da ikinci gelişinde kaleme aldığı tezkerenin Fransızca aslından yapılmış çevirisi şöyledir<sup>30</sup>:

Majesteleri,

Bana hakikaten ehemmiyetli görünen bazı tasarılarımı Zat-ı Âlilerinize aşağıda arz etmekten şeref duymaktayım. Majestelerinin sayısız meşguliyeti ve bu tezkereye üstünkörü bakabilmeleri için az vakti olduğunu nazar-ı dikkate alarak, bunların burada mümkün olduğunca en kısa bir özetini arz ediyorum.

Bir Leh, eski bir Prusya ve İtalyan hat topçusu zabiti ve de memleketimde 1863'de vuku bulan son ayaklanmaya iştirak etmiş bir paşa sıfatlarımla, Majestelerinin âlicenap nazarlarını iki husus üzerinde; milletimin Türkiye'ye karşı duyduğu derin sempati ve Majestelerine anlatmaya cüret edeceğim meselelerdeki tecrübem üzerinde teksif edebileceğimi ümit etmekteyim. Esasen Majestelerine sadece kendi nam-ı hesabıma başvuruyor da değilim. Konstantiniyye'ye, Türkiye'ye hizmet etmeyi arzu eden, zira bu iki meselenin ayrılmaz şekilde birleşmiş olduğuna inanan ve böyle inanmakta da hakları olan silah arkadaşlarımla ısrarları üzerine geri döndüm.

Osmanlı hükümetinin nasıl bir itidale mecbur olduğu malumumdur, bir takım pervasız akıllar vererek meselelerinizi derinleştirmeyi asla ve kat'a arzu etmem; rica ettiğim şey, tamamıyla maskelenmiş [örtülü] olabilir, dâhili tedbirler şekli alabilir ve sadece şartların açıkça faaliyete elverdiği nihai anda ifşa edilebilir.

---

<sup>27</sup> Abdülaziz'in bu portresini aslında İlber Ortaylı (2021) bir köşe yazısında çizmektedir: "Sultan Aziz (...) Tanzimat'ın modernleşme hareketlerini benimsemiştir".

<sup>28</sup> Bu yargımızı, Niyazi Berkes'in yaptığı şu yoruma dayandırıyoruz: Başarısızlığın ardından, "Tanzimat rejimini benimsemeyen ya da onun başarılı olacağından kuşku duyan tutucuların eleştirmeleri, reformların uygulanmasına karışmayacağını yeminle bildiren padişahın (özellikle Abdülaziz'in) iradesinin yeniden işlemesine yol açtı" (Berkes, 2012, s. 245).

<sup>29</sup> İncalık, Balkanlardaki isyan hareketlerinin ardında öncelikle Rus kışkırtması olduğunu sürekli işaret eder. Örneğin şunu yazar: "XIX. uncu asırda görülen bu isyan hareketlerinde umumiyetle Ortodoksların hamisi tavrını takınan Rusların rolünü unutmamak gerekir: Rus ordularının Balkanlara doğru hemen her ilerleyişini Bulgarların bir isyan teşebbüsü takip etmiştir" (İncalık, 1992, s. 26).

<sup>30</sup> Fransızcadan Lehçeye çeviriyi Janina Chodera ve Jerzy Styczyński yapmışlardır. Türkçeye çeviri Lehçe üzerinden yapılmıştır.

Elbette ki o an yaklaşmaktadır. Majesteleri, Rusya'yı tanıyor ve son mağlubiyetinden bir ders çıkarıp bundan faydalanmayı becerdiğini biliyorum. Mağlubiyetin her şeyden evvel kuvvetlerini çabuk bir araya getirmekte tecrübe ettiği sıkıntılar hanesine yazılmasının icap ettiğini mükemmelen idrak etmiş vaziyettedir. Bu sebeptendir ki Türkiye yakınlarında harekât mıntıkaları tayin etmiş olup bunları saldırmak istediği hudutlar ile birbirine yollarla bağlamak maksadıyla hararetle bir faaliyet içindedir. Majesteleri Rusya haritasına baktıklarında, Şark'a doğru uzadıkça uzayan uğursuz kollar misali demiryolları fark edeceklerdir. Son harp öncesindeki Prusya gibi Rusya da kuvvetlerini gizlice ve faal olarak toplamakta ve Doğu Sadowa<sup>31</sup> hayalinde saadet bulmaktadır.

Türkiye için, fırtınayı Avusturya'nın felaketi olmuş bir atalet içinde beklememesi mühimdir.

Türkiye'nin zamanından önce hazırlaması ve hep elinin altında bulundurması gereken kaynaklardan biri de Leh insan kaynağı değil midir?

Türk siyasetinin hesaplarında Lehistan'ı şimdiye değin yeterince dikkate almamış olduğunu söyleme cüreti gösteriyorum. Lehistan ve Türkiye arasında karşılıklı sempatiden daha fazlası, en büyük bir hedefin (tam ifadesiyle bir çıkarın) bağları vardır: hayatlarını ve ölümlerini tam olarak aynı noktada bulmaktadırlar. Şüphesiz ki Türk hükümetinin Lehistan'dan daha kuvvetli başka müttetikleri mevcut, lakin bu müttetiklerin tutumlarını kaç hadisenin, kaç planın değiştirebileceğini hükümet hiç dikkate almaz mı?

Kimi zaman bir esrarengiz rüzgâr esiverecek olduğunda bu ittifakların nasıl sarsıldığını hükümet görmüyor mu? Fakat Lehistan'ın, onu Türkiye'yle ortak olan hedefinden -Rusya'nın yok edilmesi hedefinden- döndürecek başka bir hedefi var mıdır?

İşgal edilmiş Lehistan'ın vaziyeti, onu Türkiye için lüzumsuz yapmaktan uzak bir vaziyettir: Zira o Rusya'nın bağrında, Türk hükümetinin faydalanmayı ihmal ettiği bir hassas noktadır. Niçin Rusya'ya darbe üzerine darbe indirmiyor? Madem o (yani Rusya) Bulgaristan ve Sırbistan gibi Türkiye'nin İslav ülkelerinin işlerine karışmaktadır, o niçin Lehistan'da huzuru kaçırmaz? Elbette ki bu, Türk siyasetine, Rusya'nın Balkanların iki yakasından ağrı sürdüğü tarlalardan daha verimli tarlalar vaat ediyor. Bu siyasettir ki Sultanın İslav ırkının hamisi unvanını Rus Çarı ile eşit, hatta onunkinden de fazla bir hakla talep etmesini mümkün kılacaktır.

Türkiye ve Lehistan'ın son tarihi vakalarını inceleyen herkesi çarpması icap eden bir hakikat vardır ki o da, bu iki memleketin, birlikte hareket etmiş olsalar idi, kendilerini birçok talihsizlikten sakınabilecek olduklarıdır. Fakat şimdiye değin Lehistan'ın her silkiniş anı kaçınılmaz şekilde Türkiye'nin bir atalet anına karşılık düşüyor yahut bunun tersi oluyor gibi görünmektedir. 1828'de Osmanlı İmparatorluğu harp ederken, Lehistan sakindir. 1830'da kaybettiği harbin ardından Osmanlı soluklanırken, Lehistan savaşmaktadır. 1853 ila 1856 arası

---

<sup>31</sup> Burada Çekya sınırları içinde kalan tarihi Bohemya bölgesinin doğusu kastediliyor.

Kırım Harbi ve Lehistan'ın ataleti. 1862 senesinden 1864'e Lehistan kan revan içindedir, Türkiye uzaktan bakar.

Artık bu iki memleketin çabalarını aynı ana denk getirerek Rusya'ya onları birbiri ardınca ezme imkânı vermemenin; Lehistan'ı Türkiye ile birbirlerine bir dinamit fitiliyle, en ufak bir kıvılcımın Rusya'ya karşı Karadeniz kıyılarından Baltık kıyılarına kadar uzanan bir yangın çıkartabileceği şekilde bağlamanın vakti saati değil midir? Bir yangındır ki Türkiye'nin maddi imkânlarını arttırıp Lehistan ile birlikte hareket etmesinden ötürü onun kahraman namını ve ihtişamlı devlet itibarını Katolik ve liberal dünya nezdinde yükseltecektir.

Yukarıda bahsettiğim bu dinamit fitili, kabul ederim ki, her türlü şüpheyeye karşı gözlerden saklanmış olmalıdır. Fakat Türkiye'yi vücuda getiren unsurlar arasında bir tanesini görüyorum ki Lehistan'ın çabalarıyla Osmanlı İmparatorluğu lehine güçlendirilebilir ve o da şikâyetlere bahane vermeyecek bir tarzda gizlenebilir.

Bu, Bulgar unsurudur:

Türk hükümetinin, bu kalabalık ve güçlü millet içinde uyanmakta olan güçleri kazanmaktan başka hiçbir şeyi bu denli çok arzu etmeyeceği, bana apaçık bir hakikat gibi görünmektedir. Ufak bir haraç almak yerine, orada ordular kazanabilir.

Fakat bana, Bulgarların dostluk gösterilerine rağmen, hükümetin onlara güvenmediği söylenildi. Bulgar milletine hangi ölçüde güvenilebileceğini Türk nezaretine söylemek benim üstüme vazife değildir; tek söyleyeceğim, bir ordunun nadiren, harp zamanı sulh zamanında olduğundan daha da nadiren başkaldırdığıdır. Bir ülke gençliğini bir disiplin ve itaat nizamına dâhil etmek, bir milletin itici güçlerini emniyet altına almak demektir. Bu, bilhassa siyasi düşüncenin henüz yeterince kuvvetle uyanmadığı Bulgar milleti için geçerlidir. Rusya ve Prusya, şüphesiz ki Lehlerden Türkiye'nin Bulgarlardan çekindiğinden daha fazla çekinmektedir, buna rağmen Lehlerden asker olarak faydalanmakta tereddüt göstermiyorlar. Prusya'nın 5. Kolordusu neredeyse tamamen Lehlerden oluşturulmuştur. Ki bu kolordu, en son harekâtın başarılarında en büyük pay sahibi kolordudur. Gene aynı Prusya yenilerde ilhak ettiği memleketlerin haklarından üç yeni ordu meydana getirmişken, Fransa da Araplardan kurulmuş alaylarını en ufak bir endişe dahi duymadan kullanmaktadır.

Fakat Türkiye'ye Lehler sadece güçlü Bulgar unsurunu onun kuvvetlerine katmak suretiyle mi hizmet edebilirler? Türk hükümeti acaba bir İslav Kolordusu tesis edip kendilerini Türkiye'ye vakfedecek Lehli gençleri bu kolordu kadrolarına alamaz mı? Majesteleri, bu asil ve zeki gençler, bir seneyi aşkın bir süre Avrupa'yı kendisine hayran bırakmış o kahramanca mücadelede hayatta kalmış olanlardır.

Bu genç insanlar Türkiye için birer askerden fazlası olurlar, Bulgar silah arkadaşlarının kalplerine Rusya nefreti ve Türkiye'ye bağlılık akıtacak misyonerler olabilirler; onların tesiriyle

Türk hükümeti kadrolar tesis edip müsait an geldiğinde bu kadrolara Bulgar kitleleri çekincesizce alabilir. Bunlar, bir ordunun ruhunu şekillendiren kadrolardır: Bu prensip her yerde doğru bir prensip olup hele de Bulgaristan'da yaşayamı gibi henüz bu kertede pasif bir ırk söz konusu olduğunda bilhassa doğrudur.

Majesteleri belki de bana, Sultanın Kazakları alaylarının kastettiğim bu hedefe erişememiş olduğunu söyleyeceklerdir. Bunun sebebini anlamak kolaydır: Alaylar, Leh muhacirleri içinde en yüksek vazifelerinin Bulgaristan ile Rusya'nın arasında engel çıkarmak için çalışmak olduğunu idrak kabiliyetindeki subaylardan ferasetli ve özverili bir kadroyu, řu veyahut başka bir sebeple, katamamıştır bünyesine.

Majestelerinden, lütfedip bu tasarılarımı değerlendirmelerini ve Leh-Bulgar askeri kadrosunun teferruatlı teşkilat planını veyahut, şayet bu ismi Majestelerinin de hoşuna giderse, Bulgarların askeri teşkilatlanma planını arz edip etmemem gerektiğini tarafıma bildirmelerini istirham ederim.

Şahsi bir çıkar gayesiyle hareket etmediğimi tekrarlıyorum. Türk hükümetine, Osmanlı sancağının dalgalanma uğultusunda Lehistan için bir umut esintisi hissettiği için ona sadakat ve adanmışlık ile hizmet edecek bir kadro teklifinde bulunma vazifemi ifa ediyorum.

Yukarıda arz etmiş olduğum tasarılarımı Majestelerinin yüksek takdirlerine bırakırken, Majesteleri'nin lütfedip bu husustaki fikirlerini bana bildireceklerini ve itaatkâr bir hizmetkârları olmaktan şeref duyarak sunduğum en derin hürmet ifadelerimi kabul buyuracaklarını ümit etmekteyim.

Taczanowski, hemen ikinci paragrafta, geleneksel Leh-Türk dostluğuna kısa bir vurgu yapmasının ardından İstanbul'a örgütçü kimliğiyle geldiğini açıkça belirtmektedir. Dönemin (Slavların kaderi açısından kilit nitelikte) Rus-Türk ilişkileri üzerine yaptığı değerlendirmelerde ilk sözlerinin demiryollarına ve demiryolu hatları inşasının arttırılması gerekliliğine ilişkin olması – özellikle Polonyalı general gibi bir stratejistin bakış açısından bakıldığında – önemlidir. Türkiye üzerinden geçen demiryolu ağı daha önceden Jules Verne tarafından *İnatçı Keraban* romanında anlatılmıştır: Buna göre, İstanbul'dan trenle Edirne'ye ve Yanbolu'ya gidilebiliyordu. Varna-Ruşuk hattı Romen demiryollarıyla birleştğinde Yaş, Kişinev, Harkov ve Taganrog'a ulaşılabilirdi. Tiflis-Poti hattı Karadeniz kıyısını boydan boya geçerek sınıra kadar gidiyordu.

Taczanowski'nin sürekli genişletilmekte olan Rus demiryollarına ilişkin değerlendirmesi de çok ilginçtir. Demiryollarının gelişimi, Rusların Osmanlıya göre çok daha büyük bir ekonomik kalkınma içinde olduklarını göstermekteydi. V. Necla ve M. Yaşar Geyikdağı, Türk demiryollarının çarların ülkesine kıyasla bir yüzyıl geciktiğini yazarlar. (N. ve

Y. Geyikdağı, 2018, s. 74). Fakat 19. yüzyılın 60'lı yıllarında Türkiye'nin, hiç değilse Boğazköy–Köstence, Varna–Ruşçuk gibi önemli demiryolu hatları inşa ettiğini Taczanowski'nin bilip bilmediği de kesin değildir. Aynı araştırmacılar, Sultan Abdülmecid zamanında ülkede önemli bir endüstrileşme hamlesi yapıldığını, bunun kanıtlarından birinin de demiryollarına yapılan bir dizi yatırım olduğunu belirtmektedirler. Bununla birlikte, bu yatırımların büyük çoğunluğunu yabancıların yaptığını da vurgularlar (N. ve Y. Geyikdağı, 2018, s. 74). Taczanowski, Rusların Türk sınırı yakınlarındaki müstahkem mevkiilerini genişlettiklerine de vurgu yapmaktadır. Bunun nasıl metodik şekilde planlı bir eylem olduğuna, 19. yüzyılın 80'li yıllarına kadar süren, ama 1877-1878 yılları arasında özellikle yoğunlaşan bu faaliyetlerin ulaştığı sonuç kanıt olabilir:

Tablo 1

*1877–1878 Osmanlı-Rus Savaşı (93 Harbi) Sırasında Önemli Rus Garnizonlarının Konuşlandığı Yerler*

Garnizon adı	Osmanlı topraklarındaki muharebe yolları
Aleksandropol (bugün Ermenistan sınırları içindeki Gümrü)	Vizinkov (Ölçülü) → Kars → Sarıkamış → Zivin (Süngütaşı)
Iğdır	Doğubayazıt → Diyadin → Karakilise → Gayar → Hasankale → Erzurum
Ahılkelek (bugün Gürcistan sınırları içinde)	Ardahan → Artvin
Özurgeti (bugün Gürcistan sınırları içinde)	Batum
Poti (bugün Gürcistan sınırları içinde)	

Türk siyasetinde Lehistan'ın göz ardı edilmiş olduğuna dair serzeniş ise Osmanlı'nın Polonya'daki ayaklanmalar karşısındaki görece tarafsız tutumuna ilişkin olsa gerektir. Gerçi Babıâli, ayaklanmaya muhalif taraflara karşı bir tarafsızlık ilanında bulunmadığı gibi Polonya göçmen grubuna ve askeri örgütlerine de kendi toprakları içerisinde geniş bir hareket alanı bırakmıştır. Yansız görünen tutumu, özellikle Rusya'yla olan siyasi ve ekonomik ilişkileri elden geldiğince korumak arzusu, siyasetinin yönünü Polonyalıların ayaklanmasına karşı Avrupa geneline hâkim görüşlere ve nihayet Türkiye'nin 1839-1876 yılları arasındaki Tanzimat sürecindeki ılımlı Batılılaşmasına göre belirlemesi nedeniyle anlaşılır bir tutumdur. Osmanlı hükümeti, Polonyalılara büyük bir iyi niyet göstermesine karşın, Polonya meselesinde Rusya'ya karşı bir denge siyaseti izlemek zorunda kalmıştır. Bu durum, generalde bir hayal kırıklığı doğurmuş olmakla birlikte onun için de anlaşılır bir şeydir; Türkiye'ye ilk gidişini

İstanbul'daki siyasi ve toplumsal ilişkileri öğrenme fırsatı diye adlandırması da herhâlde bu yüzdendir. Edmund, Paris'e dönmesine, peşi sıra İsviçre'ye taşınmasına rağmen, Sadık'la düzenli olarak yazışmayı sürdürür. Bağlantıları Leh-Türk ittifakına alternatif olarak bir Rus-Türk yakınlaşması olduğu dönemde özellikle yoğunlaşmıştır.

Taczanowski, Türkiye ile sözde müttefikleri arasındaki istikrarsızlıkları yazarken, Babıâli ile Rusya ya da hiç değilse Fransa arasındaki çok kırılgan fikir birliğine yerinde bir tanı getirmiş oluyordu. Polonyalıların ve Türklerin Romanovlar devletinin zayıflamasına yönelik çabalarındaki ortak yanları -hiçbir tarihsel-felsefi kanıt kullanmaksızın- göstermeyi deniyordu. Daha ilginç, tezkeresinde Polonya'yı anarken, dikkatini öncelikle Polonya Krallığı'nda yoğunlaştırmış olmasıdır: "İşgal edilmiş Lehistan'ın vaziyeti, onu Türkiye için lüzumsuz yapmaktan uzak bir vaziyettir. (...) o Rusya'nın bağrında, (...) bir hassas noktadır". Böylece Taczanowski, o tarihe kadar alışıldık olduğu üzere az ya da çok Rusya'nın doğrudan himayesi altında bulunmuş Slav haklarının hamiliğini üstlenebileceğini söyleyerek padişahı amiyane bir tabirle "dolduruşa getirmeye" çalışmaktadır. Burada Taczanowski'nin özellikle kastettiği halklar, Ortodoks ekümenikliğe aidiyetlerinden ötürü Rusya ile tarihsel, kültürel ve geleneksel bağları olan Bulgar ve Sırp halklarıdır. Bu ilişkilerin karmaşıklığını ve derin tarihsel köklerini net bir şekilde bilmeksizin, padişaha Balkanların Slav haklarının hamiliğini almayı önermiştir. Bunun için bir fırsat, Taczanowski'nin işaret ettiği şekliyle, o tarihe kadar her iki ülkenin de eylemlerinde birbirlerine göre bir simetri eksikliğiyle karakterize olagelmüş Leh-Türk ittifakının kurulması olacaktır. 1828 yılındaki Osmanlı-Rus Savaşı'na Polonya'nın tepki vermemesi örneğini de bunun için verir. Ancak Taczanowski, Polonyalı komitacıların Piotr Wysocki<sup>32</sup> önderliğinde, iki yıl sonrasında Kasım Ayaklanmasını ateşleyecek bir ittifakı işte tam da Türklerin Ruslar karşısında kazandığı başarıların rüzgârıyla kurmuş olduklarını unutmuş gibidir. Ayaklanma başladığında ise, Türkiye Yunanistan'ın bağımsızlığını tanımak veya Sırbistan'a, Eflak ve Boğdan'a özerklik vermek gibi zorluklarla karşı karşıyaydı. Taczanowski'nin andığı bir sonraki tarihi olay, 1853-1856 Kırım Savaşı'dır. Polonya, bu savaşta katkı sağlamayıp gelişmeleri bekler bir tutum takınmıştır. Rusya'nın yenilgisi, Kafkasya ve Tuna Prensliklerindeki nüfuz kaybı üzerine, Polonyalılar, Wladyslaw Zamoyski<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Piotr Wysocki (1797-1875). Asker. Ayaklanmanın fitilini ateşleyen gizli örgütün lideri.

<sup>33</sup> Wladyslaw Zamoyski (1803-1868). Sadık Paşa komutasındaki alayın yanında ikinci bir Sultanın Kazakları alayı kurulması yönünde çaba göstermiştir. Bir yılı aşkın bir süre komutanlığını üstlendiği tümen, sürekli kurulma aşamasında kalmıştır. 31 Temmuz 1856'da başında bulunduğu birim tasfiye edilir ve Zamoyski 4 Mayıs 1857'de İstanbul'dan ayrılır.

ve Sadık Paşa tarafından oluşturulmuş Polonya birliklerinin harbe dâhil edilmelerini umut etmişlerdir. Ocak Ayaklanması sırasında Türkiye'nin tavrı tümüyle tarafsızdır.

İzleyen sözlerinde ise Rusya'ya karşı “Karadeniz kıyılarından ta Baltık kıyılarına uzanacak” bir ikili ittifaktan bahsetmektedir ki *Intermarium* ülküsünün ilginç bir ifadesidir. En özet haliyle bu ülkü sınırları Adriyatik, Baltık ve Karadeniz ile belirlenen bir coğrafyada Doğu Avrupa ülkelerini birleştirecek bir federasyon kurma ülküsüydü. Prens Czartoryjski tarafından desteklenen bir siyasi yaklaşımdı. Czartoryjski Fransızların, İngilizlerin ve de Türklerin desteğini alarak Polonya, Litvanya, Çekya, Slovakya, Romanya, Macaristan ve tüm Güney Slavları birleştirecek bir federasyon hayali kuruyordu: “Ajanları vasıtasıyla Sırp ricali ile münasebete girişen leh ihtilâl komitesi reisi Prens Adam Çartoriski, Sırbistanı bütün cenup islâvlarını toplıyacak müstakil büyük bir İslâv devletinin çekirdeği sayıyordu” (İnalçık, 1992, s.41).

Taczanowski, kurulacak Leh-Türk ittifakının bir askeri güç olarak ortaya çıkması halinde Osmanlının Katolik ve liberal dünya gözündeki saygınlığını arttıracaklarını ileri sürer. Bu, belki cesur, ama tamamen akıldışı bir tezdır. Böylesi bir tezin o günün siyasi koşullarında; özellikle de Rusya'nın öncelikle dini bağımsızlıklarının, yani kendilerini tanımlamada dillerinin hemen yanı başında yer alan bir unsurun koruyucusu olduğu Güney Slavlar bağlamında hiçbir dayanağı yoktur. Bunun peşi sıra da olası bir silahlı harekâtın gizli olarak hazırlanması ve bu işte Bulgar insan kaynağından yararlanılmasını salık vermektedir. Önerisinin gerçekleştirilebilir nitelikte oluşunu, Bulgarların sözde Türk yanlısı (sic!) gösteriler yaptıklarına dair kulağına çalınmış haberlere dayandırır. Georgi Sava Rakovski'nin Belgrad'da ilk Bulgar lejyonunu kurma çabalarını, 1862'de İkinci Bulgar Çarlığının başkenti Veliko Tırnova'da Hacı Stavri liderliğinde patlak veren ayaklanmayı ya da aynı dönemde Panteleimon Kisimov veya Kosta Evtimov'un komuta ettikleri çetecilerin faaliyetlerinin (Зафиров [Zafirov], 2007, s. 267-268) sırf adlarını anıp geçmek bile, Taczanowski'nin önerisini temelsiz kılmaya yeter. 1864'de Romanya topraklarında, Bulgaristan'a girip halkı Osmanlıya karşı silahlı ayaklanmaya kışkırtacak birlikler oluşturulmuştur. Aynı yılın yaz aylarında Stoyan komutasında bir çete kurulur. Rakovski, bu çeteye ayaklanma aleyhinde gördüğü faaliyetler yürüten Tırnova metropolitini öldürme görevi vermiştir. Metropolit sarayının iyi tahkim edilmiş olması nedeniyle çeteciler saldırıdan vazgeçip Koca Balkan Dağları'na yönelmiş, orada komutayı Hacı Dimitri almıştır. Makedonyalı Hristo ve Petır Stoyanov çetesi de yine 1864'te kurulmuştur (Зафиров [Zafirov], 2007, s. 268). Daha önceki çete örneğince bu grup da oluşturulduktan sonra Romanya'ya geçer ve Bulgaristan'a döneceği uygun zamanı orada



bekler. 1864-1867 yılları arasında Panayot Hitov ve Vasil Levski'nin birlikleri kurulur. Bunların faaliyet gösterdiği alan Kotel ve Sliven şehirlerini kapsamaktadır. 1867'de Tulça, Varna, Filibe, Kazanlık, Yanbolu, Karnobat (Karinabad) ve Eski Zağra ahalisini hareketlendirmeye çalışmışlardır (Зафиров [Zafirov], 2007, s. 70). 1866'da Filip Totyu, bir yıl sonrasında ise Zhelyu Çernev ile Petır Petkov çeteleri ortaya çıkmıştır (Зафиров [Zafirov], 2007, s. 274). Bunun dışında Yeremin Bılgarov ve Ivan Kulin ile Stefan Karaca'nın çeteleri de önemli birlikler arasındadır.

Özetle, Taczanowski'nin Rusya'ya karşı Bulgarları da kapsayacak bir askeri formasyon kurma düşüncesi tamamen temelsizdir ve Milkowski, Czajkowski ve Edmund'un doğrudan doğruya bağlı buldukları Lambert Otelin istihbarat ağı dikkate alındığında, böylesine kötü bir siyasi analizin yapılmış olması çok şaşırtıcıdır. Türklere karşı sözde iyi duygular besleyen Bulgarların varlığı da çok şüphelidir. Bulgarlarda -Taczanowski'nin var olduğunu ileri sürdüğü ve inandığı- bu sözde Türk yanlısı tutum, “çorbacılar” diye anılan bir gruba ilişkin işittiklerinden kaynaklanmış olabilir. Çorbacılar, Bulgar kökenli büyük toprak sahipleri sınıfıdır, Osmanlı yönetiminin sadık hizmetkârlarıdır. Fakir Bulgar köylüsü çorbacıardan nefret eder (Rubacha, 2012, s. 40-41).

“Demokrat” olduğunu ilan eden biri olarak Taczanowski'nin, Bulgar gençlerinin zorla silâh altına alınmalarını “bir milletin itici güçlerinin emniyet altına alınmasını” ve “bir disiplin ve itaat nizamı” içine sokabilmesini sağlayacak yol olarak önermiş olması ayrıca düşündürücüdür. Bulgaristan'da siyasi hareketin zayıf olduğuna inandığı için böyle bir öneri getirmektedir. Daha da fazlası, Bulgarları “pasif bir ırk” saymakta ve bunu da Polonyalı subayların komutası altına girmeleri gerektikleri tezine dayanak yapmaktadır. Derkenarda bize ilginç gelen bir paralelliğe de dikkat çekmeye değer: Aynı yabancı gözlemcilerin yorumlarını okumuş olması çok olası olan İnalçık da Bulgarların dışarıya böyle bir izlenim verdiklerini doğrulamaktadır. Bunun temel nedeni, İnalçık'a göre, Bulgarların “istiklâl ruhunu uyandıracak ve teşkilâtlandırarak uyanık bir kadrodan” mahrum olmalarıdır. Ancak tarihçi bu durumu 17. yüzyıldan 19. yüzyılın ilk yarısına kadar süren bir durum olarak belirler. 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren Bulgarlar da -diğer Balkan halkları gibi- isyan hareketlerine girişirler; başlarda bunlar zayıf ve yerel nitelikli ayaklanmalar olmuştur (İnalçık, 1992, s. 25-26). Fakat 19. yüzyılın ikinci yarısında, dolayısıyla Taczanowski'nin İstanbul'a gidip geldiği yıllarda, yukarıda sıraladığımız çete eylemlerinin sürekliliğinin ve geniş bir coğrafyaya yaygınlığının da düşündüğü şekilde, tabanı olan, tam bağımsızlık hedefine kilitlenmiş, kararlı ve iyi örgütlenmiş bir ulusal hareket söz konusudur. Buna rağmen Taczanowski, Bulgarlarda hâlâ

eksik saydığı “istiklâl ruhunun” onlara Polonyalı subaylar tarafından aşılanaileceğini düşünmektedir. Kazakların Polonyalı subayların komutasında olmadıklarını işaret ettiği fazlasıyla diplomatik yorumuna ise, Czajkowski ile olan yakın ilişkilerinin -onun kendi kurduğu Kazak Alaylarının sanıldığı kadar bağımsız olmadıklarını kuşkusuz ki Taczanowski'ye söylemiş olmasının- etkisi olmuştur mutlaka. Generalin kurulmalarını önerdiği Bulgar birliklerinin Polonyalı subaylar komutasında olmayacakları endişesi bu yüzdendir. “En yüksek vazifenin” ne olduğu ancak Polonyalı subaylar gibi komutanlar “idrak kabiliyetindedirler”, o yüzden de kurulacak birliklerin onların komutasına verilmesi şarttır.

Taczanowski'nin tezkeresi, yukarıda anılan mektuplardan birinin bir bölümü bağlamında özel bir anlam kazanıyor. Çünkü söz konusu mektubunda, Sadık'ın ölümü halinde Sultanın Kazaklarının komutasının “Türklerin ya da Moskova'nın satın alabileceği ve alaylarda Leh unsurunu bertaraf edip yerine Moskova'ya muhabbet besleyen ve onunla uyumlu, şizmatik (ayrılıkçı) bir Bulgar unsuru<sup>34</sup> getirecek, değersiz birinin eline (...)” geçeceği endişesini dile getiriyor. Mutlaka bu nedendir ki Taczanowski, Bulgarlara ve Türk sancağı altında kurulup Ruslara darbe indirecek Polonya birliklerine onların da katılabilmeleri fikrine büyük bir önem atfetmişti. Edmund, Bulgarları Polonya davasına ikna etme şansını Uniat kiliselerinde<sup>35</sup> görüyordu. Bunların var olmaları, Büyük Polonya halkı tarafından mali olarak desteklenen ultramontanist Yeniden Dirilişçiler Meclisi sayesinde olmuştu. Fakat Taczanowski, oldukça naif bir şekilde, “Uniata geçen her Bulgar Polonya'ya dost, öyleyse Moskof'a düşman olur,” sanmaktaydı.

Taczanowski, tezkeresinin son cümlelerinde Polonya-Bulgar kadrolarının ayrıntılı örgüt şemasını (ya da Bulgarların askeri örgütlenme planını) sunmasına izin verilmesini rica ettiğine göre, böyle bir planı hazırlamış olduğu düşünülebilir. Ancak ardında bıraktığı arşivde böyle bir belgenin izi yoktur.

### **Sonuç: Manifestonun Önemi**

Taczanowski tarafından yazılan tezkerenin, daha geniş bir bağlamda da -her ne kadar ilk planda ulusal ülkü hizmetinde bir düşünce olsa da- Slav paydaşlığı ülküsünün yaygınlaştırılması alanındaki olağanüstü yoğun etkisinin önemi birkaç nedenden ileri gelmektedir. Bir kere, bugüne kadarki Slavistik çalışmalarında hiç sözü edilmemiş bir kişidir.

---

<sup>34</sup> Rum Ortodoks Kilisesi'nden ayrılarak kendi ulusal kiliselerine (Bulgar Eksarhlığına) bağlanan Bulgarlar kastediliyor.

<sup>35</sup> Kendi ibadet dillerini ve biçimlerini korumakla birlikte Papa'nın otoritesini de kabul eden Ortodoks ve Doğu Ortodoks kiliseleri; diğer adıyla Doğu Katolik kiliseleri.

Polonya ile Türkiye arasındaki askeri ve diplomatik ilişkiler bağlamında da adı anılmamıştır. Generalin kişisel bir özelliği, yani demokratik cumhuriyetçi düşünceden kendine has bir kopuşla yüzeysel olsa bile yine de Osmanlının Balkanlarda ve Slav coğrafyasındaki baskın rolünü vurgulayan bir monarşizme geçişi de önemli bir konudur. Taczanowski, ultramontanizm taraftarı değildi, ama sözcülüğünü yaptığı ve Balkanlardaki kalesi de Bulgar toprakları olan Uniat hareketinin işe yararlığının bilincindeydi. Büyük Polonya ise parçalanmış Lehistan toprakları içinde bu misyona dair bilginin en yaygın olduğu bölgeydi.

Metnin kendisi de Slav hayranlığı yazıcılığının ilginç bir belgesi olmaktadır. Bir yanıyla Polonyalı göçmen grupların ayaklanma sonrası giriştikleri bir dizi benzer çabanın bir parçasıyken, diğer yanıyla sıra dışı bir metindir. Kuşkusuz ki yazılmasında Polonya diasporasının Taczanowski'yi İstanbul'a bir kez daha gelmeye teşvik etmesi ve Czajkowski'yle olan bağlantısı etkili olmuştur. Generalden geriye kalan arşivde tezkereye verilmiş herhangi bir yanıt yoktur, Osmanlı Arşivi dijital katalogunda yaptığımız taramada da izine rastlamadık. Bu durumda metnin Abdülaziz'e gönderilmemiş olduğunu kabul edebiliriz. Taczanowski'nin sadrazam ve ordu komutanlarıyla yaptığı görüşmelerin beklediği sonuçları getirmemesi, bu konunun peşini tamamen bırakmasına neden olmuş da olabilir.

Polonyalıların Osmanlı topraklarına gelişleri dalgalı bir seyir izlemiştir: Büyük dalga Kırım Savaşı'nın ardından gelmiş, Ocak Ayaklanması sonrasındaki gelişler ise tek tük olmuştur. Bu bağlamda Taczanowski'nin İstanbul'a gelişi bu seyrin bir parçasıdır, gerçi aynı zamanda da Polonyalıların Balkanlarda ve Osmanlı topraklarında birkaç on yıl süren misyonlarının uzatma devresi, hatta son noktalarından biri de olmaktadır.

### Kaynakça

- Alpkunt, B. (2019, 6 Ocak). İtalya'nın birleşmesi, Giuseppe Garibaldi ve Kırmızı Gömlekliler. <https://ungo.com.tr/2019/01/italyanin-birlesmesi/>.
- Berkes, N. ve Kuyař A. (Haz.) (2012). *Türkiye'de çağdaşlaşma* (18. baskı). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Geyikdağı, N. V. ve Geyikdağı, Y. M. (2018). A Comparative Study of Foreign Direct Investment. Ottoman and Russian Empires. *Contemporary Research in Economics and Social Sciences*, 2(1), 71-110.
- İnalçık, H. (1992). *Tanzimat ve Bulgar meselesi*. İstanbul: Eren Yayıncılık.
- Janke, Z. W. (1967). Brygada generała Edmunda Taczanowskiego i jej ostatnie boje. *Przegląd Historyczny*, 58(3), 267–294.
- Kaim, A. A. (2020). *Ludzie dwóch kultur. Wybrane przypadki transgresji kulturowej Polaków w Imperium Osmańskim w XVII, XVIII i XIX wieku* (1. baskı). Varřova. Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk.
- Konopczyński, W. (2013). *Polska a Turcja 1683-1792*. Kraków: OMP.
- Lewaszkiwicz, T. (2014). Między ideą wspólnego języka słowiańskiego i słowiańskimi mikrojęzykami literackimi. *Poznańskie Spotkania Językoznawcze*, 27, 73-84.
- Muzeum Narodowe w Poznaniu (MNP). MNP/WA/10117, sygn. 1 (1835-1866 Yılları Arasında Aile İçi Yazışmalar).
- Muzeum Narodowe w Poznaniu (MNP). MNP/WA/10117, sygn. 4 (1863 Ocak Ayaklanması).
- Muzeum Narodowe w Poznaniu (MNP). MNP/WA/10117, sygn. 6 (Göçmenlik Yılları 1864–1866).
- Ortaylı, İ. (2021, 6 Haziran). Sultan Abdülaziz, *Hürriyet*. <https://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/ilber-ortayli/sultan-abdulaziz-41825966>.
- Peřina, J. (2010). Słowianie południowi w koncepcji wzajemności słowiańskiej Karla Havlíčka Borovského. *Zeszyty Naukowe UJ*, 137, 89-96.
- Prens Adam Jerzy Czartoryski. (y.b.). (2021, 27 Mayıs). *Serwis Rzeczypospolitej Polskiej*. <https://www.gov.pl/web/turkiye/prens-adam-jerzy-czertoryski>.
- Reychman, J. (1972). *Podróżnicy polscy na Bliskim Wschodzie w XIX w.* Warszawa: Wiedza Powszechna.

Rubacha, J. (2012). Bułgarzy i Bułgaria w ostatniej ćwierci wieku XX w publikacjach Jana Grzegorzewskiego (kultura, ludność, gospodarka). *Studia z Dziejów Rosji i Europy Środkowo-Wschodniej*, 51(1), 23-48.

Смоховска-Петрова, В. (Smohovska-Petrova, V.) (1973). Михаил Чайковски – Садък Паша и българското възраждане (Mikhail Çaykovski – Sadık Paşa i bulgarskoto vuzrazhdane). Sofya: българската академия науките (Bulgarskata Akademiya Naukite).

Staszewski, J. (1936). *General Edmund Taczanowski*. Poznań: Drukarnia Poznańska.

Зафиров, Д. (Zafirov, D.) (Ed.). (2007). *История на българите* (İstoriya na Balgarite). Sofya: Труд (Trud).

## Üstkurmaca Olarak İlhan Tarus'un "Bir Adamın On Senelik Hayatı"

### Öyküsü

Hasan SAKIN<sup>1</sup>

#### Öz

Üstkurmaca, postmodern edebiyatın ana kurgu eğilimidir. Kavramın sınırları postmodernizm bağlamında çizilmiş olsa da hem teori hem de uygulama açısından üstkurmacanın uzun bir tarihi vardır. Üstkurmaca; gerçeklik yanılmasıyla yıkılması, okura seslenme, yazma sürecinin sorunlarına yönelik ilgi gibi bazı temel işaretlerle farklılaşmaktadır. Edebiyatın iç ve dış gerçekliğe yönelik ilgisinin yıkılması ve tamamen yazma sürecinin konu edilmesi üstkurmacanın ayırıcı özelliğidir. İlhan Tarus'un "Bir Adamın On Senelik Hayatı" başlıklı öyküsü de bir üstkurmaca örneğidir. Postmodernist üstkurmaca ile diğer dönemlere ait üstkurmaca arasında bazı farklılıklar vardır. Bu yazıda, öykünün üstkurmacanın hangi özelliklerini yansıttığı ve yazarın kurmaca sorunlarına getirdiği yorum üzerinde durulmuştur. Bu yorum ile yazarın genel sanat anlayışı arasındaki ilişkiler de irdelenmiştir.

#### Anahtar Sözcükler

üstkurmaca  
öykü  
Cumhuriyet dönemi Türk  
öykücülüğü  
postmodernizm

#### Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 09.08.2021

Kabul Tarihi: 31.01.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.980732

## İlhan Tarus' Story "Bir Adamın On Senelik Hayatı" As A Metafiction

#### Abstract

Metafiction is the main fiction trend of postmodern literature. Although the boundaries of the concept are drawn in the context of postmodernism, metafiction has a long history in terms of both theory and practice. Metafiction differs with some basic signs such as the destruction of the illusion of reality, addressing the reader, and an interest in the problems of the writing process. The destruction of literature's interest in internal and external reality and the subject of the writing process are the distinctive features of metafiction. İlhan Tarus' story titled "Bir Adamın On Senelik Hayatı" is also an example of metafiction. There are some differences between postmodernist metafiction and metafiction from other periods In this article, it has been focused on which features of metafiction the story reflects and the author's comment on fictional problems. The relations between this interpretation and the author's general understanding of art were also examined.

#### Keywords

metafiction  
story  
Republican period Turkish  
storytelling  
postmodernism

#### About Article

Received: 09.08.2021

Accepted: 31.01.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.980732

<sup>1</sup> Dr, Bağımsız Bilim İnsanı, İstanbul/Türkiye, hasan.sakin@yandex.com, ORCID: 0000-0001-5947-4399

## Giriş

Üstkurmaca, postmodernizmle birlikte edebiyat terimleri arasına girmiş görece yeni bir kavramdır. Bu kavram postmodernist edebiyat açısından hayati öneme sahiptir. Hatta denebilir ki postmodernizmin ana kurgu eğilimi üstkurmacadır (Ecevit, 2014, s. 99). Bununla birlikte, üstkurmacanın pratik anlamda çok daha eski olduğu ve postmodernist edebiyattan önce de üstkurmaca eser örneklerinin verildiği söylenebilir. Uygulamada var olan üstkurmacanın kavramsallaştırılması ise postmodernizm çerçevesinde mümkün olmuştur. Dolayısıyla üstkurmaca özellikleri gösteren bir eserin postmodern olma zorunluluğu yoktur. Tersine, klasik gerçekçilik ya da modernizm dönemine ait bir eser de (farklı bir işlev üstlenmekle birlikte) üstkurmaca özellikleri taşıyabilir.

Üstkurmacanın temel özelliği dikkati dış veya iç dünyadan eserin kendisine yöneltmesidir. Sanatsal üretim sürecinin eserin konusu hâline gelmesiyle birlikte sanatsal sorunların irdelenmesi için elverişli bir ortam oluşur ve yazarlar bu sayede yazmanın doğasına ilişkin sorunları ele alma fırsatı bulur. Üstkurmaca böylelikle sanatsal eserin dış dünyayı yansıtması gerektiği yolundaki klasik gerçekçi yükümlülüğü bir kenara bırakır. Öte yandan, modernizmin iç dünyaya odaklanan yaklaşımı da üstkurmaca açısından geçerliliğini kaybeder. Üstkurmaca açısından "anamlı" olan şey sanat eserinin üretim sürecindeki sorunlarıdır.

Buna uygun olarak da birçok romanda, metnin odağındaki *felsefe, nasıl yaşamalıdan çok nasıl yazmalıya* dönüşür. Bu metinlerde filozofların yaşam konusundaki görüşlerinin yerini, edebiyatçıların ve edebiyat kuramcılarının görüşleri alır. Okur ise, bu yeni metin oluşumlarının en önemli ögesi durumuna gelmiştir. Hiçbir şeyin kesin olmadığı bir ortamda, metnin anlamı, onun kararına/üretimine bağlıdır (Ecevit, 2014, s. 100).

İlhan Tarus temelde klasik gerçekçi estetiğe bağlanan bir yazardır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, bu durum onun üstkurmaca tekniğini kullanmasına engel oluşturmaz. Nitekim "Bir Adamın On Senelik Hayatı" başlıklı öykü de üstkurmacanın başarılı bir uygulaması olarak ortaya çıkar. Ne var ki, daha önce ifade ettiğimiz üzere postmodernist üstkurmaca diğer dönemlere ait üstkurmaca örneklerinden bazı farklılıklar göstermektedir. İlhan Tarus'un bu öyküsü de tam anlamıyla postmodernist bir üstkurmaca olarak görülemez. Aşağıda Tarus'un öyküsünde üstkurmaca kullanımının postmodernist üstkurmacadan hangi açılardan farklılaştığını göstermeye çalışacağız.

Sanatsal sorunların irdelendiği bir ortam olarak üstkurmaca, sanatçının estetik görüşlerinin uygulamada ne derece karşılık bulduğuna göz atmak için de uygun bir bağlam oluşturur. Diğer bir ifadeyle, üstkurmacada sanat aynası dışarıya değil sanatın kendisine

çevrilir. Böylece sanatın kendi sorunları eserin konusu hâline gelir. Bu durum ikili bir fayda sağlar. Bir yandan sanatçının sanata dair görüşlerini tanıma imkânı sunar; diğer yandan bu görüşlerin sanat eserinde ne derece uygulandığına dair bir analiz yapmayı da mümkün kılar. Biz de üstkurmacanın sağladığı bu ikili faydadan yararlanmaya çalışacağız. Bir yandan İlhan Tarus'un sanata dair görüşlerini tanıyacak, diğer yandan bu görüşlerin öyküde ne derece uygulandığını inceleme fırsatı elde etmiş olacağız.

Bugün artık pek hatırlanmayan yazarlardan biri olan İlhan Tarus'un "Bir Adamın On Senelik Öyküsü" başlıklı metni Cumhuriyet döneminde nadiren rastlanan bir üstkurmaca örneğidir. Öyküde "gerçekçi" olma iddiasındaki bir öykü ile onu çevreleyen üstkurmaca bağlam arasında bazı çatışmalar olduğu göze çarpmaktadır. Öyküye geçmeden önce modernizm ve postmodernizm kavramlarına göz atmak faydalı olacaktır. Modernizm ve postmodernizmin sınırlarını saptamak zordur. Fakat temel noktalarını ve aralarındaki ilişkileri işaret etmek mümkündür. Bu kavramlara göz attıktan sonra üstkurmacaya dair genel bir çerçeve çizmek gerekecektir. Böyle bir girişim, inceleyeceğimiz öykünün üstkurmaca tablosundaki konumunu anlamlandırmak açısından faydalı olacaktır. Ancak bundan sonra ilgili öykünün üstkurmaca literatüründeki yerini tespit etmek mümkün olabilir.

### **Modernizm ve Postmodernizm**

Sosyolojik bir kavram olarak modernlik ya da modernite "on yedinci yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimlerine işaret eder" (Giddens, 2016, s. 9). Modernlik, Aydınlanma düşünürlerinin 18. yüzyılda nesnel bir bilim, evrensel bir ahlâk ve hukuk ile özerk bir sanat geliştirme konusundaki girişimlerinden kaynaklanmıştır. Bu düşünürlerin amacı, yaratılacak bilgi birikimi sayesinde insanın doğa üzerinde hâkimiyet kurarak özgürleşmesidir. İnsanlık böylece kaynakların kıtlığı, yoksulluk ve doğal afetlerin rastgele yıkımlarından kurtulacaktır. Akılcı bir toplum ve akılcı bir düşünce tarzının gelişmesi sayesinde efsane, din, batıl inanç gibi "akıldışı" ve geleneksel paradigmlar yıkılacak ve insanlık "aydınlanacak"tır. Bunu başarabilmek için ilerleme fikri baş tacı edilirken gelenekten kopuş şart koşulmuştur. Dolayısıyla modernlik düşüncesi insanın özgürleşmesi için bilginin ve toplumsal örgütlenmenin mistik kabuğunu kırarak bunları akılcı bir temelde yeniden inşa etmeyi hedefleyen laik bir harekete dayanır (Harvey, 2012, s. 25, 26).

Estetik modernlik ya da diğer adıyla modernizm ise 20. yüzyılın başında en önemli atılımlarını yapan ve genellikle Charles Baudelaire'le başladığı kabul edilen bir sanat hareketidir. Modernizm gerçekliğin temsilinde sanatsal araçların yetersizliğine dair bir



kuşkuyla başlamıştır. Modern yaşamın yarattığı kaotik ortamda Baudelaire'in "geçici olandaki kalıcı olanı bulma" arzusu ancak yeni bir temsil tarzının geliştirilmesiyle mümkün olabilecektir. O güne dek sanatlarda hâkim olan realist ve natüralist estetiğin bu konudaki yetersizliği dolayısıyla yeni arayışlar başlamıştır. Böylece mimesis estetiğinin topluma ayna olmakla yükümlü kıldığı sanat aynayı kendine çevirir ve temsil araçları üzerine düşünmeye başlar (Harvey, 2012, s. 34). Bu durum, bir bakıma sanatın kendini keşfidir. Modernizmde içerikten ziyade biçimin öne çıkmasının temel nedeni budur.

Aristoteles'ten 20. yüzyıla dek Batı edebiyatında mimesis (yansıtma) estetiği hâkim paradigma olarak varlığını sürdürmüştür. Mimesis estetiği temelde nesnel dünyaya sadakat anlayışıyla hareket etmektedir. Sanat ve özelde edebiyat nesnel dünyayı olabildiğince "doğru" şekilde yansıtmaya yönelir. Mimesis estetiğine bağlı eserlerde içerik ön plandadır. Amaç içerik öykülemektir. Bu nedenle de başı sonu belli bir öykü anlatılır. Zaman bağlamında ise nesnel zamana sadık kalmaya çalışan mimetik eserlerde olaylar belirli bir kronolojiye uygun olarak anlatılır. Bu eserlerde yaratılan dünya okura yabancı olmayan bir dünyadır. Dolayısıyla okurla eser arasında özdeşleşme bağlamında bir sorun yaşanmaz. Okur kendini bu eserlere yabancı hissetmez. 20. yüzyılın başında doruğuna ulaşan modernizm akımı mimesis estetiğinin inşa ettiği bu düzeni sarsmıştır. Bilim ve teknolojiadaki gelişmeler ve bunların toplum üzerindeki etkileri sanatsal düzlemde modernizm akımına yol açmıştır. Önceleri doğaya hükmetme iddiasındaki insan zamanla önemini yitirmiş, toplumsal iş bölümünün yarattığı etkiyle çevresine yabancılaşmış ve gerçeğin tümüne egemen olma iddiasından vazgeçmiştir. Modernist estetik bu yabancılaşma olgusu üzerine kuruludur. Dolayısıyla 20. yüzyılda mimesis (yansıtma) estetiğinden yabancılaştırma estetiğine geçilmiştir (Ecevit, 2014, 33-36). Modernizm böylece sanatları etkisi altına alarak temsil tarzında köklü bir dönüşüme yol açmıştır.

Genel olarak modernizmle birlikte anlamlandırılan postmodernizm ise "bizleri, bilinen bir geçmişi ve tahmin edilebilir bir geleceği olan varlıklar olarak tarih içine yerleştiren kapsamlı 'olaylar dizisi'nin, o 'büyük anlatı'nın uçup gitmesiyle ayırt edilir" (Giddens, s. 10). Jean-François Lyotard (1997) postmodernizmi basitçe meta-anlatılara (üst-anlatı) karşı bir inançsızlık olarak tanımlar. Postmodern düşünce her şeyi birbirine bağlayacak bir üst-dil, üst anlatı ya da üst-teori olabileceği fikrini reddeder. Bu bağlamda, Marksizm ya da Freud'un psikoanalizi gibi "üst-anlatı" olarak adlandırılan geniş yorumlayıcı şemalar postmodernizm tarafından mahkûm edilir (Harvey, 2012, s. 60). Postmodernizm yalnızca bu türden geniş şemaları mahkûm etmekle kalmaz. Aydınlanmacı düşüncenin "doğru"larını sorgularken astronomi-astroloji, bilim-büyük, bilimsel tıp-alternatif tıp, teknoloji-çevrecilik arasındaki

sınırları da bulanıklaştırır. Öyle ki pozitivizmi temsil eden değerler artık karşıtlarına saygı duymaya, hatta onları kullanmaya başlar. Postmodern dönemde mutlak doğrulara yer yoktur. Bu dönemde din gibi, Aydınlanmacı modernizmin en önemli meta-anlatılarından biri olan komünizm gibi her türden sistem tartışmaya açılır. Tüm değerler sorgulanır ve bunlara ideolojik bir bağlanmanın yerini bir arada yaşama fikri alır. Postmodernizmin demokrasiyle birlikte anılmasının nedeni budur. Gerçekten de postmodern dönemde değerler, aralarında bir hiyerarşi gözetilmeksizin bir arada yaşar. Bu, modernizmin seçkinci tavrına karşıt bir tutumu imler. Bu dönemde artık elitler popüler, "kitsch"le saygın bir arada yaşar (Ecevit, 2014, 57-60).

Modernist romandan postmodernist anlatıya geçiş epistemolojiden ontolojiye doğru bir yönelime işaret eder. Diğer bir ifadeyle, "modernistin, karmaşık ama yine de tekil bir gerçekliğin anlamını daha iyi kavramasına izin veren perspektivizmine karşıt olarak, radikal biçimde farklı gerçekliklerin nasıl bir arada varolabileceğine, birbirine degebileceğine ve iç içe geçebileceğine ilişkin soruların ön plana çıkışı yönünde" bir değişim söz konusudur (Harvey, 2012, s. 56). Bu durum, postmodernizmin "çoğulculuk" ilkesinin romana yansımaları olarak değerlendirilebilir. Böylece farklı gerçeklikler bir araya getirilirken bunlar arasındaki hiyerarşi de ortadan kaldırılır.

Ecevit'e göre (2014) postmodern edebiyat mimesis estetiğine ve modernist estetiğin mutlak doğrularına, söylemlerine, "efsane"lerine ve seçkinciliğine cephe alır. Fakat bu tavır yerleşik ölçütleri tamamen yok saymak anlamına gelmez. Tersine, postmodern sanat ürünleri yerleşik ölçütlerle doludur. Postmodernizmin karşı olduğu şey bu ölçütlerin mutlak ve alternatifsiz doğrular olarak sunulmasıdır. Postmodern sanat böylece tarihte bir arada değil ancak ardışık olarak var olan farklı sanat akımlarının, farklı biçimlerin eklettizm/çoğulculuk ilkesi gereği bir araya getirilmesiyle elde edilir. Bu durum estetik ilkelerin ihlali, hatta yıkımıyla sonuçlanmıştır. Artık sanatın sınırları bulanıklaşmış, neyin sanat sayılacağına dair ölçütler ortadan kalkmıştır. Sanatçı sanat tarihi içinde kendisine uygun herhangi bir akımın herhangi bir ilkesini alarak eserini bu şekilde üretir. Dolayısıyla postmodernizmin kendi estetiğini üretmediği, ilkelerini geçmiş dönemde aldığı, özellikle de biçimsel düzlemde modernizmden yola çıktığı söylenebilir. Postmodern anlatının kurgu düzlemindeki başat özelliği olan oyunsuluk da modernizmden alınmıştır. Postmodern edebiyatta kurmaca kendi üzerine dönerek üstkurmaca hâlini alırken doğa da dıştan içe doğru bir dönüşüm geçirerek metinlerarası doğaya dönüşür. Postmodernist edebiyat içeriğe odaklanan mimetik (yansıtmacı) sanat anlayışından ve içerik yerine biçime odaklanarak konu kurgulamayı bırakan deneysel biçimcilik anlayışı olarak modernist sanattan ayrılır; üstkurmaca tekniğini kullanarak kendisiyle ve dış dünyadan aldığı

malzeme üzerinde oyun oynamaya yönelir. Bu çizgiyi klasik gerçekçiliğin dış dünyasından modernizmin soyut biçimciliğine ve oradan postmodernizmin üstkurmaca düzleminde kurmacanın kendisine doğru yapılan bir yolculuk olarak anlatabiliriz.

### Üstkurmaca Kavramı

Üstkurmaca (*metafiction*), en basit şekilde "kurmaca hakkında kurmaca" olarak tanımlanabilir. Üstkurmaca, edebiyatın kendine dönmesi ve konu olarak kendini seçmesi anlamına gelir. Böylece kurmaca bir metin kendisi dışındaki sorunları bir kenara bırakır ve sanatsal yaratmanın sorunlarını irdelemeye başlar. Martin Gray (1996)'in hazırladığı *A Dictionary of Literary Terms*'te üstkurmaca kavramı şöyle tanımlanmıştır: "Özellikle roman yazmanın doğasını inceleyen romanlarda, çoğunlukla gerçekçilik yanılışmasından ve her şeyi bilen anlatıcıdan uzaklaşan ve okura doğrudan seslenen, böylece dikkati kurmaca yazma (ve okuma) eylemine çeken kurmaca hakkında kurmaca". Bu tanımlamada üstkurmacanın belli başlı özellikleri sıralanmıştır: Roman hakkında yazma, gerçekçilik yanılışmasının dağılması, okura doğrudan seslenme, dikkatin diğer şeylerden kurmacanın sorunları üzerine çekilmesi... Bu tanımda üstkurmacanın temel bileşenleri sıralanmıştır.

Aslında üstkurmacanın kendisi epey eski bir uygulama olmakla birlikte kavramsallaştırılması postmodernizm çatısı altında gerçekleşmiştir. Üstkurmaca, edebiyat bağlamında ilk defa 1960 sonlarında "romanın kendisi hakkında yazılan son dönem romanlarını kastederek, William Gass tarafından kullanılmıştır." (Demir, 2008, s. 357). Fakat postmodern atılımdan önce romantik dönemde kullanılan "düşünüm" (*reflection*), "öz-düşünüm" (*self-reflexive*), "öz-bilinçli anlatıcı" (*self-conscious narrator*) ve "romantik ironi" gibi kavramlar aşağı yukarı aynı şeye işaret etmekteydi: Eserdeki gerçeklik yanılışmasının kırılarak okura bunun kurmaca bir dünya olduğunun bildirilmesi (Ecevit, 2014, s. 98).

Klasik gerçekçi eserlerde metnin kurmaca olduğuna dair işaretler silinmeye ya da en aza indirilmeye çalışılır. Okur bu sayede yazarın inşa ettiği bu ikinci dünyayı *gerçekmiş gibi* kabul eder. "Düşünüm" (*reflection*) klasik gerçekçilik için ağır bir tabudur. Diğer bir deyişle, metnin kurmaca olduğunu ele verecek herhangi bir işaret eserin başarısızlığı olarak değerlendirilmiştir. Bunu Adorno (2012) şöyle ifade eder:

Temel fikrini belki de en sahici haliyle Flaubert'in canlandırdığı geleneksel roman, üç duvarla çevrili burjuva tiyatro sahnesiyle karşılaştırılabilir. Bir yanılışma tekniğiydi bu. Anlatıcı bir perdeyi kaldırır: Okuyucu, sanki bedeniyle oradaymış gibi, olanlara katılmalıdır. Anlatıcının öznelliği bu yanılışmayı yaratma gücünde ve -Flaubert söz konusu olduğunda- dilin onu tinselleştirerek, bağlı bulunduğu ampirik alandan uzaklaştıran saflığında kendini gösterir.

Düşünüm (*Reflexion*) ağır bir tabu konusudur: Nesnel saflığa karşı daha büyük bir günah olamaz.

Adorno'nun ifade ettiği gibi, klasik gerçekçilerin ilgisi *nesnel saflığa* ulaşmaya yöneliktir. Fakat nesnel gerçekliği önceleyen ve ona saygı duyan klasik gerçekçiliğe karşılık 20. yüzyılda ortaya çıkan modernist sanatta gözler artık dış dünyadan iç dünyaya çevrilmiştir. Böylece dış gerçeklik yerine *iç gerçeklik*, *psikolojik-olan* eserlerin konusu (bir "konu"dan söz edilebilirse tabii ki) hâline gelmiştir. Ne var ki modernist yazarların dikkati içe dönmekle kalmamış, bunun yanında *düşünüm* bir tabu olmaktan da çıkmaya başlamıştır. Dolayısıyla üstkurmaca (farklı bir bağlamda da olsa) modernistlerin de kullandığı bir tekniktir. Adorno (2012)'nin deyişiyle, modernizmle birlikte yazarlar "kendi sunuşunu geçersizleştiren ironik bir tavırla, gerçek bir şey yaratıyor olma iddiasını bir kenara itm[iş]", böylece "yanılsamanın gerçekdışılığını itiraf etmiş[lerdir]".

Klasik gerçekçi ve modernist sanatta da üstkurmaca olmakla birlikte bu dönemlerdeki üstkurmaca algısı ile postmodernizmin üstkurmacaya yüklediği anlam arasında bazı farklılıklar vardır. Modernist üstkurmaca ile postmodernist üstkurmaca arasındaki temel farklılık bu tekniğin işleviyle ilişkilidir. Modernistler üstkurmacayı değişen gerçeklik algısını sanatsal olarak yansıtmakta bir araç olarak kullanmışlardır. Diğer bir deyişle, modernistler için üstkurmacanın amacı yine gerçekliği yansıtmaktır (Koçakoğlu, 2012, s. 107). Estetik modernizm klasik gerçekçiliğin temellendiği *mimesis* estetiğinden farklı bir anlayışı temsil eder. Fakat modernistler gerçeklikle bağlarını koparmamış, yalnızca onu algılama (ve temsil etme) tarzında köklü bir değişiklik yapmışlardır. Postmodernizm ne dış dünyayı birebir yansıtmaya çalışan klasik gerçekçiliğin ne de insanın iç gerçekliğine odaklanan sanatsal modernizmin mirasını devralır. İç ve dış gerçeklik yerine üçüncü bir yol bulmuştur: Kendini anlatmak. Bu durumda, edebiyatın işi kendi kendini anlatmaktır, kendisi dışındaki şeyleri değil. Üstkurmaca böylece postmodernizmde bir oyuna dönüştürülmüş olur ve gerçekliği yansıtmamanın bir aracı olmaktan çıkarılır. Edebiyatın kendi kendini anlatması üstkurmacanın postmodernizmde metinlerarasılık ile olan bağlarını da açıklar:

Metin ise, daha önce başka yazarlar tarafından yazılmış metinlerden izler taşıyan *metinlerarası* (intertextual) bir doğayla bütünleşerek gelişir. Geleneksel edebiyatın, ağaçlardan/çayırardan oluşan doğasının yerini, harflerden/sözcüklerden/kitaplardan oluşan yeni bir dünya almıştır. Bu yazı evreninin odağında eski metinlerin kişileri, Hamlet'ler, Macbeth'ler, Don Kişot'lar kol gezmektedir. 20. yüzyıl edebiyatının bu yeni doğasında yazar-anlatıcı yalnızca kurgulamıyor, metni *nasil kurguladığı* konusunu *malzeme* olarak ele alıp onu ikinci bir düzlemde yeniden kurguluyordur. Yazarın/anlatıcının/okurun hep birlikte metnin içinde yer aldıkları, giderek birer

roman kişisine dönüştükleri bir ortamda konu, metnin *neyi* anlattığı değil, *nasıl* kurgulandığıdır artık (Ecevit, 2014, s. 98).

Metinlerarasılık edebiyat metninin *özgünlük* sorununa olan bakışa da yeni bir yorum getirmiştir. Romanın ortaya çıkışından sonra başarımın bir ölçütü haline gelen *özgünlük* postmodern atılım çerçevesinde gündeme gelen *metinlerarasılık* teorisiyle birlikte artık önemsenmemeye başlanmıştır. Buna göre, bir yazar gerçekliği yansıtmaya iddiasıyla işe başlar, fakat daha önce yazılmış metinlerin gerçekliği özümsemeye biçiminin tahakkümü altına girer. Diğer bir deyişle, daha önceki metinler gerçeklik ile yazar arasına girmiştir. Edebiyat tarihini oluşturan eserler gerçekliğe özgün yollarla değil, diğer metinlerin dolayımından geçerek ulaşmaktadır. İşte klasik gerçekçilik bunu örtmeye çalışır. Fakat postmodernist yazarlar bu süreci örtbas etmek yerine doğrudan doğruya metnin konusu haline getirmişlerdir. Böylece roman "kurmacanın kendi dünyasında oynanan bir oyun"a dönüşmüştür (Moran, 2009, s. 99).

Üstkurmaca, bu kısa bakıştan da anlaşılacağı üzere pratikte (kısmen teorik olarak da) yalnızca postmodernizmle sınırlandırılmaz. Dolayısıyla üstkurmaca uygulamalarının çok eskilere gittiği söylenebilir. Burada ele alacağımız öykü postmodernizm öncesine ait olsa da pratik olarak üstkurmacanın bazı temel özelliklerini yansıtır. Öyküye geçmeden önce bugün adı pek hatırlanmayan yazarlardan biri olan İlhan Tarus'a kısaca değinmek faydalı olacaktır.

### İlhan Tarus'a Dair

Asıl mesleği savcılık olan İlhan Tarus (Arslan, 2005) sanat hayatına tiyatro metinleri yazarak başlamıştır. 1930'ların ikinci yarısında öykü yazmaya başlamış, 1950'lerin ortalarından itibaren ise roman yazarlığına geçmiştir. Fakat Tarus temelde öykü yazarı olarak ün yapmıştır denilebilir. 1938 yılında ilk öykü kitabı *Doktor Monro'nun Mektubu*'nu 1947 yılında yayımlanan *Tarus'un Hikâyeleri* izler. Bunları 1950 yılında yayımlanan *Apartman* takip eder. Ardından 1953'te *Ekin İti*, 1954'te *Köle Kanı* gelir. Bu arada roman yazarlığına başlayan Tarus bu son kitaplardan sonra öyküyü tamamen bırakarak romana yönelmiştir.

Bir Cumhuriyet dönemi yazarı olarak İlhan Tarus kendini topluma karşı sorumlu hisseden bir kuşağın mensubudur. Konu bakımından ilgisi geniş bir yelpazede dolaşmaktadır. Ömer Lekesiz (1998)'e göre Tarus'un öykülerine girmeyecek kişi ve olay yok gibidir. Fakat bu durum sanatçı titizliğiyle yapılmış bir ayıklamanın da Tarus için geçerli olmadığını gösterir. Bu ihmalkârlık özellikle eserlerin estetik yönü bağlamında daha fazla hissedilmektedir. Biçim üzerinde çalışmaması yazarın temel eksikliği olarak değerlendirilmektedir. Sanatın toplumsal işlevini önemseyen Tarus öykülerin estetik yanı üzerinde pek durmamıştır. Nitekim tamamen toplumsal kaygılarla yazdığını, sanat kaygısı gütmemediğini kendisi de açıkça belirtmiştir.

Konuyla ilgili olarak Mustafa Baydar'ın *Edebiyatçılarımız Ne Diyorlar* isimli eseri için verdiği yanıtta şöyle der: "Tamamen sosyal endişe ile (yazarım)... Sanat endişesi diye bir şey kabul etmem. Aksi takdirde edebiyat ve sanatın cemiyetteki fonksiyonu kalmaz; bir çeşit zevk ve eğlence aleti mertebesine düşer" (Akt. Arslan, 2005, s. 28).

Realist bir öykü anlayışına sahip olan Tarus konularını genellikle orta ve alt sınıfın gündelik hayatından alır (Necatigil, 2007, s. 410). Lekesiz (1998)'e göre de Tarus konularını "içinde yaşadığı ve yakından tanıdığı insanların yaşayışlarından" devşirmektedir. Ankara'da yaşayan yazar, öykülerinin konu ve kişilerini bu şehrin gecekondu mahallesi olan Altındağ'dan toplamaktadır. Alt tabakaya olan bu ilgisi yazarın sanat algısında da kendisini hissettirir. Tarus, sanatçının sınırlı bir aydın kitlesine değil halka hitap etmesi gerektiğini savunur. Sanatı halkın hizmetine sunan bu anlayış giderek okunması ve hisse çıkarılması kolay tarzda öykülerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu durum, yukarıda belirttiğimiz gibi öykülerin estetik değerini azaltmıştır.

Selim İleri (1975) 'ye göre Tarus öykülerini canlı gözlemlerle bezemek yerine kuru bir gerçekçilik ve kaba bir yergicilikle yetinmiştir. İlhan Tarus üzerine yapılan değerlendirmelerde onun toplumsal gerçekliğe ve gözleme verdiği önem vurgulanır ve Sabahattin Ali-Sadri Ertem çizgisine dahil edildiği görülür. Fakat toplumsal gerçekliğe yönelirken gözleme ve olaya fazlaca önem vermesi, didaktik bir söyleme yönelmesi ve İleri'nin dediği gibi kaba bir yergicilik amacıyla eserin biçim yönünü ihmâl etmesi Tarus'un öykülerinin değerini azaltmıştır.

### **Üstkurmaca Olarak "Bir Adamın On Senelik Hayatı"**

Postmodernizmin ana teknik öğelerinden biri olan üstkurmacanın farklı kılıklara büründüğü söylenebilir. Diğer bir deyişle, üstkurmaca farklı şekillerde uygulanabilmektedir. Bu çerçevede, tekniğin üç farklı görünümünden söz etmek mümkündür (Koçakoğlu, 2012):

1. Anlatıcıyı etkin bir figür haline getirmek: Modernist romanlarda anlatıcının silikleştirilmesine yönelik çabalara (bu çabalar farklı isimlerle anılır ve en yaygınlarından biri *anlatma-gösterme* karşıtlığında özetlenir) karşılık postmodern anlatılarda anlatıcıya etkin bir rol verilir.

2. Eserin yazılış sürecini konu edinmek: Postmodern anlatılarda anlatının yazılış süreci konu olarak işlenir. Böylece kurmaca içinde ikinci bir kurmaca düzlemi yaratılmış olur.

3. Yazma eylemini bir oyun olarak kurgulamak: Postmodern eserlerde gerçek ile kurmaca arasındaki sınırlar bilinçli olarak deforme edilir. Böylece, okur neyin gerçek neyin kurmaca olduğuna dair güvenilir bir mantık kurmaktan mahrum kalır.

İlhan Tarus'un "Bir Adamın On Senelik Hayatı" başlıklı öyküsü üstkurmacanın bu üç temel görünümünü de yansıtmaktadır. Öykünün henüz giriş kısmında kurmacanın teorik sorunlarına ilişkin ilk gözlemler yapılır. Bunun için açık bir metinlerarası biçim olarak tanımlanan *göndergeye* başvurulmuştur. Gönderge, metinlerarasılık bağlamında bir "yapıtın başlığını ya da yazarın adını anmak" olarak tanımlanabilir (Aktulum, 2007, s. 101). Anlatıcı öykü kahramanı Ali Turgut'un okuduğu kitaplardan söz eder: Stendhal'in *Kırmızı ve Siyah*'ı ile Mithat Cemal Kuntay'ın *Üç İstanbul*'u. Bu kitapların hatırlanmasındaki gerekçe yine metnin içinde verilmiştir. Ali Turgut bu kitapları okumuş ve "manasız" bulmuştur; çünkü bu büyük romanlar bir insanın "bütün ömrünü" anlatma iddiasındadır. Halbuki böyle bir şey mümkün değildir:

Ali Turgut, Stendhal'in 'Kırmızı ve Siyah' adlı romanını ve Mithat Cemal'in 'Üç İstanbul' adlı büyük hikâyesini okumuştur. Doğrusunu söylemek lazım gelirse, bütün canlılıklarına ve parlaklıklarına rağmen, ikisini de oldukça manasız bulmuştur. Bir böceğin üç günlük ömrünü, başından sonuna kadar takip ederek, noktası noktasına yazmak bile mümkün değilken; bir insanın bütün ömrünü içine alacak bir kitap yazmağa teşebbüs etmek, delilik nevinden bir iş sayılmalıydı. Filhakika Amerikalı profesör 'Reomure' karıncaların hayatını otuz uzun sene, yorulmadan, tetkik etmişti. Fakat bu sabırlı adamın mevzuu bir tek karınca değildi, 'karıncalar'dı. Peygamber kafalı âlim 'Wheeler' bile 'arılar'ın hayatını ancak bir noktaya kadar takip edebilmiş; sonra kovanları bahçesinin yanından geçen nehre boşaltıvermişti (Tarus, 1938, s. 41).

Anlatıcı böylece kurmacanın teorik bir sorunu olarak nesnel dünyanın zamanı ile anlatı zamanının biçimlenişi arasındaki ilişkilere değinir. Anlatıcıya göre, roman türünü "Bir insanın bütün hayatı boyunca gezdirilen ayna" olarak tarif eden Stendhal'in girişimi de "bayağı bir cesaretti[r] ve sadece gülmeğe değerdi[r]" (Tarus, 1938, s. 42). Anlatıcı bu ilk gözlemlerden sonra asıl öyküye geçer. Öykünün başkişisi konumundaki Ali Turgut anlatıcının gerçekte arkadaşındır. Öykünün henüz bu aşamasında kurmaca ile gerçeklik arasındaki sınırların belirsizleşmeye başladığı söylenebilir. Anlatıcının bir karakterle arkadaş olması gerçeklik düzlemi ile kurmaca düzlem arasındaki sınırların ihlâl edildiği anlamına gelmektedir. Dahası, bu ihlâl ikilinin bir araya gelmesiyle bir adım öteye taşınır. Ali Turgut bir gece sabaha kadar düşünmüş ve bazı kararlar almıştır:

Ne ilim, ne bilgi, ne zeka, hiçbirisi, bir adamın bütün ömrünce sürecek bir plan çizmesine yarar şeyler değildir. Kendi kendimizi yoklayarak ve etrafımızdaki insanların hayatına bakarak düşünecek olursak, ömür bir zelzele sahasında uzayıp giden patikalar gibi, eğri büğrü, başsız sonsuz, şekilsiz ve renksiz bir çizgidir ve nerede, nasıl biteceğini kimse bilemez (Tarus, 1938, s. 42).

Burada tür olarak anlatının bir savunusu yapılmıştır. Şöyle ki, anlatı türü en basit hâliyle "birtakım olayların, belirli bir zaman geçtikten sonra sözlü ya da yazılı olarak sunulması" biçiminde tanımlanabilir. Fakat bu tanımlama anlatının temel bir niteliğini gözden kaçırmaya yol açmamalıdır. Anlatı rastgele olayların rastgele sunumu değildir. Tersine, anlatı bir "örgütlenme" girişimidir. Diğer bir deyişle, olayların belirli bir bütünlük oluşturacak şekilde seçilerek birleştirilmesi işlemi anlatının temel dinamiğini oluşturur. Bunu farklı anlatı teorisyenleri farklı kavramlarla karşılamışlardır. Örneğin E. M. Forster'ın olay örgüsüne dair yaptığı tespitler tam da bu soruna işaret eder. Forster'a göre, olayların zaman sırasına göre dizildiği *öyküden* farklı olarak, *olay örgüsü* olayların neden-sonuç ilişkisine bağlı olarak birbirine eklenmesidir. Bu çerçevede, Forster (2014) 'ın klasik örneği şudur: "Kral öldü, arkasından kraliçe de öldü." cümlesi bir öykü içerir; "Kral öldü, sonra üzüntüsünden kraliçe de öldü." cümlesinde ise olay örgüsü vardır. Çünkü bu ikinci cümlede bir nedensellik bağlantısı kurulmuştur. Georg Lukacs ise bu sorunu *bütünsellik* kavramı etrafında toplar. Lukacs'a göre, anlatı gerçek hayatta aralarında bir bağlantı yokmuş gibi yan yana duran, fakat aslında görünmez bağlarla birbirine bağlı olan olaylar/nesnelere arasındaki ilişkileri açığa çıkarmalıdır. Lukacs bunu *bütünsellik* olarak tanımlar ve nesnelere/olayları yan yana koymakla yetinen, aralarındaki bağlantıları irdelemeyen *montaj* tekniğini ve bu tekniği önceleyen avangart sanatı eleştirir. Lukacs'a göre, ancak bütünsellik sayesinde yüzeysel görünümlerin altında yatan *toplumsal öze* ulaşılabilir (Bloch ve ark., 2016).

Ali Turgut'un fikirleri de tam olarak bu bağlamda değerlendirilebilir. Onun deyimiyle "bir zelzele sahasında uzayıp giden patikalar gibi, eğri büğrü, başsız sonsuz, şekilsiz ve renksiz bir çizgi ve nerede, nasıl biteceği" kestirilemeyen bir olgu olan hayat ancak anlatı gibi *bütünsellik* ilkesiyle işleyen bir yapı içinde *anlam* kazanabilir. Gerçekten de *anlam* ancak *olay örgüsü* ilkesiyle ortaya çıkarılabilir. Çünkü dağınık gibi görünen nesnelere/olaylar arasındaki bağlantıları ancak anlatı açığa serebilir ve böylece hayata *anlam* kazandırabilir. Marina Mackay (2018)'e göre, "Anlam, olayların kendi içinde değil, geriye dönüşlü olarak anlatılaştırılmalarında ve yorumlanmalarında saklıdır." (2018, s. 154). Öte yandan, 20. yüzyılda modernist yazarlar olay örgüsüne karşı olumsuz bir tavır takınmışlardır. Bu yazarların okurların olay örgüsü arzusunun tatmin etme konusundaki isteksizliği romanın "ticari ve yüksek sanat



şeklinde keskin kutuplaşmasının da başlangıcıdır." (Mackay, 2018, s. 143). Bu çerçevede, daha önce de belirttiğimiz gibi İlhan Tarus'un sanatın toplumsal işleviyle ilgili fikirleri ile buradaki fikirler arasında örtük de olsa bazı bağlantılar kurulabilmektedir. Tarus, sanatı toplumdan yalıtıma çalışan modernist akımlardan farklı olarak olay örgüsünü önceleyen ve sanatı toplumsal işleviyle öne çıkaran, *toplumsal öze* ulaşmaya çalışan bir anlayışı sürdürmektedir. Ali Turgut'un fikirleri de bu yöndedir. Öykünün girişindeki eleştiriler bu bağlamda anlam kazanır. Roman veya genel olarak anlatı türü insan hayatını ancak belirli bir *seçme* işlemine tâbi tutarak anlatabilir. Aksi hâlde, hayattaki her ayrıntıyı aktarmaya çalışmak zaten anlatının kendi ilkesine aykırıdır. İlhan Tarus'un modernist sanatı tanıyıp tanımadığına dair kesin bir bilgi yoktur. Fakat burada modernist sanata karşı klasik gerçekçiliğin savunulduğu da ortadadır. Stendhal'e yönelik eleştiri ise daha çok roman teorisi ile roman pratiği arasındaki uyumsuzlukla ilgili olarak değerlendirilebilir. Çünkü klasik gerçekçilerin yaptığı şey de temelde bir insanın bütün hayatını değil, ancak bu hayattan belirli bir seçme sonunda elde edilen toplamı anlatmaktan ibarettir.

Ali Turgut hayatının *anlam* kazanması için onun bir anlatıya dönüşmesi gerektiğine karar vermiştir. Kendisi de böylece bir anlatı kahramanına dönüşecektir. Ali Turgut bu kararla anlatıcının Beyoğlu'ndaki ofisine gelir. Bu noktada öykü artık kurmaca ile gerçeklik sınırında dolaşmaktadır. Anlatıcı ile anlatı kahramanı arasındaki bu karşılaşma bir düzey ihlâlidir [*metalepsis*]. Anlatıcı ile Ali Turgut bir sözleşme imzalarlar. İkili arasındaki karşılaşma şöyle gerçekleşir:

- Oğlum, dedi, ben düşündüm. Kalıbımdan ayrı olarak başka bir adam gibi, düşündüm. Karar verdim ki 'alın yazısı' denilen müstebit hükümdar, bizim her türlü karar ve planlarımızın üstünde yaşıyor. Merak ediyorum, ben hangi yollardan nereye gideceğim? Umuyorum ki benim hayatım, yahut hayatımın bugün başlayan ve bir müddet sürecek olan parçası, meraklı hadiselerle dolup taşacak. Bu meraklı hadiselerden insanları mahrum etmek istemiyorum. İstiyorum ki herkes, bütün dünya, benden haberdar olsun!

Karar verdim: Sen bugünden itibaren benim hayatımın her safhasına karışmak hakkına maliksin! Benim haberim olmadan veya gözümün önünde; tenkit veya takdir etmeden beni yazacaksın! Elin kalem tutar. Ortaya çıkaracağın şey belki bir küçük hikâyeye, belki büyük bir hikaye, belki de bir roman olur. Orasını hadiseler tayin edecektir.

Eğer ya tabii bir intiha ile veya benim sana 'Dur!' dediğim yerde durarak, yazdığın şeyi bir gün bitirir de önüme koyarsan sana arkadaşlık hakkımı helal ederim. Buna maddeten -bilfarz benim ölümümle- imkân kalmazsa o zaman yazdığın şeyi neşret. İnsanlar okusun! Kabul mü? (Tarus, 1938, s. 42, 43).

Anlatıcı bu teklifi bir şartla kabul eder: Ali Turgut bu süreçte kendisine kızmayacaktır. Ali Turgut bu şartı kabul eder ve onu yalnızca bir "gölge" olarak kabul edeceğini söyler: "Seni sadece bir gölge telakki edeceğim ve bir gölgeye nasıl muamele edilirse sana da öyle muamele edeceğim." (Tarus, 1938, s. 43). Bu gölge motifi önemlidir; çünkü kurmaca ile gerçeklik arasındaki sınırların belirsizleştirilmesine bir katkısı vardır. Anlatıcının "gölge"ye dönüşmesi bu noktadan itibaren her yere, hatta Ali Turgut'un yatak odasına bile girip çıkabileceği anlamına gelir. Gerçekte mümkün olmamasına rağmen, anlatıcı Ali Turgut'u gerçekten de bir "gölge" gibi izler. En mahrem anlarında yanında bulunur. Öykü dünyasındaki hiç kimse anlatıcıyı görmez. Bunun gerçek hayat mantığına aykırı olduğu açıktır.

Bu imtiyaz elde edildikten sonra bir diğer imtiyaz kendiliğinden gelir: Bilinç sunumu. Anlatıcı öykünün girişinde ikili arasında yapılan anlaşma sırasında görüldüğü üzere Beyoğlu'nda ofisi bulunan, beden sahibi bir varlık, bir insandır. Fakat insanlara bahşedilmemiş bir özelliği vardır. Her an Ali Turgut'un çevresinde bulunmasına, onu adım adım takip etmesine rağmen görünmezlik imtiyazına sahiptir. Bununla da kalmaz, Ali Turgut'un zihninden geçen her şeyi bilir. Bilincine girilebilen insan artık bir karakterdir. Daha basitçe söylemek gerekirse bilinç sunumu ancak kurmaca bir eserde mümkün olur. Bir metnin kurmaca olduğunu anlamının yollarından biri de budur. Karakterlerin bilinçleri eğer şeffafsa ve okur karakterlerin zihninden geçenleri görebiliyorsa o metnin kurmaca olduğu söylenebilir. Çünkü, Wayne C. Booth (2012)'un deyimiyle bilinç sunumu imtiyazların "daniskası"dır ve bu çerçevede kurmacalığın alametifarikalarından biridir. Tabii bu durum bir paradoksu da beraberinde getirir. Çünkü gerçek hayatta insanların zihinlerinden geçenlerin bilinmesi mümkün olmamasına rağmen kurmaca eserlerde bilinç sunumunun "gerçekçilik adına" yapıldığı söylenir. Mackay (2018) de bunu "Öyle ironiktir ki, romanın 'hayata sadakat' arayışıyla yaptığı gerçekçilikten en uzak şey, karakterlerin içlerini erişilebilir kılmaktır." cümlesiyle özetlemiştir. Dolayısıyla anlatıcı Ali Turgut'un zihninden geçenleri okura sunarken gerçeklikle çelişmektedir. Bunu "beden sahibi" biri olarak yaparken gerçeklikle iki defa çelişmektedir.

İkili arasında imzalanan sözleşme şu açıdan da ilginçtir: Kurmaca dünya gerçek dünyanın bir uzantısı olarak konumlanmaktadır. Anlatıcı ile Ali Turgut arasındaki anlaşmadan sonra gerçek dünya bitmeden kurmaca dünya başlar. Kurmaca dünya düzlemi yaşamın uzantısı olarak ortaya çıkar. Gerçekte birbirinden farklı olan bu düzlemler arasında herhangi bir kopukluk varsayılmamıştır. Karakter yazarla karşılaşır, sözleşme imzalanır ve o anda gerçeklikten kurmacaya geçilmiş olur. Kurmaca ile gerçeklik arasındaki bu sınır ihlalleriyle birlikte öykü devam eder. Anlatıcı bu sözleşmeyi aktardıktan sonra araya girerek Ali Turgut'un

öyküsüne dair son uyarıları yapar. Buna göre, Ali Turgut öykünün yayımlandığını göremeden ölmüştür:

Bu satırları yazdığım sırada, artık Ali Turgut ölmüştür. Benim önümde on sene zarfında oynadığı filmi seyretmek ona kismet olmadı. Bu film, tahmin ettiği şekillerden yalnız birisine, büyük bir hikâye şekline uyacak tarzda sürdü ve bitti. Bu büyük hikâyeyi, Ali Turgut'a verdiğim sözde durarak, yazıyorum. Hakiki olmadığına inananlar, beni tanımayanlardır. Çünkü ben, İlhan Tarus, ömründe hiç yalan söylememiş adamlardan biriyim.

(Ali Turgut'un hikâyesi, alelade bir tahkiye tarzına uyularak nakledilmiştir. Binaenaleyh onun yanında beni asla göremeyeceksiniz. Yukarıda da söyledim ki; yahut Ali Turgut söyledi ki; ben bu on senelik hayat içinde sadece bir GÖLGE'yim. Bir kahramanın kendisiyle beraber gölgesinden de bahsedilmesi arzusunda bulunacak bir okuyucu çıkacağını zannetmiyorum.) (Tarus, 1938, s. 43, 44).

Anlatıcının öykünün gerçekliğine dair vurgusu anlatıdaki gerçekdışı uygulamalarla çelişmektedir. Fakat anlatıcı öykü yazarıyla aynı adı taşıdığını öne sürerek öykünün "gerçek" olduğu konusunda okuru ikna etmeye çalışmaktadır. Bu durum, kurmaca ile gerçeklik arasındaki sınır ihlallerini örtbas etme çabası gibi görünmektedir. Fakat anlatıcının "gerçeklik"e olan vurgusu ile öyküdeki uygulamalar arasında bir boşluk olduğu muhakkaktır. Öte yandan, anlatıcının bir "gölge" olduğuna dair bu ısrarlı vurgusunun altında yatan nedenlerden biri de bu kavramın anlatıcı ile öykü dünyası arasındaki ilişkileri tanımlamasıdır. Bir "gölge" olarak anlatıcı öykü dünyasında yalnızca görüp duyduklarını anlatma iddiasına gönderme yapar. Böylece, kendi yorum ve değerlendirmelerini silme veya en aza indirmeyi taahhüt etmiş olur.

Ali Turgut anlatıcıyla yaptığı sözleşme sırasında şöyle der: "Benim haberim olmadan veya gözümün önünde; tenkit veya takdir etmeden beni yazacaksın!" (Tarus, 1938, s. 43). Bu cümle bir bakıma anlatıcı retoriğine yönelik bir uyarıdır. Booth'un uzun uzadıya üzerinde durduğu bu sorun kısaca *anlatma-gösterme* karşıtlığı olarak bilinmektedir. Anlatıcı okuru manipüle edecek araçları kullanmalı mı, yoksa kendisini metinden tamamen silmeli midir? Booth (2012)'un bu konudaki yargısı şöyledir: Anlatıcı ancak kılık değiştirebilir, fakat bütünüyle gözden kaybolamaz.

Ali Turgut'un uyarısı anlatıcı tarafından pek karşılık bulmamıştır. Çünkü anlatıcı ne öykünün girişinde kendini gizlemeye çalışır, ne de sonraki kısımlarda. Okura doğrudan hitap etmek dışında sık sık yorum ve değerlendirme yapar. Böylece burada anlatıcının ortadan kaybolacağı, tamamen bir "gölge"ye dönüşeceği sözü yerine getirilmemiş olarak kalır. Fakat öykünün ilerleyen kısımlarında "anlatıcı sesi"nin görece azaldığı söylenebilir. Ali Turgut'un öyküsünü anlatmaya başlarken bu ses henüz tam olarak silinmemiştir:

Ali Turgut, cinsî duygular noktasından normal bir adamdı. Hiçbir zaman KADIN mevzuunu benden ayrı bir tarzda düşündüğünü görmedim. Sınıfta Atıfet'in ter kokusu tavanları doldurduğu vakit o da herkes gibi burun deliklerini açardı. Hatta bir gün plaja gitmiştik. Orada bir kadın gördük. Beyaz ve ince bir vücutla plajı adeta kaplamıştı. Hiç kimse o gün kumların üstünde yatacak bir yer bulamamıştı. Ali Turgut o gün, akşama kadar, bu kadının ıslak mayosundan gözlerini ayırmadı. Anlatıyordu[...] (Tarus, 1938, s. 44, 45).

Anlatıcı ile Ali Turgut öykünün ilk kısımlarında henüz "biz"dir. Öyle ki, Ali Turgut insan kılığındaki anlatıcıyı karşısına alarak ona düşündüklerini anlatır. Anlatıcı öykünün ilerleyen kısımlarında iki yerde daha "gölge" metaforunu devam ettirir. Fakat öykünün bundan sonraki kısımlarında bu metaforu pratiğe dökmeye çalışır. Elbette anlatıcı retoriği tamamen silinmez. Fakat anlatıcı bedene bağımlılıktan sıyrılırken imtiyazlarını da artırır. Örneğin, Ali Turgut'un düşündüklerini öğrenmek için onun sesli konuşmasına ihtiyaç duymaz. Anlatıcının okura yönelik bu seslenmeleri istisna edilirse Ali Turgut'un on senelik yaşamı büyük oranda klasik gerçekçi bir tarzda öykülenmiştir denebilir. Fakat bu klasik gerçekçi öykü yukarıdan beri anlattığımız üstkurmaca çerçevesi içine alınmış, kurmacaya dair sorunlar ele alınırken düzeyler de ihlâl edilmiştir.

### Sonuç

İlhan Tarus'un "Bir Adamın On Senelik Hayatı" başlıklı öykü Cumhuriyet döneminde yazılmış bir üstkurmaca özelliği taşımaktadır. Adı geçen öykü birkaç açıdan önem taşımaktadır. Bir defa, Cumhuriyet dönemi öykücülüğünde nadiren rastlanan bir üstkurmaca örneğidir. Cumhuriyet dönemi öyküleri arasında deyim yerindeyse sanata ayna tutan örnekler bulmak mümkündür. Fakat bunların sayısı epey azdır. Bu açıdan Tarus'un öyküsü dikkate değer bir girişim olarak ortaya çıkmaktadır. Bu türden bir örnek olarak akla Ahmet Midhat Efendi'nin *Müşahadat* isimli eseri gelir. Bu roman hem Türk edebiyatı açısından hem de yazarın sanatı açısından ayrı bir yerde duran avangart bir atılımdır.

Tarus'un eserini değerli kılan bir diğer etmen öykünün üstkurmacanın bütün özelliklerini yansıtmasıdır. Cumhuriyet dönemi öykücülüğünde üstkurmaca örnekleri olmakla birlikte bunlarda üstkurmacanın yukarıda sözünü ettiğimiz üç yönünden biri kullanılmıştır. Hâlbuki Tarus'un öyküsünde tekniğin üç yönü de kullanılmıştır. Bu açıdan da ortaya epey ilginç bir metin çıkmıştır. Gerçeklik ile kurmaca arasındaki sınırın ihlâl edilmesi (kurmaca karakterin anlatıcıyla tanışması, yazarla anlatıcının aynı adı taşıması, anlatıcının okura seslenmesi), sanatsal yaratma sürecinin sorunlarına değinilmesi ve metinlerarası göndermeler bakımından Tarus'un öyküsü dönemi açısından kayda değer bir örnektir.

Öyküyü değerli kılan üçüncü nokta ise İlhan Tarus gibi bugün artık adı pek hatırlanmayan bir yazarın külliyatında teknik açıdan ilginç uygulamaların olabileceğini göstermesidir. Bu durum kanon tartışmaları bağlamında değerlendirilebilir. Çünkü kanonik açıdan genel olarak İlhan Tarus'un Türk öykücülüğü üzerinde belirgin bir etkisinin olmadığı kabul edilse de bu durum onun öykülerinin okunmaya/incelemeye değer olmadığı anlamına gelmez. Bu öykünün bilinçli bir girişim olarak değerlendirilmesi zordur. Adı toplumcu gerçekçilikle anılan bir yazar olarak Tarus'un külliyatında bu türden başka örnekler bulmak zordur. Dolayısıyla üstkurmaca örneği olan bu avangart girişimi bir tesadüf eseri olarak görmek gerekir. Ancak ne yazarın Türk öykücülüğünde belirgin bir etkisinin olmaması ne de yazarın tesadüfen ulaştığı bir merhale olması bu öykünün değerini azaltmaz.

İlhan Tarus gibi kanon dışı kalmış yazarların yeniden gündeme getirilmesi, eserlerinin yayımlanması, yeniden yorumlanması bu açılardan önem taşımaktadır. Bu sayede Türk edebiyatının teknikler tarihini net olarak ortaya koymak da mümkün olacaktır. Öte yandan böyle bir girişim Türk edebiyatında Tarus'un öyküsündeki gibi atılımların neden kanonda kendine yer bulamadığına dair soruları da yeniden tartışmaya açmak bakımından önemlidir.

### Kaynakça

- Adorno, T. W. (2012). *Edebiyat yazıları*. (S. Yücesoy ve O. Koçak, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1958).
- Aktulum, K. (2007). *Metinlerarası ilişkiler*. İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Arslan, F. (2005). *İlhan Tarus (insan ve eser)* (Yayımlanmamış doktora tezi). Fırat Üniversitesi, Elazığ.
- Bloch, E., Lukacs, G., Brecht, B., Benjamin, W. ve Adorno, T. (2016). *Estetik ve politika: realizm-modernizm çatışması*. (E. Gen, T. Belge ve B. Aksoy, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1977).
- Booth, W. C. (2012). *Kurmacanın retorikliği*. (B. O. Doğan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1961).
- Demir, Y. (2008). Üst(ü)kurmaca a(n)l(a)tı roman. *Hece, Modernizmden Postmodernizme Özel Sayısı*, 39(138-139-140), 357-359.
- Ecevit, Y. (2014). *Türk romanında postmodernist açılımlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Forster, E. M. (2014). *Roman sanatı*. (Ünal Aytür, Çev.). İstanbul: Milenyum Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1927).
- Giddens, A. (2016). *Modernliğin sonuçları*. (Ersin Kuşdil, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1990).
- Gray, M. (1996). *A dictionary of literary terms (Second Edition)*. Beirut: Longman York Press.
- Harvey, D. (2012). *Postmodernliğin durumu*. (Sungur Savran, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1990).
- İleri, S. (1975). Türk öykücülüğünün genel çizgileri. *Türk Dili, Türk Öykücülüğü Özel Sayısı*, 32(286), 2-29.
- Koçakoğlu, B. (2012). *Anlamsızlığın anlamı postmodernizm*. Ankara: Hece Yayınları.
- Lekesiz, Ö. (1998). *Yeni Türk edebiyatında öykü – 2*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Lyotard, J. F. (1997). *Postmodern durum*. (Ahmet Çiğdem, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 1979).
- Mackay, M. (2018). *Roman nedir?* (Fazilet Akdoğan Özdemir, Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi. (Orijinal çalışma basım tarihi 2011).
- Moran, B. (2009). *Türk romanına eleştirel bir bakış – 2*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Necatigil, B. (2007). *Edebiyatımızda isimler sözlüğü*. İstanbul: Varlık Yayınları.

**Sakın, H. (2022). Üstkurmaca olarak İlhan Tarus'un "Bir Adamın On Senelik Hayatı" öyküsü. Humanitas, 10(19), 254-271.**

---

Tarus, İ. (1938). *Doktor Monro'nun mektubu*. Vakit Gazete-Matbaa-Kütüphane.

## Tasarım Beceri Atölyelerinin Roman Çocukların Eğitimine Katkıları: Edirne Örneği

Tülay TEKİN YILMAZ<sup>1</sup>, Muhammed TAĞ<sup>2</sup>, Önder ARPACI<sup>3</sup>,  
Fatma SOYDEMİR<sup>4</sup>, Gökhan ILGAZ<sup>5</sup>

### Öz

Roman çalışmaları, Roman topluluklarının ortak sorunlarından bahsetmektedir. Bu sorunlar; Romanların yoksullukları, toplumsal dışlanmışlıkları ve temel insan haklarından mahrum kalmaları şeklinde sıralanabilir. Bu araştırmada ise Romanların dezavantajlı oldukları alanların başında gelen eğitim meselesi üzerinde durulmaktadır. Araştırmanın amacı, Milli Eğitim Bakanlığının 2023 Vizyonu kapsamında kurduğu Tasarım-Beceri Atölyelerinin Edirne il merkezinde çoğunlukla Roman çocukların devam ettiği okullarda devam ve başarı oranlarında bir artışa ve dolaylı olarak Edirne ili merkez okulları arasındaki farklılıkların azaltılmasına yardımcı olup olmadığını anlamaktır. Eğitim meselesi sadece eğitim bilimlerinin değil aynı zamanda sosyolojinin de alanına girmektedir. Özellikle dezavantajlı grupların eğitiminin sosyolojik boyutlarının anlaşılması amacıyla bu çalışmada sosyolojik bir perspektif kullanılmıştır.

### Anahtar Sözcükler

Tasarım Beceri Atölyeleri  
dezavantajlılık  
Roman öğrenciler

### Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 04.10.2021

Kabul Tarihi: 20.01.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.1004303

## The Benefits of Design Skills Workshops for the Education of Romany Children: The Example of Edirne

### Abstract

Studies conducted on the Romanies mention problems common to Romany communities. These problems can be listed as poverty of the Romanies, social exclusion and deprivation of basic human rights. In this study, however, education problem, which is the most important of the areas in which the Romanies are disadvantaged, is discussed. The aim of the study is to understand whether or not the Design Skills Workshops, which were established within the scope of the National Education Ministry's 2023 Vision, help to increase attendance and achievement at schools attended mainly by Romany children in Edirne city centre and indirectly, to reduce differences between city centre schools in Edirne. A sociological perspective was used in this study because the issue of education is not only in the field of educational sciences but also in sociology. Hence, it is important to understand sociological dimensions of the education of disadvantaged groups.

### Keywords

The Benefits of Design Skills  
Workshops  
disadvantageousness  
Romany students

### About Article

Received: 04.10.2021

Accepted: 20.01.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.1004303

<sup>1</sup> Öğr. Gör., Trakya Üniversitesi, Roman Dili ve Kültürü Araştırmaları Enstitüsü, Edirne/Türkiye, tulaytekinyilmaz@trakya.edu.tr. ORCID: 0000-0002-9828-1730

<sup>2</sup> Arş. Gör., Trakya Üniversitesi, Roman Dili ve Kültürü Araştırmaları Enstitüsü, Edirne/Türkiye, muhammedtag@trakya.edu.tr. ORCID: 0000-0002-0493-1481

<sup>3</sup> Bağımsız Bilim İnsanı, Edirne/Türkiye, dronder50@gmail.com. ORCID: 0000-0002-6361-5913

<sup>4</sup> Bağımsız Bilim İnsanı, Edirne/Türkiye, fsoydemir90@gmail.com. ORCID: 0000-0002-5168-8605

<sup>5</sup> Doç. Dr. Trakya Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, Edirne/Türkiye, gokhani@trakya.edu.tr. ORCID: 0000-0001-8988-5279



## Giriş

Milli Eğitim Bakanlığı (2018) 2023 vizyonunda; öğrenciyi bütün olarak ele alan bir yaklaşım içerisinde kalındığı ve bu yaklaşıma paralel olarak da öğrencilere tüm dünyada 21. yüzyıl becerileri adı altında toplanan yaratıcılık, iletişim, takım çalışması, eleştirel düşünce gibi “yumuşak beceriler”in kazandırılmasının amaçlandığı belirtilmektedir. Bu türden kazanımların elde edilebilmesi için tüm kademelerde zorunlu ve teorik ders saatleri ve çeşitlerinde bir azaltılmaya gidilerek; uygulama etkinliklerine gereken zamanın ayrılması sağlanmaktadır. “Böylece çocuklar soru çözme, konu anlatımı gibi bir eğitim anlayışından üretimi, yapmayı, etkileşimi, derinleşmeyi öne çıkaran bir müfredat anlayışına yöneleceklerdir” (MEB, 2018, s. 25). Burada önemli olan nokta bu yeni programda öğrencilerin düşünmeye, tasarlamaya ve üretmeye zaman ayırmalarının ve bir ortaya çıkarma sürecini yaşamalarının hedeflenmesidir. Bu yaklaşımdan hareketle 2023 vizyonu kapsamında öğretimin tüm kademelerinde, çocukların sahip oldukları yeteneklere uygun becerilerin kazandırılabilmesi için okullarda “Tasarım-Beceri Atölyeleri” kurulması amaçlanmıştır. Bu atölyeler öğrencilere problem çözme, üretkenlik, eleştirel düşünme, takım çalışması, çoklu okuryazarlık gibi günümüz dünyasında önemli işlevleri olan becerileri kazandırmak için düzenlenmişlerdir. Burada önemli olan husus öğrencilerin kendisini, çevresini ve meslekleri; tasarlayarak, üreterek ve uygulayarak tanınmasıdır (MEB, 2018, s. 25). 2023 vizyonunun önemli bir diğer özelliği ise okullar arası başarı farkı ya da nitelik farkının ortadan kaldırılmasına yönelik bir yaklaşıma sahip olmasıdır. Buradaki amaç okullar arası başarı farklarının azaltılmasına yönelik uygulamalarla dezavantajlı bölgelerde bulunan okulların niteliğinin artırılmasıdır. Okullar arasındaki nitelik farkı “her çocuğu değerli gören” bir bakış açısıyla; çocukların ilgi yetenek ve mizaç farklılığına uygun bir şekilde kişiselleştirilmiş, onların merakını tetikleyerek, tutku ve cesaretini açığa çıkaran, deneyimi ve bütünsel gelişimi ön planda tutan, esnek, modüler ve derinleşmeye olanak sağlayan 3 yıllık somut hedefler ile kapatılacaktır. Bu noktada Tasarım Beceri Atölyeleri söz konusu başarı ve nitelik farkını kapatacak olan somut uygulamalardan birisidir. Böylece bu atölyeler öğrencilerin yeteneklerini, ilgilerini, bilgilerini hayata geçirerek aynı zamanda kendilerini tanımalarına ve potansiyellerinin farkına varmalarına da olanak sağlayacaktır (MEB, 2018, s. 129-130).

Bu çalışmanın amacı Milli Eğitim Bakanlığının 2023 Vizyonu kapsamında kurduğu Tasarım Beceri Atölyelerinin Edirne İlinde bulunan ve yoğunluklu olarak Roman çocukların devam ettiği okullarda, okul devam ve başarı oranlarında bir artışa ve dolaylı olarak Edirne İli okulları arasındaki farklılıkların ortadan kalkmasına yardımcı olup olmadığını sosyolojik bir

perspektifle anlamaya çalışmaktır. Roman öğrencilerin okullaşma oranlarının arttırılmasına yönelik umut vadeden bir uygulama olarak Tasarım Beceri Atölyelerinin amaçlanan hedeflere ulaşmada ne kadar başarılı olduğunu anlamaya gayret eden ilk çalışma olması nedeniyle önem arz etmektedir. Söz konusu atölyelerle ilgili, henüz yeni bir uygulama olması nedeniyle, alan yazında sınırlı sayıda makale bulunmaktadır. Konuyla ilgili öğretmenlerin ve idarecilerin değerlendirmelerine dayanan ve eğitim alanında yapılmış bu çalışmalar bizlere sahadan oldukça önemli veriler aktarmaktadırlar (Güleş & Kılınç, 2020; Çakmak & Türkcan, 2019; Gündoğan & Can, 2020; Akıllı ve ark., 2020; Öztürk, 2019). Eldeki bu makalede de konuyla ilgili yapılmış diğer çalışmalarla benzer bir şekilde idareci görüşlerine başvurulmuş olsa da onlardan farklı olarak Tasarım Beceri Atölyelerinin dezavantajlı konumdaki öğrenciler üzerindeki etkileri araştırılmaktadır. Bunun yanı sıra bu makale meseleyi sadece eğitim alanının meselesi olmaktan çıkarmakta konuya sosyolojik bir bakış açısı kazandırmaktadır. Bu nedenle daha önce de söylendiği üzere bu çalışma bir ilk olma özelliği nedeniyle alan yazına önemli bir katkı sunma potansiyeline sahiptir.

Nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması olarak tanımlayabileceğimiz bu araştırmanın verileri Edirne İlinde Tasarım Beceri Atölyelerinin bulunduğu ve Roman öğrencilerin devam ettikleri sekiz adet ortaokul ve dört adet ilkokulun müdürleriyle yarı yapılandırılmış soru formu aracılığıyla elde edilmiştir. Buna göre sahada görüşülen okul müdürlerinin sorulara vermiş oldukları cevaplar doğrudan alıntılanarak ve müdürlerin hazırladıkları raporlardan faydalanılarak araştırmanın bulgular kısmı oluşturulmuştur. Çalışmanın bulgular kısmına geçmeden önce Roman öğrencilerin diğer öğrencilere göre daha dezavantajlı durumda olduklarını gösterebilmek ve bu öğrencilerin dezavantajlılık durumlarından kaynaklı farklılıklarının anlaşılmasını sağlayabilmek adına kısa da olsa bir bölüm yazma zorunluluğu hissedilmiştir.

### **Eğitimde Dezavantajlı Grup Olarak Roman Öğrenciler**

Adrese dayalı eğitim sistemi bir okula devam eden öğrencilerin homojen gruplardan oluşmasına neden olmuş, bu durum da beraberinde okullar arasında hiyerarşik bir sıralama doğurmuştur. Böylece diğer pek çok yerde olduğu gibi Edirne’de de Roman öğrencilerin devam ettiği okullar, özellikle başarı oranlarının çok düşük olması sebebiyle, dezavantajlı okullar olarak görülmektedir. Bu okullara devam eden öğrencilerin akademik başarısızlığının nedenleri olarak sıralanabilecek pek çok sosyolojik değişken bulunmaktadır. Özbaş (2018) kentlerin ya da sosyal yaşam alanlarının çevrelerinde yaşadıklarından dolayı merkezin sahip olduğu alt ve üst yapı hizmetlerinden gereği gibi yararlanamayan öğrencileri genel olarak dezavantajlı

öğrenci olarak tanımlamaktadır. Bu öğrencilerin üyesi oldukları gruplar toplumun geri kalanından farklı olarak sosyal, ekonomik, politik, kültürel, eğitsel, bireysel vb. pek çok yoğun imkânsızlık ve olumsuzluk içerisinde hayatlarını sürdürmek zorunda kalmaktadırlar. Seban ve Perdeci (2016) bu öğrencileri sosyal ve ekonomik olarak sınırlılıkları bulunan; boşanmış veya şiddet olaylarının yaşandığı ailelerde büyüyen; suç oranının ve yoksulluğun yüksek olduğu bir çevrede sosyalleşen, göçmen ya da azınlık konumunda bulunan risk altındaki öğrenciler olarak tanımlamaktadır. Çocukların risk altında olmasına neden olan dezavantajlar onların devamlı bir şekilde düşük akademik performans sergilemelerine, sosyal olarak okula adapte olmakta zorlanmalarına ve genellikle okulu bırakma veya okuldan atılma tehlikesi ile karşı karşıya kalmalarına neden olmaktadır. Gezgin (2016) de benzer bir şekilde bir kişinin mensubu olduğu grubun okul hayatında göstereceği performansı belirlediğini söylemekte ve hatta bir adım daha ileri giderek bu durumun bir öğrencinin okul hayatının olup olmayacağını bile belirleyeceğini vurgulamaktadır. Bu noktada öğrencilerin dezavantajlılık durumlarına neden olan pek çok unsura etnik kökeni de eklemek gerekmektedir. Duncan ve Magnuson (2005) ırksal ve etnik farklılıkların, çocukların karşılaştıkları toplam zorluk sayısını arttırdığını söylerken; Siyah ve İspanyol çocukların büyük çoğunluğunun beyaz çocuklardan daha fazla sayıda zorlukla birlikte yaşamlarını sürdürdüklerini ve bu gerçeğin de bu çocukların okul hayatlarını olumsuz yönde etkilediğini ifade etmektedirler. Burada etnik kökeni ve yukarıda sıralanan diğer dezavantajlılık durumlarının tamamını kapsayan bir olgu olarak toplumsal köken kavramına da değinmek gerekmektedir. Bourdieu ve Passeron (2019) bir kişinin maddi imkânlarının, gündelik yaşam pratiğinin, tüketim alışkanlıklarının ve bağımlılık eğiliminin toplumsal kökene bağlı olduğunu ve bu özelliklerin aynı zamanda toplumsal kökenin etkilerini sürdürdüğünü söylemektedir. Bunların yanı sıra toplumsal köken farklı yaşam, çalışma koşulları ve başarı şansını belirlemekte ve öğrenci deneyimlerinin tamamında en etkili faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Kahraman ve Arıkan (2011) ise toplumsal köken kavramının kişinin anne-babasının eğitim durumu, mesleği ve doğum yerleri ile ilgili olduğunu belirtirken ebeveynlerin eğitim durumları, gelir ve sosyal konumu arttıkça çocuğa sağlanan eğitim imkânlarının da arttığının altını çizmektedir.

Meseleyi Roman çocuklar üzerinden ele alacak olursak Roman çocukların eğitim hayatında dezavantajlı konumda olduğunu ve bu dezavantajlılığı yaratan toplumsal nedenleri etraflıca tartışan çok sayıda çalışma bulunmaktadır (Balkız & Göktepe, 2004; Genç ve ark., 2015; Genç & Ustabaşı Gündüz, 2015; Gezgin, 2016; Koyun & Çiçekoğlu, 2010; Kumcağız ve ark., 2018; Mercan Uzun & Bütün, 2015; Öksüz ve ark., 2018; Tor, 2017). Hepsine burada

değirmek mümkün olmayacağından konuyla ilgili birkaç çalışmadan bahsetmek yerinde olacaktır. Diktaş, Deniz ve Balcıoğlu (2016) Uşakta yaşayan Roman çocukların eğitim sistemi içerisindeki sorunları üzerine yaptıkları çalışmalarında bu öğrencilerin eğitim sisteminde dezavantajlı durumda olduklarının altını çizmektedirler. Bu dezavantajlılık durumunu oluşturan nedenler ise önyargı, ekonomik yetersizlikler, kalabalık bir aile ortamı ve bu nedenle de çocuğun ders çalışacak kendisine ait bir alanın olmaması, ailelerin çocukların dersleri ve eğitim süreçleriyle ilgilenememesi ve rol model eksikliği olarak sıralanmıştır. Aksoy ve Özkan (2015) da Kırklareli merkezde okul öncesi çocuklarla yaptıkları çalışmalarında benzer bir şekilde Roman çocukların dezavantajlı bir topluluğun üyesi olduklarını yinelemektedirler. Dezavantajlılık nedeniyle zor bir hayat sürüyor olmaları ise onların bilişsel ve sosyal gelişimlerini etkilemekte ve okul başarılarının düşük olmasına neden olmaktadır. Onlara göre çocukların bilişsel ve sosyal gelişimlerini içinde buldukları kültürel ve toplumsal özelliklerden ayrı değerlendirmek mümkün değildir. Çünkü çocuğun yaşamını sürdürdüğü yakın çevresi, bu çevreden edindiği kültür ve ailenin sosyo-ekonomik düzeyi çocuğu etkileyen uyaranların çeşitliliğini ve mahiyetini belirlemektedir. Bu açıdan bakıldığında dezavantajlı konumdaki çocuklar, genellikle bilişsel gelişim örüntülerinde ve sosyal gelişim alanlarında daha yavaş ilerlemektedirler. Roman öğrencilerin dezavantajlı durumlarını yaratan tüm bu etkenlere sosyal dışlanmayı da eklemek gerekebilir. Özateşler (2016) Romanlar için “miras söylemler”den bahseder. Bu söylemlerin içinde çok sayıda pejoratif anlam yüklüdür ve bu yaftalanma beraberinde dışlanmayı da getirmektedir. Öncelikle ekonomik dışlanma ve ardından da mekânsal dışlanma şeklinde devam eden bu süreç eğitim de içine alacak şekilde genişlemektedir. Ancak Romanların sosyal dışlanmaya maruz kalmaları daha farklı çalışmaların konusu olması ve eldeki bu çalışmanın sınırlarını aşması sebebiyle detaylı bir şekilde ele alınmamıştır.

Buradan anlaşılacağı üzere Roman çocukların ebeveynlerinin eğitim ve gelir düzeylerinin çok düşük olması onların eğitim süreçlerindeki konumunu olumsuz anlamda etkilemektedir. Çocukların ailede öğrendiği dilin niteliği, kullanılan sözcük sayısı, aile tarafından çocuğa sunulan imkânlar, aileden edinilen görgü, ebeveynlerin okul süreçlerini takip edecek, yönetecek ve bu süreçler içerisinde çocuğu yönlendirecek birikim ve becerisinin olmaması gibi eğitim hayatını belirleyen unsurların ana kaynağı toplumsal kökene dayanmaktadır. Bu durum aynı zamanda Roman çocukların diğer öğrencilere göre eğitim hayatına daha şanssız başlamaları anlamına da gelmektedir. Ancak sadece başlarken değil aynı zamanda süreç devam ederken de dezavantajlılık hali artmakta çocuklar eğitim programlarının

uygulanması sürecinde zaman ilerledikçe daha da geri kalmaktadırlar. Çünkü onlar toplumun geneli tarafından kabul edilen ve eğitim aracılığıyla onanıp sürdürülen değerlere ve öğretilere yabancı bir ortamda büyümektedirler. Bu nedenle de bu çocuklar için okulda öğretilen bilgiler, kullanılan dil, davranış kalıpları ve uyulması gereken kurallar bir bütün olarak kendilerine yabancıdır ve zamanla okul, dersler ve başarı gibi kavramlar önemini kaybeder. Genç, egemen kültürün dışında kalanlar olarak tanımladığı Roman toplulukları için bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: “Bunlar egemen kültürün yapı taşlarıyla oluşan ve değerlerince denetlenen eğitim sisteminde kendilerini engelli olarak görürler” (2015, s.16). Bu noktada görüldüğü üzere Roman çocukların okullaşma oranlarının düşük olmasını belirleyen dezavantajlılık hali sadece yaşam koşullarından ya da toplumsal kökenlerinden kaynaklanmamaktadır. Bu durumu yaratan bir diğer önemli unsur eğitim sistemi içerisinde öğretilenler ile söz konusu çocukların ailelerinden öğrendiklerinin birbirinden kopuk olmasıdır. Bu nedenle eğitim programlarının bu çocukların özgün ve kırılğan (eğitim süreçlerinde her an kopmaya hazır) yapısının göz önünde bulundurularak yeniden oluşturulması gerekmektedir. Ayrıca Roman çocukların farklı kültürel özelliklere sahip olduğu, faklı bilişsel ve zihinsel kapasitelerinin bulunduğu ve her birinin kendine özgü yeteneklerinin ve ilgilerinin gizlide kalmış bir şekilde keşfedilmeyi beklediği gerçeğinden yola çıkılarak çocukların okulla bağları kuvvetlendirilebilir. Aksoy ve Özkan (2015) da benzer bir şekilde eğitim programlarının dezavantajlı çocukların kültürel özellikleri göz önünde bulundurularak onların gelişimlerini destekleyecek biçimde oluşturulması gerektiğini vurgulamaktadırlar. “Bu uygulamalarda, her çocuğun farklı kültür ve yeteneklere sahip olduğu bilinci ile gruplar heterojen yapılarda oluşturulmalı ve işbirliğine dayalı öğrenme yöntemleri kullanılmalıdır.” (Aksoy ve Özkan, 2015, s. 413). Bu noktada özellikle dezavantajlı çocuklar için eğitimin toplumun geri kalanlarından daha önemli olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Mirowsky ve Ross (2005) düşük statülü geçmişe sahip bireylerin kendi yaşamlarının kontrolünü ele geçirmek ve kendileri için iyi sonuçlar yaratmak için daha çok resmi eğitime bağımlı oldukları halde orta ve yüksek statülü geçmişe sahip bireylerden daha az resmi eğitim aldıklarının altını çizmektedirler. Oysa eğitim aracılığıyla sağlanan pek çok kazanım, kişilerin dezavantajlı kökenlerinin istenmeyen etkilerinin üstesinden gelmesine ve etkili kişisel kaynaklar geliştirmesine olanak sağlar. Bireylerin kendi hayatlarının kontrolünü ele geçirmelerine yardımcı olan becerileri, alışkanlıkları ve tutumları geliştirir. Çünkü eğitim kişilerin kendi kaderlerini tayin etme ve yaratıcı üretkenlik kapasitelerini arttırmaya yönelik bir sistemdir. Mirowsky ve Ross (2005) özellikle düşük statülü aileler için dezavantajlı kökenler sorununa yönelik çözüm olarak birbirini izleyen nesillerde eğitim düzeylerini yükseltmek

olduğunu söylemektedirler. Bu nedenle Roman çocukların da bir an önce nesiller boyunca devam eden eğitimsizlik döngüsünü kırmalarına yardımcı olacak yenilikçi eğitim programlarına geçilmesi gerekmektedir.

## Yöntem

### Araştırma Modeli

Bu araştırma, Milli Eğitim Bakanlığı'nın 2023 Vizyonu çerçevesinde oluşturduğu Tasarım Beceri Atölyelerinin, dezavantajlı gruplar içinde yer alan Roman öğrencilerin yoğunlukta olduğu okullarda, bu öğrencilerin okula devam etmeleri ve bağlanmaları ile başarı oranları arasındaki değişimi belirlemeyi amaçlayan betimsel bir çalışmadır. Bu durumun belirlenmesi ile 2023 Vizyonu kapsamında amaçlanan okullar arasındaki farklılıkların ortadan kalkması hususu, Edirne ilinde ele alınmış olacaktır. Bu bağlamda var olan bir durum kendi özelinde ele alındığından dolayı bu çalışma nitel çalışma desenlerinden durum çalışması olarak ifade edilebilir.

### Çalışma Grubu

Bu çalışmada amaçlı örneklemenin bir türü olan ölçüt örnekleme yaklaşımı benimsenmiştir. Çalışmada temel alınan ölçütler, örnekleme dâhil olan görüşmecilerin okul müdürü olması, okulda Roman öğrencilerin yoğun olması, Tasarım Beceri Atölyelerinden öğrencilerin yararlanmış olması şeklinde belirlenmiştir. Bu bağlamda 2020-2021 eğitim öğretim yılında on bir adet Edirne İli Merkezde ve bir adet Edirne ilçede, Roman öğrencilerin yoğunlukta olduğu okullarda görev yapan on iki (beş kadın, yedi erkek) müdür ile çalışma gerçekleştirilmiştir. Çalışmaya dâhil olan okullar sekiz adet ortaokul ve dört adet ilkokuldan oluşmaktadır. Bu okullar Romanların ikamet ettiği mahallerde bulunmaları nedeniyle devam eden öğrencilerin çoğu Roman kökenlidir. Genel öğrenci sayısına oranla en düşük Roman öğrenci oranı %30'la örnekleme dâhil olan ilçede bulunan ortaokuldur. Ancak il merkezindeki okullarda en düşük oran %55 ve en yüksek oran ise %100 şeklindedir.

### Verilen Toplandığı Okullarda Bulunan Atölyeler

Atölyeler okulların büyüklüğüne ve/veya atölye olarak kullanımına uygun alanlarının bulunup bulunmadığına göre belirlenmektedir. Araştırmamız kapsamında örnekleme dâhil olan okullarda 24 adet atölye bulunmaktadır. Bu atölyelerin dağılımı şu şekildedir: Spor Atölyesi: 1, Görsel Sanatlar Atölyesi: 2, FETEM Atölyesi: 3, Müzik Atölyesi: 5, Yazılım ve Tasarım Atölyesi: 4, Akli ve Zekâ Oyunları Atölyesi: 9 adettir. Söz konusu bu atölyeler 2019-2020 eğitim öğretim yılının sadece birinci döneminde olacak şekilde kullanılmıştır. Araştırmaya

dâhil olan okullarda bir dönem içerisinde atölyelerden faydalanan öğrenci sayısının genel toplamı 1781 iken sadece Roman öğrenci sayısı 1132'dir. Görüldüğü üzere örnekleme yer alan okullardaki atölyelerinden faydalanan öğrencilerin büyük bir oranını Roman öğrenciler oluşturmaktadır.

### **Veri Toplama Aracı**

Çalışmanın verileri yarı yapılandırılmış görüşme formu ile elde edilmiştir. Form araştırmanın amacı doğrultusunda 10 adet soru ile hazırlanmıştır. Bu sorular 2 kişiden oluşan uzman görüşüne sunulmuştur. 2 soru çıkarılarak ve 3 soru düzenlenerek, toplam 8 görüşme sorusu ile form oluşturulmuştur. Görüşme formunda yer alan sorular şu şekildedir:

1. Okulunuzdaki öğrenci sayısı ve öğrenci profili hakkında bilgi verir misiniz?
2. Okulunuzda bulunan Tasarım Beceri Atölyelerinin sayısı ve adları nedir?
3. Atölyelerden faydalanan öğrenci sayısı nedir?
4. Sizce Tasarım Beceri Atölyelerinin amacı nedir ve bu amaca hizmet ediyorlar mı?
5. Okulunuzdaki Roman öğrencilerin devam ve başarı durumları nedir?
6. Roman öğrencilerinizin atölyelere olan ilgisini değerlendirir misiniz?
7. Atölyelerin Roman öğrencilere katkıları nelerdir?

8. Sizin atölyeler hakkındaki şahsi değerlendirmeniz nedir? Varsa eksik gördüğünüz noktalar veya önerilerinizi lütfen ekleyiniz.

### **Verilerin Toplanması**

Araştırmanın verileri görüşme tekniği ile toplanmıştır. Araştırmanın birinci yazarı okul müdürlerinden randevu alarak okul ortamında görüşmeleri yapmıştır. Görüşmeler öncesinde okuldaki Tasarım Beceri Atölyeleri gezilmiş, atölyelerin durumu hakkında bilgiler edinilmiştir. Daha sonrasında okul müdürlerine görüşmeye dair onam formu verilerek, araştırma hakkında bilgi edinmeleri sağlanmış ve onların izni alınarak görüşmeler ses kaydına alınmıştır. Ayrıca saha çalışmasından önce Trakya Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu'na başvurulmuş ve 24.03.2021 tarihli toplantıda, 03/22 numaralı etik kurul onayı alınmıştır.

### **Verilerin Analizi**

On iki okul müdürüyle gerçekleştirilen görüşmeler sonucunda dokuz saatlik ses kaydı elde edilmiş ve kayıtlar deşifre edilerek araştırmacılar tarafından yazıya aktarılmıştır. Verilerin analizi tüm araştırmacılar tarafından birlikte yapılmıştır. Ses kayıtları üç kez dinlenmiş ve

deşifredeki yazım hatalı giderilmiştir. Bu süreçte araştırmacıların veriyi tanımları sağlanmıştır. Metin ve ses kayıtları incelenerek aday kodlar oluşturulmuştur. Aday kodlar dikkate alınarak metin ve ses kayıtları tekrar gözden geçirilerek kesinleşmiş kodlar oluşturulmuştur. Bu kodların birbirleri ile olan ilişki durumları tartışılmış ve ilişkili olduğu düşünülen kodlar bir araya getirilerek; temalar oluşturulmuştur. Okul müdürlerine M1-12 kodları verilerek, metin içinde tema ve kodlar müdürlerin cümleleri ile desteklenmiştir.

### **Geçerlik ve Güvenirlik**

Bu çalışmada geçerlik ve güvenirlik; inandırıcılık ile sağlanmaya çalışılmıştır. Bu niteliklerin karşılanması için Arastaman, Öztürk Fidan ve Fidan (2018)'in önerileri dikkate alınmıştır. Çalışmanın inandırıcılığı için “uzun süreli irtibat kurma”dan yararlanılmıştır. Çalışma yapılan okullar araştırmacıların çalışma sahalarına giren kurumlardır. Dolayısıyla sürekli irtibat halinde olunan kurumlardır. Kullanılan bir diğer inandırıcılık yaklaşımı ise “katılımcı dürüstlüğüne destekleyen taktiklerin kullanımı”dır. Katılımcılara araştırmadan çıkma, katılmama hakkı tanınmıştır. Öte yandan görüşme kayıtları da katılımcıların izni ile gerçekleştirilmiştir. Bu yaklaşımlara ek olarak “kodlayıcılar arası güvenirlik” (Miles ve Huberman, 1994) yaklaşımı da kullanılan inandırıcılık yaklaşımlarındandır. Bu noktada nitel araştırma alanında tecrübeli bir araştırmacıdan kodların temalara yerleştirilmesi için yardım istenmiştir. Çalışmanın yazarlarının belirlediği kodlar ile bağımsız araştırmacının kodları arasında 087 düzeyinde uyumları bulunmuştur. Miles ve Huberman (1994)'a göre bu kabul edilebilir seviyededir. Çalışmanın bir diğer niteliği aktarılabilirliktir. Bunu sağlayabilmek için araştırmanın veri toplanması ve verilerinin analiz süreci detaylandırılmaya çalışılmıştır. Öte yandan çalışmada oluşturulan tema ve kodlar katılımcıların ifadeleri ile desteklenmeye çalışılmıştır. Çalışmanın üçüncü niteliği ise tutarlılıktır. Bu özelliği sağlayabilmek için veriler çalışmanın yazarlarının alanları dışından Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Anabilim Dalında görev yapan bir öğretim elemanı tarafından verilerin analizi eylemi denetlenmiştir. Araştırmanın son niteliği onaylanabilirliktir. Bunu sağlamak için ham veriler saklanmaktadır. Öte yandan temalar ve kodlar katılımcıların ifadeleri ile desteklenmektedir.

### **Çalışmanın Sınırlılıkları**

Roman çocuklarının yoğunluklu olarak devam ettiği Edirne ili merkezinde on bir ve ilçede bir adet olmak üzere toplam on iki okulun idarecileriyle görüşülmüştür. Çalışmada okul müdürlerin yanı sıra atölyelerle ilgili öğrencilerin görüşleri de alınmak istenmişse de mevcut şartların uygun olmaması nedeniyle yapılamamıştır. Çünkü çalışmaya başlanılan tarih korona virüsün neden olduğu salgın sürecine ve dolayısıyla okulların kapalı olduğu bir döneme denk



gelmiştir. Bu nedenle okullardaki Tasarım Beceri Atölyelerine Roman öğrencilerin katılımı yerinde incelenememiştir. Ayrıca atölyelerin Edirne’de açılış tarihinin 2019-2020 eğitim-öğretim yılına denk gelmesi ve salgın nedeniyle söz konusu eğitim öğretim yılının ikinci döneminde okulların kapatılması atölye çalışmalarının sadece bir dönem süren bir uygulama olarak kalmasına neden olmuştur. Bu nedenle atölyelere katılımlar çok sınırlı bir zaman diliminde gerçekleşmiş ve bu durum verilerin yeterince ve sağlıklı bir şekilde toplanmasına engel oluşturmuştur. Ancak Edirne İline özel olarak yapılan bu çalışma öncelikle okullar tam zamanlı olarak açıldığı ve atölyelerin aktif bir şekilde kullanılmasının üzerinden bir süre geçtikten sonra tekrar edilecektir.

### **Bulgular**

Çalışmanın bu bölümünde araştırmaya katılan okul müdürlerinin araştırmanın amacına uygun bir şekilde hazırlanmış olan sorulara vermiş oldukları cevaplar analiz edilmiş, katılımcıların belirttikleri görüşler doğrudan alıntılar yapılarak yorumlanmıştır. Ayrıca müdürlerin atölye kullanımı ve atölyelerin öğrencilere katkıları üzerine hazırladıkları raporlardan da faydalanılarak araştırmanın bulgular kısmı oluşturulmuştur.

### **Atölyelerin Amacı**

Araştırmaya katılan müdürlerin okullarında kurulan Tasarım Beceri Atölyelerinin amaçları hakkında farkındalıklarının yüksek olduğu görülmektedir. Çoğu, atölyelerin Roman öğrenciler için ek kazanımlar amaçladığını ya da bu öğrenciler için çok daha fazla amaca hizmet ettiğini net bir biçimde ifade etmektedir. M 5 Kodlu okul müdürü atölyelerin Roman öğrencilere özel bir katkı sunduğunun altını şu şekilde çizmektedir: “Velilerimizin ekonomik düzeylerinin düşük olması, öğrencilerimizin içinde bulunduğu sosyal çevrenin dezavantajları alkol, sigara, madde kullanımı vesaire göz önünde bulundurulduğunda okulumuzda açılmış olan atölyeler öğrencilerimiz ve velilerimiz için bir fırsat niteliğindedir.” Aynı müdür yine Roman öğrencilere özel olarak atölyelerin amaçlarını ise; “Her şey akademik beceriler değil. Çoklu zekâ önemli, Gardner’in dediği gibi. Her mesleğe ihtiyacımız var. Bu atölyeler farklı ilgi alanlarına yönlendiriyor. Ara elemanlar ülkemiz için çok önemli. Her öğrenci matematikte iyi olmak zorunda değil” şeklinde ifade etmektedir. M 9 Kodlu müdür hazırlanmış olduğu raporda atölyelerin özel olarak dezavantajlı öğrenciler için hedeflerini şu şekilde anlatmaktadır:

Okulumuzda açılan atölyelerle dezavantajlı grupta olan öğrencilerimiz için öncelikle okulu cazip hale getirerek devamsızlıklarının düşürülmesini sağlamak; akabinde problem çözme, eleştirel düşünme, üretkenlik, takım çalışması, çoklu okuryazarlık becerilerinin güçlendirilmesi ve kendi ilgi ve yeteneklerini keşfetmeleri hedeflenmiştir.

M 3 Kodlu müdür ise; “Sanırım atölyelerle imkânlarımızı Roman okullarına da sunalım, az da olsa bir gelişme sağlayalım diye düşünüldü. Hedef Roman öğrencilerin okula gelmelerini sağlamak. Belki sonraki süreçte gelişim olabilir” diyerek atölyelerin Roman öğrencilere özel amacını dile getirmektedir. Konuyu sadece Roman öğrenciler bazında değerlendirmeyen okul müdürleri de bulunmaktadır. M 4 Kodlu müdür;

Bu sadece dezavantajlı öğrenciler için değil hepsi için hobi alanı. Çocukların dünyasında bizim için küçük olan şeyler onlar için büyük davadır. Atölyeler onları yüreklendiriyor. Pahalı oyunların okulumuzda olması ve beraberce onları oynayabilmemiz onların hem zekâlarının gelişmesini ve hem belki de hiç sahip olamayacakları oyunlara ulaşabilmelerini sağlıyor

şeklinde bir tespitte bulunmaktadır. Atölyeleri okulun en güzel alanlarından birisi gören ve onu “biri ziyarete geldiğinde öne çıkardığımız vitrinimiz” diye nitelendiren M 1 Kodlu müdür bu atölyelerin amacını şu şekilde özetlemektedir: “Çocukların hem oyun ihtiyacı için hem de zekâları gelişsin diye kurulmuş yerlerdir. Aynı zamanda çocukların dikkatlerinin artması, el becerilerinin gelişmesi ve hızlı düşünmelerinin gerçekleşmesi için faydalıdır. Öğrencileri rutinin dışına çıkarabildiğimiz tek yerdir.” M 9 Kodlu müdür ise atölyelerin hedeflerini şu şekilde ifade etmektedir: “Ortaokul düzeyinde öğrencilerin yeteneklerini bir üst öğrenim seviyesine geçmeden kendilerinin farkına varmaları ve bizlerin de bu öğrencileri keşfetmemizi sağlamaktır diyebilirim.” Görüldüğü üzere okul müdürlerinin atölyeleri değerlendirme kriterleri birbirinden farklıdır. Bu durum müdürlerin atölyeleri ele alış biçimlerinde bir özgünlüğe neden olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında söz konusu atölyelerin etkin bir şekilde kullanılıp kullanılmayacağını belirleyen unsurlardan birinin okulda kilit pozisyonda bulunan müdürlerin atölyelere yüklediği anlama bağlı olduğu düşünülmektedir.

### **Roman Öğrencilerin Devam ve Başarı Durumları**

Özellikle Roman öğrenci sayısının fazla olduğu okullarda devamsızlık oranlarının da yüksek olduğu dikkat çekicidir. Öğrencilerin başarı durumu ise sadece okula devam etmeyen öğrenciler için değil aynı zamanda devamsızlık problemi olmayan öğrenciler için de genel olarak düşüktür. Görüşme yapılan müdürlerin devamsızlıkla ilgili görüşlerinden bir tanesi ailede problemleri olan çocukların daha çok devamsızlık yaptığı yönündedir. Mesela M 5 Kodlu müdür bu durumu şu şekilde özetlemektedir: “Bazı öğrenciler çok bağlı okula bazıları ise değil. Bağlı olmayanların genelde ailelerinde sorun var.” M 11 kodlu müdür ise bu konuda şöyle tespitlerde bulunmaktadır:

Sınıftaki Roman öğrenci sayısı arttıkça devamsızlık da artmaktadır. Babası hapisanede olup devamsızlık yapan öğrencimiz var. İlkokul birinci sınıf seviyesinde yazan öğrenciler var. Sınıf

geçme nedeniyle okuma-yazma bilmeden gelen öğrenciler var. İki sene beşinci sınıfa gelen var; okuma-yazma öğrenemedi.

M 7 Kodlu müdür de görüşme yapılan diğer müdürler ile benzer bir tespitle bulunarak konuyu şu şekilde aktarmaktadır: “Devamsızlık yapanların %100’ü Roman öğrenciler diyebiliriz. 12 tane vardı sürekli devamsız; hepsi Roman. Ailede yaşam ortamı kötü olunca devamsızlık yapıyorlar. Bu öğrencinin psikolojik, sosyal yaşamına yansıyor. RAM’a yönlendirdiğimiz öğrencilerimizin hepsi Roman.” M 8 Kodlu müdür ise tamamı Roman öğrencilerden oluşan bu okulda devamsızlığın yüksek olduğunu ve bu sorunu bazı öğrencilerde aşamadıklarını anlatırken şu ifadeleri kullanmaktadır:

Bu öğrencilerin diğer bölgelerdeki Romanlara göre daha fazla imkânsızlıklar içinde olduklarını söyleyebilirim. Parçalanmış ailelerin çokluğu ile öksüz ve yetim olan çocuklarımız da bir hayli var. Bir de aile büyükleri ile yaşamak zorunda kalanlar var. Öğrencilerimizin çoğu bu durumda. Genelde anne ve babası tek kalan çocukların ebeveynleri de şehir dışında çalışmaya gittiklerinden aile büyüklerinin yanında kalıyorlar... Okulumuzda devamsızlık problemi maalesef var. Öğretmenlerimiz bir şekilde Tasarım Beceri Atölyesini (Akıl ve Zekâ Atölyesi) kullanarak, çeşitli etkinlikler düzenleyerek öğrencilerimizi kazanmaya çalışıyor. 60 öğrencinin tamamı olmasa da yarısını bu yolla sürekli devamsızlıktan kurtardık, fakat diğer yarısının maalesef sürekli devamsızlık durumları devam ediyor.

M 7 Kodlu müdür ise aile fertlerinin çocuk üzerindeki etkisini şu şekilde ifade etmektedir: “Ailesinde işi gücü olanlar daha başarılı oluyor. Mesela bir yerde düzenli çalışanlarla hiçbir işte çalışmayanlar arasında çok fark var. Bunu öğrencinin durumundan anlıyorsunuz zaten.” Sosyo-ekonomik açıdan çok daha dezavantajlı mahallede bulunan bir ortaokulda ise düzenli bir şekilde devamlı öğrenci sayısında bir azalma olduğu ve ayrıca okul açıldıktan sonra üçte bir oranında öğrencinin başka bir okula kaydını aldırıldığı bildirilmiştir. M 6 Kodlu müdür, “Bu yıl 177 öğrencimiz var. Geçen sene 212’ydi. Her sene öğrencimiz azalıyor. Bu gidişle okulumuz kapanabilir” şeklinde konuyu özetlemektedir.

Müdürlerin aktardıklarından yola çıkarak çocukların okula devam etmelerinde özellikle ailenin içinde bulunduğu ekonomik imkânsızlıkların ve farklı pek çok sıkıntının (öksüz, yetim kalma, anne baba yerine akrabaların yanında yaşama, ailede madde bağımlısı olması, ailenin geçimini yasa dışı yollardan sağlaması, toplumun geri kalanları tarafından saygı duyulmaması gibi nedenler sıralanabilir) önemli bir etkisi olduğu görülmektedir. Bu anlamda ailelerin imkânları doğrultusunda yaşamak zorunda kaldıkları ya da yaşamayı tercih ettikleri mahalleler önem kazanmaktadır. Özellikle çok daha fazla yoksulluk ve yoksunluk içerisinde olan ailelerin belli mahallelerde yaşadıkları, nispeten daha iyi durumda olanların ise farklı mahallere

dağıldıkları görülmektedir. Bu nedenle geneli Roman öğrencilerden oluşan bu okullar görece daha fazla imkânsızlık içerisinde olan öğrencilerin devam ettiği okullardır. Mahallenin ve ailenin atmosferinin yansımalarını bu türden okullarda daha net görmek mümkün olmaktadır. Nerdeyse öğrencilerin okul hayatı okul dışında sürdürülen yaşam pratikleri tarafından şekillenmekte, gündelik hayatın olumsuz ve süreğen deneyimleri okulun da olumsuz bir deneyim haline gelmesi sonucunu doğurmaktadır.

Karma yapıda öğrenci profiline sahip okullarda ise Roman öğrencilerin çok az bir kısmında devamsızlık sorunu yaşandığını yine okul müdürlerinin aktardıklarından öğrenmekteyiz. Göç alan bir mahallede bulunan ve hem yerli nüfusun hem de birkaç farklı ilden gelen ailelerin çocuklarının devam ettiği büyük bir okulda sadece beş öğrencinin sürekli devamsız olduğu, onlardan da bir tanesinin sağlık sorunları nedeniyle evde eğitim aldığı öğrenilmiştir. %30 oranında Roman öğrencisi bulunan ilçe okulunun M 12 Kodlu müdürü de benzer bir şekilde Roman öğrencilerin devamsızlık yapmadığını söylerken konuyu şu şekilde aktarmaktadır:

Roman öğrencilerimiz diğer arkadaşlarını görüp onlarla bir davranmaya çalışıyorlar ve devamsızlık yapmıyorlar. Arkadaş etkisi olumlu yönde onları etkiliyor. Sene başlarında biraz sıkıntı oluyor; beraber oturmak istemeyen çocuklar ve velileri. Ama biz onları bir şekilde ikna ederek durumu düzeltiyoruz. Bu da Roman öğrencilerimize olumlu yansıyor, onlar da diğer çocuklar gibi davranıyor ve başarılı olmak için çaba harcıyor.

M 1 Kodlu müdür okullarında Roman öğrencilerin devamsızlık oranlarının düşük olmasını özellikle öğrencilerin karma yapıda olmasına bağlayarak konuyla ilgili önerilerini şu şekilde ifade etmektedir:

Eğitim bizde karma olduğu için öğrenciler birbirini etkiliyor. Bu okuldan önce on iki yıl Roman öğrencilerin yoğun olduğu başka bir ilkokulda çalıştım. Orada bakanlığımızın Eğitim Şurası yapılmıştı. Müsteşar Bey’le toplantıda bu öğrencilerimizin eğitim sürecinde ev ve çevrelerinden ayrılarak yatılı olarak öğrenim görmelerinin çok faydalı olacağı konusunda görüşlerimi iletmiştim. Bu okullarda öğrenciler her yerde aynı ortamda kalıyorlar. Okulda arkadaşı, evinde, sokağında, hep aynı ortam. Bu yüzden taşınmalı YİBO tarzı okullar açalım oralarda eğitim alsınlar. Çocukları iyi eğitim almaları için çevrelerinden ayırmak gerekiyor, bu grupta özellikle.

M 6 Kodlu müdür de benzer bir şekilde sadece Roman öğrencilerin devam ettiği okullarda daha çok problem olduğunu ve okulların karma yapıda olması gerektiğini ifade etmektedir: “Öğrencileri adrese dayalı almazsak iyi olur. Okulun tamamı Roman öğrencilerden oluşunca hep beraber okulu yönlendirebiliyorlar. Bu öğrencileri başka okullara dağıtmak lazım.” Görüldüğü üzere daha fazla dezavantajlı konumda bulunan Roman aileler belli mahallelerde

yaşamlarını sürdürmek zorunda kalmışlardır. Bu durum adrese dayalı eğitim sistemi nedeniyle söz konusu bu mahallelerde yaşayan öğrencilerin tamamının aynı okullara gitmesi sonucunu doğurmuştur. Böylece kent merkezinde bulunan ama diğer öğrencilerden kopuk bir şekilde adeta tek tip “Roman okulları” oluşmuştur. Bu nedenle tamamı Roman öğrencilerden oluşan okullarda öğrenciler birbirini ve okul düzenini etkilemiş ve hatta okul devamsızlığı, başarısızlığı ve okul kurallarına uymama gibi davranışlar adeta genel bir norm haline gelmiştir. Devamsızlık sorunu yaşayan bir ortaokul ile yine aynı mahallede bulunan bir ilkokulun devamsızlık problemi yaşamıyor olması bize devamsızlıkta belirleyici olan bir diğer değişkeni göstermektedir. O da şudur ki; ilkokul döneminde okula uyumun çok daha yüksek olduğu ancak öğrencilerin yaşları büyüdükçe ya da ergenlik dönemine girdikten sonra okulla olan bağlarının zayıfladığıdır. Bu anlamda özellikle okul kopuşlarının ortaokul düzeyinde gerçekleştiği görüşmeler aracılığıyla da doğrulanmıştır. M 3 Kodlu müdür “Okul kurallarına uymada ya da devamsızlıkla ilgili bir sıkıntı yok. İlkokul olduğumuz için...” derken, M 11 Kodlu müdür de benzer bir şekilde “üst sınıflara doğru çocuklar daha fazla devamsızlık yapmaktadır” tespitinde bulunmaktadır. Roman çocukların okulla olan bağlarının zayıf olmasını belirleyen pek çok değişken sıralanabilecekken en temel belirleyenin dezavantajlılık halini yaratan olumsuz yaşam deneyimleri olduğu gözden kaçırılmamalıdır. M 10 Kodlu müdürün atölyelerin öğrencilerin okulla olan bağlarını güçlendirip güçlendirmede sorusuna verdiği cevap şu şekildedir: “Bunu yükseltir. Az da olsa çocuklarda bunu görüyoruz. Ama mahalledeki problemlerini okulla, TBA atölyeleriyle çözemeyiz. Çok yapısal sorunlar bunlar. Bunların çözümü daha üst makamlarca olmalı.”

### **Roman Öğrencilerin Atölyelere İlgisi**

Müdürlerle yapılan görüşmeler bize Roman öğrencilerin bu atölyelere ilgilerinin oldukça yüksek olduğunu ve öğrencilerin atölyelerde vakit geçirmekten çok mutlu olduklarını göstermektedir. M 1 Kodlu müdür “Anasınıfımız bilhassa atölyelere koşma koşma gidiyorlardı. Oyun ağırlıklı olduğu için. Öğretmenlerimiz atölyelerde çocukları zapt etmekte zorlanıyorlardı” şeklinde öğrencilerin atölyelere ilgisini ifade etmiştir. Okulunda Yazılım Tasarım ve Fetem Atölyesi bulunan M 7 Kodlu müdür ise öğrencilerin ilgisini şu şekilde aktarmaktadır:

Öğrencilerde yoğun ilgi var. Özellikle Yazılım Tasarım Atölyesine çok yoğun ilgi var. Hocalarımızdan notlar aldık. Hocamız Yazılım Tasarım Atölyesinde üç boyutlu yazıcılar, robotik devre elemanları, mesafe ve ışık sensörü gibi elemanlarla çok zevkli dersler işlemiş. Çocuklar tenefüslere dahi çıkmak istemiyorlarmış. Devamsızlık yapan öğrenciler dahi Bilişim

Dersinin olduğu gün okula geliyor. Beş ve altıncı sınıflarda Bilişim Dersi var, yedi ve sekizlerde yok. Yedi ve sekizler de öğretmenlerinin yanına gidiyor etkinliklere katılmak istiyor.

Akıl ve Zekâ Oyunları Atölyesinin olduğu M 8 Kodlu müdür hazırladığı raporda bu atölye sayesinde devamsızlığın %40-45 oranında düştüğünü belirtmektedir:

Atölyenin tasarımı, rengi, içindeki oyunlar öğrenciler için yeni bir deneyim olduğundan öğrencilerde merak uyandırmıştır. Oyunları öğrenme, oynama, atölyede bulunma birbirlerine rakip olma, yenme, yenilme, düşünerek ve kuralına uyarak oynamanın öğrencileri hırslandırdığı ve eğlendirdiği ayrıca okulda bulunma sürelerini artırdığı görülmüştür.

Aynı görüşmeci görüşmeler sırasında da benzer ifadelerde bulunmuştur: “Atölyede ders yapılacağı günler okula gelen öğrenci bazında artış olmaktadır. Diğer derslerde normal zamanda sabah birinci veya ikinci dersten sonra çocuklar okuldan kaçmaktadır.” Örnekleme dâhil olan ilçe okulunun M 12 Kodlu müdürü ise öğrencilerin atölyelere ilgisini şu şekilde ifade etmektedir:

Biz çok memnunuz. Öğrencilerimiz neredeyse tüm derslerimizi atölyelerde işlemek istiyorlar öğretmenlerinden. Biz de elimizden geldiğince atölyeleri boş bırakmıyoruz. Düzenlenen turnuvalar ve yarışmalar bize motivasyon sağlıyor. Öğrencilerde bir heyecan, bir istek yaratıyor.

Müzik atölyesi sayesinde devamsızlık sorunu kalmayan M 2 Kodlu müdür bu durumu şu şekilde aktarmaktadır:

Müzik atölyesine katılım %100. Müzik atölyesinde görev alabilmek için öğrencilerimiz hem ders notlarını çok iyi yapmaya çalışıyor, hem de devamsızlık yapmamak için, atölyede ders yapabilmek için okula sürekli gelmeye başladılar. Stratejimiz şu; devamsızlık yapmayan ve ders notlarını yüksek tutabilen öğrencilerimizi ödüllendirerek atölyeden istediği müzik aletini çalmasını sağlıyoruz.

Okulunda Müzik ve Yazılım atölyesi bulunan ve bir önceki müdür ile benzer görüşleri dile getiren M 5 Kodlu müdür öğrencilerin atölyelere ilgisini şu şekilde anlatmaktadır:

Müzik atölyemizi kullanıyoruz sürekli. Hepsi doğuştan yetenekli öğrencilerimizin. Müzik öğretmenimiz haftada bir geliyordu. O gün öğrencilerimizin de hepsi geliyordu. Müzik atölyesi varsa o gün öğrencilerin hepsi gelir. Gitar çalan, saz çalan. Hepsi çok hevesli geliyor. Bilişim atölyesi için de öğrenciler çok meraklı ve devamsızlıkları azaldı. Evinde bilgisayarı olmayan çocuk çok. Altı bilgisayarımız var. Az denebilir ancak o bile çok fark yaratıyor.”

M 10 Kodlu müdür; “Öğretmenlerimiz atölyelerden çok memnun. Mesela Türkçe öğretmeni kompozisyonla ilgili denemelerini atölyede yapıyor. Öğrenciler de çok seviyor. Okula geliyorlar” diyerek öğrencilerin atölyelere olan ilgisini aktarmaktadır. Ancak öğrencilerin atölyelerden verimli bir şekilde faydalanabilmeleri ve dolayısıyla atölyelerin

öğrencilere katkı sunabilmesi için öğrencilerin okula devam etmeleri gerektiği yönünde görüş bildiren müdürler bulunmaktadır. Görece daha dezavantajlı bir mahallede bulunan M 6 Kodlu Müdür tarafından hazırlanan raporda öğrencilerin atölyelere ilgisi şu şekilde aktarılmıştır:

Öğrencilerin ilgi ve tutumları doğrultusunda Görsel Sanatlar öğretmeni tarafından Görsel Sanatlar Atölyesinde yağlı boya, seramik, ebru çalışması yapılmış olup bu çalışmalara dezavantajlı öğrencilerin %30'u katılım göstermiştir. FETEM Atölyesinde Fen Bilimleri ve Matematik öğretmenleri tarafından çalışmalar yapılmış olup bu çalışmalara dezavantajlı öğrenci katılımı %10 civarında olmuştur. Bu atölyelerde yapılan çalışmaların öğrencilerin ilgisini çektiği ilgili branş öğretmenleri tarafından okulumuz idaresine bildirilmiş ancak dezavantajlı öğrenci gruplarında devam konusunda süreklilik sağlanamadığını, bu sebeple dezavantajlı öğrenci gruplarında etkinliklerin tamamlanmasında sorunlarla karşılaşıldığını belirtmişlerdir.

Benzer bir tespitte bulunan M 10 Kodlu Müdür ise durumu şu şekilde özetlemektedir: “Çocuklar atölyelerde kendilerini ifade edebildiler. Ancak atölyeler sürekli devamsız olmayan öğrencilerde katkı sağladı.” Bu noktada atölyelere genel olarak öğrencilerin ilgilerinin yüksek olduğu görülmesine rağmen devamsız öğrencilere ne yönde katkılarının olduğu sorusu akla gelmektedir. Zira son iki görüşmecinin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere atölyeler de tıpkı eğitim öğretimin diğer aşamalarında olduğu gibi devam gerektirmektedir. Sürekli devamsızlık yapan dezavantajlı öğrencilere atölyelerin sağlayacağı kazanımlar bu atölyelerin kuruluş amaçlarını sekteye uğratabilir.

### **Atölyelerin Roman Öğrencilere Katkısı**

Genel olarak müdürlerle yapılan yüz yüze görüşmelerden ve müdürlerin hazırlamış oldukları raporlardan Tasarım Beceri Atölyelerinin öğrencilere çok fazla sayıda katkısının olduğunu öğrenmekteyiz. Çoğu kazanım tüm öğrenciler için söz konusu iken dezavantajlı konumda bulunan Roman öğrencilere yönelik katkılarının daha yüksek olduğu görülmektedir. Tekrara düşmemek için konuyla ilgili müdürlerin ifadelerini belli maddeler halinde sıralamak yerinde olacaktır.

- Atölyeler fırsat eşitliği sağlamıştır. Böylece dezavantajlı öğrencilerin diğer öğrenciler ile rekabet edebilme kapasiteleri gelişmiştir. Atölyelerin özellikle dezavantajlı okullarda olması öğrencilerin normal şartlarda sahip olamayacağı bazı imkânlarla ulaşmasını kolaylaştırmıştır.
- Atölyelerden önce yaşanan disiplin sorunlarında azalma olmuştur. Öğrenciler okula daha az zarar verir hale gelmişlerdir. Çünkü öğrenciler atölyeler sayesinde enerjilerini olumlu yönde kullanmayı öğrenmişlerdir.
- Öğrenciler bu atölyeler sayesinde boş zamanlarını daha verimli bir şekilde geçirmektedirler.

- Akademik anlamda başarı gösteremeyen öğrenciler atölyelerde kendilerinden beklenmeyecek oranda başarılı olmuşlardır. Bu durum da beraberinde bu öğrencilerin kendilerine güvenmelerini sağlamıştır.
- Atölyeler öğrencilerin bir üst aşamaya geçmeden önce ilgi ve yeteneklerinin açığa çıkmasını sağlamış ve bu sayede öğrenciler kendilerine uygun olan ve başarılı olacakları alanlara yönlendirilmiştir.
- Devamsızlık yapan öğrencilerin bir kısmı en azından atölyelerin olduğu günlerde okula devam etmişlerdir. Ancak atölyeler bütün devamsız öğrencilerin okula devam etmelerini sağlayamamıştır.
- Öğrenciler yaparak, yaşayarak öğrenmeyi öğrenmişlerdir. Bu öğrenme biçimi öğrencilerin daha çabuk öğrenmelerine ve öğrendiklerinin kalıcı olmasına neden olmuştur.
- Öğrenciler rutinin dışına çıktıkları için okulda bulunmaktan dolayı mutlu olmaya başlamışlardır. Bu durum beraberinde öğrencilerin okulu sevmesine yardımcı olmaktadır.
- Öğrenciler girişimcilik, rekabet, kendini ifade etme, takım çalışması, yaratıcı ve analitik düşünce, kültürel farkındalık gibi beceriler geliştirmiştir.

Gündoğan ve Can (2020) sınıf öğretmenlerinin Tasarım Beceri Atölyeleri ile ilgili görüşlerini aktardığı araştırmalarında yukarıda bahsi geçen katkılarla paralellik arz eden sonuçlara varmışlardır. Çalışma kapsamında öğretmenlerin atölyelerin öğrencilere katkılarını gelişim dönemleri, benlik algısı, meslek seçimi, okula olumlu tutum ve boş zamanları değerlendirme şeklinde açıkladıklarını ifade etmektedirler. Buna göre benlik algısı, meslek seçimi, okula olumlu tutum ve boş zaman değerlendirme gibi görüşlerin bu çalışmada da dile getirildiği görülmektedir. Gülhan (2021) ise atölyelerle ilgili okul yöneticisi, öğretmen, öğrenci ve velilerin beklentilerini aktardığı çalışmasında eldeki bu çalışma ile benzer sonuçlara ulaşmıştır. Çalışmasında okul müdür ve müdür yardımcılarının atölyeler ile ilgili olumlu görüş bildirdiklerini ve söz konusu atölyelerin öğrencilere “yaparak-yaşayarak öğrenme” sağladığını dile getirdiklerini aktarmaktadır. Bu noktada yine eldeki bu çalışmada da olduğu gibi benzer görüşlerin dile getirildiği görülmektedir. Bunun yanı sıra yine okul müdür ve yardımcılarının atölyelerin öğrencilerin okulu daha çok sevmesini sağlayacağını düşündüğünü belirtirken benzer bir tespit daha bulunmaktadır. Ek olarak öğretmenlerin de yine eldeki bu çalışma ile paralellik arz eden değerlendirmeleri bulunmaktadır. Buna göre öğretmenler; atölyelerin okulun prestijinin artmasına, vizyonunun ve başarısının gelişmesine katkı sağlayacağını düşünmektedirler. Ayrıca yine öğretmenler atölyelerin öğrencilerin becerilerini keşfedip



geliştirmelerini, çok yönlü ve yaratıcı düşünebilmelerini, okulu sevmelerini sağlayacağını düşündüklerini aktarırken bu çalışmayla benzer düşünceleri dile getirmektedirler.

### **Okul Müdürlerinin Atölyeler Hakkındaki Görüşleri ve Önerileri**

Görüşme yapılan müdürler söz konusu atölyelerle ilgili genel anlamda oldukça olumlu görüşler bildirmişler, hatta hali hazırda bulunan atölye sayısının daha da arttırılması talebinde bulunmuşlardır. Bunun yanı sıra atölyelerin korona virüs salgınından dolayı kısa bir süre kullanılmış olmasına dikkat çekerek, kullanım sürelerinde istikrar sağlanması durumunda elde edilen katkılarının daha da artacağını dile getirmişlerdir. Buna ek olarak özellikle öğrencilerin okul devamsızlıklarında bir azalmaya neden olsa da bu atölyelerin öğrencilerin başarılarında bir katkısı olmadığını belirtmişlerdir. Ancak bu durumun tam olarak anlaşılabilmesi için salgından sonra yeniden analizinin yapılması gerekmektedir.

Bunun yanı sıra atölyelerde görev alan öğretmenlerin konuyla ilgili yeterli donanıma sahip olmadığı yönünde görüş bildirmişlerdir. Bu noktada eğitici eğitiminin ve/veya usta öğreticilerin önemi gündeme gelmektedir. Atölyelerde öğretmenlik yapan usta öğreticilerin bir kısmı okullarda bulunan branş öğretmenleri iken bazıları halk eğitim merkezinden görevlendirilen öğretmenlerdir. Görüşme yapılan müdürler halk eğitim aracılığıyla görevlendirilen bu öğretmenlerin istikrarlı bir şekilde atölyelere devam etmesi ve hatta uygun öğretmenin bulunması noktasında sorunlar yaşandığına dair görüş bildirmişlerdir. Bu sebeple müdürlerin öncelikli tercihi öğretmenlerin atölyelerle ilgili olarak ciddi bir eğitim almaları ve yetkin hale gelmeleridir. Ayrıca bir ilkokulda bulunan müzik atölyesi için müzik öğretmenin bulunması gerektiği, usta öğreticiler ile atölyelerin verimli bir şekilde sürdürülmesinin zor olduğu okul müdürü tarafından dile getirilmiştir. Bu noktada ilkokullarda belli branşlarda öğretmenlerin istihdam edilmesinin gerekliliği gündeme gelmektedir. Güleş ve Kılınç (2020) da benzer bir şekilde atölyelerde görev alan öğretmenlerin yeterince donanımlı olmadıkları tespitinde bulunmaktadırlar.

Öztürk (2020) ise Almanya'daki atölye uygulamalarını incelediği çalışmasında Almanya'da öğretmen eğitimi, atölyelerin kurulum aşamasında “okul türü, öğrencilerin yaşı, ilgileri ve ihtiyaçları” gibi faktörlerin göz önünde bulundurulmaması ve atölyelerde kullanılan araç gereç ve donanımlar açısından fırsat eşitliğinin sağlanamaması gibi konularda sorunlar yaşandığının altını çizmektedir. Öğrencilerin ilgilerine yönelik atölyelerin kurulması gerektiği yönündeki tespitleri bu çalışma için de geçerlidir. Devam ve başarısızlık oranlarının çok yüksek olduğu okullarda özellikle sayısal ağırlıklı derslere ilginin az olması ve bu öğrencilerin söz konusu alanda çok geri olmaları nedeniyle FETEM Atölyesi'nin verimli bir şekilde

kullanılmadığı dile getirilmiştir. Ancak Roman öğrencilerin spor ve müzik alanlarında yetenekli olduklarının altını çizerek okullarına spor ve müzik atölyesi talebinde bulunan müdürler olmuştur. Ayrıca çocukların el işçiliği yaparak üretimde bulunmalarına ve ileride mesleki anlamda ustalığı öğrenmelerine katkı sağlayacağı düşünülen marangozluk atölyesi de talep edilen bir diğer atölyedir. Bunun yanı sıra Görsel Sanatlar Atölyesi olan okulların müdürleri öğrencilerin bu alana çok yatkın ve meraklı olduklarını ve bu atölyelere katılımın yüksek olduğunu dile getirmişlerdir. Bu noktada dezavantajlı öğrencilerin devam ettikleri okullara açılması planlanan atölyeler için bu alanların öncelikli olması önerisinde bulunulabilir.

Okul müdürlerinin atölyelerde kullanılması gereken malzemeleri sağlamada güçlük çektiklerini de dile getirmektedirler. Bu okullara devam eden öğrencilerin aileleri, maddi imkânlarının yeterli olmaması nedeniyle, atölyelerde kullanılması gereken alet-edevat ve malzeme tedarikinde para yardımıyla bulunamamaktadırlar. Okullar atölyelerin ihtiyaçlarını kendi bütçelerinden karşılamakta zaman zaman güçlük yaşamaktadırlar. Akıllı, Yıldız, Ateş, Ateş (2020) çalışmalarında atölyelerin genel anlamda sahip olabileceği sorunlar arasında yeterli bütçeye sahip olamayan dezavantajlı bölgelerde bulunan okullar ile sosyo- ekonomik yönden güçlü bölgelerde yer alan okullar arasında eşitliğin sağlanamamasını sıralamaktadırlar. Çakmak ve Türkcan (2019) Görsel Sanatlar Dersi üzerine yaptıkları araştırmalarında öğretmenlerin sanat etkinlikleri için gerekli olan araç-gereçlerin temininde zorlandıklarını ifade etmektedirler. Öğretmenler maddi yetersizlikler nedeniyle farklı araç-gereçlerden yararlanamadıklarını belirtirken, veliler de bu dersin masrafının çok olduğunu dile getirmektedirler. Okullarda sadece Görsel Sanatlar Dersi için bile malzeme tedarikinde yaşanan zorluk, bünyesinde birkaç adet atölye bulunan okullar için daha da büyüktür. Örneğimize dâhil olan okulların velilerinin ekonomik imkânları düşünüldüğünde bu atölyeler için gerekli malzemeler noktasında okullara destek sunmaları imkânsızdır. Gündoğan ve Can (2020) malzeme tedariki ve niteliği konusunda yaşanacak olan sıkıntıların atölyelerin işlevselliğini olumsuz yönde etkileyeceğinin altını çizmektedirler. Bu anlamda dezavantajlı konumda bulunan okulların atölyelerinin ihtiyaçlarının karşılanmasında ekonomik desteğin aileler yerine farklı kaynaklardan sağlanması gerekmektedir.

### **Sonuç ve Öneriler**

Edirne İlinde Tasarım-Beceri Atölyeleri korona virüs salgını nedeniyle sadece bir dönem uygulanmış ve sonuçları hakkında sağlıklı bilgilere ulaşabilmek için yeterince zaman geçmemiştir. Eldeki bu çalışmanın da yine salgın sürecine ve okulların kapalı olduğu bir

döneme denk gelmesi okullardaki atölyelere Roman öğrencilerin katılımının yerinde incelenememesine neden olmuştur. Bu nedenle bulgular yukarıda bahsedilen kısıtlılıklar içerisinde elde edildiği için sonuçlar sadece bu dönem için geçerlidir. Çalışmanın bir tekrarı okullar tam zamanlı olarak açıldıktan ve atölyelerin aktif bir şekilde kullanılmasının üzerinden bir süre geçtikten sonra yapılacağı için konuyla ilgili daha detaylı ve daha derin bir analiz ancak o zaman söz konusu olacaktır. Araştırmanın bulgularından elde edilen sonuçlara göre okul müdürlerinin öncelikle atölyelerin amaçlarıyla ilgili farkındalıklarının oldukça yüksek olduğu görülmektedir. Ayrıca başarı oranlarının düşük, devamsızlık oranlarının ise bir o kadar yüksek olduğu Roman çocukları için Tasarım Beceri Atölyelerinin kazanımlarının daha fazla olacağına dair inançlarının da yüksek olduğu görülmektedir. Burada önemli olan bir diğer nokta ise atölyelerin amaçlarını müdürlerin birbirlerinden farklı olarak değerlendirmesidir. Bu anlamda atölyelerin kullanımı atölyelere yüklenen anlama göre değişebilir. Dolayısıyla okul müdürlerinin atölyeleri ele alış tarzı ve atölyelere verdiği değer bu mekânların verimliliğini ve başarıya ulaşma oranını etkileyecektir.

Roman öğrencilerin içinde bulunduğu yaşam koşulları gereği okula devam etmekte sorun yaşadıkları görülmektedir. Özellikle ekonomik imkânsızlıklar, kalabalık ve tek ebeveynli aile yapısı, ailede madde bağımlısı ya da cezaevinde bir üyenin olması gibi etkenler çocukların okula devam etmesinin önündeki engellerden bazıları olarak görülmektedir. Bu anlamda söz konusu çocukların okula devam etmesi ve okulu sevmesine yönelik beklentilerin atölyeler sayesinde bir miktar da olsa karşılandığı görülse de atölyelerin çocukların okul başarı oranlarında henüz bir artışa neden olmadığı da görülmektedir. Ancak atölyelerin özellikle okul başarısı düşük olan öğrenciler için en dikkat çeken katkısı akademik anlamda başarısız olarak görülen, genel olarak derslerde herhangi bir etkinlik gösteremeyen öğrencilerin etkin hale gelmeleridir. Atölye uygulamaları sırasında bazı öğrencilerin kendilerinden beklenmedik bir şekilde aktif ve üretken hale gelmeleri hem bu öğrencilerin başarısız, ilgisiz ve benzeri olumsuz sıfatlardan sıyrılmalarına vesile olmakta, hem de kendilerini ve ilgilerini tanımalarına yardımcı olmaktadır. Bu anlamda atölyeler özellikle dezavantajlı gruplardaki öğrenciler için kendilerini ifade edebilmelerinin önünü açmakta ve dolayısıyla kendilerine güven duymalarına neden olmaktadır. Bu türden kazanımlarla söz konusu çocuk ve gençlerin aynı zamanda okullarına ve geleceklerine umutla bakmaları da sağlanmış olacaktır. Bunun yanı sıra okul kopuşlarının özellikle ergenlik dönemine denk geldiği elde edilen bulgularca da desteklenmiştir. Bu anlamda ergenlik dönemindeki öğrenciler için atölye kullanımlarının daha dikkatli ve özenli planlanması gerekliliği doğmaktadır. Özellikle okullara kurulacak atölyelerin söz konusu öğrencilerin ilgi

ve istekleri göz önünde bulundurularak tercih edilmesi önem kazanmaktadır. Burada atölye tercihi yapılırken okulla bağları oldukça zayıf olan bu öğrencileri atölyeler aracılığıyla okula kazandırmak ve bu atölyeler sayesinde okula olan ilgilerini ve sevgilerini arttırmaya yönelik bir yaklaşım içerisinde olunması gerekmektedir. Ancak daha önce de belirtildiği üzere bu çocukların içinde buldukları olumsuz yaşam koşulları değişmediği sürece okulla olan bağlarının kuvvetlenmesi ve/veya derslerde daha başarılı hale gelmeleri noktasında atölyelerin katkıları sınırlı kalacaktır.

Tasarım Beceri Atölyelerinde görev alan öğretmenlerin atölyelerde yapılacak çalışmalarda donanımlarının arttırılması önemli konulardan bir diğeridir. Bu nedenle öğrencilerin atölyelerden en üst düzeyde istifade edebilmeleri için öğretmenlerin konuyla ilgili düzenli olarak eğitimlerden geçirilmesi; öğretmenlere ilgili uzmanlar tarafından eğitici eğitimlerinin verilmesi önemlidir. Bazı atölyelerde usta öğreticiler devreye girmekte ve bu öğreticiler Halk Eğitim Merkezinden gelmektedir. Bu durumda ise Halk Eğitim Merkezinden atölyelere uygun usta öğreticilerin bulunması, görevlendirilen öğreticilerin atölyelerde uygulanacak etkinliklerde hazır bulunuşlukları ve programları uygulama noktasında düzenlerinin takip edilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla atölyelerde görevli öğretmenlerin okul içerisinde olması kolaylaştırıcı bir unsur olacağından mümkün olduğunca atölyelerin sürdürülmesi okulda görevli öğretmenler aracılığıyla sağlanmalıdır. Bu noktada ilkokullarda branş öğretmenlerinin önemi gündeme gelmektedir. Atölyelerde kullanılacak malzemelerin tedariki noktasında da güçlükler yaşanmaktadır. Özellikle dezavantajlı ailelerin çocuklarının devam ettiği bu gibi okullarda aileler atölyelerde kullanılması gereken alet-edevat ve malzeme için para yardımında bulunamamaktadır. Bu sebeple okullar kendi bütçelerini kullanmak zorunda kalmakta, ancak bu türden okulların bütçelerinin yetersiz olması da gereken malzemelerin sağlanamaması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ekonomik imkânsızlıklar içerisinde olan okullar için atölyelerde kullanılmak üzere ek bütçe ayrılması çözüm yollarından birisi olarak durmaktadır.

Çalışma kapsamında adrese dayalı sisteme göre okullara devam eden öğrencilerin türdeş yapıda öğrenci profiline sahip olmasının özellikle Roman öğrenciler gibi dezavantajlı çocuklar için olumsuz sonuçlarının olduğu görülmektedir. Okul ortamında mahallede ve ailede edinilen kültürün derin izleri görülmektedir. Okul ortamı söz konusu öğrencilerde bir değişime neden olmamakta hatta aksine okulun genel ortamı öğrenciler tarafından aşına oldukları bir biçime göre değiştirilip dönüştürülmeye çalışılmaktadır. Roman öğrencilerin karma yapıdaki okullarda eğitim alması bahsi geçen sorunların ortadan kalmasına neden olurken aynı zamanda öğrenci

olarak da başarı, okula uyum ve devam konularında genele uyma eğilimi olacaktır. Sonuç olarak dezavantajlı çocuklar için önerilen eğitim programlarının içeriği Tasarım Beceri Atölyeleri Roman öğrencilerin okul ve eğitim süreçlerine olan ilgilerinin ve dolayısıyla okul başarı oranlarının artmasına yardımcı olacak potansiyele sahip bir eğitim aracı olarak değerlendirilebilir. Ancak bu atölyelerin çocukların çalışmak zorunda kalmaları ya da ailede yaşanan boşanma, şiddet gibi kontrol edilemez olumsuz olaylarla karşılaşmaları sonucunda okulu bırakmalarının önüne geçmesini beklemek mümkün değildir.

### Kaynakça

- Akıllı, C., Yıldız, M., Ateş, A. & Ateş, N. (2020). Tasarım Beceri Atölyelerinin işlevselliği ile ilgili yönetici görüşleri. O. Zahal (Ed.), *Eğitim Bilimlerinde Teori ve Araştırmalar* içinde (s. 29-46). Ankara: Gece Kitaplığı.
- Aksoy, A. & Özkan, H. (2015). Çocukların bilişsel tempoları ile sosyal problem çözme becerilerinin bazı demografik özellikler açısından incelenmesi (Kırklareli il merkezi örnekleme). *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 4(2), 401- 417.
- Arastaman, G. Öztürk Fidan, İ. & Fidan, T. (2018). Nitel araştırmada geçerlik ve güvenilirlik: kuramsal bir inceleme. *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 15(1), 37-75.
- Balkız, Ö. I. & Göktepe, T. (2014). Romanlar ve sosyo-ekonomik yaşam koşulları: Aydın ili örneğinde bir alan araştırması. *Sosyoloji Dergisi*, (30), 1-39.
- Bourdieu, P. & Passeron, J.-C. (2019). *Vârisler Öğrenciler ve Kültür* (3. baskı). (L. Ünsaldı, & A. Sümer, Çev.) Ankara: Heratik Yayınlar. (Orijinal çalışma basım tarihi 1964).
- Çakmak, N. & Türkcan, B. (2019). Değişmeyen algılar, değişmeyen sorunlar: öğrenci-öğretmen-veli bağlamında ilkökul görsel sanatlar dersi. *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi*, 7(2), 768-791.
- Diktaş, A., Deniz, A. Ç., & Balcıoğlu, M. (2016). Uşak'ta yaşayan Romanların eğitim sistemi içerisinde yaşadıkları problemler. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5(4), 1121.
- Duncan, G. J. & Magnuson, K. A. (2005). Can family socioeconomic resources account for racial and ethnic test score gaps? *The Future of Children*, 15(1), 35-54.
- Genç, Y. (2015). Roman çocuklarının eğitim sürecine entegrasyonun önemi. *Uluslararası Roman sorunları çalıştay bildirisi kitabı* içinde (s. 15-21). Kocaeli.
- Genç, Y. & Ustabaşı Gündüz, D. (2015). Roman çocuklarının topluma entegre olmalarında eğitimin katkısı. *Uluslararası Roman sorunları çalıştay bildirisi kitabı* içinde (s. 44-49). Kocaeli.
- Genç, Y., Taylan, H. H. & Barış, İ. (2015). Roman çocuklarının eğitim süreci ve akademik başarılarında sosyal dışlanma algısının rolü. *International Journal of Social Science* (33), 79-97.
- Gezgin, E. (2016). *Damgalanan mekânda yaşam*. Ankara: Phonix Yayınları.

- Güleş, E. & Kılınç, H. H. (2020). Sınıf öğretmenlerinin Tasarım Beceri Atölyelerine ilişkin görüşleri. *Turkish Studien-Educational Sciences*, 15(6), 4227-4245.
- Gülhan, F. (2021). Okul Paydaşlarının Tasarım Beceri Atölyelerine yönelik beklentilerine dayalı görüşlerinin değerlendirilmesi. *IJHE*, 7(15), 235 – 260.
- Gündoğan, A. & Can, B. (2020). Sınıf öğretmenlerinin Tasarım Beceri Atölyeleri hakkındaki görüşleri. *Turkish Studies-Educational Sciences*, 15(2), 851-876.
- Kahraman, A. B. & Arıkan, G. (2011). Öğretim üyelerinin toplumsal köken bağlamında tüketim alışkanlıkları ile yaşam tarzları arasındaki ilişki. *Sosyoloji Konferansları*, (44), 133-156.
- Koyun, A. & Çiçekoğlu, P. (2011). Araştırma karanlıkta kaybolan umutlar. *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi*, 14(1), 59-65.
- Kumcağız, H., Özcan, Ö. & Şahin, C. (2018). Roman çocukların okul devamsızlığına ilişkin öğrenci, öğretmen, veli görüşleri ve çözüm önerileri. *Okul Psikolojik Danışmanlığı Dergisi*, 1(1), 54-85.
- Mercan Uzun, E. & Bütün, E. (2015). Roman çocukların okula devamsızlık nedenleri ve bu durumun çocuklar üzerindeki etkileri. *Hacettepe University Faculty of Health Sciences Journal*, 1(1), 315-328.
- Miles, M. B. & Huberman, A. M. (1994). *Qualitative Data Analysis: an expanded sourcebook*. California: SAGE Publications.
- Milli Eğitim Bakanlığı. (2018). MEB 2023 Eğitim Vizyonu. [https://2023vizyonu.meb.gov.tr/doc/2023\\_EGITIM\\_VIZYONU.pdf](https://2023vizyonu.meb.gov.tr/doc/2023_EGITIM_VIZYONU.pdf)
- Mirowsky, J. & Ross, C. E. (2005). Education, learned effectiveness and health. *London Review of Education*, 3(3), 205-220.
- Mirowsky, J. & Ross, C. E. (2015). Education, health, and the default American lifestyle. *Journal of Health and Social Behavior*, 56(3), 297-306.
- Öksüz, Y., Demir, E. G. & Öztürk, M. B. (2018). Roman çocukların okul doyumunu düzeylerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi (Samsun ili örneği). *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 33(1), 256-268.
- Özateşler, G. (2016). *Çingene: Türkiye’de yaftalama ve dışlayıcı şiddetin toplumsal dinamiği*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Özbaş, M. (2018). Dezavantajlı sosyolojik tabakalarda zorunlu eğitim sürecini etkileyen değişkenler. *Kastamonu Eğitim Dergisi*, 26(4), 1143-1154.

Öztürk, Z. (2019). Tasarım ve Beceri Atölyelerine yönelik uygulamalar-Almanya örneği. *Milli Eğitim Dergisi*, 49(227), 141-158.

Seban, D. & Perdeci, B. (2016). Alt sosyoekonomik düzey bir ailede yetişen çocukların akademik başarıları ile yılmazlıkları arasındaki ilişki: bir vaka incelemesi. *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi*, 4(3), 106-126.

Tor, H. (2017). Roman çocukların okul başarısızlığına ilişkin öğretmen görüşleri, *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 6(3), 91-98.



## Mardin Müzesi'nden İki Pişmiş Toprak Ampulla<sup>1</sup>

Murat TOSUN<sup>2</sup>

### Öz

Geç Antik Dönem'de genellikle sıvı ürünlerin içine konularak bu sayede şifa verdiği inanan ampullalar, yoğun olarak hac merkezlerinde ele geçen bir tür şişedir. Mardin Müzesi'nde yer alan pişmiş topraktan yapılmış iki adet ampulla, müzeye satın alma yoluyla kazandırılmışlardır. Oldukça küçük boyutlu olan bu ampullalar, yayınlarda Anadolu kökenli Tip 2 olarak adlandırılan grup içerisinde değerlendirilmektedir. Ampullalar, kırmızı tonlu hamur ve astar renkleri yanı sıra hamurundaki mika katkısıyla da Anadolu kökenli bir özellik göstermektedir. Her iki ampulla da kalıp yapımıdır. 1 No'lu Ampulla'da yalnızca kabartmalı bir Yunan haçı, 2 No'lu Ampulla'da ise merkezde basit işçilikli bir Yunan haçı yanı sıra etrafı yuvarlak madalyon benzeri daireler ve noktalar ile bezelidir. Tipolojik benzer örnekleri göz önünde bulundurularak, 5. yüzyıl-7. yüzyıl başları arasına tarihlenmektedir.

### Anahtar Sözcükler

Mardin müzesi

Ampulla

Geç antik dönem

Anadolu

Yunan haçı

### Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 13.09.2021

Kabul Tarihi: 30.01.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.994533

## Two Terracotta Ampullae from Mardin Museum

### Abstract

Ampullae, which are believed to heal by being put into liquid products in the Late Antiquity, are kinds of bottles that are mostly found in pilgrimage centers. Two ampullae made of terracotta in Mardin Museum have been brought to the museum through purchase. These ampullae, which are so small in size, are evaluated in the group called Type 2 originating from Asia Minor in the literature. Ampullae show a characteristic of Asia Minor origin with the addition of red toned clay and slip colors as well as the mica additive in the clay. Both ampullae are mold making. Ampulla No. 1 has only an embossed Greek cross, while Ampulla No. 2 has a simple Greek cross in the center, as well as round medallion-like circles and dots. Considering typologically similar examples, they are thought to be dated to belong to the 5<sup>th</sup> century-7<sup>th</sup> the beginning of the century.

### Keywords

Mardin museum

Ampulla

Late antiquity

Asia Minor (Anatolia)

Greek cross

### About Article

Received: 13.09.2021

Accepted: 30.01.2022

Doi:  
10.20304/humanitas.994533

<sup>1</sup> Bu ampullaları çalışmama izin veren Mardin Müze Müdürü Sayın Abdülgani TARKAN ile Mardin Müze Müdür Yardımcısı Sayın Süleyman BAYAR'a ve müzede bu malzemeleri kolay çalışabilmeme imkân sağlayan Mardin Müzesi'nden Uzman Mehmet ŞAN ile Uzman Hasan MENTEŞE'ye en içten teşekkürlerimi sunarım.

<sup>2</sup> Dr., Bağımsız bilim insanı, Kayseri/Türkiye, muratsn@windowslive.com, ORCID: 0000-0003-0595-8587

## Giriş

Mardin Müzesi'nde korunan iki adet pişmiş topraktan yapılmış ampulla, bu makalenin ana konusu olup, makale kapsamında öncelikle ampullalar hakkında okuyucuya bir ön bilgi verilmek istenmiştir. Ardından iki adet ampullanın genel tanımı yapıлып, her iki ampulla da biçim, hamur, astar, katkı maddeleri ve bezeme yönünden benzer örnekleri ile karşılaştırılıp tarihlendirilmiştir. Son olarak bu iki ampulla üzerine yapılan analogi yöntemli araştırmanın sunduğu veriler, daha önceden yapılmış ampulla yayınları dikkate alınarak, alanına katkı sağlaması amaçlı bazı tartışma ve öneriler eşliğinde sonuçlandırılmıştır.

## Ampullalar Hakkında Ön Bilgi

Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlığı önce serbest bırakıp, ardından da resmi din olarak kabul ettiği, MS 4. yüzyıl ile kiliseler yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu durum, özellikle Doğu Akdeniz coğrafyasındaki Mısır, Filistin, Suriye ve Anadolu gibi yerlerde yoğunlaşan, Hıristiyan aziz ve azizelerin anısına yapılmış kiliselerin yaygınlaşmasına, ortam hazırlamıştır (Koch, 2015, s. 28-99). Bu doğrultuda hacı olmak isteyen Hıristiyanlar, bu kiliseleri ziyaret edip, bu kiliselerdeki kutsal sayılan su, yağ ve şarap benzeri sıvıları pişmiş toprak, cam veya metalden yapılmış küçük şişe biçimli ampullalara koymuşlardır. Bu sayede Hıristiyanlar, hem hacı olmakta hem de hacdan getirdikleri bu malzemelerin içindeki kutsal sayılan sıvı nesnelere sayesinde, korunduklarına inanmaktaydılar (Dalton, 1921, s. 30; Vikan, 1982, s. 23; Blick, 2001, s. 1; Foss, 2002, s. 129; Şimşek ve Duman, 2007, s. 75-76; Aydın, 2013, s. 439; Aydın, 2015a, s. 489). Bir hacı hatırası olan ampullalar, “adak, adanmışlık ve tılsım” işlevli bir malzeme şeklinde de yorumlanmaktadır (Vikan, 1995, s. 381).

Paris Louvre Museum başta olmak üzere Almanya, İngiltere ve Belçika'daki farklı müzelere, 19. yüzyıl sonlarında İzmir-Manisa arasında yapılan demiryolu çalışmalarında ele geçirilmiş ampullalar kazandırılmıştır. Bu sayede ampullalar üzerine ilk gözlemler, araştırmacılar tarafından yapılabilmıştır (Robert, 1984, s. 458; Anderson, 2004, s. 79). Hıristiyan hac kültü ile ilişkili olan ampullalar (Vikan, 1982, s. 16, 23-26, 41-42), genel olarak erken çalışmalarda ampullaları tanımlamaya yönelik bilgiler yanında, ele geçtiği merkezlerden yola çıkılarak üretimine ilişkin yorumların da yapıldığı örneklerdir (Wulff, 1909, s. 264-265; Leclercq, 1924, s. 1722-1744; Reygers, 1937, s. 658-661; Griffing, 1938, s. 277-279). Nereden ele geçtiği bilinen ampullaların üretim merkezleri hakkında, kısmen fikir edinebilmek mümkün olsa da nereden geldiği bilinmeyen örneklerde, bunu anlamlandırmak oldukça zor olmuştur. Örnek olarak; Kuzey İtalya'daki Monza ve Bobbio Kiliseleri'nde bulunan Monza-Bobbio metal ampullaları, bazı yayınlarda Konstantinapolis (Grabar, 1958, s. 50-66), bazı yayınlarda ise

Filistin Bölgesi (Engemann, 2002, s. 153-169) üretimli olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca daha çok ikonografik gözlemler doğrultusunda, metal ampullaların Filistin kökenli olabileceği de öneriler arasındadır (Weitzman, 1979, s. 565-566).

Pişmiş toprak ampullalar, çift kalıp tekniği ile yapılmış ve negatif kalıptan alınarak, iki yüzü daha sonradan ek kil uygulamasıyla birleştirilmiş olan küçük şişelerdir (Robert, 1984, s. 458; Anderson, 2004, s. 79; Sodini, 2011, s. 196). Yuvarlak ya da oval gövdelerin üst bitimindeki omuz hizasında, küçük kulakçıklara sahiplerdir. Bu kulakçıkların orta kısmında da ip deliği boşlukları mevcuttur. Bu ip deliklerinden geçirilen ipler yardımıyla da ampullalar, kullanıcıların boyunlarına asılarak taşınmaktaydılar (Anderson, 2004, s. 79). Kulakçık yanı sıra az sayıda kulplu olan ampulla örneklerine de rastlanmaktadır (Anderson, 2004, s. 82, No. 2). Ayrıca ampullaların boyunda taşınması yanı sıra, sonradan evlerde belirli bir yere konulduğuna yönelik, düşünceler de mevcuttur (Leclercq, 1924, s. 1722-1723; Koch, 2015, s. 183).

Ampullalar, yassı oval gövdeli ve yassı yuvarlak gövdeli olarak, iki farklı biçimde görülmektedir (Şimşek ve Duman, 2007, s. 77-81). Yassı oval gövdeli ampullalar, Anadolu ve Suriye Bölgesi üretimli örnekler olarak kabul edilmektedir (Wulff, 1909, s. 264-265; Reygers, 1937, s. 659-661; Griffing, 1938, s. 277; Aydın, 2013, s. 439). Yassı yuvarlak gövdeli ampullalar ise daha çok üzerinde sıkça Aziz Menas tasvirleri barındırmasından dolayı, Aziz Menas'ın hac merkezi olan İskenderiye yakınındaki Mareitos'ta üretilmişlerdir (Grossman, 1998, s. 299; Anderson, 2004, s. 81) ve buradan Akdeniz geneline dağılmıştır (Lopreato, 1976, s. 411-428; Lambert ve Pedemonte-Demeglio, 1994, s. 205-231). Bunlar dışında, uzunlamasına yapılmış hafif yuvarlak gövdeli ve kulakçık yerine kulplu olan bazı ampulla biçimleri de Filistin Bölgesi üretimli örnekler olarak yorumlanmaktadır (Crawfoot ve Fitzgerald, 1929, s. 126; Aharoni, 1964, s. 17, 38-41, No. 10-11; Magness, 1993, s. 259). Yine de pişmiş toprak ampullaların üretim merkezleri ve genel yapım teknikleri hakkında sınırlı bilgiler mevcuttur. Ayrıca ampullalar, herhangi bir hac merkezinde yapılıp satılan ve kolay taşınabilen örneklerdir (Robert, 1984, s. 458-459). Bu yüzden belirli bir işlik alanında tespit edilmeden, ampullaların üretim merkezleri hakkında net ifadeler kullanabilmek oldukça zordur (Metzger, 1981, s. 22-23). Ancak biçim, hamur ve bezeme özelliklerinden yola çıkılarak, en azından üretim sahaları hakkında, fikirler edinebilmek ya da önerilerde bulunabilmek mümkündür (Anderson, 2004, s. 80). Ampullalarda görülen kırmızı, kahverengi ve sarı renk tonlarındaki hamur özellikleri, üretim merkezleri hakkında fikir verse de üretimin aynı kalıplama tekniğiyle çok farklı bölgelerde yapılmış olabileceği ihtimali, bu konuda da kesin bilgiler sunmamaktadır (Anderson, 2004, s. 83). Ampullalar üzerine yapılmış araştırmalar, ağırlıklı olarak Anadolu'da

yoğun bir şekilde ele geçmiş olmasından dolayı, Anadolu merkezli üretiminin gerçekleştirilmiş olabileceği yönündedir (Michon, 1892, s. 15-18; Metzger, 1981, s. 17-24; Robert, 1984, s. 458-467; Anderson, 2004, s. 82-85, No. 4; Şimşek ve Duman, 2007, No. 1). Anadolu ve Kuzey Suriye arasında kilit noktada yer alan Antiokheia'da ele geçen ampulla bulguları ışığında, Kuzey Suriye'de de üretimin yapılmış olduğu düşünülmektedir (Griffing, 1938, s. 277, No. 16-17). Özellikle Suriye'de Aziz Simeon Manastırı'nın yer aldığı Qal'at Sem'an ile Aziz Sergios'un adını alan Sergiapolis'in (Resafa), Geç Antik Dönem'de sık ziyaret edilen hac merkezleri olmasından dolayı, ampulla üretiminin de yapıldığı yerleşimler olma ihtimali vardır (Anderson, 2004, s. 80; Sodini, 2011, s. 92-105; Koch, 2015, s. 191; Gerry, (t.b); Monza Ampullae, (t.b.)). Anadolu'da yalnızca Ephesos'ta arkeometriye yönelik incelemeler eşliğinde yapılmış ampulla çalışmaları, kentte üretimin gerçekleştirilmiş olduğunu ortaya koymaktadır (Ladstätter ve Pülz, 2007, s. 428; Ladstätter, 2010, s. 504-508). Anadolu'daki ilk kutsal yedi kilisenin Pergamon, Thyateira, Smyrna, Sardeis, Ephesos, Philadelphia ve Laodikeia kentlerinde yer almasından yola çıkılarak, bu kentlerde ampullaların üretilmiş olabileceği de düşünülmektedir (Şimşek ve Duman, 2007, s. 82; Şimşek ve Yener, 2018, s. 224, No. 1). Bunun dışında kazılar ve yüzey araştırmaları sırasında, çok sayıda ampulla buluntusuna, birçok farklı kent ya da kentin territoryumunda rastlamak mümkündür. Başlıca buluntu veren merkezler; Atina (Hayes, 2008, s. 289, Pl. 91, No. 1815-1816), Samos (Anderson, 2004, s. 84-85, No. 4), Kos (Κατσιώτη, 2009, s. 279, Ειχ. 8β-γ), Rhodos (Κατσιώτη, 2009, s. 280, Ειχ. 9β; Katsioti ve Mastrochristos, 2018, s. 85-86, No. 5), Khios ve Naksos (Griffing, 1938, s. 277; Anderson, 2004, s. 85), Smyrna (Dalton, 1901, No. 908; Griffing, 1938, No. 23; Besques-Mollard, 1968, s. 242; Metzger, 1981, No. 98-103; Robert, 1984, No. 1; Köroğlu ve Yılmaz, 2015, s. 155-170; Ersoy, 2018, s. 97-98, 101-103, No. 4-5, 7), Ephesos (Dalton, 1901, No. 906, 912; Buckton, 1994, s. 113, No. 126; Gassner, 1997, s. 172, No. 56: 89.712; Ladstätter ve Pülz, 2007, s. 428, No. 21; Ladstätter, 2010, s. 504-508), Didyma (Tuchelt ve Baldus, 1980, No. 67: 247; Anderson, 2004, s. 84-85, No. 4), Phokaia (Sartiaux, 1921, s. 120), Pergamon (Hepding, 1907, s. 411; Anderson, 2004, s. 84-85, No. 4; Anderson, 2007, s. 21, No. 2), Tralleis (Dinç ve Dede, 2003, No. 11), Sardeis (Hanfmann, 1959, s. 58; Hanfmann, 1966, s. 16-17; Crawford, 1990, s. 13-14, W2: No. 155-156, E14: No. 488-492; Greenewalt, 1997, s. 515, No. 6; Greenewalt, 2006, s. 176, No. 7), Thyateira (Duyuran, 1974, s. 20, 27, No. 12), Alaudda (Fıratlı, 1972, s. 149, No. 59-60), Laodikeia (Şimşek ve Duman, 2007, No. 3-35; Şimşek ve Yener, 2018, s. 226-230, Cat. No. 1-7; Şimşek, 2019, s. 222-226, No. 1-9), Hierapolis (Ferrero, 1987, s. 132; Arthur, 2006, s. 162; Leo-Imperiale, 2016, s. 668-669, 671, no. 2-5), Aphrodisias (Campbell, 1988, s.

539-545; Anderson, 2007, s. 21, No. 2), Plarasa (Laumonier, 1936, s. 335), Iasos (Ghini, 2000, s. 15), Mylasa (Robert, 1984, s. 462), Knidos (Love, 1972, s. 72, Pl. 20, No. 32; Aydın, 2013, Kat. Nr. 3, 6, No. 4, 7), Sebastapolis ve Kidrama arasındaki Ovacık Köyü (Robert, 1984, s. 464, 466-467, No. 12), Neapolis (Robert, 1984, s. 460-461, No. 4), Telmessos (Robert, 1984, s. 459-460, No. 2), Olympos (Öztaşkın, 2017, s. 213, 224, No. 1; Öztaşkın, 2020, s. 188, No. 1-2), Myra (Ötüken, 2003, s. 239, No. 6), Perge (Atik, 1995, s. 176-179, No. 16: 391, 393, 395, 397), Anemurium (Williams, 1989, s. 90, no. 545, No. 53: 545), Yumuktepe (Köroğlu, 2011, s. 77-89, No. 3-5) şeklinde sıralanabilir. Ayrıca yine Anadolu kökenli ampullalara, Marmaris Müzesi (Aydın, 2013, Kat. Nr. 1-2, 4-5, No. 2-3, 5-6), İzmir Arkeoloji ile İzmir Tarih ve Sanat Müzeleri'nde (Aydın, 2015a, s. 487-513), satın alma ya da hibe yoluyla kazandırılmış şekilde rastlamak mümkündür.

Ampullalar; her iki yüzünde haç motifleri (Metzger, 1981, s. 50-53, No. 130-147), kutsal kişileri simgeleyen figürler (Wulff, 1909, s. 264; Robert, 1984, s. 464, 466-467, No. 12; Vikan, 1991, s. 78, 84-85; Zalesska, 1999, s. 358-359; Anderson, 2005, s. 14, Pl. 2a; Şimşek ve Duman, 2007, s. 82-84, 97-101, No. 3-35; Sodini, 2011, s. 107-108, No. 27; Koch, 2015, s. 191-192; Katsioti ve Mastrochristos, 2018, s. 86; Öztaşkın, 2020, s. 183), hayvan figürleri (Metzger, 1981, s. 41-43, 50, No. 98-103, 128-129; Robert, 1984, No. 8-12; Anderson, 2004, No. 1, 3; Rautman, 2005, No. 2; Κατσιώτη, 2009, Eτχ. 1, 5; Sodini, 2011, No. 25-27, 33, 36-37; Köroğlu, 2011, No. 4; Aydın, 2015a, No. 3; Aydın, 2015b, No. 1, 3; Şimşek ve Yener, 2018, Cat. No. 1-3, 6; Katsioti ve Mastrochristos, 2018, No. 1, 6; Şimşek, 2019, No. 5-6; Öztaşkın, 2020, s. 188, No. 1-2) ve farklı geometrik motiflerin olduğu (Aydın, 2015a, s. 502, Kat. Nr. 14, No. 14) bezeme şemasına sahiptir.

Ampullaların tarihlenmesi oldukça çeşitlilik göstermektedir. Tipolojik sınıflamaya konulmadan ele geçtiği kazılardaki yorumlamalar eşliğinde tarihlenen örnekler olabildiği gibi (Griffing, 1938, s. 279; Tuchelt ve Baldus, 1980, s. 158-159; Hanfmann, 1985, s. 425-426; Gassner, 1997, s. 171; Ionescu ve Opriş, 1998, s. 169; Shtereva, 1999, s. 87), kiliselerin ortaya çıkışı ile ilişkili tarihlendirme önerileri de yapılabilmektedir (Riley, 1979, s. 364). Analoji yolu ile tarihlenen örnekleri de mevcuttur (Wulff, 1909, s. 264-265; Hayes, 1976, s. 52-53). Bunun dışında, ampullaların tipolojik ayrımları göz önünde bulundurularak yapılmış tarihlemelerde vardır. Laodikeia'da ele geçen iki tip ampulla, Tip 1 ve Tip 2 olarak ayrıştırılmıştır. Tip 1 örnekleri 4. yüzyıl sonu-5. yüzyıl sonu arası, Tip 2 örnekleri ise 6. yüzyıl-7. yüzyıl başı arasına tarihlenmektedir (Şimşek ve Duman, 2007, s. 83-84). Bu tarihlendirmeler, ampullaların genel olarak 4. yüzyıl sonu-7. yüzyıl başları arasında yapılmış olduğunu göstermektedir.

## Mardin Müzesi Ampullaları

### 1 No'lu Ampulla (Şekil 1)

#### Tanım.

Mardin Müzesi'ne kazandırılmış iki adet ampulladan 1286 Envanter No'lu örneğin (1 No'lu Ampulla) müzeye geliş tarihi belirsiz olup, yalnızca satın alma yoluyla müzeye kazandırıldığı ve 2010 yılında müzenin yeniden revize edilen envanter kaydında yer aldığı görülmektedir. 1 No'lu Ampulla, müzenin teşhir alanında korunmakta ve sergilenmektedir. Satın alınan kişi veya kişilerin herhangi bir kaydı bulunmayan envantere, bu ampullanın nereden ele geçtiği ya da temin edildiği bilgisi yer almamaktadır.

Çift kalıp yöntemiyle oluşturulmuş pişmiş toprak bir eserdir. 1.5cm ağız çapına, 3.5cm yüksekliğe ve 3.3cm gövde genişliğine sahiptir. Bu ampulla, dıştan hafif yuvarlak ağızlı, boyunsuz denilebilecek kadar kısa boyunlu, yassı oval gövdeli ve oval dipli bir kalıptan çıkarılmıştır. İçte ise ağızdan boyun kısmına doğru içe eğik içbükey yaptıktan sonra gövde kısmı, dışa eğik dışbükey biçim sunup, ardından dip kısmı oval bir şekilde sonlanmaktadır. Negatif kalıptan çıkarılan ampullanın iki yüzü, kenar kısımlarından ıslatılıp, ardından ek kil uygulamasıyla kenarlardan birleştirilmiş ve son olarak fırınlanmıştır. Ampullanın boyunda taşınması için boyun ile gövde arasında ip geçirilmesi amaçlı yapılmış, iki adet yuvarlak deliği mevcuttur. Ampullanın hamur rengi, Munsell 5 YR 6/6 kırmızımsı sarı tonundadır. Yüzeyin son derece aşınmış olmasına karşın az sayıda kalıntıdan, Munsell 2,5 YR 4/6 kırmızı renk tonu astara sahip olduğu anlaşılmaktadır<sup>3</sup>. Hamur yapısı sık dokulu, ince kumlu ve az mika katkılıdır. Kalıp yapımı kabartma tekniğiyle, gövdenin her iki yüzüne, merkezde yer alacak şekilde ve son derece şematik görüntüde, birer Yunan haçı işlenmiştir. Basit bir işçilik ile yapılmış olduğu anlaşılan Yunan haçı bezeme, silüet şeklinde görülmektedir. Bunun yanı sıra haçın detayları, her iki yüzde de oldukça aşınmıştır. 1 No'lu Ampulla'daki detaylardan, Yunan haçı tasvirinin kollarının uç kısımlarında, yuvarlak bezemelerin olduğu da anlaşılmaktadır.

#### Değerlendirme.

Mardin Müzesi'nde korunan 1 No'lu Ampulla, yayınlarda boyutlarından kaynaklı Tip 2 olarak sunulan grup içinde yer almaktadır (Şimşek ve Duman, 2007, s. 80-81). Bu biçimi ile 1 No'lu Ampulla; Marmaris Müzesi'nde yer alan bir örnek (Aydın, 2013, s. 446, 454, Kat. Nr. 2, No. 3), İzmir Arkeoloji Müzesi'nden bir örnek (Aydın, 2015a, s. 498, 508, Kat. Nr. 4, No. 4)

---

<sup>3</sup> Ampullaların hamur ve astar renkleri, Munsell Soil Color Charts 2016 yılı Washington D.C. basımlı katalogdan yararlanılarak belirlenmiştir.

ile İzmir Tarih ve Sanat Müzesi'nden bir örneğe (Aydın, 2015a, s. 500-501, 511, Kat. Nr. 10, No. 10) benzerdir. Laodikeia'da ele geçmiş bazı örneklerde de benzer biçim görülmektedir (Şimşek ve Duman, 2007, s. 89-91, No. 13-15, 17-18, 20, 22-27, 30-35). Bunun yanı sıra, Kos (Κατσιώτη 2009, s. 279, Ειχ. 8β-γ) ve Rhodos (Κατσιώτη, 2009, s. 280, Ειχ. 9β) Adaları ile Atina Agorası'nda ele geçmiş örnekler de (Hayes, 2008, Pl. 91, No. 1815-1816) biçim olarak benzer özellik göstermektedirler.

Yayınlarda genel olarak ampullaların biçim ve bezeme özellikleri ön planda tutulmuş olup hamur, astar ve katkı maddelerine ilişkin veriler, birçok kaynakta oldukça az ayrıntı sunmaktadır. Bu yüzden 1 No'lu Ampulla'yı, az sayıda kataloglama çalışmaları ile birlikte sunulan örnekler ile karşılaştırmak yerinde olacaktır. Genel olarak Anadolu üretimi olduğu düşünülen bu tür ampullalar, kırmızı, açık kahverengi ve bej rengi hamur ve astara sahiptir. Bunun yanı sıra hamurunda, mikaya rastlamak mümkündür (Şimşek ve Duman, 2007, s. 85-91, No. 1-20; Ladstätter, 2010, s. 504-508; Aydın, 2013, 446-449, Kat. Nr. 1-6; Aydın, 2015a, 497-502, Kat. Nr. 1-14). Özellikle haç betimli ve Tip 2 sınıflamasına giren oldukça küçük boyutlu ampullalar da mika, daha yoğundur (Metzger, 1981, s. 50-53, No. 130-147). 1 No'lu Ampulla, kırmızı renk hamur ve astara sahiptir. Hamurunda, ince kum ve az mika görülmektedir. Bu şekilde hamur yapısına sahip birçok Batı ve Güneybatı Anadolu ile Kıta Yunanistan ve Ege Adaları'nda ele geçmiş, Anadolu kökenli ampulla ile karşılaşmak mümkündür. 1 No'lu Ampulla'daki gibi hamur yapısına sahip başlıca Anadolu'da bulunmuş örneklerle; Sardeis (Greenwalt ve Rautman, 1998, s. 486, No. 13; Rautman, 2005, s. 714-714, No. 1-2), Ephesos (Pillinger, 1996, s. 59, No. 16; Ladstätter ve Pülz, 2007, s. 426, 428, No. 21), Knidos (Love, 1972, s. 75, Pl. 20, No. 32; Aydın, 2013a, s. 448-449, 456, Kat. Nr. 6, No. 7) ve Olympos'ta (Öztaşkın, 2017, s. 213, 224, No. 1; Öztaşkın, 2020, s. 183, 188, No. 1-2) rastlanmaktadır. Ege Adaları'ndan Kos (Katsioti ve Mastrochristos, 2018, s. 85-86, No. 6) ile Rhodos'ta (Katsioti ve Mastrochristos, 2018, s. 84-86, No. 2-5) ve Filistin Bölgesi'nden Kudüs'te (Maeir ve Strauss, 1995, s. 238), yine 1 No'lu Ampulla ile aynı hamur özellikleri sunan, Anadolu kökenli ampulla bulguları ile karşılaşılmaktadır. Tüm bunların dışında buluntu merkezleri net olarak bilinmeyen; ancak Anadolu kökenli olduğu düşünülen, Crypta Balbi Museum (Sodini, 2011, s. 107-108, No. 25-26) ile Rijk Museum'da (Sodini, 2011, s. 107-108, No. 27) korunan ampullalarda, yine 1 No'lu Ampulla'daki gibi hamur yapısına sahip örneklerdendir. Hamur yapısı yönünden, 1 No'lu Ampulla'ya benzer özellik sunan örneklerin dağılım alanı oldukça geniştir. Hem hamur yapısı hem de biçim olarak benzerleri ise Laodikeia'daki iki (Şimşek ve Duman, 2007, s. 89-90, No. 13, 18), Hierapolis'te iki (Leo-Imperiale, 2016, s. 668, no. 2: 6-7),

İzmir Tarih ve Sanat Müzesi'ndeki iki (Aydın, 2015a, s. 498-499, Kat. Nr. 4-5, No. 4-5), İzmir Arkeoloji Müzesi'ndeki bir (Aydın, 2015a, s. 500-501, Kat. Nr. 9, No. 9), Marmaris Müzesi'ndeki bir (Aydın, 2013, s. 446, Kat. Nr. 2, No. 3), Paris Louvre Museum'daki beş (Metzger, 1981, No. 76-77, 112-114) ve Atina Agorası'ndaki iki örnekte (Hayes, 2008, s. 289, No. 1815-1816) görülmektedir. Görüldüğü üzere aynı hamur yapısına sahip örneklerin biçim olarak farklılıkları olabilmektedir ve büyük olasılıkla farklı biçimlerin aynı merkezlerde üretilmiş olabileceği ortaya çıkmaktadır.

Ampullalar üzerinde haç motiflerinin kullanımı oldukça yoğundur ve bu haç motifleri bezeme yönünden çoğunlukla Yunan, Latin ve Malta haçları gibi çok fazla çeşitlilik gösterebilmektedir (Metzger, 1981, s. 50-53, No. 130-147; Şimşek ve Duman, 2007, No. 24-35; Aydın, 2013, No. 3-5; Aydın, 2015a, No. 4-12; Öztaşkın, 2017, No. 1; Ersoy, 2018, No. 4, 7; Şimşek, 2019, No. 5-6, 8-9). 1 No'lu Ampulla, kollarının uç kısımlarında dışa taşkın yuvarlak bezemeli Yunan haçına sahiptir. Kalıp yapımı kabartmalı Yunan haçı bezemesi, her iki yüzüne de başka bir bezeme olmaksızın uygulanmıştır. Genelde bu tür haç tasvirleri, yuvarlak bir madalyonun içinde yer alır şekilde kullanılmaktadır. Ancak bu örnekte, yuvarlak bir madalyon bezeme izine rastlanmamaktadır. Neredeyse birebir benzer bu tip madalyonsuz Yunan haçı bezemeli örnekler, son derece azdır. Bunlardan bazıları; Sardeis (Hanfmann, 1972, No. 17), Laodikeia (Şimşek ve Duman, 2007, s. 91, No. 20) gibi yerleşimlerde ve İzmir Tarih ve Sanat Müzesi (Aydın, 2015a, s. 498-499, Kat. Nr. 4-5, No. 4-5), British Museum (Buckton, 1994, s. 112, no. 124) ve Paris Louvre Museum'daki (Metzger, 1981, No. 76-77) koleksiyonlarda yer almaktadır. Bunun dışında, bir madalyon içinde Yunan haçı bezemeli benzer bir örnek, Marmaris Müzesi'nde görülmektedir (Aydın, 2013, s. 446, Kat. Nr. 2, No. 3) ve bir başka madalyon içinde Yunan haçı bezemeli örnekte, Atina Agorası'ndaki kazı çalışmalarında ele geçmiştir (Hayes, 2008, Pl. 91, No. 1815).

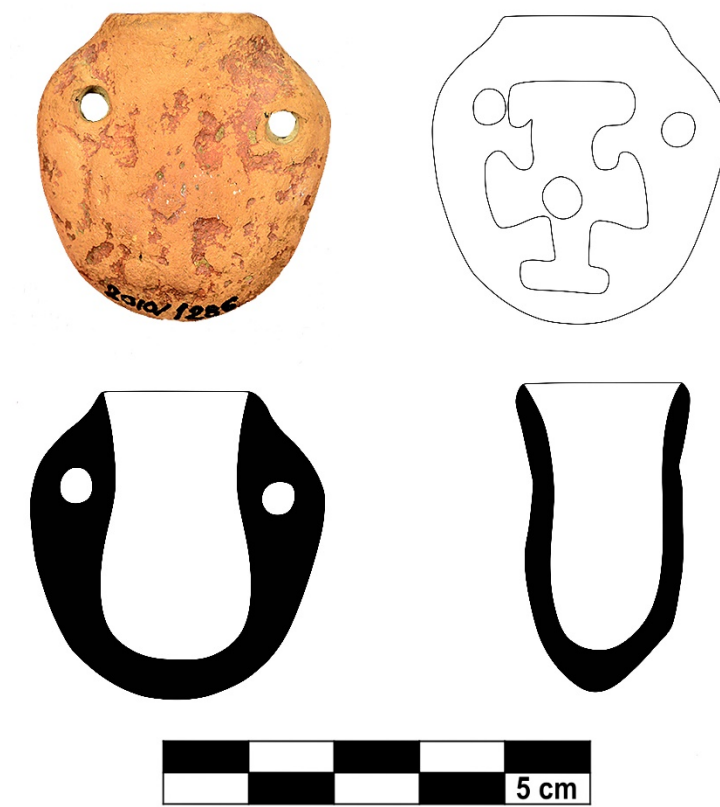
### **Tarihlendirme.**

1 No'lu Ampulla, Marmaris Müzesi'nde korunan 6. yüzyıl-7. yüzyıl başları arasına tarihlenen bir örnek (Aydın, 2013, s. 446, 454, Kat. Nr. 2, No. 3) ile 5-6. yüzyıllara tarihli İzmir Arkeoloji Müzesi'nden korunan bir örnek (Aydın, 2015a, s. 498, 508, Kat. Nr. 4, No. 4) ve İzmir Tarih ve Sanat Müzesi'nde korunan bir örneğe (Aydın, 2015a, s. 500-501, 511, Kat. Nr. 10, No. 10) biçim olarak oldukça benzerdir. Ayrıca Kos ve Rhodos'ta ele geçmiş 6. yüzyıla tarihli, benzer biçimli örnekleri de bulunmaktadır (Κατσιώτη, 2009, s. 279-280, 282, Ειχ. 8β-γ, 9β).



Biçim özellikleri dışında, bezeme olarak 1 No'lu Ampulla'da görülen madalyonsuz Yunan haçı tasvirine benzer bir örnek, Laodikeia'da da ele geçmiş olup, bu ve buna benzer Tip 2 olarak sınıflandırılan ampullalar ile birlikte 6. yüzyıl-7. yüzyıl başları arasında tarihlenmiştir (Şimşek ve Duman, 2007, s. 84, 91, 101, No. 20). Sardeis'te ele geçmiş madalyonsuz Yunan haçı tasvir barındıran bir örnek ise kesin bir tarihleme olmaksızın genel olarak Erken Bizans Dönemi'ne verilmiştir (Hanfmann, 1972, No. 17). British Museum'dan bir (Buckton, 1994, s. 112, No. 124), Paris Louvre Museum'dan iki (Metzger, 1981, No. 76-77) ve İzmir Tarih ve Sanat Müzesi'nden iki adet örnekte (Aydın, 2015a, s. 498-499, Kat. Nr. 4-5, No. 4-5) görülen madalyonsuz Yunan haçı tasvirli ampulla örnekleri de 5-6. yüzyıllara tarihlenmektedir.

1 No'lu Ampulla'yı hem biçim hem de bezeme özellikleriyle yapılan analogi sonucunda, 5. yüzyıl-7. yüzyıl başları arasında tarihlendirebilmek mümkündür.



Şekil 1. 1 No'lu Ampulla

## 2 No'lu Ampulla (Şekil 2)

### Tanım.

Mardin Müzesi'ne kazandırılmış iki adet ampulladan 1285 Envanter No'lu örnek (2 No'lu Ampulla), 2005 yılında satın alma yoluyla müzeye kazandırılmış ve 1 No'lu Ampulla gibi 2010 yılında yeniden revize edilen envanter listesinde yer almıştır. 2 No'lu Ampulla'da 1

No'lu Ampulla gibi müzenin teşhir alanında korunmakta ve sergilenmektedir. Aynı şekilde satın alınan kişi veya kişilerin herhangi bir kaydı bulunmayan envanterde, bu ampullanın nereden ele geçtiği ya da temin edildiği bilgisi yer almamaktadır.

1 No'lu Ampulla gibi çift kalıp yöntemiyle oluşturulmuş, pişmiş toprak bir eserdir. 1.3cm ağız çapına, 3.3cm yüksekliğe ve 2.8cm gövde genişliğine sahip olan 2 No'lu Ampulla, 1 No'lu Ampulla'dan boyut olarak biraz daha küçüktür. 1 No'lu Ampulla ile aynı yapım teknikleri ve biçim özelliklerine sahip olan 2 No'lu Ampulla'nın yalnızca ağız kısmı, hafif içe meyilli ve üstte kısmen sivri yapılıdır. 2 No'lu Ampulla'nın hamur rengi, Munsell 5 YR 6/6 kırmızımsı sarı tonundadır. Astar ise hamuruna göre bir ton daha açık olan Munsell 5 YR 5/6 sarımsı kırmızı renk tonundadır. Hamur yapısı tıpkı 1 No'lu Ampulla gibi sık dokulu, ince kumlu ve az mika katkılıdır. 2 No'lu Ampulla'nın gövde kısmının her iki yüzünde, iki adet iç içe daire arasında bir adet basit işçilikli Yunan haçı ve haç kollarının etrafında da dört adet küçük boyutlu daire şeklinde bezemeler yer almaktadır. Bunun yanı sıra, Yunan haçını çevreleyen iki adet daire motifi arasında ve haç kollarının etrafında, yine nokta şeklinde daha küçük daire bezemeler görülmektedir. Her iki ampullada kalıp yapımı olmasına karşın, 1 No'lu Ampulla'daki kabartma tekniğinden ziyade 2 No'lu Ampulla'da, negatif kalıptan çıkarıldıktan sonra pozitif yüze damga ile bezeme uygulanmıştır.

### **Değerlendirme.**

2 No'lu Ampulla, biçim olarak 1 No'lu Ampulla ile aynı grup içerisinde değerlendirilebilecek bir örnektir. Bununla birlikte hamur ile astar renkleri, birbirine yakın tonlu ve katkı maddeleri de benzerdir. 1 No'lu Ampulla'da karşılaştırılan örnekler, 2 No'lu Ampulla içinde geçerli olup, yalnızca 2 No'lu Ampulla'nın 1 No'lu Ampulla'dan temelde farklılık gösteren yönü, bezeme özelliğidir. Bu sebeple 2 No'lu Ampulla'yı, bezeme özellikleri yönünden değerlendirmek yerinde olacaktır.

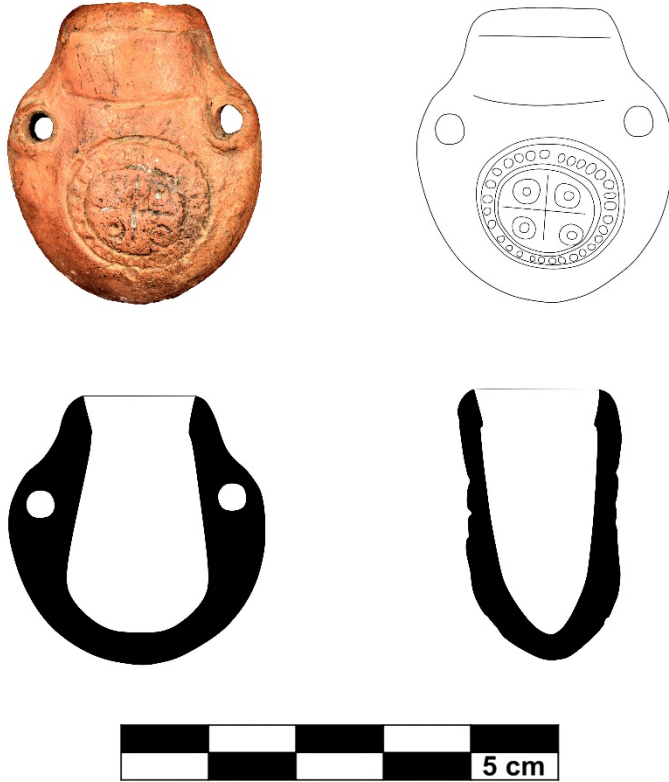
2 No'lu Ampulla'da, basit işçilikli bir Yunan haçı motifi ile bu haç etrafında, daire ve nokta bezemeler süslemeyi tamamlamaktadır. Yuvarlak çerçeveli bir mühür baskı, negatif kalıptan çıkarılan ampullanın gövde kısmına bastırılmıştır. Haç motifi ile haç motifini çevreleyen halka ve halka içinde yer alan nokta bezemeleriyle; Laodikeia'dan bir örnek (Şimşek ve Duman, 2007, s. 90, No. 18), İzmir Arkeoloji Müzesi'nden bir örnek (Aydın, 2015a, s. 500-501, Kat. Nr. 10) ve Paris Louvre Museum'dan üç örnek (Metzger, 1981, No. 112-114), Mardin Müzesi'ndeki 2 No'lu Ampulla ile aynı özelliği sunmaktadırlar. Ayrıca 2 No'lu Ampulla, haç bezemesi benzememekle birlikte, bu haçı çevreleyen daire motifler arasındaki nokta

bezemelerin kullanılması yönünden Olympos'taki bir örnek (Öztaşkın, 2017, s. 213, 224, No. 1) ile Hierapolis'taki iki örneğe (Leo-Imperiale, 2016, s. 668, no. 2: 6-7) benzerdir.

### Tarihlendirme.

Biçim olarak 1 No'lu Ampulla ile aynı özellikleri yansıtan 2 No'lu Ampulla, bezeme yönünden farklılık göstermektedir. Daire, nokta ve Yunan haçı bezemeye sahip olan 2 No'lu Ampulla'nın neredeyse birebir benzeri, Laodikeia'da tespit edilmiş olup, 6. yüzyıl-7. yüzyıl başları arasında tarihlendirilmiştir (Şimşek ve Duman, 2007, s. 84, 90, No. 18). Aynı bezeme özelliklerine sahip, İzmir Arkeoloji Müzesi'ndeki bir örnek (Aydın, 2015a, s. 500-501, Kat. Nr. 10) ile Paris Louvre Museum'daki üç örnek (Metzger, 1981, No. 112-114), 5-6. yüzyıllara tarihlenmiştir. Haç bezemesi dışında, daire ve nokta bezemeli yapısıyla Olympos'ta ele geçmiş bir örnek ile Hierapolis'te ele geçmiş iki örnek, 6. yüzyıl-7. yüzyıl başları/ortası arasında tarihlenmektedir (Öztaşkın, 2017, s. 213, 224, No. 1; Leo-Imperiale, 2016, s. 671). Atina Agorası'nda ele geçmiş iki adet ampulla ise özellikle benzer haç bezemesi ile 5-6. yüzyıllar arasında verilmiştir (Hayes, 2008, s. 289, Pl. 91, No. 1815-1816).

2 No'lu Ampulla'yı hem biçim hem de bezeme özellikleriyle yapılan analogi sonucunda, 1 No'lu Ampulla gibi 5. yüzyıl-7. yüzyıl başları arasında tarihlendirebilmek mümkündür.



Şekil 2. 2 No'lu Ampulla

### Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Bu makalenin konusunu oluşturan Mardin Müzesi'nde korunan iki adet ampullanın nereden ele geçtiği hakkında, herhangi bir bilgi sahibi olmamakla birlikte biçim, bezeme, hamur, astar ve katkı maddesi özellikleri göz önünde bulundurularak yapılan analoji yöntemiyle, üretim sahası ve ele geçtiği merkezler dikkate alındığında, fikir edinebilmek mümkün olmuştur.

Mardin Müzesi'ndeki iki adet pişmiş toprak ampulla, Anadolu kökenli Tip 2 sınıflamasına dâhil olan az sayıda yayınlanmış örneklerle; en azından yapım tekniği, biçim, bezeme ve hamur özellikleri yönünden katkı sunması amaçlı ele alınmıştır. Bu doğrultuda iki adet ampullanın kırmızı ton hamur ve astar renkleri ile hamurunda yer alan mika katkı özelliği; Sardeis, Ephesos, Knidos, Laodikeia, Hierapolis, Olympos ve pek çok müzede yer alan Anadolu (Asia Minor) kökenli örnekler ile paralellik göstermektedir. Biçim yönünden 1 ve 2 No'lu Ampullalar'ın neredeyse birebir benzerleri, Anadolu'da Laodikeia ve Hierapolis, Anadolu dışında ise Atina Agorası yerleşimlerinde görülmektedir. Bu yerleşim yerleri dışında, İzmir Tarih ve Sanat Müzesi, İzmir Arkeoloji Müzesi, Marmaris Müzesi ve Paris Louvre Museum gibi koleksiyonlarda da benzer biçimli örnekler ile karşılaşılmaktadır.

1 No'lu Ampulla'nın gövde kısmında yer alan madalyonsuz Yunan haçı bezemeye, Sardeis ve Laodikeia gibi yerleşimler ile İzmir Tarih ve Sanat Müzesi, British Museum ve Paris Louvre Museum'daki koleksiyonlarda rastlamak mümkündür. 2 No'lu Ampulla'daki basit işçilikli bir Yunan haçı motifi ile bu haç etrafında, daire ve nokta şeklindeki bezemeli örneklerle ise Laodikeia yerleşiminde ve İzmir Arkeoloji Müzesi ile Paris Louvre Museum'daki koleksiyonlarda rastlanmaktadır.

Görüldüğü üzere hamur, astar ve katkı maddesi yönünden Mardin Müzesi Ampullaları'nın benzerleri, Batı ve Güneybatı Anadolu'daki birçok merkezde yer almaktadır. Ancak biçim ve özellikle bezeme yönünden birebir benzerleri, yayınlarda son derece sınırlı bölgelerde rastlanan bir durum ortaya koymaktadır. Bu sebeple bu ampullaları, net bir üretim merkezi olan bir kent ile ilişkilendirebilmek pek mümkün değildir. Yalnızca bu ampullaların Batı ve Güneybatı Anadolu kökenli bir yerleşimde üretilmiş olduğunu önermek, mevcut benzerleri üzerinden mümkündür. Yayınlarda; oval gövde yapılı, kulp yerine omuz hizasından çift delikli, haç bezemeli, yaklaşık 3-3.5cm yüksekliğinde ve 2.5-3cm genişliğinde, Tip 2 olarak adlandırılan grubun içerisinde değerlendirebileceğimiz bu ampullalar, biçim ve bezeme şeması olarak 5. yüzyıl-7. yüzyıl başları arasında görülen örnekler ile paralellik sunmaktadır.

Anadolu kökenli ampullalar; Anadolu'da buluntu veren merkezler ile bu merkezlere yakın müzelerde, Anadolu dışında az sayıda kazı çalışması gerçekleştirilen yerleşim birimlerinde ve Avrupa'daki oldukça zengin koleksiyonlara sahip müzelerde görülmektedirler. Mardin Müzesi'nde yer alan iki adet pişmiş toprak ampulla da yoğun olarak Batı ve Güneybatı Anadolu kentleri ile onlara yakın müzelerde görülen örneklerdir. Bu sebeple Anadolu kökenli ampullalar, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yer alan Mardin ve çevresindeki kültür sahasında fazla bilinmezler. 2021 yılı kazı sezonunda, Mardin ilinin 30km güneydoğusunda yer alan Dara Antik kentinde, bir adet ampulla ele geçmiştir. Bu da bölge kültüründe ampulla kullanımının varlığını kanıtlamaktadır. Ancak yine de görsellerinden, hem biçim hem bezeme hem de hamur yapısıyla Mardin Müzesi'ndeki Anadolu kökenli Ampullalar'dan farklı olduğu anlaşılmaktadır<sup>4</sup>.

Anadolu kökenli ampulların Atina Agorası (Hayes, 2008, s. 289, No. 1815-1816), Kos (Katsioti ve Mastrochristos, 2018, s. 85-86, No. 6) ve Rhodos (Katsioti ve Mastrochristos, 2018, s. 84-86, No. 5) gibi Anadolu'ya yakın yerleşim birimleri yanı sıra, Kudüs (Maeir ve Strauss, 1995, s. 238) gibi oldukça uzak bir yerleşim biriminde de örnekleri ele geçmiştir. Bu örneklerden yola çıkarak, Anadolu kökenli ampullaların dağılımının oldukça geniş olduğu anlaşılmaktadır. Mardin çevresinde son yıllarda gerçekleştirilen kazı çalışmalarında, Kuzey Afrika (Tosun, 2020a, s. 249-266; Tosun, 2020b, s. 274-279, 286-288, No. 3-15), Ege (Tosun, 2020a, s. 225-226, 255-261, Kat. No. 107, 162-186; Tosun, 2020c, s. 348-351, 356-361, No. 3-13), Ege Adaları (Tosun, 2020a, s. 224-229, Kat. No. 106, 108-114) ile Kilikia ve Kıbrıs (Tosun, 2020a, s. 218-224, 262, Kat. No. 84-105, 187) gibi merkezlerde üretimi yapılan bazı Geç Antik Dönem seramik bulguları, Mardin ve çevresinde Akdeniz ile ticari ilişkilerin olduğunu ortaya koymaktadır. Bu sebeple ampullaların da ticaret yoluyla, Mardin civarındaki yerleşimlere kazandırılmış olması mümkündür. Ayrıca Geç Antik Dönem'de, Anadolu'nun batı ve güneybatısındaki bölgelerde popüler bir kullanımı olan ampullaların, Hıristiyan nüfusun yoğun olduğu Mardin'deki bazı Hıristiyanlar tarafından, hatıra olarak buradaki yerleşimlere getirilmiş olabileceği de ihtimal dâhilindedir. Mardin, Dara'da ele geçen az sayıdaki Geç Antik Döneme özgü unguentarium bulguları (Tosun, 2020a, s. 373-375, Kat. No. 447-451), ampullalar gibi zaman zaman kutsal sıvıların konulduğu bir kap biçimidir (Hayes, 1971, s. 243-

---

<sup>4</sup> Dara'da 2021 yılı kazı sezonunda ele geçmiş olan bu ampulla, Kazı başkanı Doç. Dr. Hüseyin METİN tarafından, Mısır'daki Aziz Menas kültü ile ilişkili olduğu ve Dara'dan Mısır'a hac amaçlı gitmiş kişilerin bu ampullayı kente kazandırmış olabileceği şeklinde basına bildirilmiştir (Sincar, 2022, 11 Ocak). Kendisinin görüşü alınarak yakın zamanda yayınlanacağı bilgisi de edinilmiştir.

244)<sup>5</sup>. Bu da hac kültüne ilişkin unguentariumlar gibi Anadolu üretimli ampullaların da Mardin ve çevresindeki yerleşim birimlerinde ortaya çıkabileceğini mümkün kılmaktadır. Mardin Müzesi'nde yer alan iki adet pişmiş toprak ampullanın buluntu yeri hakkında herhangi bir fikir sahibi olmamız, şu an için bu tür düşünceleri yalnızca önerebilmemize imkân tanımaktadır.

---

<sup>5</sup>Ampullalar genellikle boyunda, unguentariumlar ise elde taşınan malzemelerdir. Unguentariumlar, genel olarak güzel koku veren yağ ve krem gibi ürünlerin içine konulduğu günlük kaplar olmakla birlikte, Geç Antik Dönem'de tıpkı ampullalar gibi kutsal sıvıların da konulduğu örneklerdir. Geç Antik Dönem Unguentariumları'nın tıpkı boyun ve omuzdan kulplu Aziz Menas tasvirli Menas Ampullaları ile aynı işlevde kullanılmış olabileceği düşüncesi için bk. (Hayes, 1971, s. 243-244).

### Kaynakça

- Aharoni, Y. (1964). *Excavations at Ramat Rahel, seasons 1961 and 1962*. Roma: Centro die Studi Semitici.
- Anderson, W. (2004). An archaeology of Late Antiquity pilgrim flasks. *Anatolian Studies*, 54, 79-93.
- Anderson, W. (2007). Votive customs in Early Byzantine Asia Minor. *Journal of the Australian Early Medieval Association*, 3, 17-27.
- Arthur, P. (2006) *Bizans ve Türk Dönemi'nde Hierapolis (Pamukkale)*. İstanbul: Ege Yayınları.
- Atik, N. (1995). *Die keramik aus den südthermen von Perge*. *Istanbuler Mitteilungen, Beiheft*, 40. Tübingen: Wasmuth.
- Aydın, A. (2013). Marmaris Müzesi'ndeki ampullalar. *Olba*, 21, 437-456.
- Aydın, A. (2015a). İzmir Arkeoloji Müzesi ile Tarih ve Sanat Müzesi'nde bulunan ampullalar. *Olba*, 23, 487-513.
- Aydın, A. (2015b). Aziz Konon tasvirli bir Menas Ampullası. *Adalya*, 28, 289-302.
- Besques-Mollard, S. (1968). Un portrait de Cléopâtre I dans les terres cuites de Smyrne. *Revue Archéologique*, 2, 241-250.
- Blick, S. (2001). Comparing pilgrim souvenirs and Trinity Chapel windows at Canterbury Cathedral: An exploration of context, copying, and the recovery of lost stained glass. *Mirator*, September 2001, 1-27.
- Buckton, D. (Ed.). (1994). *Byzantium: treasures of Byzantine Art and Culture from British collections*. London: Trustees of the British Museum by British Museum Press.
- Campbell, S. D. (1988). Armchair pilgrims: ampullae from Aphrodisias in Caria. *Medieval Studies*, 50, 539-545.
- Crawford, J. S. (1990). *The Byzantine shops at Sardis*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- Crowfoot, J. W. ve Fitzgerald, G. M. (1929). *Excavations in the Tyropoeon Valley, Jerusalem 1927*. London: Palestine Exploration Fund.
- Dalton, O. M. (1901). *Catalogue of Early Christian Antiquities and objects from the christian east in the department of British and Mediaeval Antiquities and ethnography of the British Museum*. London: Trustees of the British Museum.

- Dalton, O. M. (1921). *The British Museum: a guide to the Early Christian and Byzantine Antiquities in the department of British and Mediaeval Antiquities*. London: Oxford University Press.
- Dinç, R. ve Dede, E. (2003). Tralleis 1999 kazısı- sonuç raporu. *Arkeoloji ve Sanat Dergisi*, 25, 11-24.
- Duyuran, R. (1974). Akhisar Tepe Mezarlığında yapılan arkeolojik araştırmalar: 2. *Türk Arkeoloji Dergisi*, 20(2), 17-27.
- Engemann, J. (2002). Palästinische frühchristliche pilgerampullen. *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 45, 153-169.
- Ersoy, A. (2018). Bazı arkeolojik buluntu örnekleri üzerinden Antik Smyrna/İzmir'de inançlar. *Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 5(1), 89-107.
- Ferrero, D. B. (1987). Aziz Philippus'un Martyrion'u ve Kiliseleri. A. Peres (Ed.), *Hierapolis di Frigia 1957-1987 içinde* (s. 121-132). Milano: Fabbri.
- Fıratlı, N. (1972). Uşak-Selçukler kazısı ve çevre araştırmaları 1966-1970. *Türk Arkeoloji Dergisi*, 19(2), 109-160.
- Foss, C. (2002). Pilgrimage in Medieval Asia Minor. *Dumbarton Oaks Papers*, 56, 129-151.
- Gassner, V. (1997). *Das südtor der tetragonos-agera: keramik und kleinfunde, forschungen in Ephesos 13.1.1*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Gerry, K. B. (t.b). Pilgrim flask of St. Sergios. *The Walters Art Museum, Baltimore*. <https://projects.mcah.columbia.edu/treasuresofheaven/relics/Pilgrim-Flask-of-St-Sergios.php>
- Ghini, G. P. (2000). Iasos: l'eta Bizantina. *Bollettino dell'Associazione Iasos di Caria*, 6, 15-17.
- Grabar, E. (1958). *Ampoules de Terre Sainte (Monza, Bobbio)*. Paris: C. Klincksieck.
- Greenewalt, C. H. (1997). Sardis: archaeological research in 1995. *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 18(1), 513-527.
- Greenewalt, C. H. (2006). Sardis: archaeological research and conservation projects in 2004. *Kazı Sonuçları Toplantısı*, 27(2), 175-186.
- Greenewalt, C. H. ve Rautman, M. L. (1998). The Sardis campaigns of 1994 and 1995. *American Journal of Archaeology*, 102(3), 469-505.



- Griffing, R. P. (1938). An Early Christian ivory plaque in Cyprus and notes on the Asiatic Ampullae. *The Art Bulletin*, 20(3), 266-279.
- Grossman, P. (1998). The pilgrimage center of Abû Mîna. D. Frankfurter (Ed.), *Pilgrimage and holy space in late antique Egypt* içinde (s. 281-302). Leiden: Brill.
- Hanfmann, G. M. A. (1959). Excavations at Sardis, 1958. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 154, 5-35.
- Hanfmann, G. M. A. (1966). The eighth campaign at Sardis (1965). *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 182, 2-54.
- Hanfmann, G. M. A. (1972). Excavations and restoration at Sardis-1970. *Türk Arkeoloji Dergisi*, 19(1), 99-119.
- Hanfmann, G. M. A. (1985). The donkey and the king. *The Harvard Theological Review*, 78(3/4), 421-430.
- Hayes, J. W. (1971). A new type Early Christian ampulla. *The Annual of the British School at Athens*, 66, 243-248.
- Hayes, J. W. (1976). *Roman pottery in the Royal Ontario Museum: a catalogue*. Toronto: Royal Ontario Museum.
- Hayes, J. W. (2008). *The Athenian Agora XXXII: Roman pottery fine-ware imports*. Princeton/New Jersey: The American School of Classical Studies at Athens.
- Hepding, H. (1907). Die arbeiten zu Pergamon 1904-1905. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung*, 32, 161-414.
- Ionescu, M. ve Oprea, I. I. C. (1998). O ampulla din Asia Minor recent descoperita la Callatis. *Thraco-Dacica*, 19(1-2), 167-170.
- Κατσιώτη, Α. (Katsioti, A.) (2009). Πήλινα φιαλίδια-ευλογίες από τα Δωδεκάνησα (Pelina fialidia-eulogies apo ta Dodekanesa). Α. Κατσιώτη (A. Katsioti) (Ed.), *Δελτίον της χριστιανικής αρχαιολογικής εταιρείας Α'* (Deltion tes khristianikes arkhaiologikes etaireias I') içinde (271-282). Αθήνα (Athena): Περίοδος Δ' (Periodos D'), Τόμος Λ' (Tomos L').
- Katsioti, A. ve Mastrochristos, N. (2018). Aspects of pilgrimage in the Eastern Mediterranean during the Early Byzantine Period archaeological evidence from Rhodes. D. Ariantzi ve I. Eichner (Ed.), *Für seelenheil und lebensglück: das Byzantinische pilgerwesen und seine wurzeln (Byzanz zwischen orient und okzident 10)* içinde (s. 83-95). Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums.

- Koch, G. (2015). *Türkiye'deki Geç Antik Dönem önemli merkezleri ile birlikte Erken Hıristiyan Sanatı*. (A. Aydın Çev.). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları. (Orijinal çalışma basım tarihi 2002).
- Köroğlu, G. (2011). Yumuktepe Höyüğü kazılarında gün ışığına çıkarılan Aziz Menas tasvirli hacı şişesi. *Seleucia ad Calycadnum*, 1, 77-89.
- Köroğlu, G. ve Yılmaz, S. (2015). Anadolu'dan Erken Bizans Dönemi hacı ampullaları ve Smyrna buluntuları. A. Ersoy ve G. Şakar (Ed.), *Smyrna/İzmir kazı ve araştırmaları I. çalıştay bildirileri* içinde (s. 155-170). İstanbul: Ege Yayınları.
- Ladstätter, S. (2010). Ephesos in Byzantinischer zeit: das letzte kapitel der geschichte einer antiken großstadt. F. Daim ve J. Drauschke (Ed.), *Byzanz – das römerreich im mittelalter teil 2(2) schauplätze* içinde (s. 493-520). Mainz: Verlag des Römisch-Germanischen Zentralmuseums.
- Ladstätter, S. ve Pülz, A. (2007). Ephesus in the Late Roman and Early Byzantine Period: changes in its urban character from the third to the seventh century AD. A.G. Poulter (Ed.), *The transition to Late Antiquity: on the Danube and beyond* içinde (s. 391-433). Oxford: British Academy.
- Lambert, C. ve Pedemonte-Demeglio, P. (1994). Ampolle devozionali ed itinerari di pellegrinaggio tra IV e VII secolo. *Antiquité Tardive: Revue Internationale d'Histoire et d'Archéologie (IVe-VIIe siècle)*, 2, 205-231.
- Laumonier, A. (1936). Archéologie Carienne. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 60(1), 286-335.
- Leclercq, H. (1924). Ampoules (A eulogies). L. Leteuzey (Ed.), *Dictionnaire d'archéologie Chretienne et de liturgie*, 1(2) içinde (s. 1722-1747). Paris: Chainage-Chypre.
- Leo-Imperiale, M. (2016). "Sanctum oleum sume". Le ampolle a eulogia di tipo microasiatico da Hierapolis di Frigia. F. D'Andria, M.P. Caggia ve T. Ismaelli (Ed.), *Hierapolis di Frigia VIII, 1: Hierapolis di Frigia Le attività delle campagne di scavo e restauro 2007-2011* içinde (663-674). İstanbul: Ege Yayınları & Francesco D'Andria.
- Lopreato, P. (1976). Le ampolle di San Menas a la diffusione del suo culto nell'alto Adriatico. *Antichita Altoadriatiche*, 12, 411-428.
- Love, I. C. (1972). A preliminary report of the excavations at Knidos, 1970. *American Journal of Archaeology*, 76(1), 61-76.

- Maier, A. M. ve Strauss, Y. (1995). A pilgrim flask of Anatolian origin from Late Byzantine/Early Ummayyad Jerusalem. *Anatolian Studies*, 45, 237-241.
- Magness, J. (1993). *Jerusalem ceramic chronology circa 200-800 CE*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Metzger, C. (1981). *Les ampoules à eulogie du Musée du Louvre* (3. Baskı). Paris: Réunion des Musées Nationaux.
- Michon, E. (1892). *La collection d'ampoules à eulogies du Musée du Louvre*. Rome: Imprimerie de la Paix, Philippe Cuggiani.
- Monza Ampullae (t.b.). *Wikipedia, the free encyclopedia*. [https://en.wikipedia.org/wiki/Monza\\_ampullae](https://en.wikipedia.org/wiki/Monza_ampullae)
- Ötüken, Y. (2003). Likya bölgesindeki kazı ve yüzey araştırmaları çerçevesinde Ortaçağ seramikleri. *Adalya*, 6, 233-249.
- Öztaşkın, M. (2017). Olympos kazısı seramik buluntuları. B. Y. O. Uçkan (Ed.), *Olympos I: 2000-2014 araştırma sonuçları (Akmed Series in Mediterranean Studies 2)* içinde (s. 209-224). İstanbul: Oksijen Basım ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
- Öztaşkın, M. (2020). Olympos'ta bulunmuş figürlü bir ampullanın ikonografik değerlendirmesi. *Social Sciences Research Journal*, 9(1), 181-188.
- Paton, J. (1907). Archaeological news. *American Journal of Archaeology*, 11(1), 71-141.
- Rautman, M. (2005). A Stylite Ampulla at Sardis. F. Baratte, V. Déroche, C. Jolivet-Lévy ve B. Pitarakis (Ed.), *Travaux et mémoires 15, mélanges Jean-Pierre Sodini, collège de France - CNRS centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance* içinde (s. 713-721). Paris: l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne.
- Reygers, L. (1937). Ampulle. O. Schmitt (Ed.), *Reallexikon zur deutschen kunstgeschichte I* içinde (s. 658-661). Stuttgart: Metzler.
- Riley, J. A. (1979). Coarse pottery. J.A. Lloyd (Ed.), *Excavations at Sidi Khrebish Benghazi (Berenice). Economic life at Berenice: sculpture and terracottas, coarse pottery volume 2* içinde (s. 91-466), Tripoli: Socialist Libyan Arab Jamahiriya.
- Robert, L. (1984). Documents d'Asie Mineure. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 108(1), 457-532.
- Sartiaux, F. (1921). Nouvelles recherches sur le site de Phocée. *Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 65<sup>e</sup> Année, 2, 119-129.

- Shtereva, I. (1999). Early Christian ampullae from Sliven, South Bulgaria. *Archaeologia Bulgarica*, 3(1), 85-88.
- Sincar, H. İ. (2022, 11 Ocak). Dara antik kentindeki kazıda 1400 yıllık ampulla bulundu. *haberler.com*. <https://www.haberler.com/mardin-deki-dara-antik-kenti-nde-yapilan-kazida-14658733-haberi/>
- Sodini, J.P. (2011). La Terre des Semelles: images Pieuses Ramenées par les pèlerins des lieux saints (Terre Sainte, Martyria d'Orient). *Journal des Savants*, 1(1), 77-140.
- Şimşek, C. (2019). Laodikeia Kuzey (kutsal) Agora Batı Portik'den iki ampulla. C. Şimşek (Ed.), *Laodikeia çalışmaları 5: 15. yılında Laodikeia (2003-2018) içinde* (s. 221-238). İstanbul: Ege Yayınları.
- Şimşek, C. ve Duman, B. (2007). Laodikeia'da bulunan ampullalar. *OLBA*, XV, 73-101.
- Şimşek, C. ve Yener, B. (2018). Ampullae with figural depictions from Laodikeia of Late Antiquity. C. Şimşek ve T. Kaçar (Ed.), *Geç Antik Çağ'da Lykos Vadisi ve çevresi / The Lykos Valley and neighbourhood in Late Antiquity* içinde (s. 217-232). İstanbul: Ege Yayınları.
- Tosun, M. (2020a). *Dara (Anastasiopolis) Roma ve Geç Antik Dönem (Parth-Sasani) seramikleri* (Yayımlanmamış doktora tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, İstanbul.
- Tosun, M. (2020b). Dara'dan (Anastasiopolis) Batı Akdeniz (Kuzey Afrika-Güney İspanya '?') seramikleri. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(16), 269-288.
- Tosun, M. (2020c). Dara (Anastasiopolis) verileri ışığında Yukarı Mezopotamya'da Geç Roma-Erken Bizans Dönemi Phokaia kırmızı astarlı seramikleri. *Amisos*, 5(9), 343-361.
- Tuchelt, K. ve Baldus, H.R. (1980). Didyma: bericht über die arbeiten der jahre 1975-1979. *Istanbuler Mitteilungen*, 30, 99-189.
- Vikan, G. (1982). *Byzantine pilgrimage art*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Trustees for Harvard University.
- Vikan, G. (1991). Guided by land and sea, pilgrim art and pilgrim travel in Early Byzantium. J. Engemann (Ed.), *Tesserae: festschrift für Josef Engemann, jahrbuch für antike und christentum, ergänzungsband, 18* içinde (s. 74-92). Münster/Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Vikan, G. (1995) Early Byzantine pilgrimage "Devotionalia" as evidence of the appearance of pilgrimage shrines. E. Dassmann ve J. Engemann (Ed.), *Jahrbuch für antike und*

*christentum, ergänzungsband, 20.1* içinde (s. 377-388). Münster/Westfalen: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.

Weitzmann, K. (1979). *Age of spirituality: Late Antique and Early Christian Art, third to seventh century: catalogue of the exhibition at the Metropolitan Museum of Art, november 19, 1977, through february 12, 1978*. New York: The Metropolitan Museum.

Williams, C. (1989). *Anemurium: Roman and Early Byzantine pottery*. Toronto: Pontifical Institute for Medieval Studies.

Wulff, O. (1909). *Beschreibung der bildwerke der christlichen epochen. Altchristliche und mittelalterliche Byzantinische bildwerke, band 3, teil 1*. Berlin: Reimer.

Zalesska, V. (1999). La représentation des visions apocalyptiques sur les monuments Éphésiens du VI<sup>e</sup> siècle. H. Friesinger ve F. Krinzinger (Ed.), *100 jahre österreichische forschungen in Ephesos, akten des symposiums, Wien 1995, 1-3* içinde (s. 355-359). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

## Çocuk Gözünden Göç Hikayesinin Öyküsel Terapi Odağında İncelenmesi: Suriyeli Mülteci Çocuklar

Hacer YILDIRIM KURTULUŞ<sup>1</sup>, Emin KURTULUŞ<sup>2</sup>

### Öz

Bu araştırmada, Suriyeli mülteci çocukların göç deneyimine ilişkin görüşlerini Öyküsel Terapi odağında incelemek amaçlanmaktadır. Araştırma, nitel araştırma desenlerinden olgubilime göre tasarlanmıştır. Araştırmanın bulgularına göre, çocukların göç yolculuğu hikayesini, bu yolculuğun etkilerini ve yolculuğa ilişkin duygu ve düşüncelerini anlatırken daha çok olumsuz ifadeler kullandıkları görülmüştür. Bununla birlikte görüşme sorularında yer alan göç yolculuğu hikayesinin olumlu yanları, yeni hayata uyum sağlama becerileri, kendisini daha güvende ve daha güçlü hissetmek için yapabilecekleri ve göç yolculuğu hikayesiyle getirilen kültürel değerler sorulmuştur. Bu konuşma ile çocuklar zihinlerinde, olumsuz yaşantıların gölgesinde ihmal ettikleri olumlu yaşantıları hatırlamışlardır. Böylelikle, çocukların göç hikayesini anlatırken zihinlerinde ihmal edilen olumlu yaşantıları da gündeme getirmeleri sağlanmıştır.

### Anahtar Sözcükler

Suriye  
savaş  
göç  
çocuk  
uyum

### Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 25.07.2021

Kabul Tarihi: 13.12.2021

Doi:  
10.20304/humanitas.974203

## Examination of The Migration Story From Child's Perspective in the the Focus of Narrative Therapy: Syrian Refugee Children

### Abstract

In research, it is aimed to examine the views of Syrian refugee children on the migration experience with the focus of Narrative Therapy. The research was designed according to phenomenology. According to the findings of the study, it was observed that children mostly used negative expressions while telling the story of the migration journey, the effects of this journey, and their feelings and thoughts about the journey. However, the positive aspects of the migration journey story in the interview questions, their ability to adapt to new life, what they can do to feel safer and stronger, and the cultural values brought by the migration journey story were asked. With this speech, the children remembered the positive experiences that they neglected in the shadow of negative experiences in their minds. In this way, it was ensured that the children brought up the neglected positive experiences in their minds.

### Keywords

Syria  
war  
migration  
child  
adaption

### About Article

Received: 25.07.2021

Accepted: 13.12.2021

Doi:  
xx.xxxxx/xxxxxxxxx.xxxxxx

<sup>1</sup> Dr., Bağımsız bilim insanı, İstanbul/Türkiye, haceryildirim91@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0880-1318

<sup>2</sup> Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Doktora Programı, Sakarya/Türkiye, eminkurtulus1@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6346-0114

## Giriş

Günümüz dünyasında ülkeler arasında yaşanan sorunlar sebebi ile milyonlarca çocuk savaş gibi şiddet ve istismar içeren travmatik olaylara maruz kalmaktadır. Savaş kısa ve uzun vadede insanlar üzerinde ciddi yıkıcı etkilere sahip olan felaketlerden biridir (Ghumman, McCord ve Chang, 2016, s. 246). Suriye’de 2011 yılında başlayan iç savaştan sonra, Suriye halkının öldürülme ve zulüm görme korkusu, evlerinin hasar görmesi sonucu barınamama korkusu, sağlık ve eğitim hizmetlerine ulaşamamaları sebebi ile ülkelerinden ayrılmak zorunda kaldığı görülmektedir. Türkiye de 2011’den bu yana mültecilere kapılarını açan ve ülkesinde en fazla Suriyeli mülteci barındıran ülkelerden biri olmuştur (United Nations High Commissioner for Refugees [UNHCR], 2017). Ülkesini terk ederek bir başka ülkeye sığınan ve mülteci olup olmadığı yetkili merciler tarafından karar verilmemiş kimselere sığınmacı denilmektedir (Deniz, 2014, s. 177). Birleşmiş Milletler Yürütme Komitesi kararıyla, kitlesel bir sığınmanın süregelir hale gelmesi durumunda bu kişilere “geçici koruma statüsündeki sığınmacı” ismi verilmiştir (UNHCR, 2017, s. 16). Bu çalışmada ise Suriyeli çocuklar için, can ve mal güvenliklerinin tehlikede olması ve bulunduğu ülkenin korumasından faydalanamaması ile ülkesini terk etmek zorunda kalan kişiler için kullanılan mülteci kavramı (Akpınar, 2017) tercih edilmiştir. Eylül 2021 itibari ile Türkiye’deki Suriyeli mültecilerin sayısı üç buçuk milyondan fazladır ve bunların yarısı çocuklardan oluşmaktadır (Göç İdaresi Genel Müdürlüğü, 2021).

Savaşın neden olduğu stres faktörleri ve çocuklar üzerindeki olumsuz etkileri çocukların savaş sırasında ve sonrasında maruz kaldıkları koşullardan doğrudan etkilenmektedir. Sevdiklerinin yaralanması, evlerini kaybetmek, işkencelere şahit olmak, açlık, güvenlik, barınma, sevgi gibi temel ihtiyaçlarını karşılayamamak gibi olumsuz deneyimler çocukların ruh sağlıklarını da olumsuz yönde etkilemektedir (Minoiu ve Shemyakina, 2014, s. 238). Bununla birlikte çocukların savaş nedeni ile mülteci konumuna gelmesi, göç etmek zorunda kalması, sınırda beklemek ya da yasal olmayan yollar ile sınırı geçmek gibi durumlar ile karşılaşmaları da yaşam mücadelelerini arttırmaktadır (Fazel, Reed, Panter-Brick ve Stein, 2012, s. 270). Göç yolculuğu esnasında ağır ve sağlıksız yolculuk süreçleri, yaşamda kalma ve sınırdan geçme mücadeleleri, göç sonrası yeni bir yaşamın varlığı çocuklar için birçok soruna sebep olmaktadır (Gencer, 2019, s. 52). Alanyazında da göç süreci ve sonrasında çocukların yaşadığı deneyimleri konu edinen çalışmalarda, düşük okullaşma, çocuk yaşta evlendirilme, çalıştırılma (Erdoğan, 2015, s. 7), yakınlarını kaybetme, yakınlarına yapılan işkenceye maruz kalma, şiddete maruz kalma (Machel, 2001, s. 1), istismara maruz kalma, sığınılan ülkede kabul edilmeme (Üçkardeş,

Işık ve Aker, 2015, s. 32) gibi riskler, ihlaller ve yoksunluklar vurgulanmaktadır. TOHAV da (2014) bu çocukların göç etmeden önce olumsuz yaşam koşullarında barınma, beslenme, temel ihtiyaçları karşılayamama gibi sorunlar yaşadıklarını, iki ülke arasındaki göç sırasında sağlık hizmetlerine erişemediklerini, insan ticaretine maruz kaldıklarını, sağlıksız koşullarda yolculuk ettiklerini belirtmiştir. Göç sonrasında çocukların yaşadıkları problemler ise başta dil bilmeme olmak üzere, duygusal ve davranışsal problemler, kendini ifade edememe, eğitim alamama, temel ihtiyaçlarını karşılayamama ve yaşadığı sorunları iletebilecek bir merci bulamamadır (Sims ve ark., 2000, s. 43; Atasü Topçuoğlu, 2012, s. 58).

Bhugra'nın (2004) göç ve ruh sağlığını ilişkisini ele aldığı modelinde bu ilişki göç öncesi dönem, göç eylemi ve göç sonrası dönemdeki risk faktörlerine dayalı olarak yapılandırılmıştır. Göç eden kişinin ruh sağlığını etkileyen faktörler göç öncesi dönemde göçün isteğe bağlı ya da zorunlu olmasına dayalı göç motivasyonundan ve göçe sürükleyen nedenlerden etkilenmektedir. Göç sırasında karşılaşılan risk faktörleri ise sosyal desteğin kaybolması, kaybetme duygusu, ayrılıkla birlikte hissedilen yas, göç sırasında yaşanan travmatik deneyimlerdir. Göç sonrasında ise kültüre uyum sağlama sorunları, ayrımcılığa ve damgalanmaya maruz kalma, barınma sorunları, maddi problemler ve eski yaşamını özlem gibi risk faktörlerine maruz kalınmaktadır. Bu modele göre, bu risk faktörleri göç eden kişinin ruh sağlığı problemleri yaşaması üzerinde etkili olmaktadır (Solgun ve Durat, 2017, s. 4). Yapılan araştırmalarda da, savaş sonrası ülkelerini terk etmek zorunda kalan Suriyeli mülteci çocukların sevdiklerinden ayrılma, yakınlarını kaybetme, savaş, bomba, işkence ve şiddete maruz kalmaları sebebi ile travma sonrası stres bozukluğu ve depresyon yaşadıkları görülmektedir (Baddoura ve Merhi, 2015, s. 101; Wenzel, Mirzaei ve Nowak, 2016, s. 746). Bununla birlikte bu çocuklarda yoksulluk, barınma problemleri, dışlanma ile birlikte saldırganlık ve öfke ile baş etme problemleri ile uyku bozuklukları da gözlemlenmiştir (Henley ve Robinson, 2011, s. 53; Taleb ve ark., 2015, s. 65).

Suriyeli mülteci çocukların yaşadıkları savaş koşullarında, şiddete tanık olma, aile üyelerinin işkenceye maruz kalması, ebeveynlerden ayrılma, yaralanma, mülteci kampında yaşama, evinden ve sevdiklerinden ayrılma gibi travmatik yaşantıların etkilerinin ve psikososyal uyum sorunlarının azaltılması, bu çocukların ruh sağlıkları üzerinde önemli bir faktördür (Beiser ve Hou, 2016, s. 466; Kaya ve Hiçdurmaz, 2018, s. 137). Alanyazında mülteci çocuklar üzerinde yapılan çalışmalar incelendiğinde, duygusal sıkıntıları azaltmak ve psiko-sosyal işlevi arttırmak amacıyla bilişsel davranışçı kurama dayalı grupla çalışması (Ehnholt, Smith ve Yule, 2005, s. 235; El-Khodary ve Samara, 2019, s. 1; Gormez ve ark., 2017, s. 125),



travmanın etkilerini azaltmak amacıyla resim ve müziği içeren sanat terapisi (Baker ve Jones, 200, s. 249; Uğurlu, Akça ve Alacatürk, 2016, s. 89) müdahalelerine rastlanmaktadır. Çocukların yaşadıkları zorlukları ifade etmesine yardımcı olacak drama ve kum terapilerinden de faydalanan çalışmalar bulunmaktadır (Rousseau ve ark., 2007, s. 451; Rousseau ve ark., 2009, s. 743). Bununla birlikte Suriyeli çocukları ele alan çalışmalarda, travma üzerinde etkili olduğu düşünülen Öyküsel Terapi müdahalelerine (İkizer, 2020, s. 15) rastlanmamıştır. Öyküsel terapiye göre, insanlar sağlıklı, yetenekli ve çözüm üretebilecek, yaşamlarını zenginleştirebilecek, yeni öyküler kurabilecek kapasiteye sahiptirler (Corey, 2008). Öyküsel terapinin amacı, danışanların yaşadıkları sorunlara bakış açısını değiştirerek alternatif bakış açıları ve kişisel öyküleri oluşturmak, olumlu değişimi sağlayacak somut amaçlar belirlemektir (Kararımak ve Bugay, 2010, s. 27). Özabacı ve Erken de (2013) öyküsel terapinin kişinin savaş gibi travmatik durumlar ile mücadele ederken kendi kaynaklarına dayalı bir kimlik oluşturmasına yardımcı olacağını ifade etmişlerdir. Bu çalışmada da Suriyeli mülteci çocuklar ile çalışırken Öyküsel Terapi’de kullanılan, travma yaşayan kişilerin travmaya karşı güçlenmesini ve anlattıkları hikayelerin olumlu yönlerinin güçlendirilerek yeniden yazmalarını sağlayacak, anlattıkları travmatik hikâyenin güçlü yanlarına odaklanarak kişinin iyi oluşunu arttıracak sorulardan faydalanılmıştır. Öyküsel terapi, travma yaşayan kişilerin en kötü durumda bile travma ile aktif olarak baş ettiklerini ortaya çıkarmak için yeniden yazma sorularından faydalanmaktadır (White ve Epston, 1990, s. 25). Yeniden yazma soruları, kişilerin yaşamlarında ihmal edilmiş alan ve olayları (ki bunların üzeri, sıklıkla, anlatılmakta olan sorunlu ve olumsuz hikâye tarafından örtülür) saklandıkları yerden çıkarmaya yardım etmeye davet etmektedir. Bu ihmal edilen ve travma yaşayan kişilerin farkındalığının düşük olduğu alan ve olaylar içerisinde; dayatma altında iken sergilenen başarılar, geliştirilen hayatta kalma becerileri ve kişinin hikayesinin dışında kalan sahip olduğu değerler bulunmaktadır (Madigan, 2016, s. 53). İşte bu çalışmada da Suriye’den göç eden mülteci çocukların göç deneyiminde dayatma altında iken sergiledikleri başarılar, geliştirdikleri hayatta kalma becerileri ve hikayesinin dışında kalan sahip olduğu değerlerin farkındalığının artırılması ile çocukların göç sonrası uyumunun artacağı ve ruh sağlığını olumlu yönde etkileneceği düşünülebilir.

Alanyazında Suriye’den göç eden mülteci çocuklar üzerinde yapılan ve çocukların göç sonrası yaşadıkları riskler ve gelişim süreçleri (Kim, Brown, Dolan, Sheridan, ve Aber, 2020), çocukların ruh sağlığı üzerinde ebeveynlerin rolü (Erüyar, Maltby ve Vostanis, 2018), eğitim ve ruh sağlığı ihtiyaçları (Sirin ve Rogers Sirin, 2015), travma sonrası depresyon, stres ve

anksiyete (Khamis, 2019, s. 30; Yayan, Düken, Özdemir ve Çelebioğlu, 2020, s. 27) konularında araştırmalar yapıldığı görülmektedir. Yapılan araştırmaların daha çok sorunlu hikâyeye dönük olduğu ve sorunları konuşmak üzerine kurulduğu görülmektedir. Araştırmada “hikayelerin kişiyi güçlendirecek şekilde yeniden anlatılmasına sağlamak” amacıyla Öyküsel Terapi sorularının kullanması ve araştırmanın nitel yöntemlerle yürütülmesi ile araştırmanın alanyazına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bununla birlikte araştırma, Suriyeli mülteci çocukların kültürel uyum sürecinde sosyal değişimin en belirgin yaşandığı ve geldikleri ülkedeki kültürle doğrudan karşılaştıkları okul ortamlarında yaşananlara ışık tutması ve mülteci çocukların okul yaşantısına ilişkin öğretmenlere ve psikolojik danışmanlara farkındalık sağlaması açısından önemli olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda bu araştırmada, Suriye’den göç eden mülteci çocukların göç hikayesini Öyküsel Terapi odağında incelemek amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda “Suriye’den göç eden mülteci çocukların göç deneyimine ilişkin görüşleri nasıldır?” sorusunun cevabı aranmıştır.

## **Yöntem**

### **Araştırmanın Modeli**

Suriye’den göç eden mülteci çocukların göç hikayesini Öyküsel Terapi odağında incelemeyi amaçlayan bu araştırma nitel araştırma desenlerinden olgubilim (fenomenolojik) desene uygun olarak tasarlanmıştır. Olgubilim desenine dayalı nitel çalışmalarda bir olguya ve bir duruma ilişkin deneyimlerinin, bireysel algıların ortaya çıkarılması ve yorumlanması amaçlanmaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2011; Yıldız, Çekmez ve Bütüner, 2012). Çalışmada, çocukların anlattıkları göç hikayesinin olumlu yönlerinin güçlendirerek zihinlerinde yeniden yazılmasını sağlamak ve çocukların göç sonrası uyumunu artırmak için Öyküsel Terapi’nin sorularından faydalanmıştır.

### **Çalışma Grubu**

Araştırmanın evreni göç deneyimi yaşayan Suriyeli çocuklardan oluşmaktadır. Araştırmanın örneklem grubu amaçlı örnekleme ve kartopu örnekleme yöntemleri ile seçilmiş Suriyeli mülteci çocuklardan oluşmaktadır. Çocukların araştırmaya alınma kriterleri; çocukların Suriye’den göç eden mültecilerden olması ve Türkçe biliyor olmasıdır. Araştırmaya katılan çocuklar iki kız ve üç erkek olmak üzere toplam beş çocuktan oluşmaktadır. Bununla birlikte çocukların yaşları 11-16 yaş aralığındadır. Araştırmaya katılan kız çocuklar Türkiye’ye 2015 yılında, erkek çocuklar ise 2016 yılında göç etmişlerdir. Araştırmaya katılan çocukların gerçek isimleri kullanılmamış, her birine farklı kod isimler verilmiştir.

### **Veri Toplama Araçları**

Suriye'den göç eden mülteci çocukların göç hikayesine ilişkin görüşleri yarı yapılandırılmış görüşmeler yoluyla elde edilmiştir. Yarı yapılandırılmış görüşmeler, görüşme formu hazırlanmadan önce, alanyazında Suriye'den göç eden mülteci çocuklar konusundaki temel bilgiler ile makaleler gözden geçirilerek en çok araştırılan konular, kullanılan yöntem ve teknikler, araştırılmaya ihtiyaç duyulan konular ortaya konulmuştur. Ardından, araştırmanın amaçları doğrultusunda görüşme soruları Öyküsel Terapi eğitimi alan araştırmacı ve yine Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık alanında Dr. olan diğer araştırmacı tarafından birlikte hazırlanmıştır. Hazırlanan görüşme soruları yine Öyküsel Terapi eğitimi alan iki uzmana sunulmuştur. Uzmanların görüşleri incelenerek gerekli düzeltmeler yapılmış ve ilk başta 11 soruluk bir görüşme formu hazırlanmıştır. Uzman görüşleri sonrasında şekillenen sorular ile ilk olarak üç çocukla pilot görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Pilot görüşmelerin sonrasında görüşme sorularından 1 soru çocuklar anlamakta güçlük çektiği için; 1 soruda çocukların resim çizmesini gerektiği için pandemi koşulları gereği çıkarılmıştır. Sorular tekrar gözden geçirilmiş ve 9 soruluk görüşme formuna son hali verilmiştir. Görüşme soruları şöyledir;

1. Bu göç yolculuğunda sana destek olan kimler vardı?
2. Türkiye'ye göç ettiğin yolculuk hikayeni anlatır mısın?
3. Göç yolculuğundan sonra neler düşündün ve hissettin?
4. Bu yolculuk senin hayatını nasıl etkiledi?
5. Anlattığın bu göç hikayesi senin hayatına olumlu anlamda neler kattı?
6. Göç yolculuğundan sonra hayata uyum sağlamayı nasıl başardın?
7. Kendini daha güvende ve güçlü hissetmek için neler yapabilirsin?
8. Göç hikayenle beraber kendi ülkenden buraya hangi kültürel değerlerini yanında getirdin?
9. Geldiğin ülkedeki alışkanlıklarını ve yaşam stilini burada nasıl devam ettirebiliyorsun?

### **Araştırmacının Rolü**

Bu araştırmada bulunan araştırmacılar süreçte katılımcı bir rol üstlenmişlerdir. Araştırmacının katılımcı rolü, araştırılan alanda bulunmayı, araştırmanın çalışma grubu ile görüşmeler gerçekleştirilmeyi, çalışma grubunun yaşantılarını deneyimlemeyi, çalışılan alanda elde ettiği bakış açısını ve yaşantıları verilerin analizi aşamasında kullanabilme becerisine sahip olmayı gösterir (Yıldırım ve Şimşek, 2016, s. 27). Bu araştırmada da, araştırmacıların Suriye'den göç eden mülteci çocukların tespit edilmesinde, Suriye'den göç eden mülteci çocukların velileri ve öğretmenleri ile görüşmesinde, çocukların iletişim bilgilerine

ulaşılmasında, çocuk ve velilerin araştırma hakkında bilgilendirilmesinde, belirlenen çocuklar ile görüşme yapılmasında, toplanan verilerin analizinde bizzat katılımcı bir rol aldığı söylenebilir. Bununla birlikte araştırmacılarından biri Öyküsel Terapi eğitimini Dulwich Center'dan 8 modül ve 40 oturum şeklinde almıştır. Bu süreçte araştırmanın kendi varsayımlarının ve ön yargılarının veri toplama ve analiz sürecini etkilememesi için yansız ve nesnel bir rolde bulunmuşlardır.

### **Veri Toplama Süreci**

Veri toplama sürecinden önce Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurulu'ndan araştırmanın etik kurul izni alınmıştır. Ardından çocukların aileleri araştırma hakkında bilgilendirilmiş ve "Çocuk Rıza Formu" aracılığı ile onam alınmıştır. Çocuklar ile yapılan görüşmeler okul psikolojik danışmanının odasında terapötik ortamda gerekli olan fiziksel koşullar sağlanarak ve pandemi koşulları gereği maske ve sosyal mesafeye dikkat edilerek gerçekleştirilmiştir. Psikolojik danışman ve çocuk arasında güç eşitsizliğini engellemek amacıyla aralarında herhangi bir masanın bulunmadığı karşılıklı duran iki sandalyede görüşmeleri gerçekleştirmişlerdir. Görüşmeler ortalama bir saat sürmüştür. Görüşmeler sırasında veli ve çocukların onayı ile ses kaydı alınmıştır.

### **Verilerin Analizi**

Olgubilim nitel desenini kullanan araştırmalarda, kişilerin belli bir durum ya da olguya ilişkin değerlendirmeleri incelenerek o durum ya da olguya ilişkin yorumda bulunma ya da anlamlandırma amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda olgubilim araştırmalarında anlamlar ortaya çıkarılır ve bu anlamlar kategorilere göre sınıflandırılır (Çepni, 2010, s. 114). Bu araştırmada da yarı yapılandırılmış görüşmeler yoluyla elde edilen veriler, içerik analizi yaklaşımıyla çözümlenmiştir. İçerik analizinde yapılan temel işlem, birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları okuyucunun anlayabileceği şekilde düzenleyerek yorumlamaktır (Yıldırım ve Şimşek, 2011, s. 74).

Çocuklar ile gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış görüşmeler, ses kayıt cihazı ile kaydedilmiştir. Alınan ses kaydı çocuklara dinletilmiş ve onay vermedikleri herhangi bir cümle olması durumunda araştırma içerisinde kullanılmayacağı belirtilmiştir. Çocuklardan alınan onaylar doğrultusunda verilerin dökümü gerçekleştirilmiştir. Elde edilen veriler tümevarımsal bir şekilde içerik analizi yapılmış ve bulgular sunulmuştur. İçerik analizi, birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirme ve bunları okuyucunun anlayabileceği bir biçimde düzenleyerek yorumlama aşamalarından oluşmaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2011, s. 154). Veri analizi gerçekleştirilirken araştırmacıya nitel metinleri sistematik

olarak değerlendirmesi ve yorumlaması için yardım eden bir bilgisayar yazılımı olan MAXQDA 2020 analiz programı kullanılmıştır (Yakut-Çayır ve Sarıtaş, 2017, s. 23). Bu programa dökümler eklenerek, araştırmanın amaçları ve görüşme soruları temel alınarak veriler anlamlı bölümlere ayrılmış, birbirine benzeyen veriler belirli kavramlar ve temalar çerçevesinden bir araya getirilmiş ve onları tanımlayan kodlar verilmiştir. Kodlar incelenerek birbirine benzeyenler birleştirilmiş ve sınıflandırılmıştır.

### **Geçerlik ve Güvenirlik**

Araştırmada geçerlik ve güvenirligi sağlamak için Lincoln ve Guba (1985) nitel araştırmanın niteliğini artırabilecek stratejileri temel alınmıştır. Öncelikle araştırma konusu ile ilgili alanyazın taraması yapılarak çalışmanın kuramsal çerçevesi oluşturulmuştur. Araştırmanın nitel deseni ve nitel veri toplama aracı olan yarı yapılandırılmış görüşme sorularının nasıl oluşturulduğu açıklanmıştır. Veri toplama aşamasında uygun ve yeterli veriye ulaşabilmek için amaçlı örnekleme yöntemi kullanılarak, oluşturulan ölçütlere uygun kişilerin çalışmaya katılımı hedeflenmiştir. Araştırma sonucunda doğru bilgiye ulaşmak amacıyla, araştırmaya katılanların kimlik bilgisinin gizli tutulacağı belirtilmiştir ve katılımcıların araştırmaya katılımında gönüllülük esasına uyulmuştur. Araştırmanın veri toplama aşamasında veri kaybı yaşamamak amacıyla veli ve çocukların onayı ile ses kaydı alınmıştır. Araştırmanın veri toplama süreci ve verilerin analizi de detaylı olarak açıklanmıştır. Verilerin analizinde öncelikle ses kayıtları araştırmacılar tarafından deşifre edilmiştir.

Nitel analizde güvenirligi sağlamak için temaların ve kodlarının kontrolü, her araştırmacı tarafından ayrı ayrı yapılmıştır (Creswell, 2017, s. 47). Ayrıca, güvenirligini sağlamak için görüşmelerden elde edilen veriler, araştırmacılar tarafından farklı zamanlarda gözden geçirilmiş ve kontrolleri de yapılmıştır. Kodlayıcılar arasındaki görüş birliği olan Benzerlik: Güvenirlik/Uzlaşma Yüzdesi=  $\frac{\text{Görüş Birliği}}{(\text{Görüş Birliği} + \text{Görüş Ayrılığı})} \times 100$  formülü kullanılarak hesaplanır. Kodlayıcılar arası görüş birliğinin en az % 80 olması gerekir (Özdemir ve Avcı, 2019, s. 556). Bu araştırmada, uzlaşma yüzdesi %95 olarak belirlenmiştir.

### **Bulgular**

Bu araştırmada, Suriye’den göç eden mülteci çocukların göç hikayesini Öyküsel Terapi odağında incelemek amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda “Suriye’den göç eden mülteci çocukların göç deneyimine ilişkin görüşleri nasıldır?” sorusunun cevabı aranmıştır. Araştırma bulgularında, “göç yolculuğu sırasında sosyal destek kaynakları”, “göç yolculuğunun hikayesi”, “göç yolculuğu sonrasında duygu ve düşünceler”, “göç yolculuğunun etkileri”, “göç

yolculuğunun olumlu yanları”, “göç yolculuğundan sonra uyum”, “göç yolculuğu sonrası güvende ve güçlü hissetmek”, “göç yolculuğu hikayesi ile getirilen kültürel değerler”, “alışkanlıkları ve yaşam stilini devam ettirebilme” temaları elde edilmiştir.

### 1. Tema: Göç Yolculuğu Sırasında Sosyal Destek Kaynakları

Araştırmaya katılan çocuklara, göç yolculuğu sırasındaki sosyal destek kaynaklarını anlamak üzere “Bu göç yolculuğunda sana destek olan kimler vardı?” sorusu sorulmuştur. Elde edilen yanıtlarda iki kod elde edilmiştir.

Tablo 1

#### *Göç Yolculuğu Sırasında Sosyal Destek Kaynakları Temasına İlişkin Bulgular*

Göç yolculuğu sırasında sosyal destek kaynakları	Çocuklar
Aile	Ç1, Ç2, Ç3, Ç4, Ç5
Akraba	Ç3

Tablo 1’de görüldüğü üzere, araştırmaya katılan Suriyeli mülteci çocukların tamamı göç yolculuğu sırasında ailesinden destek aldıklarını ifade etmekle birlikte, Ç3 akrabalarından da destek aldığını belirtmiştir. Ailesinden destek aldığını belirten çocuklar, “Göç yolculuğunda bana ailem destek oldu. Bir de abim Türkçe öğrenmişti, o sayede bana çok destek oldu (Ç1)” ve “Yanımda herkes vardı. Yani ailemle beraber buraya geldiğimiz için onlar yanımdaydı. Biz gemiyle geldik ve gemide sohbet ederek ailem bana destek oldu (Ç4)” ifadelerinde bulunmuşlardır. Akrabasından da destek gördüğü belirten bir öğrenci ise “akrabalarımız ve ailem bize yolculuk öncesinde destek oldu. Yolculuk sırasında ise yanımda kardeşim ve annem vardı. Bir de annemle bize yolculuk yaparken bizi götürmesi için para verdiğimiz bir adam yardım etti (Ç3)” ifadesini kullanmıştır.

### 2. Tema: Göç Yolculuğunun Hikayesi

Araştırmaya katılan çocuklara, göç yolculuğu hikayelerini anlamak üzere “Türkiye’ye göç ettiğin yolculuk hikayeni anlatır mısın?” sorusu sorulmuştur. Elde edilen yanıtlarda dokuz kod elde edilmiştir.

Tablo 2

*Göç Yolculuğunun Hikayesi Teması İlişkin Bulgular*

Göç yolculuğunun hikayesi	Çocuklar
Yaşamak için gitmek zorunda kalmak	Ç1, Ç3, Ç4, Ç5
Ölüm korkusu	Ç1, Ç3, Ç4, Ç5
Güvende olma isteği	Ç1, Ç3, Ç4, Ç5
Geri dönme umudu	Ç1, Ç4
Aç ve susuz bir yolculuk	Ç2, Ç3
Havayolu araçları ile yolculuk	Ç1, Ç5
Karayolu araçları ile yolculuk	Ç2
Yürüyerek bir yolculuk	Ç2
Dağa tırmanarak bir yolculuk	Ç2

Tablo 2’de görüldüğü gibi, araştırmaya katılan Suriyeli mülteci çocuklar göç yolculuğu hikayesini ilk anlattıklarında çoğunlukla olumsuz ifadeler kullanmışlardır. Çocuklar göç yolculuğu hikayesini kullanırken yaşamak için gitmek zorunda kaldıklarını, ölüm korkusu yaşadıklarını, güvende olmak istediklerini, geri dönmek için umutları olduğunu, yolculuk yaparken aç ve susuz kaldıklarını, havayolu ile yolculuk yaptıklarını belirtmişlerdir. Bu durumu çocuklar “Göç yolculuğundan önce büyük baba ve büyük anne tarafındayken rehin alındık. Bizi silahla rehin aldılar. Eğer gitmeseydik öldürülecektik. Gitmemizi istediler. Kardeşim onları görmek istemediği için hatta gözlük takmıştı. Sonra bıraktık her şeyi geldik. Önce babam arabayla aldı bizi. Sonra tüm aile bir yerde toplandık ve babam Türkiye’ye bizi uçakla göndermeye karar verdi. Parayı her şeyi biz ayarladık. Biz buraya geldik, ama gitmek istiyoruz (Ç1)” ve “Suriye’deyken, mesela bir keresinde arabayla gezerken arabamıza kurşun geldi. Camlar düştü ve çok korktuk. Hatta annemin kafasına cam geldi. Suriye’de evde otururken bile rahat değildik. Evimize giriyorlardı, odamıza giriyorlardı. Silah sesleri sürekli vardı. Eğer Suriye’de kalmaya devam etseydik kurşun evimize gelir ve ölürdük. Çünkü sürekli kurşun atıyorlardı. Bunlardan dolayı babam da “sizin iyiliğiniz için burada kalmayalım” dedi. Annem önce kabul etmedi. Ama korkudan kabul etmek zorunda kaldı. Suriye’de savaş bitince, her şey düzeline, iyi olursa geri döneriz diye yola çıktık. Ama 6 yıl oldu hala geri dönemedik (Ç4)” ifadelerini kullanarak anlatmışlardır. Bununla birlikte göç yolculuğu hikayesinin diğer çocuklara göre daha olumlu bir şekilde dile getiren, yolculuğu bir maceraya benzeten Ç2, “Otobüsle başladı yolculuğumuz. Sonra araba ile devam ettik. Sonrada biraz yürüyerek gittik. Ardından dağa tırmandık. Sonra tekrar otobüse binip buraya geldik. Ama gelene kadar üç kez geri döndük. Ama dördüncü de başardık. Yolculuğumuz bir hafta sürdü. Yanımızda sadece çikolata vardı, onu yedik yolda. Dağa tırmanmadan önce bir ailenin yanında kaldık. Onlar

babamın arkadaşlarıydı. 2-3 gün kaldık sonra yola devam ettik. Onlar bize biraz para verdi, o parayla yemek aldık. Yolculukta hep karanlıkta yürüdük. Benim için çok zor oldu” ifadesi ile göç yolculuğunu hem karayolu araçlarını kullanarak hem de yürüyerek ve dağa tırmanarak tamamladığını belirtmiştir.

### 3. Tema: Göç Yolculuğu Sonrası Duygu ve Düşünceler

Araştırmaya katılan çocuklara, göç yolculuğu sonrası duygu ve düşüncelerini anlamak üzere “Göç yolculuğundan sonra neler düşündün ve hissettin?” sorusu sorulmuştur. Elde edilen yanıtlarda 10 kod elde edilmiştir.

Tablo 3

#### *Göç Yolculuğu Sonrası Duygu ve Düşüncelere İlişkin Bulgular*

Göç yolculuğu sonrası duygu ve düşünceler	Çocuklar
<i>Duygular</i>	
<i>Olumsuz Duygular</i>	
Kabul edilmeme duygusu	Ç1, Ç3, Ç4
Şaşkınlık	Ç2, Ç4
Yalnızlık	Ç4
Korku	Ç5
<i>Olumlu Duygular</i>	
Türkçe öğrenince rahatlamak	Ç3, Ç4, Ç5
Güvende olduğunu hissetmek	Ç1, Ç4
Özgür hissetmek	Ç1, Ç4
Kabul edilmekten dolayı mutluluk	Ç5
<i>Düşünceler</i>	
Türkiye’de binaların uzunluğu	Ç2, Ç3
Olumsuz yaşam şartları	Ç5

Tablo 3’te görüldüğü üzere, araştırmaya katılan Suriyeli mülteci çocuklar göç yolculuğu sonrası duygu ve düşüncelerine ilişkin; kabul edilmeme duygusu, yalnızlık, korku, barınma ve iş bulma ile ilişkili olumsuz yaşam şartları gibi olumsuz ifadeler kullanmışlardır. Çocuklardan biri bu durumu “Türkiye iyidir. Geldiğim için başta mutluydum. Ama okuldaki bazı arkadaşlar beni rahatsız ediyor. Bazı arkadaşlarım bize, Suriye bom bom diyorlar ve bizi istemiyorlar. Suriye’ye geri dönün diyorlar. Bu nedenle üzülüyorum. Türkiye’de iyiyiz, güvende ve iyi hissediyoruz. Ama Suriye daha iyi, çünkü orası bizim memleketimiz. Orada daha rahattık. Buraya gelme sebebimiz, yaşayabilmek. Suriye’de yaşam yok, elektrik 3 saat olmuyor. Ev çok soğuk oluyor (Ç1)” ve bir diğeri Türkiye’ye gideceğimiz zaman evet gidelim dedim. Ben sandım ki bir başka mahalleye gideceğiz. Meğerse başka bir ülkeye gidiyormuşuz. Geldim bir



baktım ki başka insanlar, başka dil konuşuyorlar. Şaşırđım. Göç etmek önce güzel geldi çünkü orada bombalar vardı. Okulu çok seviyorum, gelince hemen okula başladım. Türkçe öğrenmeye başladım. Başlarda çok fazla dışlanmamıştım, ama daha sonra çok arttı. İlk geldiğim sene beni kabul etmediler. Okulda o kadar yalnız kalıyordum ki doğruyu söylesem bile kimse benim yanımda olmuyor. Bu çok kötü bir şey. Kendini yalnız hissedersin çünkü hiç kimse yanında yok. Bir sorun olsa okuldaki herkes Türklere inanıyor. Öğretmenler iyiler elinden geleni yapıyorlar, problemleri doğru çözüyorlar. Ama bazen diğer tarafı çok kişi tutuyor diye beni haksız çıkarıyorlar. Ağlıyorum ve üzüliyorum (Ç4)” ifadeleri ile anlatmışlardır. Bununla birlikte çocuklar göç yolculuğu sonrası Türkçe öğrenince rahatladıklarına, güvende olduklarını hissettiklerine, Türkiye’ye gelince yaşayabilme özgürlüğüne kavuştuklarına, Türkiye gelince binaların uzunluğunu düşündüklerine, şaşkınlık ve kabul edilmekten dolayı mutluluk duyduklarına ilişkin olumlu ifadeler de kullanmışlardır. Bu durum için Ç5 “Türkçeyi bilmediğim için biraz korkuyordum. Buradaki insanlarla nasıl konuşacaktım. Babamın bir tanıdığı vardı, Türkiye’ye gelmeden önce konuşmuştuk, o bizi havalimanından aldı. Bizi bir günlüğüne misafir etti ve yardım etti. Önce İstanbul’a sonra Tekirdağ’a taşındık. Dedem zaten Türkiye’den Adanalı. Babam Türkiye’de okuduğu için Türkçe biliyordu. Kitaplardan yararlanarak biz de öğrenmeye çalıştık. Tekirdağ’da o sene gittiğim ikinci okulda çok iyiydim, hayatımda ilk defa orda mutlu olmuştum. Oradaki arkadaşlar ve öğretmenlerim beni kabullenmişlerdi. Daha önce bana Türkiye’de çocuklar hiç dokunmamışlardı ama o okulda dokundular. Arkadaşlarımdan bana dokunmamaları beni çok üzdü. Sonra başka okula gidince okulda kavgalar başladı ve arkadaşlar benimle ilgili hiç empati kurmadılar. Hem arkadaşımınla kavga ettiğim için hem ev bulamadığımız için hem de babam iş bulamadığı için üzgünüm. Zar zor ev bulduk, çok pahalı olduğu için taksit taksit ödüyoruz” ifadelerini kullanmıştır. Çocukların göç yolculuğu hikayesini anlatırken kullandıkları bu olumlu ifadeler görüşme sırasında onlara tekrar yansıtılmıştır.

#### **4. Tema: Göç Yolculuğunun Etkileri**

Araştırmaya katılan çocuklara, göç yolculuğunun etkilerini anlamak üzere “Bu yolculuk senin hayatını nasıl etkiledi?” sorusu sorulmuştur. Elde edilen yanıtlarda beş kod elde edilmiştir.

Tablo 4

*Göç Yolculuğunun Etkilerine İlişkin Bulgular*

Göç yolculuğunun etkileri	Çocuklar
Türklerin yakın ilişki kurmak istememesi	Ç4, Ç5
Ev bulamamak	Ç4, Ç5
Dış dünyayı görmek	Ç3
Maceraya merak salmak	Ç2
Suriye’yi özlemek	Ç1

Tablo 4’te görüldüğü üzere, araştırmaya katılan Suriyeli mülteci çocuklar göç yolculuğunun etkilerine ilişkin, çocukların bir kısmı “Bu göç insanlarla olan kaynaşmamızı çok etkiledi. Burada insanlar önce bizi merak edip yanımıza geliyorlar, soru soruyorlar. Ama sonra ilişkilerimiz iyiye gitmiyor. Buraya nasıl geldiğimizi merak ediyorlar ve kiminle geldiğimizi. Ama sonra bizimle konuşmuyorlar. Ev sahipleri de Suriyelilere ev yok diyor. Ev bulamıyoruz (Ç5)” ifadeleri ile Türklerin yakın ilişki kurmak istemediğini ve ev bulamadıklarını ifade etmekle beraber, çocukların bir kısmı da “Ben macera seven birisiyim. Bu yolculuktan sonra da maceralara daha fazla merak saldım. Bazen macera konulu filmler izliyorum (Ç2)” “Bu yolculuk kötü değil, aslında iyi etkiledi. Yolculuk sayesinde biraz dış dünyayı gördüm. Başka ülkeleri tanımış görmüş oldum. Ama annemin hep yanımda olması iyiydi (Ç3)” ifadeleri ile göç yolculuğunun dış dünyayı görmeyi ve maceraya merak salmayı sağladığına yönelik olumlu ifadeler kullanmışlardır. Çocukların anlattıkları hikayelerde bahsettikleri olumlu yanların güçlendirilmesi için bu ifadeler görüşmede “annen senin hayatına neler kattı?” “sen annenin hayatına neler kattın?” “izlediğin bu filmlerde kendini yakın gördüğün karakterlerden bahseder misin?” soruları ile detaylandırılmıştır. Bununla birlikte, görüşmenin başından beri Suriye’ye dönmek istediğini belirten Ç1 ise Suriye’yi özlediğini ifade etmiştir.

### 5. Tema: Göç Yolculuğunun Olumlu Yanları

Araştırmaya katılan çocuklara, göç yolculuğunun olumlu yanlarını anlamak üzere “Bu yolculuk senin hayatını nasıl etkiledi?” sorusu sorulmuştur. Elde edilen yanıtlarda beş kod elde edilmiştir.

Tablo 5

*Göç yolculuğunun Olumlu Yanlarına İlişkin Bulgular*

Göç yolculuğunun olumlu yanları	Çocuklar
Güvende olmak	Ç1, Ç4
Cesur olmak	Ç2
Yardım görmek	Ç3
Yetenekleri geliştirmek	Ç4
Aile ile beraber olabilmek	Ç5

Tablo 5’te görüldüğü üzere, araştırmaya katılan Suriyeli mülteci çocuklar göç yolculuğunun olumlu yanlarına ilişkin, güvende olma, cesur olma, yardım görme, yeteneklerini geliştirebilme ve aile ile beraber olabilme ifadelerini kullanmışlardır. Çocuklar bu durumu “Korkularımın bir kısmını bu göç ile beraber yendim. Karanlık korkum vardı, onu yendim. Yükseklik korkum vardı, onu da yendim. Tırmanmaktan korkuyordum, denedim oldu. Yolculuktan sonra ben daha fazla cesur oldum (Ç2)”, “Suriye’de otururken kafamıza bomba geliyordu, korkuyorduk. Yanımızdan silahın attığı mermi geçiyordu. Evdeyken odadan odaya geçiyorduk ama korkuyorduk. Burada en azından evde rahat rahat oturabiliyoruz, ödev yapabiliyoruz, oyun oynayabiliyoruz. Kafana bir şey gelecek diye korkmadan, can güvenliği olarak daha rahat hissediyorum. Ama okuldaki olan şeyler olmasa keşke (Ç4)” ve “İnsanın ailesiyle beraber olması güzel. Anne ve babamın yanımda olmasından mutluyum. Türkiye’de savaş yok. Burada yaşayabiliyoruz ve hala hayattayız (Ç5)” ifadeleri ile betimlemiştir. Çocukların göç yolculuğu hikayesini anlatırken bu olumlu yanlara daha fazla odaklanabilmeleri için “bu göç deneyimi ile seni zorlayan korkularını yenmeyi başardın, bu çok güzel bir şey. Bu göç deneyimi sonrasında karanlık ve yükseklik gibi durumlarda neler yapabileceğini biliyorsun. Bundan sonra karşılaştığın sorunlar da bu problem çözme becerilerini kullanabileceğini düşünüyorum”, “anne ve babanın varlığı sana çok iyi hissettiriyor. Onlar ile böyle bir bağ kurmuş olman çok güzel. Burada yeni kurduğun bu yaşamda karşılaştığın problemler karşısında sosyal destek kaynaklarını kullanarak bu sorunları aşabileceksin” gibi umut aşılayan ve cesaretlendiren yansımalarda bulunulmuştur.

## 6. Tema: Göç Yolculuğu Sonrası Uyum

Araştırmaya katılan çocuklara, göç yolculuğu sonrası nasıl uyum sağladıklarını anlamak üzere “Göç yolculuğundan sonra hayata uyum sağlamayı nasıl başardın?” sorusu sorulmuştur. Elde edilen yanıtlarda dört kod elde edilmiştir.

Tablo 6

### *Göç Yolculuğundan Sonra Uyuma İlişkin Bulgular*

Göç yolculuğundan sonra uyum	Çocuklar
Dil öğrenme	Ç1, Ç2, Ç5
Okula gitme	Ç1, Ç3, Ç5
Sosyal destek	Ç2, Ç5
Sosyal faaliyetler	Ç4

Tablo 6’da görüldüğü üzere, araştırmaya katılan Suriyeli mülteci çocuklar göç yolculuğundan sonra uyumu ilişkin, Türkçe öğrenerek, okula giderek, komşu desteği alarak, resim çizerek, oyun oynayarak, parka giderek ve arkadaş edinerek uyum sağladıklarını ifade etmişlerdir. Çocuklardan biri bu durumu “Okula gittiğimde uyum sağlamam çok kolaylaştı

(Ç3)” diyerek ifade ederken bir diğeri “Oradan buraya geldiğimde ailemle beraber uyum sağladım. Yaşım 10 olduktan sonra ödevler yapıyordum, resimler çiziyordum. Aslında Suriye’de çizmeye başlamıştım, 6 yaşında bile güzel çizimlerim vardı. Uyum sağlamak için resim çizdim ve ablamlarla oyun oynadık. Taş, kâğıt ve makas oynadık. Benim bir öğretmenim vardı, bana kuran öğretiyordu Suriye’de, onu çok özledim. Gelince baya ağladım onun için. Bir de akrabalarımı özledim orada. Biz orda çok eğleniyorduk. Bunlara rağmen artık burada kaldığımız için okula ve parka giderek uyum sağladım. Aslında arkadaşımız olsa daha çok uyum sağlarız. Burada çok enteresan bir konu var. Orada bombalar var diye güvende hissedemezsin ama burada da sana iyi davranan yokken, seni seven bir arkadaşın yokken iyi ve güvende hissedemezsin (Ç4)” diyerek ifade etmiştir.Ç5 ise “Babamın Türkçe bilmesi uyumumuzu kolaylaştırdı. Babamın burada yakın bir arkadaşının olması da iyi oldu. Burada M. diye bir arkadaşım oldu, beşinci sınıfta. Öğretmenler de uyum için yardım ediyor. Sadece M. ile arkadaş olabildim. Çok iyi arkadaşlık, hiç ayrılmıyorduk ve hep beraberdik. Benimle kaynaşması beni etkiledi. Hala görüşüyoruz. Onun yanına gitmek çok isterim, yarın onun doğum günü. Babam götüreceğim dedi ama götüremedi” ifadelerini kullanmıştır. Çocuklara bu uyum sürecini kolaylaştıran bu olumlu faktörleri nasıl elde ettikleri, uyum konusunda nasıl başarı sağladıkları sorulmuştur.

### 7. Tema: Göç Yolculuğu Sonrası Güvende ve Güçlü Hissetmek

Araştırmaya katılan çocuklara, göç yolculuğu sonrası nasıl güvende ve güçlü hissettikleri anlamak üzere “Kendini daha güvende ve güçlü hissetmek için neler yapabilirsin?” sorusu sorulmuştur. Elde edilen yanıtlarda altı kod elde edilmiştir.

Tablo 7

#### *Göç Yolcuğu Sonrası Kendini Daha Güvende ve Güçlü Hissetmek İçin Yapılacaklara İlişkin Bulgular*

Göç yolculuğu sonrası güvende ve güçlü hissetmek için	Çocuklar
Başarılar	Ç1, Ç2, Ç4
Türkçe öğrenme	Ç1
Suriyelileri Türklere tanıtmaya	Ç3
Aile desteği	Ç4
Sevilen şeyler yapma	Ç4
Kanıt toplama	Ç5

Tablo 7’de görüldüğü üzere, araştırmaya katılan Suriyeli mülteci çocuklar göç yolculuğu sonrasında, mesleki ve eğitim konusundaki başarıları ile, Türkçe öğrenerek, Suriyelileri Türklere tanıtarak, ailelerinin destekleri ile, sevdikleri şeyleri yaparak ve kanıt toplayarak Türkiye’de daha güçlü ve güvende hissedebileceklerini ifade etmişlerdir. Çocuklardan biri bu durumu, “Daha güçlü ve güvende olmak için Türkçe’yi daha güzel öğreneceğim.

Üniversitede Mühendislik okuyacağım. Güçlü ve güvende olmak okumaktan geçiyor (Ç1)” diyerek belirtirken, bir diğeri “ Bizi yani Suriyelileri Türk insanlara tanıtabiliriz. Böylelikle bizi severler. Bizi kabul ederler (Ç3)” ifadeleri kullanmıştır. Ç4 ise “Sürekli ailemin yanında durarak, evde resim çizerek güçlü olurum. Resmi çok seviyorum. Bir resmi bozup tekrardan yaptığımda, yani resmi daha iyi yaptığımda kendimi daha güçlü hissediyorum. Oyun oynayıp resmi beğenmezsem bir daha bir daha çizerim. Bir de güçlenmek için kendime güzel şeyler söylemeye çalışıyorum. Ben zaten yazmayı da severim. Hikayeler üretmeyi seviyorum, güzel hikayeler yazabilirim. Bir de resim çiziyorum. Bir de resimleri babama ve anneme gösterdiğimde, beğenirlerse çok mutlu olurum. Kendimi o zaman çok güçlü hissediyorum. Başarabildiğim için, Çok zor olan insan resmini bile çizebildiğim için de” ifadeleri ile kendini güçlü ve güvende hissettiği durumları anlatmıştır. Çocuklar başarılı olmak için kurdukları hayaller konusunda cesaretlendirilmiş, olumlu ifadeleri güçlendirilmeye çalışılmıştır. Ç5 ise okul hayatında öğretmenlerin kendisine inanmamasından dolayı kanıt aramanın ona iyi geleceğini ifade etmiştir. Burada Ç5’in daha iyi hissetmesi için daha önce ona inanan ve iyi ilişki kurduğu M. ile bağları güçlendirilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte çocukların görüşmelerin bu aşamasında göç yolculuğu hikayelerinin olumlu yanlarına daha fazla odaklandıkları, olumlu ifadeleri daha rahat kullanabildikleri gözlemlenmiştir.

### 8. Tema: Göç Yolculuğu Hikayesi ile Getirilen Kültürel Değerler

Araştırmaya katılan çocuklara, göç yolculuğu hikayesi ile getirdikleri kültürel değerleri anlamak üzere “Göç hikayenle beraber kendi ülkenden buraya hangi kültürel değerlerini yanında getirdin?” sorusu sorulmuştur. Elde edilen yanıtlarda beş kod elde edilmiştir.

Tablo 8

#### *Göç Yolculuğu Hikayesi ile Getirilen Kültürel Değerlere İlişkin Bulgular*

Göç yolculuğu hikayesi ile getirilen objektif ve sübjektif kültürel değerler	Çocuklar
Yemek kültürü	Ç1, Ç2, Ç4
Anı	Ç1
Elbise	Ç3
Dini değerler	Ç4
Konuşulan dil	Ç5

Tablo 8’de görüldüğü üzere, araştırmaya katılan Suriyeli mülteci çocukların göç yolculuğu hikayesi ile getirdikleri kültürel değerleri, yemek kültürü, Suriye’deki anılar, elbiseler, dini değerler ve konuştukları dil ifadeleri ile belirtmişlerdir. Çocuklardan biri bu durumu anlatırken “Yolda Suriye’den getirdiklerimi çaldılar. Onun dışında burada komşularımıza birkaç yemek tarifi öğrettik. Hatta Suriye’de yaptığımız yemekleri okulda da

arkadaşlarımıza ve öğretmenlerimize anlattık. Bunun yaparken çok eğleniyoruz (Ç2)” ifadelerini kullanırken, bir diğeri “Küçükken anılarımıza ait fotoğraflarımız vardı. O günleri unutmamak için o fotoğrafları yanımızda getirdik. Suriye’de giydiğimiz birkaç elbiseyi de getirdik. Bir de kültürel yemeklerimizi getirdik. Kendi yemeklerimizi burada yapıyoruz. Bir de Suriye’den seccade getirdik, dinimizi yaşamak için (Ç4)” ifadelerini kullanmıştır. Çocuklardan Ç5 ise “Burada ülkemize ait yemekleri yapıp yiyebiliyoruz. Yemek kültürümüzü getirdik. Tanıştığımız Suriyeli insanlar var, onlar ile kendi dilimizi konuşuyoruz. Buraya kendi dilimizi de getirebildik” demiştir. Görüşmede, ifade edilen bu kültürel değerlerin Türkiye’de devam ettirebilmelerinin onların ruh sağlığına olumlu etkileri vurgulanmıştır.

### 9.Tema: Alışkanlıkları ve Yaşam Stilini Devam Ettirebilme

Araştırmaya katılan çocuklara, Suriye’deki alışkanlıkları ve yaşam stilini nasıl devam ettirdiklerini anlamak üzere “Geldiğin ülkedeki alışkanlıklarını ve yaşam stilini burada nasıl devam ettirebiliyorsun?” sorusu sorulmuştur. Elde edilen yanıtlarda üç kod elde edilmiştir.

Tablo 9

#### *Suriye’deki Alışkanlıkları ve Yaşam Stilini Türkiye’de Devam Ettirebilmesine İlişkin Bulgular*

Alışkanlıkları ve yaşam stilini devam ettirebilme	Çocuklar
Günlük rutinelere uyma	Ç1, Ç3, Ç5
Suriye’deymiş gibi hayal etme	Ç2
Sevdiği etkinlikleri devam ettirme	Ç4

Tablo 9’da görüldüğü üzere, araştırmaya katılan Suriyeli mülteci çocukların Suriye’deki alışkanlıkları ve yaşam stilini Türkiye’de günlük rutinlerine uyarak, kendisini Suriye’deymiş gibi hayal ederek, okula devam ederek, sevdiği etkinlikleri devam ettirerek ve ev işleri yaparak sürdürdüklerini ifade etmişlerdir. Çocuklardan biri bu durumu “Burada özellikle okul hayatında farklılıklar var, burada eğitim ve sınavlar daha kolay. Bu bana yardımcı oluyor. Bir de ben kendimi Suriye’deymiş gibi hayal ediyorum. Böyle hayal edince de alışkanlıklarımı devam ettirebiliyorum (Ç2)” diyerek ifade ederken, bir diğeri “Burada da eğitim almaya devam ediyorum. Suriye’deki günlük alışkanlıklarımı okula giderek ve okul görevlerimi yaparak burada da devam ettirmeye çalışıyorum (Ç3)” diyerek ifade etmiştir. Ç4 ise “Orada sabah annem kalkar, bize soba yakar, otobüse binip okula giderdik. Resim çizer, ablamla. Ve arkadaşlarımızla oynardık. Şimdi de burada bunları devam ettiriyoruz. Tabi her şeyi devam ettiremeyiz. Bazı oyunlar çok arkadaşla oynanır. Burada çok arkadaşım yok. Aslında burada okul saati daha az. Ama arkadaşım yok. Burada resim yeteneğimi hala devam ettiriyorum. Bir sıkıntı daha var Suriye’de ablam ve abim çok rahattı ama burada hep bir aceleleri var ve çok

işleri var. Burada çok yoruluyorlar. Son olarak burada İngilizce yeteneğimi de devam ettirebiliyorum. Benim İngilizcem çok iyi” ifadeleri ile Suriye’deki alışkanlıkları ve yaşam stilini nasıl devam ettirdiğini anlatmıştır.

### Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Bu araştırmada, Suriye’den göç eden mülteci çocukların göç hikayesini Öyküsel Terapi odağında incelemek amaçlanmaktadır. Bu amaç doğrultusunda “Suriye’den göç eden mülteci çocukların göç deneyimine ilişkin görüşleri nasıldır?” sorusunun cevabı aranmıştır. Araştırma bulgularında, “göç yolculuğu sırasında sosyal destek kaynakları”, “göç yolculuğunun hikayesi”, “göç yolculuğu sonrasında duygu ve düşünceler”, “göç yolculuğunun etkileri”, “göç yolculuğunun olumlu yanları”, “göç yolculuğundan sonra uyum”, “göç yolculuğu sonrası güvende ve güçlü hissetmek”, “göç yolculuğu hikayesi ile getirilen kültürel değerler” ve “alışkanlıkları ve yaşam stilini devam ettirebilme” temaları elde edilmiştir.

Araştırmanın sonucunda, araştırmaya katılan Suriyeli mülteci çocukların tamamının göç yolculuğu sırasında ailesinden destek aldıkları, bir çocuğun ise akrabalarından da destek aldığı görülmüştür. Çocukluk döneminde savaş, terör, şiddet sebebi ile göç eden çocuklarda ruh sağlığı problemleri görülmektedir (Ataç ve ark., 2018, s. 131; Bronstein ve Montgomery, 2011, s. 45). Göç gibi stresli ve zorlayıcı yaşam olayları karşısında sosyal destek kaynakları kişinin bu durumlarla başa çıkmasına yardımcı olmaktadır (Thoits, 1995, s. 55). Göç sırasında ve sonrasında kişinin psikolojik sağlamlığını yüksek tutan koruyucu faktörlerden biri olarak ele alınan sosyal destek (Buz, 2008, s. 2), çocuğun göç sonrası uyumunu kolaylaştırmakta ve ruh sağlığı problemlerini azaltmaktadır (Ehnholt ve Yule, 2006, s. 1201). Yapılan araştırmalarda da savaş ve göç gibi travmatik deneyimleri olan kişilerde sosyal desteğin varlığının ruh sağlığı üzerinde önemli bir etkisi olduğu görülmüştür (Cornille ve Brotherton, 1993, s. 325; Fazel ve ark., 2012, s. 266; Kirmayer, Narasiah ve Munoz, 2011, s. 959). Görüldüğü gibi, sosyal desteğin varlığı göç yaşayan çocukların ruh sağlığı üzerinde önemli bir faktördür. Bu durum sosyal desteğin göç sonrası uyumu hızlandırması, göç eden kişinin kendini yalnız hissetmemesi, problem, duygu ve düşüncelerini paylaşacağı birinin varlığı ile açıklanabilir.

Araştırmanın sonucunda, Suriyeli mülteci çocuklar göç yolculuğu hikayesini ilk anlattıklarında çoğunlukla olumsuz ifadeler kullanmışlardır. Çocuklar göç yolculuğu hikayesini kullanırken yaşamak için gitmek zorunda kaldıklarını, ölüm korkusu yaşadıklarını, güvende olmak istediklerini, geri dönmek için umutları olduğunu, yolculuk yaparken aç ve susuz kaldıklarını, havayolu ile yolculuk yaptıklarını ifade etmişlerdir. Bununla birlikte göç yolculuğu hikayesinin diğer çocuklara göre daha olumlu bir şekilde dile getiren, yolculuğu bir

maceraya benzeten bir çocuk, göç yolculuğunu hem karayolu araçlarını kullanarak hem de yürüyerek ve dağa tırmanarak tamamladığını belirtmiştir. Görüldüğü gibi çocuklar göç hikayesini anlatırken göç öncesi ve göç sırasındaki risk faktörlerinden bahsetmişlerdir. Alanyazında da bu risk faktörleri, araştırma bulgularımızla benzer olarak, yaşadığı ülkeyi kendi istediği dışında terk etmek, şiddete, istismara, yakınlarının kaybına maruz kalmak, eski yaşamını özlemek, barınma, beslenme gibi temel ihtiyaçlarını karşılayamamak ve sağlık ve eğitim hakkından yoksun bırakılmak olarak ele alınmaktadır (Aydın, Şahin ve Akay, 2017, s. 11; Gözübüyük ve ark., 2015, s. 326; Şener ve Ocaççı, 2014, s. 59; Wenzel, Mirzaei ve Nowak, 2016, s. 746). Yine Şahin (2011)'in göçün psikolojik sağlık üzerindeki etkisini ele aldığı çalışmada, araştırma bulgularımızla benzer olarak, çocukların kendilerini güvensiz hissettikleri, geldikleri ülkeye dönme umutlarının olduğu görülmüştür. Çocukların göç hikayesini anlatırken olumlu ya da olumsuz yönlere odaklanmaları yaşantılarının, risk ve koruyucu faktörlerinin farklılığından kaynaklanabilir.

Araştırmanın sonucunda, araştırmaya katılan Suriyeli mülteci çocuklar göç yolculuğu sonrası duygu ve düşüncelerine ilişkin; kabul edilmeme duygusu, yalnızlık, korku, barınma ve iş bulma ile ilişkili olumsuz yaşam şartları gibi olumsuz ifadeler kullanmışlardır. Bununla birlikte çocuklar göç yolculuğu sonrası Türkçe öğrenince rahatladıklarına, güvende olduklarını hissettiklerine, Türkiye'ye gelince yaşayabilme özgürlüğüne kavuştuklarına, Türkiye gelince binaların uzunluğunu düşündüklerine, şaşkınlık ve kabul edilmekten dolayı mutluluk duyduklarına ilişkin olumlu ifadeler de kullanmışlardır. Görüldüğü gibi çocuklar göç yolculuğu sonrasındaki duygu ve düşüncelerini anlatırken göç sonrasındaki risk ve koruyucu faktörlerinden bahsetmişlerdir. Alanyazında da bu risk faktörleri, araştırma bulgularımızla benzer olarak, göç edilen ülkenin sunduğu imkanlar, ekonomik durumu, konut tipi, kültür şoku, kabul edilmeme, yalnız kalma olarak ele alınmıştır (Bhugra, 2004, s. 245; Gülmez ve Öztürk, 2018, s. 455). Bununla birlikte yapılan çalışmalarda göç ettiği ülkede iyi ilişkiler kuran ve daha iyi yaşam şartlarına kavuşan kişilerin koruyucu faktörlerin etkisi ile pozitif ilerleme kaydettikleri de görülmüştür (Buz ve Dikmen, 2021, s. 1; Samarasinghe ve Arvidsson, 2002, s. 292).

Araştırmanın sonucunda, araştırmaya katılan Suriyeli mülteci çocuklar göç yolculuğunun etkilerine ilişkin, çocukların bir kısmı Türklerin yakın ilişki kurmak istemediğini ve ev bulamadıklarını ifade etmekle beraber, çocukların bir kısmı da göç yolculuğunun dış dünyayı görmeyi ve maceraya merak salmayı sağladığına yönelik olumlu ifadeler kullanmışlardır. Çocukların anlattıkları hikayelerde bahsettikleri olumlu yanların



güçlendirilmesi için bu ifadeler görüşmede daha çok detaylandırılmıştır. Bununla birlikte, görüşmenin başından beri Suriye'ye dönmek istediğini belirten bir çocuk ise Suriye'yi özlediğini ifade etmiştir. Alanyazında yapılan çalışmalar incelendiğinde, mültecilerin göçün olumsuz etkilerinin sıklıkla diğerleri tarafından etiketlenme, dışlanma ve barınacak yer bulamama olduğu görülmektedir (Alivernini ve ark. 2019, s. 16; Beiser ve Hou, 2016, s. 466; Kömürcü ve Çobanoğlu, 2011, s. 111). Bununla birlikte araştırma bulgularımızla benzer olarak, çocuğun çeşitli alanlardaki motivasyonu üzerinde göç olgusunun olumlu etkilerinin de olabileceğine ilişkin araştırmalar da bulunmaktadır (Mirsky, 2004, s. 413).

Araştırmanın sonucunda, araştırmaya katılan Suriyeli mülteci çocuklar göç yolculuğunun olumlu yanlarına ilişkin, güvende olma, cesur olma, yardım görme, yeteneklerini geliştirebilme ve aile ile beraber olabilme ifadelerini kullanmışlardır. Alanyazın incelendiğinde, Suriyeli mülteci çocuklar ve diğer yaş grubunda göç etmek zorunda kalan kişiler üzerinde yapılan çalışmalarda çoğunlukla olumsuz yaşantılara ve sorunlara odaklandığı görülmektedir (Baddoura ve Merhi, 2015, s. 101; Khamis, 2019, s. 29; Taleb ve ark., 2015, s. 659). Bu durum psikoloji biliminin uzun yıllar insanların yaşadıkları olumsuz yaşantılara ve problemlere odaklanması ile açıklanabilir. Zorunlu yapılan bir göçün sonrasında ortaya çıkan uyum süreci zorlayıcı bir deneyim olsa da birçok çocuk ve yetişkin için iyi bir gelecek, umut ve güvenlik anlamına gelmektedir (Apak, 2014, s. 17). Bu doğrultuda göç olgusu çalışırken bu olumlu yanlara odaklanmak uyumu hızlandırabilir.

Araştırmanın sonucunda, araştırmaya katılan Suriyeli mülteci çocuklar göç yolculuğundan sonra dil öğrenme, okula gitme, sosyal destek ve sosyal faaliyetler ile uyum sağladıklarını ifade etmişlerdir. Çocuklarla uyum sürecini kolaylaştıran bu olumlu faktörleri nasıl elde ettikleri ve uyum konusunda nasıl başarı sağladıkları üzerinde konuşulmuştur. Taylor ve Sidhu (2012) da göç etmek zorunda kalan mülteci çocukların yeni ülkeye uyum sağlama süreçlerinde arkadaş, eş, dost gibi ilişkiler ile aidiyet duygularının gelişmesinin ve okula gitmelerinin önemli etkisini vurgulamışlardır. Apak'ın (2014) Suriyeli mülteci çocuklar üzerinde yürüttüğü araştırmada da, yeni ülkedeki insanlarla iletişim kurabilme durumunda uyumun daha hızlı olduğu görülmüştür. Bu durum göç eden çocukların kabul edildiği takdirde kendini yalnız hissetmemesi ile açıklanabilir.

Araştırmanın sonucunda, araştırmaya katılan Suriyeli mülteci çocuklar göç yolculuğu sonrasında, Türkçe öğrenme, Suriyelileri Türklere tanıtmaya, aile desteği, sevilen şeyleri yapma ve suçlu olmadıklarına dair kanıt toplama ile Türkiye'de daha güçlü ve güvende hissedeceklerini ifade etmişlerdir. Çocuklar başarılı olmak için kurdukları hayaller konusunda

cesaretlendirilmiş, olumlu ifadeleri güçlendirilmeye çalışılmıştır. Ç5 ise okul hayatında öğretmenlerin kendisine inanmamasından dolayı kanıt aramanın ona iyi geleceğini ifade etmiştir. Burada Ç5'in daha iyi hissetmesi için daha önce ona inanan ve iyi ilişki kurduğu M. ile bağları güçlendirilmeye çalışılmıştır. Bununla birlikte çocukların görüşmelerin bu aşamasında göç yolculuğu hikayelerinin olumlu yanlarına daha fazla odaklandıkları, olumlu ifadeleri daha rahat kullanabildikleri gözlemlenmiştir. Suriyeli mültecilerin uyum sorunlarını ele alan çalışmalarda, geldikleri ülkede toplumsal etkileşim sürecini gerçekleştiren mültecilerin kendini daha güvende ve iyi hissettikleri görülmüştür (Poyraz Tacoğlu, Arıkan ve Sağır, 2012). Bununla birlikte dil öğrenmekte mültecilerin kendisini güvende hissetmesine yardımcı olmaktadır (Küçükkaraca, 2001, s. 1; Ryan, Dooley ve Benson, 2008, s. 2). Bu durum mültecilerin dil öğrenerek ve insanlarla iletişim kurarak temel ihtiyaçlarını daha rahat karşılayabilecek olmaları, kendilerini anlatabilmeleri ve yeni geldikleri yaşamı anlamlandırabilmeleri ile açıklanabilir.

Araştırmanın sonucunda, araştırmaya katılan Suriyeli mülteci çocukların göç yolculuğu hikayesi ile getirdikleri kültürel değerler objektif ve sübjektif olarak ele alınmıştır. Bu değerleri yemek kültürü, Suriye'deki anılar, elbiseler, dini değerler ve konuşulan dil olarak belirtmişlerdir. Görüşmede, ifade edilen bu kültürel değerlerin Türkiye'de devam ettirebilmelerinin onların ruh sağlığına olumlu etkileri vurgulanmıştır. Yapılan çalışmalarda, insanların göç ile birlikte kültürlerini de yanlarında götürdükleri bilinmektedir (Arabacıoğlu, 2018, s. 83; Yılmaz, 2014, s. 1686). Araştırmanın bir diğer sonucu da bu sonuçla ilişkili olarak, araştırmaya katılan Suriyeli mülteci çocukların Suriye'deki alışkanlıkları ve yaşam stilini Türkiye'de günlük rutinlerine uyarak, kendisini Suriye'deymiş gibi hayal ederek ve sevdiği etkinlikleri devam ettirerek sürdürdükleri görülmüştür. Yemek kültürü, mültecilerin geldikleri ülkede sosyal uyumunu arttıran önemli bir faktördür (Vuddamalay, 2018, s. 100). Nitekim, Suriyeli mülteciler de hem uyum hem de ekonomik kazanç sağlamak için kendi yemek kültürlerini restoran ve bakkallar açarak yanlarına almaktadırlar (Eser, 2018, s. 172). Yine araştırma bulgularımızla benzer olarak, göçün sadece bir nüfus hareketliliği olmadığı, kültür, yaşam biçimi, inanç ve uygulamaların göç edilen yerlere taşınması da olduğu araştırmalarla desteklenmektedir (Apak, 2014, s. 17; Erkan, 2018, s. 9; Korkmaz, 2013, s. 337).

Araştırma sonuçlarında görüldüğü üzere, Suriyeli mülteci çocukların göç yolculuğu hikayesini, hikâyenin etkilerini ve göç yolculuğuna ilişkin duygu ve düşüncelerini anlattıklarında daha çok olumsuz ifadeler kullandıkları görülmüştür. Bununla birlikte görüşme sorularında yer alan göç yolculuğu hikayesinin olumlu yanları, yeni hayata uyum sağlama

becerileri, kendisini daha güvende ve daha güçlü hissetmek için yapabilecekleri, göç yolculuğu hikayesi ile getirilen kültürel değerler ve Suriye'deki alışkanlıkları ve yaşam stilini Türkiye'de nasıl devam ettirebildiğine ilişkin sorular ile çocukların göç yolculuğu hikayesinde yer alan olumlu yanları, başarıları, değerleri ve güçlü hissettikleri yerleri anlatmaları sağlanmıştır. Böylelikle çocuklar zihinlerinde, olumsuz yaşantıların gölgesinde ihmal ettikleri olumlu yaşantıları hatırlamışlardır. Böylelikle, çocukların zihinlerinde bu ihmal edilen olumlu yaşantıları da gündeme getirdikleri bir göç yolculuğu hikayesi anlatmaları sağlanmıştır. Çocuklar görüşmeden ayrılırken anlaşıldığını hissettiğini, bu olumlu yanları hatırlamanın kendilerine iyi geldiğini belirtmişlerdir. Alanyazında Türkiye'deki Suriyeli mülteci çocukları konu alan araştırmalarda, Suriyeli mülteci çocukların kültürel uyum süreci (Kağnıcı, 2015, s. 1768), eğitimleri ve eğitim hakları (Emin, 2019, s. 2; Kardeş ve Akman, 2018, s. 1224; Sever, 2020, s. 1; Tunga, Engin ve Çağiltay, 2020, s. 317; Türkmen, 2018, s. 20), çalışan Suriyeli mülteci çocuklar (Bahadır ve Uçku, 2016, s. 117; Sallan Gül, Türkmen ve Nizam, 2019, s. 917) üzerine çalışmaları olduğu görülmektedir. Araştırma sonuçlarımıza benzer olarak, Tanrıku (2017) Türkiye'de yaşayan Suriyeli çocukların dil bilmeme, okula kayıt zorlukları ve öğrencilerin gelişim özelliklerine uygun olmayan sınıflara kayıt edilmesi sorunlarından bahsetmiştir. Tatlıcıoğlu (2019) da yaptığı araştırma bulgularında, Suriyeli mülteci çocukların çoğunlukla Türkçe bilmediklerini, düşük sosyo-ekonomik düzeye sahip olduklarını, okula devam etme konusunda dil, okullaştırılmama, arkadaşları tarafından dışlanma gibi sorunların engel olduğunu ve okul dışında arkadaşları ile zaman geçiremediklerini ifade etmiştir. Kirova (2010) da Suriyeli mülteci çocukların yaşadıkları sorunların temelinde dil sorunu olduğunu belirtmiştir. Mülteci çocuklar için dil bilmeme eğitim, ve haklarına erişimi ve sosyal ilişkileri olumsuz yönde etkilemektedir (Scheppers ve ark., 2006, s. 327). Bu durum çocukların okulda dışlanmalarına, içe kapanmalarına ve davranış problemleri sergilemelerine sebep olabilir. Bu araştırmada da Türkçe bilen Suriyeli mülteci çocuklara ulaşma konusunda zorluk yaşanmıştır. Türkçe bilen çocuklarda dil probleminden dolayı iletişim problemleri yaşadıklarını, dışlandıklarını, kendilerini ifade edemediklerini belirtmişlerdir. Yine araştırma sonuçlarımızla benzer olarak, Özger ve Akansel (2019) de yaptıkları araştırmada, Suriyeli mülteci çocukların yaşadıkları önemli sorunlarından birinin dışlanma olduğunu ve bunun sebebinin Türk çocukların ailelerinin önyargıları olduğunu belirtmiştir. Alanyazında yapılan tüm bu araştırmalarda, Suriyeli mülteci çocukların var olan sorunlarının betimlenmesine ilişkin çalışmalar olduğu görülmekle birlikte, psikolojik desteğe ve psikolojik danışma uygulamalarına, sorunlarının çözümüne ilişkin çalışmalara ait araştırmalara rastlanmamıştır.

Yapılan bu araştırma ise, Suriyeli mülteci çocukların göç hikayesinin Öyküsel Terapi odağında incelenmesi, çocukların göç hikayelerini yeniden yazmalarına, göç hikayelerinin ihmal ettikleri olumlu ve güçlü yönlerini hatırlamalarını sağlaması açısından önemlidir. Öyküsel terapi, travma yaşayan kişilerin en kötü durumda bile travma ile aktif olarak baş ettiklerini ortaya çıkarmak ve dayatma altında iken sergilenen başarılar, geliştirilen hayatta kalma becerileri ve kişinin hikayesinin dışında kalan sahip olduğu değerlere odaklanmaktadır (Madigan, 2016, s. 53; White ve Epston, 1990, s. 25). Savaşın yetişkinlikler ile beraber çocuklar için de travmatik bir durum olması sebebi ile (Berger, Pat-Horenczyk, ve Gelkopf, 2007, s. 543) Öyküsel Terapinin yeniden yazma soruları ile yürütülen görüşmelerin olumlu yaşantıları vurgulayarak ruh sağlığına da olumlu katkı sağlayabileceği düşünülebilir. Bununla birlikte, araştırmadan elde edilen veriler Suriyeli mülteci çocuklara sunulan psikososyal programların yapılandırılmasında, sosyal uyum konusunda yapılacak etkinliklerin belirlenmesine de katkı sağlayacaktır.

Bu araştırma Türkiye'ye 2015-2016 yılları arasında göç eden ve şu anda ortaokul öğrenimine devam eden Suriyeli mülteci çocuklardan elde edilen veriler ile sınırlıdır. Bundan sonraki yapılacak olan çalışmalarda, diğer eğitim kademelerindeki çocuklar ile de çalışılabilir. Bu araştırma, Suriyeli mülteci çocuklardan elde edilen nitel veriler ile sınırlıdır. Bundan sonraki yapılacak olan çalışmalarda, nicel yöntem ve karma yöntemler ile çalışılması önerilebilir. Bununla birlikte bu araştırma, araştırmaya katılan beş çocuktan elde edilen veriler ile sınırlıdır. Bu durum araştırmacıların Türkçe bilen Suriyeli mülteci çocuklara ulaşamaması ile ilgilidir. Araştırma bulgularında da görüldüğü üzere, Suriye'den göç eden çocukların dil bilmemesi büyük bir sorundur. Bundan sonraki yapılacak çalışmalarda, çevirmenler ile çalışılarak daha geniş örneklemelere ulaşılması önerilebilir. Bu araştırma, Suriyeli mülteci çocukların göç yolculuğu hikayesinde yer alan travmatik yaşantılardan ziyade, göç yolculuğu hikayesinde yer alan olumlu ve güçlü yanlar, değerler ve başarılarla odaklanılarak hikâyenin anlatılması amacı ile yarı yapılandırılmış Öyküsel terapi sorularından oluşan bir görüşmeden oluşmaktadır. Bundan sonraki araştırmalarda alanında uzman ve öyküsel terapi eğitimi almış psikolojik danışmanlar tarafından Suriyeli mülteci çocuklara öyküsel terapiye dayalı grupla psikolojik danışma uygulaması yapılması önerilebilir.

Bu araştırmadan elde edilen verilerde, üzerinden ne kadar süre geçse de çocukların yaralarının hala taze olduğu ve hala okullarda dışlanmaya maruz kaldıkları görülmektedir. Bundan sonraki yapılacak çalışmalarda, Suriyeli mülteci çocukların Suriye'de yaşadıkları olumsuz yaşantılar ve onların etkilerinden ziyade, Türkiye'de yaşadıkları dışlanma sorununa ve onun etkilerine yönelik çalışmaların yapılması önerilebilir. Suriyeli mülteci çocukların ruh

sağlığı için gittikleri okullardaki Türk çocukların bilinçlendirilmesi elzem bir konudur. Bu anlamda bu çalışmanın, Suriyeli mülteci çocukların göç sonrası yaşadıkları devam eden risk faktörlerine ve ihtiyaç duydukları psikososyal desteğe ışık tutması açısından alanyazına katkı sağladığı söylenebilir. Bununla birlikte bu çalışma, Suriyeli mülteci çocukların göç deneyimine ilişkin yaşantılarını bir öykü bağlamında ele alması ve travmatik öyküleri iyileştirici teknikler ile ele alan Öyküsel Terapi odağında incelenmesi açısından alanyazına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

### Kaynakça

- Alivernini, F., Cavicchiolo, E., Manganelli, S., Chirico, A. ve Lucidi, F. (2019). Students' psychological well-being and its multilevel relationship with immigrant background, gender, socioeconomic status, achievement, and class size. *School Effectiveness and School Improvement*, 31(2), 172-191.
- Apak, H. (2014). Suriyeli göçmenlerin kente uyumları: Mardin örneği. *Mukaddime*, 5(2), 53-70.
- Apak, H. (2014). *Suriyeli göçmenlerin uyumu ve gelecek beklentileri: Mardin örneği* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Mardin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mardin.
- Arabacıoğlu, B. (2018). Göç eden kültür. *Anadolu University Journal of Education Faculty*, 2(2), 83-91.
- Ataç, Ö., Akbay, H., Dobral, A., Demir, S., Ateş, B. S., Ahmedzai, S. ve Hayran, O. (2018). Mülteci ve yerleşik ergenlerde depresyona yatkınlık ve algılanan sosyal destek düzeyleri. *Anatolian Clinic the Journal of Medical Sciences*, 23(3), 129-136.
- Atasü Topçuoğlu, R. (2012). Türkiye'de göçmen çocukların profili, sosyal politika ve sosyal hizmet önerileri hızlı değerlendirme araştırması. Ankara: IOM Yayınları.
- Aydın, D., Şahin, N. ve Akay, B. (2017). Göç olayının çocuk sağlığı üzerine etkileri. *İzmir Dr. Behçet Uz Çocuk Hast. Dergisi*, 7(1), 8-14.
- Baddoura, C. ve Merhi, M. (2015). PTSD among children and adolescents in the Arab World. *The Arab Journal of Psychiatry*, 26(2), 129-136.
- Bahadır, H. ve Uçku, R. (2016). İzmir'in bir mahallesinde yaşayan 6-17 yaş arasındaki Suriyeli çocukların çalışma durumları ve çalışma durumlarını etkileyen etmenler. *Dokuz Eylül Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 30(3), 117-124.
- Baker, F. ve Jones, C. (2006). The effect of music therapy services on classroom behaviours of newly arrived refugee students in Australia—a pilot study. *Emotional and Behavioural Difficulties*, 11(4), 249-260.
- Beiser, M. ve Hou, F. (2016). Mental health effects of premigration trauma and postmigration discrimination on refugee youth in Canada. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 204(6), 464-470.
- Berger, R., Pat-Horenczyk, G. ve Gelkopf, M. (2007). School-based intervention for prevention and treatment of elementary-students' terror-related distress in Israel: A quasi-randomized controlled trial. *Journal of Traumatic Stress*, 20(4), 541- 551.

- Bhugra, D. (2004). Migration and Mental Health. *Acta Psychiatrica Scandinavica*, 109(4), 243-258.
- Bronstein, I. ve Montgomery, P. (2011). Psychological distress in refugee children: a systematic review. *Clinical Child and family psychology review*, 14(1), 44-56.
- Buz, S. (2008) Türkiye'deki sığınmacıların sosyal profili. *Polis Bilimleri Dergisi*, 10(4), 1- 14.
- Buz, S. ve Dikmen, A. (2021). Zorunlu göçe maruz kalan bireylerin psikososyal iyilik hali. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 32(1), 227-250.
- Corey, G. (2008). *Psikolojik danışma ve psikoterapi kuram ve uygulamaları*. Ankara: Mentis Yayıncılık.
- Cornille, T. A. ve Brotherton W. D. (1993). Applying the developmental family therapy model to issues of migrating families. *Marriage & Family Review*, 19(3), 325-340.
- Creswell, J. W. (2016). *Nitel araştırma yöntemleri: Beş yaklaşıma göre nitel araştırma ve araştırma deseni*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Çepni, S. (2010). *Araştırma ve proje çalışmalarına giriş*. Trabzon: Akademi Kitabevi.
- Deniz, T. (2014). Uluslar Arası Göç Sorunu Perspektifinde Türkiye. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 18(1), 175- 204.
- Ehnholt, K. A., Smith, P. A. ve Yule, W. (2005). School-based cognitive behavioural therapy group intervention for refugee children who have experienced war-related trauma. *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, 10, 235-250.
- Ehnholt, K. A. ve Yule, W. (2006) Practitioner Review: Assessment and Treatment of Refugee Children and Adolescents Who Have Experienced War-Related Trauma. *J Child Psychol Psychiatry*, 47(12): 1197-1210.
- El Khodary, B. ve Samara, M. (2019). Effectiveness of a school-based intervention on the students' mental health after exposure to war-related trauma. *Frontiers in Psychiatry*, 10, 1-17.
- Emin, M. N. (2019). *Türkiye'deki Suriyeli çocukların eğitimi*. İstanbul: SET Vakfı İktisadi İşletmesi.
- Erdoğan, M. M. (2015). *Türkiye'deki Suriyeliler: Toplumsal kabul ve uyum*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Erkan, E. (2018). *Suriyeli göçmenler ve dini hayat: uyum, karşılaşma, benzeşme: Gaziantep örneği*. [https://andcenter.org/wp-content/uploads/2019/11/Suriyeli-G\\_\\_\\_menler-ve-](https://andcenter.org/wp-content/uploads/2019/11/Suriyeli-G___menler-ve-)

Dini-Hayat\_-Uyum-Kar\_\_\_\_la\_\_ma-Benze\_\_me-Gaziantep-\_\_rne\_\_i304861-292251.pdf

- Erucar, S., Maltby, J. ve Vostanis, P. (2018). Mental health problems of Syrian refugee children: The role of parental factors. *European child & adolescent psychiatry*, 27(4), 401-409.
- Eser, B. (2018). Mülteci restoranları gastronomik sahanın neresinde? Göçmen mahalleleri, mülteci yemekler ve mekânsal ayrışmaya dair kuramsal bir giriş. *ViraVerita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaşmalar*, 8, 172-195.
- Fazel, M., Reed, R.V., Panter-Brick, C. ve Stein, A. (2012). Mental health of displaced and refugee children resettled in high-income countries: Risk and protective factors. *The Lancet*, 379(9812), 266-282.
- Gencer, T. E. (2019). *Göç süreçlerindeki çocukların karşılanamayan gereksinimleri, haklara erişimleri ve beklentileri: Ankara ve Hatay'da yaşayan Suriyeli çocuklar örneği* (Yayımlanmamış doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Ghumman, U., McCord, C.E. ve Chang, J. E. (2016). Posttraumatic stress disorder in Syrian refugees: A review. *Canadian Psychology/Psychologie Canadienne*, 57(4), 246-253.
- Gormez, V., Kılıç, H. N., Orençul, A. C., Demir, M. N., Mert, E. B., Makhlouta, B., Kınıkf, K. ve Semerci, B. (2017). Evaluation of a school-based, teacher-delivered psychological intervention group program for trauma-affected Syrian refugee children in Istanbul, Turkey. *Psychiatry and Clinical Psychopharmacology*, 27(2), 125-131.
- Göç İdaresi Genel Müdürlüğü. (2021). *Geçici koruma statüsü istatistikleri*. <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638>
- Gözübüyük, A. A., Duras, E., Dağ, H. ve Arıca V. (2015). Olağanüstü durumlarda çocuk sağlığı. *Journal of Clinical and Experimental Investigations*, 6(3), 324-330.
- Gülmez, S. C. ve Öztürk, A. (2018). Göç yaşantısı çerçevesinde çocukta psiko-sosyal uyum süreci üzerine bir inceleme. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 40(2), 449-481.
- Henley, J. ve Robinson, J. (2011). Mental health issues among refugee children and adolescents. *Clinical Psychologist*, 15(2), 51-62.
- İkizer, G. (2020). Travmanın nitel ve öznel yönlerine bir bakış: Öyküsel terapi yaklaşımları. *Ayna Klinik Psikoloji Dergisi*, 7(1), 1-19.
- Kağnıcı, D. Y. (2017). Suriyeli mülteci çocukların kültürel uyum sürecinde okul psikolojik danışmanlarına düşen rol ve sorumluluklar. *İlköğretim Online*, 16(4), 1768-1776.



- Kararımak, Ö. ve Bugay, A. (2010). Postmodern diyalog: Öyküsel psikolojik danışma. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 4(33), 24-36.
- Kardeş, S. ve Akman, B. (2018). Suriyeli sığınmacıların eğitimine yönelik öğretmen görüşleri. *Elementary Education Online*, 17(3), 1224-1237
- Kaya, Y. ve Hiçdurmaz, D. (2018). Göç olgusunun ergen ruh sağlığına etkisi. *Hemşirelikte Eğitim ve Araştırma Dergisi*, 15(2), 136-141.
- Khamis, V. (2019). Posttraumatic stress disorder and emotion dysregulation among Syrian refugee children and adolescents resettled in Lebanon and Jordan. *Child Abuse & Neglect*, 89, 29-39.
- Kim, H. Y., Brown, L., Dolan, C. T., Sheridan, M. ve Aber, J. L. (2020). Post-migration risks, developmental processes, and learning among Syrian refugee children in Lebanon, *Journal of Applied Developmental Psychology*, 69, 1-13.
- Kirmayer, L. J., Narasiah, L., Munoz, M., Rashid, M., Ryder, A. G., Guzder, J. ve Pottie, K. (2011) Common mental health problems in immigrants and refugees: General approach in primary care. *CMAJ*, 183(12), 959-966.
- Korkmaz, A. (2013). Din sosyolojisi. M. Bayyığıt(Ed.), *Göç ve din*, içinde (s. 337-390). Konya: Palet Yayınları.
- Kömürcü, Y., Özsoy, R. ve Çobanoğlu, A. (2011). Kadın sığınmacılar: Uluslararası göçün sessiz tanıkları. E. Esen ve Z. Yazıcı (Ed.), *Onlar Bizim Hemşehrimiz*, içinde (s. 111-128). Ankara: Siyasal Kitapevi.
- Küçükkaraca, N. (2001, Ekim). *Göç ve çalışan çocuklar: Diyarbakır'da çalışan çocuklar*. Sözlü Sunum. Sosyal Hizmet Sempozyumu, Diyarbakır.
- Lincoln, Y. S. ve Guba, E. G. (1985). *Naturalistic inquiry*. Sage.
- Mace, A. O., Mulheron, S., Jones, C. ve Cherian, S. (2014). Educational, developmental and psychological outcomes of resettled refugee children in Western Australia. *Journal of Paediatrics and Child Health*, 50(12), 985-992.
- Machel, G. (2001). *The Impact of War on Children: A Review of Progress Since the 1996 United Nations Report on the Impact of Armed Conflict on Children*. New York: United Nations Children's Fund, 3 UN Plaza.
- Madigan, S. (2016). *Naratif terapi*. İstanbul: Okyanus Yayınları.
- Minoiu, C. ve Shemyakina, O. N. (2014). Armed conflict, household victimization, and child health in Côte d'Ivoire. *Journal of Development Economics*, 108(2014), 237-255.

- Mirsky, J. (2004). Preparing adolescents for immigration a group intervention. *Child Youth Serv Rev*, 26(4), 413-426.
- Montgomery, E. ve Foldspang, A. (2005). Seeking asylum in Denmark: Refugee children's mental health and exposure to violence. *The European Journal of Public Health*, 15(3), 233-237.
- Özabacı, N. ve Erkan, Z. (2013). *Aile danışmanlığı kuram ve uygulamalarına genel bir bakış*. Ankara: Pegem Akademi.
- Özdemir, H. ve Avcı, M. S. (2019). Müşteri affeder mi?(Zincir süpermarketlerde hizmet hataları ve telafileri üzerine nitel bir araştırma). *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi*, 54(1), 549-564.
- Özger, B. Y. ve Akansel, A. (2019). Okul öncesi sınıftaki Suriyeli çocuklar ve aileleri üzerine bir etnografik durum çalışması: bu sınıfta biz de varız!. *Eğitimde Nitel Araştırmalar Dergisi*, 7(3), 942-966.
- Poyraz Tacoğlu, T., Arıkan, G., & Sağır, A. (2012). Boşnak göçmenlerde göç ve kültürel kimlik ilişkisi: Fevziye köyü örneği. *Turkish Studies*, 7(1), 941-965.
- Rousseau, C., Benoit, M., Gauthier, M., Lacroix, L., Alain, N., Rojas, M. V., Moran, A. ve Bourassa, D. (2007). Classroom drama therapy program for immigrant and refugee adolescents: A pilot study. *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, 12, 451-465.
- Rousseau, C., Benoit, M., Lacroix, L. ve Gauthier, M. F. (2009). Evaluation of a sandplay program for preschoolers in a multiethnic neighborhood. *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 50(6), 743-750.
- Ryan, D., Dooley, B. ve Benson, C. (2008). Theoretical perspectives on post-migration adaptation and psychological well-being among refugees: Towards a resource-based model. *Journal of refugee studies*, 21(1), 1-18.
- Sallan Gül, S., Türkmen, E. ve Kahya-Nizam, Ö. (2019). Türkiye’de emeğin en savunmasız hali: Şanlıurfa’da Suriyeli mülteci çocuk işçi olmak. *Çalışma ve Toplum*, 2(61), 917-940.
- Samarasinghe, K. ve Arvidsson, B. (2002). It is a different war to fight here in sweden the impact of involuntary migration on the health of refugee families in transition. *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 16(3), 292-301.
- Scheppers, E., Van Dongen, E., Dekker, J., Geertzen, J. ve Dekker, J. (2006). Potential barriers to the use of health services among ethnic minorities: A review. *Family practice*, 23(3), 325-348.

- Sever, M. B. (2020). Suriyeli mülteci çocukların eğitim durumu ve sosyal uyum örnekleme. *Journal of European Education*, 10(1), 1-16.
- Sims, M., Hayden, J., Palmer, G. ve Hutchins, T. (2000). Working in early childhood settings with children who have experienced war-related trauma. *Australian Journal of Early Childhood*, 25(4), 41-46.
- Sirin, S. R. ve Rogers Sirin, L. (2015). *The educational and mental health needs of Syrian refugee children*. Washington, DC: Migration Policy Institute.
- Solgun, C. ve Durat, G. (2017). Göç ve ruh sağlığı. *Journal of Human Rhythm*, 3(3), 137-144.
- Şahin, C. (2001). “Yurt dışı göçün bireyin psikolojik sağlığı üzerindeki etkisine ilişkin kuramsal bir inceleme”. *Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 21(2), 57-67.
- Şener, D. ve Ocağcı, A. (2014). Yoksulluğun çocuk sağlığı üzerine çok boyutlu etkileri. *Ankara Sağlık Hizmetleri Dergisi*, 13(1), 57- 68.
- Taleb, Z. B., Bahelah, R., Fouad, F. M., Coutts, A., Wilcox, M. ve Maziak, W. (2015). Syria: Health in a country undergoing tragic transition. *International Journal of Public Health*, 60(1), 63-72.
- Tanrikulu, F. (2017). Türkiye’de yaşayan Suriyeli çocukların eğitim sorunu ve çözüm önerileri. *Liberal Düşünce Dergisi*, 22(86), 127-144.
- Tatlıcıoğlu, O. (2019). *Suriyeli çocukların iyi olma hallerinin incelenmesi: Altındağ örneği* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Taylor, S. ve Sidhu, R. K. (2012). Supporting refugee students in schools: What constitutes inclusive education?. *International Journal of Inclusive Education*, 16(1), 39-56.
- Thoits PA. (1995). Stress, coping, and social support processes: where are we? What next? *J Health Soc Behav*. [https://www.asanet.org/sites/default/files/savvy/images/members/docs/pdf/special/jhsb/jhsb\\_extra\\_1995\\_Article\\_3\\_Thoits.pdf](https://www.asanet.org/sites/default/files/savvy/images/members/docs/pdf/special/jhsb/jhsb_extra_1995_Article_3_Thoits.pdf)
- TOHAV (Toplum ve Hukuk Araştırmaları Vakfı). (2014). *TOHAV Göç Analiz Raporu*. İstanbul: Toplum ve Hukuk Araştırmaları Vakfı Yayını.
- Tunga, Y., Engin, G. ve Çağiltay, K. (2020). Türkiye'deki Suriyeli çocukların eğitiminde karşılaşılan sorunlar üzerine bir alanyazın taraması. *İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 21(1), 317-333.
- Türkiyedeki Suriyeliler (t.b.). Wikipedi. [https://tr.wikipedia.org/wiki/T%C3%BCrkiye%27deki\\_Suriyeliler#:~:text=Ocak%202021%20itibar%C4%B1yla%20T%C3%BCrkiye'deki,m%C3%BCltecilerin%20say%C4%B1s%C4%B1%203.645.557%20ki%C5%9Fidir.](https://tr.wikipedia.org/wiki/T%C3%BCrkiye%27deki_Suriyeliler#:~:text=Ocak%202021%20itibar%C4%B1yla%20T%C3%BCrkiye'deki,m%C3%BCltecilerin%20say%C4%B1s%C4%B1%203.645.557%20ki%C5%9Fidir.)

- Türkmen, E. (2018). *Türkiye’de mülteci çocuk emeği: Şanlıurfa’da çalışan Suriyeli mülteci çocuklar* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.
- Ugurlu, N., Akca, L. ve Acarturk, C. (2016). An art therapy intervention for symptoms of post-traumatic stress, depression and anxiety among Syrian refugee children. *Vulnerable children and youth studies*, 11(2), 89-102.
- United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR). (2017). *Syria regional refugee response*. <http://data.unhcr.org/%0Asyrianrefugees/regional.php>
- UNHCR, (2017). Türkiye’deki Suriyeli Mülteciler Sıkça Sorulan Sorular. [http://www.unhcr.org/turkey/uploads/root/faq\\_for\\_syrians\\_\(turkish\)\\_02032017.pdf](http://www.unhcr.org/turkey/uploads/root/faq_for_syrians_(turkish)_02032017.pdf)
- Uzun, E. M. ve Bütün, E. (2016). Okul öncesi eğitim kurumlarındaki Suriyeli sığınmacı çocukların karşılaştıkları sorunlar hakkında öğretmen görüşleri. *Uluslararası Erken Çocukluk Eğitimi Çalışmaları Dergisi*, 1(1), 72-83.
- Üçkardeş, E. A., Işık, E. ve Aker, A. T. (2015). *Göç, yerinden edilme ve ruh sağlığı*. Ankara: Türkiye Psikiyatri Derneği.
- Vuddamalay, V. (2018). Yeni mülteci dalgalarının entegrasyonunda kilit mekanlar olarak kentçi etnik yerleşim bölgeleri. *Teorik Bakış*, 10, 97-109
- Wenzel, T., Mirzaei, S. ve Nowak, M. (2016). Assessment of sequelae of torture for refugees in host countries. *The Lancet*, 387(10020), 746-777.
- Yakut-Çayır, M. ve Sarıtaş, M. T. (2017). Bilgisayar destekli nitel veri analizi: tanımlayıcı bir içerik analizi (2011-2016). *Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi*, 11(2), 518-544.
- Yayan, E. H., Düken, M. E., Özdemir, A. A. ve Çelebioğlu, A. (2020). Mental health problems of Syrian refugee children: Post-traumatic stress, depression and anxiety. *Journal of Pediatric Nursing*, 51, 27-32.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2011). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldız, C., Çekmez, E. ve Bütüner, S. Ö. (2012). Fenomenografik araştırma yöntemi. *Necatibey Eğitim Fakültesi Elektronik Fen ve Matematik Eğitimi Dergisi*, 6(2), 77-102.
- Yılmaz, A. (2014). Uluslararası göç: çeşitleri, nedenleri ve etkileri. *Turkish Studies*, 9(2), 1685-1704.

## Batı Han ve Tang Hanedanı Dönemlerinde *Heqin* Politikası

Aylin YILMAZ ŞAŞMAZ<sup>1</sup>

### Öz

*Heqin* politikası, Çin tarihinde yabancılarla kurulan ilişkilerde Han Hanedanı ve sonrasında önemli bir yere sahip olmuş, özellikle kuzeydeki halklar ve oluşturdukları konargöçer devletler ile yapılan sulh ve dostluk anlaşmalarında kız alıp-vererek kan bağı kurma niyetine hizmet eden bir politika haline dönüşmüştür. Bu çalışmada, “*Heqin*和亲” teriminin, ilk defa “akrabalık yoluyla barış” anlamıyla ortaya çıktığı Batı Han Hanedanı ile en çok *Heqin* anlaşmasının yapıldığı, etkisinin en yoğun hissedildiği Tang Hanedanı dönemlerindeki kullanımı, özellikleri, kapsamı, yeri, ekonomik ve kültürel etkisi incelenmiştir. Ayrıca iki hanedanın aynı politikayı farklı çıkarlara hizmet eder biçimde kullanma ihtimali üzerinde durulmuş, bu ihtimal doğrultusunda, Batı Han Hanedanı’nın Hunlar ve Wusunlarla; Tang Hanedanı’nın Gök Türkler, Tibetliler ve Uygurlarla yaptığı anlaşmalardan bazıları sebep ve sonuçları bakımından irdelenmiştir.

### Anahtar Sözcükler

Heqin politikası  
Batı Han Hanedanı  
Tang Hanedanı  
diplomasi  
kültürel etkileşim

### Makale Hakkında

Geliş Tarihi: 03.07.2021

Kabul Tarihi: 15.11.2021

Doi:  
10.20304/humanitas.961881

## *Heqin* Policy During Western Han and Tang Dynasty

### Abstract

*Heqin*和亲 policy, also known as “peace through kinship”, refers to historical agreements, that which has been established with peoples and nomadic empires living in the North of China during and after the Han Dynasty. The main aim of the policy was to establish blood ties by marrying princesses in peace and friendship agreements. It has been first started to be used for this aim during the Western Han dynasty. This study thus investigates; the use, characteristics, scope, and impact of the policy during Western Han and Tang Dynasties on the idea that this two dynasties’ used the *Heqin* agreements for different purposes. In line with this possibility, some of the alliances Western Han Dynasty made with the Huns and Wusuns; Tang Dynasty made with the Göktürks, Tibetans and Uighurs have been studied in terms of their causes and consequences.

### Keywords

Heqin policy  
Western Han Dynasty  
Tang Dynasty  
diplomacy  
cultural exchange

### About Article

Received: 03.07.2021

Accepted: 15.11.2021

Doi:  
10.20304/humanitas.961881

<sup>1</sup> Arş. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çin Dili ve Edebiyatı Bölümü, Ankara/Türkiye. aylin.yilmaz@hbv.edu.tr, ORCID: 0000-0001-7863-4140

## Giriş

Antik toplumlarda, Çin ve çevresindeki savaşçı göçebe halklar arasındaki kadar büyük toplumsal yapı ve üretim farklılıkları bulunanlar arasında sınır çekişmeleri olması neredeyse kaçınılmazdır. Tarıma odaklı bir yapıya sahip “merkez düzlükler中原” içerisinde düzen ve huzur, kısmi de olsa toplumsal hayatın gerekliliklerindedir denilebilir. Çin’in çevresinde bulunan konargöçer halklar ve kurdukları büyük devletler ise bütünüyle sabit bir düzen ve toprağa sahip olmamakla birlikte genellikle su, yağış ve otlakların mevsimsel durumuna göre yer değiştirmek zorunda kalmaktadır (Taşağıl, 2018, s. 30). Bölgede varlığını sürdüren bu devletler dönem dönem Çin topraklarına saldırılar düzenlemektedir (Ergin, 2003, s. 27-28). Han Hanedanı汉代 (MÖ 206-MS 220)<sup>2</sup> tarafından, yapılan bu saldırıları engellemek adına kullanılmaya başlanan *Heqin*<sup>3</sup> politikasının sağladığı huzur ortamı, geçici de olsa, bu dönem ve ardından gelen hanedanlar tarafından sıklıkla başvurulan bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>4</sup> MÖ 200 yılından itibaren kullanılmaya başlanan anlaşmalarla, kuzeydeki halklar ve onların kurduğu büyük devletler ile evlilik vasıtasıyla akraba olmak, bir nevi kan bağı (qin 亲) kurmak ve bunun doğal sonucu olarak uyumu/barışı (he 和) yakalamak amaçlanmıştır.<sup>5</sup>

Sözlük anlamı, “Han ulusunun feodal hanedanları ve farklı etnik grupların ve/veya azınlıkların yönetici grupları arasında, aynı zamanda her etnik grubun yönetici grubu arasında, evlilik yoluyla iyi ilişkiler kurulması” (*Heqin*, 2012, s. 524) olan *Heqin* kavramının, ilk defa “akrabalık yoluyla barış” anlamıyla kullanılışı ise büyük tarihçi Sima Qian 司马迁 (MÖ 145-86 )’in kaleme aldığı “Tarih Kayıtları 史记”<sup>6</sup> isimli eser altında karşımıza çıkar. Tamara T. Chin, terimin kullanım biçimi ile alakalı şunları söyler:

---

<sup>2</sup> Batı ve Doğu Han Hanedanı olarak iki dönemden oluşmaktadır. MS 60 yılında Doğu Han Hanedanı ile yapılan tek bir *Heqin* anlaşması dışında, Han Hanedanı döneminde yapılan bütün anlaşmalar Batı Han Hanedanı MÖ 206-MS 9 dönemine aittir. Bu anlamda çalışmada bu Han Hanedanı denildiği zaman aslında bu dönem işlenecektir.

<sup>3</sup> Çalışma boyunca Çince özel isim ve terimlerin aktarımında, “pinyin” transkripsiyon sistemi kullanılmıştır.

<sup>4</sup> Bu çalışmada, Han Hanedanı öncesinde; iyi ilişkiler kurmak, sınırları güvence altına almak ve ittifak oluşturmak gibi çeşitli amaçlarla genellikle “çift taraflı” yapılan evlilikler, *Heqin* kavramının kapsamı dışında bırakılmıştır.

<sup>5</sup> Konu bağlamına uygun, He和 kelimesinin sözlük anlamına bakıldığında: uyum, uyumlu; barışmak, barıştırmak; ılımlı; barış (He, 2003, s. 563); qin亲 kelimesinin ise: anne baba, akraba; kontak kurmak, bağlantı (Qin, 2003, s. 1244) açıklamaları saptanmıştır. Bu çalışmada, “akrabalık yolu ile barış” anlamında kullanılan *Heqin* terimi, diğer araştırmacılar tarafından farklı şekillerde de çevrilmiştir. Mesela: Onat, Orsoy, ve Ercilasun tarafından, “evlilik yoluyla uyum” anlaşması olarak (Onat, Orsoy, & Ercilasun, 2004, s. 11, 14, 15, 42, 43 ); Pan Yihong tarafından ise “harmonious kinship” yani “uyumlu hasımlık” olarak verilmiştir (Pan, 1997, s. 95).

<sup>6</sup> Çalışma boyunca yapılan tüm çeviriler aksi belirtilmediği takdirde yazara aittir. Tarih Kayıtları 史记: SJ kısaltmasıyla kullanılacaktır.

*Heqin* terimi, Shiji'den evvel kullanıldığı yerlerde, müzikte ve savaşta; genel nüfus içinde; baba ve oğul; hükümdar ve tebaası; erkek kardeşler arasında kurulan bağa benzer, geleneksel bağlar için kullanılan ve ahenkli ilişki sağlanması anlamını taşıyan bir sözcüktür. Nadir durumlarda bu terim, aynı bölgedeki farklı kabileler veya farklı bölgelerdeki kabileler arasındaki barış anlaşmalarını ifade ederken de kullanılmaktadır, ancak kontrat ya da evlilik törenlerine ait özellikler, bunlara ilişkin anlatımlarda bulunmamaktadır. Ayrıca bu dönemde savaşan grupların liderleri, kızlarını karşı tarafa barış nişanı olarak verseler ve diplomatik hitapta “kardeşlik [兄弟]” terimini siyasal ve sosyal eşitlik sembolü olacak şekilde kullanmış olsalar da, *Heqin* terimini kullanmadılar. Bu belirleyici özelliklerin, *Heqin* terimi ile beraber ilk defa kullanılması Han-Hun antlaşması ile ortaya çıkmaktadır ve sadece Han Hanedanı metinleri, bu terimin çeşitli olası yorumlarını ortaya koymaktadır (Chin, 2010, s. 337).

Çin toplumu, geçmişte konargöçer devletler ile günümüzde ise ülkedeki azınlıklarla olan ilişkilerinde, onlara tanıdığı özgürlük, ayrıcalıklar gibi hakları, kendisine ve kurallara biat edildiği sürece verme politikasını benimsemiştir (Kalkan, 2021, s. 50). Bu anlamda Han Hanedanı'nın ilk seksen yılı içinde yapılan *Heqin* anlaşmaları, aynı 19. yüzyılda Afyon Savaşları sonrası yapılan anlaşmalarda olduğu gibi, bu politik algıya ters düştüğü ve “merkez ülke中国”nin kendini konumlandırışını sarstığı için önemlidir. Tang Hanedanı döneminde çevre halkların Çin adetlerine uygun bir biçimde onlarla ilişki kurmuş olması, iki dönemin en ayırıcı özelliklerinden biridir.

Çin tarihinde, *Heqin* politikasının en sık kullanıldığı ve ayrıca en etkili olduğu dönemler olarak karşımıza Han ve Tang Hanedanları çıkmaktadır. Bu hanedanlar döneminde, *Heqin* politikasının kapsam ve yerinin gittikçe genişlediği gözlemlenirken, amaç ve sonuç bakımından farkların tespiti ve yarattığı etkinin izlenebilmesi mümkündür. Bu sebepten, Çin'in politik yapısının değişimine ışık tutmak adına, iki dönemin karşılaştırılması ve incelenmesi önem taşımaktadır.

### **Han Hanedanı Döneminde *Heqin* Politikası**

Han Hanedanı, MÖ 206 - MS 220 yılları arasında Asya'da hüküm sürmüş, Çin'e sonraki iki bin yıl boyunca dimdik ayakta kalan, ideal bir yönetim ve imparatorluk kavramını miras bırakmış olan hanedandır (Twitchett & Fairbank, 2008, s. 103). Batı Han Hanedanı'nın Savaşan Beylikler战国时代 (MÖ 5. yy- 221) döneminde ilk defa tarih sahnesine çıkmış olan Hunlarla<sup>7</sup> olan ilişkisinin, “kendilerini gökyüzünün altındaki tek ülke, imparatorlarını da göğün oğlu”

---

<sup>7</sup> Hunlar, Çince ve yabancı kaynaklarda Xiongnu匈奴 ismiyle karşılandığından yapılan kaynak çevirilerinde “Hun” yerine “Xiongnu” ifadesinin kullanılması uygun görülmüştür.

(Kalkan, s. 102) olarak tasvir eden bir idarede yarattığı rahatsızlığın, yabancılarla iletişimde kullandığı politikaları farklı bir boyuta taşıdığı ve bu anlamda göze çarpan politikalardan birinin de *Heqin* politikası olduğu ifade edilebilir.<sup>8</sup> Han dönemi *Heqin* anlaşmalarının önceki dönem yapılan politik evliliklerden en büyük farkı ise genel olarak tek taraflı bir kız ve haraç verme durumunun söz konusu olmasıdır. Psarras, bunun Han Hanedanı iktidarı üzerinde yarattığı baskı ve anlaşmaların konumlandırılışlarına dair şunları ifade eder

(...) ilk *Heqin* anlaşmasını yapan İmparator Gaozu, göçebeleri Çin'in kendi üretimi olan hediyelerle teskin etmelidir. O dönemde "*Heqin*" iki taraflı bir anlaşma değil, bir taviz politikası olarak düşünülebilir. Bu sebepten ileriki dönemlerde bu politikanın reddi ise kaçınılmazdır. [Zaten] güçlenmiş bir Çin'in bu kadar eşit olmayan ve aşağılayıcı bir anlaşma metnini kabul etmeye devam etmesi hayal bile edilemez (Psarras, 2003, s. 134).

Tamara T. Chin ise ilerleyen dönemde Han Hanedanı memurlarının *Heqin* kavramını diplomatik bir kontrat gibi görmeye başladıklarından, ayrıca yeni bir terim ve tören olarak da algıladıklarından bahseder. Bu memurlar *Heqin* kavramındaki "qin 亲" sözcüğüne mecazi bazı anlamlar da yüklemiş ve Han sarayında yükselmelerini sağlayacak bir fırsat olarak yaklaşımlardır. Bu durum ise sınır politikalarında, çıkar ilişkilerinin de değiştiğini göstermektedir (Chin, 2010, s. 313).

Anlaşmaların ilk yapılmaya başlanması, Han-Hun güçlerinin MÖ 201 yılında Pingcheng平城 yakınlarında karşılaşmasından sonra gerçekleşir. MÖ 206'da kurulan Han Hanedanı henüz kendini toparlayamamış ve nispeten zayıf durumdadır. Hunlar ise MÖ 209 yılında Chanyü单于 Mao Dun冒顿 (Mete Han; MÖ ?-174)'un başa geçmesi ile beraber yükseliştir. İki tarafın orduları, sayısal anlamda birbirine yakın görünse de (HSXZ, para.26;

---

<sup>8</sup> Çin topraklarında *Heqin* dışında dış ilişkilerde en önemli ve sık kullanılan politikalar şunlardır: Bahsetme (ci賜) yani hediye bahsetme anlamına gelir ki bu hediye, unvan, gelin yahut toprak bile olabilir; hediye (xian獻) ki ilişkilerin durumuna göre kendisine getirilen hediyelerin ederine uygun yahut üstün bir karşılık verilmesi gerekmektedir; haraç (gong贡) ki Çin tarafı kendisine biat eden ülkelerden gelen elçilerin yanlarında getirdiği haracı alırken aynı zamanda bu elçilere hediyeler de vermektedir; rehine (zhi质) ki bu politika devletlerarası karşılıklı (dostluk göstergesi), yahut tek taraflı olarak (sadakat göstergesi) ve genellikle oğlan çocuklarının rehin gönderilmesi olarak hayata geçirilmektedir. Han Hanedanı'nın devletlerarası ilişkileri incelendiğinde bahsi geçen bu politikaların, çoğu zaman birlikte kullanıldıkları fark edilmektedir. Bunların arasında özellikle haraç sistemi, yabancı halkların yeryüzünün yöneticisi konumunda olduğu düşünülen imparatora ve Çin medeniyetinin ihtişamına boyun eğdikleri, bu sebepten biat ettikleri ve saygı sunmak adına hediyeler getirdikleri düşüncesinden yola çıkar. Ancak aslında iki taraflı bir dostane ilişkiler sağlama yöntemi olarak kullanıldığı görülmektedir. Konu hakkında geniş bilgi ve birbirinden farklı iki bakış için bk. (Wang Y. , 2013); Selbitschka, A. (2015). Early Chinese diplomacy: "Realpolitik" versus the so-called tributary system. *Asia Major*, 61-114.



Onat, Orsoy, & Ercilasun, 2004, s. 9-10)<sup>9</sup> Pingcheng’de yaşanan karşılaşmadan Han tarafı yenik çıkar. İmparator, çarpışma esnasında kuşatmadan son anda kaçmayı başarır. Bu olaydan sonra Han Hanedanı ilk imparatoru Han Gaozu汉高祖 (MÖ 256?-195), danışmanı Lou Jing娄敬 (diğer adıyla Liu Jing 刘敬)’in tavsiyesi üzerine Hunlarla olan ilişkilerde, *Heqin* politikasını kullanmaya karar verir (Psarras, 2003, s. 132). Askeri güç kullanmak zorunda kalmadan sınır güvenliğini sağlamak adına, Hun İmparatorluğu’nun kurucusu olarak da kabul edilen Mao Dun’a<sup>10</sup> Han saray kadınlarından (odalık/cariye) birinin hediyelerle beraber gelin olarak gönderilmesi, böylece yabancılarla yapılan ilk *Heqin* anlaşması olarak tarihe geçer. Shiji’de, Lou Jing’in İmparatora verdiği tavsiye ve sonrası ayrıntılarıyla şu şekilde verilmiştir:

Durumdan endişelenen [İmparator Gao], Liu Jing’e konu hakkında ne yapılabileceğini sordu. Liu Jing [cevaben]: “Ülke yeni duruldu, ordu savaştan bitkin, askeri [yoldan Xiongnu’nun] teslimini sağlayamayız. Mao Dun babasını öldürüp [tahta] çıktı, haremini eş olarak aldı. Kudretini [göstermek] için güç kullandı. Konuşarak ikna edilemez. Yalnızca uzun soluklu plan yaparak evlatlarının hanedana bağlı olmaları sağlanabilir. Ancak korkarım ki hükümdarımız [bunu] yapamayacaktır.” İmparator Gao der ki: “Mümkün ise neden [ben] yapmayayım! Neyi, nasıl yapmam gerekli?” Liu Jing cevap verir: “Hükümdarım, eğer en büyük kızınızı evlendirmek için seçip Mao Dun’la evlendirirseniz; çok miktarda çeyiz hediye ederseniz; onlar Han Hanedanı’nın seçtiği prensesin ve cömert çeyizinin farkına varacaktır. Xiongnu [prensese] hayran kalacak, hükümdarın eşi olarak görmeye başlayacaktır. [Evlilikten] erkek bir çocuk doğarsa [önce] veliaht [sonra] Chan Yü olacaktır. Neden mi böyle olacak? [Çünkü Xiongnu], Han Hanedanı’nın zenginliklerine gıpta etmektedir. Hükümdarım, Çin yeni yılında [burada] bolca olup [onlarda olmayan] şeyleri fazla miktarda veriniz. Tatlı dilli saray adabını bilen birilerini de Xiongnu’lar ile [ayrıntıları] konuşmak üzere gönderiniz. Mao Dun yaşarken, sizin damadınız olsun; öldüğü zaman, torununuz Chan Yü olsun. Torunun dedesi ile rekabet ettiği nerede görülmüş? Askerler çarpışmadan [böylece] yavaş yavaş [Xiongnu] sizin emriniz altına girecektir. [Eğer] hükümdarım en büyük kızınızı göndermek istemez, klan kızlarından yahut harem cariyelerinden birini [prensese] gibi gösterirse, [Mao Dun] bunu anlayacak, yakınlaşmaktan kaçınacak [ve] fayda sağlanmayacaktır. İmparator “Tamam” der. Büyük kızını [Mao Dun’a] göndermeyi planlar. [Ancak] İmparatorun eşi Lü, gece gündüz ağlayarak:

---

<sup>9</sup> Han Tarihi Xiongnu Monografisi 汉书匈奴传: HSXZ kısaltmasıyla metinde kullanılacaktır.

<sup>10</sup> Günümüze değin yapılmış araştırmalarda, Me-te, Modun ve Maodun gibi farklı şekillerde kullanılmış olan bu isim, MÖ 209-174 yılları arası, Chanyü olarak görev yapmıştır. E. H. Parker bu ismi Bahadır (Türkçe bahadır; batur, yiğit) olarak çevirmiştir (Parker, 2013, s. 9). Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber MÖ 209 yılında babasını öldürerek Chanyü olduğu ifade edilmektedir (Onat, Orsoy, & Ercilasun, 2004, s. 6, 17). Çalışmanın bundan sonraki kısmında bu örnekte olduğu gibi, isim karmaşasını önlemek adına Çin tarih kayıtlarında verilen isimlerin “pinyin” transkripsiyonları kullanılacaktır.

“Eşinizin sadece veliaht oğlu ve tek bir prenses kızı [var], nasıl [onu] Xiongnu’ya teslim edeyim!” der. İmparator en sonunda büyük kızını evlendirmekten vazgeçer, saray kadınlarından birine büyük prenses unvanı verir, Chanyü ile evlendirir. Liu Jing’i [ise] Xiongnu ile *Heqin* anlaşmasını [tamamlaması] için gönderir (Xu J., 2004, s. 1221-1222).<sup>11</sup>

Aslında danışmanın fikri genel olarak, *Heqin* kisvesi altında Hun devletinin içine sızmak, onları kan bağı yoluyla Çinlileştirmek, verilen hediyeler ile Çin mallarına alıştırmak ve sonuçta kendilerine tâbi bir duruma düşürmektir. İmparator, öz kızını göndermeyerek danışmanın tavsiyesini göz ardı etmiş olsa da Hunları Çin’e bağımlı yapma fikrinin gerçekleştirilmeye çalışıldığı ve Hunların da bu durumun farkında oldukları, MÖ 174 yılı civarı Laoshang Chanyü’yü buna karşı uyarın Çinli danışmanın şu sözlerinden anlaşılmaktadır:

Xiongnu’ların nüfusu Han Hanedanı’nın bir bölgesi kadar bile değilken, güçlü olmanızın sebebi, farklı yiyecek ve giyecek kullanmanızdır. [Bu sebepten] Han’a bağımlı değilsiniz. Bugün Chanyü [bozkır] alışkanlıklarını Han malları ile değiştirirse, Han malları çok az [zaman] yetecektir, o zaman Xiongnu tamamen Han’ın eline düşecektir. Han’ın abartılı ipek kıyafetlerini giyip çayırlarda dikenlerin arasında dörtnala giderseniz, kıyafetlerin liflerinin yırtılarak bozulduğunu, keçe ve kürk gibi dayanıklı ve güzel olmadıklarını [kendiniz] göreceksiniz! (HSXZ, para.21).<sup>12</sup>

Han Hanedanı erken döneminde Hunlarla yapılan *Heqin* anlaşmalarında: 1. Chanyü ile bir prenses evlendirilecektir; 2. Han Hanedanı ipek, içki, hububat gibi çeşitli gıda maddelerini yıllık olarak Hunlara verecektir; 3. Han ve Hun “kardeş” ülkeler olacaktır; 4. Çin seddi bu ikilinin sınırını belirleyecektir (Barfield, 1992, s. 46; Yu, 1967, s. 41-2) maddeleri kararlaştırılmıştır. Bu maddeler, erken dönem *Heqin* anlaşmalarının temelini oluşturur. Sonraki dönemlerde maddelere, ihtiyaca uygun ekleme ve çıkarmalar yapılmıştır. Han Hanedanı

11

Orijinal

metin:

“上患之，问刘敬。刘敬曰：“天下初定，士卒罢于兵，未可以武服也。冒顿杀父代立，妻群母，以力为威，未可以仁义说也。独可以计久远子孙为臣耳，然恐陛下不能为。”上曰：“诚可，何为不能！顾为柰何？”刘敬对曰：“陛下诚能以适长公主妻之，厚奉遗之，彼知汉适女送厚，蛮夷必慕以为阏氏，生子必为太子。代单于。何者？贪汉重币。陛下以岁时汉所馀彼所鲜数问遗，因使辩士风谕以礼节。冒顿在，固为子婿；死，则外孙为单于。岂尝闻外孙敢与大父抗礼者哉？兵可无战以渐臣也。若陛下不能遣长公主，而令宗室及后宫诈称公主，彼亦知，不肯贵近，无益也。”高帝曰：“善。”欲遣长公主。吕后日夜泣，曰：“妾唯太子、一女，柰何弃之匈奴！”上竟不能遣长公主，而取家人子名为长公主，妻单于。使刘敬往结和亲约” (Xu J., 2004, s.1221-1222).

12

Orijinal

metin:

“匈奴人众不能当汉之一郡，然所以强之者，以衣食异，无印于汉。今单于变俗好汉物，汉物不过什二，则匈奴尽归于汉矣。其得汉絮缁，以驰草棘中，衣芒皆裂弊，以视不如旃裘坚善也” (HSXZ, para.21)

kurulduktan sonraki ilk yetmiş sene içinde, Çinlilerin, Hunlara nazaran “güçsüz” bir konumda olması ise anlaşma şartlarına da yansımıştır. Ancak bu “güçsüzlük” kavramı ile ilgili çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Psarras’a göre, o dönemde dahi Han Hanedanı’nın askeri gücü yadsınamaz boyuttadır. Hatta *Heqin* anlaşmasının Hunlar tarafından ihlâl edildiği her durumda, Çin buna askeri bir karşılık verebilmiş ve bunun sonucunda Hunlar her seferinde geri çekilmiştir (Psarras, 2003, s. 141). Ancak bu fikre katılmayan Wang, şunları dile getirmektedir: “[*Heqin* anlaşmaları ile sağlanan] diplomatik eşitlik, Çin’in muhaliflerini askeri bir güç ile Çin-merkezi “haraç sistemine” katılmaya zorlayamamasından kaynaklıdır” (Wang, Y., 2013, s. 219). Yani Wang’a (2013) göre askeri yetersizlik *Heqin* anlaşmalarına zemin hazırlamıştır. Ancak, Psarras (2003) ve Wang’ın (2013) tartışmada gözden kaçırdığı nokta, “güç” kavramının temeli olduğunu söylenebilecek, “neye göre, kime göre güçlü?” fikrinde yatmaktadır.

Han Hanedanı bu dönemde askeri anlamda Hunlara oranla daha az başarılı görünmesine rağmen kendi içinde ve bölgede varlığını devam ettiren “güç” odaklarından biridir. Bu durum, HSXZ’de kaydedilmiş asker sayılarından rahatça görülebilmektedir. Mesela, Pingcheng’de ilk *Heqin* anlaşmasından evvel yaşanan savaşta, Hunların üç yüz bin süvarisine karşılık Han tarafında üç yüz bin piyade bulunması; daha sonra Chanyü Mao Dun’un oğlu Laoshang MÖ 166’da yüz kırk bin atlı ile Gansu koridorundaki Anding bölgesine vardığında, Han tarafının yüz bin atlı ve bin savaş arabasıyla karşılık vermesi gibi örnekler gösterilebilir (Onat, Orsoy, & Ercilasun, 2004, s. 9-10, 18). Sayılardan anlaşılacağı üzere Han ordusu güçsüz değildir. Bu durum, hanedan tarafından o dönem yapılan *Heqin* anlaşmalarının zorunluluktan ziyade bir seçim olduğu fikrini düşündürmektedir.

Psarras’a katılmayan nokta ise Hunların “geri çekilmeleri” üzerinedir. Pingcheng savaşı ile alakalı tarih kayıtlarına geçirilmiş şu cümle üzerine düşünüldüğünde farklı bir çıkarımda bulunulabilir: “Chanyü’nün eşi Mao Dun’a der ki: ‘İki hükümdar birbirinizi zor durumda bırakmayınız. Han toprağını bugün ele geçerseniz [dahi], burada daimi [olarak] yaşamayacağız’” (HSXZ, para.13).<sup>13</sup> Bu cümleden yağma ve akınlar ile Han Hanedanından istediğini alan Hunlar için yaşamayı arzu etmedikleri bir toprak adına savaşmanın ve daha fazla riske girmenin anlamsız olacağı ve bu yüzden her seferinde geri çekildikleri kanaatine varılabilir. Hunların o dönemki saldırı, yağmala, geri çekil ve pazarlığa otur olarak tarif edilebilecek politikasına dair Barfield ise şu önemli noktalara değinmektedir:

---

<sup>13</sup> Orijinal metin: 闾氏乃谓冒顿曰：“两主不相困。今得汉地，单于终非能居之。且汉主有神，单于察之” (HSXZ, para.13).

(...) Chanyü imparatorluk içindeki kabileler ve Han Hanedanı arasında hem uzlaşmacı hem de savaş lideri olarak aracı görevi görmektedir. Bu sayede Çin'den eşya ve ticari fayda sağlanmaktadır ki bu Hun ülkesinde ekonomik ve politik düzenin korunması için gereklidir.

Hunlar, Çin ile olan ilişkilerinde özellikle yağmacı ve saldırgan bir politika izleyerek şiddete düşkün bir üne kavuşmuş, bu sayede Han Hanedanı ile olan pazarlıklarda, pozisyonlarını kuvvetlendirmiştir (Barfield, 1981, s. 48).

*Heqin* anlaşmaları sayesinde başlayan sınır bölgelerindeki ticaretin, aynı amaç doğrultusunda devamı adına da adımlar atılmıştır.<sup>14</sup> Bu nedenle, Han Wu Di 汉武帝 (MÖ 157-87)'den önce, yani Hunların askeri anlamda üstünlük sağladığı dönemde yapılan *Heqin* anlaşmalarının hepsinin, Hunlar lehine bir nevi “rehine, haraç ve ticaret” anlaşmaları olduğu da düşünülebilir. Bu anlaşmalar sonrasında, sınır bölgelerinde Hun yağmaları devam etse de bunların sayısı ve gücü azalmıştır (Psarras, 2003, s. 134-136) ki bu da İmparator Gaozu ile mahalli diktatör Xiang Yu 项羽 (MÖ 232-202) arasında yaşanan iktidar kavgasından yorgun düşen Han'ın, iç işlerini toparlaması ve ekonomik olarak güçlenmesi için gereken zamanı kazanmasını sağlamıştır. Han tarafı için *Heqin* anlaşmalarının altında yatan en büyük sorunlar ise: anlaşmaların Çin merkezli düşünce sistemine aykırı olması, geçerliliklerinin ilk ihlâl kadar sürmesi ve her yeni Chanyü ile tekrar yenilenmek zorunda olmasıdır (Psarras, 2003, s. 141) ki bunlar aslında Han-Hun *Heqin* anlaşmalarının kırılğan olduklarını göstermektedir denilebilir. Aslında Han tarafı için rahatsız edici olan bu durum, Hun tarafı için her yeni anlaşma ile elde edilen daha yüksek kazanç demektir. Bu nedenle anlaşmaların geçerli olduğu dönemlerde bile iki taraf da ihlâller yapmıştır. Hunlar tarafından yapılan anlaşma ihlâllerinin önemli bir sebebi de Chanyü'nün gücünün mutlak olmamasında yatmaktadır.<sup>15</sup> Kendisine tâbi olan boy ve ülkeler

---

<sup>14</sup> Sınır pazarları, HSXZ içerisinde *Heqin* anlaşmaları ile beraber anılmaktadır, metin için bk. (HSXZ, para. 28-30; Onat, Orsoy, & Ercilasun, 2004, s. 22-24). Bu anlamda *Heqin* anlaşmalarının bir yönünün de sınır ticaretini açmak ve güven altına alma olduğu söylenebilir. *Heqin* anlaşmalarında, daha evvel bahsedilen Hunların pozisyonlarını kuvvetlendirme amacıyla yaptıkları yağma ve saldırılar dönem dönem başarıya ulaşmış, sınır pazarlarının (*hushi* 胡市; *guanshi* 关市) Hunlara açılması da bu saldırıların sonucunda, anlaşma şartları arasına sonradan dâhil edilmiştir. İki halk arasında önceden küçük boyutlu ticari ilişkiler bulunmasına rağmen, sınır pazarlarının resmi olarak İmparator Wendi zamanında açıldığı düşünülmektedir (Twitchett & Fairbank, 2008, s. 388). Bu pazarların ekonomik boyutu hakkında daha geniş bilgi için bk. (Yu, 1967, s. 100-101).

<sup>15</sup> Yapısal olarak bir boylar konfederasyonu olan Hun İmparatorluğunda, yılda üç kez toplanan kurultaylar (toy) bulunmaktadır. İlkbaharda yapılan ikinci kurultayda, tâbi olan bütün gruplar toplanmakta ve Chanyü'nün seçilmesi yahut yeniden atanması gibi önemli devlet işleri karara bağlanmaktadır. Hakkında daha geniş bilgi için bk. Mori, M. (1978). Kuzey Asya'daki eski bozkır devletlerinin teşkilatı. *Tarih Enstitüsü Dergisi*, (9), 209-226.; Tokan, Ö. (2011). *İslamiyet öncesi Türklerde diplomasi ve Hunlar dönemi diplomatik ilişkiler* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Atatürk Üniversitesi, Erzurum. s.42-48. Dönem ve öncesinde Çin'in kuzey bölgelerinde varlığını sürdüren halklar hakkında daha geniş bilgi için bk. Di Cosmo, N. (2002). *Ancient China and its enemies: the rise of nomadic power in East Asian history*. Cambridge University Press; Taşağıl, A. (2004). *Çin kaynaklarına göre eski Türk boyları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

üzerinde kurulan aşırı baskının, isyan yahut konfederasyondan ayrılma ile sonuçlanabilecek olması, Chanyü'nün etki ve yetki gücünü daraltmaktadır. Bu durum, Han tarafı için *Heqin* anlaşmalarının verimini de etkileyen önemli unsurlardan biri olarak düşünülebilir.

MÖ 140 yılına gelindiğinde, İmparator Wu'nun tahta çıkması ile beraber Han Hanedanı tarihinde bir dönüm noktası yaşanır. Agresif bir biçimde Hunlarla askeri ve politik bir savaş içerisine giren imparator, MÖ 134 yılından itibaren yeni kurduğu ve Hun askeri teşkilatlanmasını andıran atlı birlikleri ile Hunlara saldırmaya başlar.<sup>16</sup> MÖ 127 yılından itibaren ise Hunları geri püskürttüğü bölgelerde (Sarı Irmak'ın güney bölgesi) yeni yerleşim yerleri ve sınır karakolları kurarak (Onat, Orsoy, & Ercilasun, 2004, s. 23, 25) Chanyü Huhanye 呼韩邪 (?-MÖ 31) dönemine değin yaklaşık seksen yıl sürecek bir Han-Hun savaşı/çekişmesinin de başlamasını sağlar. Bu seksen yıl içerisinde imparatorların asıl hedefi, Hunların kendi savaş yöntemlerini onlara karşı kullanmak ve zapt edilen bölgelerde yayılımcı bir politika izleyerek onları köşeye sıkıştırmaktır. Ancak ekonomik olarak bunun bedeli, Han Hanedanı için *Heqin* anlaşmalarından çok ağır olacaktır. Mesela MS 119 yılında Hunlara düzenlenen seferler, hanedan bütçesini tümüyle tüketmiş görünmektedir ki bu anlamda İmparator Wu, savaş karşıtları tarafından ülkeyi iflasa sürüklemekle dahi suçlanmıştır (Barfield, 1992, s. 57).

Çin'e "rehine" gönderilmesi talebinin *Heqin* şartlarının içine ilk kez konulmaya çalışılması da İmparator Wu dönemine denk gelmektedir. Durum, HSXJ'de MÖ 112 civarı Hunlardan gelen evlilik talebine verilen şu cevapta rahatça görülebilmektedir: "Eğer *Heqin* anlaşması yapmak istiyorsanız, Chanyü'nün veliahtını Han'a rehine olarak göndermelisiniz" (HSXZ, para.48).<sup>17</sup> Bu, anlaşmaların konumunun Han Hanedanı güç kazandıkça yavaş yavaş değişmeye başladığını gösterir. Artık iç huzurun sağlanması ve Hunlara karşı kazanılan başarılarla beraber, hanedan kendi politik dayatmalarını yapabileceğini düşünmeye başlamıştır. Ayrıca İmparator Wu dönemi ve sonrasında Han Hanedanı'nın, Hun konfederasyonu içinde kendine yandaş arama çabalarına da hız kattığı söylenebilir. Bu doğrultuda, tarihte ilk defa Hun olmayan bir ülke, Wusunlar 乌孙 (MÖ 206-220)<sup>18</sup> ile temelinde Hunlara karşı birlik oluşturma

---

<sup>16</sup> Bu askeri teşkilatlanma ve Han Hanedanı'nın savaş dönemi başvurduğu stratejiler ve bunların ne şekilde MÖ 100 civarı Hunların gerileme dönemine girmesine yol açtığına dair daha geniş bilgi için bk. (Barfield, 1992, s. 54-59).

<sup>17</sup> Orijinal metin: "即欲和亲，以单于太子为质于汉" (HSXZ, para.48).

<sup>18</sup> Çin'in kuzey batısı Gansu bölgesinde yaşamış savaşçı göçebe bir halktır. Mao Dun'un tahminen MÖ 203-176 aralığında, Hun bünyesine aldığı yirmi altı halktan biri olan ufak bir devlettir (HSXZ, para.17). Hakkında daha

amacını güden bir *Heqin* anlaşması yapılır. MÖ 110-105 aralığında yapılan bu anlaşmayla, prenses unvanı verilen Liu Xijun刘细君 (MÖ 123?-101) yanında birkaç yüz kişiden oluşan maiyeti ile beraber Wusunlara gelin olarak gönderilir.

Prensesin vefat etmesi sonrası kısa süren bu anlaşmanın ardından Wusunlarla hemen ikinci bir *Heqin* anlaşması yapılır. MÖ 101 yılında prenses Liu Jieyou解忧 (MÖ 121-49) Wusun hükümdarı ile evlendirilir ve Wusun politikasında aktif rol almaya başlar. Özellikle MÖ 87-71 arası Batı bölgelerinin, Hun etkisinden çıkarılması ve Han'a yöneltilmesinde çalışan başarılı bir diplomat konumuna gelir (Lee, Stefanowska, & Wiles, 2015, s. 163). MÖ 75 yılında Han İmparatoruna yazdığı rica mektubu sonrası MÖ 72 yılında, Han-Wusun ortaklığında Hunlara bir saldırı başlatılması planına ön ayak olmuştur. Bu saldırılar ve sonrasında çıkan tipi yüzünden Hun tarafında insan ve hayvanların onda dokuzu telef olacak ve Hun zayıflığından istifade, çevreden gelen başka saldırıların da etkisi ile Hun Konfederasyonu'nun çatırdamaya başlayacaktır (Onat, Orsoy, & Ercilasun, 2004, s. 45-48).

Psarras, farklı halklarla yapılan *Heqin* anlaşmalarının arka perdesinde, Çin-Hun politik ilişkilerinde önemli bir yapı taşı olan, "bir halkın iç muhaliflerini, başka halka karşı kullanma" politikasının yattığını ifade eder (Psarras, 2003, s. 135). Bu politikanın önemi, özellikle Han Wu Di döneminden itibaren yapılmaya çalışılan ittifaklar üzerinde net şekilde hissedilmeye başlanmıştır (Psarras, 2003, s. 60). Han Hanedanı'nın bu dönem içinde *Heqin* anlaşmalarını, hem askeri hem de politik anlamda, Hunların Asya'daki gücünü azaltmak hatta yok etmek amacıyla yaptığı da Prenses Liu Jieyou'nun Wusunlara gönderilmesi ve sonrasında yaşananlardan anlaşılmalıdır.

İçten bölünmeye başlayan ve öncelikle Wusun, Dingling<sup>19</sup> ve Wuhuanlar,<sup>20</sup> ardından MÖ 67 yılında, Batı bölgesindeki şehir devletleri tarafından saldırıya uğrayan Hun konfederasyonu içinde başlayan bölünme ve huzursuzluk, MÖ 58 yılında Huhanye Chanyü'nün iktidara gelmesinden sonra taht kavgasına dönüşür ve ülke ikiye bölünür. Bu kavgayı sonuçlandırmak adına Han Hanedanı'na biat edilip edilmemesi konusu tartışılmaya başlanır. Devlet büyüklerinin itirazlarına rağmen, savaşlar ve iç karışıklıklardan bunalan Hunları huzura

---

fazla bilgi için bk. Ögel, B. (1948). Çin kaynaklarına göre Wu-sun'lar ve siyasi sınırları hakkında bazı problemler. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 6(4), 259-278.

<sup>19</sup> Kısa bir süre Hun yönetiminde kalmış, Sibirya dolaylarında yaşamış Gaoche, Di, Dili gibi isimlerle de bilinen eski bir halktır.

<sup>20</sup> Moğolların atalarından savaşçı göçebe bir halktır. Kuzey Çin'de yaşamışlardır. MÖ 121 yılına kadar Hun egemenliğinde yaşamışlardır. Hunların bölgeden çıkışı sonrası oluşan boşluğu dolduran konfederasyonlardan biri olarak da bilinirler.

kavuşturmak isteyen Huhanye Chanyü, MÖ 53 yılında halkıyla beraber güneye iner, Çin sınırına gelerek oğlunu Han Hanedanı'na rehine olarak gönderir ve onlara tâbi olmak istediğini bildirir. MÖ 51 yılına gelindiğinde, imparatora saygılarını sunmak için saraya giden Huhanye Chanyü, törenle karşılanır ve kendisine hediyeler verilir (Onat, Orsoy, & Ercilasun, 2004, s. 48-49, 53-56).

MÖ 33'e gelindiğinde ise *Heqin* anlaşmaları, taht kavgası yüzünden artık ikiye bölünmüş durumda olan Hunlarla tekrar gündeme alınmış (Psarras, 2003, s. 64) ve önceki anlaşmalara nazaran Han tarafı için daha olumlu sonuçlar elde edilmiştir. Başarının ilk ve en önemli örneği, Chanyü Huhanye'nin, MÖ 33 yılında Han imparatorundan *Heqin* antlaşması talebinde bulunmasıdır (Twitchett & Fairbank, 2008, s. 398). Talebi kabul eden Han Hanedanı on birinci İmparatoru Yuan 漢元帝 (MÖ 75-33), Huhanye'ye Wang Zhaojun 王昭君 (MÖ 51-15)'ü gelin olarak gönderir. Bu anlaşma tarihte, *Heqin* antlaşması sonrasında Han Hanedanı'na Hunların saldırı ve yağmalarının ilk defa tam olarak durduğu, elli senelik bir dönemin altını çizdiği için önem arz etmektedir (Xu G., 2018, s. 1).

*Heqin* politikası, Han Hanedanı'nın erken dönemlerinde sınır koruma ve Çinlileştirme politikası olarak uygulanmış olsa da, İmparator Wu ve sonrasında savaş, tahrip ve birbirine düşürme politikası olarak da kullanılmaya başlanmıştır. MÖ 53'ten itibaren ise anlaşmalarda ibrenin yönü Han yararına dönmüş; Hun liderlerinin oğulları “eğitim(!)” için Çin'e gönderilirken; Han saray kadınları evlilik için Hunlara gönderilmiş ve durum adeta bir rehine değiş tokuşuna dönüşmüştür de denilebilir. Anlaşmaların politik etki alanı ise git gide genişlemiş, böylece Han Hanedanı'nın “kültürel ayrıştırma amacına” (Psarras, 2003, s. 71) hizmet eder hale gelmiştir. Sayısal verilere bakıldığında, Batı Han Hanedanı'nda Hunlar ile toplamda on iki; Wusunlar ile iki *Heqin* anlaşması yapılmıştır (Cui, 2007, s. 648-650) ki Hunlarla yapılan anlaşmaların on tanesinin MÖ 140'tan önceye denk gelmesi (Cui, 1990, s. 100-101), Han Hanedanı'nın nispeten güçsüz olunan dönemlerde bu anlaşmalara başvurduğunu kanıtlar niteliktedir. Bölgede hanedanı çevreleyen halklar, kendi aralarında bu tarz anlaşmalar yapmış olsa da Han Hanedanı'nın yalnızca Hunlarla ve onları parçalamak adına ilişki kurduğu Wusunlarla bu anlaşmalara imza atmış olması, bu dönemde hem hanedanın kapalı yapısını hem de amaç odaklı tavrını göstermektedir.<sup>21</sup>

Görülen o dur ki; Han Hanedanı döneminde ortaya çıkan *Heqin* anlaşmalarının temel özelliği “akrabalık ilişkisi/kan bağı” kurmak, kısa bir dönem de olsa yağma ve savaşlara ara

---

<sup>21</sup> Dönem içerisinde hangi halkların birbiri ile anlaşma yaptığı ve sayısal verisi için bk. (Cui, 1990, s. 2).

vermektir. Politik anlamda bir evlilik kontratı ve bunun sonucunda uygulanan bazı törenlerle imparator ve yabancı halklar arasında, geniş bağlamda bir “kardeşlik兄弟”<sup>22</sup> (Chin, 2010, s. 319, 337) ilişkisi kurulmaya, imparatorun gururu incitilmeden evlilik için gönderilen hediyeler vasıtasıyla da dolaylı yoldan sınırların korunmasına çalışılmıştır. Bir nevi karşıya ödenen haraç olarak da tabir edebilecek bu hediyelerin, Han Hanedanı’na maliyeti hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Yu Yingshi, *Heqin* anlaşmalarının erken dönem Han Hanedanı’na maliyetinin yüksekliğinden bahsederken (Yu, 1967, s. 42); Barfield ise, ekonomik olarak *Heqin* anlaşmalarından doğan maddi kaybın, sınır çekişmeleri ve savaş dönemine oranla daha düşük olduğunu, Hunların da bunun farkında olduğunu ifade etmektedir (Barfield, 1981, s. 55) ki Barfield’in bu görüşü İmparator Wu’nun başlattığı savaş politikasının, ülkenin mali durumunda yarattığı negatif etki düşünüldüğünde doğru görünmektedir.

Tarih sahnesinde bütün bu koşullar incelendiğinde, Han Hanedanı’nın *Heqin* politikasından ekonomik anlamda verim aldığını söylemek yanlış olmaz. Bu verim, *Heqin* anlaşmalarının her dönemin şart ve koşullarına uygun biçimde tekrar gözden geçirilerek yinelenmesine yol açarken, hanedanın askeri ve ekonomik anlamda toparlanması sağlanmış ve birden çok cephede savaşmak zorunda kalınmamıştır. Bu dönem içinde tek taraflı bir rehine-haraç politikası olarak da görülebilecek *Heqin* anlaşmaları sayesinde sınır pazarları açılmış, bunun etkisi ile ekonomi canlanmış, Hunlar politik dengeye kavuşurken Han tarafı güçlenmiştir. Anlaşmalardan sınırları koruma, Hunları Çinlileştirme, bağımlı yapma, Hunlara karşı birlik oluşturma (Wusun), Hunlar arasına casus sokarak nifak oluşturma gibi beklentileri olan Han Hanedanı, bunların sadece bir kısmında başarı sağlamıştır. Hunların Çin’e tâbi olması ise art arda gelen askeri kayıplar, doğal felaketlerle ortaya çıkan açlık ve iktidar savaşı yüzünden olmuştur.

---

<sup>22</sup> Xiongdi兄弟, “büyük kardeş ve küçük kardeş” olarak tanımlanabilecek bu kavram, Çin’de aslında bir eşitliği değil hiyerarşik düzeni temsil eder (Psarras, 2003, s.133). Konfüçyüsçü düşünüşe göre küçük kardeş büyüğüne saygı ve itaatle görevlidir. Xiao 孝, aile ve ataya saygı kavramı ile tanımlanan bu düşüncede; baba-oğul, kardeşler ve hükümdar-tebaa arasındaki güçlü ilişkinin sağlanması amaçlanmaktadır. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Rainey, L. D. (2010). *Confucius and Confucianism: the essentials*. John Wiley & Sons. s. 23-29. Bu minvalde asıl sorun, yapılan *Heqin* anlaşmalarında hangi tarafın “küçük kardeş” olarak görüldüğüdür. İmparator Gaozu döneminde yapılan anlaşmada, Han Hanedanı’nın vermiş olduğu taviz dolayısıyla, Çin küçük kardeş olarak konumlandırılmıştır demek yanlış olmaz. Ancak sonraki dönemlerde bu hiyerarşik düzen değişmiş, MÖ 53’ten sonra Chanyü Huhanye döneminde, Hunlar Han Hanedanı’na biat etmiştir.



### Tang Hanedanı Döneminde Heqin Politikası

Tang Hanedanı唐代 (MS 618-907),<sup>23</sup> kurulduktan sonra gün geçtikçe kuvvetlenerek çevresindeki halklarla ilişkiler kurmuş ve bu sayede merkezdeki gücünü sağlamlaştırmıştır. MS 7. yüzyılın ilk çeyreğinde bölgede varlığını ortaya koyan üç güç; Doğu Gök Türkler, Tang Hanedanı ve Tibet'tir. MS 8.yy'ın ortalarına gelindiğinde ise Gök Türkler artık tarih sahnesinden kalkmış ve yerini Uygurlara bırakmıştır. Bu dönemde Heqin anlaşmaları, halklar arası diplomatik ilişki ağını kurmakta faydalanılan önemli unsurlardan biri olmuştur. Tang Hanedanı'nın yapı, güç, ilişkiler ağı ve genişliğinde oluşan dalgalanmalar nedeniyle, Heqin politikasının da zaman zaman değişime uğradığı söylenebilir. Wei, Tang Hanedanı ve kültürel yapısı içinde Heqin anlaşmalarının konumu hakkında şunları ifade eder:

(...) diğer etnik grupların rejimleri ile nasıl bir iletişim içinde olunacağı, nasıl kabul edilebilir milli politikalar oluşturulacağı ve nasıl Asya kıtasının doğusunda kendine ait bir strateji belirleneceği konuları, Tang Hanedanı'nın önemli politik görevlerinden olmuştur. Tang Hanedanı ve diğer etnik gruplar birbiri ile iletişim içindeyken; kapsamı geniş, çok sayıda ve karakteristik özelliklere sahip Heqin anlaşmaları ortaya çıkmıştır (Wei, 2002, s. 4).

Wang Xiaohui ise “Tang ve azınlıklar arası Heqin’e dair görüşler唐与少数民族和亲刂议” adlı makalesinde; Tang Hanedanı'nın, dönemin siyasi ve politik gerekliliklerine uygun olarak sık sık kendini çevreleyen halklarla Heqin anlaşmaları yapma yoluna gittiğinden ve Çin tarihinde en çok Heqin anlaşmasının da bu dönemde imzalandığından bahseder (Wang X., 2005, s. 70). Tang Hanedanı döneminde, toplamda otuz üç kere farklı halklarla Heqin anlaşması yapıldığını belirten Wang'ın sayısal verilerinin aksine (Wang X., 2005, s. 70-72), Cui Mingde araştırmasında, Tang Hanedanı'nın taraf olduğu, kayda geçmiş otuz evliliğin olduğunu belirtmiştir (Cui, 1990, s. 105-108). Wang, otuz üç anlaşma içinden “önemli” bulduğu yirmi beş Heqin anlaşmasının kimler arasında yapıldığına dair: Tang Hanedanı döneminde, Huihu'lar回鹘 olarak da bilinen Uygurlar ile dokuz; Xianbei soyundan göçebe bir halk olan Tuyuhunlar吐谷浑 ile yedi; eskiden Liao nehrinin辽河 üst kesimlerinde yaşayan ve Doğu Hu'ların bir kolu Kidanlar契丹 ile dört; Tan nehrinin üst kesimlerinde yaşayan bir kabile olan Xi'ler奚 ile üç; gene tarih kayıtlarında Tubolar吐蕃 olarak geçen Tibetliler ile iki kez anlaşmaya gidildiğini ifade eder (Wang X., 2005, s. 70-71). JTS üzerinde yapılan inceleme sonucu, Wang tarafından

<sup>23</sup> Genellikle dönem hakkında yapılan araştırmalarda hanedanın hüküm sürdüğü dönem ana başlıklar altına erken, orta ve geç dönem olmak üzere ele alınmaktadır.

“önemli anlaşmalar” listesine alınmamış olsa da Doğu Gök Türkler ile tanıma uygun ve “sonuca ulaşan” sadece tek bir *Heqin* anlaşması yapıldığı tespit edilmiştir.

MS 582 yılında, iktidar kavgası yüzünden Doğu-Batı olarak bölünen Gök Türk Kağanlığı (MS 552-744)’nın<sup>24</sup> Doğu kanadı, Sui Hanedanı’nın yıkılmasına sebep olur. Tang Hanedanı daha henüz kurulma aşamasında iken, Shibi Kağan始毕可汗 (MS ?-619)’ın MS 609 yılında başa geçmesinden sonra Doğu Gök Türkler ise kendini toparlamaya başlamıştır. Ancak, MS 621’de Jieli Kağan 頡利可汗 (İllig; İl; Elig; M.S?-634) başa geçtikten sonra, Doğu Gök Türklerle bağlı Uygurlar, Bayırkurlar gibi birçok boy beraberce MS 627’de ayaklanır. Aynı yıl, ağır kar yağışı yüzünden hayvanlar da telef olunca halk açlıktan kırılır (JTSTJ, para.14; Taşağıl, 2018, s. 147; Togan, Baysal, & Kara, 2020, s. 18, 146, 148).<sup>25</sup> Boylar ayaklanmaya devam ederken Çin kuvvetleri kağanın üzerine yürür. MS 630 yılında Jieli Kağan esir düşer ve ardından Doğu Gök Türkleri, Çin yönetimine sokmak adına istekte bulunur (JTSTJ, para.15; Togan, Baysal, & Kara, s. 154, 158, 159) ve böylece Doğu Gök Türkler tarih sahnesinden silinir. İşte Cui Mingde, Shibi Kağan zamanında yani Doğu Gök Türklerin güçlü olduğu son dönemde, Jieli Kağan ile bir Çinli prensesin evlendirildiğini kaydetmiştir (Cui, 1990, s. 105). JTS’da bu evliliğin içeriğine dair bir kayıt bulunmamasına rağmen Jieli Kağan ve Tang Taizong arasında geçen şu cümle dikkat çekicidir: “Tiazong der ki: ‘Biz Türklerle *Heqin* anlaşması yapmıştık, siz ancak [bize] arkanızı döndünüz, benim vicdanım temizdir” (JTSTJ, para.12).<sup>26</sup> Anlaşılacağı üzere, ortada bir anlaşma vardır ve Tang’ın kuruluş dönemi civarında yapılmıştır, ancak tarihi ve gelinin kimliğine dair bir bilgi kayıtlarda bulunmamaktadır. Tang-Gök Türkler arası sonuçlandırılan tek *Heqin* anlaşması da budur. Tang Hanedanı henüz kurulmuş, Gök Türkler ise yeni bir rüzgâr yakalamıştır. Ancak bu durum uzun sürmeyecek, Tang Hanedanı hızla kendini toparlayarak MS 751’deki Talas savaşına kadar gelişmesini sürdürecektir.

I. Gök Türk Kağanlığı döneminde ve II. Gök Türk Kağanlığı kurulduktan sonra da pek çok kez *Heqin* talebi yapılmış olsa da, Tang Hanedanı bunları kabul etmemiş yahut yapılan

---

<sup>24</sup> Doğu-Batı diye ikiye ayrıldıktan kırk yıl kadar sonra Doğu Gök Türk Kağanlığı, MS 630 yılında yıkılır. Batı Gök Türk Hanedanı ise MS 582-629 yılları arasında varlığını korumuştur. Tardu Kağan’ın önderliğinde Batı Türkistan sahasında Soğd ülkelerinin hepsini sancağı altında toplamıştır. Ancak MS 603 yılında Töles boylarının isyanı sonrası Tuyuhun’lara sığınmak zorunda kalmış ve sonrasında hakkında bir bilgi tarih kayıtlarına geçmemiştir. Batı Gök Türklerin başına geçen Çula Kağan gene boyların ayaklanması üzerine, M.S 612 yılında Sui Hanedanı’na sığınır. Shibi Kağan tarafından Tang Hanedanı’ndan talep edilir ve öldürülür. MS 619 yılında Tong Yabgu ile tekrar bir yükselme dönemine girse de MS 630 yılında amcası tarafından öldürülmesi ile beraber Batı Göktürk Kağanlığı tamamen karmaşa içine girer ve toparlanamayarak yıkılır (Taşağıl, 2018, s. 148-151).

<sup>25</sup> Eski Tang Tarihi, Türkler (A) 旧唐书突厥上: JTSTJ kısaltması ile kullanılacaktır.

<sup>26</sup> Orijinal metin: “我与突厥面自和亲，汝则背之，我实无愧”.

anlaşmalar gerçekleşmemiştir. Mesela, Batı Gök Türk Kağanı Tong Yabgu'nun Çin'e elçi göndererek evlilik isteğini belirttiği, ancak Jieli Kağan tarafından bu evliliğin engellendiği bilinmektedir (Taşağıl, 2018, s. 151). Ayrıca, MS 713 yılında iptal edilmiş bir adet ve MS 717 yılı civarında Suluk Çor adındaki bir Türgiş Kağanı ile yapılmış bir adet anlaşma daha bulunmaktadır (Cui, 1990, s. 106). Tang himayesindeki Ashina阿史那<sup>27</sup> soyundan gelme üç Türk generaline<sup>28</sup> de gelin olarak bir saray kadını ve iki prensesin verildiği tarih kayıtlarına geçmiştir. Bu anlamda, Tang Hanedanı döneminde Türk soyundan kişilerle yapılan toplamda beş gerçekleşmiş anlaşma olduğu söylenebilir. Ancak eğer hesaba Sui Hanedanı隋代 (MS 581-618) prenseslerinden, Yicheng Hatun'un levirat<sup>29</sup> evlilikleri (JTSTJ, para.6-7) de katılacak olursa anlaşmaların sayısı sekiz olmaktadır. Bu anlaşmalardan altı tanesi bizzat Ashina soyundan olan kişilerle ve Tang Hanedanı erken döneminde yapılmış görünmektedir. Bahsi geçen anlaşmalar içinde en dikkat çekenini ise Prenses Yicheng'in levirat evliliklerinden biridir. Shibi Kağan ile MS 615 yılında evli olduğu sırada, imparatorun geçiş yolunda onu taşıyan arabaya, Shibi Kağan'ın yüz bin askerle saldırma planını Sui Hanedanı'na bildiren prenses, imparatorun kaçmasını sağlamıştır (SH, para.24), yani aslında Sui Hanedanı adına casusluk yapmıştır denilebilir.<sup>30</sup> Bu anlamda gelin gönderilen prenseslerin en azından bazılarının casus oldukları fikrini savunmak yanlış olmayacaktır.

Farklı halklarla yapılan *Heqin* anlaşmaları arasında, Tibet ve Uygurlar ile yapılanlar ise özellikle önemlidir. Bunun sebebi, hem anlaşmaların askeri ve kültürel boyutu hem de gelin olarak gönderilen bazı kadınların gerçekten de imparator soyundan olmalarında yatmaktadır denilebilir (Mackerras, 2000, s. 201-202). Tibet'te, MS 627'de tahta çıkan Songzan Ganbu松赞干布 (569?-649?), önderliği altında Tibet platosunda yaşayan halkları birleştirerek Tibet İmparatorluğu'nu kurar ve Çin sınırına kadar dayanır (Snellgrove & Richardson, 2003, s. 27). MS 634 yılında hediyelerle beraber gönderdiği elçiler yoluyla, Tuyuhun ve Türkler ile yapılan anlaşmaları örnek göstererek, evlilik anlaşması talebini hanedana iletir, ancak kabul görmez. Bunun üzerine önüne çıkanlarla savaşarak ipek yolunu ele geçirip Songzhou'ya kadar gelen Songzan Ganbu, tekrar hediyeler göndererek evlenme isteğini yineler ve: “Eğer büyük ülkeniz

---

<sup>27</sup> Ashina, Gök Türk Kağanlığı kurucu ve yönetici boyudur.

<sup>28</sup> Ashina She'er阿史那社尔 (MS 609-655); Ashina Zhong阿史那忠 (MS 611-675); Zhi shi si li执失思力 (MS ?-660). Türk generaller hakkında daha geniş bilgi için bk. Kapusuzoğlu, G. (2016). *Tang Kayıtlarına Göre VII. Yüzyılda Çin'e Yerleşen Gök Türk Komutanları*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. s. 44-73.

<sup>29</sup> Kağan ölünce eşinin yeni kağan ile tekrar nikâhlanması ve bu surette *Heqin* anlaşmasının devamını getiren evliliklerdir.

<sup>30</sup> Hakkında detaylı bilgi için bk. (Taşağıl, 2018, s. 38-40)

benimle [bir] prenses evlendirmez ise, o zaman biz de saldırırız” (JTSTB, para.4; Slobodnik, 2006, s. 269) <sup>31</sup> diyerek tehditkâr bir tavır içine girer. Sonrasında Songzhou’da yaşanan çarpışmadan, Çin tarafı galip ayrılmış olsa da Çin’in aynı dönemde Gök Türklerle ve Koguryo (Kore) ile yaşadığı çekişmelere (Slobodnik, 2006, s. 268) Tibet ile başlayan bu rekabet de eklenince, *Heqin* anlaşması teklifinin kabul edilerek devreye sokulması da gecikmez.

MS 641 yılında Tang’ı yöneten Li sülalesinin küçük bir kolundan gelme Prenses Wencheng文成 (MS628-680?), Tibetlilere gelin olarak gönderilir (Twitchett, 2000, s. 116). Prensesi gördükten sonra onun giyim, kuşam ve eşyalarına hayran kalan Songzan Ganbu, kendi kürk ve deri kıyafetlerini bırakır ve Çin adetlerini benimsemeye başlar. Songzan Ganbu, sonrasında oğul ve kardeşlerini Çin’e klasikler ve şiir eğitimi almak üzere de gönderecektir (JTSTB, para.5). Anlaşılan o dur ki yapılan anlaşmayla, Tang Hanedanı sınır bütünlüğünü bozabilecek bir tehdit durumuna karşı tekrar *Heqin*’e başvurmuş, Tibet tarafı ise “hediye (haraç?)” ve sonrasında erkek akrabalarını okula “eğitim (rehine)” almaları için göndermeyi kabul etmiştir. Yani, Batı Han Hanedanı döneminde iç içe geçmiş gibi görünse de aslında farklı kulvarlarda olan üç dışişleri politikası, Tang Hanedanı dönemine gelindiğinde *Heqin* anlaşmaları adı altında birleşmiştir.

Tibet tarafından yapılan ikinci evlilik isteğine, MS 710? yılında olumlu yanıt verilir. Gelin olarak gönderilen Prenses Jincheng金城 (698-739) (JTSTB, para.20), Tibet’te bir diplomat ve kültürel elçi gibi hareket eder ve iki ülke arası ilişki gelişir. Konfüçyüs Klasikleri ve başka kitapların Tibet’e gönderilmesini sağlayan prenses, bu anlamda kültürel yayılıma da katkıda bulunur. Prenses Jincheng’in erkek kardeşlerinden birinin, Tibet’e karşı ittifak kurulan Uygurlara damat olması (MS 756) ise ilginç olmakla beraber Tang Hanedanı tarihinde Çinli olmayan bir kadının, imparator soyundan biri ile ilk ve tek evliliği olması bakımından da önemlidir (Pan, 1997, s. 117-118). İmparatorluk bu evlilikten evvel, MS 751 yılında Talas savaşında yenilgiye uğramış, ardından Tang Tarihi’nin en büyük iç karışıklığı olarak tanımlanabilecek, Anshi isyanının安史之乱 (MS 755-763) <sup>32</sup> çıkması ile bir kez daha sarsılmıştır (Taşağıl, 2018, s. 202).

---

<sup>31</sup> Eski Tang Tarihi, Tibetliler (A) 旧唐书突厥上: JTSTB kısaltmasıyla kullanılacaktır. Orijinal metin: “若大国不嫁公主与我, 即当入寇” (JTSTB, para.4).

<sup>32</sup> Soğd-Türk asıllı ve dönemde üç bölgenin “askeri vali 节度使”liğini yapan An Lushan安禄山 (MS 703-756)’ın MS 755 yılında başlattığı ve Çin topraklarını sekiz yıl boyunca kasıp kavuran; Tang Hanedanı’nın bölgedeki güçlü pozisyonuna darbe vuran en önemli isyandır. İsyandan önce Tang Hanedanı’ndaki durum; hanedan içinde yaşayan yabancı ve Türk boyları; An Lushan’ın biyografisi; Anshi İsyanı ve Yen Devleti’nin kuruluşu hakkında geniş bilgi için bk. Baykuzu, T. D. (2013). *An Lu-shan ve Büyük Yen Devleti*. Konya: Kömen Yayınları.

Sonuçta, “Ötüken Büyük Uygur Kağanlığı (MS 744)” (Taşağıl, 2018, s. 178) lideri Yingwu英武 (MS 713-759) Kağan’ın kız kardeşi Pijia毗伽 ve Tang Hanedanı üçüncü imparatoru Gaozong高宗 (MS 628-683)’un torunu Li Chengcai李承柟 (?-758) arasında yapılan evlilikle (*Heqin*), Anshi isyanının bastırılması için Uygurlardan askeri yardım alınır ve MS 757 yılında Yingwu Kağan, kendi oğlu önderliğinde bölgeye asker gönderir (JTSHH, para.12).<sup>33</sup> Bu atlı askerler, başkent Chang’an ve Luoyang’ın geri alınmasına yardım etmiş (JTSHH, para.13-14) olsalar da Chang’an’da kararlaştırıldığı üzere, Luoyang ele geçirildikten sonra üç gün boyunca şehri yağmalarına izin verilmiş, bu esnada bazı tapınaklar da ateşe verilmiştir (JTSHH, para.15).

Uygurlarla ikinci evlilik anlaşması, MS 758 yılında yapılmış ve bu sefer tarihte ilk defa bir imparator kızı, yabancılara gelin olarak gönderilmiştir. İmparator Suzong肃宗 (MS 711-769)’un ikinci kızı olan Prenses Ningguo宁国 (?-791), Uygurlara gelin giderken babasına ağlayarak söylediği şu sözler ile ünlüdür: “Ülke işleri önemli, ölsem de gam yemem!” (JTSHH, para.17).<sup>34</sup> Kazanılan askeri başarı ve yapılan evlilikle beraber Uygurlara da unvanlar verilirken, her yıl on bin ata karşılık ipek ile ödeme yapılacağı da taahhüt edilmiştir (JTSTJ, para.17-21). Ayrıca prensesin haricinde, başka iki saray kızı daha prenses unvanı verilerek, Yingwu Kağan ve oğlu Dengli登里 (MS ?-779) ile aynı yıl evlendirilmiştir. MS 759’da, Yingwu Kağan ölünce yerine küçük oğlu Dengli Kağan geçmiş ve Prenses Ningguo ülkesine geri dönmüştür (JTSHH, para.19).

MS 762’ye gelindiğinde, İmparator’un ölümüyle ülke yasa boğulunca isyancıların hareketlenmesi de tekrar başlar. Çinli eşinin Dengli Kağan’ı ikna etmesi, Uygurlar’ın isyancılara karşı tekrar yardıma gelmesini ve Anshi isyanının sekiz sene sonunda bastırılmasını sağlar. Ancak hemen ardından üst kademe bazı Çinlilerin çıkardığı ve Tibetlilerin desteklediği bir iç isyan daha patlak verir (Mackerras, 2000, s. 226). Bu isyanın bastırılmasında da Uygur askerleri devreye girer ve MS 765 yılında Tang isyancılarının yanında Tibetliler de bozguna uğratılır.

MS 768’de Dengli Kağan, tekrar evlenme isteğini saraya bildirince (Taşağıl, 2018, s. 205), o anki Çinli eşinin kız kardeşi de kendisine gelin olarak gönderilir (Mackerras, 2000, s. 228). Ardından, MS 788’de Tang Dezong德宗 (MS 742-805)’un kızı Prenses Xian’an咸安,

---

<sup>33</sup> Eski Tang Tarihi, Uygurlar旧唐书回纥: JTSHH kısaltmasıyla kullanılacaktır.

<sup>34</sup> Orijinal metin: “国家事重, 死且无恨!”

Wuyi Chenggong武义成功 (MS ?-790, Tun Baga Tarkan)'a gelin gider. Bu dönemde Uygurlar gerilemeye, Tang ise kendini toparlamaya başlamıştır (Taşağıl, 2018, s. 206). Uygurlar ile yapılan son *Heqin* anlaşması ise MS 822'de İmparator Xianzong 唐宪宗 (MS 778–820)'un kızı Prenses Taihe太和 ile Chongde Kağan崇德可汗 (MS ?-824)'nın evlenmesiyle yapılmış olur (Cui, 1990, s. 207). Prensesin, MS 824'de kağan öldükten sonra Uygur bölgesinde kalmayı tercih ettiği kayıtlı olsa da sonraki kağanlar ile levirat evliliği yapıp yapmadığı bilinmemektedir. Taşağıl, Uygur Kağanlığı'nın zayıflamasında bu prensesin entrikalarının büyük rol oynadığını; ayrıca MS 839'da ağır geçen kışın, hayvan sürülerini telef etmesi yüzünden ortaya çıkan kıtlığın, ekonomiyi derinden sarstığını; Kırgızların başkenti basmasının ise kağanlığın yıkılması için son darbe olduğunu söyler (Taşağıl, 2018, s. 208-209). MS 840 yılında yıkılan Uygur Kağanlığı, geriye Çin ile yapılmış toplam yedi *Heqin* evliliği bırakmıştır.

“Yabancıları kontrol etmek amacıyla yabancıları kullanmak” (Keng, 2010, s.1) fikri bu dönemin *Heqin* politikasını belirleyen özelliklerden en önemlisi olarak ifade edilebilir. Keza, yukarda bahsi geçen üç güçlü hükümdarlığın birbirine karşı kullanılması da bu fikir çerçevesinde gelişmiştir. Tang Hanedanı, *Heqin* anlaşmalarından: yeri geldiğinde kendi iç isyanlarını bastırmak; yeri geldiğinde anlaşmaları yaptığı halklarla askeri birlik içinde bulunarak, sınır ihlâli yapan kabile ve etnik gruplara karşı sınırlarını korumak; yeri geldiğinde farklı halkları birbirine kırdırmak; yeri geldiğinde ise ticaret yollarını güven altına almak için faydalanmıştır. Böylece pek çok sorunu, politik anlaşmalar ve saray entrikaları sayesinde çözüme ulaştırmış, merkez Çin'in çevre halklar üzerindeki etki alanını genişletmiş, kuvvetlendirmiş ve sınır bölgelerinde ticaretin yeşermesini sağlayarak bölge ekonomisini de güçlendirmiştir. Bütün bunlar, çok kültürlü Tang Hanedanı'nın *Heqin* anlaşmaları ile kazandığı politik zafere işaret etse de aslında olayın ekonomik ve kültürel boyutları da bulunmaktadır.

### ***Heqin* Politikasının Ekonomik ve Kültürel Boyutu**

Tarım toplumu olan Han Hanedanı, hububat üretim, depolama ve bunlardan toplanan vergilerle hayatını idame ettirirken; tarım sınırlı olmasına rağmen aslında kendi kendine yeten bir döngüye sahip konargöçer devletler ise at, koyun, keçi, at, deve, sığır sürülerinden elde ettikleri ürünler ile geçinmekte; bunların yanı sıra metal ve deri işlemeciliği gibi zanaatlar ile uğraşmaktadır (Taşağıl, 2018, s. 30, 33, 76-77). Geniş sürülere sahip olsalar bile hastalık, kuraklık yahut yağış gibi sebeplerden hayvanların kaybedilmesi sonrası oluşan kıtlık bu büyük devletlerin zayıflamasını hatta bazen çöküşünü bile getirebilmektedir (Taşağıl, 2018, s. 67, 77-

78).<sup>35</sup> Bu durum, daha güvenli bir ekonomik taban elde etmek adına bozkır dışından gelen ürünlerle, ekonomiyi destekleme stratejisi izlemelerine yol açmıştır (Taşağıl, 2018, s. 31). *Heqin* anlaşmalarıyla sağlanan barış dönemlerinde, Han ve Tang Hanedanı'ndan cebren alınan politik, ticari ve ekonomik imtiyazların sağladığı ürünler ise hiyerarşi arasında dağıtılarak, bu büyük bozkır devletlerinde çıkabilecek iç huzursuzluklar önlenmeye ve devlet yapılaşması korunmaya çalışılmıştır denilebilir. Bu anlaşmalarda Hun döneminde talep edilen tahıl aslında "önemsiz miktarda"<sup>36</sup> olsa da her dönem çok revaçta olan ipek kumaşlar ve içki ise ticaret, Hun seçkinlerinin ödüllendirilmesi gibi alanlarda kullanılmış; anlaşmalarla Çin tarafını "zorlayarak" açılan sınır pazarları, Hun halk tabakasının elinde fazla olan ürünleri, ihtiyaç duydukları şeylerle değiştirebilmesine olanak sağlamıştır (Barfield, 1992, s. 45-46; Taşağıl, 2018, s. 31).

Tang Hanedanı dönemine gelindiğinde: Han Hanedanı zamanında temelleri atılan ticaret ağının gittikçe genişlediği; *Heqin* politikasının bu ticari ağın yapı taşlarından biri haline geldiği; ekonomik ve kültürel etkisinin önemli bir boyuta ulaştığı; çok uluslu Tang Hanedanı'nın kültürel açılımını da derinden etkilediği gözlemlenebilir. Mesela diplomatik bir göreve çıkmış gibi maiyeti ile Tibet topraklarına giden prenses Wencheng,<sup>37</sup> yanında çok sayıda altın ve gümüş eşya, yüksek kalite ipek ve dokuma aletleri, tarım aletleri, ilaç, takvime dair eğitim araçları ve benzeri eşya, hatta ziynet götürmüştür. Kültürel bu objelerin, Tibetlilere tanıtılmasıyla beraber bu tarz emtiaya olan talep artmış, böylece Çin'de üretilen eşyaların Tibet'te satılma miktarı arttırılmıştır (Peterson, 2016, s. 186-188). Songzen Ganbu, MS 649 yılında Çin imparatoru Gaozong başa geçtikten sonra ondan; içki, değirmen taşı, değirmen, kâğıt ve mürekkep ustalarının yanı sıra ipek böceği göndermesini rica etmiş ve bu isteği kabul edilmiştir (JTSTB, para.8). Ayrıca Tibet kaynaklarında Prens Wencheng'in Tibet'e Buda Sakamuni heykelini getirdiği için bölgede Budizm'in yayılımına katkıda bulunmuş olduğu ve bu anlamda Budist misyoner, kültürel bir kahraman olarak tasvir edildiği görülmektedir (Slobodnik, 2006, s. 271-272).<sup>38</sup> Bu anlamda, *Heqin* anlaşmalarının o dönem Çin tarafından "yumuşak güç" unsuru olarak da kullanıldığı sonucuna varılabilir.

Ancak Anshi İsyanı sonrası başlayan gerileme döneminde, özellikle Uygurlarla yapılan *Heqin* anlaşmalarının Tang ekonomisine ağır bir yük getirdiği de aşikârdır. Mesela Anshi

---

<sup>35</sup> Kıtık dönemlerinde Hunlar ve Gök Türklerin durumu ile alakalı bk. (Togan, Baysal, & Kara, 2020, s. 8, 18; Taşağıl, 2018, s. 71, 75, 153,159, 208). Hunların ürettiği diğer ürünler için bk. (Taşağıl, 2018, s. 76-77).

<sup>36</sup> Mesela anlaşmalardan elde edilen ürün miktarlarına örnek olarak bk. (Onat, Orsoy, & Ercilasun, 2004, s. 40; Taşağıl, 2018, s. 130)

<sup>37</sup> Wencheng'in maiyetinde müzisyenler, araştırmacılar, teknisyenler, zanaatkârlar vb. bulunmaktadır. Bu kişiler Tibetlilere yeri geldiğinde öğretmenlik yaparak halkın gelişimine katkıda bulunmuşlardır. Bu sebepten prenses Wencheng, Tibetlilerin çok sevdiği bir karakter haline gelmiştir.

<sup>38</sup> Örneğin bk. (Ren & Luo, 1982, s. 630)

isyanının bastırılması adına ihtiyaç gözetmeksizin, her sene on bin ata karşılık ipek ya da para ödenmesinin taahhüt edilmesi, Uygurlara olan borçların katlanarak artmasına, ekonominin gerilemesine sebep olmuştur.<sup>39</sup>

Anlaşmaların sonucunda ipek yolu üzerinde ve sınır pazarlarında artan ticaret ise özellikle sınırlarda devamlı iletişim içinde olan halkların birbirine karışmasını ve karşılıklı etkileşimi sağlamıştır. Farklı bölgelere evlenmek için giden “prensesler”,<sup>40</sup> Çin kültürünün özelliklerini de bu topraklara taşımış, onların maiyetindeki kişiler ise gittikleri topraklarda, Çin ulusunun kültürel yönünü tanıtmış, eğitim vermiş ve evlenmiştir. Bu minvalde “kültürlerin birbiri ile kaynaşması-yoğurulması” (Cui, 2007, s. 61) da kaçınılmaz olmuş, bu etkileşim öncelikle yüksek zümrede baş göstermesine rağmen, zamanla ve kısmen de olsa halk tabanına kadar inmiştir.

Gelin olarak gönderilen prenseslerin politik ve sosyal gücü, evlendikleri hükümdarların elindedir. Hükümdarların izin verdiği ölçüde kültürel ve politik yetkiye sahip bu kadınlar, gittikleri toplumları ve kültürlerini bu sebepten farklı düzeylerde etkilemiş görünmektedir. Bu saray kadınları, kendi toplumlarına ait törenlere ve adetlere olan bağlılıkları ile gittikleri yerlerde önce hükümdarlara; hükümdarlar vasıtasıyla saray halkına; ardından saray halkı vasıtası ile de halka, kendi uluslarının törensel yönünü tanıtmış; yanlarında götürdükleri (çeyiz, hediye, kıyafet vb.) ipek ve benzeri unsurlarla giyim-kuşam geleneklerini ve ticari bazı ürünleri de bu halklara doğal olarak taşımışlardır. Törenler, mimari, yerleşim birimi, yatak, kıyafet, yiyecek, dil, müzik aletleri ve benzeri pek çok konuda kültürlerin birbirine kaynaşmasıyla (Cui, 2003, s. 66), iki kültürden de farklı ancak ikisini de içinde barındıran unsurların ortaya çıkması ise zaman içerisinde kendiliğinden gelişmiştir. Hatta Tang Hanedanı döneminde başlayan bu etkileşim, sonrasında Çin topraklarının yönetimini ele geçiren Moğollar ve Mançular zamanında da devam etmiştir (Kalkan, 2018, s. 2). Adabımuaşeret kuralları, giyim, mimari, ticaret, müzik, din, dil, tarım, gelenek sistemleri gibi pek çok konuda aslında karşılıklı yaşanan etkileşimin sonucunda, çok kültürlülüğün gelişimi ve refah seviyesinin artışı sağlanmıştır. Bu etkilerin en belirgin olduğu dönem ise Tang Hanedanı olarak karşımıza çıkmaktadır denilebilir.

---

<sup>39</sup> Konunun detaylı anlatımı için bk. (Mackerras, 2000, s. 229-231).

<sup>40</sup> “Prensesler” tanımlaması burada mecazi ve geniş anlamda kullanılmıştır. *Heqin* anlaşmalarının büyük kısmında, evlendirilen kadınlar saray kadınları olmasına rağmen, bu kadınların imparatorla kan bağı bulunmamaktadır. Evlendirilirken pek çoğuna imparatorun kızı ya da kız kardeşi gibi unvanlar verilmiş olsa da imparatorun soyundan değillerdir. Sarayda cariye-odalık ve benzeri görevlerde bulunan kadınlar arasından güzel olanlar seçilerek yabancı toplumlara İmparatorun kızlarıymış gibi evlendirilmişlerdir. Tang Hanedanı döneminde ise bazı üst düzey yetkililerin de kızlarına prenses unvanı verilerek gönderilmiştir (Cui, 1990, s. 106-107).



## Sonuç

Çin topraklarının altın çağları olarak kabul edilen Han ve Tang Hanedanı'nda *Heqin* anlaşmalarının konumuna dair yapılan araştırmanın sonucunda: Batı Han Hanedanı döneminde Hunlar ile yapılmış olan on iki anlaşma arasından on tanesinin, Hunlara karşı önlem; iki tanesinin, Hunları bölgede etkisiz hale getirme; Wusunlar ile yapılan iki anlaşmadan bir tanesinin ise Hunları kendilerine vasal yapma amacıyla yapıldığı tespit edilmiştir. Tang döneminde ise JTS üzerinde yapılan sayım sonrası, toplamda yapılan otuz anlaşma tespit edilmiştir. Bu anlaşmalar arasından, bölgedeki güç odakları ile yapılanlar çalışmada incelenmiş ve anlaşmaların temel amacının, ister iç ister dış olsun, askeri sorunlar ile baş etmek olduğu saptanmıştır.

Han döneminde yalnızca iki yabancı halkla yapılan *Heqin* anlaşmalarının, Tang döneminde çevre halkların neredeyse hepsiyle yapıldığı, yani çeşitliliği olduğu görülmüştür. Bir tanesi hariç, Han'da yapılan tüm anlaşmaların, Batı Han döneminde ait olduğu; Tang'da ise son yirmi yıl hariç, tüm hanedan boyunca anlaşmaların yapılmaya devam edildiği; Tang'da yapılan otuz anlaşmanın yirmi ikisi tanesinin Anshi isyanı evvelinde, yani kuruluş ve gelişme dönemlerinde yapıldığı saptanmıştır. Bu anlamda, anlaşmaların nedenleri de göz önünde bulundurulduğunda, Han Hanedanı'nda, İmparator Wu dönemine kadar olan süreçte anlaşmaların “güçsüz”; Tang Hanedanı'nda ise nispeten “güçlü” bir pozisyondan yapıldıkları fikrini destekler bilgilere ulaşılmıştır. Bunlar: 1. Gök Türkler, Tibet ve Uygurların veliaht ve oğullarını hanedana rehine olarak göndermiş olmalarına karşın, Hunların yalnız Han Hanedanı'na biat ettikten sonra rehin göndermiş olması; 2. Hanedan ile yapılan *Heqin* anlaşmalarının, Tang döneminde Çin'i çevreleyen halklar tarafından bir saygınlık göstergesi olarak görülmeye başlanması; 3. Tang güç kaybetmeye başladığı dönemde, yani Anshi isyanı ve sonrasında imparator kızlarının ilk defa dışarıya gelin olarak gönderilmeleri gibi bilgiler olarak sıralanabilir.

İki dönemin karşılaştırılmasıyla, Tang Hanedanı'nın erken ve orta dönemlerinde yapılan *Heqin* anlaşmalarının, Han Hanedanı'ndan temelde farklı, üç amaç için kullanıldığı saptanmıştır. Bunlar: 1. Ülkenin dış güvenliğinin yanında iç güvenlik sorunlarıyla baş etmek; 2. Politik ittifaklar kurarak hanedanın ticari ve kültürel gücünü sağlamlaştırmak; 3. Tang Hanedanı'nın çok kültürlü yapısının da desteğiyle ipek yolu ve sınır pazarlarını geliştirmek olarak sıralanabilir.

Tang Hanedanı, çevresindeki halkları birbirine karşı kullanarak uyguladığı “yabancıyı yabancıya kırdırma” politikasında, bu dönemde uzmanlaşmış ve politik sahnede oyunun bir

adım ötesine geçmeyi de başarmıştır denilebilir. Han Hanedanı'nda "evlilik yoluyla barış" anlamını taşıyan, nispeten sınırlı bir kullanım ve etki alanı olan *Heqin* sözcüğü, Tang Hanedanı dönemine gelindiğinde dış politikanın belirleyici araçlarından olmuş, bir "yumuşak güç" unsuru olarak da ortaya çıkarak, yabancılarla yapılan "ittifak" kavramını karşılayan bir hale dönüşmüş görünmektedir. Bu anlamda, iki hanedan döneminde anlaşmaların kullanım amaçlarının da değiştiği söylenebilir.

*Heqin* anlaşmasının, Han Hanedanı'nda Hunların lehine tek taraflı bir sulh anlaşması olarak kullanıldığı; Tang Hanedanı'nda ise karşılıklı bir alış-verişe dönüştüğü; Çin merkezli dünya görüşü içinde kendine yer bularak haraç, hediye, rehine gibi Çin tarihinin önemli politik sistemlerini de kendi altında topladığı gözlemlenmiştir. Zamanla çevre halklar tarafından saygınlık nişanı olarak görülmeye başlanan anlaşmalar, bölgenin politik, kültürel ve ekonomik yapısını derinden etkilemiştir.

### Kaynakça

- Barfield, T. J. (1981). The Hsiung-nu imperial confederacy: Organization and foreign policy. *The Journal of Asian Studies*, 41(1), 45-61.
- Barfield, T. J. (1992). *The perilous frontier: nomadic empires and China, 221 BC to AD 1757*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Chin, T. T. (2010). Defamiliarizing the foreigner Sima Qian's ethnography and Han-Xiongnu marriage diplomacy. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 70(2), 311-354
- Cui, M. (1990). 汉唐和亲研究 [Han-Tang arası Heqin araştırması]. Qingdao: Qingdao Haiyang daxue chubanshe.
- Cui, M. (2003). 中国古代和亲文化影响 [Çin antik Heqin anlaşmalarının kültürel etkisi]. *Minzu yanjiu*, (3), 59-68.
- Cui, M. (2007). 中国古代和亲通史 [Çin Heqin tarihi]. Beijing: Renmin chubanshe.
- Ergin, M. (2003). *Orhun Abideleri (elektronik versiyon)*. Hisar Kültür Gönüllüleri.
- He. (2003). 古代汉语大词典 (第二版) [Antik Çince Büyük Sözlük] (2. basım). Beijing: Shangwu yinshuguan.
- Heqin. (2012). 现代汉语大词典 [Büyük modern Çince sözlük] (6. basım). Pekin: Shangwu yinshuguan.
- HSXZ. (t.b.). 汉书, 第九十四, 匈奴转下 [Han tarihi,, Xiongnu zhuan xia (94B)]. <https://ctext.org/han-shu/xiong-nu-zhuan-xia/zhs>
- JTSTB. (t.b.). 旧唐书, 卷第二百七, 吐蕃上 [Eski Tang tarihi, 207. Tomar, Tubo (A)]. <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=84705&remap=gb>
- JTSHH. (t.b.). 旧唐书, 卷二百六, 回纥 (Eski Tang tarihi, 206. Tomar, Uygurlar). <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=295984&remap=gb>
- JTSTJ. (t.b.). 旧唐书, 卷二百四, 突厥上 (Eski Tang tarihi, 205. Tomar, Türkler 1). <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=422000&remap=gb>

- Kalkan, Ç. M. (2018). *Mo Yan'ın "yaşam ve ölüm yorgunu" romanının kültürel öğelerinin çeviribilim kuramları açısından değerlendirilmesi* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara: AHBV Üniversitesi.
- Kalkan, Ç. M. (2020). Çinli seyyah Zheng He (郑和) ve Batı seyahatleri. *Akdeniz Havzası ve Afrika Medeniyetleri Dergisi*, 2(1), 102-110.
- Kalkan, Ç. M. (2021). Çin'deki azınlıklar için 20. yy. iki dilli eğitim politikaları üzerine bir inceleme. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (45), 49-62.
- Keng, C. (2010). The impact of Tang-Tubo war on the transformation of military system and Heqin politics in Tang Dynasty. *Mongolian and Tibetan Quarterly*, 21(1), 1-31.
- Lee, L. X., Stefanowska, A. D. ve Wiles, S. (2015). *Biographical Dictionary of Chinese women: antiquity through Sui, 1600 BCE-618 CE*. New York/London: Routledge.
- Mackerras, C. (2000). Relations between the Uighurs and Tang China, 744-840. D. Christian & C. Benjamin (Ed.), *Realms of the silk roads: Ancient and modern* içinde (s. 195-207). Turnhout: Brepols.
- Onat, A., Orsoy, S. ve Ercilasun, K. (2004). *Han Hânedanlığı Târîhi Hsiung-nu (Hun) Monografisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Pan, Y. (1997). Marriage alliances and chinese princesses in international politics from Han through Tang. *Asia Major*, 10(1), 95-131.
- Peterson, B. B. (2016). Songzan Ganbu, Tang Dynasty. B. B. Peterson (Ed.), *Notable women of China: Shang Dynasty to the early twentieth century* içinde (s. 186-191). Armonk/N.Y./London: M.E. Sharpe.
- Psarras, S.-K. (2003). Han and Xiongnu: A reexamination of cultural and political relations (I). *Monumenta Serica*, 51, 55-236.
- SH. (t.b.). *隋书, 卷四帝纪第四, 炀帝下* [Sui tarihi, dört imparator döneminin dördüncüsü, Yangdi (B)]. <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=436056&remap=gb>
- Slobodnik, M. (2006). The Chinese princess Wencheng in Tibet: A cultural intermediary between facts and myth. *Trade, Journeys, Inner-and Intercultural Communication in East and West (up to 1250)*, 267-276.
- Snellgrove, D. L. ve Richardson, H. E. (2003). *A cultural history of Tibet* (3. baskı). Bangkok: Orchid Press.

- Qin. (2003). 古代汉语大词典 (第二版) [*Antik Çince Büyük Sözlük (2. basım)*]. Beijing: Shangwu yinshuguan.
- Taşgıl, A. (2018). *Kök Tengri'nin Çocukları* (13. Baskı). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Togan, İ., Baysal, C., & Kara, G. (2020). *Çin kaynaklarında Türkler: Eski T'ang tarihi; (Chiu T'ang-shu), 194a; "Türkler" bölümü; (açıklamalı metin neşri)* (3. baskı). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Twitchett, D. (2000). Tibet in Tang's grand strategy. H. Van der Van (Ed.), *Warfare in Chinese History* içinde (s. 106-179 ). Boston: Brill.
- Twitchett, D., & Fairbank, J. K. (2008). *The Cambridge history of China: The Ch'in and Han empires, 221 B.C- 220 A.C. Cilt I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wang, X. (2005). 唐与少数民族和亲刍议 [Tang ve azınlıklar arası Heqin'e dair görüşler]. *Hexi xueyuan xuebao*, 21(4), 70-73.
- Wang, Y. (2013). Explaining the tribute system: Power, confucianism, and war in medieval East Asia. *Journal of East Asian Studies*, (13), 207-232.
- Wei, Y. (2002). 唐前期 (618—763年) 和亲研究 [Erken dönem Tang Hanedanı (618-763) Heqin araştırması] (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sichuan Üniversitesi. Sichuan.
- Xu, G. (2018). “王昭君变文”与昭君故事流变研究 [Wang Zhaojun eseri ve Zhaojun hikayesi dönüşümünün araştırılması]. *Lanzhou Jiaoyu Xueyuan Xuebao*, 1-5.
- Xu, J. (Ed.). (2004). 《二十四史全译》 - 《史记》 - 第一册 [Yirmi dört tarih çevirisi - Tarih kayıtları (Cilt 1)]. Beijing: Hanyu da cidian chubanshe.
- Yu, Y. (1967). *Trade and expansion in Han China*. Berkeley: University of California Press